

ATTI DELL'ACCADEMIA  
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE



SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI

**ATTI DELL'ACCADEMIA  
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE**

VOLUME CXXI - ANNO 2011



GIANNINI EDITORE  
NAPOLI 2011

Con il contributo della Regione Campania e del Ministero dei Beni Culturali

Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

L'Editorial Board della rivista è composto da tutti i Soci ordinari delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

Il Comitato di lettura della rivista è composto da tutti i Soci corrispondenti e da tutti i Soci stranieri delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

ISSN: 1121-9270

ISBN-13: 978-88-7431-568-0

Le memorie presentate per la pubblicazione sono preventivamente sottoposte a una procedura di *blind peer review*.

# L'idea hegeliana di religione negli anni di Norimberga

Memoria di STEFANIA ACHELLA

presentata dal socio naz. ord. res. GIUSEPPE CANTILLO

(seduta del 24 febbraio 2010)

**Abstract.** The essay investigates the evolution of the concept of Philosophy of religion and focuses on an aspect usually neglected in *Hegel-Forschung*, namely the importance of the Nuremberg years in the evolution of Hegel's thought and the Idea of Religion. Through a reconstruction of lectures in the years of teaching at the *Gymnasium* (1808–16), using the manuscripts and transcripts of Hegel's lectures by two disciples, Abegg and Meinel, the paper examines the process by which religion loses its characterization of a practical discipline to assume the role of science of the spirit and the significance of speculative nature. This reconstruction not only gives unity to the development of Hegelian thought, beyond the idea that during the Nuremberg years Hegel devoted uniquely to the activities as lecturer and dean, but also proposes the missing link between the development of Hegel's *Phenomenology* and the first structure of the *Encyclopaedia*.

È quella hegeliana, fin dalle sue prime riflessioni, una filosofia della religione?

La risposta è probabilmente negativa se riferita agli scritti del giovane Hegel, nei quali, piuttosto che analizzare la religione dal punto di vista speculativo, il filosofo si sofferma sulla funzione che essa svolge nella costituzione della comunità politica. È il tema della *Volksreligion*, di una religione che, muovendo il cuore e la fantasia<sup>1</sup>, ha il compito principale di dar vita alla comunità politica. Quando interviene allora il mutamento, quando, cioè, la religione assume una funzione speculativa? Gli anni jenesi rappresentano, sotto questo aspetto, uno spartiacque in ragione dell'esigenza hegeliana di definire il sistema e quindi di individuare le discipline interne al sapere. Questa mutata esigenza si coglie già nella *Fenomenologia*, dove accanto all'esposizione dell'esperienza della

<sup>1</sup> «Ogni religione che voglia essere religione popolare deve necessariamente essere tale da impegnare il cuore e la fantasia», in G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften I*, hrsg. von Fr. Nicolin und G. Schüler, in Id., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1989, p. 107; tr. it. Id., *Scritti giovanili I*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993, vol. I., p. 193. Sul ruolo della religione negli scritti giovanili di Hegel mi sia consentito di rimandare a S. Achella, *Tra storia e politica: la religione nel giovane Hegel*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008.

coscienza, Hegel compie una riflessione sistematica su di essa. Ad ogni modo però quest'opera, per la sua proclamata natura di *introduzione al sistema*, lascia poco spazio ad una trattazione sistematica del punto di vista dello spirito assoluto. È quindi nell'*Enciclopedia* che subentra una visione speculativa della religione, che viene posta nella sfera dello spirito assoluto, come svolgimento del concetto, stabilendo anche una sua superiorità sull'arte, nella comprensione dell'assoluto.

Dal momento che negli anni di Heidelberg, Hegel non tiene lezioni sulla filosofia della religione, è possibile allora ipotizzare che parte delle riflessioni relative alla costituzione della *filosofia della religione* risalgano alla sua attività di rettore e professore presso il *Melanchthon Gymnasium* di Norimberga.

Negli anni norimberghesi, per la prima volta si trova infatti un esplicito riferimento hegeliano non più alla *scienza della religione*, ma propriamente alla *filosofia della religione*<sup>2</sup>. Nei suoi corsi di quegli anni del resto Hegel ritorna più volte a riflettere sullo statuto disciplinare della *filosofia della religione* che, ricorderemo, accanto all'estetica e alla filosofia della storia, non aveva ancora un canone proprio all'interno dell'insegnamento universitario. Se consideriamo che dalla *Fenomenologia* all'*Enciclopedia* si assiste effettivamente all'affermazione di un nuovo punto di vista nell'analisi della religione, gli anni di Norimberga, collocati proprio al centro di questo passaggio, possono essere considerati come l'anello di congiunzione mancante nella ricostruzione dello sviluppo dell'idea hegeliana di religione. In questa direzione sarà allora utile partire dalla ridefinizione dello statuto della religione presentato nelle lezioni ginnasiali; analizzare la presa di distanza hegeliana dalla religione intesa come mera dottrina pratica; e cogliere infine il suo passaggio all'idea di una religione considerata speculativamente.

<sup>2</sup> Nella lettera a von Raumer, regio consigliere del governo di Prussia, del 2 agosto 1816, si legge infatti: «Da un lato il suo [della filosofia, *ndr.*] precedente sviluppo scientifico e le scienze particolari nelle quali era divisa la materia filosofica sono diventate, nella forma e nel contenuto, più o meno antiquate, d'altro lato, l'idea della filosofia, che è subentrata al loro posto, è ancora senza uno sviluppo scientifico, e il materiale delle scienze particolari ha ottenuto in modo incompleto, o non ha ancora ottenuto affatto, di essere trasformato ed accolto nella nuova Idea», in G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel (1813-1822)*, vol. II, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1953, pp. 96-103, qui p. 97; tr. it. Id., *Epistolario II (1808-1818)*, a cura P. Manganaro, tr. di P. Manganaro e G. Raciti, Guida, Napoli 1988, (d'ora in avanti citato come *Epistolario II*) p. 316.

## I. La ridefinizione dello statuto della religione nei programmi scolastici

Leggendo alcune note introdotte nel 1810 da Friedrich Niethammer<sup>3</sup> al *Normativ*<sup>4</sup>, che avevano l'obiettivo di apportare delle modifiche alla strutturazione del piano di studi dei licei, troviamo suggerita la possibilità di tenere lezioni di religione non solo, come per tradizione, nelle classi inferiori, ma anche in quelle superiori.

Nel *Discorso del 14 settembre 1810*, Hegel accoglie favorevolmente la decisione di Niethammer. Diversamente dalla consuetudine, che rimandava alle comunità ecclesiastiche l'insegnamento religioso, egli considera particolarmente opportuno che in età più matura i giovani vengano messi in condizione di avvicinarsi alla religione con una maggiore ampiezza di vedute, e che sia giusto pertanto che essi ne ricevano a scuola l'insegnamento, «in rapporto alla rimanente formazione spirituale», così da lasciar entrare nei loro «spiriti le impressioni della devozione e dell'edificazione che la solennità del servizio divino porta con sé»<sup>5</sup>.

Nel rapporto dell'11 ottobre 1810 al Regio Commissariato della città di Norimberga, Hegel ribadisce che «l'istruzione pubblica per tutti deve rimanere indipendente dalla differenza delle confessioni e le istituzioni scolastiche devono essere tenute estranee alle ingerenze della chiesa»<sup>6</sup>. Se, infatti, in ordinamenti giuridici semplici, come nel caso di villaggi, i diversi lati delle comunità possono essere mantenuti uniti, «nella superiore organizzazione statale e degli istituti di ogni genere è certo sommamente essenziale conservarli nella loro astrazione e specificazione di aspetti eterogenei»<sup>7</sup>. Ma l'introduzione della religione nelle classi superiori non è soltanto una questione di natura pedagogica o politica, essa richiede piuttosto che si prenda consapevolezza del mutamento di

<sup>3</sup> Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848), teologo e pedagogista, professore all'Università di Jena al tempo in cui insegnarono Schelling e Hegel, nel 1807 viene chiamato come consigliere del Ministero dell'educazione del regno di Baviera, per riorganizzare il curriculum formativo della scuola superiore.

<sup>4</sup> Si tratta delle osservazioni allo *Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichts-Anstalten in dem Königreiche Baiern*, redatto nel 1808 dall'amico Immanuel Niethammer, che Hegel invia proprio a Niethammer come Parere riservato, il 23 ottobre del 1812.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirrollo e A. Burgio, Franco Angeli, Milano 1985, p. 54.

<sup>6</sup> Cfr. l'articolo di W. R. Beyer, *Hegel «Lokal-Schulrat»*, in *Appendice a G.W.F. Hegel, La scuola e l'educazione*, cit., pp. 121-127, qui p. 125 e n. 11. L'autore dell'articolo fa riferimento, per questa testimonianza, all'atto n. 4585 conservato presso l'archivio pubblico di Norimberga (Staatsarchiv Nürnberg, Abgabe 1900).

<sup>7</sup> Questo mutamento di impianto è anche una conseguenza, come Hoffmeister sottolinea, delle indicazioni dettate dal Ministro in una circolare del 25 luglio 1810; cfr. J. Hoffmeister, *Dokumente zur Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Frommann, Stuttgart 1936, p. 474.

prospettiva dalla quale si guarda alla religione e al suo statuto epistemologico.

L'insegnamento della religione viene così affiancato nella classe inferiore (*Unterklasse*) alla dottrina del diritto e della morale, nella classe intermedia (*Mittelklasse*) all'insegnamento delle scienze propedeutiche alla filosofia, e nella classe superiore (*Oberklasse*) all'insegnamento dell'*Enciclopedia*. Quindi mentre nelle classi inferiori, la dottrina della religione sarebbe stata affrontata dal punto di vista pratico, nelle classi intermedie e superiori sarebbe stata invece analizzata dal punto di vista del sistema, anzi è proprio nel corso del 1810 per la *Oberklasse* che, soffermandosi in modo rapido sulla religione, Hegel ne dà una più precisa definizione: «la religione fornisce l'esposizione dello spirito assoluto non meramente per l'intuizione e per la rappresentazione, ma anche per il pensiero e la conoscenza; la sua determinazione principale è elevare l'individuo ad esso, generare la sua unione con esso e renderlo certo di questa»<sup>8</sup>. Ci troviamo quindi dinanzi ad una formulazione compiuta di una *filosofia della religione*.

A partire da questa prima impostazione, nel corso degli anni di insegnamento norimberghese (dal 1808 al 1816) la religione sarà addirittura del tutto eliminata da Hegel dalle materie della *Unterklasse*, come avviene dal 1812, per rientrare a pieno diritto tra le discipline particolari<sup>9</sup> e del sistema. Riarticolazione che Hegel motiva nel *Parere* del 1812, in cui esplicita che «alla terza scienza dell'enciclopedia appartiene pure la *dottrina della religione*» e che «anche a questa è dedicato un insegnamento particolare»<sup>10</sup>, riconoscendone così il valore di dottrina particolare delle scienze.

Qual è, allora, più nello specifico, il riflesso di questa nuova collocazione della religione nella definizione del suo statuto? Ovvero, in che modo questo mutamento di posizione influisce sul contenuto e la trattazione della religione in questi anni?

Nell'annuncio del 1811-12 per la *Mittelklasse* e l'*Oberklasse* Hegel si riferisce alle lezioni sulla religione come al luogo in cui si parlerà «Nach dem Begriffe von der Religion und von Gott»<sup>11</sup>, e cioè del *concetto* della religione e di Dio, dove si studieranno inoltre le prove dell'esistenza di Dio e le critiche ad esse mosse da Kant e, a partire da queste, si cercherà l'autentico punto di vista per la fondazione della religione e per un avvicinamento alla conoscenza della natura

<sup>8</sup> Ivi, p. 104.

<sup>9</sup> *Editorischer Bericht*, in G.W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 10.2: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, hrsg. von K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2006, pp. 881 sgg., corsivo nostro.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Jacob Friedrich Fries (1773-1844) nel 1816 lascia il suo insegnamento di filosofia e matematica elementare a Heidelberg, dove era stato chiamato nel 1805, per trasferirsi a Jena.



di Dio<sup>12</sup>. Gli elementi introdotti in questa presentazione mostrano senz'altro un nuovo interesse hegeliano volto alla *conoscenza* della natura di Dio, e questa volta sì, ad una riflessione speculativa sulla logica della religione, individuando una via diversa da quella pratica, esposta invece nei corsi inferiori, che faceva perno sul ruolo di Dio nella determinazione della volontà.

Nel corso degli anni la religione viene così allontanata dalla sfera pratica della volontà, per essere trattata, nelle classi superiori, esclusivamente come parte conclusiva della dottrina dello spirito, come forma dell'autocomprensione dello spirito nel suo dispiegamento.

Hegel quindi non solo riformula lo statuto della religione sulla base delle indicazioni presenti nel *Normativ*, ma servendosi della riorganizzazione dei piani di studio, mostra il suo mutato approccio alla religione. La religione ora non è più intesa come interna al discorso sulla moralità e il diritto, relegata a scienza non filosofica, il cui materiale proviene dalle relazioni date immediatamente, essa lascia il piano pre-filosofico, astratto, per assurgere al rango della speculazione.

È a questo punto che diventa anche centrale il suo confronto con la visione intuizionista o con quella, di stampo schleiermacheriano, fondata sul sentimento. Un confronto che ha le sue premesse nella *Scienza della logica*, dove, proprio in questi anni Hegel prendeva distanza dalle forme di conoscenza sviluppate a partire dal kantismo, la cui critica alla metafisica come scienza, aveva paradossalmente arrestato le speranze di una filosofia razionalistica e promosso un atteggiamento di arretramento dinanzi alle possibilità del pensiero. I limiti della ragione individuati da Kant, questa è l'interpretazione hegeliana, hanno determinato un sentimento di sfiducia nelle possibilità della ragione teoretica, facendo ricadere la filosofia nelle braccia di un intuizionismo sentimentale di cui Schleiermacher e Fries rappresentano la maggiore espressione. Del resto, la polemica con Jakob Fries<sup>13</sup>, del quale Hegel avrebbe poi occupato la

<sup>12</sup> Nella *Prefazione alla Fenomenologia*, polemizzando con il tentativo di conoscere la verità senza fare appello al concetto, Hegel aveva infatti scritto: «Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (il *horos*) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza. Ma come c'è una vuota estensione, così c'è una vuota profondità; come c'è un'estensione della sostanza che si riversa in un'infinita varietà, senza aver forza di tenerla a freno, così c'è un'intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come la forza senza espansione, coincide con la superficialità», G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 14; tr. it. *La Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, p. 8.

<sup>13</sup> J. Fries, *System der Philosophie als evidente Wissenschaft aufgestellt*, Johann Conrad Hinrichs, Leipzig 1804, in particolare § 333, p. 267.

cattedra lasciata vacante a Heidelberg, era cominciata già nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*<sup>14</sup>. La profonda avversione hegeliana per le posizioni del logico sassone riguardava la sua convinzione, condivisa da Schleiermacher, che le essenze ultime non siano accessibili alla logica, ma appannaggio della sola fede. Le verità eterne, le idee di assoluto, libertà, eternità, che stanno alla base della vita religiosa, dovevano essere cioè colte attraverso un atto di fede. Nel suo libro del 1804, *System der Philosophie als evidente Wissenschaft aufgestellt*<sup>15</sup>, Fries aveva affermato che il rapporto tra finito e eterno non poteva essere appannaggio del concetto ma solo della *Ahndung* (il presentimento)<sup>16</sup>, come la capacità della nostra mente di percepire la presenza del divino nella natura e nello spirito umano, al di là della ragione finita.

Sia nella *Logica*, che nelle lezioni tenute nelle classi superiori dedicate all'*Enciclopedia*, in particolare all'articolazione delle forme di conoscenza dello spirito teoretico, l'intento hegeliano è dunque quello di affermare la superiorità della rappresentazione e del pensiero sul sentimento. Del resto, fin da giovane Hegel si era opposto all'idea di una filosofia "geniale", figlia di un idealismo «ricco di sentimento e di entusiasmi, ma spesso pericolosamente approssimativo nelle sue formulazioni»<sup>17</sup>, che aveva avuto, a suo avviso, serie conseguenze, anche pedagogiche. Gli studenti dovevano essere "indotti" al pensiero autonomo, quindi non azzardarsi nel sapere seguendo la via dell'immediatezza. Di qui la sua critica ai divulgatori di Kant dei quali scrive: «secondo una mania moderna, specialmente della pedagogia, non si deve tanto essere edotti nel contenuto

<sup>14</sup> Questi temi sono trattati in particolare nel testo *Wissen, Glaube und Ahndung*, Göpferdt, Jena 1805, dove riferendosi esplicitamente alla differenza tra sapere, fede e presentimento Fries scrive: «La conoscenza attraverso il puro sentimento la chiamo presentimento dell'eterno nel finito [...] Tutte le idee attraverso le quali cogliamo un ordine del mondo superiore, le idee di immortalità, libertà, divinità nel momento in cui allontaniamo da noi il senso dell'incompletezza e della limitatezza dell'essere delle cose. Noi non abbiamo immediatamente una rappresentazione positiva dell'eterno, ma solo dall'unificazione della fede e del sapere nella stessa coscienza nasce la convinzione che il finito sarebbe solo una manifestazione dell'eterno e da ciò deriva un sentimento del riconoscimento dell'eterno nel finito che chiamiamo presentimento» (ivi, p. 176). Fries prosegue sottolineando che la modalità conoscitiva che proviene dal presentimento non è quella fino ad allora affidata alla sola poesia o all'atteggiamento mistico del pietismo, ma è piuttosto una forma di conoscenza filosofica. Attraverso il presentimento egli intende porre perciò fine all'idea che la conoscenza dell'eterno resti un segreto appannaggio dei deliri del misticismo, ma che «questa segreta luce interiore illumini ognuno ma solo nell'idea estetica della bellezza e del sublime della natura» (ivi, p. 178). In tal modo la preghiera viene liberata da ogni radice empirica sulla quale si fonda il sapere del misticismo.

<sup>15</sup> G. Radetti, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., p. XIX. Cfr. H. Glockner, Hegel, Bd. I: *Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, Stuttgart, Fromman 1929; p. 369.

<sup>16</sup> *Epistolario II*, p. 316.

<sup>17</sup> Lettera a von Raumer, in *Epistolario II*, p. 316.

della filosofia, quanto imparare a filosofare senza contenuto; cioè approssimativamente: si deve viaggiare e viaggiare, senza imparare a conoscere le città, i fiumi, le regioni, gli uomini ecc.». Diversamente da questi, Hegel è convinto che il filosofare equivalga non ad astrarre, né ad intuire, ma a speculare e questa convinzione deve riflettersi anche nella funzione da attribuire alla religione<sup>18</sup>.

Nella lettera a von Raumer, regio consigliere del governo di Prussia, del 2 agosto 1816, Hegel lamenta che la filosofia del suo tempo non si dà come rigoroso sistema delle scienze, e nella ricostruzione dell'articolazione del sistema, all'interno della filosofia dello spirito, accanto alla psicologia e all'antropologia, fa rientrare l'estetica e la filosofia della religione, alla quale si deve aggiungere anche la storia della filosofia<sup>19</sup>. Sebbene si tratti soltanto di una lettera, è evidente che ora la religione viene usata come sinonimo di filosofia della religione<sup>20</sup>, anzi Hegel si riferisce ad essa non più come *Religionslehre* ma piuttosto come *Religionsphilosophie*, lasciando individuare una strada che, spingendosi oltre la distinzione tra religione e filosofia, si inoltra in un ambito, quello della *filosofia della religione*, al di sopra del quale ci sarebbe solo la storia della filosofia -che a questo punto dovrà essere intesa non più come una storia della filosofia vera e propria, ma come una storia del pensiero e delle sue forme, artistiche, religiose e concettuali. La filosofia della religione deve essere pertanto trattata al pari delle altre sfere dello spirito assoluto, come oggetto del sapere speculativo. Se il sistema deve darsi come scienza, e la religione è una delle discipline dello spirito assoluto, cioè della comprensione di sé dello spirito, essa non può che darsi sotto forma speculativa.

Questo il punto di approdo delle ricerche norimberghesi, ma fin dai corsi del 1810, come si evince dai dettati trascritti in bella copia dai suoi studenti del ginnasio, la cui validità viene attestata dalle annotazioni che Hegel stesso vi appose successivamente<sup>21</sup> nell'usarle come base delle lezioni, viene introdotta la nuova

<sup>18</sup> L'arte, inoltre, si presenta come estetica, facendo riferimento non più alla sua vicinanza alla religione, ma alla sua capacità di riflettere sulle forme sensibili.

<sup>19</sup> In alcuni casi Hegel si limita a correggere il testo dettato, ma il più delle volte propone delle «rielaborazioni che vanno a modificare, più o meno radicalmente, lo sviluppo sistematico del testo [...] a volte si tratta di brevi pro memoria, che si riferiscono ad approfondimenti o esemplificazioni del testo che Hegel si proponeva di svolgere nel commento ai singoli paragrafi; altre volte di più ampie annotazioni, che approfondiscono l'esposizione di determinati concetti o verificano la struttura formale complessiva di una o più sezioni del testo; altre volte ancora di lunghi passi destinati a sostituire uno o più paragrafi del testo». P. Giuspoli, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Logica e sistema delle scienze particolari (1810-11)*, Quaderni di Verifiche 8, Trento 2001, pp. 45-46.

<sup>20</sup> Su questo cfr. U. Rameil, *Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegel Nürnberger Propädeutik*, in «Hegel-Studien», 23, Bouvier, Bonn 1988, pp. 27 sgg.

<sup>21</sup> Il primo problema in cui incorriamo utilizzando il testo di Rosenkranz riguarda però

visione sistematica, così che la *Geisteslehre*, si presenta già qui articolata in tre parti: 1) Lo spirito nel suo concetto, la psicologia in generale; 2) la realizzazione dello spirito, scienza dello stato e storia; 3) il compimento dello spirito nell'arte, la religione, la scienza<sup>22</sup>.

In questa nuova articolazione della dottrina dello spirito è evidente la necessità di una ridefinizione dello statuto della religione.

## II. La critica alla religione come mera dottrina pratica

Delle lezioni destinate alle classi inferiori, com'è noto, ci restano solo trasmissioni secondarie, in particolare risalenti a Karl Rosenkranz, che nel raccogliere manoscritti e frammenti diede vita a quella che chiamò *Propedeutica filosofica*, e che rappresenta per noi, ad oggi, la più ampia testimonianza di quei corsi<sup>23</sup>.

Nella sezione dedicata alla trattazione della religione come disciplina pratica, accanto alla dottrina del diritto e della morale, Hegel sottolinea il suo legame con il mondo intellegibile: «Il nostro sapere, si legge nell'*Introduzione* a questa sezione, comprende in parte oggetti che noi conosciamo attraverso percezioni sensibili; e in parte oggetti che hanno il loro fondamento nello spirito stesso. Quelli costituiscono il mondo *sensibile*, questi *l'intelligibile*. I concetti giuridici, morali e religiosi appartengono a quest'ultimo»<sup>24</sup>. Posta dopo la moralità, la religione rappresenta un ulteriore sviluppo della conoscenza del mondo intellegibile, ad opera di una coscienza che diversamente da quella teoretica non è *passiva* rispetto agli oggetti, ma si determina come «causa dei mutamenti degli oggetti dati»<sup>25</sup>, mostrandosi come volontà. Nella coscienza teoretica, sottolinea infatti Hegel, gli oggetti vengono accolti *per come sono*. L'atteggiamento teoretico, all'interno del quale rientrano la rappresentazione e il concetto, prevede

la difficoltà a rintracciare una prospettiva omogenea, dal momento che avendo egli raccolto il materiale proveniente da fonti diverse per dimostrare le qualità pedagogiche di Hegel, ha dato vita ad un testo disomogeneo e in parte inaffidabile, che non facilita la comprensione del percorso hegeliano. Sui problemi relativi a questo testo e alla sua struttura cfr. R.W. Henke, *Hegels Philosophieunterricht*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, in particolare il cap. 4, *Der didaktische Gehalt der "Rechts-Pflichten und Religionslehre"*, pp. 175-251.

<sup>22</sup> Cfr. paragrafo 2 dell'*Introduzione*, a G.W.F. Hegel, *Propedeutica*, cit., § 2, p. 3.

<sup>23</sup> Ivi, § 3, p. 4.

<sup>24</sup> Come sottolinea W. Jaeschke, con questa concezione della volontà libera la cui libertà sta nel fatto che essa vuole se stessa, Hegel raggiunge il punto di vista che sarà poi alla base dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Cfr. W. Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2003, p. 215.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Propedeutica*, cit., § 74, p.78.

che il soggetto si adegui all'oggetto esterno, mentre l'atteggiamento pratico, all'interno del quale rientra la religione, «incomincia con una determinazione interiore», essa produce il processo del farsi esteriore di ciò che è primariamente un fenomeno interiore della coscienza.

Ma mentre la parte di questa sezione dedicata al diritto e, più ancora, quella sulla moralità, manifestano un approccio fortemente improntato al kantismo, l'approdo alla trattazione della religione ne segna invece una presa di distanza evidente. La volontà non viene più considerata sotto la prospettiva formale, essa si rapporta a se stessa in quanto libera e universale<sup>26</sup>, il cui perfezionamento si raggiunge senza l'ausilio di impulsi che derivano dalla sensibilità o dalla singolarità non uniformandosi però ad una legge di ragione eterna che appare come un essere distinto e assoluto, separato. L'obiettivo dell'agire della coscienza religiosa appartiene alla nostra *coscienza* all'interno della quale si dà, in un primo momento in modo *immediato* sotto forma di fede, per diventare, superando tale immediatezza, conoscenza di Dio: la religione si pone perciò come "*Erkenntniss Gottes*" (§74), conoscenza di Dio. La conoscenza della concordanza dell'essenza singola con l'essenza divina, deve essere poi dimostrata «dall'azione della sua vita effettiva» (§ 80). Da un lato, quindi, la volontà oggetto della religione è una volontà che agisce, dall'altro essa è comunque completamente legata all'intellezione speculativa di Dio<sup>27</sup>, tanto che Hegel chiarisce che la conoscenza di Dio non si deve arrestare a sentimento interiore, fede in qualcosa di indeterminato, ma deve farsi piuttosto sapere dell'essenza<sup>28</sup>.

In queste lezioni possiamo quindi evidenziare la difformità dall'impostazione kantiana della considerazione di Dio come mero legislatore morale, considerato piuttosto come un oggetto interno alla coscienza stessa. Ma se sotto questo aspetto Hegel si mostra già oltre la visione classica, nella relazione tra finito e infinito si arresta al punto di vista della coscienza finita. La religione rappresenta il luogo in cui il singolo, riconoscendo la propria inadeguatezza rispetto all'Assoluto, deve «elevarsi oltre il sensibile e il finito»<sup>29</sup>. «La r e l i g i o n e stessa –nota Hegel- consiste nell'attività del sentimento e del pensiero nei riguardi dell'essere assoluto e nella presenzializzazione della sua rappresentazione, e ad essa sono necessariamente legati l'*oblio* della propria particolarità in questa

<sup>26</sup> Si tratta cioè di un *Erkennen del Wesen*; cfr. ivi, § 74, p.78.

<sup>27</sup> Ivi, § 75, p. 78.

<sup>28</sup> Ivi, § 80, p. 79.

<sup>29</sup> Lettera a Niethammer del novembre 1807, in G.W.F. Hegel, *Briefe an und von Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 31969; tr. it. Id., *Epistolario I*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, p. 313.

elevazione, e l'agire in questo senso, in rapporto all'essere assoluto»<sup>30</sup>. E il *male* rappresenta «l'estraniamento da Dio, in quanto il singolo, secondo la propria libertà, si separa dall'universale»<sup>31</sup>, cadendo nell'*ostinatezza*.

La prospettiva da cui viene analizzata qui la dottrina della religione riguarda quindi l'uomo, nella sua finitezza e nel suo sforzo di innalzarsi come volontà individuale a Dio, che acquista però, in tale processo, la consapevolezza della sua non estraneità ad esso. Servizio divino, *Gottesdienst*, è lo *sforzo* dell'uomo di darsi *coscienza e assicurazione* della sua unità con Dio, uno sforzo che cerca di accordare volontà finita e volontà divina attraverso il sentimento, e l'azione effettiva nella vita<sup>32</sup>. Protagonista di questa dottrina della religione è la volontà singola, concreta che nel conseguire, kantianamente, il suo obiettivo di volere se stessa, si avvicina a Dio, non più inteso però come un dover-essere, ma come un essere.

Già nella trattazione della religione dal punto di vista pratico Hegel ha dunque introdotto tutti gli elementi che la spingono a intendersi come filosofia della religione. Essa non si limita a porre e giustificare il servizio divino, ma si spinge nella comprensione di tale servizio attraverso il pensiero.

### III. La religione dal punto di vista speculativo

Le considerazioni avviate nelle classi inferiori, ritornano con maggiore chiarezza nelle classi superiori. In più occasioni Hegel aveva ribadito che i ragio-

<sup>30</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Über den Vortrag der Philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien. Privatgutachten an Immanuel Niethammer von 23. Oktober 1812*, pp. 824-25; tr. it. in G.W.F. Hegel, *La scuola e l'educazione*, cit., pp. 99-111, qui p. 100. Cfr. anche la Lettera a Niethammer del 10 ottobre 1811 nella quale però Hegel non tace le sue difficoltà. Se, infatti, le prescrizioni indicavano che l'insegnamento dovesse consistere anche in esercitazioni pratiche, egli si mostrava perplesso su come «il pensiero speculativo si debba esercitare praticamente»; *Epistolario II*, cit., p. 168.

<sup>31</sup> Questo testo, conservato presso la Harvard University, è stato pubblicato per la prima volta nelle *Nürnberg Schriften*, cit., pp. 103-119. Ora sia i manoscritti che gli appunti di alcuni quaderni di allievi sono pubblicati nell'edizione critica in GW 10.1 e 10.2.

<sup>32</sup> I dettati del corso di cui disponiamo sono quelli rinvenuti nel quaderno dello studente Meinel, intitolato «Paragraphen zur Religion», datato tra il 1811 e il 1813. Il dettato diviso in due parti, presenta una prima sezione che dovrebbe riferirsi al corso del 1811-12, dedicata al «Concetto di Dio» e «Alla religione» e l'altra riguardante, presumibilmente, il corso del 1812-13, intitolata «Religione spirituale». Al dettato si affiancano inoltre le *Anmerkungen zur Religion*, di natura esplicativa rispetto al dettato (GW 10.2, 615-639). L'altro quaderno di cui anche disponiamo è quello redatto dallo studente J.F.H. Abegg, anch'esso relativo al dettato dei Paragraphen zur Religion (§§ 1-13) del 1812-13 (GW 10.2, 793-796) e alle *Anmerkungen zu den Paragraphen der Religion* (§§ 1-10) del 1813, in GW 10.2, 797-817. Cfr. P. Giuspoli, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Logica e sistema*, cit., pp. 50 sgg.

namenti logici erano troppo complessi per gli studenti delle classi inferiori, egli aveva perciò criticato la proposta di inserire, tra le discipline del primo anno, la logica accanto alla religione (non si può essere, aveva già affermato a Bamberg, «in pari tempo imbianchino e spazzacamino, sorbire caffè viennese bevendoci su vino di Borgogna»<sup>33</sup>). «Le determinazioni logiche di universale e particolare ecc. -ribadiva Hegel nel suo *Parere* del 1812- sono, per lo spirito che non ha ancora domestichezza col pensiero, ombre di fronte all'effettuale, cui esso ricorre prima di essersi esercitato a fissare e a considerare quelle indipendentemente da questo. L'ordinaria esigenza in un insegnamento introduttivo della filosofia è che si debba incominciare dall'esistente e da questo punto, si debba portare avanti la coscienza più in alto, al pensiero»<sup>34</sup>.

Nelle classi superiori questi ragionamenti più complessi possono invece essere condotti.

L'accesso al contenuto dei corsi che Hegel tenne nelle classi superiori ci è consentito grazie al manoscritto hegeliano, usato dal filosofo in preparazione delle lezioni che terrà tra il 1811 e il 1813, e ai dettati e agli appunti di alcuni quaderni, tra i quali quelli di Christian S. Meinel e Julius Friedrich Heinrich Abegg.

Le affermazioni che ritroviamo nel manoscritto del 1811 rappresentano evidentemente il canovaccio a partire dal quale Hegel articolerà le sue lezioni berlinesi: punto di partenza è una introduzione generale nella quale, delineando il tema, dopo un rapido accenno alle prove dell'esistenza di Dio e alle critiche kantiane a esse, Hegel conclude con un breve abbozzo dell'articolazione della *Religionslehre*. Tale articolazione comprende al proprio interno tre parti: la prima dedicata all'*Essere di Dio*, come ciò in cui tutte le cose si originano e finiscono e che si oppone al pensiero sensibile; la seconda relativa al concetto, intitolata appunto *Sul concetto di Dio*, e infine la parte recante il titolo *Sulla religione*<sup>35</sup>.

Già nella definizione dell'ambito della religione, ritroviamo alcune espres-

<sup>33</sup> Christian Samuel Meinel, nato a Salisburgo nel 1795, dopo una prima formazione nella sua città di origine si trasferì a Norimberga, dove frequentò, ma per soli 2 anni, dal 1811 al 1813, il Ginnasio e quindi le lezioni di Hegel, successivamente si trasferì a Erlangen. Divenuto parroco, ricoprì importanti incarichi nella Chiesa.

<sup>34</sup> Julius Friedrich Heinrich Abegg (1796-1869), originario di Erlangen, seguì le lezioni hegeliane presso il ginnasio di Norimberga anche lui tra il 1811 e 1813. Trasferitosi nel 1819 a Berlino, incontrò nuovamente Hegel, del quale seguì questa volta le lezioni di filosofia del diritto e di logica e metafisica. Divenuto Professore ordinario di diritto, contribuì al riconoscimento del ruolo della filosofia hegeliana nell'ambito del diritto ed ebbe un importante ruolo nell'ambito del diritto penale che allora andava costituendosi.

<sup>35</sup> Rispetto al manoscritto per la parte introduttiva e indicante il titolo *Religion* cfr. GW 10.1, 197-202; per la sezione *Über den Begriff Gottes*, cfr. GW 10.1, 203-206, per la parte *Von der Religion*, GW 10.1., 206-209.

sioni che saranno riprese letteralmente nelle lezioni berlinesi. Hegel descrive infatti la religione come una nuova regione, quella in cui sono risolte tutte le contraddizioni, soddisfatti i desideri, «asciugate tutte le lacrime dei dolori»<sup>36</sup>. Espressione che convergerà chiaramente nel *Manoscritto* berlinese del '21, in cui leggiamo che la religione è «la r e g i o n e in cui sono risolti tutti gli enigmi del mondo, tutte le contraddizioni del pensiero, tutti i dolori del sentimento»<sup>37</sup>.

Come chiariscono le annotazioni di Abegg a questo paragrafo, Hegel vuole con ciò prendere distanza dall'impostazione sentimentale del pietismo e del misticismo, ma anche dalla scissione che domina la religione razionale. «La religione razionale, si legge nelle *Annotazioni*, conserva l'opposizione tra finito e infinito. Questi movimenti, separazione, il dolore dello spirito e la perdita della sua essenza sono l'oggetto della religione spirituale, il sentimento dell'opposizione dell'assoluto è il dolore della disperazione dell'esserci, del finito»<sup>38</sup>. La religione non deve quindi essere guardata dal punto di vista del soggetto finito, ma essa «deve essere considerata come un fare di Dio stesso, essa cerca di elevare l'uomo a lui, questo è l'assoluto fare di Dio». «Die Religion ist ein Wechselthun zwischen Gott und Menschen. Das ist die Hauptseite der objektiven oder wahren Religion», la religione è cioè uno scambio reciproco tra l'uomo e Dio, e proprio questo scambio ne costituisce l'elemento vero e oggettivo<sup>39</sup>. Spesso invece si considera la religione come una scoperta dell'uomo, mentre per la sua stessa natura deve essere considerata come un fare divino. La religione non deve essere assoggettata ai fini morali, questa sarebbe la prospettiva parziale dell'uomo, ma volgersi a fini oggettivi.

Da questa nuova prospettiva, allora, si inverte il ragionamento che Hegel aveva posto alla base del corso per le classi inferiori, lì, partendo dal punto di vista del soggetto, aveva dichiarato la superiorità della volontà sullo spirito teoretico, perché quest'ultimo resta limitato dall'oggetto, mentre la volontà afferma la libertà del soggetto. Ora, introducendo il punto di vista dell'oggetto, lo spirito assoluto, Hegel rovescia la prospettiva: «Lo spirito nella sua volontà è limitato poiché non è sapere, e viceversa. [...] Alla mera volontà in quanto volontà manca l'oggettività, è solo autocoscienza, nel sapere invece essa ha l'altro, l'oggetto ha il comando, nel volere il soggetto. - Ognuno è incompiuto senza l'altro»<sup>40</sup>. Pro-

<sup>36</sup> GW 10.1, 197. Il riferimento è chiaramente al Goethe dei *Dolori del giovane Werther*, «Meine Thränen sind getroknet», II edizione del *Werther*, Goethe, *Werke*, Bd.19, Abt. 1, p. 113.

<sup>37</sup> GW 10.2, 799.

<sup>38</sup> GW 10.2, 815.

<sup>39</sup> GW 10.1, 203.

<sup>40</sup> Si pensi a quanto appunto aveva scritto Jacobi circa la conoscenza di Dio attraverso la non-filosofia, come l'unico rimedio all'ateismo ed al fatalismo in cui sarebbe potuta sfociare



seguendo lungo la sua analisi Hegel giunge anche ad affermare la necessità di andare oltre la rappresentazione nella comprensione della verità, per spingersi verso il concetto. Nella rappresentazione infatti l'oggetto viene ridotto all'interiorità, mentre il sapere si deve elevare al pensiero. «Qui comincia la verità». Ma al pensiero manca l'oggettività, in esso è presente ancora troppa identità, e tale parzialità viene superata dal *Begriff* che costituisce «l'essenza della verità poiché la forma o il soggettivo è identico con il contenuto, con l'oggettivo»<sup>41</sup>.

Non è perciò un caso che, come nelle lezioni della maturità, il punto di partenza di questi corsi sia l'analisi del *conceito* della religione. Hegel ha l'esigenza di ridefinire Dio, che non è più *l'ens rationis*, ma l'«essere in ogni essere»<sup>42</sup>, conferendo una dimensione intramondana all'ente assoluto, che si rinviene anche nella ripresa, quasi letterale, dell'espressione utilizzata da Jacobi per indicare il contenuto del concetto spinoziano di Dio. Come scriveva Jacobi<sup>43</sup>, per Spinoza Dio è «il più alto principio della realtà in tutte le realtà, dell'essere in ogni esistenza»<sup>44</sup>, lo stesso vale ora per Hegel che lo intende come vita, esistenza.

A partire da questa definizione, avvertendo però sin da ora l'ombra dell'accusa di panteismo, Hegel richiama anche altre due definizioni del *conceito di Dio*, e cioè quella di “Essere semplice” («das reine Sein»), e di “Soggetto in sé e per sé e come spirito”, cercando così di allontanare una comparazione con le tesi panteiste, ma anche con il materialismo deistico di Toland<sup>45</sup>. Accanto a queste precisazioni è evidente anche il riferimento a von Baader, quando Hegel sottolinea che lo spirito si deve intendere come atto (*Actuosität* scrive nei

ogni conoscenza filosofica di Dio, che si fosse pretesa “razionale” o scientifica. Jacobi, che già nelle Spinoza-Briefe (*Über die Lehre des Spinoza* in *Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Löwe, Breslavia 1785), aveva rifiutato l'idea di un Dio oggetto della conoscenza pensante, aveva individuato come unica via di accesso all'assoluto una forma di sapere immediato, al non sapere della filosofia su Dio egli aveva dunque sostituito il sapere della non-filosofia su Dio, attraverso un salto mortale (Cfr. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa-Verlag, Zürich 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, di G. Colli, Einaudi, Torino 1964, pp. 562-63).

<sup>41</sup> John Toland (1670-1722) aveva sviluppato il deismo in direzione materialistica. La sua visione, tutt'altro che atea, aveva intenzione di presentarsi come religiosa e panteista, tanto che la sua opera *Pantheistikon* (1720), contribuirà di fatto a diffondere il termine nella filosofia moderna. I suoi punti di partenza erano la filosofia di Locke e il Socinianesimo, ma anche una lettura del pensiero spinoziano meno spiritualistica e più materialista. A seguito della pubblicazione di *Christianity not mysterious* (1696) nella quale portava avanti un lavoro di revisione delle Sacre Scritture, venne poi espulso per blasfemia dall'Irlanda.

<sup>42</sup> Su questo si veda il manoscritto hegeliano relativo al suo corso sulla *Religionslehre* del 1811/12: «Gott ist weil er Geist ist, nicht als das unbewegte Wesen zu betrachten, sondern als absolute Actuosität, zuerst als lebendiger Gott, der in der Natur seine Gestalt darstellt und offenbart», GW 10.1, 211.

<sup>43</sup> GW 10.1, 206.

<sup>44</sup> «Erscheinung im feurigen Busche», GW 10.1, 207, il riferimento è alla vocazione di Mosè, Es 3, 3.

<sup>45</sup> GW 10.1, 207.

suoi manoscritti<sup>46</sup>), e quindi come forza creatrice. Dio viene quindi inteso come spirito assoluto solo dal momento che è spirito e creatore, ponendo così le sue affermazioni al riparo dalle accuse di antipersonalismo che erano state rivolte all'idea di Dio di Spinoza.

#### IV. *La religione tra logos e storia*

Come conseguenza di questa definizione assume una certa importanza anche l'elemento storico. Hegel ricostruisce le forme determinate della religione, consolidando un aspetto che troverà ampio spazio nella seconda parte dei corsi berlinesi, dedicata appunto alla *religione determinata*.

Il tema della storia delle religioni affatica Hegel sin dai suoi abbozzi jenesi quando, nel *System der Sittlichkeit* del 1802-1804, egli espone per la prima volta una storia della religione. Nei frammenti giovanili egli non aveva individuato alcuno sviluppo storico all'interno della religione, ogni religione si limitava ad esprimere e rappresentare i caratteri propri di un'epoca. Anzi, prevaleva in fondo l'idea di un progressivo allontanamento dalla dimensione armonica originaria. Sebbene, infatti, egli non condividesse a pieno la nostalgia romantica di una unità perduta, la vitalità e il senso di armonia propri dell'*Antike* facevano apparire ai suoi occhi la loro dimensione etica felice, come una forma superiore rispetto alla condizione di lacerazione della modernità, che portava iscritti in sé i segni della decadenza e dell'allontanamento da una perfezione che sembrava oramai perduta. E se nella *Fenomenologia* la storia delle religioni assume una funzione poco influente, nelle lezioni norimberghesi ritorna invece l'attenzione su questo aspetto. E interessante si mostra anche la spiegazione del passaggio da una forma all'altra di religione, che non viene interpretato come il frutto di un mutamento di grado di consapevolezza dello spirito di se stesso, ma come un movimento che parte dal concetto astratto fino ad una realizzazione concreta (*das göttliche Wesen in seiner realen Gestalt*<sup>47</sup>), seguendo la stessa logica che anima il primo corso di lezioni berlinesi del '21, in cui il determinarsi delle religioni muove dal più semplice e immediato al più complesso e concreto. Si parte cioè da una religione più semplice per arrivare a quella più complessa della spiritualità. Nella prima forma, quella della religione naturale, si venera Dio come essenza senza immagi-

<sup>46</sup> GW 10.1, 208, si tratta di una annotazione di Hegel al manoscritto.

<sup>47</sup> GW 10.1, 206. In queste pagine è evidente il riferimento alla spiegazione del sentimento del bisogno della religione che precede ogni rivelazione presente nel *Versuch* fichtiano, in particolare cfr. § 10.

ne («als bildlosen Wesen»), il «roveto in fiamme»<sup>48</sup>, con un evidente riferimento alla religione ebraica e al suo Dio «che però non ama gli uomini»<sup>49</sup>, che vengono considerati perciò come dei meri accidenti. Il grado superiore è costituito dalla *religione dell'arte* dove si compie, invece, il passaggio dalla semplice forma dell'essere naturale a quella determinata del popolo e delle particolari potenze etiche. Sebbene qui il rapporto con l'essenza assoluta resti legato ad un destino indecifrabile, in essa l'essenza divina comincia ad avvicinarsi a quella umana. L'affinità tra il carattere degli dèi e quello degli uomini, propria della religione greca, della bella religione<sup>50</sup>, avvicinando gli dei agli uomini, rende gli uomini divini.

La vera conciliazione tra Dio e mondo, la sostituzione del destino con la provvidenza, si ha però nella figura umana presentata nel grado più alto, quello della *religione spirituale*, dove si raggiunge «la coscienza che Dio non è qualcosa di estraneo all'uomo, bensì si dà in esso l'intuizione di se stesso»<sup>51</sup>. La *religione spirituale* è dunque il luogo in cui l'uomo realizza la conciliazione tra Dio e mondo, in cui si pone, in modo autocosciente, la relazione tra l'uomo e l'essere assoluto. È importante evidenziare che questo legame che non è un fare unilaterale, come si prefigurava nelle lezioni sulla religione nella *Unterklasse*, non è solo l'operare dell'uomo, ma presuppone un reciprocità con Dio e quindi, come chiarirà nel manoscritto successivo, un affidarsi alla sua grazia. Come si apprende anche dalle annotazioni di Meinel, tale religione spirituale non è una religione semplicemente soggettiva, la cui origine precede ogni rivelazione<sup>52</sup> e che, sulla base delle considerazioni jacobiane, affonda le sue origini nel sentimento di insufficienza e incompiutezza dell'uomo (come era invece per la religione trattata nella classe inferiore nel 1809), ma qui, come del resto abbiamo già sottolineato, Hegel pone l'accento sul lato oggettivo che è rappresentato dal

<sup>48</sup> Interessante in queste lezioni il ruolo dell'arte. Dopo aver introdotto le caratteristiche della religione spirituale, Hegel reintroduce l'arte come forma della rappresentazione del divino. Qui è evidente il riferimento alla forma simbolica come quella più capace di cogliere e rappresentare la natura del divino. Un modo per conoscere l'agire divino è, scrive infatti Hegel, la poesia, che è in grado di dispiegare la natura e la storia -come mostrano i miti e le teogonie- ma che nel suo livello più alto riesce a rappresentare meglio di altre forme l'essenza divina. In queste considerazioni si sottolinea la problematicità del rapporto tra religione e arte, cui Hegel risponderà in modi diversi anche nelle stesure dell'*Enciclopedia*. Da un lato sembra infatti che la capacità dell'arte di cogliere l'assoluto abbia una sua autonomia, dall'altro essa si mostra solo un gradino della storia delle religioni determinate, restando subalterna alla religione circa la capacità di conoscere l'assoluto.

<sup>49</sup> GW 10.1, 217-218.

<sup>50</sup> GW 10.2, 639.

<sup>51</sup> Cfr. GW 10.1, 205.

<sup>52</sup> Si tratta della condivisibile tesi sostenuta da Jaeschke nell'interpretazione delle lezioni, per cui non sarebbe possibile conoscere veramente il sistema hegeliano prescindendo dalle lezioni. Cfr. W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, cit., p. 320.

fatto che Dio si mostra e agisce per avvicinarsi a noi, e la storia è l'opera della provvidenza.

L'esito cui approdano queste lezioni manifesta una visione complessiva del sistema hegeliano e cioè l'unitarietà di natura e pensiero: l'esposizione di Dio (*göttliche Darstellung*) si costituisce infatti grazie alla dialettica tra pensiero e storia. Affinché si realizzi lo scopo della religione c'è cioè bisogno della storia che, lungi dal costituire un limite, esprime piuttosto la possibilità della realizzazione di questi fini razionali. Guardata in superficie la storia sembra dimostrare che tra i fini razionali e ciò che accade si producono infinite ingiustizie, ma, come si legge negli appunti di Meinel, «la storia deve essere considerata come opera della provvidenza, se guardata come divina». Sarebbe perciò un errore separare il piano della storia, della realtà da quello degli scopi razionali, si determinerebbe un dualismo che si riflette poi nella distinzione tra l'assoluto e la realtà. Per Hegel invece lo scopo razionale assoluto deve realizzarsi tanto in generale quanto nel particolare, e tutto ciò è la *storia*. «Lo spirito è essenzialmente un divenire, esso si fa ciò che è in quanto è nel *tempo*. Ma questo tempo non è un limite per esso». Grazie al tempo, che come nella *Fenomenologia* anche in questi corsi viene strettamente connesso alla religione, è possibile immaginare una unificazione tra finito e infinito e quindi tra i piani della realtà che riguardano i singoli nella loro determinatezza e contingenza e i piani della ragione, ma il momento più alto di questo comprendere prevede il superamento del tempo.

Lo spirito è essenzialmente divenire, la sostanza divina, segnata da un continuo agire, si dispiega nel tempo, così come nel tempo si dispiega la ragione individuale, anch'essa in divenire, ma in quanto nella religione si afferma l'eternità dello spirito, il tempo viene superato, lo spirito finito in essa può uscire dai suoi limiti: «la ragione in quanto è nel tempo, è qualcosa di finito, essa non sembra adeguata alla sua determinazione. In quanto l'eternità dello spirito si collega al tempo, lo spirito supera il tempo».

In tal modo Hegel non vuole slegare la dimensione della religione dalla temporalità, ma individua il suo compimento nel superamento del tempo nell'eterno, inteso come il *nunc stans*, eterno presente. Questo però non vuol dire sottrarre la dimensione storica alla religione, nel suo *Manoscritto norimberghese* Hegel infatti sottolinea che il *Grundbegriff* di Dio consiste nell'essere egli spirito, ma anche *creazione* (*Schöpfung*), dal momento che proprio la potenza creativa dello spirito mette Dio in relazione con l'altro da sé, strutturandolo in questa relazione come soggetto.

Queste argomentazioni di Norimberga sono chiaramente il frutto delle que-

stioni aperte e non concluse nella *Logica*. Hegel avverte la necessità di affrontare la relazione tra la dimensione volontativa di Dio e quella logica, ovvero la necessità di sciogliere un nodo centrale: se cioè esporre il *logos* divino prima della creazione, come aveva fatto nella *Logica*, non comporti una definitiva sottrazione di valore alla realtà storica. Il ruolo che alla storia viene conferito in queste lezioni sembra offrire una prima risposta negativa a tale questione, ma la riflessione su questo aspetto troverà una più ampia e compiuta trattazione nelle lezioni berlinesi.

La critica che nei corsi jenesi Hegel aveva indirizzato alla *metafisica moderna* e alla sua incapacità di operare una concreta unificazione tra “l’ordine delle idee” e l’“ordine delle cose”, aveva posto l’esigenza di passare dal piano della metafisica a quello di una nuova logica. Passaggio che trova senz’altro un’attenta rimeditazione negli anni di Norimberga e che sarà posto al centro delle lezioni berlinesi.

Le riflessioni degli anni norimberghesi offrono quindi a Hegel tutti gli strumenti per impiantare una nuova prospettiva *speculativa* dalla quale guardare alla religione, confermando la ricchezza delle analisi di questi anni, e dimostrando l’idea che esiste un *sistema nelle lezioni*. Tale sistema deve essere analizzato con attenzione per comprendere a fondo le ragioni hegeliane.



Sull'incidenza di Hegel.  
Filosofia della prassi e critica del metodo dialettico hegeliano  
nell'analisi di Pietro Piovani

Memoria di GIUSEPPE AUTERI  
presentata dal socio emerito FULVIO TESSITORE

(seduta del 28 aprile 2010)

**Abstract.** Piovani captures marxist solicitation to praxis in the field of key themes for its philosophy, as the operational value of man in historical reality, freedom and development of human personality, the construction of individuality, emphasizing the “principle genuine” of a Hegelianism that he leaves when it becomes totalistic, panlogistic, teleological, expressing a philosophy of history which hampers the fulfillment of the vocation promoted new historicist in hits many pages about Vico. Piovani, to counter the pressing from being's domain to ego, argues that we must act in the wake of conscious antihegelism derived from the Kantian historicism, he criticize the anomaly of the positive Hegelian dialectic, which has proved an eternal “logic of triumphant logo”.

Nel saggio *Incidenza di Hegel*<sup>1</sup> Piovani usa felicemente il termine «lievito hegeliano»<sup>2</sup> per definire il fermento che opera all'interno della vocazione speculativa del pensiero del Novecento. E' una similitudine che gli consente di “sforare” quell'obiettiva valutazione del marxismo come filosofia che « per quanto è e sa essere, generalmente, “filosofia della prassi”, rivela con efficacia maieutica il fondo hegeliano genuino presente in questo orientamento novecentesco che continua e perfeziona un plurisecolare processo di storicizzazione del filosofare »<sup>3</sup>. Nell'analizzare la sollecitazione marxistica alla prassi Piovani non poteva non accostare il proprio ragionamento al tema della *praxis*, che Labriola fonda in chiave critica respingendo positivismo, economicismo da una parte e riformismo dall'altra, per teorizzare un socialismo democratico fondato sul materialismo storico. Non poteva non farlo per le novità di rilievo che la filo-

<sup>1</sup> P. Piovani, *Incidenza di Hegel*, in *Indagini di storia della filosofia*, a cura di G. Giannini, Napoli, 2006, pp. 89-108.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>3</sup> *Ibidem.*

sofia della prassi apporta alla teoria marxista, che evidenziano temi cari alla speculazione pioviana, come il valore operativo dell'uomo nella realtà storica, la libertà e lo sviluppo della personalità umana, la costruzione dell'individualità<sup>4</sup>. Mentre Labriola si sforza però di dare una spiegazione scientifica a queste tematiche su un terreno psico-fenomenologico, Piovani sostiene l'apertura di un confronto con le altre scienze umane; infatti una filosofia pratica che tenga conto delle concrete esigenze dell'uomo e dia le necessarie risposte, deve a suo avviso confrontarsi con i risultati ottenuti dalla sociologia, dall'antropologia e soprattutto dalla psicologia, legata allo sviluppo della psicanalisi e alla psicologia della *Gestalt*. La convinzione che egli ne ricava è che queste ultime espressioni psicologiche hanno contribuito a modificare l'idea consolidata che i fatti della psiche siano leggibili nella più completa trasparenza, per cui si rende necessario un modello di ricerca capace di interpretare la fattualità degli eventi psichici al di fuori proprio di schematismi positivistici e deterministici, come anche di taluni aspetti della psicoanalisi freudiana. Il risultato, contro ogni tipologismo psicologico, è la conferma del modello storicistico diltheyano di spiegazione dei fatti della coscienza, in cui possono coniugarsi dimensione biografica della vita individuale e dimensione storica dell'esperienza. E' dunque assai distante da Piovani la convinzione che la psicologia, con la quale rimane pur sempre aperto il dialogo, possa chiarirci dei concetti chiave come quello di natura umana inteso sostanzialisticamente. Così il *desum ergo sum*, aperta critica al *cogito* cartesiano contenuta in *Oggettivazione etica e assenzialismo*<sup>5</sup>, ci segnala il *continuum* dell'esistenza nella mancanza, dalla quale origina quel negativo di cui fa le spese il soggetto heideggeriano catapultato nell'esistenza, che nonostante il suo volere non riesce a superare la datità inerente alla propria originaria oggettività.

Sono comunque temi che nascono da studi non marxisti, appunto Hegel, Bertrando Spaventa, Herbart, ma che proprio «quando l'invito marxistico alla "prassi" accetta il contatto con problemi non originariamente suoi, quel tanto di genuinamente hegeliano che ancora reca in sé si libera dal suo isolante involucro dottrinario per operare come avviamento a collaborazioni reali, che la fi-

<sup>4</sup> Sono temi cruciali sui quali si consuma, del resto, il rifiuto dell'idea totalizzante della storia da parte di Piovani, allineato vichianamente verso il compimento di una vocazione storicistica nuova. Un Piovani attento a cogliere gli spunti della funzione mediatrice rosminiana, che gli consente una lettura della filosofia hegeliana del diritto predisposta a far emergere proprio la questione essenziale del ruolo della nozione di persona all'interno dell'azione pratica, etico-giuridica, dell'individualità, determinando la funzione svolta dal diritto a garanzia del farsi persona dell'individualità stessa, in aperto dissenso con Capograssi che sacrificava quest'ultima al compimento collettivo dell'azione.

<sup>5</sup> P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981.



losofia contemporanea sente obbligatorie»<sup>6</sup>. Il carattere genuino dell'hegelismo mostra così la sua forte capacità di penetrazione; esiste e resiste proprio nel marxismo che si rinnova, sfidando continuamente la tendenza ai richiami di un «hegelismo di superficie»<sup>7</sup>, costruito fortunosamente su meri atteggiamenti verbali che inducono alla pretestuosa strumentalizzazione della filosofia hegeliana. Ed è alle prese con l'ineludibile «lezione hegeliana»<sup>8</sup> che troviamo, alcuni anni prima della rivoluzione d'Ottobre, Lenin chino sui *Quaderni filosofici*, ad annotare a margine della *Scienza della logica*, che *Schein*, la parvenza, ha una sua oggettività, poiché in essa è presente uno dei lati del mondo oggettivo. La parvenza è dunque reale, ma non con lo stesso grado di realtà del *Wesen* o della *Wirklichkeit*, che, da ultima, esprimendo la tendenza di fondo del processo storico, può aspirare al predicato della razionalità<sup>9</sup>. E ancora, preso dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*, evidenzia il «ciò che è reale è razionale», sottolineando che nella vita quotidiana tutto è reale ed è necessario quindi saper distinguere tra il mondo fenomenico e la realtà. Oltre un decennio dopo, piegato invece dalle insidie del carcere, Gramsci trascrive nei suoi *Quaderni* che razionale e reale si identificano e che comprendere questo rapporto necessita per capire la filosofia della prassi<sup>10</sup>. Il pensiero rivoluzionario evidenzia la negatività come insita nella stessa oggettività. Il negativo, che appare come ineguaglianza dell'io

<sup>6</sup> P. Piovani, *Incidenza di Hegel*, op. cit., p. 92.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>8</sup> Scrive Piovani a proposito delle influenze hegeliane sulla filosofia novecentesca «che [essa] manca di grandi sistemazioni perché non vuole sistemare il reale determinato, bensì studiarlo com'è e dove si trova. Innegabilmente un simile atteggiamento filosofico risente della lezione hegeliana. E' stato Hegel a insegnare che la filosofia deve misurarsi con l'effettivo, lo storico, il determinato. E' stato Hegel a promuovere la conciliazione tra realtà e idealità, fra storico e pensato, mostrando che la filosofia è la storia stessa in quanto capita, purificata nella sua essenza. [...] non pare dunque negabile che Hegel abbia inciso e incida sul pensiero successivo, immediato e mediato», in *Ibid.*, p. 93.

<sup>9</sup> Piovani inquadra chiaramente il momento hegeliano della *Wirklichkeit*: «*Dasein* e *Wirklichkeit* non si oppongono alla elevazione concettuale, ma sono momenti valorizzati proprio per assecondarla. Per Hegel ogni determinazione sussiste realmente in quanto sia pensata, sia svolta, sia oggetto di riflessione: al di qua della sua pensabilità effettiva, essa è un astratto, relegabile nell'empiricità dell'immediabile», in *Ibid.*, p. 94.

<sup>10</sup> Il proposito fondamentale dell'opera gramsciana è senza dubbio l'universalizzazione del reale quale integrazione del tempo moderno. Gramsci, infatti, intensifica lo storicismo muovendo dall'identificazione tra realtà e storia. Uno storicismo nettamente distinto da quello crociano che, ponendo la libertà a fondamento dell'agire umano, affrancato da ogni determinismo e condizionamento metafisico, naturalistico o teleologico, riduce ogni porzione del reale a una delle quattro forme del libero spirito umano. Il limite speculativo della dottrina crociana sta dunque, per Gramsci, nel fatto che quella spiritualità liberamente autonoma rimane appannaggio di un concluso gruppo sociale, non penetrando l'universalità umana e rimanendo nell'ambito di una parzialità che trascende ed esclude da sé l'articolazione e la complessità del reale.

verso l'oggetto, è pure ineguaglianza della sostanza verso se stessa. Tutto ciò che avviene fuori o contro di essa non è che il proprio operare che ne mostra l'essenza soggettiva. Il mutamento che favorisce le trasformazioni politico-sociali è dunque il frutto delle contraddizioni oggettivamente presenti nel reale, è, duellando con le parole, la negazione del negativo insita nell'*Etwas*. Tutto ciò richiama all'emersione quell'*hegelismo* di fondo [che] è prima di tutto la richiesta di un contatto diretto «con le determinatezze della realtà»<sup>11</sup>, che consente alla filosofia della prassi di esercitare la propria innata curiosità per i risultati raggiunti dalle varie scienze e diventare «per questa via, filosofia della cultura o, in maniera polemicamente anti-ottocentesca, innovata filosofia della storia, dentro realtà culturali e sociali pluralizzate, irriducibili alle macroscopie di modelli uniformi e unificanti»<sup>12</sup>. La chiara affermazione di Piovani rientra nella prospettiva che Gramsci ha tracciato indicando la filosofia della prassi come l'orizzonte entro il quale la traducibilità dei linguaggi, l'unità e la continuità della storia trovano la loro espressione organica e il loro legittimo significato teorico. Nei *Quaderni* gramsciani è comunque più che attiva l'influenza di Hegel<sup>13</sup>, non riscontrabile soltanto nella frequente riaffermazione della razionalità di ciò che è reale, ma soprattutto nel riconoscimento della presenza del fine già

<sup>11</sup> P. Piovani, *Incidenza di Hegel*, op. cit., p. 92.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Torino, 1975. In special guisa *Quaderno* 10, parte II, nota 9, p. 1247. Un esempio di attivo rimando a Hegel è la premessa sul metodo dell'argomentare, riferito alla trattazione dell'errore e, a seguire, della verità nella concezione hegeliana della dialettica, così come possiamo leggerla nel *Quaderno* n. 6 alle pp. 2631, 2632, dove viene tradotto e parafrasato il passo marxiano: *Per la critica dell'economia politica*. Gramsci sostanzia il proprio punto di vista muovendo dal riconoscimento delle ragioni del razionalismo antistoricistico, prendendo contestualmente le distanze dall'irrazionalismo e dall'arbitrarietà della concezione bergsoniana, a cui oppone la dialettica di Hegel come la più vicina alla verità. La contrapposizione Hegel-Bergson segnala, grazie ad un accostamento tra concezioni non confrontabili in un comune ambito dialettico, che il razionalismo e la necessità che Gramsci mantiene come punti fermi, correggono e confermano una immagine della dialettica come puramente diveniente, lasciando anche emergere il riconoscimento che la presupposizione meccanicistica della conservazione della tesi da parte dell'antitesi, nel processo dialettico, ha la funzione di non distruggere la continuità dialettica in virtù del fatto che la processualità si fissa in momenti strutturali che non vengono consumati dal processo stesso. Gramsci respinge l'aspetto formale e fondativo del processo sostenendo che la vera necessità consiste nell'imprevedibilità che esso manifesta, per cui la dialettica è, nella sua verità, storia reale, a sua volta distinta dalla pura immediatezza dell'accadere storico, rispetto al quale la dialettica deve mantenere la dignità di momento filosofico distinto, affermando conseguentemente l'impossibilità di determinare il contenuto della processualità dialettica. Il pronunciamento in favore della «concezione hegeliana» si concreta poi nell'interpretazione gramsciana della dialettica: «nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà "conservato" nella sintesi, senza che si possa a priori "misurare" i colpi come in un "ring" convenzionalmente regolato», in *Quaderni del carcere*, op. cit., 6, p. 1221.

all'interno della necessità, che secondo Gramsci è il presupposto da cui lo stesso fine trae il valore di verità. Nell'idea dell'agire razionale conforme al fine, dato dalla necessità-razionalità storica, prevale la derivazione hegeliana carica di rischi per l'agire soggettivo<sup>14</sup>, candidato ad essere riassorbito all'interno di un finalismo necessario. A ciò egli oppone una riflessione sulla possibilità che insista una radice teleologica nella nozione di "missione storica" del proletariato, cercando di riparare l'incongruenza teorica con il ricorso al concetto kantiano di teleologia. Tuttavia lo sforzo di risoggettivizzare la prassi impegnando il recupero critico della teleologia kantiana apre degli interrogativi. Un pendolo teorico oscilla nell'elaborazione gramsciana: da un lato una corretta interpretazione intenzionalistica dell'agire umano; dall'altro una visione unidimensionale della conformazione al fine, concepita come razionalità utilitaria, che deve condurre all'inveramento della razionalità storica, necessitata e necessitante. Questo secondo "movimento oscillatorio", in verità, non esclude l'intervento consapevole della soggettività intesa come volontà umana. Tuttavia ciò denuncia come limite l'appiattimento della stessa soggettività su un livello unico dell'agire, accettato da Gramsci come razionalmente necessario. Ne diviene come conseguenza negativa la perdita della pluridimensionalità delle forme di razionalità che si manifestano nel "mondo della vita", tralasciando la considerazione dovuta alla complessità delle motivazioni che spingono l'individuo alla decisione, alla scelta, all'azione. Alla luce di ciò, aspetti fondamentali dell'agire e dell'essere sociale risultano svuotati del loro contenuto, annullati in quella dimensione limite che è, per la logica gramsciana, la volontà razionale nel quale ambito viene sublimata la soggettività<sup>15</sup>. In definitiva però, il conferimento di senso all'agire individuale che accade in un contesto di "conformismo sociale", non può originare esclusivamente dall'appagamento che al singolo conferisce l'obbedienza volontaristica alla necessità del fine. La razionalità politica diventa così per Gramsci il tutto dell'uomo, un'esperienza la cui mancanza genera

<sup>14</sup> Rischi che Piovani ha ben presenti. Infatti la sua riflessione volge in direzione della ricerca di un termine di confronto oggettivo che sia e rimanga alterità rispetto al soggetto umano finito. Un termine che si pone cioè, non come opposizione esterna alla coscienza individuale, ma come presenza interiore: pura negatività che grazie al confronto ne alimenta la crescita in positivo. La validità dell'agire morale è dunque dialogo, confronto, esercizio della ragione e di persuasione dell'altro. Un esercizio socratico che Piovani ritiene possibile con un uso ragionante della razionalità, che diffonda un pluralismo critico a salvaguardia di ogni singola individualità.

<sup>15</sup> Basti pensare all'incidenza dei giudizi di valore, alle interferenze della dimensione comunicativa, all'importanza degli obblighi culturali e sociali, alla "operante compresenza" della sfera razionale e sub-razionale.

una vuota passività. Torna allora visibile il limite dell'inclinazione volontaristica che ridimensiona la profonda sensibilità di Gramsci verso il molteplice; quel multiforme che non riesce a tradursi in percezione piena del riduzionismo implicito nel concetto di volontà razionale, né tanto meno a trasformarsi in affermazione positiva della pluralità degli orientamenti politici e culturali, individuali e collettivi<sup>16</sup>; pluralità che non può mancare all'interno di un blocco sociale, nel quale si afferma un centro egemonico, che ha come prospettiva comune la trasformazione del reale. Pur tuttavia è proprio la sensibilità verso il molteplice che permette alla filosofia di Gramsci di sfuggire a ogni forma di cristallizzazione dogmatica, lasciandone aperto il pensiero a nuove e diverse tematiche. Lo stesso conformismo, termine che Gramsci trascrive non a caso sempre virgolettato, è una situazione aperta, così come tutta la riflessione che ruota attorno al concetto di individuo sociale, per il quale egli rifiuta qualsiasi soluzione facile e arbitraria<sup>17</sup>. Il medesimo genere di rifiuto che ritroviamo opposto nel severo itinerario teoretico tracciato da Piovani, che s'interroga sul senso della validità della ricerca dell'individualità, sull'importanza del suo pieno recupero quando questa è affidata, come succede con Garin, alla tutela integrale di un essere sociale che, inevitabilmente, la imbriglia nella tela del razionale hegeliano<sup>18</sup>. Il ragionare pioviano persegue dunque l'affermazione di valore dei percorsi dell'individualità nell'arco di un rinnovato orizzonte universalistico concreto. Una linea ideale che lascia intravedere la possibilità della conciliabilità e della perfetta complementarità tra una vita appagante sul piano individuale e il porsi correttamente della personalità umana nella dimensione della vita socia-

<sup>16</sup> Questa pluralità di orientamenti non può, per Piovani, ovviamente staccarsi dall'eticità, da quella pluralità dei contenuti che di volta in volta le vicende degli esistenti palesano in funzione di scelte e decisioni in grado di validarsi tramite il confronto con il mezzo ideale rappresentato dal rapporto con l'altro. In questo modo si manifesta un significativo pluralismo dei doveri possibili ricavati dalle esperienze esistenziali; pluralismo che sostituisce l'idea monolitica di dovere, funzionale soltanto al rispetto di regole di condotta consuetudinarie. La pluralità dei doveri riflette, nella sostanza, la pluralità delle situazioni nelle quali l'individuo si trova coinvolto e sulle quali è in grado d'intervenire, consapevole delle trappole tese da una situazione problematicamente incerta, segnata dalla dimensione del finito e dell'imperfetto.

<sup>17</sup> Scrive Gramsci: «battere l'accento sulla disciplina, sulla socialità e tuttavia pretendere sincerità, spontaneità, originalità, personalità: ecco ciò che è veramente difficile e arduo», A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., *Quaderno* 14, nota 61, p. 1720.

<sup>18</sup> Scrive Piovani: «Garin, che sente vivo il problema di questo recupero dell'individualità, non è estraneo a quel desiderio di "riabilitazione"; anche per questo cerca un ancoraggio sicuro all'individuo. Lo cerca in alcune suggestioni di Dilthey [...], lo cerca anche altrove e, in verità, in qualche momento esiteremmo a seguirlo in questo suo ricercare, perché avremmo fondato timore di ritrovarci ancora in un *mare magnum* in cui tutti i flutti siano vaghi e ondosi in una collettività senza individualità individuabili», in P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, 1972, pp. 41,42.

le, eticamente orientata al rispetto dell'altro<sup>19</sup>. Una personalità che si autocostruisce nel riconoscimento della coesistenzialità, a cui Piovani assegna i contorni drammatici di un incontro-scontro che ha come protagonista il soggetto. La coesistenza viene infatti assunta dallo stesso soggetto come limite alla volontà e come punto di partenza della tensionalità del suo impegno valorativo. E' allora che il dato della coesistenzialità dell'esistenza muta aspetto nel dovere alla coesistenza, diviene punto di partenza per uno sforzo teso all'oggettivazione sul piano sociale delle volizioni complessive, sulla base di un rapporto costruttivo con chi coesiste, che si realizza michelstaedterianamente nell'eterna lotta per la persuasione. E di continua lotta di individui e gruppi che vogliono cambiare l'esistente, educando la società, è fatta la concezione gramsciana della storia. Il dato di partenza è la realtà, l'esperienza. Una realtà in cui agiscono gruppi sostenuti da principi etici necessari alla coesione e al raggiungimento del fine che, antikantianamente, non è lo Stato che si identifica nel bene, ma lo Stato come servizio ad un bene ultimo. L'universalità di tali principi sta dunque nel loro dirigersi ad un fine attraverso un procedimento di espansione che li porterà a fondersi con la politica. Compito del gruppo è lavorare ad un allargamento tendente ad unificare l'intera umanità, assumendo quel carattere di universalità che fa dell'etica di gruppo una norma universale. La morale gramsciana corrisponderà alla fine di questo processo alla convivenza, vista come forma collaborativa di esistenza oltre ogni antagonismo e ogni politica. In ultima analisi la teoria della convivenza gramsciana e quella della coesistenza pioviana evidenziano come motore dell'esistere la dinamica dialettica che, se in Gramsci si mantiene dentro un'opzione hegeliana, in Piovani è legata alla possibilità di trovare una risposta comune nella metodologia etica del confronto normativo. Si fa strada l'autentica interpretazione di una dialettica vista oltre la chiave negativo-positivo, ma concretamente basata sulla complicazione esistenziale dei contrasti. L'ottica antropologica pioviana rappresenta infatti la situazione contingente dell'uomo nella sua complessità personale, storica, giuridica, politica e istituzionale. Ed è in questo quadro che è essenziale per l'etica la possibilità di interpretare il ruolo dell'individualità attraverso il ragionamento dialettico. Nei vari passaggi di questo processo scopriamo l'incursione del ragiona-

<sup>19</sup> A proposito del rispetto dell'altro Piovani scrive che «vedere nell'altro ciò che è anche in noi è un necessario *mezzo* del nostro conoscere, non è un pretesto per vedere in lui solo ciò che fa al caso nostro. La storiografia filosofica idealistica spesso ha dimenticato consapevolmente ciò, ma, a rigore, in nessun tempo lo ha ignorato. Ed è dovere di verità aggiungere che la dimenticanza non è stata della sola storiografia filosofica idealistica: la storiografia di tipo esistenzialistico vi è incorsa spesso, con minore giustificazione», in *Ibid.*, pp. 40, 41.

re pioviano sulle posizioni degli eretici francofortesi. Una critica tanto serrata a Hegel quanto ai risultati derivati dalle tesi elaborate dalla sinistra hegeliana, tant'è che proprio nelle pagine sulla dialettica negativa di Adorno, soffermandosi sull'*Excursus su Hegel*<sup>20</sup>, Piovani avverte il monito che «risolutiva può essere soltanto la rivoluzione che non custodisca i veri, ma li ricerchi, continuamente verificandoli in un'aperta filosofia della prassi»<sup>21</sup>. Diventa allora importante comprendere il ruolo che assume la critica sociale, quell'analisi del mondo amministrato che Adorno costruisce attorno all'idea di abdicazione della soggettività, richiamando prepotentemente l'interrogativo sul destino dell'individuo. Un domandare che acquista rilievo alla luce dell'analisi impietosa sull'antagonismo sociale basato sull'intolleranza dell'individuo verso il dominio totale, che ritrasmette la violenza della protesta di massa proprio all'individuo, già espropriato della sfera privata e della sua vita immediata, trasformato in una figura dell'autoriproduzione della totalità sociale; un riproduttore seriale di conflitti che si propone come terreno ultimo della lotta di classe. In questa dimensione il comportamento individuale si conforma ai criteri di scambio e valore, propri del rapporto di mercato. Il soggetto cede all'ideologia consumistica che copre la reificazione dei rapporti reali e l'individuo, alle prese con una coscienza ottusa e una psicologia che non è più riserva del particolare, si avvia al tramonto costretto a rimanere «puro organo recettivo del mercato, imitatore di idee e stili assortiti a capriccio»<sup>22</sup>. Paradossalmente siamo di fronte allo «stato di cose in cui l'individuo sparisce [che] è insieme quello dell'individualismo scatenato»<sup>23</sup>, quello stato crepuscolare della comunità etica hegelianamente rappresentata dalla *polis* greca. Assistiamo al tracollo di ogni mediazione sociale che trasforma l'individuo in puro oggetto, in un contesto che ne depaupera l'esperienza, ormai privata di ogni fantasia, rendendolo sempre più incompatibile con il sistema di adattamento e sempre più costretto nell'angolo di una singolarità che testimonia l'impossibilità di un rapporto positivo con l'altro. Si chiudono così i canali del linguaggio in quanto comunicazione di esperienze, il contrasto fecondo viene sostituito da un meccanismo sociale che fabbrica silenzio, tanto da indurre Adorno all'amara conclusione che «l'ammutolimento è lo spirito oggettivo»<sup>24</sup>. Ma sulla strada dell'annientamento di ogni individualità,

<sup>20</sup> Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di C.A. Donolo, Torino, 1970, pp. 269-325.

<sup>21</sup> Cfr. P. Piovani, *L'etica del Novecento*, in *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, 1989, pp. 130, 131.

<sup>22</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. a cura di Renato Solmi, Torino, 1954, p. 144.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 133.

disseminata dei macabri resti di Auschwitz, Adorno riesce a collocare la spinta verso la necessità di rifondare come centrale la questione dell'individuo, luogo di edificazione della società in quanto umanità; un soggetto sociale comune nel quale si ritrovi la razionalità autoconservatrice dei singoli e si realizzi il fine *illuministico* dell'autoconservazione del genere umano, che va strenuamente difeso a sua volta dal riversarsi del potere distruttivo della società in quella dialettica dell'*illuminismo* che coincide con la linea del pensiero borghese moderno e si identifica con la prassi, nel senso lato del termine marxiano, della logica del dominio<sup>25</sup>. Lasciamoci comunque alle spalle il rivisitato Ulisse in balia delle sirene, per evidenziarne soltanto la natura astuta, la propensione all'inganno che simbolicamente può rappresentare quella trasfigurazione della negatività in re-denzione che Adorno ritiene, nella filosofia hegeliana, una falsa resistenza all'inganno. Piovani invece, accogliendone lo spunto, la bolla come «una mancata ammissione dell'inganno. Alla fine, nel panlogismo servito dalla dialettica, per Hegel niente è ingannevole come niente è infelice. Se mai, è la possibilità stessa di una resistenza effettiva ad essere contestata nella sua logica»<sup>26</sup>. Il metodo dialettico hegeliano mostra così il paradossale intento di soccorrere la certezza sensibile per aiutarla ad esprimersi, mentre in realtà «piuttosto la falsifica»<sup>27</sup>. Nella visione hegeliana la dialettica appare in un primo momento come l'inesorabile provvisorietà della certezza sensibile; nulla è destinato a durare e lo *scetticismo*, che svela l'inganno attraverso il quale manteniamo l'oggettività della nostra percezione, si avvede perfettamente del carattere negativo del pensare puro, ripetendo l'esperienza interiormente in modo autocosciente<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. M. Horkheimer e T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, 1980.

<sup>26</sup> P. Piovani, *Incidenza di Hegel*, op. cit., p. 99.

Hegel non è certo immune da qualche contraddizione. Quella rilevante coinvolge sia il metodo che il sistema, infatti l'essere rimasto ligio all'ipotesi avanzata da Platone che vede il sapere come reminiscenza, conferisce al pensiero hegeliano un carattere statico che si scontra con la ciclica esigenza di un rovesciamento dialettico dello spirito. Da qui una conclusività di pensiero che per nulla può essere considerata condizione indispensabile e originaria della sistematicità. Del resto proprio Hegel, nell'analizzare la differenza tra i sistemi di Fichte e Schelling, sostiene che se la filosofia non crea una costruzione sistematica continuerà a fuggire davanti alle determinazioni. Soltanto il sistema scientifico inteso come totalità del sapere consente alla molteplicità delle relazioni tra finito e assoluto di perdere il semplice carattere contingente, ordinando quelle relazioni in una oggettiva totalità. Viene in mente l'osservazione di Bloch in *Dialettica e speranza*, che proprio a proposito del metodo e del sistema hegeliani stigmatizza la loro non separabilità. Entrambi subiscono l'influsso dell'idealismo panlogico, ma brillano di una luce che rischiarano.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>28</sup> Lo scetticismo è hegelianamente inscindibile da qualsiasi autentica filosofia e la sua "Bibbia" è il *Parmenide* di Platone, visto che per essere vera una filosofia deve sempre contemplare un momento negativo, rivolto contro ogni criterio che vuole ritrovare in ciò che è limitato il bandolo della certezza ultima. Appare dunque chiaro come dialettica e speculazione siano

Tutto ciò indica che quello che sembra esserci stato imposto da una necessità trascendente altri non è che il movimento del nostro stesso pensiero, disvelatore dell'apparente oggettività dell'oggetto percepito, come dei continui cambi di prospettiva attraverso cui la coscienza percettiva cerca di mantenere la propria sicurezza. Hegel considera lo scetticismo antico come la riduzione del realismo percettivo al flusso della certezza di sé, ed è tenendo ferma la convinzione che solo l'esperienza sensibile è positiva che può conseguire la libertà dell'intelletto. Una libertà che ci proietta in quello che Piovani definisce *il regno dell'intelletto*, che «permettendo il compimento della *riflessione*, consente di ritrovare l'unità dell'essere, che non è mai *sostanza* perduta nella sua molteplicità, ma soltanto articolata nelle manifestazioni in cui è apparsa»<sup>29</sup>.

Quest'unità va rinvenuta proprio dove il sapere speculativo è concepito come identità di intuizione e riflessione e ci conduce speditamente sul terreno kantiano dell'immaginazione. Hegel infatti considera la capacità d'immaginazione kantiana come idea veramente speculativa, poiché coglie immediatamente e unitariamente il movimento originario della duplicazione di sé, chiaramente intesa come il primo e l'originario, come unità che precede la duplicazione o la scissione, certamente non un aggregato di opposti elementi, ma una sintesi nella quale l'opposto è uno. Tant'è che il punto centrale dell'impianto speculativo hegeliano, chiarito nell'introduzione alla dottrina del concetto<sup>30</sup>, è che la vera unità originaria, concreta ed a priori, è sostanzialmente l'identità assoluta dell'eterogeneo che rende possibili i giudizi sintetici a priori spiegati da Kant, che proprio entro i confini di questo *regno* ha posizionato l'inizio dell'idea di ragione. Secondo Hegel però, l'intuizione negata da Kant all'intelletto finito non è altro che la ragione che accede all'identità assoluta: essa scartando la vuota identità formale, intuisce l'unità concreta che fa scaturire l'unificazione. Soltanto tale unità, captabile unicamente dalla ragione speculativa in quanto verità dell'intuizione intellettuale, è l'originario. Si stabilizza così l'intento hegeliano di perseguire l'*Aufhebung* dialettica degli opposti<sup>31</sup>, che sorgono dall'unità

due facce della stessa medaglia della ragione, l'una che lascia prevalere l'aspetto negativo, l'altra quello positivo che per Hegel, come scopriamo nella *Logica*, ha una funzione determinante.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moroni, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1974, vol. III, p. 22.

<sup>31</sup> Nell'affrontare la problematica esistenzialista Piovani si rifà agli studi essenziali di Jean Wahl sull'impianto speculativo kierkegaardiano, dai quali si rileva come l'ambito etico presenti, nonostante i reiterati dinieghi del filosofo danese, consistenti affinità con il sistema hegeliano. L'immediato passa attraverso il mediato nella forma della ripetizione, in cui l'io appare come sintesi di finito e infinito. E' proprio questo concetto di ripetizione che contiene l'*Aufhebung* dialettica come marchio che lo spirito appone e che reca i caratteri di sintesi e



originaria attingibile dalla ragione speculativa nonostante la barriera critica kantiana avverso la riunificazione dialettica, impedita proprio dall'inaccessibilità immediata dell'originario.

Il compimento della *riflessione* a cui si richiama Piovani ci riporta così alle emergenze filosofiche di *Fede e sapere*, ad una specifica dialettica dell'illuminismo dove la ragione afferma la propria intransigente autonomia nei confronti della fede e, seppur vittoriosa nei contrasti di superficie, soccombe a quest'ultima nelle profondità dello spirito. Il processo riflessivo che ne consegue riduce la ragione a semplice intelletto, che riconoscendo il proprio essere nulla si pone nella migliore delle ipotesi come un *al di là*. Il rimando è alle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, a quell'essere nulla dell'illuminismo elevato a sistema, dove l'assoluto sta sopra la ragione e l'eterno è un vuoto vertiginoso per il conoscere, colmato unicamente dall'estrema soggettività dell'aspirazione e del presentimento. Si comprende allora come per Hegel un sistema filosofico sia concepibile solo ponendo la ragione come identità e indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo, escludendo parimenti che la stessa ragione sia subordinata all'assoluto mentre in realtà ne raggiunge il livello. Questo importante passaggio avvicina a Schelling il pensiero di Hegel, che pure critica il difetto di determinatezza dell'assoluto schellinghiano, tenendo ben saldo quel rapporto di coincidenza tra assoluto e ragione assoluta definito nel sistema dell'identità. Invece è Schelling ad allontanarsi dall' «antico compagno di strada»<sup>32</sup>, poiché afferma Piovani: «non afferra il senso dello hegelismo quando lo accusa di muoversi dentro “un unico errore”: “l'errore di trasformare rapporti in sé veri, cioè veri considerati semplicemente in senso logico, in rapporti reali”. Il lampo di genio hegeliano, che rischiarava la notte dell'assoluto schellinghiano e ogni altra oscurità idealistico-romantica, è proprio questo. Hegel avverte la necessità che ha la filosofia di uscire dalla reclusione dell'assoluto: le libertà che egli concede, fuori di quel sublime castello concettuale, sono (dialetticamente) condizionate, però sono.

necessità. L'anello teorico per agganciare l'ingarbugliato nodo dialettico si rivela però debole: la dialettica per Kierkegaard va superata, ma di un superamento che non è certamente quello messo in atto dall'idealismo che fa rientrare dalla finestra ciò che ha fatto uscire dalla porta, ma un definitivo spegnimento che ne decreta la fine. La necessità di questa morte rigeneratrice nasce all'interno del movimento etico come forte impellenza di cambiamento di significato. Ma nell'esigenza della filosofia kierkegaardiana il negativo è funzionalmente necessario ad un fine diverso da quello preposto. Infatti il principio hegeliano del negativo come motore della dialettica non ammette alcun principio esterno del movimento e nella fattispecie nessuna divinità che si risolva nel movimento stesso, che altrimenti porterebbe lo stigma della differenza, che è proprio il punto che Kierkegaard non riesce a saldare per chiudere il cerchio, ritornando ineluttabilmente sulle posizioni hegeliane.

<sup>32</sup> P. Piovani, *Incidenza di Hegel*, op. cit., p. 100.

La filosofia hegeliana ne sente il bisogno; in questo bisogno avvertito è, *in nuce*, la sua più promettente e resistente vitalità»<sup>33</sup>. E' una vitalità che senza dubbio passa dal ricercato contatto con la "realtà", a cui Hegel si abbandona in quella parte del sistema dedicata alla filosofia del diritto, per il quale sostiene Piovani: «ha un rispetto che forse non ha verso nessun'altra forma di realtà. E ciò avviene perché si tratta di frammenti di una realtà già sottoposta a una propria interna mediazione»<sup>34</sup>. Terreno del diritto sono infatti la spiritualità come la volontà, la cui libertà ne costituisce la sostanza e la determinazione. Il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito che si esprime come una seconda natura, che chiama in causa proprio la volontà come modo di questo compimento e allo stesso tempo manifestazione della spiritualità e realizzazione della libertà stessa. Nella dimensione antropologica hegeliana la libertà appartiene al carattere dell'uomo moderno: connaturata nel suo percorso di formazione può essere vista come condizione originaria e perciò astratta dello spirito che si determina come attualità nell'autoconsapevolezza umana, cioè quella capacità di agire secondo fini, in stretta connessione tra il particolare e l'universale, tra il non essere più natura e l'essere spirituale. Politicamente questa libertà razionale si concretizza negli individui, cittadini del mondo socio-politico, autorizzati a perseguire i propri interessi e ad esprimere le proprie opzioni; contemporaneamente, attraverso la piena espressione della propria soggettività, essi contribuiscono alla riproduzione del benessere collettivo e dei valori condivisi. Ma è nella discutibile dimensione religiosa hegeliana, di matrice luterana, che la libertà assume la dignità di fondamento dell'eticità moderna, attraverso l'identificazione incondizionata con le diverse forme concrete della riconciliazione etica: famiglia, società e Stato nel quale il significato di eticità equivale a vera libertà. Ma se oltremodo discutibile è il rapporto instaurato tra la soggettività etica moderna e il protestantesimo a scapito dell'autonomia della sfera politica, è praticamente indiscutibile per Piovani che la filosofia del diritto è l'unica vera etica, poiché attua hegelianamente l'idea di Stato a salvaguardia, ancor più di quella pubblica, della sfera privata, alla quale vanno concesse garanzie etiche insindacabili e proprio «lo Stato è la massima di queste difese, tanto forte da diventare esclusiva. Ma simile tutela, iperbolicamente assicurata, non è, nelle più vere intenzioni hegeliane, che il punto d'arrivo di tutte le energie individuali, le quali, contro morali velleitarie, dentro le attività etiche serie e tenaci, foggiano le istituzioni, le rinsaldano, le correggono, le modifica-

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 101.

no, le continuano, le perfezionano, le tramandano. La sfera dello spirito oggettivo ha una sua invidiabile solidità proprio per il continuo mediarsi della soggettività che essa impone. L'idea vi appare attuata. L'*ethos* oggettivizza le coscienze realizzandole: il loro vero esistere è nell'essere etiche, dentro la società che, essendone sostanziata, le custodisce e le svolge»<sup>35</sup>. Il sistema hegeliano della libertà non vanifica dunque il sacrificio dell'eroe tragico assimilandone alla comunità etica la volontà individuale; proprio il momento soggettivo della libertà, incastonata nell'*ethos* come carattere, segna la netta differenza tra libertà oggettiva e soggettiva. L'essere complementari della legge giuridica e di quella morale non instaura nessun ordine che sottomette e annulla ogni differenza, ma rivela come libertà e carattere umano si fondano e come tutte le determinazioni debbono valere non come imposizioni autoritarie esterne, ma come fondamento interiore. Una interiorità che ci riporta all'autocoscienza tragica non ancora capace di cogliere le differenze tra l'avvenimento esterno e il proposito, tra il fatto e l'azione, e che annette interamente la colpa al fatto<sup>36</sup>. Se ogni deliberazione è frutto della libera scelta umana, la manifestazione della volontà morale corrisponde all'azione nella misura in cui si susseguono davanti al soggetto agente la molteplicità delle condizioni interne ed esterne nonché la complessità di un mondo personale e interpersonale animato dallo spirito della legge giuridica. Una legge che conduce ad una esperienza dalla forte impronta filosofica, tanto da far sostenere a Piovani che «per se stessa, la filosoficità dell'esperienza giuridica offre una realtà tanto mediata da fornire, da sola, modelli eccellenti al controllore logico del reale conosciuto. Perciò Hegel si muove dentro quell'esperienza con una dimestichezza che non ha forse, in nessun altro campo. Il materiale con cui ha contatto gli si presenta già mediato: l'oggettivo è già conquistato, la soggettività è già sicuramente avviata alla sua disciplina. L'oggettivazione etica prepara esemplarmente il successivo grado cui il progresso dialettico l'avvia: la strada dell'assolutezza conclusiva è già imboccata»<sup>37</sup>. E' chiaro che per Piovani se qualcosa di conclusivo accade nell'ambito dell'espe-

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> A proposito della consistenza del fatto e della sua riducibilità Piovani stigmatizza che «sembra quasi che la rivolta dei *fatti* contro il pensiero ordinante minacci l'ordinabilità stessa del logo. La storia universale di Hegel interviene nello stesso senso e, per alcuni aspetti, nello stesso spazio della progettata *mathesis universalis*, ma con un riduzionismo assai più scaltrito, messo in guardia dalla nuova autonomia delle esperienze plurime, dalla nuova potenziale indipendenza dei fatti, quindi dalla loro potenziale irriducibilità. La conclusiva storia universale è, appunto, il programma di riduzione dell'irriducibile, impegnato sullo stesso terreno di codesta ribelle irriducibilità», in *Ibid.*, p. 106.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 102.

rienza giuridica è qualcosa che riguarda il problema del rapporto dell'individuale con la norma. Un rapporto in cui si delinea il ruolo del diritto, individualizzato nella difesa della libertà di espansione dell'individualità e nel controllo dei limiti di questa libertà, puramente negativi nel senso kantiano dell'accezione, cioè limiti riferiti al rispetto della libertà di tutte le individualità a farsi persona. Prende così vigore la possibilità di costruire una filosofia della morale, studian-done la specificità ed il ruolo dentro una riflessione intesa come sviluppo stori-cistico dell'esperienza pratica del soggetto nel suo farsi soggetto giuridico e soggetto etico, nel suo essere persona e personalità. Ma l'universalismo della persona, acquisito all'individuo dalla modernità, si presenta irto di difficoltà applicative in campo specificatamente etico, in modo particolare laddove è im-plicito il riferimento all'idea di dovere, nel quale il corno antinomico io-altro continua a riproporsi senza apparente soluzione. Del resto «quell'inconoscibile amministrato dal noumeno»<sup>38</sup> di pura marca kantiana blocca la piena acquisi-zione dell'autonomia della persona, rischiando la dipendenza da leggi estranee alla volontà del soggetto nell'attimo in cui viene considerato soggetto del dovere nell'imperativo categorico. Individualità e dovere si richiamano così alla distin-zione di campi e ruoli che gravitano tra la sfera della giuridicità e quella dell'eti-cità e che ritroviamo nella *Metafisica dei costumi*, dove si ribadisce il principio che l'intenzionalità pura della coscienza è la condizione senza la quale non c'è adempimento del dovere morale, costruendo rigorosamente la tesi in forza del-la quale il retto agire morale richiede al soggetto una buona deliberazione, gui-data dalla regola del giudizio pratico, che contribuisce al superamento della conformità esterna dell'atto alla norma giuridica. Piovani avverte così nella te-oria kantiana le difficoltà dell'io stretto nelle maglie dell'imperativo categorico, che eludendo le modalità del porsi del soggetto nella storicità dinamica del suo farsi, rischia di tramutare l'autonomia in eteronomia e l'assunzione del proprio dovere in cieca obbedienza nei confronti di una legislazione che per propria natura non può e non deve rispondere alle esigenze che il soggetto ha interpre-tato come proprie<sup>39</sup>. La questione dell'autonomia del soggetto etico e della sua autodeterminazione nella condotta morale va dunque rivista, e va riesaminata a partire dalla soggettività come momento iniziale d'indagine. A tale proposito

<sup>38</sup> P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, a cura di F. Tessitore, con note di Nberto Bobbio e Guido Calogero, Liguori, Napoli 2000, p. 115.

<sup>39</sup> Questo passaggio critico trova allineati Simmel e Piovani nel ritenere mera pretesa quel-la del deontologismo kantiano di fondare il dovere sul piano della noumenicità, sorvolando sullo stretto legame tra coscienza, vita e dovere. Per Simmel cfr.: G. Simmel, *La legge indivi-duale, in Intuizione della vita*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1938.

Piovani, ripensando la nozione di razionalità umana, conduce una critica serrata alla ragione giusnaturalistica esposta da Kant e al suo conseguente universalismo astratto, in difesa della complessità e della pienezza del carattere dell'individualità: un valore da preservare imbastendo un concetto nuovo di autocostruzione della razionalità, connesso ad una nozione dinamica di personalità e inteso come soggetto della condotta morale che si realizza autenticamente nel valore delle sue scelte esistenziali<sup>40</sup>. L'etica kantiana si mostra dunque carente nei termini della realizzazione di una piena soggettivazione del dovere, non ammettendo per il soggetto alcuna possibilità di confronto diretto con la realtà in sé. Tutto ciò lascia intravedere come la ribadita inconoscibilità del noumeno corrisponda alla sua intangibilità etica, importante rilievo per una filosofia della morale che cerchi riferimento nei vari stadi dell'esperienza che caratterizza una individualità concreta. Un'esperienza in cui l'unicità dell'origine normativa posta come regolatrice di pensiero e azione non ammette alcuna separazione tra condotta riflessiva e agire pratico, se non resuscitando l'obsoleto dualismo mente-corpo. Se al fine si considera la situazione esistenziale del soggetto che teme per la stabilità della propria condizione, si può osservare come l'assunzione del dovere posto dall'etica kantiana, pur non completando integralmente il compiersi delle coscienze, può rappresentare un porto sicuro<sup>41</sup>, un approdo per l'uomo piovaniiano che sente il bisogno di ricercare le ragioni del proprio essere «non in un'umanità astratta, ma nella sua personale maniera di appartenere umanamente alla vita»<sup>42</sup>. L'etica kantiana e la filosofia di Piovani convergono dunque nel posizionare nella coscienza l'autenticità dell'atto morale, nella matura consapevolezza che il dovere in sé è de-ontologico poiché fondato sull'esigenzialità dell'uomo, cosa di cui l'etica contemporanea deve farsi carico volgendosi al concreto. E' proprio questo guardare alla concretezza, come nel visus determinato del contemporaneo e penetrante sguardo dell'Ulisse di Anghelopoulos<sup>43</sup>, che ci conduce nel viaggio attraverso la coscienza, alla ricerca delle ragioni dell'esistenza come principio unico della

<sup>40</sup> Cfr. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, op. cit.

<sup>41</sup> Scrive Piovani: « Non si può negare che l'imperativo categorico conceda alle coscienze un buon ancoraggio; tuttavia esso le frena e le ferma al di qua del loro compiuto realizzarsi. Esse hanno il dovere di compiersi, invece nella loro integrità, senza sacrificio di quegli elementi della loro personalità che non possono contrastare con lo svolgimento della vita etica», in *Ibid.*, p.121.

<sup>42</sup> P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1972, p. 10.

<sup>43</sup> Il riferimento è al film di Theo Anghelopoulos *Lo sguardo di Ulisse* (1995), viaggio moderno attraverso i luoghi della coscienza, alla ricerca delle ragioni dell'esistere, ultima tragica interpretazione di Gian Maria Volontè.

condotta morale, guidandoci alla scoperta di una dimensione appagante della soggettività, che oltre ogni autonomia possa recuperare appieno il valore dell'autenticità. E' un rivolgersi al concreto attraverso quell'esistenzialismo che Piovani mutua dalla filosofia della soggettività kierkegaardiana, in grado di correggere sia l'astrazione dell'etica kantiana quanto il totalismo della filosofia della storia di Hegel<sup>44</sup>. La storicità posta da Piovani davanti alla prospettiva della rivisitazione esistenziale dei valori diviene dunque un cammino da percorrere senza esitazioni proprio «verso il concreto»<sup>45</sup>. Come concreta è la continua ricerca di autenticità che sta alla base dei processi eticamente valorativi dell'individualità che si fa personalità nella storicità esistenziale del soggetto, mostrando come «un'autentica filosofia della diversificazione, rivolta a intendere prima che a ordinare le differenze irriducibili dei reali nella loro molteplicità, non può rimanere sotto il segno rassicurante dell'essere: deve agire sotto il segno inquietante dell'esistere. Pur con tutti i suoi difetti, con tutti i suoi limiti, nel pensiero contemporaneo la filosofia dell'esistenza, almeno nei suoi rappresentanti più pensosi e coerenti, non a caso è stata la più radicalmente anti-hegeliana»<sup>46</sup>. L'esistere che inquieta trova allora espressione in quella filosofia che riconosce come l'uomo sia totalmente se stesso solo quando è consapevole che una meta finale è difficilmente raggiungibile, come difficile è la realizzazione piena della propria personalità, mostrando come «la virtù fattiva delle idee si manifesta nella storia, sia nel compimento, sia nell'incompiutezza degli ideali, che registrano assai più le insoddisfazioni che le soddisfazioni dell'uomo, rilevando tuttavia nell'invincibile scarto tra il compiuto e l'idealmente progettato la testimonianza di quella inquietudine fecondatrice di civiltà, che è prova di una finitudine che è già assillo d'infinito»<sup>47</sup>.

L'autodeterminazione della soggettività, sostenuta dallo storicismo più av-

<sup>44</sup> Scrive Piovani: « Il filosofare che voglia fare i conti col reale per mettersi effettivamente a cercare il *verum* nel *factum*, per adeguarsi effettivamente alla scoperta di conoscenze plasmate su conosciuti che la logica tradizionale ignorava, rifiuta ogni filosofia che si presenti come filosofia dello spirito. Lasciare in libertà le varie determinatezze solo per raggiungerle e ricondurle all'unità conclusiva dello spirito riunificante è proprio di un totalismo che può permettersi tutto, tranne di uscire dai suoi medesimi confini e che, perciò, non può conoscere le determinatezze individuate del reale quali sono in sé: per conoscerle quali sono, non dovrebbe tenerle chiuse dentro il recinto invalicabile del proprio essere spirituale», in *Incidenza di Hegel*, op. cit., p. 107.

<sup>45</sup> Scrive Piovani: «il filosofare contemporaneo deve cercare di procedere su strade pericolosamente nuove, verso il concreto. Ma per procedere in questa direzione, il filosofare contemporaneo deve ormai sempre aver presente che il suo programma, nonostante le consonanze verbali e le analogie letterali, non può aver niente in comune con le false condanne hegeliane dell'astrattezza», in *Ibid.*, p. 108.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, p. 314.

veduto, si slancia verso un orizzonte ideale che è tensione al perfezionamento del singolare, ma perennemente votato al confronto con l'alterità che mostra tutta la propria essenzialità nel comprendere lo spostamento dalle limitazioni intrinseche che il vivere sociale oppone al soggetto, ai processi intersoggettivi di simbolizzazione che si sviluppano nel passaggio dal gesto alla parola e al linguaggio simbolico, fondamenti certi della comunicazione e del confronto dialettico<sup>48</sup>. Il soggetto è così tenuto ad una condotta che prenda in considerazione la ragione altrui, non certo per un mero obbligo, ma proprio perché la logica della vita morale è talmente in simbiosi con l'esistenza da non poter esserne distinta, alimentando una vivida tensione che anima costantemente l'insoddisfazione di chi «se fosse soddisfatto del proprio essere, non sarebbe, nella sua essenza caratteristica»<sup>49</sup>.

Si affaccia a questo punto prepotentemente la rilettura pioviana di Nietzsche, la cui analisi scopre la mancanza di unità nella natura del divenire, tradendo l'angoscia della precarietà esistenziale che marchia l'origine dell'esistere. Piovani è concorde nel ritenere l'ontologia una vera illusione di ottica della mo-

<sup>48</sup> Alla questione del linguaggio Piovani annette ovviamente una grande importanza come problematica non valutabile esclusivamente sulla base della facoltà linguistica. Hegel infatti tiene in considerazione, nella difficoltosa relazione tra lingua e linguaggio, il rapporto essenziale tra *logos* e *nous*, poiché le parole sono espressioni che celano ognuna una radice carica di significato, che bisogna ricercare nel movimento perenne che dal finito tende all'infinito rievocando il legame perduto tra l'umano e il divino. A dimostrazione delle proprie tesi sull'attività del linguaggio Hegel chiama in causa il lavoro specialistico di Humboldt, sulle cui posizioni si ritrova Piovani, ma lo fa per discostarsene. Humboldt infatti parla di istinto linguistico che guida l'uomo nella propria facoltà espressiva, mentre Hegel, richiamandosi all'istinto logico, avvalorava un rapporto di causazione tra pensiero e linguaggio che la grammatica occulta dietro l'enunciato della regola, resa necessaria dal fiorire dei molti significati. Tuttavia concordano sul fatto che non è possibile scindere il linguaggio dalla ragione umana, visto che l'umano divenire non è altro che un divenire nel linguaggio. Per Hegel il linguaggio è dunque l'espressione umana del *logos*, l'essere nel linguaggio è l'essere stesso dell'uomo nell'ordine naturale; per Humboldt l'uomo è linguaggio nel linguaggio e ogni espressione rappresenta la sua forza creatrice. La semplificazione del linguaggio, che vanifica ogni regola grammaticale, per Humboldt dipende dalla costituzione storica e concreta dell'universale nella comunicazione; nel sistema hegeliano invece, il parlare tra uomini mette fuori causa le ambiguità semantiche contenute nella scrittura, valutata come azione di allontanamento dalla lingua originaria. Il luogo fondante rimane comunque il rapporto pensiero-linguaggio, posto molto chiaramente anche da Kant nell'*Antropologia pragmatica (Scritti morali)*, che è immanente all'intelligenza umana, unica fonte di espressione della forza dell'universale concreto. Questo modo di vedere la questione fa dire a Hegel che la funzione del dialogo è relativa e per questo destinata a dissolversi nel divenire infinito dello spirito.

A tutto questo va aggiunto che per cogliere il senso radicale della storicità umana Piovani fissa come punto di riferimento gli elementi teorici contenuti nella *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, sottolineando il ruolo importante dell'idea di linguaggio come attività e opera dell'uomo, e utilizzandone il paradigma antropologico allo scopo di chiarire il nesso importante che intercorre tra norma e simbolo.

<sup>49</sup> P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, op. cit., p. 152.

rale, nel considerare un tragico errore ogni metafisica positiva e un proposito assurdo il voler impostare la vita su una menzogna, come rivela l'acuta intuizione platonica dell'invincibile idealità del reale, che il paradosso filosofico di un antiesistenzialismo esistenzialista vuole ridurre alla ricerca di un essere se fosse possibile ancora più vero e sostanziale, ciò che proprio la tradizione greca ha dimostrato essere uguale al nulla. Il ritorno a Platone per Piovani diventa strategicamente essenziale; l'esplicito idealismo negativo colpisce e affonda il positivo hegeliano nella misura in cui il reale non riesce ad esistere compiutamente e ogni realtà fenomenica mostra la propria ossimorica natura di essenza-assenza. Dai precari equilibri di un fondamento adagiato sulla mancanza si alimenta la combattività di ogni individualità, una lotta senza quartiere che modifica a fondo la ragione speculativa convertendola in ragione storico-pratica, conseguenza sviluppo ed epilogo dell'accettazione del *deesse*. Uno sviluppo che Piovani ritiene espansione suprema della personalità nella morte, che «non ammette fughe, non consente artificiose agevolazioni, perché il recupero dell'inesistenza, nel dolore e nell'angoscia dell'esistenza precaria e instabile, è la storia dell'io, tremenda tragica sublime dignità dell'umano»<sup>50</sup>. La strada da percorrere per affrancare l'io dal pressante dominio dell'essere non può quindi trovarsi lontana dal fecondo dualismo platonico, così come invece vuole la logica aristotelica rielaborata da Hegel, collocandosi per Piovani nel solco di quell'antihegelismo consapevole tracciato dallo storicismo critico di derivazione kantiana<sup>51</sup>. D'altro canto l'anomala dialettica hegeliana, avvezza a risolvere sempre le differenze e le contraddizioni, altro non è se non «una logica del logotrionfante»<sup>52</sup>; e mentre quella realtà che cerca di dominare supera drammaticamente la razionalità con la quale Hegel vuole approdare all'assolutezza dell'es-

<sup>50</sup> Cfr. F. Tessitore, *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in Pietro Piovani*, in P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, op. cit., p. 41.

<sup>51</sup> La filosofia di Piovani è costruita sui fondamenti dello storicismo critico. Si tratta di una speculazione che vuole dare corpo ad un'antropologia anti-ontologica sulle orme della tradizione inaugurata da Vico, rivolta senza mezzi termini verso il divenire attraverso quello che può essere considerato il nuovo storicismo di Dilthey e Meinecke. Una antropologia dotata quindi degli opportuni strumenti per attestarsi, contro ogni determinismo ed essenzialismo, sull'individuazione finale della natura *assenziale* dell'uomo. Tra l'altro tracce indelebili del rapporto teorico tra Piovani e lo storicismo tedesco (Humboldt, Dilthey, Meinecke, Troeltsch) sono rilevabili in *Conoscenza storica e coscienza morale* e in *Filosofia e storia delle idee*, senza ovviamente trascurarne la trasversalità in tutta la sua opera. Anche la scuola piovaniiana è un caposaldo importante della riflessione sullo storicismo: dall'*Introduzione allo storicismo* all'*Introduzione a Meinecke* di Fulvio Tessitore, passando per *Storicismo problematico e metodo critico* di Giuseppe Cacciatore, per arrivare al volume su *Ernst Troeltsch* di Giuseppe Cantillo e al saggio di Giuseppe Lissa su *Piovani e lo storicismo*.

<sup>52</sup> P. Piovani, *Incidenza di Hegel*, op. cit., p. 107.



sere<sup>53</sup>, la filosofia dello spirito, alla resa dei conti con un reale tragicamente dilacerante, si predispone all'ascesa del proprio asperissimo Golgota.

<sup>53</sup> Scrive Piovani: «la filosofia hegeliana si misura alacremenente con la realtà giacché ne è la logica dominatrice: più logica di ogni altra logica perché, genialmente avvertendo le novità latenti nella consapevolezza acquisita dal valore intimo della realtà, non si accontenta di un pensiero che pensi *sulla* realtà, ma pretende un pensiero che pensi *con* la realtà, seguendone il corso per tenerlo costantemente d'occhio, per selezionarne gli aspetti, per modellarlo», *Ibidem*.



# L'analogia tra individuo e Stato in Hegel e il confronto con Platone

Memoria di EMMA FLEURY  
presentata dal socio naz. CORR. RENATA VITI CAVALIERE

(Seduta del 26 maggio 2011)

**Abstract.** The contribution of this article consists in the comparison of hegelian and platonic position about relationship individual-State *into the structures* of *Grundlinien* and *Republic*, to discover if Hegel's interpretation of Plato's thought really permits *Aufhebung* of modern dualism between man and State, according to same Hegel's conception of *Absolutes*, for which understanding of history is necessary for *Aufhebung* of actual historical contradictions. Positive result can be regarded as a prove about the validity of hegelian paradigm of reality.

La soluzione hegeliana del dualismo soggettività-oggettività ha il proprio *Knotenpunkt* nel recupero della storia come dimensione strutturale dello spirito: concependo quest'ultimo come *potenzialmente* assoluto, *l'individualità* delle epoche storiche diviene la *dimensione esclusiva* della sua effettiva attualizzazione, poiché soltanto nella storia esso può dispiegare la propria essenza di unità originaria di opposti, divenendo in tal modo *consapevole* di essere proprio co-desta sintesi; dunque, in accordo con le rivendicazioni di secolarizzazione ed autonomia dell'umano avanzate dall'illuminismo e dalla Rivoluzione Francese, l'Assoluto non risiede in una dimensione extramondana, al contrario è *inverato* dall'uomo, tramite la *comprensione storica* delle contraddizioni che la sua coscienza patisce nel presente<sup>1</sup>. All'interno di tale impianto di pensiero è in par-

<sup>1</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg 1983-1996 (d'ora in avanti *Vorlesungen*): B. VI, pp. 5-9; B. XII, pp. 25-72. Per quanto riguarda l'introduzione alle lezioni di storia della filosofia (*Vorlesungen*, B. III), si è qui scelto di seguire, fra i vari manoscritti a disposizione, quello redatto dal filosofo nell'anno 1820, anzitutto perché esso, contrariamente ad altri, ha già ricevuto un'edizione storico-critica (Cfr. P. Garniron, W. Jaeschke in *Vorlesungen*, B. VI, pp. XLVIII, LII), inoltre perché l'anno della redazione coincide con quello della stesura dei *Lineamenti (Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955<sup>4</sup>, d'ora in avanti *G*; per le date di composizione dell'opera cfr. N. Merker (a cura di), *Il dominio della politica*, Roma 1980, p. 378), che costituiscono il

ticolar modo la riflessione sull'antichità ad essere necessaria, secondo Hegel, per la *Aufhebung* delle contraddizioni della modernità: se la dissoluzione dello spirito antico, ovvero il principio dell'oggettività sostanzialistica, è stata necessaria per lo sviluppo del principio dell'individualità, in base al quale l'uomo moderno vuole vedere espresse da ogni realtà, ivi comprese le autorità religiose e politiche, le *proprie* determinazioni spirituali, d'altro lato tale analogia ontologico-spirituale fra singolarità ed universalità può *divenire realmente* possibile solo integrando la riflessione romantica sull'interiorità umana con *l'antica lezione greca sull'oggettività statuale come istituzione che educa spiritualmente i propri cittadini* per il tramite della *legge*, la quale attribuisce ai costumi *razionali* di un popolo valore cogente, rendendo così la realtà pienamente umana<sup>2</sup>, contrariamente al modello giusnaturalistico dello Stato-macchina<sup>3</sup>. Nel variegato panorama dei filosofi greci, Platone è però il polo privilegiato di confronto per Hegel<sup>4</sup>, poiché il filosofo ateniese è stato il primo nella storia del pensiero a concepire la realtà come dinamica sintesi di opposti e, sulla base di tale teoria, a ravvisare una fondamentale analogia fra individuo e *polis*, costituendo in tal modo, agli occhi del filosofo tedesco, la sintesi dell'antichità<sup>5</sup>: nella prefazione

*focus* della presente analisi; in virtù della simultaneità compositiva è dunque possibile considerare l'impianto teorico della sua citata opera politica il medesimo espresso dalle lezioni ad essa concomitanti. Vedi: H.-G. Gadamer, *Hegel e lo spirito storico*, in Id., *La dialettica di Hegel* (1971), tr. it. di R. Dottori, Genova 1996<sup>2</sup>; G. Movia (a cura di), *la logica di Hegel e la storia della filosofia*, Cagliari 1996, in particolare modo A. Peperzak, *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*; T. Rockmore, *Hegel's circular Epistemology*, Bloomington 1986; cfr.: V. Höse, *Verità e storia* (1984), ed. it. a cura di A. Tassi, Milano 1991, pp. 63-76, 108-13; Id., *La fondazione dell'idealismo oggettivo*, Milano 1991, pp. 37-69. Sul rapporto fra la concezione hegeliana di spirito e la Rivoluzione Francese, vedi: R. Bodei, *Filosofia e politica nello Hegel berlinese*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970; R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli 1972; J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965; cfr. inoltre: D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, Milano 1987, pp. 207-33.

<sup>2</sup> Cfr.: G, §185, 257, 271 pp. 166-7, 207-8, 233; Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-1974 (da qui segnalate come *Rechtsphil*), B. IV, §185, pp. 475-8; *Vorlesungen*: B. I, §167, pp. 260-1; B. VII, pp. 1-5; B. XII, pp. 315-8, 335-63. Vedi: G. Cantillo, «*Privatleben*» e *senso dello Stato negli scritti giovanili di Hegel*, in Id., *Le forme dell'umano*, Napoli 1996; L. Sichirolo, *Sur Hegel et le monde grec*, in J. D'Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, Vendôme 1974; Z. Pelczynski, *The hegelian Conception of the State*, in Id. (ed. by), *Hegel's political Philosophy*, Cambridge 1971; cfr.: D. Goldoni, *Il riflesso dell'assoluto*, Milano 1992, pp. 30-79.

<sup>3</sup> Cfr.: G, §257, pp. 207-8; *Rechtsphil*, B. IV, §358, pp. 751-2; *Vorlesungen*, B. XII, pp. 71-82. Vedi: N. Bobbio, M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979; G. Duso, *Platone e l'eticità greca nella lettura hegeliana*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Platone*, Cagliari 2002; cfr.: M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione* (1969), ed. it. a cura di E. Tota, Roma-Bari 1975, pp. 35-67; R. Racinaro, *Realtà e conciliazione in Hegel*, Bari 1975, pp. 29-31, 34-7, 44-5.

<sup>4</sup> Cfr. J.-L. Vieillard-Baron (a cura di), in G. W. F. Hegel. *Lezioni su Platone* (1976), ed. it. a cura di G. Orsi, Milano 1995, pp. 53-5.

<sup>5</sup> Cfr.: G, pp. 10-2; *Vorlesungen*, B. III, pp. 1-59. Per la letteratura secondaria incentrata sia

dei *Lineamenti* Hegel paragona in modo esplicito la sua epoca all'epoca platonica<sup>6</sup>; potremmo anche dire che egli sente il suo ruolo, nell'ambito della storia della filosofia, analogo a quello che apparteneva al filosofo ateniese; al principio del primo libro avvertiamo infatti che Platone si considerava alla fine di un'epoca: Cefalo, il rappresentante dell'antica tradizione della *polis*, da Hegel considerata nel suo principio spirituale *eticità irriflessa*<sup>7</sup>, si allontana per dedicarsi a cerimonie antiche, tradizionali; il discorso che egli precedentemente avvia con il personaggio di Socrate è tutto relativo alla morte, che egli, ormai anziano, sente vicina<sup>8</sup>, ed è da questa prospettiva che formula la sua definitiva concezione circa l'essenza della giustizia, sulla base di quella che è stata la *totalità* della sua vita, cioè la sua esistenza in relazione a chi lo ha preceduto, il padre e il nonno, e in relazione a chi lo segue, il figlio<sup>9</sup>; persino la descrizione del paesaggio in cui avviene il dialogo rimanda ad un allontanamento dall'ambiente della città al fine di riguardarne meglio i confini e le fattezze: Socrate, il filosofo, deve scendere verso il porto, luogo di *confine* fra il resto del mondo e la propria città, perché i suoi interlocutori non sono dotati della forza sufficiente per salire verso la *polis*<sup>10</sup>, proprio come il filosofo deve scendere nella caverna perché i prigionieri delle ombre non possono salire verso l'uscita luminosa; trasferendo quest'immagine metaforica sul piano storico della *Repubblica*, si potrebbe ipotizzare la seguente interpretazione: il filosofo deve scendere nel mondo ad esso precedente perché l'antica eticità non ha più la forza di spingere ad una concreta azione politica (l'ambiente della *polis* rimanda infatti allo spazio pubblico dell'*agorà*, in cui venivano dibattute le decisioni politiche) le nuove generazioni, rappresentate in questo caso dal figlio di Cefalo, Polemarco; inoltre, come nella metafora

sul rapporto teoretico che etico-politico tra i due filosofi, si rimanda alla già citata miscellanea G. Movia (a cura di), *Hegel e Platone*, in cui è presente, in appendice, una consistente bibliografia sul rapporto fra Hegel e l'antichità curata da R. Santi, all'interno della quale vi è un'ampia sezione dedicata al rapporto fra Hegel e Platone (pp. 510-20), rispetto alla quale ci si limita ad aggiungere solo il seguente studio: C. Asmuth, *Interpretation-Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen 2006, pp. 125-87.

<sup>6</sup> Cfr. G, cit.

<sup>7</sup> Vedi nota 2; cfr. J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale*, tr. it. di P. Palmiello, Milano 2004, p. 369.

<sup>8</sup> Platone, *La Repubblica*, 330d-331a (da questo punto in avanti segnalato come *Rep*). Le edizioni storico-critiche di riferimento per il poc'anzi citato dialogo e per le altre opere del filosofo, delle quali verrà trattato o accennato in seguito, sono le seguenti: *Platonis Opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, Oxford 1995; *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Oxford 2003.

<sup>9</sup> *Ivi*, 330b.

<sup>10</sup> *Ivi*, 328d.

della caverna e della linea è possibile soltanto *alla fine* del percorso dialettico una visione sinottica dei precedenti stadi conoscitivi, ovvero una visione effettivamente scientifica di questi ultimi, così nel dialogo trattato è soltanto in prossimità della fine della vita che Cefalo formula una concezione totalizzante circa ciò che ritiene l'essenziale della vita di ogni uomo, la giustizia, come si evince dalla trattazione sopra svolta, concezione che, esattamente come quella espressa nelle due immagini sopra riportate, è di tipo *relazionale*; tuttavia, è proprio nella considerazione della composizione interna della giustizia, e quindi della vita dell'uomo, che la visione di Cefalo e quella di Socrate differiscono, ma nel sorriso con cui Cefalo abbandona la scena del dialogo<sup>11</sup> si intuisce che Platone non intende abbandonare del tutto l'antica tradizione, bensì integrarla in una nuova tradizione di pensiero più universale, come ravvisabile nel dialogo che si svolge, nella finzione narrativa, il giorno seguente alla costruzione ideale della callipoli, ovvero il *Timeo*, in cui il vecchio sacerdote egizio rimprovera il popolo greco di immaturità scientifica in quanto privo di memoria storica<sup>12</sup>. Si crea così anche nell'ambito della riflessione platonica una perfetta corrispondenza fra teoria logica e concezione della storia (per quanto quest'ultima è stimabile solo come *germe* di una sistematica teoria della storia, che Platone non ha mai, almeno nei testi scritti, sviluppato<sup>13</sup>), all'interno di un pensiero sistematico-dialettico: l'unità sintetica degli opposti intesa come verità originaria e condizione di conoscenza si configura quindi anche per Platone inerente sia al piano logico-teoretico che a quello etico-pratico: dunque anche Platone, come Hegel, avverte la necessità di dare concrezione alla scienza dialettica della filosofia, sintetizzando in tal modo realtà storica ed idealità del pensiero.

La concezione della verità come originaria unità sintetica di opposti, inerente sia ad un piano universale che individuale come un unico organismo rispetto a due diverse membra *proprie*, è da Platone affermata, in altra veste, anche nel *Simposio*; anzitutto, il movimento di ascesa verso l'idea della bellezza ricorda molto, pure nella descrizione stessa dell'idea della bellezza, il percorso verso l'idea del buono ed anche quest'ultima idea stessa<sup>14</sup>, quasi suggerendo un'identità fra buono e bello: ciò che è buono è anche desiderabile in virtù della sua bellezza, rimandando dunque il lettore del dialogo ad una dimensione più squisitamente fisica del buono, cui ci riconduce anche l'osservazione di Diotima, per la quale i figli più belli degli uomini sono le loro opere buone,

<sup>11</sup> *Ivi*, 331d-e.

<sup>12</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, 22a-23d.

<sup>13</sup> Cfr. V. Höfle, *Verità e storia*, cit., pp. 429-41.

<sup>14</sup> Cfr. Platone, *Simposio*, 209e-210e.

più belle dei figli naturali, biologici, perché rispetto a questi ultimi immortali<sup>15</sup>; inoltre la natura di Amore, al contempo divina e demonica, rimanda alla liminarietà della civetta hegeliana, che vola al crepuscolo, momento costituzionalmente partecipativo della luce e del buio<sup>16</sup>. Ma la traccia più evidente di tale concezione presente nel dialogo sull'amore è costituita dalla seguente circolarità: all'inizio del dialogo, ancor prima dell'antropologia fantastica di Aristofane, l'opinione su Amore è espressa dal medico Eurissimaco, che vede l'amore presente anche nella fisicità dei corpi e nell'arte della medicina come capacità di instaurare concordia fra le qualità contrarie che si riscontrano nei corpi, arte che egli assimila a quella della musica<sup>17</sup>; dopo il discorso del medico e quello di Aristofane abbiamo quello di Socrate e Diotima circa l'ascesa all'amore, su riportato; infine, dopo la conclusione di quest'ultimo, irrompe ubriaco nella sala Alcibiade, che pronuncia un appassionato discorso sul suo amore e la sua attrazione per Socrate, che paragona ad un sileno<sup>18</sup>; infine la parola è ripresa da Socrate, circa la bravura del miglior poeta<sup>19</sup>. Il discorso sull'amore parte da una dimensione naturale, strettamente legata alle facoltà ed agli enti sensibili dell'uomo, per passare attraverso un'idealità che sarà poi nuovamente contrastata da una naturalità più elevata, riscontrabile nella figura di Alcibiade, giovane passionale ma educato per dedicarsi alla politica, che secondo lo stesso discorso di Socrate e Diotima rappresenta la forma di pensiero più nobile, in quanto fondatrice di stati e costituzioni<sup>20</sup>; tuttavia anche quest'ultima forma di sensibilità sarà poi sintetizzata in un'ulteriore determinazione, comprensiva di idealità e sensibilità, che in questo dialogo è rappresentata dalla necessità, per il buon poeta, di essere sia tragediografo che commediografo; si stabilisce così all'interno del dialogo sull'amore una circolarità: sensibilità-idealità-sensibilità-idealità sintetica di tutte le forme precedenti, stabilendo così un ritmo pentadicamente scandito (il quinto elemento è costituito dalla totalità di tutti i quattro membri), allo stesso modo in cui Hegel scandisce il divenire ideale e materiale (l'etere) dello spirito nella *Fenomenologia*<sup>21</sup>. *La fretta e la brevità con cui Socrate*

<sup>15</sup> Cfr. *Ivi*, 208d-209e.

<sup>16</sup> Cfr. *Ivi*, 201d-202d.

<sup>17</sup> Cfr. *Ivi*, 186a-188e.

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, 212d-223a.

<sup>19</sup> Cfr. *Ivi*, 223b-d.

<sup>20</sup> Cfr. *Ivi*, 209a.

<sup>21</sup> Ci si riferisce qui al rapporto fra essere ed essenza, che pare prodotto dallo spirito tramite una sintesi quintupla, in cui ogni membro ponendo sé stesso e l'altro contemporaneamente, secondo una necessità interna, dà luogo ad un movimento composto di cinque termini; l'elemento dell'etere, che non a caso per Aristotele era il quinto elemento, compare successivamente in tale rapporto come l'elemento finale del movimento autoproduttivo della terra, rango già

tratta quella che dovrebbe rappresentare la sintesi ultima del *Simposio*, relazionata all'osservazione sulla natura della politica, rimanda alla considerazione in base alla quale l'idea del buono non possa effettivamente realizzarsi se limitata alla mera dimensione individuale, considerazione che rappresenta l'accusa che poi Platone muove tacitamente al suo maestro all'interno della *Repubblica*<sup>22</sup>, riconducendoci così a quest'ultimo dialogo e ad un ulteriore parallelo con Hegel, che, nel suo periodo giovanile, pure era stato condotto alla necessità di concepire la realizzazione del Cristianesimo come religione dell'amore in un'istituzione oggettiva<sup>23</sup>. Nella composizione della *Repubblica* possiamo ipotizzare l'esistenza di una circolarità simile a quella del *Simposio*: se il primo ed il secondo libro sono relativi a questioni più strettamente legate all'anima sensibile dello spirito, ovvero la paura della morte, la ricchezza, l'arte, la fondazione di una città come conseguenza della necessità, per gli uomini, di poter soddisfare i propri bisogni materiali soltanto in una comunità ordinata, i libri seguenti sono invece inerenti a questioni maggiormente ideali, quali l'educazione, la dialettica, le forme di costituzione; ma l'ultimo libro si riannoda alle questioni da cui partivano i primi: la morte, lo statuto ontologico e gnoseologico delle arti della pittura e della musica, concludendosi però con una idealità di gran lunga ulteriore rispetto a quelle precedentemente analizzate: l'immortalità dell'anima, interpretabile come capacità dinamica e sintetica perenne che lo spirito ha di conservarsi e mutarsi al contempo; come la tradizione di Cefalo non va smarrita nella costruzione della callipoli, allo stesso modo l'unità originaria degli opposti, raccontata in veste mitologico-fantastica da Aristofane, non si perde, se non apparentemente, ma essa, nella sua sostanzialità, rimane complicandosi; non può dissolversi perché per Platone, come per Hegel, lo spirito nelle sue determinazioni necessarie è eterno<sup>24</sup>.

Analogamente al filosofo ateniese, Hegel è consapevole di vivere alla fine dell'epoca che ha visto la faticosa emersione della libertà soggettiva. Se lo spirito non esce mai fuori di sé ma riposa interamente dispiegato su se stesso, allora il confronto con Platone, la cui importanza è accennata nella Prefazione,

assegnatogli negli scritti giovanili; cfr. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Düsseldorf 1989, Bd. 1-25 ss.: B. VI, pp. 265-7; *Ivi*, B. IX, pp. 18-9. Cfr. V. Höfle, *Verità e storia*, cit., pp. 99-113.

<sup>22</sup> Cfr.: M. Vegetti, *Introduzione al libro I*, in Id. (a cura di) *Platone. La Repubblica*, Napoli 1998-2000, pp. 29-31; C. Jermann, *Dalla teoria alla prassi? Ricerche sul fondamento della filosofia politica in Platone*, ed. it. a cura di A. Gargano, Milano 1991, cit., pp. 34-5, 43-5.

<sup>23</sup> La *Fenomenologia* costituisce la conclusione concettuale delle riflessioni giovanili di Hegel, perciò il parallelo con l'interpretazione su esposta del *Simposio* è ritenuta ragionevole: in essa, infatti, la soggettività in sé pienamente sviluppatasi necessita di divenire per-sé, originando in tal modo il mondo antico, ovvero la prima forma di vita statale.

<sup>24</sup> Cfr. *Vorlesungen*: B. III, pp. 14-9; B. XII, pp. 14-25.



ma diviene evidente nel corso della lettura dei *Lineamenti*, in cui questo pensatore è a più riprese citato, è necessario in qualità di prova della bontà della propria filosofia, che per essere davvero *con-cetto* di tutta la storia sino a quel momento svoltasi, deve comprendere in un'unica riflessione sistematica tutti i principi che hanno determinato la condizione storica della modernità come necessari; la riflessione hegeliana diviene così effettivamente unità sintetica, ritornando in tal modo all'origine del pensiero, ovvero all'unità degli opposti, ma in forma arricchita e *nuova*: come Cefalo dev'esser compreso ed elevato, nel suo pensiero, da Socrate, così quest'ultimo (ovvero Platone) dev'essere invero da Hegel<sup>25</sup>.

*L'analogia uomo-Stato: le similitudini fra Platone ed Hegel*

Sia il filosofo di Stoccarda che quello di Atene principiano le proprie opere politiche, qui di seguito esaminate, con gli stessi elementi: la centralità dell'individualità legata al metodo dell'indagine scientifica. Dopo aver esposto le contingenze storiche che hanno dato origine all'opera, Hegel passa all'elucidazione delle necessità scientifiche della stessa, necessità che pongono la riflessione dei *Lineamenti* su un piano effettivamente storico: egli avverte la necessità, contro le cosiddette "filosofie del sentimento", di riportare la filosofia ad una verità di tipo oggettivo, ma non tramite una mera contrapposizione fra la sua opinione personale di filosofia e quelle contrastanti, bensì in grazia di un metodo il cui rigore metodologico sia scientifico, in modo tale che esso non possa esser messo in discussione neanche dai suoi stessi avversari, senza che questi ultimi, nel farlo, cadano in contraddizione<sup>26</sup>; tale necessità pare comunque avere una ricadu-

<sup>25</sup> La condivisione da parte di entrambi i filosofi, circa la necessità di pensare la realtà di tale unità sintetica anche sul piano storico-politico, è ulteriormente provata dalla corrispondenza esistente fra le configurazioni delle loro opere politiche qui prese in esame: in Hegel la filosofia del diritto termina con la considerazione del singolo stato in relazione agli altri, formandosi così una dinamica per la quale ogni stato torna ad essere un individuo naturale, immediato, motivo per cui si genera a livello universale quello stato di natura che in ogni individualità statale si è verificato prima della civilizzazione; parimenti la callipoli viene studiata, il giorno seguente la sua costruzione ideale, nella prospettiva più ampia dell'origine dell'uomo dal cosmo (*Timeo*) e poi riportata nuovamente in una dimensione storico-universale non pacifica (*Crizia*): cfr. V. Hölsle, *Verità e storia*, cit., pp. 284-90; inoltre lo stesso Hegel nella prefazione dei *Lineamenti* cita la *Repubblica* platonica come esempio di concetto, ovvero del proprio tempo appreso nel pensiero, ponendo immediatamente dopo tale affermazione la famosa equivalenza reciproca fra razionale e reale: cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, pp. 64-5.

<sup>26</sup> Cfr. G, pp. 8-9.

ta non solo meramente teoretica, ma soprattutto pratica: distruggere l'edificio della vecchia metafisica, della quale, come Hegel pure specifica all'interno della Prefazione, si sentiva la forte insufficienza logica<sup>27</sup>, per sostituirla con il relativismo, significava collocare ciò che tradizionalmente era riconosciuto come il vero nell'opinione personale, nella singolarità; l'avversione hegeliana per questo pensiero non sta ad indicare che per il filosofo tutto ciò che rientra nella individualità non riguardi l'essenzialità della scienza in generale e della filosofia, altrimenti non ci sarebbe motivo per denotare come il relativismo distrugga tanto la vita *privata* quanto quella pubblica di un popolo<sup>28</sup>, bensì che la metodologia e la concezione dell'uomo alla base di questo pensiero sono per Hegel così profondamente errate da divenire odiose alla ragione, poiché questo genere di filosofia considera l'uomo soltanto nella sua dimensione immediatamente e puramente naturale; ricondurre l'origine di tutte le cose unicamente a questa dimensione dell'umano è però insufficiente a garantire la giustizia politica e la verità scientifico-filosofica perché, come si è analizzato nel paragrafo precedente, tale elemento riproduce unicamente la base *iniziale* di quel che poi è effettivamente l'uomo nella sua totalità, ovvero *Vernunft*, unità dinamica di opposti, all'interno della quale nessun tipo di impulso, sia esso di qualità sensuale o intellettuale, è schiacciato sull'altro, bensì tutti vengono rielaborati al fine della formazione e dell'accrescimento di un sistema in sé complesso ed *organico*<sup>29</sup>.

Il legame corrispettivo-analogico che questo tipo di filosofia consta nei confronti del *diritto positivo* è dimostrato da Hegel anche dal rinvio a Platone, rinvio che ci fornisce anche maggiori indicazioni rispetto alla parentela storica che Hegel avvertiva fra se stesso ed il filosofo ateniese: come, difatti, Hegel ravvisa una forte affinità concettuale tra le filosofie dell'immediato ed il positivismo giuridico, come egli afferma chiaramente nella polemica contro von Haller<sup>30</sup>, allo stesso modo il relativismo sofistico è per Platone accompagnato dalla tesi della giustizia come l'utile del più forte, magistralmente chiarita dalla famosa metafora di Trasimaco, nella quale egli paragona l'interesse dei governanti verso i cittadini a quello dei pastori e dei bovani per gli animali delle loro greggi<sup>31</sup>. Nell'introduzione Hegel si concentra sull'analisi della giurisprudenza positiva, la cui operazione di ricerca e rinvenimento dell'origine di un istituto giuridico non dimostra né perché quell'istituto sia ancora "vivo" malgrado le

<sup>27</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 4-5. Sulla concezione hegeliana della metafisica precedente a Kant, cfr. Id., *Gesammelte Werke*, cit., B. XIX, pp. 51-5.

<sup>28</sup> Cfr. *G*, pp. 11-2.

<sup>29</sup> Cfr. *Ivi*, §19, 124, pp. 39, 111-3.

<sup>30</sup> Cfr. *Ivi*, §258, pp. 211-2.

<sup>31</sup> *Rep.* 343b-d.

circostanze storiche che lo hanno generato non sussistano più, né se esso sia effettivamente giusto o meno; la giurisprudenza positiva concentra la sua indagine sul mero rinvenimento dell'esistente aprendo i margini della scienza alla infinita catalogazione erudita e, simultaneamente, al relativismo giuridico, poiché nella datità fattuale, ontica non è palese lo statuto valoriale di un ente; analogamente, nella *Repubblica*, si assiste ad uno scacco della portata ontologica della materialità, anzitutto nella confutazione socratica della definizione della giustizia secondo Cefalo come un restituire il dovuto<sup>32</sup>, poi nella confutazione trasimachea della posizione socratica circa l'essenza della giustizia pensata sul modello delle tecniche empiriche<sup>33</sup>; si conclude in tal modo una viziosa circolarità: dalla concezione dell'uomo esclusivamente come immediata naturalità si è ricondotti alla giustizia come utile del più forte.

Tuttavia è proprio dall'analisi delle confutazioni appena citate che sorge, dialetticamente, il principio sul quale i due filosofi impronteranno le rispettive riflessioni sulla politica, ovvero il ruolo centrale della particolarità per la costruzione dello Stato buono; nel filosofo antico le due confutazioni avvengono infatti per il tramite della posizione della forza dell'individualità rispetto ad una situazione sostanziata, rispettivamente la follia individuale, che può facilmente sovvertire una legge oggettivamente data, e la brama individuale di chi detiene il potere; è in particolare l'ultima obiezione di Trasimaco, la giustizia come utile del più forte, a portare la questione della giustizia da una dimensione individuale, personificata da Cefalo e dallo stesso Socrate, ad una invece politico-universale, in cui l'interrogazione pregnante è, in ultima analisi, la seguente: *perché* chi governa dovrebbe agire in funzione del bene di tutti e non del proprio? Platone si pone tale interrogativo poco dopo l'acme della rivoluzione sofistica; anche Hegel si pone una domanda simile sulla scorta di una rivoluzione filosofica e politica, quella francese; in quest'ultimo caso viene avanzata una forte rivendicazione di uguaglianza da parte della coscienza, in base alla quale ogni uomo vuole sapere come giuste e razionali le leggi che regolano la sua vita; filosoficamente ciò si traduce con la giusta pretesa di accordare statuto ontologico di verità unicamente a ciò che la propria autocoscienza riconosce come tale, dunque la domanda della moderna autocoscienza è: è giusto ciò che ho innanzi? Cosa riconosco come giusto?

L'apparente diversità delle interrogazioni sopra sintetizzate cela una profonda analogia, poiché entrambi i filosofi riconoscono sia la necessità scientifica ed

<sup>32</sup> Cfr. *Ivi*, 331c.

<sup>33</sup> Cfr. *Ivi*, 338b-344d.

etica della rivendicazione della soggettività, come è poc'anzi emerso, sia la problematicità ad essa legata: nel caso di Platone è paradigmatico, in questo senso, l'esempio di Socrate, il quale, vivendo il bene nella guisa dell'eticità irriflessiva, è morto ingiustamente proprio a causa, paradossalmente, di quella stessa legge cui obbediva<sup>34</sup>; in fortissima analogia con quest'interpretazione, Hegel nei *Lineamenti* spiega come una coscienza oggettiva possa essere rappresentata dalla schiavitù, dalla coscienza infantile, dalla coscienza superstiziosa, da un tipo di coscienza che non è ancora pronta a porre determinazioni spirituali di natura universale in modo autonomo, facoltà che però permane suo potenziale diritto, difatti egli afferma l'assoluto diritto della coscienza schiava o superstiziosa a liberarsi *immediatamente* dalla prigionia fisica o mentale, non appena essa ne sia in grado<sup>35</sup>; in Hegel è, naturalmente, più esplicita la carica rivendicativa dell'*uguaglianza* degli uomini fra loro, essendo essa il frutto di quella linea storica, secondo Hegel sviluppatasi dopo Platone, che si diparte dal Cristianesimo, si sviluppa con la Riforma Protestante, per maturare infine alla consapevolezza della coscienza con la Rivoluzione Francese; probabilmente, entrambe le interrogazioni possono essere riducibili all'unica domanda "Cosa è il giusto", intendendo con essa l'indagine circa la *composizione interna della giustizia, nella sua dimensione ontologica e al contempo etico-politica*.

La necessità dell'elemento soggettivo dell'indagine ora citata è mostrata sin dal principio di entrambe le opere, però mentre nei *Lineamenti* è esplicitamente ripetuta l'appartenenza strutturale della soggettività alla costruzione dello Stato ed alla natura dell'assoluto, della verità, nell'opera di Platone essa è invece *deducibile*, poiché il filosofo non ne afferma l'importanza in maniera tematica, ma la rappresenta in guisa drammatica: nel dialogo con Cefalo il viver bene la vecchiaia dipende dalla disposizione individuale ordinata dell'uomo, senza la quale anche la gioventù diviene un peso; la stessa indagine circa la giustizia è mossa dallo scacco che Socrate deve riconoscere aver subito da Trasimaco<sup>36</sup>; il passo più esplicito in questo senso è forse il discorso che Adimanto rivolge a Socrate nel libro II della *Repubblica*, in cui il giovane invita il filosofo a dimostrare cosa sia la giustizia in relazione all'anima, se essa per l'anima sia cioè cagione di felicità o infelicità, al fine di dare risposta definitiva ai discorsi sofistici degli ambienti ateniesi dell'epoca, i quali educavano la gioventù a ritenere la giustizia un male per l'uomo<sup>37</sup>: in tal modo per Platone, così come per Hegel, la

<sup>34</sup> Cfr. M. Vegetti, *Introduzione al libro I*, in Id. (a cura di) *Platone*, cit., vol. I, p. 30.

<sup>35</sup> Cfr. *G*, §66, 137, pp. 72-3, 121-3.

<sup>36</sup> Cfr. *Rep*, 354b-c.

<sup>37</sup> Cfr. *Ivi*, 364a-367a.

giustizia diviene una funzione dell'anima, un acquisto di quest'ultima, non più un conformarsi ad un che di dato.

La dinamicità che l'indagine acquisisce con il sussumere la soggettività nella composizione della domanda prosegue poi nel corso delle opere, la cui strutturazione parte infatti dai bisogni più elementari degli uomini; nel primo libro dell'opera antica la figura di Cefalo rimanda infatti alla materialità del possesso, così come la filosofia del diritto hegeliana inizia con l'analisi del diritto astratto, per il quale la considerazione dell'uomo è basata sull'assunzione della mera forma della volontà: tutti gli uomini sono capaci di possesso, indipendentemente dall'oggetto posseduto, che, per l'appunto, in questo grado della coscienza non è rilevante; analogamente, la definizione che Cefalo fornisce della giustizia è formale, così come formale è la stessa figura di Cefalo all'interno della Polis: egli è infatti un meteco, che con la sua attività economica contribuisce alla ricchezza ateniese, eppure non gode dello *status* ufficiale di cittadino che gli consentirebbe un'effettiva partecipazione alla vita di quella città che egli comunque alimenta; gli è concesso il possesso, ma non l'attività politica, il diritto di pronunciare la propria opinione politica pubblicamente: il meteco non può esprimere determinazioni spirituali proprie su leggi che pure lo giudicano; il rapporto di Cefalo con la giustizia della città è allora quella di un *contratto* formale<sup>38</sup>, poiché esso si limita al passivo ossequio della legge, ma non sostanziale, poiché egli di fatto non gode di effettiva libertà politica. Analogamente, la *persona*, come Hegel denomina l'uomo che si trova nello stadio di libertà del diritto astratto, è rispettata nei suoi possessi materiali, ma non esprime rivendicazioni di diritti, contenuti positivi; la legge che governa la persona è rappresentata dal mero divieto di ledere la sua fisicità ed i suoi averi.

Mentre la riflessione hegeliana rinvia alla moralità ed alla società civile come stadi di dialettico dispiegamento della libertà successivi al diritto astratto, quella platonica si riconnette invece ad un momento che per Hegel sarà analizzato soltanto nell'ambito della società civile, ma che nell'ottica platonica può riconnettersi a quella dimensione di necessità materiale che già si prefigurava nella figura del meteco Cefalo, ovvero il momento del sistema dei bisogni materiali dell'uomo all'origine della città, da Platone analizzato nel secondo libro. In entrambi i pensatori la naturale mancanza, non-autonomia dell'uomo come condizione originaria, rende lo Stato un ente in sé naturalmente interrelazionale; è difatti la *razionalità del bisogno* che spinge gli uomini ad unirsi gli uni con gli altri in una società ordinata, il cui ordine è basato sulle loro differenti specializ-

<sup>38</sup> Cfr. S. Campese, *Cefalo*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone*, cit., vol. I, pp. 143-7.

zazioni lavorative; in Hegel il lavoro costituisce infatti il medio grazie al quale la dualità fra l'uomo e la natura è superata: donando all'esteriorità naturale, in sé statica, i propri scopi, l'uomo rende la natura umana e contemporaneamente, per rendere il lavoro appetibile all'altro uomo, il lavoratore è costretto a far emergere il lato oggettivo delle proprie attitudini, ponendo in tal modo le basi per la formazione di un sistema sociale entro il quale l'essere umano viene riconosciuto ed apprezzato per la capacità ed il tipo di determinazioni che egli è in grado di conferire alla materia grezza proveniente dalla natura, per cui la creazione di un mondo effettivamente umano consta del superamento simultaneo del dualismo uomo-natura e, in parte, di quello persistente fra gli uomini stessi<sup>39</sup>; in Platone, ugualmente, questo stesso processo porta alla medesima uscita da un originario stato di natura (che qui però non è pensato come uno stato di reciproca violenza e sopraffazione, bensì di bisogno generalizzato esistente fra tutti gli uomini) verso una società professionalmente composita, dal cui esame è già possibile per Platone ricavare una prima definizione di giustizia: se ogni uomo è in sé mancante e bisognoso dell'apporto dell'altro uomo, e se gli uomini sono per natura diversi fra loro, dotati dalla natura di differenti attitudini, allora il bene della città risiederà nell'ordine fra attitudine individuale e funzione universale; ciascuno dovrà esercitarsi nel campo d'azione corrispondente alla propria attitudine naturale, senza occuparsi d'altro<sup>40</sup>. In Hegel la società civile prefigura ciò che lo Stato è, ovvero l'universalità concreta, che invera ed appaga la particolarità; è questo il motivo per cui il filosofo di Stoccarda elogia la scienza dell'economia politica, poiché grazie ad essa diviene chiaro come nell'attività economica, che si ritiene dominio incontrastato della singolarità umana, in realtà influiscano fattori derivanti dall'attività altrui, per cui non si può trattare dell'economia come scienza inerente all'individuo, bensì come scienza di un sistema universale nascosto sotto l'illusione che il singolo nutre circa la provenienza del suo guadagno o della sua perdita come merito o demerito esclusivamente personale<sup>41</sup>.

Tuttavia in entrambi la definizione di giustizia (in Platone) e di Stato (o di universale concreto in Hegel) che viene data nei citati momenti dell'indagine è provvisoria in quanto parziale: in ambedue gli autori infatti il momento sociale costituisce il momento di massimo sviluppo della soggettività, l'esame del cui andamento, però, rivela la sua inconsistenza; non regolamentata da un'autorità superiore, difatti, la città diviene trionfante di lusso e *deve* ingrandire il suo terri-

<sup>39</sup> Cfr. *G*, §190-9, pp. 170-4.

<sup>40</sup> Cfr. *Rep*, 369c-372e.

<sup>41</sup> Cfr. *G*, §189, pp. 169-70.

torio con l'annessione violenta delle città vicine<sup>42</sup>; in Hegel, parallelamente, è proprio la sempre maggiore specializzazione del lavoro che provoca sì maggior lusso e comodità, ma anche maggior miseria<sup>43</sup>, che si cerca di risolvere, in modo simile all'esperienza greca, con la colonizzazione.

La soddisfazione del bisogno materiale dell'uomo non conduce in modo immediato alla risoluzione di una dialettica di tipo intersoggettivo: in ambedue le opere la città ricca non risulta mai tanto ricca da poter soddisfare i bisogni *di tutti i cittadini*; dunque, la dimensione materiale e spirituale-professionale della soggettività deve essere elevata nella formazione di un principio ad essa superiore, che ne trascenda il potere, ma che al contempo la renda parte integrante della compagine statale, onde evitare di ricadere nella rivoluzione sofistica, nel caso di Platone, o in una qualsivoglia rivoluzione politica, nel caso di Hegel<sup>44</sup>; il principio basilare dello stato deve essere allora anche e soprattutto principio riconosciuto come proprio dalla soggettività: l'unità fra le determinazioni spirituali dello stato e quelle del singolo cittadino diviene allora l'unica effettiva concezione valida di Stato.

Tuttavia è nella concezione dell'interna composizione di tale unità che si snodano le differenze profondissime fra i due filosofi, il cui baricentro è, malgrado le analogie fin qui evidenziate, proprio la vita concreta della libertà soggettiva all'interno dello Stato, ovvero il rapporto universale-particolare.

### *Il ruolo della soggettività nello Stato ed il rapporto particolare-universale: la divergenza Platone-Hegel*

La possibilità della guerra è escamotage letterario, per Platone, di trattare l'educazione dei governanti e dei guardiani; in realtà, è nell'analisi di codesto genere di educazione che si cela la risposta alla domanda circa la giustizia, che corrisponde in termini più strettamente teoretici alla configurazione interna dell'unità sintetica originaria, ovvero al rapporto fra universale e particolare: nella callipoli i governanti ed anche tutti i cittadini in generale compiono il

<sup>42</sup> Cfr. *Rep.*, 372e-374e. In realtà, nel secondo libro Platone tralascia l'indagine circa la bontà o la malvagità della guerra per l'uomo, avviando invece l'inchiesta sull'educazione dei governanti e dei guardiani; sarà però nei libri successivi che affermerà la nocività della guerra, e quindi la necessità di un governo razionale e giusto, che la eviti alla callipoli.

<sup>43</sup> Cfr. *G.*, §199-200, 241, 243-6, pp. 174-5, 199-202.

<sup>44</sup> Vedi Id., *Berliner Schriften*, Hamburg 1956, B. XI, pp. 83-128; cfr.: J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris 1966, pp. 429-53; R. Bodei, *Sistema ed epoca*, cit., pp. 16, 44, 49, 72-86.

bene perché educati ad essere *persuasi* circa la bontà di taluni comportamenti; ciò si evince anzitutto dalle scelte lessicali dell'autore, in cui i vocaboli relativi alla persuasione sono fortemente presenti già a partire dal primo libro; inoltre, non solo i guardiani ed i governanti non devono possedere nulla di proprio, ma l'estesa, ed affascinante, trattazione circa la psicologia dell'uomo, esemplificata nella bellissima immagine della biga alata, è per Platone necessaria in quanto misura adottata dai governanti per scegliere sia il ruolo sociale e politico che i cittadini occuperanno, sia i membri delle coppie che genereranno figli *per la città*, poiché non saranno le singole famiglie dei singoli cittadini ad occuparsi della loro educazione, bensì i guardiani ed i governanti<sup>45</sup>; tale persuasione si inoltra sino alla cosiddetta "classe d'oro", dato che gli stessi filosofi vengono *costretti* al governo, poiché essi sanno che è giusto che essi se ne prendano cura, ma tale azione non è mediata da una volontà desiderativa da parte dei dialettici<sup>46</sup>.

La necessità della soppressione della volontà particolare in Platone deriva dall'esperienza politica diretta del filosofo con gli scontri politici determinatisi nell'Atene dell'epoca a seguito dell'emersione di interessi economici particolari<sup>47</sup>, cui aveva sicuramente influito la lezione sofistica dell'età periclea; tuttavia Platone stesso è consapevole della forza dirompente del principio soggettivo, difatti è proprio nella sua espressione più immediata e naturale che egli ripone la possibilità di corruzione della Polis, precisamente nell'errore, da parte dei governanti, circa il calcolo del momento opportuno per la *generazione della prole*<sup>48</sup>.

*Contrariamente a Platone, Hegel assegna all'interiorità dell'uomo un ruolo fondamentale nella formazione dell'autocoscienza*, per il tramite della *moralità*, ma anche nella formazione stessa dell'*eticità*, dello stato, nei luoghi della famiglia e della società civile; la Rivoluzione Francese ha mostrato non solo l'impossibilità pratica di dissolvere il principio della libertà soggettiva, ma anche la natura profondamente giusta e razionale delle pretese da essa avanzate, per esempio, come già esposto, la rivendicazione dell'uguaglianza e dell'abolizione della schiavitù come disumana<sup>49</sup>. Il movimento spirituale da Hegel descritto nelle sezioni del diritto astratto e della moralità è tutto volto alla distinzione

<sup>45</sup> Cfr. *Rep*, 460c.

<sup>46</sup> Su questo punto in realtà Platone oscilla: secondo la natura filosofica dovrebbe essere fonte di gioia l'occuparsi della cosa pubblica, ma è pur vero che egli afferma, al contempo, anche l'opposto (Cfr. 420b); a riguardo cfr.: G. Browning, *Plato and Hegel: two Modes of Philosophizing about Politics*, New York 1991, pp. 104-10; C. Jermann, *Dalla teoria alla prassi?*, cit., pp. 82-3.

<sup>47</sup> Cfr. S. Gastaldi, *Polemarco*, in M. Vegetti (a cura di) *Platone*, cit., vol. I, l. I, pp. 180-7.

<sup>48</sup> *Rep*, 546a-547a.

<sup>49</sup> Cfr.: *Rechtsphil*, B. IV, §57, pp. 208-9; *Vorlesungen*, B. XII, pp. 71-2; *G*, §57, 257, 260-1, pp. 65-7, 207-8, 214-7.



che l'uomo gradualmente comprende esistere fra sé e l'esteriorità naturale, distinzione che culmina nella sezione della moralità, precisamente nell'ambito della coscienza morale, in cui egli comprende che la determinazione qualitativa, come ad esempio quella di giusto, buono, bello, è soltanto dell'uomo, e costituisce quindi uno scarto rispetto alla naturalità degli animali; la capacità di elaborazione del bene come sintesi di benessere individuale e diritto altrui è quindi possibile nell'ambito della coscienza umana; difatti Hegel per moralità non intende una specifica dottrina dei doveri e delle virtù, bensì tutto ciò che è spirituale, poiché è unicamente dall'elaborazione spirituale dell'uomo che sorge poi la specificazione contenutistica dell'eticità, ovvero delle leggi statuali<sup>50</sup>: in tal modo l'idea di bene, che in Platone risultava dedotta sul piano teoretico ma presupposta su quello storico-sociale, riceve in Hegel un'analisi ontogenetica che abbraccia, invece, entrambi i piani.

Il passaggio dal contesto individuale della moralità a quello sociale ed universale della famiglia, della società civile ed in ultimo dello stato, costituisce più di un mera soluzione utilitaristica volta alla concretizzazione del bene: la costruzione di quest'ultimo, infatti, necessita di tale passaggio in quanto esso è per definizione universale, non circoscritto nei limiti ristretti della coscienza individuale, la quale, proprio perché portatrice, almeno sempre su un piano

<sup>50</sup> Cfr. Ivi, §142, 144, 151, pp. 143, 147; cfr. A. Wood, *Hegel's Critique of Morality*, in L. Siep (hrsg. von), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, p. 154. Lo Stato non può essere riguardato come mero garante della proprietà privata e delle libertà individuali, ma anche come posizione di determinazioni valoriali: per esempio, l'articolo 3 della Costituzione italiana, «È compito della repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del paese», fu definito da Calamandrei il più importante di tutta la Costituzione, poiché grazie ad esso veniva affermata l'uguaglianza *di fatto* fra i cittadini della Repubblica; in quest'uguaglianza di fatto l'articolo esprime il valore infinito che ciascuno ha in quanto uomo, in base al quale devono essere rese nulle le limitazioni economiche, compito che difatti anche Hegel assegna allo Stato, non alla società civile, che di fatto si limita ad amministrare la giustizia, non a porla concretamente: essa agisce sulla base di leggi già esistenti. Tuttavia, nel discorso che Calamandrei tenne all'Umanitaria di Milano il 26 gennaio 1955, in cui per l'appunto parlò circa l'enorme valore dell'articolo 3 della Costituzione, egli precisa la differenza esistente fra la legge scritta e la pratica della legge, che può esser utile per la comprensione del rapporto fra moralità ed eticità in Hegel: Calamandrei precisa che la Costituzione in sé è una mera carta, in sé non ha potere; il suo reale potere risiede unicamente nell'animo dei cittadini, che diviene allora il perno della Repubblica, le cui leggi possono vivere soltanto se riposano sull'intima convinzione di ogni singolo cittadino. Questo è anche il senso della differenza fra eticità e moralità in Hegel: la legge non recepita dai cittadini nella pratica decade, oppure, se ingiusta, alimenta focolai di rivoluzioni. Va anche precisato, però, che il cammino dello Spirito è secondo Hegel lungo, la sua realizzazione si estende in un arco temporale estremamente lungo, dunque la realizzazione morale di una legge eticamente giusta richiede tempo, così come, ad esempio, la rivendicazione cristiana di uguaglianza e fratellanza fra gli uomini ha dovuto attendere l'opera giuridicamente oggettiva della Rivoluzione Francese.

potenziale, di bene, è mutata dall'esperienza dei primi due momenti dell'eticità, in quanto si confronta per la prima volta con l'altro uomo, l'altra coscienza: mentre nell'ambito del diritto astratto il confronto intersoggettivo riguardava la spoliazione volontaria di sostanze esteriori alla natura della coscienza, nella famiglia e nella società civile il confronto con l'altro è invece basato sulla totalità *immediata* della persona; all'interno della famiglia ogni individuo è accettato sulla base della consanguineità familiare; inoltre l'amore, da Hegel riconosciuto alla base del legame matrimoniale, coinvolge l'universalità dell'uomo su base però irriflessiva, dunque naturale<sup>51</sup>; effettivamente, non esiste nell'opera un'effettiva deduzione del passaggio dalla moralità alla famiglia; tuttavia, dato il paragrafo in cui l'autore spiega le derive di una coscienza rinchiusa nella propria moralità, si può ipotizzare che esista, al fondo della natura umana, una vera e propria *necessità* del legame *libero* con l'altro, per non mutare la propria moralità in una *cattiva moralità*<sup>52</sup>. Tuttavia il grado di universalità che agisce nella famiglia presenta nella figura del figlio e nel pericolo insito nell'amministrazione del patrimonio familiare la necessità di essere ulteriormente mediato dalla società civile, in cui l'uomo costruisce l'uomo: è nella società civile che in luogo della persona, della coscienza morale, del membro familiare, possiamo finalmente parlare per la prima volta in modo effettivo di *uomo*, perché, come specificato nel paragrafo precedente, è tramite il lavoro, che ha sempre carattere sociale, che l'uomo supera il dualismo con la natura ed instaura con il suo simile un rapporto di universalità, seppure ancora esterna perché mediata dal mero interesse circa l'appagamento della propria dimensione particolaristico-materiale. Malgrado l'inconsapevolezza della società circa la sua effettiva base universale etica e non meramente utilitaristica, è però all'interno di essa che la moralità e la particolarità della soggettività umana trovano il proprio pieno dispiegamento<sup>53</sup>: all'interno della società civile l'uomo è riconosciuto come degno di stima in base alle proprie capacità lavorative, che egli sceglie *liberamente* dove indirizzare; l'amministrazione della giustizia di competenza sociale ha, difatti, per precipuo scopo quello di tutelare la particolarità: ad esempio il diritto dei bambini di essere allevati ed istruiti dalla società, precisamente dalle corporazioni dei lavori svolti dai loro genitori, nel caso in cui questi non siano in grado di amministrare il patrimonio familiare o in caso di perdita della famiglia, deriva dal riconoscimento che ha la particolarità di dispiegarsi, il che implica anche il riconoscimento dell'esistenza di condizioni oggettive per

<sup>51</sup> Cfr. *G*, §158, 161, 163, pp. 149-52.

<sup>52</sup> Cfr. *Ivi*, §139-40, pp. 124-39.

<sup>53</sup> Cfr. *Ivi*, §185-9, 194-5, 209, 242, 253, pp. 166-70, 172-3, 180, 199-200, 205-6.

tale dispiegamento; mentre nel diritto astratto la particolarità è irrilevante, qui invece lo diviene ai fini dello sviluppo pieno della singola personalità, che può potenzialmente arricchire il patrimonio universale della società civile.

È proprio sulla base di tale diritto della particolarità che la società civile è risospinta, come è già emerso nel paragrafo precedente, alla dialettica statale: è per il tramite di quest'ultima che la società può venir sostenuta nell'arginare la formazione della plebe; essendo difatti le congiunture economiche determinate dalla totalità dell'attività economica mondiale, soltanto lo stato può avere tutti gli elementi per legiferare e giudicare in materia effettivamente universale, ovvero al fine del benessere di tutta intera la sua popolazione.

Diversamente dalla callipoli platonica, in cui il filosofo è costretto al governo, nello stato hegeliano la necessità di un governo razionale non è riposta nelle mani di un singolo individuo, bensì nell'insieme delle *istituzioni statali*: sono queste che realizzano *concretamente la costituzione*<sup>54</sup>, costituita dallo spirito del popolo; in tale contesto l'azione del governo è esposta in misura minore ad errori, poiché le istituzioni consistono in opere durature all'interno delle quali il singolo funzionario, dovendo adeguare la sua disposizione individuale a leggi, rende l'espletamento delle proprie pubbliche funzioni sintesi fra sentimento particolare, patriottismo ed oggettività giuridica; inoltre, grazie alla presenza delle corporazioni nelle istituzioni, nel dibattito legislativo pubblico<sup>55</sup>, nel dibattito politico tramite i mezzi della stampa ed il carattere pubblico delle leggi, lo Stato rischia minor astrattezza; viceversa, l'azione delle corporazioni, quindi della società civile e della famiglia, è mediata dall'educazione che le leggi, per il tramite delle istituzioni statali nelle persone dei pubblici funzionari, nel tempo impartiscono alla società civile: si viene così a creare un'educazione reciproca fra i poteri statali e i cittadini, dal movimento perfettamente circolare<sup>56</sup>. L'elemento di maggior importanza nel sistema statale hegeliano è quindi costituito dalle istituzioni<sup>57</sup>; *grazie alla loro funzione di medio fra società civile e Stato la soggettività viene difatti liberata dalla necessità di dover reprimere la propria particolarità* al fine di mantenere la compattezza statale, anzi: mentre nello stato platonico tale repressione è focolaio di instabilità, in quello hegeliano il pieno dispiegamento della libertà soggettiva, opportunamente mediata, è sinonimo di stabilità *consapevolmente voluta*; per Hegel lo Stato che ne realizza effettivamente il concetto non è né quello antico ma né tantomeno espresso da un pen-

<sup>54</sup> Cfr. *Ivi*, §265, p. 218. Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., pp. 189-207, 233-53.

<sup>55</sup> Cfr. *G*, §273-4, 288-95, 302-5, 308, 314-5, 319, pp. 238-40, 253-8, 263-6, 267, 272, 274-8.

<sup>56</sup> Cfr. *Ivi*, §296, p. 258.

<sup>57</sup> Cfr. *Ivi*, §265, cit.

siero di tipo contrattualistico, che, basandosi su una concezione meramente individualistica della realtà, confonde l'essenza dello stato con quella della società civile – per cui il fine dello stato diviene la protezione della proprietà, non più l'unione fra i cittadini<sup>58</sup> - bensì uno Stato che la volontà individuale *vuole* in quanto tale, in cui essa si senta effettivamente *riconosciuta*.

Il ruolo ufficiale che la particolarità ricopre per il filosofo di Stoccarda spiega anche il motivo dell'assenza di un'analisi psicologica forte, presente invece in Platone: l'analisi circa il carattere dei diversi *Stände* costituisce infatti la constatazione di un esistente, non una sua progettazione; le famiglie sono libere di educare i propri figli e costoro di scegliere il lavoro che ritengono realizzare le proprie attitudini individuali perché *già* la formazione *morale* di ogni singolo cittadino avviene all'interno di uno stato costituito: è noto difatti che per Hegel l'ultimo elemento di una serie logica costituisce il primo di una serie storico-cronologica e viceversa<sup>59</sup>.

La conclusione che si può trarre dall'analisi dell'analogia fra l'uomo e lo Stato nelle diverse ottiche dei due pensatori è la seguente: per entrambi essa si articola all'interno di una più vasta prospettiva logica e storica basata sulla concezione del principio filosofico dell'assoluto come unità sintetica di opposti, in base alla quale l'individualità e l'universalità sono correlate da un nesso di natura sintetica e necessaria; esso è da Hegel dimostrato nella sua necessità tramite la distinzione fra moralità ed eticità, grazie alla quale l'unità fra particolare ed universale viene esaminata nel suo sorgere e complicarsi all'interno dello spirito umano; al contrario Platone semplicemente *presuppone* tale nesso su un piano etico-politico: l'analogia fra l'uomo e la città è infatti introdotta mediante un escamotage letterario che rimane indimostrato<sup>60</sup>; la città platonica non riesce, inoltre, a fondare la necessità del proprio ordinamento all'interno di un contesto intersoggettivo: i suoi cittadini obbediscono ad una legge che, secondo le parole dell'Antigone sofoclea, sono ritenute da sempre esistenti e nessuno sa donde esse vengano.

Dunque, nella dimostrazione della necessità di tale nesso, il filosofo moderno inverte e giustifica la posizione di quello antico: a quest'ultimo va, difatti, comunque il merito di aver posto per primo le questioni fondamentali del pensiero, ovvero il rapporto uno-molteplice, che egli tenta di giustificare a livello teoretico e logico nel *Sofista*, e la necessità che la singola coscienza morale ha di essere realizzata nello Stato per attuare effettivamente il bene, posizione cui

<sup>58</sup> Cfr. *Ivi*, §257, pp. 207-11.

<sup>59</sup> Cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca*, cit., pp. 108, 112-9.

<sup>60</sup> Cfr. M. Vegetti, *Introduzione ai libri II e III*, in Id. (a cura di), *Platone*, cit., vol. II, pp. 16-7.

va ricondotta non solo l'analogia fra le funzioni dell'anima e le classi dei cittadini, ma anche la concezione di ogni classe, e quindi anche di ogni funzione dell'anima, come un intero articolato, avente in sé, però, intima connessione con le altre funzioni e le altre classi, concezione che permane anche nella considerazione hegeliana delle singole corporazioni e dei singoli poteri legislativi.



# I modi del caso. Intorno al primo scritto di Wilhelm Windelband

Memoria di GIOVANNI MORRONE  
presentata dal socio naz. ord. res. EDOARDO MASSIMILLA

(Seduta del 26 maggio 2011)

**Abstract.** In *Kritische Studien* (1906) Max Weber remarked the enduring importance of Wilhelm Windelband's *Doktorarbeit*, concerning the theories of chance (*Die Lehren vom Zufall*, Berlin, 1870), for the specialistic logic. Moving from Weber's statement, the essay develops an analytical review of this work, in which the concept of chance is analysed in its various meanings: the causal, the teleological and finally the logic one, which summarizes and clarifies the first two. Therefore, the concept of chance is to be correctly understood as a logical relationship between the general and the particular; it does not contain a statement about the "thing", but about the specific modality of human knowledge which cannot do without abstraction.

Nel 1902 il grande storico dell'antichità Eduard Meyer pubblicava un importante saggio metodologico intitolato *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*<sup>1</sup>, nel quale, in netta polemica con il nuovo metodo di Karl Lamprecht, ribadiva il ruolo assolutamente centrale ricoperto dal caso e dalla volontà libera nella storia. In particolare, in una serie di formulazioni logicamente non irreprensibili, Meyer lasciava intravedere la propria convinzione circa la sussistenza – secondo la formulazione di Max Weber – di un'«affinità elettiva assai stretta tra il "caso" e una "libertà del volere", che avrebbe come conseguenza una specifica irrazionalità dell'accadere storico»<sup>2</sup>. È questo uno dei principali elementi che attirarono l'attenzione critica di Weber, che nelle *Kritische Studien*, segue la traccia delle inadeguatezze logiche contenute nella proposta metodologica meyeriana al fine di definire meglio la sua personale posizione in tema di metodo storico.

<sup>1</sup> E. MEYER, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle, 1902, poi in *Kleine Schriften*, Halle, 1924, 2 voll., vol. I, pp. 1-78; tr. it. *Sulla teoria e metodica della storia*, a cura di S. Giannusso, in E. MEYER, *Storia e Antropologia*, Napoli, 1990, pp. 73-140.

<sup>2</sup> M. WEBER, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1906), tr. it. a cura di P. Rossi in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, 2001, p. 216.

Come ben rilevato da Weber, Meyer faceva riferimento a una nozione di caso inteso né come «oggettiva “assenza di causalità” (cioè come “caso assoluto” in senso metafisico)» e neanche come «impossibilità soggettiva di conoscenza delle condizioni causali [...] (cioè come caso «assoluto» in senso gnoseologico)», ma piuttosto a un concetto di «“caso relativo”, nel senso di una relazione logica tra complessi di cause concepiti separatamente – cioè appunto nel senso [...] in cui questo concetto è accettato della logica specialistica che si richiama in sostanza ancor oggi, nonostante i vari progressi particolari, al primo scritto di Wilhelm Windelband»<sup>3</sup>. Il riferimento weberiano era diretto a *Die Lehren vom Zufall*, la dissertazione dottorale che il giovane studioso, formatosi alla scuola di Hermann Lotze e Kuno Fischer, aveva pubblicato a Berlino nel 1870<sup>4</sup>. Nel denso saggio Windelband proponeva un’analisi storica e sistematica del concetto di caso che risulta estremamente interessante non solo come testimonianza della fase aurorale del suo pensiero, ma anche in virtù della vasta eco che essa conobbe. Anzi è forse proprio questo aspetto della recezione delle *Lehren vom Zufall* di Windelband in alcuni luoghi cruciali della riflessione primo novecentesca sullo statuto logico delle scienze storiche – si pensi ai già ricordati Meyer e Weber, ma si pensi anche a Lask<sup>5</sup> – a suggerirne un’attenta rivisitazione.

1. *La nozione causale del caso*. Il termine caso si riferisce ad una molteplicità di significati che tuttavia convergono nella designazione di «una tipologia dell’accadere che avrebbe potuto verificarsi in maniera diversa o non verificarsi affatto»<sup>6</sup>. Si tratta cioè, secondo Windelband, di un concetto che, per quanto riferito all’«accadere reale», «si radica nell’ambito della possibilità», con la quale

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>4</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, Berlin, 1870. Su Windelband mi limito a segnalare i seguenti lavori in lingua italiana: R. BONITO OLIVA, *Il compito della filosofia. Saggio su Windelband*, Napoli, 1990; S. BESOLI, *La conoscenza delle regole: tre saggi sul normativismo di Windelband*, Firenze, 1996; e la recente monografia di M. KEMPEL, *Geltung und Problem. Theorie und Geschichte im Kontext des Bildungsgedankens bei Wilhelm Windelband*, Würzburg, 2006, alla quale si rimanda anche per ulteriori indicazioni bibliografiche. Per quanto attiene in particolare allo scritto sulle dottrine del caso si veda inoltre E. KUHN, *Rezension zu Windelband: Die Lehren vom Zufall*, in «Philosophische Monatshefte», V (1870), pp. 436-442.

<sup>5</sup> Il riferimento è a un testo laskiano assai rilevante per questo ordine di problemi come il *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, nel quale il giovane allievo di Rickert e Windelband prende le mosse proprio da una riflessione sul «concetto logico-trascendentale di caso» e sull’irrazionalità della realtà empirica per definire l’essenza logica della storia. Cfr. E. LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen u. Leipzig, 1902, in particolare pp. 38-44. Ma si veda a riguardo anche il recente studio di F. MASI, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Macerata, 2010, in particolare pp. 136-153.

<sup>6</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 4.



è stato spesso equiparato e confuso nel corso della storia del pensiero<sup>7</sup>. Il casuale è pensabile come una possibilità fra molte, una possibilità che si distingue dalle altre solo in virtù della sua «effettività [*Thatsächlichkeit*]», del suo essere divenuta reale<sup>8</sup>. Se in generale «il trapasso di una possibilità nell'effettività viene pensato come conseguenza di una necessità, è proprio la mancanza di tale necessità a determinare il carattere specifico del casuale»<sup>9</sup>. Dunque il casuale consiste nel «trapasso di una possibilità nella realtà» che avviene in maniera «puramente fattuale» e che, in quanto tale, non è necessario<sup>10</sup>. Il casuale può essere pertanto definito come «realtà non determinata da alcuna necessità»; esso ha un carattere negativo consistente nella mera «negazione della necessità»<sup>11</sup>. Il caso è dunque un'«ombra della necessità» e, in quanto tale, assume determinazioni diverse a seconda del modo in cui viene pensata e definita la necessità.

La necessità si presenta in primo luogo come condizionamento causale, come relazione specifica sussistente fra causa ed effetto. Per essa vale quanto affermato dal principio di ragion sufficiente, e cioè che «ogni cambiamento ha la sua causa, dalla quale esso deriva necessariamente»<sup>12</sup>. «Questo principio – scrive Windelband – esprime l'assoluta condizionatezza e dipendenza di tutto l'accadere», esso rappresenta la base di ogni conoscenza scientifica e deve essere considerato alla stessa stregua degli assiomi matematici<sup>13</sup>.

Riflesso di questo modo di pensare la necessità come universalità del principio causale è un concetto di caso inteso come *caso assoluto*, come *assenza di causalità*. Se il necessario è ciò che accade *per* una causa determinata, il casuale è ciò che accade *senza* una causa determinata, *senza* alcuna causa, per *caso* appunto. Sulla base del principio di ragion sufficiente tale concetto di caso risulta del tutto contraddittorio. Esso intenderebbe, infatti, esprimere il superamento di quella necessità causale che il principio di ragione sufficiente ritiene inaggirabile. L'evento designato come casuale sarebbe l'evento che accade senza necessità causale, senza una causa determinante, ma ciò è intimamente contraddittorio se si assume l'universalità del principio causale, per cui tutto ciò che accade ha la sua causa. Le espressioni a cui il linguaggio generalmente ricorre per aggirare questa difficoltà logica, come «evento accaduto per caso» o «evento determinato dal caso», non fanno che assumere contraddittoriamente

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

l'assenza di causa (il caso) a causa determinante<sup>14</sup>. Ma per Windelband è evidente che ciò non è sostenibile e che una nozione di caso che intenda designare un'assenza del condizionamento causale risulta del tutto inadeguata.

Tale peculiarità dell'uso linguistico che tende contraddittoriamente ad attribuire al caso stesso una specifica facoltà causale, consente, secondo Windelband, di portare alla luce il pensiero che si cela dietro siffatta palese insostenibilità logica del concetto di caso assoluto: si tratta dell'idea di «una mano oscura e misteriosa, la quale, senza essere determinata causalmente, interviene nella catena chiusa di cause ed effetti», si tratta dell'«inquietante pensiero di un arbitrio inspiegabile»<sup>15</sup>. L'assoluta casualità tende così ad identificarsi con l'attuazione di un destino cieco, di un fato che opera del tutto arbitrariamente e senza ragione alcuna. Questa affinità fra il concetto di caso e quello di arbitrio si chiarisce del tutto se si pensa che «l'arbitrio non è altro che il caso assoluto nel mondo dell'accadere interiore»<sup>16</sup>. La difficoltà di pensare il caso assoluto in un mondo fenomenico determinato causalmente relega la casualità «all'interiorità umana», nella quale essa si manifesta «come arbitrio o come assoluta libertà di scelta»<sup>17</sup>. Ciò equivale ad affermare l'indipendenza delle «decisioni dell'anima» da «cause determinanti», appunto la loro casualità e arbitrarietà, la loro inferibilità solo a partire dall'ineffabile principio della volontà libera<sup>18</sup>.

Secondo Windelband si tratta ancora una volta di un'idea illusoria; l'universalità del principio causale regna infatti anche sul “mondo interiore”, dove la causa assume la forma specifica del motivo. Non c'è pertanto alcuna ragione di pensare – come fa Schopenhauer – alla motivazione come a un genere diverso di causalità; al di là della “interiorità” o “esteriorità” la causalità è unica e agisce con la medesima incondizionatezza. Quanto più la psicologia «come scienza esatta di leggi» procederà verso una considerazione pienamente scientifica, tanto più diverrà chiaro che le «leggi», che regolano il «meccanismo dell'anima», sono le stesse a cui «ubbidiscono i fenomeni esteriori»; «l'inganno di un arbitrio privo di cause» non potrà che svanire di fronte al riconoscimento del «determinismo interiore»<sup>19</sup>. «La volontà – scrive Windelband – è [...] da paragonare ad una bilancia infinitamente sensibile, estremamente carica da entrambi

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Il problema della volontà libera, oltre che in queste pagine, viene sviluppato da Windelband in *Über die Willensfreiheit*, Tübingen u. Leipzig, 1904. Anche in questo caso si tratta di uno studio che conobbe ampia risonanza.

<sup>19</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 9.

i lati, la quale anche alla più piccola aggiunta di peso oscilla: non potendo più percepire tale piccola aggiunta, sorge l'illusione, che la volontà agisca senza ragion sufficiente o in maniera casuale»<sup>20</sup>.

Tuttavia il determinismo non equivale per Windelband all'asserzione della passività dell'anima, ma piuttosto al riconoscimento che l'agire umano è il «risultato che necessariamente scaturisce da condizioni date e dalla natura dell'anima che decide»<sup>21</sup>. Se infatti si può sostenere che

«chi conosce precisamente il carattere di un uomo e l'intera somma di motivi che agiscono su di lui nel caso singolo è nelle condizioni di prevedere le sue decisioni con la stessa sicurezza con la quale il fisico, in base al ricorrere di determinate condizioni, determina in anticipo la traiettoria e la velocità di un sasso lanciato; è altresì opportuno qui rilevare che l'agire non è spiegabile solo a partire dalle condizioni, ma che esso può piuttosto verificarsi solo nella misura in cui l'anima reagisce con la propria peculiare attività a tale stimolo»<sup>22</sup>.

Tuttavia la medesima «autonomia della reazione» va riconosciuta anche agli «oggetti materiali», alla natura, la quale non conosce in nessun caso «assoluta passività»<sup>23</sup>. Dunque tale attività non può rappresentare una peculiarità umana né può essere utilizzata – come fa Herbart – per definire il concetto di libertà, altrimenti «avrebbe ragione Spinoza ad affermare che anche la pietra gettata, se avesse coscienza, crederebbe di essere libera»<sup>24</sup>.

L'obiezione spinoziana è per Windelband superabile solo se si riconduce la libertà «non all'attività [*Thätigkeit*] che accompagna la coscienza», a un'attività che è in ogni caso «comune a tutto l'ente», ma piuttosto all'«attività [*Activität*] causale» della coscienza stessa<sup>25</sup>. In tal modo il regno della libertà viene inevitabilmente giustapposto a quello della natura; la libertà intesa come attività causale della coscienza risulta del tutto sciolta dai legami con il concetto di caso e pienamente conciliata con il principio di ragion sufficiente. Siffatta libertà è del tutto integrata nel meccanismo della causalità universale di cui rappresen-

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>24</sup> *Ibid.* Windelband cita J.F. HERBART, *Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. IX, Leipzig, 1851, p. 278.

<sup>25</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 11.

ta una modalità particolare. Ogni sua deliberazione deve essere considerata come semplice elemento di un'infinita serie di determinazioni causali, all'interno della quale non c'è alcuno spazio per l'arbitrario e per il casuale. Essa non è «assoluta libertà di scelta», ma «libertà di riflessione», ovvero «capacità di riconoscere i motivi che agiscono sulla volontà e di prendere, tramite la coscienza, una decisione su di essi; decisione che deve sempre dipendere dalla peculiarità della coscienza che decide e che proprio per questo rappresenta un effetto determinato da una necessità causale»<sup>26</sup>.

Windelband evidenzia un ulteriore significato che rientra nell'ampio spettro del concetto di libertà. La libertà può esser, infatti, intesa anche come assenza di costrizione e possibilità di dispiegamento della peculiare essenza di un determinato ente. Anche in questo caso il concetto di una libertà così intesa non risulta in contraddizione con il principio di ragion sufficiente e non ha niente a che fare con il caso; esso «non è opposto alla necessità, ma piuttosto all'esser vincolato [*Gebundenheit*] e alla costrizione [*Gezwungenheit*]]»<sup>27</sup>.

V'è infine un terzo concetto di libertà che, come afferma Windelband, «unendo in sé i primi due, si riferisce in maniera particolare alla libertà umana»<sup>28</sup>:

«Il primo di quei due concetti si fonda, infatti, sull'attività della coscienza, il secondo, al contrario, sul libero dispiegamento delle peculiarità appartenenti ad un essere; così, considerando che la peculiarità inerente all'uomo è la riflessione razionale, entrambi i concetti coincidono nell'uomo e producono il concetto di libertà come uno stato dell'anima nel quale la stessa dispiega la sua propria attività in una riflessione imperturbabile: nella vita interiore dell'uomo la libertà di riflessione e quella di azione coincidono»<sup>29</sup>.

In riferimento all'uomo vanno dunque distinti due diversi tipi di libertà:

«l'una dell'agire esteriore, l'altra di quello interiore, l'una di fare ciò che vuole, l'altra di decidersi con la piena lucidità della propria personale coscienza. La prima inerisce all'uomo solo in misura limitata, dal momento che costui si trova in un mondo che non gli mette

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 13.

sempre e solo a disposizione gli strumenti per la realizzazione dei suoi intenti, ma che piuttosto non di rado gli pone anche insormontabili ostacoli sulla via; la seconda, invece, appare come lo stato pienamente corrispondente all'essenza interiore dell'uomo, e quindi come ideale morale. La legge "intimamente inerente all'essenza dell'uomo e a lui peculiare" è la legge del bene; tanto più egli è capace nel suo agire interiore, ovvero nel suo volere, di seguire questa legge, tanto più è libero. Non libera al contrario diventa la volontà, se questo dispiegamento del nucleo della vita morale è reso impossibile dalla forza prevalente della passione»<sup>30</sup>.

Siffatto concetto di libertà configura un ideale morale che secondo Windelband nulla ha a che fare con l'assenza di cause e con l'incondizionatezza, ma che piuttosto può essere considerato come «conseguenza ultima del determinismo interiore»<sup>31</sup>. Infatti, scrive Windelband:

«se noi conoscessimo un uomo che ha pienamente raggiunto questo ideale di libertà interiore, allora saremmo in grado di prevedere con assoluta sicurezza proprio le sue decisioni in ogni circostanza data. Se la libertà è l'autodeterminazione del carattere razionale, allora proprio per questo essa non è nulla di arbitrario, privo di cause e casuale, ma piuttosto una decisione necessaria e conforme a legge»<sup>32</sup>.

Il contributo di Kant alla chiarificazione del problema della libertà resta per Windelband fondamentale. Come è noto Kant riconosce l'assoluto condizionamento causale nel mondo fenomenico, mentre colloca nel carattere intelligibile la libertà trascendentale, la quale pertanto è al di là di tutti i fenomeni e quindi indipendente dalla legge di causalità. Il carattere empirico sarebbe quindi, «nell'intero corso del suo agire, solo un fenomeno di quello intelligibile»<sup>33</sup>. Qui si pone il problema classico, che Windelband discute richiamandosi a Trendelenburg, Herbart e Jacobi, di come possa essere riferita alla cosa in sé una qualsiasi attività causale, dal momento che la causalità è una categoria e come tale va applicata solo ai fenomeni. Eppure Kant va proprio in questa direzione,

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 16.

giacché ammette che il concetto di fenomeno indica il venire all'apparenza di qualcosa e che quindi fra l'apparire e ciò che appare, fra la cosa in sé e il fenomeno non può che sussistere una relazione causale<sup>34</sup>. I fenomeni vanno dunque considerati come «gli effetti in cui le cose in sé dispiegano la propria essenza» e la libertà trascendentale si situa proprio nella relazione sussistente fra la cosa in sé e i suoi effetti/manifestazioni<sup>35</sup>.

Per sostenere questo ragionamento apparentemente contraddittorio di Kant, Windelband esplicita qui l'importante distinzione fra l'«essere causale» e l'«esser soggetto a legge causale»:

«La legge di causalità è una regola, secondo la quale cerchiamo le cause sufficienti di tutto l'accadere: la caratteristica della causalità, invece, è la capacità di essere tale ragion sufficiente: ed è chiaro che in questa distinzione i due significati riuniti nella parola “causalità” non solo possono, ma debbono altresì essere necessariamente separati»<sup>36</sup>.

Windelband identifica con l'espressione «legge di causalità» il contenuto del principio di ragion sufficiente e l'idea di una connessione causale universale che racchiude l'intera realtà. Da ciò distingue il concetto di «causalità» come capacità di esser ragion sufficiente. Egli ritiene insomma che il concetto di causa debba esser pensato indipendentemente dalla universale correlazione di causa ed effetto che coinvolge la realtà fenomenica. Solo mediante questa distinzione, infatti, si può inquadrare correttamente il significato causale della cosa in sé, la quale è certamente causale, ma non per questo è soggetta alla legge causale; essa è causa ma mai effetto. Tutto l'accadere fenomenico è soggetto al principio di causalità, per questo ci sentiamo legittimati a considerarlo anche come effetto; al contrario la cosa in sé – «la cui efficacia costituisce il fenomeno» – non può essere soggetta al principio di ragion sufficiente.

Siffatto improvviso venir meno del principio causale non cade sotto l'ironica critica di Schopenhauer contro coloro che ritengono che la causalità sia un fiacre, dal quale si può scendere tranquillamente quando si è giunti a destinazione<sup>37</sup>. Non una preferenza soggettiva spinge ad abbandonare il fiacre, ma

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>37</sup> Cfr. W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 18, nota 1. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Frankfurt a. M., 1847, p. 37; tr. it. *Sulla quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, a cura di S. Giametta, Milano, 1995, p. 80: «La legge di causalità non è dunque così compiacente da lasciarsi usare come una car-

la necessità oggettiva di una strada che non è più adatta ad esso, attraverso la quale esso non può più procedere.

Dal punto di vista metafisico il concetto di reale è ben più essenziale di quello di necessario. «L'essere della cosa è reale, ovvero incondizionato, il suo operare è necessario, ovvero condizionato»<sup>38</sup>. Se dunque la libertà trascendentale va intesa come «indipendenza da cause determinanti», essa risulta allora «inseparabile dal concetto di essere»; «non è una libertà dell'accadere e dell'agire, ma solo una libertà dell'essere»<sup>39</sup>. L'essere d'altra parte, sottraendosi alla considerazione causale e al principio di ragion sufficiente, si cela anche alla nostra conoscenza, la quale può procedere solo mediante tale principio. Seguendo il regresso causale possiamo giungere solo sulla soglia dell'essere senza mai adentrarci in una regione che ci è costitutivamente preclusa<sup>40</sup>. L'applicazione del principio di causalità all'essere può dare solo origine a «paradossi stravaganti» ed è pertanto da evitare<sup>41</sup>.

Ma la filosofia, afferma Windelband, non può rimanere ferma al principio di causalità, alla necessità causale che è condizionatezza, ma deve procedere oltre, verso l'incondizionato.

«Come non possiamo rappresentarci ogni accadere senza un essere che contenga la sua causa [*Grund*], allo stesso modo, d'altra parte, perveniamo alla conoscenza dell'essere solo nella misura in cui – seguendo il filo conduttore del principio causale – cerchiamo le cause [*Ursachen*] ultime dell'accadere: da ciò consegue che non conosciamo altro essere che quello che opera [*wirkt*], e che pertanto converte il concetto di sostanza in quello di attività. Dove, nella conoscenza delle cause, ci imbattiamo in una causa, la quale non è essa stessa un accadere, un mutamento, uno

rozza, che, una volta arrivati dove si doveva andare, si rimanda a casa. Somiglia piuttosto alla scopa animata dell'apprendista stregone di Goethe che, una volta messa in attività, non cessa più affatto di correre e di attingere, sicché solo il vecchio stregone in persona è capace di fermarla». Allo stesso passo di Schopenhauer si riferisce anche H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1896-1902), tr. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, a cura di M. Catarzi, Napoli, 2002, p. 252; e M. WEBER, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903-1906), tr. it. a cura di P. Rossi in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 75. Cfr. a riguardo E. MASSIMILLA, «La causalità non è un fiacre che si può far fermare quando si vuole»: Weber e la «libertà del volere» nelle scienze storiche della cultura, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, serie IX, volume XX, fascicolo 4, anno CDVI - 2009, pp. 751-765.

<sup>38</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 18.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

stato [*Zustand*], ma piuttosto un'essenza operante [*wirkendes Wesen*], in quel punto il principio causale ci abbandona, e lì cessa ogni ricerca e spiegazione, tale principio è infatti proprio di ogni conoscenza concreta: in quel punto ci troviamo di fronte all'essere, "del quale noi non sappiamo null'altro al di fuori che esso è", ci troviamo davanti al dato, davanti al reale»<sup>42</sup>.

Va detto per inciso che l'interpretazione qui proposta dell'annosa questione della cosa in sé nell'ambito della filosofia critica risulta alquanto problematica anche in relazione agli stessi sviluppi della riflessione di Windelband, che di lì a qualche anno si muoveranno in una direzione ben diversa. È infatti del 1877 l'importante saggio pubblicato sul primo numero del «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», la rivista diretta da Richard Avenarius, intitolato *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*<sup>43</sup>, nel quale Windelband si propone di sbrogliare la complicata questione sia dal punto di vista storico-filologico che da quello teoretico-sistematico. In particolare nel saggio Windelband prende posizione contro quella consolidata tradizione che vede nella cosa in sé il nucleo teoretico della filosofia critica e la identifica appunto con la causa del mondo fenomenico e dell'esperienza sensibile; una causa destinata, in virtù della peculiare struttura della conoscenza umana, a rimanere inconoscibile. L'attribuzione di una valenza causale alla cosa in sé, nel senso appunto di causa del fenomeno, configura secondo Windelband un residuo pre-critico, certamente rinvenibile nel dettato delle diverse edizioni della *Critica della ragion pura*, e spiegabile proprio in base alla convivenza nel testo kantiano di diversi livelli di elaborazione del problema critico (corrispondenti a diverse redazioni del testo), solo con difficoltà armonizzati dall'autore nell'edizione definitiva. In realtà l'autentico nucleo del criticismo consiste nella graduale neutralizzazione del presupposto realistico della cosa in sé; un processo al termine del quale l'oggettività si rileverà quale mera regola del collegamento delle rappresentazioni. La questione circa la corrispondenza del pensiero e dell'essere è completamente svuotata di senso. Ponendo i fondamenti dell'interpretazione neokantiana del criticismo, Windelband non tralasciava di ricordare che il ruolo rilevante assunto, nonostante i risultati dell'analitica trascenden-

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 18. Windelband cita F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, in *Werke* II, 2, Stuttgart u. Ausburg, 1857, p. 153.

<sup>43</sup> W. WINDELBAND, *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*, in «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», I (1877), pp. 224-266. Su tale scritto di Windelband cfr. M. KEMPEL, *Geltung und Problem*, cit., p. 38-42.



tale, dal mondo intelligibile nel sistema kantiano si deve sostanzialmente alle esigenze specifiche della ragione pratica<sup>44</sup>.

Basti qui, per chiudere questa breve digressione, ricordare il celebre *Vortrag* del 1881<sup>45</sup>, nel quale Windelband, presentando Kant come il distruttore della *Abbildtheorie* scrive:

«Le nostre rappresentazioni non sono più le immagini delle cose, ma piuttosto i loro effetti necessari su di noi, e altrettanto poco come negli altri casi sembra qui necessario pensare che gli effetti debbano essere una riproduzione della loro causa. Questa convinzione è molto plausibile. Essa non abbisogna di una comparazione impossibile fra cose e rappresentazioni, e si inserisce nel quadro della considerazione causale del mondo in apparenza facilmente [...]. Non si sbaglia se si afferma che la maggior parte degli uomini di scienza oggi condivide questa concezione. Solo non bisogna definirla come kantiana in quanto essa rappresenta solo un livello preliminare della *Critica* superato da Kant. Solo non bisogna definirla teoria della conoscenza in quanto essa presuppone una metafisica completa. Solo non bisogna definirla una teoria esplicativa in quanto è solo un'ipotesi, di quelle che non potranno mai essere verificate»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Windelband illustrerà questa tesi con la chiarezza proverbiale, propria del grande storico della filosofia, nella *Geschichte der neueren Philosophie*, Zweiter Band, Leipzig, 1880 (tr. it. *Storia della filosofia moderna*, a cura di A. Oberdorfer, vol. II, Firenze, 1942), solo di qualche anno successiva rispetto al saggio sulle diverse fasi della dottrina kantiana della cosa in sé. Qui Windelband scrive: «Perciò, anche se la ragione teorica metteva da parte il concetto d'un mondo intelligibile, come di cosa a lei perfettamente estranea e indifferente, restava tuttavia per Kant, nella coscienza morale, nella ragion pratica, una convinzione assoluta della realtà d'un mondo intelligibile di cose in sé. E se anche tutte le forme della conoscenza erano insufficienti a pensare questo mondo semplicemente come possibile, viveva tuttavia in lui la persuasione pratica: "esso esiste" [...]. Ora, dopo aver cacciato la metafisica dal campo del sovrasensibile e averla dichiarata una scienza aprioristica dei fenomeni, egli poteva ben costruire, sulla base d'una fede morale, l'edificio della propria filosofia, con tutto il rigorismo della sua contrapposizione fra mondo morale e mondo sensibile. In tal modo l'ipotesi della cosa in sé, dopo esser stata minata teoricamente, trovò la propria base, in Kant, nella convinzione pratica; e in questo senso egli poteva dichiarare più tardi a buon diritto di non essersi mai sognato di dubitare della realtà delle cose. Questa sua convinzione, però, si copriva perfettamente con l'ipotesi del realismo ingenuo, e così avvenne che, nello stesso tempo e nell'opera stessa in cui rigettava il realismo ingenuo come suo presupposto non utilizzabile per la critica scientifica della teoria della conoscenza, Kant lo mantenesse con la massima energia nell'insieme della sua concezione filosofica» (*ibid.*, tr. it. cit., pp. 218-219).

<sup>45</sup> W. WINDELBAND, *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie* (1881), in *Id.*, *Präludien*, Tübingen, 1915<sup>5</sup>, Bd. 1, pp. 112-146.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 132-133. Non può rientrare nei compiti del presente lavoro una ricostruzione, sia pure per grandi linee, delle interpretazioni di Kant fra fine Ottocento e inizio Novecento. Va comunque rilevato che l'interpretazione "causale" della cosa in sé proposta da Windelband nel *Doktorarbeit* sembra indulgere verso quelle posizioni, in quegli anni molto diffuse e poi de-

Ma ritorniamo alle *Lehren vom Zufall*. Dalle considerazioni fin qui svolte risulta ancora irrisolto il problema di spiegare il senso che l'espressione "casuale" reca in sé quando è riferita a fenomeni reali che, come ben sappiamo, sono soggetti alla validità universale del principio causale. Se ogni attribuzione alla realtà oggettiva del carattere casuale – inteso semplicemente come difetto di causa determinante – è insensata, allora non resta che cercarne l'origine nella peculiare struttura della conoscenza umana e dei suoi limiti. Questa curvatura soggettiva e gnoseologica del concetto di caso rappresenta una tendenza molto diffusa nella storia del pensiero, da Spinoza a Hume, da Quételet ad Alexander von Humboldt<sup>47</sup>. Il caso in questa accezione sarebbe un «*testimonium pauper-tatis*» dello spirito, sarebbe la confessione di ignoranza delle cause determinanti di un fatto. D'altra parte esso, in quanto «concetto limite della conoscenza umana» e nella misura in cui «accenna a regioni sconosciute e inesplorate del sapere», rappresenta uno «sprone a nuove ricerche per ogni spirito pensante e per la scienza»<sup>48</sup>.

cisamente osteggiate proprio dai neokantiani, tendenti a conciliare la filosofia trascendentale con la fisiologia degli organi di senso, quindi con un'interpretazione genetica e psicologica del problema della conoscenza. Si pensi, solo per citare i riferimenti essenziali, a Johannes Müller e Hermann von Helmholtz, ma si pensi anche ad un pensatore, per certi versi decisivo per il movimento neokantiano, come Otto Liebmann, e alle tesi discusse in *Ueber den objectiven Anblick*, Stuttgart, 1869 (in particolare si veda tutto il primo capitolo: *Vom sensualen Factor des Anblicks*, e il paragrafo 3 dedicato proprio a *Die Ursachen der Sinneswahrnehmung*). Un riferimento critico a quest'opera di Liebmann mi sembra di poter riconoscere in H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, Freiburg, 1892; in cui viene discusso proprio il problema, posto nel *Doktorarbeit* di Windelband, della causa come trascendenza (*Das Transcendente als Ursache*, *ibid.*, pp. 19 sgg.). Il punto di vista da cui muove Rickert è quello della "pura immanenza" in senso gnoseologico, per il quale il principio di causalità non ci conduce in nessun modo al di là dell'immanenza dell'oggetto del conoscere, verso un essere trascendente. Nel paragrafo l'obiettivo polemico di Rickert è costituito proprio dalla riduzione del problema della conoscenza a fisiologia degli organi di senso. Rickert ritiene deplorabile che siffatte incomprensioni dei problemi gnoseologici fondamentali trovino posto anche nell'opera di «importanti filosofi come per esempio Liebmann, in cui possiamo leggere di una "verifica" di impostazioni idealistiche mediante la fisica e la fisiologia» (*ibid.*, p. 21). Nei confronti di queste espressioni, secondo Rickert, bisogna ribadire con forza che «l'idealismo gnoseologico non può essere confermato o negato tramite nessuna circostanza o teoria rinvenibile nell'ambito delle scienze empiriche» (*ibid.*, p. 21). Liebmann riferendo le teorie di Müller e di Helmholtz parlava di un accordo fra «fisica e fisiologia» con la «filosofia pura» (O. Liebmann, *Ueber den objectiven Anblick*, cit., p. 10). In base a queste brevi annotazioni dovrebbe risultare più chiaro il riferimento polemico di Windelband del 1881, appena citato, diretto contro la «maggior parte degli uomini di scienza» che «oggi condivide questa concezione» sostanzialmente «non kantiana» del problema della conoscenza, magari riconducendola proprio a Kant. Va infine qui solo ricordato che tra il *Doktorarbeit* del 1870 e il ricordato saggio sulla dottrina della cosa in sé del 1877 (il quale opponeva un rifiuto netto alla concezione causale della cosa in sé) si inserisce la pubblicazione, fondamentale per i destini del movimento neokantiano, dello studio di H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871.

<sup>47</sup> Cfr. W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 20 in nota.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 21.

Windelband però non si nasconde che tale determinazione soggettiva del concetto di caso ha un valore conoscitivo veramente «miserico»<sup>49</sup>. Sia che si attribuisca contraddittoriamente alla realtà oggettiva il fondamento di possibilità del caso, sia che lo si riferisca ai limiti della conoscenza umana, in entrambi i casi si impiega un concetto di *casualità assoluta*. Nel primo caso abbiamo una *casualità assoluta in senso metafisico*, intesa come oggettiva assenza di cause determinanti; nel secondo una *casualità assoluta in senso gnoseologico*, intesa come soggettiva impossibilità di conoscenza delle cause determinanti. Ma esiste, secondo Windelband, un'altra possibilità, che è quella di «intendere il caso come un concetto di relazione e ritenere che esso includa una negazione del principio di causalità non per un singolo fatto, ma per la relazione di due fatti determinati»<sup>50</sup>. L'accadere del mondo non è infatti rappresentabile come una serie causale unica nella quale ogni membro segue necessariamente dall'altro, ma piuttosto come un intreccio infinito di fili che talvolta si incrociano, talvolta corrono paralleli all'infinito senza mai incontrarsi.

«Ora – continua Windelband – i punti in cui tali fili s'incontrano e che sono sempre punti di partenza di nuovi fili, ci rivelano ogni volta due fatti, che coincidono nello spazio e nel tempo, senza essere in una reciproca relazione di causa ed effetto. A questa coincidenza spazio-temporale di fatti, fra i quali non sussiste alcuna relazione causale, ci riferiamo con il concetto di *caso relativo*»<sup>51</sup>.

Questa determinazione del concetto di caso esclude ogni negazione del principio causale, limitandosi a rilevare l'inapplicabilità di tale principio «al rapporto fra due fatti reciprocamente susseguenti»<sup>52</sup>. Ognuno dei due eventi concorrenti è in sé del tutto determinato causalmente, solo il loro incontro spazio/temporale è casuale<sup>53</sup>. Con ciò è chiaro in cosa consiste la relatività di questo concetto di caso: «un evento non è casuale in sé, ma solo in relazione ad un altro evento con il quale esso concorre»<sup>54</sup>.

È necessario però far cenno a un'ulteriore specificazione nel concetto appena delineato di caso relativo. Windelband la introduce con un esempio: fra

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 22-23 (corsivo mio).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 23.

<sup>54</sup> *Ibid.*

il giorno e la notte non vi è alcuna correlazione causale (l'uno «segue [*folgen*]» all'altra senza tuttavia «conseguire [*erfolgen*]» dall'altra, ovvero il loro rapporto di successione non deve essere scambiato con un rapporto di causazione), tuttavia nessuno penserà la loro successione come casuale<sup>55</sup>. Ciò secondo Windelband si spiega rilevando che entrambi gli eventi si originano da una causa comune, «dalla quale conseguono con la medesima necessità, in modo tale che essi devono presentarsi sempre insieme»<sup>56</sup>.

«Solo là dove concorrono due fatti, – scrive Windelband – che derivano da due cause diverse, non necessariamente e reciprocamente connesse, riconosciamo la casualità del concorrere: in tal modo possiamo determinare tale concetto, intendendo con caso ogni coincidenza di fatti che non stanno né in un reciproco rapporto di causa ed effetto, né dipendono da una causa comune, dunque di fatti che non sono collegati reciprocamente in modo necessario. Dal momento che ora tale concorrere deve necessariamente alterare il decorso di ognuno dei due eventi coincidenti, il caso appare ogni volta in un certo senso come perturbamento nel decorso dei fatti, sul quale esso si abbatte dall'esterno»<sup>57</sup>.

In relazione ad un determinato evento A, casuale è il mero concorrere spazio-temporale di un altro evento B, che prescinda da ogni rapporto causale con A. Il concorrere di B si presenta pertanto come qualcosa di «estraneo» rispetto al decorso causale di A, come ciò che la conoscenza non può prevedere a partire dalle circostanze date; esso è l'«inatteso», l'«imprevedibile», il «sorprendente»<sup>58</sup>. Come tale lo considera la giurisprudenza per la quale l'evento fortuito non è imputabile<sup>59</sup>.

2. *Casualità e legalità*. In quanto ombra della necessità il caso è stato in primo luogo analizzato nella forma di (a) un'assoluta casualità intesa come negazione della necessità causale, quindi nella variante soggettiva di (b) un concetto limite per la conoscenza umana, infine (c) nella forma relativa in cui il difetto di connessione causale è riferito non all'evento in sé, bensì al concorrere spazio-

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 23.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24: «*casus a nullo praestantur*».

temporale di due o più eventi, e dunque alla loro relazione specifica. In questo senso relativo è casuale la relazione sussistente fra due fatti concorrenti fra i quali non sussiste alcun rapporto causale e che pertanto non risulta in sé necessaria. Tale relazione è una mera contingenza spazio-temporale, che non lascia emergere fra gli eventi concorrenti altro legame che appunto il loro coincidere nello spazio e nel tempo. Chiamiamo invece “leggi” quelle «connessioni di fatti in virtù delle quali al verificarsi di un fatto si verifica anche l’altro fatto, necessariamente e in ogni caso»<sup>60</sup>. In tal modo il caso non si configura più come contraddittoria negazione della causalità, ma semplicemente come negazione della legalità, come ciò che è privo di legge [*Gesetzlose*]<sup>61</sup>.

Ma il concetto di legge – avverte Windelband – ci introduce al «principio della scienza», la quale appunto nella ricerca delle leggi dell’accadere il proprio compito prioritario. La sua caratterizzazione come *Gesetzlose* estromette dunque il concetto di caso dalla scienza<sup>62</sup>. Anzi si può dire che il caso assume un’enorme importanza nella considerazione scientifica della realtà proprio perché questa consiste in uno sforzo di progressiva delimitazione del casuale. Il caso è l’acerrimo nemico della scienza: essa deve riconoscerlo senza lasciarsi confondere (scambiando una relazione casuale con una legge) e deve eliminarlo progressivamente dalla propria trattazione<sup>63</sup>.

Il caso è appunto l’imprevedibile, ciò che, a differenza di quanto è soggetto a legge, non può essere previsto.

Tuttavia secondo Windelband bisogna far luce su un’ambiguità che potrebbe rendere non del tutto perspicuo il concetto di caso relativo. Se è vero che ogni fatto può essere definito casuale solo in riferimento ad un altro fatto con il quale esso concorre, d’altra parte è altrettanto vero che tale concorrere è di per sé ancora un fatto<sup>64</sup>. È così evidente che, con la formulazione del concetto di caso relativo, non facciamo altro che dislocare la «casualità dai singoli effetti alle loro connessioni, o, che è lo stesso, alle connessioni delle loro cause»<sup>65</sup>. Ogni fatto però non accade mai come effetto isolato, ma sempre come membro di un decorso causale, come risultato di una serie di condizioni che non sono necessariamente connesse, ma che semplicemente concorrono alla determina-

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, p. 27.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, p. 28.

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, p. 29.

<sup>65</sup> *Ibid.*

zione spazio-temporale del fatto. Da questo punto di vista «ogni singolo fatto può essere considerato casuale»<sup>66</sup>.

«Non esiste pertanto alcun effetto – scrive Windelband – in cui una singola legge si presenta in forma pura; le condizioni aggiuntive modificano sempre la forma dell'effetto. Possiamo definire tali modificazioni i casi [*Fälle*] della legge; così appare evidente che questi casi singoli, nella misura in cui sono casi della legge, sono necessariamente condizionati, ma nella misura in cui sono casi singoli, rispetto a quella legge vanno definiti come casuali. La peculiarità specifica di ogni singolo caso non è contenuta nella legge»<sup>67</sup>.

La legalità non esclude insomma un certo grado di contingenza che deriva dall'imperfetta conoscenza delle «leggi» e delle «condizioni» dalle quali il caso [*Fall*] singolo è determinato; in tal modo è possibile solo una predeterminazione relativa del caso [*Fall*], che contempra un certo grado di variabilità imputabile a quella sezione del decorso causale non presa in considerazione<sup>68</sup>. Ciò è osservabile in forma tipica nei giochi di fortuna. Lanciando un dado sul tavolo, ad esempio, siamo perfettamente consapevoli che la forza trasmessa al dado con il lancio, il suo peso, e le peculiarità del materiale di cui è costituito determinano infallibilmente il risultato del lancio. Noi tuttavia non siamo in grado di determinare la catena di condizioni che ad ogni lancio ne determina l'esito, ma possiamo solo, in virtù della specifica forma del dado, prevedere che esso si fermerà su una delle sei facce. In virtù della nostra «ignoranza» delle «condizioni» del lancio dobbiamo quindi ritenere parimenti probabili le sei posizioni corrispondenti alle sei facce sulle quali il dado si può arrestare. La scienza può giungere ad una «completa predeterminazione» dell'evento solo quando è in grado di conoscere «tutte le condizioni»<sup>69</sup>. In tal modo «non possiamo sfuggire al caso» nonostante la conoscenza delle leggi; il caso consiste anzi proprio nel condizionamento causale dell'evento singolo eccedente rispetto a quello contemplato nella legge o nell'insieme di leggi conosciute e prese in considerazione. Qui abbiamo il «significato puramente relativo» del concetto di caso: «casuale è solo la determinatezza particolare di ogni caso [*Fall*] singolo rispetto

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 30. Windelband si riferisce qui a P.S. LAPLACE, *Essai philosophique sur la probabilité*, Paris, 1814, p. 4.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 31.

alla legge sotto il quale esso sta»<sup>70</sup>. L'aspirazione ad una «predizione sicura» lascia il posto alla «completa insicurezza e ignoranza» nei confronti della «determinatezza individuale» dell'evento<sup>71</sup>.

Qual è il ruolo che il concetto di probabilità può assumere in questa situazione? Per illustrarlo Windelband ricorre ad una variazione dell'esempio precedente: si pensi ad un dado che presenti tre facce dipinte di bianco e le restanti tre di rosso, blu e giallo. In merito a siffatto dado si può tranquillamente concludere che la probabilità che un lancio restituisca il colore bianco sia superiore rispetto a quella relativa agli altri colori. Ciò è senz'altro vero. Tuttavia va notato che tale giudizio si fonda su un procedimento che astrae da una serie di casi simili, e ugualmente possibili, alcuni che presentano un «carattere comune», il bianco appunto, considerandoli come equivalenti. Infatti «la nostra aspettativa [*Erwartung*] si riferisce solo al carattere comune»<sup>72</sup>. In questo senso Windelband parla della probabilità come di «una determinazione puramente arbitraria»<sup>73</sup>. Solo sacrificando la «determinatezza individuale» essa può svolgere una qualsiasi funzione conoscitiva. Essa non esprime una «caratteristica dell'evento atteso», ma piuttosto «un rapporto in base quale determiniamo la forza della nostra aspettativa dell'evento medesimo»<sup>74</sup>.

Il significato che il calcolo delle probabilità può assumere nella scienza è pertanto, secondo Windelband, molto limitato: esso non può esprimere alcun sapere ma solo livelli di aspettativa e di speranza in merito al verificarsi di determinati fenomeni. Esso inoltre non può assumere alcun significato in riferimento al caso singolo, per il quale «solo una possibilità è reale [*real*], quella che appunto diventa reale [*wirklich*]»<sup>75</sup>. Tentare di approssimarsi all'imperscrutabilità del singolo evento con la strategia probabilistica equivarrebbe, secondo l'espressione di Fries, a «scambiare i nostri concetti generali con il singolo reale»<sup>76</sup>. Il caso, inteso come evenienza del fatto singolo, è «secondo il suo concetto imprevedibile». «Ciò che viene previsto con il calcolo delle probabilità non sono i casi [*Zufälle*] ma piuttosto i rapporti costanti nell'ambito dei quali

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 32. È la medesima posizione espressa nel *System* di Mill di cui Windelband cita l'edizione tedesca: J.S. MILL, *System der deductive und inductiven Logik, Zweiter Theil*, tr. ted. a cura di J. Schiel, Braunschweig, 1863, p. 67.

<sup>75</sup> Cfr. W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 33.

<sup>76</sup> *Ibid.* Windelband cita J.F. FRIES, *Versuch einer Kritik der Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Braunschweig, 1842, p. 23.

il caso [*Zufall*] può presentarsi»<sup>77</sup>. «La scienza deve confessare che la casualità dell'evento singolo rimane per essa inespugnabile»<sup>78</sup>. Di fronte a tale inespugnabilità il calcolo delle probabilità non reca alcun vantaggio, né alcun ampliamento delle nostre conoscenze<sup>79</sup>.

Ben altro valore assume il calcolo delle probabilità se applicato non al caso singolo ma ad una «somma di casi». Anche qui però il calcolo non ci restituisce «il carattere del singolo evento, ma il numero medio di ricorrenze di un evento nell'ambito di un gruppo di eventi, i quali sono in un rapporto comune e costante con esso»<sup>80</sup>. Il valore predittivo del calcolo delle probabilità è così relativo solo alla determinazione di un rapporto di ricorrenza di casi singoli rispetto ad una serie di casi analoghi. Oggetto del calcolo e della previsione è esclusivamente il rapporto di ricorrenza dell'evento rispetto alla somma complessiva degli eventi considerati e mai l'evento nella sua singolarità.

Lo stesso ordine di argomentazioni può essere riservato alle pretese avanzate dalla moderna scienza statistica di ridurre tutte le relazioni della vita sociale e psichica dell'uomo a un complesso di fatti regolato da leggi. La statistica rappresenta senz'altro uno «sprone per le altre scienze»: essa, infatti, segnalando un rapporto costante con cui determinati eventi, sotto condizioni date, si presentano rispetto ad altri eventi, stimola la ricerca di una spiegazione causale dei fenomeni osservati<sup>81</sup>. Essa rappresenta in tal senso un livello preparatorio della scienza, che appunto si limita a segnalare un rapporto di ricorrenza di fatti spiegabile solo attraverso l'ostensione del nesso causale che è a suo fondamento. In quanto «presa d'atto del fattuale essa è la base per la ricerca del necessario»<sup>82</sup>. Allora è chiaro che i rapporti statistici non possono in alcun modo costituire «leggi in base alle quali i singoli fatti si verificano»<sup>83</sup>. I singoli fatti sfuggono alla considerazione statistica proprio nella loro determinatezza individuale, in ciò che li differenzia dagli altri e vengono invece considerati solo in base a un complesso di caratteri che li accomuna ad una somma di eventi analoghi. Che si tratti di suicidi, di crimini o di altri comportamenti sociali la considerazione statistica deve necessariamente prescindere dalle specificità del

<sup>77</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., pp. 33-34.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, p. 36.

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, p. 48.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 49.



particolare decorso causale che ha condotto al singolo evento, e pertanto considerarlo equivalente ad ogni altro evento della serie considerata<sup>84</sup>.

3. *La nozione teleologica del caso.* Ritorniamo al concetto di caso relativo. Qui la condizionatezza causale di ogni singolo fatto viene pienamente riconosciuta e la casualità viene relegata alla connessione di due fatti. Ma dal momento che tutti gli eventi osservabili sono riconducibili a siffatte connessioni di fatti, allora il concetto di caso relativo riconosce in una certa misura solo gli «effetti elementari come pienamente condizionati in modo causale», dislocando d'altro canto la casualità «da tali singoli effetti all'intero processo e alla modalità di connessione degli eventi, al corso del mondo»<sup>85</sup>. Il concetto di caso relativo è dunque, secondo Windelband, esposto ad una certa «ambiguità»: da una parte esso riferisce la casualità esclusivamente al collegamento di due fatti, i quali, pur senza un reciproco nesso causale, concorrono nello spazio e nel tempo; d'altra parte, però, il concorrere stesso è un fatto che come tale deve esser considerato casuale e pertanto non causalmente determinato<sup>86</sup>. Si è già visto inoltre come il collegamento fra due fatti non possa essere considerato casuale quando tali fatti rappresentano «effetti di una causa comune», quindi non solo quando il nesso causale che fra essi sussiste è un nesso di causa-effetto, ma anche quando è un nesso di dipendenza dalla medesima causa<sup>87</sup>. È facile capire però che tale procedimento di riconduzione di due effetti ad una matrice causale comune può essere in linea di principio reiterato all'infinito, e l'esito inevitabile di questo regresso della considerazione causale non può che condurre alla dissoluzione di ogni traccia di casualità anche dai collegamenti di

<sup>84</sup> A questa netta presa di posizione di Windelband sul calcolo delle probabilità fa riferimento Johannes von Kries nella sua celebre monografia del 1886 sui principi del calcolo delle probabilità. Von Kries ritiene che le posizioni espresse da Windelband rappresentino una manifestazione esemplare della peculiare tendenza della logica moderna (osservabile anche in Sigwart e Lotze) ad accentuare il mero «significato soggettivo delle proposizioni concernenti la probabilità» (J. VON KRIES, *Die Principien der Wahrscheinlichkeits-Rechnung*, Freiburg, 1886, p. 288). Del testo di von Kries cfr. in particolare il capitolo X, *Zur Geschichte der Wahrscheinlichkeits-Theorie*, e le pagine in cui discute sulle posizioni di Windelband (pp. 292-294). Su von Kries si veda il saggio di E. MASSIMILLA, *Le idee "depredate" da Weber: possibilità oggettiva e causazione adeguata in Johannes von Kries*, in «Archivio di storia della cultura», XXIII (2010), pp. 83-153; poi in *Id.*, *Tre studi su Weber*, Napoli, 2010, pp. 127-206, cfr. in particolare p. 156 in nota. È qui appena il caso di ricordare che gli sforzi di von Kries sono tutti rivolti a definire il significato oggettivo del concetto di possibilità e di probabilità. A ciò si deve la grande attenzione di Max Weber ai lavori di von Kries, che è particolarmente evidente nella seconda parte delle *Kritische Studien*. Sul rapporto Weber-von Kries rimando al citato saggio di Massimilla.

<sup>85</sup> W. WINDEL BAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 52.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, p. 52.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*

fatti, che ad un esame superficiale erano apparsi contingenti. Dunque la relatività, di tale concetto di caso si rivela ben presto come «un fenomeno soggettivo derivante dalla limitatezza della nostra conoscenza, la quale non ci consente di seguire tutte le cause di un concorrere di fatti fino al punto in cui diventa evidente la loro connessione necessaria»<sup>88</sup>. La conoscenza umana non può cioè risalire completamente la catena delle condizioni che agiscono dietro qualsiasi fatto o connessione di fatti, e giungere a concepire l'intero corso dell'accadere del mondo come «sistema dell'esperienza»<sup>89</sup>. Tale sistema deve necessariamente «restare un problema irrisolto» per la conoscenza umana<sup>90</sup>.

E tuttavia bisogna, secondo Windelband, rilevare che una piena cognizione del sistema causale dell'esperienza, in virtù del quale ogni singolo fatto possa essere considerato conseguenza necessaria di complessi determinabili di condizioni, la piena conoscenza del tessuto multiforme del corso del mondo e del complesso intreccio legale che lega tutto l'accadere rappresenterebbe per il nostro sapere la mera presa d'atto di un fatto, la distaccata e indifferente constatazione di una fredda necessità<sup>91</sup>. È questa la conseguenza ultima dello spinozismo per il quale «tutto l'accadere è solo lo svolgimento di una necessità eterna»<sup>92</sup>. In una siffatta considerazione sarebbe del tutto priva di senso ogni determinazione individuale di fatti e condizioni che, pur nella loro unicità, rappresentano meri riflessi della necessità dell'accadere del mondo.

«Qui emerge – scrive Windelband – un altro concetto del “poter-essere-altrimenti”, ovvero un altro concetto di casuale, un “poter-essere-altrimenti” non in riferimento alla necessità causale, ma al significato e al valore di ciò che è causalmente necessario: il concetto di caso è riferito non alla necessità causale ma alla necessità del fine»<sup>93</sup>.

Nell'ambito della scienza moderna, secondo Windelband, il concetto di fine non è più lo spinoziano *asylum ignorantiae*, la mera «scappatoia antropomorfica del pensiero» di fronte alle difficoltà di comprensione della realtà<sup>94</sup>. Nella misura in cui la scienza deve “spiegare” i fenomeni, e quindi ricondurli alla necessità del decorso causale, non vi è alcun posto in essa per il concetto di fine.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 53. Windelband cita l'introduzione alla *Kritik der Urtheilskraft*.

<sup>90</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 53.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, p. 54.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.* Windelband si riferisce a H. Lotze, *Mikrokosmos*, III Bd., Frankfurt a. M., 1864, p. 551.

<sup>94</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 55.

Ma la spiegazione scientifica intesa come determinazione dei nessi causali non costituisce «il principio ultimo della ragione in generale». Ogni spiegazione rivela esclusivamente il «condizionamento causale necessario» in base al quale un evento è determinato dalle sue condizioni. Ma tale condizionamento è in sé per noi «privo di valore se non cogliamo in esso la realizzazione di un fine, che siamo spinti ad indagare da un inesauribile impulso del nostro animo»<sup>95</sup>.

«Non possiamo pensare che la causa finale [*Zweckursache*] intervenga nel corso dell'accadere naturale: ma possiamo concepire tutto questo meccanismo, questo "sistema dell'esperienza" solo come realizzazione di un mondo di fini, attraverso i quali tale sistema, nella totalità del suo necessario svolgimento, diventa significativo e pieno di valore»<sup>96</sup>.

Come il concetto di fine non contraddice la necessità causale, allo stesso modo il concetto teleologico di caso non contraddice il caso in senso causale<sup>97</sup>. Se è pensabile una necessità causale senza necessità finale deve essere possibile anche pensare una casualità rispetto al fine senza che questa implichi una casualità in senso causale<sup>98</sup>. È pertanto possibile definire casuale un accadere in riferimento al fine, mentre si nega contemporaneamente ad esso ogni sorta di casualità in senso causale<sup>99</sup>. Windelband ritiene essenziale distinguere queste due declinazioni del concetto di caso allo scopo di evitare pericolosi fraintendimenti. Così quando si rimprovera al sistema del naturalismo puro – il quale non riconosce nessun'altra necessità che quella causale – di spiegare il mondo partendo dal caso si deve intendere qui «non il caso in senso causale ma solo quello riferito al fine»<sup>100</sup>.

In riferimento al fine il concetto di caso può trovare applicazione in due direzioni determinate. In primo luogo, quando si concepisce il fine come [I] «principio fondamentale di ogni agire umano», si attribuisce, nell'ambito dell'attività umana, il predicato di casuale ad un fatto che non risulta determinato da un fine<sup>101</sup>. In secondo luogo, quando si considera il fine come [II] il «principio creatore, al quale l'intero meccanismo del corso del mondo, dunque anche dell'accadere naturale, indipendente dalla volontà umana, è sottomesso», allora ven-

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>101</sup> *Ibid.*

gono definiti «casuali tutti quegli effetti meccanici non conciliabili con una tale determinatezza conforme al fine»<sup>102</sup>.

Nella prima delle due alternative casuale è il carattere di quegli effetti dell'agire umano che o [Ia] si realizzano senza alcun riferimento teleologico diretto, o [Ib] scaturiscono da un'attività orientata al fine come conseguenze inaspettate e prive di relazioni con esso. In breve casuale è ciò che nell'ambito dell'agire umano conforme al fine si presenta «senza oppure contro l'intenzione umana»<sup>103</sup>.

Windelband rileva qui la profonda affinità sussistente fra la prima possibilità [Ia] e il concetto di caso relativo precedentemente analizzato; anche qui, infatti, l'elemento casuale è identificato con il fattore perturbante, che prorompe dall'esterno in una sequenza causale determinata. L'esteriorità dell'elemento casuale è qui da intendere come alterità rispetto al fine e al decorso causale che da esso si origina. L'introduzione del concetto di fine nella considerazione dei decorsi causali consente di superare le già rilevate ambiguità del concetto di caso relativo e fornisce un importante contributo alla sua chiarificazione logica.

In riferimento alla seconda possibilità [Ib], invece, si può dire che effetti derivanti da un agire umano possono essere tali da non corrispondere al fine che aveva mosso l'agire; essi devono pertanto essere detti casuali. «Infatti – scrive Windelband – nella misura in cui l'attività umana interviene come forza efficace nel meccanismo dell'accadere e dunque continua ad operare secondo le leggi di esso, possono scaturire da essa conseguenze che nell'attività conforme al fine non erano previste. Casuali pertanto sono tutte le conseguenze concomitanti [*Nebenerfolge*] non intenzionali di azioni del tutto intenzionali»<sup>104</sup>. Tale concetto di caso riferito ad un'attività umana conforme al fine assume inevitabilmente implicazioni etiche. In tal senso la casualità è «una determinazione di valore riferita al fine dell'agire»<sup>105</sup>. Essa assume, cioè, il significato di eticamente indifferente, di indifferente rispetto al valore e rispetto alla finalità etica dell'agire. Questo concetto è per esempio alla base della dottrina stoica degli *adiaphora*, cioè elementi del tutto indifferenti dal punto di vista etico e quindi da distinguere nettamente sia dalle virtù che dai vizi.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 58. Windelband cita ancora H. LOTZE, *Mikrokosmos*, III Bd., cit., p. 550.

<sup>105</sup> W. WINDEL BAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., pp. 59-60.

Ma il concetto di caso teleologico non può essere solo considerato in relazione all'agire umano ma anche [II] «in riferimento all'intero corso dell'accadere»<sup>106</sup>. In merito a questa seconda alternativa possiamo pensare [IIa] «un'attività finale immediatamente efficace che senza una condizionatezza causale produca per ogni singolo caso la congiunzione conforme al fine delle condizioni; oppure possiamo considerare [IIb] solo il meccanismo del corso del mondo nella sua totalità come la realizzazione di un'idea di fine infinitamente ricca di valore, in modo che attraverso la causalità stessa tale fine si compia»<sup>107</sup>. Nelle due possibilità il caso assume un significato molto diverso.

Nella prima [IIa] coincide pienamente con il concetto di «miracolo», in quanto miracolo è appunto «un'attività finale di Dio non causalmente trasmessa»<sup>108</sup>. Il concetto di miracolo risulta qui equivalente, dal punto di vista del rapporto causale, al concetto di caso. Tuttavia esso risulta al tempo stesso opposto al concetto di una casualità riferita al fine. Esso contrasta in ogni caso con il principio di causalità, il quale anzi attraverso il concetto di miracolo – ovvero di una finalità che si realizza senza alcun decorso causale – risulta del tutto annientato. L'accadere non è più determinato in base alla causalità e alle sue leggi ma in virtù di un'inconcepita causa finale, che non sempre dalle sue realizzazioni lascia trapelare i contorni del proprio disegno, in modo tale che il suo operare, pur essendo conforme al fine divino, può apparire del tutto accidentale e casuale alla limitata conoscenza umana<sup>109</sup>. Il casuale è qui ciò il cui fine non si palesa, anche se pure attraverso di esso la volontà divina persegue i propri scopi.

Tutto ciò, come già rilevato, risulta in netta contraddizione con il principio di causalità. Attività finale e necessità causale sono, da questo punto di vista, inconciliabili. Infatti o l'attività finale si dirige verso fini diversi da quelli che il processo causale provocherebbe da sé, e allora essa deve costantemente superare tali esiti causali divergenti; oppure la necessità causale è, nei suoi risultati, identica al fine, e allora l'attività finale risulta del tutto superflua. Tale concezione può avere senso solo se si mantiene ferma un'opposizione di principio fra il meccanismo causale e l'attività finalisticamente orientata, e se si riconosce al primo un'autonoma forza di realizzazione di effetti contrari al fine<sup>110</sup>. Il controllo costante su tali effetti devianti dal fine e l'intervento che sospende il principio causale e riporta i suoi risultati in accordo col fine costituiscono i

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63.

<sup>110</sup> Cfr. *ibid.*, p. 64.

compiti specifici della causa finale. Tale concezione può superare il caso riferito al fine solo nella misura in cui essa introduce la possibilità del caso assoluto in senso causale<sup>111</sup>. Windelband rileva qui il perfetto parallelismo sussistente fra naturalismo assoluto e teleologia assoluta. Il primo intende superare ogni causalità in senso causale, ma nelle sue mani l'intero corso del mondo diventa un fatto vano e senza scopo [*zwecklos*]. La teleologia assoluta al contrario supera la possibilità del caso teleologico, ma riesce realizzare ciò solo introducendo il caso assoluto in senso causale, il miracolo<sup>112</sup>. Fino a quando il meccanismo causale e il processo teleologico verranno semplicemente giustapposti come due ipotesi antitetiche, il casuale tenderà ad esser dislocato nella prospettiva opposta a quella adottata: il meccanicismo dovrà riconoscere la casualità teleologica mentre la teleologia assoluta dovrà ammettere la casualità assoluta in senso causale<sup>113</sup>.

Riconoscendo invece nello stesso meccanismo causale un valore e una finalità [IIB], procedendo cioè a un'identificazione della necessità causale e di quella finale, non siamo più nelle condizioni di scindere il caso in senso causale da quello in senso teleologico<sup>114</sup>. Il caso – afferma Windelband – dovrà allora esser relegato al «lato fenomenico»<sup>115</sup>. Se, infatti, la causalità è ciò attraverso cui l'idea di fine si realizza, se l'accadere nella sua interezza è sottoposto al principio di causalità, il caso in senso causale è del tutto impensabile; se, d'altro canto, tutte le combinazioni dell'accadere sono determinate dal loro riferimento al fine, ogni casualità in senso teleologico risulta esclusa dal corso degli eventi. Ma non è contraddittorio – continua Windelband – pensare che il processo causale produca, accanto alla completa realizzazione del fine, una serie di effetti che in sé sono del tutto indifferenti e privi di relazioni con il processo teleologico. Essi rappresenterebbero un'eccedenza eziologica che si svolge parallelamente al processo teleologico risultante dal meccanismo causale, configurerebbero cioè un interagire di conseguenze concomitanti derivanti dalla necessità causale ma prive della relazione con il fine che la costituisce<sup>116</sup>. In questo senso il casuale è ciò che eccede, ma non contrasta ogni teleologia; è ciò che risulta causalmente determinato, ma che tuttavia è eccedente rispetto alla direzione specifica in cui il meccanismo causale realizza il fine. Il casuale – secondo l'immagine proposta da Windelband – rappresenta il residuo

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>112</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 64-65.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*, p. 65.

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>115</sup> Cfr. *ibid.*, p. 66.

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67. Windelband si riferisce ancora a H. LOTZE, *Mikrokosmos*, III Bd., cit., p. 551.

di lavorazione di quel materiale in sé privo di valore, sul quale si esercita la mano esperta dell'artista intenta a dare forma all'opera d'arte<sup>117</sup>.

E tuttavia anche questo concetto di caso non tarda a rivelare la sua intima problematicità. Se infatti consideriamo il processo causale come uno strumento che l'idea teleologica deriva dalla sua propria essenza per realizzarsi in esso – e non come un ché di estraneo e autonomo rispetto all'essenza del fine con il quale si rapporta solo tramite un'esteriore strumentalità – allora diventa del tutto problematico rendere ragione del fatto che tale meccanismo possa produrre l'eccedenza rispetto al fine, lo scarto indifferente, il casuale. Che genere di rapporto bisogna pensare fra il meccanismo causale e il fine, e quale grado di autonomia bisogna riconoscere al primo rispetto al secondo per spiegarsi la possibilità del casuale teleologico? D'altro canto l'eccedenza rispetto al fine è di per sé dotata di una sua specifica capacità eziologica e di una peculiare produttività causale che ambisce, in ogni caso, ad un posto nel decorso del tutto e entra in ogni caso in relazione con il movimento orientato al fine.

«Pertanto – conclude Windelband – tale concetto di caso equivale agli effetti concomitanti della causalità solo in riferimento alla realizzazione di singoli fini che la natura persegue momento per momento, e noi dobbiamo riconoscere che ciò che in riferimento a questo scopo singolo deve essere definito casuale, viene sempre di nuovo accolto dalla natura nel processo della sua attività complessiva e fornisce il suo contributo alla realizzazione di fini, in vista dei quali l'intera causalità esiste. La natura non conosce nulla che è privo di valore»<sup>118</sup>.

Così anche qui il caso si rivela come «un fenomeno della considerazione umana orientata verso il particolare»<sup>119</sup>.

«Chi fosse in grado di concepire la subordinazione nella concreta determinatezza e in tutte le ramificazioni fino al particolare, subordinazione attraverso la quale il meccanismo della teleologia funziona, costui sarebbe forse in grado di giungere fino ad un completo superamento del concetto di caso, superamento che per noi deve rimanere solo un postulato»<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> Cfr. W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., p. 67.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

4. *La nozione logica del caso.* Dall'accurata analisi windelbandiana delle principali determinazioni metafisiche del concetto di caso è risultato che nessuna di esse è fino in fondo sostenibile. L'esito inevitabile è la relativizzazione del concetto di caso che di volta in volta è subentrata, nella misura in cui esso deve esser limitato alla singola connessione causale o alla singola posizione di scopi, o alla prospettiva particolare dalla quale viene considerato. D'altra parte il caso si è rivelato come riflesso della limitazione della conoscenza umana, la quale, incapace di concepire la totalità dell'accadere, è costretta a definire casuale ciò che per essa rimane inconcepibile nella sua genesi causale. Il caso appare dunque «un principio della nostra limitazione e non un principio dell'accadere: esso rappresenta un modo di concepire il particolare, nella misura in cui questo viene in un modo o nell'altro separato dal generale, e si rivela sempre come un inganno là dove viene applicato a questo stesso generale come un principio reale»<sup>121</sup>. Tale esito ci conduce a ricercare l'autentico significato del caso nell'ambito della «relazione logica fra il generale e il particolare» e a valutare la possibilità che esso non sia altro che una modalità dell'«elaborazione concettuale»<sup>122</sup>.

Già per Aristotele il caso è ciò che eccede la definizione, e da essa non può essere determinato; è l'indeterminato. Rispetto all'essenza immutabile il caso è ciò che muta, che sorge e che scompare; esso è pertanto l'inessenziale. Qui emerge un terzo concetto di caso diverso dal caso in senso causale e dal caso in senso teleologico che abbiamo sinora preso in considerazione. Si tratta del concetto logico di caso che, secondo Windelband, rappresenta il termine al quale vanno ricondotti anche gli altri due. Dal punto di vista logico i caratteri particolari vengono considerati casuali non in se stessi, ma solo in riferimento «al concetto generale nella cui definizione non sono contenuti»<sup>123</sup>. Per il «concetto singolo», invece, «tutti i caratteri sono anche logicamente necessari», essi ne costituiscono le «componenti necessarie». Solo dalla «somma di tutti i caratteri» il concetto singolo può giungere ad un livello di perfetta compiutezza<sup>124</sup>.

«Ma – scrive Windelband – nel mondo reale esistono solo le essenze o i fatti corrispondenti ai concetti singoli, e pertanto la casualità logica vale solo in riferimento ad un concetto generale della nostra conoscenza. Pertanto la casualità non ha alcun valore reale o metafisico: solo nella

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>124</sup> *Ibid.*



misura in cui noi riuniamo nel nostro processo dell'elaborazione concettuale il carattere comune di un gruppo di fenomeni come suo generale concetto di genere, di fronte a tale concetto di genere i caratteri particolari di ogni singolo concetto appaiono casuali, sebbene essi costituiscono una componente necessaria del concetto singolo. La casualità esiste dunque solo nell'astrazione: solo quando questa ha afferrato il comune dalla serie di oggetti, come loro concetto generale, il resto dei caratteri, che ogni oggetto singolo possiede, è chiamato casuale, mentre quello che viene sempre realizzato in tutti i casi, viene chiamato l' "in -sé necessario", τὸ καθ' αὐτό. Solo così i caratteri particolari appaiono come il possibile indeterminato: ma in verità essi sono in ogni caso determinati, e sono indeterminati solo rispetto alla considerazione volta al concetto generale»<sup>125</sup>.

È ora evidente, secondo Windelband, che lo stesso significato di casuale è rintracciabile nell'ambito dei rapporti della legge con il singolo caso della sua realizzazione, la cui determinatezza particolare è sempre eccedente rispetto al rapporto legale e che pertanto deve esser detto casuale. Dal momento poi che la scienza può operare solo con concetti generali e che solo tramite essi può calcolare e prevedere la realtà, il caso e la determinatezza individuale si presentano come ciò che non può essere oggetto di calcolo e di previsione<sup>126</sup>.

Su questi presupposti giungiamo ad una chiarificazione definitiva del concetto di caso relativo: la «necessità del collegamento fra due fatti di cui [in riferimento al caso relativo] constatiamo la mancanza, non è la necessità causale, ma solo la necessità logica, la generalità»<sup>127</sup>. Ciò vuol dire che il collegamento di due fatti ci appare casuale quando nel concetto di un fatto non è contenuto o da esso non è derivabile il concetto dell'altro fatto e del suo concorrere. In riferimento al caso specifico, invece, la relazione fra i due fatti risulta sempre, in considerazione del complesso delle condizioni, causalmente necessaria. Il caso non può essere riferito «ai fatti singoli, ma solo al loro concetto generale, nel quale la determinatezza individuale dell'evento osservato non potrebbe essere contenuta e che pertanto potrebbe essere pensato anche senza queste particolari condizioni»<sup>128</sup>. Ma siffatto concetto generale, pur pensabile senza le particolari condizioni della sua realizzazione nel caso singolo, senza tali condizioni

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>126</sup> Cfr. *ibid.*, p. 71.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

«non potrebbe *essere*», non esisterebbe; infatti queste condizioni derivano dalla situazione con la medesima necessità con la quale ogni fatto deriva dalla propria causa. Per esempio il caso di una pietra che colpisce un uomo non viene considerato come questo particolare caso di questa particolare pietra quando si afferma che essa ha colpito casualmente l'uomo. Piuttosto il fatto viene qui pensato come «caso di una pietra in generale [*überhaupt*]», e chiaramente in tale concetto non è contenuto nulla che faccia pensare alla necessità che la pietra colpisca l'uomo»<sup>129</sup>. Ma senza il necessario riferimento a una serie di concetti generali è impossibile, anche sul piano linguistico, rappresentarsi alcuna connessione di eventi: a ciò è imputabile, secondo Windelband, «la confusione del caso [*Fall*] concreto con il suo concetto generale, dal quale deriva il concetto di caso [*Zufall*]»<sup>130</sup>.

«Quanto più profondamente – scrive Windelband – la considerazione logica scinde il concetto generale e i caratteri particolari, tanto più i caratteri accessori [*Nebenmerkmale*] devono apparirle casuali. La natura la contraddice: mai in essa compare da solo l' "in-sé-necessario", il concetto generale; esso sta sempre in un legame intimo con i cosiddetti "caratteri accessori", e solo dall'unione con essi dà forma all'evento singolo»<sup>131</sup>.

Ma il concetto di τὸ καθ' αὐτό ha avuto ulteriori conseguenze deteriori nella misura in cui esso tende a trapassare dalla «generalità logica all'incondizionata necessità causale, all'aseità [*Aseität*] metafisica»<sup>132</sup>. Mentre, infatti, si considerano le occorrenze casuali come quelle che si verificano solo sotto determinate condizioni, il concetto generale viene considerato come l'incondizionatamente valido, dimenticando così l'unica condizione a cui la sua validità è sottoposta: quella dell'essere<sup>133</sup>. Concependo così l'essere come il più alto concetto generale, come l'incondizionato e al tempo stesso necessario, attraverso tale salto dal logico al causale, si pervenne al «concetto metafisico di una necessità incondizionata – una necessità dell'essere, data tramite il mero concetto»<sup>134</sup>. E questo accade nella scolastica con l'argomento ontologico, ma anche nella filosofia moderna (Cartesio, Spinoza, Wolff). Persino Kant, in maniera assolutamente

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

<sup>133</sup> Cfr. *ibid.*, p. 73.

<sup>134</sup> *Ibid.*

sorprendente, sembra incorrere per Windelband nella medesima confusione concettuale, definendo la necessità come «l'esistenza che è data dalla possibilità stessa»<sup>135</sup>: un punto di vista difficilmente conciliabile con la sua dottrina della causalità e con il riconoscimento che «l'essere non è un carattere del concetto ma solo un modo della posizione»<sup>136</sup>. Anche in Hegel abbiamo l'idea di un'assoluta necessità che, per quanto arricchita con l'idea di fine, rimane una «necessità d'esistenza del concetto, alla quale, esattamente come in Kant, si oppone la necessità condizionata dell'accadere»<sup>137</sup>.

Oltre allo slittamento, a cui si è appena accennato, della necessità logica nella necessità causale, Windelband mette in rilievo anche l'altrettanto ricorrente trapasso della casualità dal piano logico a quello teleologico. Ciò avviene con particolare chiarezza nel rapporto dell'individuo con il genere considerato come scopo generale che si realizza negli esemplari<sup>138</sup>. Il casuale appare qui come l'elemento distintivo «fra genere e individuo»; nell'esemplare il concetto di genere si arricchisce di una serie di determinazioni e di caratteri accessori che determinano la peculiarità dell'individuo<sup>139</sup>. Ma essendo solo il generale ciò che è sempre valido, ciò che è ricco di valore, ed essendo invece le differenze specifiche solo mutevole casualità priva di valore; e considerando inoltre che l'individuo diventa ciò che esso è solo con il contributo di elementi casuali estranei al nucleo teleologico del genere; risulta allora chiaro che «l'individuo reca in sé, nella sua casualità, il destino di una transitorietà e la necessità del trapasso. L'idea permane, gli individui passano»<sup>140</sup>. La dottrina che «unisce in un principio metafisico l'astrazione logica della casualità e il concetto di genere teleologico» è rinvenibile in oscuri accenni anche presso gli antichi greci, in Anassimandro come in Eraclito: il trapasso dell'individuo viene qui concepito come necessaria «rivalsa [*Vergeltung*]» a fronte della avvenuta riduzione della concetto di genere alla particolare determinatezza della formazione individuale. Anche la dottrina delle idee platonica esprime lo stesso concetto quando afferma che il particolare sensibile è solo copia, ed è solo in rapporto di similitudine rispetto alle idee che non può mai eguagliare. Nella filosofia contemporanea la posizione di Hegel è determinante per la concezione del rapporto fra individuo e genere: per esso le determinatezze casuali esercitano sul carattere

<sup>135</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, 2000<sup>10</sup>, p. 99.

<sup>136</sup> Cfr. W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit. p. 74.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*, p. 75.

<sup>139</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*

del genere un influsso adombrante, che non consente a nessun esemplare di portare pienamente a realizzazione lo scopo del genere<sup>141</sup>. Pertanto l'individuo è inadeguato al genere e tale inadeguatezza alla generalità è la sua malattia originaria e il nucleo congenito della sua morte<sup>142</sup>. In tal modo con la casualità, con l'inadeguatezza al genere si illumina il mistero della morte.

Contro questa concezione Windelband ribadisce, richiamandosi a Trendelenburg<sup>143</sup>, che

«nella natura non esiste una tale ostilità fra il genere e l'esemplare, e che anzi la forza teleologicamente attiva è pienamente presente in ogni singola formazione. Nel suo legame con la determinatezza individuale l'idea di genere perde così poco se stessa quanto poco la legge naturale soffre un pregiudizio quando si presenta nelle particolari condizioni spazio-temporali [...]. Bisogna tenere presente che l'idea di genere stessa non è nient'altro che un comune modo di operare [*gemeinschaftliche Wirkungsart*] delle forze attive nell'intero regno degli esemplari, e che essa pertanto deve essere separata dalle sue singole realizzazioni unicamente attraverso un'astrazione, la quale però non ha il diritto di pensare le parti della sua differenziazione in una reale separatezza o addirittura in una contrapposizione»<sup>144</sup>.

<sup>141</sup> Cfr. *ibid.*, p. 761.

<sup>142</sup> Si vedano i riferimenti hegeliani di Windelband in G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830), Zweiter Teil, in *Werke*, VII, 1, hrsg. von C.L. Michelet, Berlin, 1842, §§ 374-375, pp. 689-691; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, 2002, pp. 367-368, § 374: «Nella malattia, l'animale è alle prese con una potenza inorganica, ed è tenuto fermo in uno dei suoi particolari sistemi od organi contro l'unità della sua vitalità. Il suo organismo è come esistenza, capace di una certa forza quantitativa; e cioè così di vincere la sua scissione come anche di soggiacerle, e trovare in essa un modo della sua morte. Ma il vincere e il sorpassare le singole inadeguatezze non sopprime quella che l'inadeguatezza universale, che l'individuo ha in quanto la sua idea è idea *immediata*; in quanto, come animale, sta *nella cerchia della natura*, e la sua soggettività è il concetto soltanto *in sé*, non già *per se stesso*»; § 375: «L'universalità, secondo cui l'animale come individuo è esistenza *finita*, si mostra in lui come la potenza astratta al finir del processo, anche astratto, che si svolge dentro di lui [...]. La inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua *malattia* originale; ed è il *germe* innato *della morte*. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino». Sul tema cfr. anche W. WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, tr. it. cit., vol. III, p. 171. Va detto che tale configurazione del rapporto fra l'individuo e il genere è da Hegel riferita all'animale, culmine della natura e del processo di alienazione dell'idea.

<sup>143</sup> A. TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Berlin, 1840; ma Windelband cita dalla terza edizione ampliata, Leipzig, 1870, p. 55.

<sup>144</sup> W. WINDELBAND, *Die Lehren vom Zufall*, cit., pp. 76-77.

Il logico si chiarisce dunque come il luogo specifico per una comprensione adeguata del caso.

«In ogni luogo in cui, attraverso il pensiero umano, il generale e il particolare vengono separati l'uno dall'altro sorge il fenomeno della casualità: il mondo reale come la piena identità del generale e del particolare conosce solo l'intima unità di una comune efficacia, nella quale tutto ha la causa del suo sorgere, ma trova anche la sua utilizzazione ricca di valore. Se però questa identità reale del generale e del particolare deve essere formulata come un postulato necessario del pensiero, allora la ragione umana è ben lungi dall'essere adeguata a tale compito. Anzi attraverso la natura astratta dei suoi processi di pensiero si esige che essa debba partire ovunque proprio dalla separazione di generale e particolare, e che solo le sue più alte attività possano ricondurre, in un crescente avvicinamento, a quella identità come al suo ideale. Per quanto la scienza inizi con la ricerca di ciò che in un gruppo di fenomeni costituisce il carattere ad essi comune, il singolo non appare escluso dal suo sistema o abbandonato ad un'arbitraria assenza di regole; anzi essa rappresenta proprio il singolo come un *concretum*, come un "concreciuto" [*Zusammengewachsenes*] dagli effetti della vita cosmica conformi a legge: essa concepisce il singolo come la vitale realizzazione del generale e il corso del mondo come una continua manifestazione della ragione che lo determina. Per quanto l'attività etica si sollevi con la separazione consapevole di un fine della vita che viene giustapposto come un principio generale al mutare delle condizioni, tale scopo giunge a un'autentica vita etica solo là dove esso penetra tutte le particolarità e le piccolezze apparentemente prive di valore con l'intera ricchezza del suo contenuto creativo, e dove esso eleva ogni attività all'unità dello scopo generale [...]. Per quanto l'arte inizi librandosi dal mondo reale verso il mondo delle "pure forme [*Formen*]", e mirando lì, sui campi elisi, alle imperiture "forme [*Gestalten*]" generali; l'attività artistica immagina tale forma [*Gestalt*] generale con trasparente chiarezza nella forma [*Form*] naturale particolare. Dissolvendo ogni casualità nell'unione organica dell'idea generale conforme allo scopo, essa produce in piccoli, armonici mondi chiusi in se stessi l'immagine piena di sentimento [*seelenvoll*] dell'universo»<sup>145</sup>.

<sup>145</sup> *Ibid.*, pp. 78-80.

Il pieno superamento del casuale è possibile solo per lo spirito infinito, che è in grado di comprendere con un unico colpo d'occhio l'intero mondo dell'accadere e le sue molteplici formazioni. D'altro canto, conclude Windelband, bisogna ribadire che «ogni vita scientifica, morale ed estetica consiste in una lotta instancabile contro la casualità; una lotta che, almeno in punti determinati, risulta sempre vittoriosa»<sup>146</sup>.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 80.

# *Patientia e potentia nell'Ethica di Spinoza*<sup>1</sup>

Memoria di FEDERICA DE FELICE

presentata dal socio naz. ord. res. GIUSEPPE CANTILLO

(seduta del 1 luglio 2011)

**Abstract.** This work analyses, in Spinoza's Ethics, the connection between the doctrine of knowledge and the theory of affections with its ethical consequences.

Spinoza's anthropology derives from the concept of univocal being, a unitary doctrine of man as individuum, in which knowledge and action belong to different orders but are closely connected: in fact every movement, more or less conscious, expresses a unitary *vis* underneath.

In Spinoza's view man is stretched between *agere* and *pati*, subjected to a transition in *maljus sive pejus*.

As naturaliter desiring being, man, although he experiences the condition of *patientia*, can be free and agent, so he can *bene vivere* if he has an adequate understanding of himself and, since mind is the idea of body, of the reality; in fact an adequate knowledge makes perfect us and everything we desire as a good that fills us with joy. Reason finds its place in the social and communitarian dimension, that is *in alio*, and this is the root and the end of its *potentia* itself.

## 1. *La rivoluzione ontologica*

*Deus sive natura* è la grande, "scandalosa" affermazione spinoziana che fa di lui un pensatore moderno in un senso molto diverso da tutti gli altri. Dio è *causa sui* (E I 1, 6), per cui tutto quanto si produce in natura, nella natura che è Dio, si trova in Dio (E I 15), e Dio è questo stesso *producere*. Come *causa sui*, Dio, producendo se stesso, produce tutto quanto può esistere, ossia un'infinità di cose – le *res particulares* – in un'infinità di modi: «come si potrebbe afferma-

<sup>1</sup> Il presente contributo è un'analisi, da un lato, del rapporto tra dottrina della conoscenza e teoria degli affetti, dall'altro, della portata etica di tale rapporto, così come emerge dall'*Ethica* di Spinoza. Le citazioni, tratte dall'opera spinoziana, sono riportate direttamente nel testo dentro le parentesi tonde. Per la traduzione italiana si è utilizzata, nella maggior parte dei casi, la seguente edizione: Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Arnoldo Mondadori, I Meridiani, Milano 2007.

re qualcosa senza esistere?»<sup>2</sup>; ne consegue che esso è «assoluta affermazione dell'esistenza» (E I 8 sc. 1).<sup>3</sup>

Poiché, all'interno dell'essere, c'è coincidenza assoluta tra l'atto attraverso il quale Dio si produce e l'atto attraverso il quale egli produce la natura, la sostanza spinoziana risulta dinamicità assolutamente indeterminata, causa non transitiva, bensì immanente e attuale, è ciò che Spinoza definisce *essentia actuosa* (ep. 37 a Oldenburg). Ora, dal fatto che «l'esistenza e la "concepibilità" delle *res* stanno "dentro" Dio», segue che «la compattezza dell'esse esclude l'eventualità, la flessibilità della contingenza, per la costanza della determinazione»<sup>4</sup>.

Proprio in virtù di questa identità causale tra sostanza e modi, si può parlare di una «circolarità dell'"inizio", irrisolta duplicità di *cominciamenti*»<sup>5</sup>; o meglio, di impossibilità di ridurre alla logica del principio il processo *operandi* della potenza/essenza, la libera necessità del suo continuo iniziare, del suo eterno *facere*.<sup>6</sup> La forza mediante la quale «nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto» (E I 36)<sup>7</sup>, o, se si vuole, il perno intorno al quale ruota la realtà, è la *potenza*, che, per usare un termine caro a S. Zac, costituisce *la vie de Dieu comme la vie dell'homme*<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. R. Bordoli, *Baruch Spinoza: etica e ontologia. Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'«Ethica»*, Guerini Scientifica, Milano 1996, pp. 21-45 (cit. p. 37). Nel testo l'autore parla della causazione divina come «spontaneità "naturante" del reale» (p. 45).

<sup>3</sup> In ciò sta il valore «poietico» dell'efficienza causale della sostanza spinoziana. Cfr. F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 248.

<sup>4</sup> R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli 2000, pp. 37; 42. Una chiara esposizione dell'identità tra *causatio* e *actio* della sostanza spinoziana è fornita da H. F. Hallett, *Substance and its Modes*, Athlone Press, London 1957, cap. I-III, pp. 9-43 (repr. in *Spinoza. A collection of Critical Essay*, a cura di M. Grene, University of Notre Dame Press, Indiana 1979, pp. 131-163); cfr. W. Bartuschat, *Das Kontingente in Spinozas Philosophie des Absoluten*, in H. Radermacher et al. (hrsg. von), *Rationale Metaphysik*, Bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, pp. 99-121.

<sup>5</sup> R. Caporali, *op.cit.*, p. 45.

<sup>6</sup> G. Rensi identifica la potenza divina con l'«energia affermativa dell'Essere» (*Spinoza*, Fratelli Bocca, Milano 1942, p. 37). Ci sembra, invece, che l'essenza "non-iniziante" della sostanza spinoziana venga in parte sacrificata se ridotta, come suggerisce R. Kather, alla mera giustapposizione tra la *causa sui* intesa come «Seins-und Erkenntnisgrund» e le «kausalmekanische Wirkungen» della *natura naturata* (cfr. *Der Begriff der Causa sui bei Spinoza und Withead*, in «Philosophische Jahrbuch», 1 Halband, pp. 55-75).

<sup>7</sup> Questa proposizione implica, a nostro avviso, non che «nulla è senza causa» (come interpreta P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, p. 71), bensì che «nulla è senza effetto» ossia che tutto è (non: ha) una causa. Nel primo caso, risalendo analiticamente (e "finalisticamente") dall'effetto alla causa, saremmo costretti, per evitare un *regressus ad infinitum*, a fissare un fondamento primo, ossia un Dio posto necessariamente fuori della *rerum concatenatio* (è quanto Spinoza stesso paventa nell'Appendice della I Parte); nel secondo caso, invece, si afferma che la realtà, *in se*, è infinita *vis producendi*. In questa linea si muovono diversi interpreti, tra cui P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 76-77 e R. Bordoli, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>8</sup> Cfr. S. Zac, *Philosophie, Théologie, Politique dans l'Oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979,



Come evidenzia S. Sportelli, «la potenza del Dio spinoziano è una potenza in senso naturale, che nulla ha a che fare con forze magiche comunque intese, che non contraddice i principi fondamentali della nuova fisica (come il meccanicismo, l'inerzia, l'azione per contatto), e che, pur esplicitandosi come una forza immanente [...] è una causalità efficiente caratterizzata dalla necessità»<sup>9</sup>; in virtù dell'identità tra *ratio* e *causa* (E I 11 dim. 2)<sup>10</sup>, la sostanza può essere conosciuta attraverso la ragione che spiega e sviluppa la sua presenza infinita in atto<sup>11</sup>.

È così che le diverse definizioni dell'unica realtà date da Spinoza (*causa di sé*, sostanza, Dio) risultano solo un modo per unificare nozioni radicate in esigenze diverse: «Egli è spinto verso l'essere da movimenti diversi; non vuol lasciare da parte alcuna realtà (allora l'Essere appare come totalità); intende trovare il fondamento ontologico di tutte le cose (allora l'Essere, o Dio, è considerato sostanza); vuol comprendere e affermare la razionalità della natura (e dunque l'essere è detto *causa sui* e una medesima causalità fa sì che Dio, *causa sui*, divenga causa delle cose che costituiscono il mondo); intende un oggetto tale da soddisfare il nostro amore (e Dio [...] apparirà come l'Essere che può salvarci)»<sup>12</sup>. Ora, l'identità Dio-Natura, *causa sui/causa rerum*, se da un lato comporta un'unità, dall'altro non elimina le differenze, in quanto è «unità nella distinzione»<sup>13</sup>. E il fondamento di tale unità sta proprio nell'identità causale, ossia nell'essere, sintetizza M. Gueroult, «causa unica, unitaria e unificatrice»<sup>14</sup> di tutto ciò che è.

Un tale monismo si esprime simmetricamente negli attributi, e quindi nei rispettivi modi<sup>15</sup>, i quali si susseguono secondo «un solo e medesimo ordine, o

pp. 9-32.

<sup>9</sup> *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 124. Ci permettiamo qui di precisare che Spinoza muove alla fisica cartesiana una critica serrata, in quanto lì l'estensione è concepita come «materia quiescens» (cfr. lettera 81 a Tschirnhaus).

<sup>10</sup> «La ragione, dunque, o la causa, per la quale Dio, ossia la Natura, agisce, e per la quale esiste, è una sola e medesima» (E IV Pref.). Cfr. anche E I 33, 35.

<sup>11</sup> Il ruolo unificante della potenza causale mostra chiaramente il carattere *dinamico* della concezione spinoziana della sostanza e degli attributi, come gli studiosi hanno sottolineato. Si veda a tal proposito l'ampia bibliografia contenuta in S. Sportelli, *op. cit.*, p. 74 nota 19; cfr. anche *ivi*, pp. 74-76.

<sup>12</sup> F. Alquié, *Le razionalisme de Spinoza*, P.U.F, Paris 1981; la citazione si rifà alla trad. it. a cura di M. Ravera, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, p. 98.

<sup>13</sup> Resta, infatti, la differenza reale tra *causa di sé* e *causa in altro*, tra ciò che è «assoluta affermazione» e ciò che è parziale «negazione di esistenza» (E I 8 sc.1). E' lo stesso Spinoza che parla di uno scarto senza «proporzione» tra la sostanza e i modi (cfr. lettera 54 a Boxel).

<sup>14</sup> *Spinoza, I. Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 184; cfr. anche pp. 164-165; A. J. Watt, *The causality of God in Spinoza's Philosophy*, «The Canadian Journal of Philosophy», 2 (1972), pp. 171-189.

<sup>15</sup> Cfr. J. M. Lespade, *Substance et infini chez Spinoza*, «Revue de métaphisique et de mo-

una sola e medesima connessione di cause», che altro non è che «l'ordine della natura» (E II 7 sc.); l'unità della sostanza comporta non solo l'unità della causa, ma anche unità dell'*operari* della sostanza, del suo svolgimento (E I 25 cor.; E I 16 cor.1). Per questo motivo la conoscenza della struttura del reale e della posizione dell'uomo in essa diventa funzionale a quella che è un'esigenza eminentemente etica.<sup>16</sup>

## 2. *L'uomo come essere desiderante*

Spinoza elabora una concezione dell'uomo per molti aspetti anti-moderna, o meglio "meta moderna", in quanto esprime una critica lungimirante della modernità stessa, per quanto riguarda non solo l'idea dell'uomo in sé, ma anche – e soprattutto – la posizione dell'uomo nell'Universo.

Per Spinoza infatti l'uomo si produce nell'ordine della natura con la stessa necessità con cui si attuano tutte le altre cose e per questo è sottoposto alle medesime dinamiche delle forze naturali (E III Pref.). I suoi stessi affetti, come qualsiasi altra modificazione che avviene nel corpo e nella mente, sono analizzati come *res naturales*, «che seguono le leggi di natura» e non come «cose, che sono fuori della natura» (E III Pref.).

Essendo di pari statuto ontologico rispetto alle altre *res singulares*, l'uomo non ha e non potrà mai avere potere su tutto, e da ciò deriva l'assurdità dell'idea propugnata da Bacone e Cartesio, di dominare la natura, di creare un *regnum hominis*, un progetto faustiano o prometeico destinato necessariamente al fallimento (E I app.).

Che cos'è, dunque, l'uomo per Spinoza? Egli è un individuo, una determinazione necessaria dell'unica sostanza. Così, all'infinita *potentia-essentia* di questi corrisponde quella «certo e determinato modo» del *conatus* del modo: «la forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza» (E III 7). Dunque, tutta la realtà della cosa, tutta la sua essenza, si racchiude nella *vis* (E III 7 dim); infatti, scrive Spinoza: «la forza dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel proprio essere è definita dalla sola essenza della cosa stessa» (E IV 25 dim.)<sup>17</sup>.

rale», 46 (1991), pp. 319-347; F. Lucash, *Ambiguity in Spinoza's concept of substance*, «Studia Spinoziana», 7 (1991), pp. 169-181.

<sup>16</sup> Cfr. E. Giancotti Boscherini, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 57-80.

<sup>17</sup> Cfr. P. Di Vona, *La definizione dell'essenza in Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», 31 (1977), pp. 39-52.

Questo vuol dire che, per Spinoza, la realtà nella sua totalità (come *constitutio* dell'*ordo naturae*) è da intendersi non come un *tot* di *res*, ma come un *quantum* di *potentiae*, ossia come l'insieme di relazioni determinate, di cause esterne e interne (E IV 33 dim.), di rapporti di forze immanenti derivanti dalle diverse compagini modali secondo leggi necessarie.<sup>18</sup> Ed è proprio l'intensità di potenza indefinita, che, garantendo la non-definitività del suo darsi (E IV 4 dem.), permette all'uomo, condotto dalla ragione, di migliorare la propria esistenza (E IV def. 8 e prop. 4 dem).

L'uomo di Spinoza è un "essere desiderante"; espressione di una certa *vis*, che, *in se*, non è né fisica né psichica, ma che è posta in relazione con le altre forze proprie degli altri modi della *Natura naturata*. La mente e il corpo esprimono<sup>19</sup>, "raccontano", il *conatus*, ma non lo esauriscono; essi non sono altro rispetto alla forza; sono entrambi forza: *voluntas*, «quando si riferisce alla sola mente»; *appetitus* quando «si riferisce insieme alla mente e al corpo»; *cupiditas*, quand'è «appetito con coscienza di se stesso» (E III 9 sc.), ossia quando è consapevole di sé.<sup>20</sup>

Derivando dalla sostanza divina, la *cupiditas* costituisce il principio di unificazione, il «fondamento» dell'«identità del corpo e della mente»<sup>21</sup>; essa è *potentia*<sup>22</sup>, in quanto forza di produrre determinati effetti e di essere affetto in diversi modi (E III def. 1 post 1), ed è la medesima forza che sta alla base sia di tutti gli affetti sia, parallelamente, di tutte le modalità di conoscenza.

Escludendo qualsiasi soluzione di continuità nella natura dei modi, ed eliminando, nella sfera delle essenze, livelli ascendenti o degradanti, il *conatus* rompe senz'altro con l'antico e s'avvicina al moderno, sebbene con una notevole differenza. Come evidenzia R. Caporali: «Il dispositivo metafisico della causa/

<sup>18</sup> È ciò che E. Balibar, descrivendo la *multitudo*, definisce come «non una somma aritmetica, ma [...] una combinazione, se vogliamo, un'interazione di forze» (*Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, p. 22).

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2010, p. 21 e sgg.

<sup>20</sup> Al di là di queste sfumature di significato, lo stesso Spinoza precisa che il desiderio è l'insieme «di tutti gli sforzi della natura umana che indichiamo con le parole appetito, volontà, cupidità o impulso» (E III def. 1 dim.). Su *essentia* e *potentia*, cfr. S. Sportelli, *op. cit.*, spec. pp. 61-77; 181-198. Sulla implicazione dell'identità tra *conatus* e *potentia essendi* ed *agendi*, cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, de Minuti, Paris 1968. pp. 78-79; R. Misrahi, *Spinoza*, Seghers, Paris 1970; trad. it. a cura di M. Cacciò, *Spinoza*, Sansoni, Milano 1990, pp. 75-84.

<sup>21</sup> Cfr. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F, Paris 1963, pp. 100, 104; Id., *Vie, conatus, vertu : rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza*, «Archives de Philosophie», 40 (1977), pp. 405-428.

<sup>22</sup> Cfr. E I 36; E III 6, 7, 9, def. 1; E IV def. 8.

potenza [...] pone una “relazionalità fondativa” del modo, la definizione della sua pur irriducibile e riconosciuta individualità attraverso un “legame”, un “vincolo” imprescindibile e inderogabile di costituzione»<sup>23</sup>. Questo comporta che è la *vis* stessa dell'uomo che spinge a rapportarsi all'altro, a proiettarsi *in alio* per potenziare se stesso.

Non essendo *causa sui*, non essendo la sua essenza fonte di esistenza, il modo “uomo” non può che muoversi verso l'altro; non essendo *in se* e *per se*, esso è “parte”, “effetto” della natura e perciò dipende necessariamente da ciò che è fuori da sé, ossia dall'altro, cui si rivolge per affermare se stesso. Dio produce un'infinità di modi e tutti i suoi prodotti sono sì chiaramente intelligibili, ma non *in se*, bensì sempre *in alio* e *per alio*, il che vuol dire che tutte le *res particulares* (menti e corpi), per essere comprese pienamente, devono essere inserite nella relazione con le altre *res* che cadono sotto il medesimo attributo.

L'uomo è dunque costituzionalmente interdipendente, relazionalità con le altre *res singulares*: «noi non possiamo far in modo da non aver bisogno di nulla fuori noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi. [...] Fuori di noi si danno tante cose che ci sono utili e che pertanto sono da ricercare. [...] Nulla, dunque, è più utile all'uomo che l'uomo stesso» (E IV 18 sc.). Tuttavia, proprio a causa dello statuto modale, ogni *res* trova *in alio* anche un limite invalicabile alla piena realizzazione della sua potenza, la quale risulta inevitabilmente «limitata e infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne, e perciò non abbiamo un assoluto potere di adattare al nostro uso le cose che sono al di fuori di noi» (E IV app. 32)<sup>24</sup>. Dal lato dell'essenza l'individuo si dà come *vis* indeterminata, mentre dal lato dell'esistenza, ogni *res* si trova già all'interno di un determinato rapporto reciproco con l'altro da sé. Dunque *l'aliud* viene a configurarsi come condizione e limite del modo, affermazione e negazione, orizzonte di vita e di morte della *res singularis*. L'irriducibilità ad *altro* e, contemporaneamente, l'ontologica reciprocità con ogni *altro* per «utilità naturale»<sup>25</sup> fanno sì che, per l'uomo, sia possibile un'apertura verso la morale e la politica.

Da una dottrina dell'essere come potenza deriva una teoria etico-politica, che non può avere una dimensione statica, meta-fisica.<sup>26</sup> Come scrive L. Bove:

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 58.

<sup>24</sup> Da ciò, conclude Spinoza: «la forza e l'incremento di ogni passione e la sua perseveranza nell'esistere non sono definiti dalla potenza con la quale siamo spinti a perseverare nell'esistenza, ma dalla potenza della causa esterna paragonata con la nostra» (E IV 5).

<sup>25</sup> E. Balibar, *Spinoza et la politique* (I ed. 1985), Paris 1990, p. 110.

<sup>26</sup> Sulla «reciproca determinazione» tra metafisica ed etica nell'opera di Spinoza, cfr. W. Bartuschat, *Metaphysik als Ethik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 28 (1974), pp.

«è il carattere folgorante della *causa sui* [...] che dinamizza tutto il reale e concede agli uomini, come alle società – nei loro pensieri e nei loro corpi “modo certo e determinato” – la vera condizione della possibilità in atto di un pensiero adeguato [...] e di una condotta autonoma di vita». <sup>27</sup> Depurata da qualsiasi elemento di moralismo e da ogni fondamento tradizionale-autoritario o assolutistico del potere, essa sfocia nell'*imperium democraticum* <sup>28</sup>. La teoria della causalità immanente, congiunta a una concezione rigorosamente univoca dell'essere, escludendo ogni gerarchia ontologica, di stampo sia aristotelico-tomistico, sia cartesiano, conduce alla posizione di un «être égal» che apre a una teoria della politica fondata non sul diritto divino del re, ma sulla potenza (terrena) della *multitudo* <sup>29</sup>. Sancendo l'assoluta uguaglianza di ogni diritto naturale, la filosofia spinoziana è negazione di qualsiasi autorità assoluta, giacché questa non deriva che dalla capacità di far credere che provenga dal cielo ciò che è stato deciso sulla terra. Per Spinoza, infatti, la visione moralistica del mondo, l'idea di un Dio trascendente che crea mediante la volontà e la credenza nel libero arbitrio e nell'esistenza di fini hanno un'origine immaginifica (E I App.1): non sono che l'esplicazione del desiderio umano, d'una forza d'essere che non riconosce se stessa come “data”, “prodotta” (in quanto effetto della e nella natura) e che vuole, di conseguenza, essere principio di sé e delle sue azioni, vuole essere padrona di se stessa e degli eventi, vuole essere cioè *causa sui*. Ma l'uomo non è Dio, né occupa un posto privilegiato nella natura (E II 13 sc.), sul fondamento del quale egli possa realizzare, ad di là della natura, una qualche “superiore” essenza rendendosi “analogo” a Dio. <sup>30</sup>

L'uomo, in quanto essere desiderante, si dà come unità di corpo e anima,

132-145; Id, *Metaphysik und Ethik in Spinozas Ethica*, «Studia Spinoziana», 7 (1991), pp. 15-37.

<sup>27</sup> L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002, pp. 19-20.

<sup>28</sup> S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001, pp. 155-177.

<sup>29</sup> Così sintetizza A. Illuminati: «Lo stato si fonda sulla potenza più o meno razionalizzata di tutti e non sul patto» (*Spinoza disobbediente*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007, p. 208). Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968, pp. 153-169. Non è questa la sede per approfondire i punti di continuità e di differenza tra la visione spinoziana e quella hobbesiana, e più in genere galileiana. Sulla nozione di *conatus* in Hobbes, cfr. *Leviathan*, I, 6, pp. 41-42; *De corpore*, III, 15, pp. 238-242. Sulla questione, cfr. R. Caporali, *op. cit.*, pp. 63-65, note 45, 49; M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano 1990, pp. 155-161.

<sup>30</sup> Cfr. E I App.; E IV pref. A tal proposito, cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paure, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 1991, spec. pp. 59-60; Id., *La filosofia di Spinoza: l'importanza delle passioni*, tratto da <http://www.emsf.rai.it/scripts/documento.asp?tabella=interviste&id=118>.

due modi che, procedendo dagli attributi di estensione e pensiero della sostanza (E II 5 e 6 cor., 7, 10; E III 2 sc.), non hanno nulla in comune tra loro, ma che, pur non potendo agire l'uno sull'altro (E I 6 dim), in virtù del fatto che la mente è «idea del corpo» (E II 13), si *corrispondono* perfettamente. Come gli attributi non sono che l'espressione infinita della sostanza/potenza che è la loro *identità* essenziale, così gli effetti degli uni non possono non corrispondere (*idem est*) agli effetti dell'altro; l'unità della sostanza, intesa come potenza causale, fa sì che l'esprimersi della sostanza attraverso i modi dei suoi attributi, implichi anche la *corrispondenza*, ossia il loro *parallelismo*.<sup>31</sup>

L'ordine e il nesso delle idee e l'ordine e il nesso dei corpi esprimono la stessa essenza sotto due aspetti (*esse formaliter et esse objective*). Il modo infinito dell'attributo del pensiero, che è il nesso e l'insieme di tutte le idee particolari, corrisponde al modo infinito dell'attributo dell'estensione, che è il nesso e l'insieme di tutti i corpi singoli (E, II, 7 cor).<sup>32</sup>

Per questa stessa identità essenziale ogni idea singola corrisponde a un corpo singolo (E II 13). Inoltre, poiché la mente, in quanto idea del corpo, riproduce necessariamente le affezioni del corpo (E II 12) e, tramite tali affezioni, si rappresenta le cose esterne, la mente ha coscienza di sé come idea dell'idea del corpo (E II 19, 22). Questo significa che il rapporto che la mente ha col corpo è non di cieca dipendenza meccanica, ma di *coscienza*: la mente è cosciente di ciò che accade nel mondo solo se è cosciente dall'affezione del corpo, ossia se possiede l'idea dell'idea di quell'affezione: «la mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo» (E II 23). Ora, dire che «nulla potrà accadere in questo corpo che non sia percepito dalla mente» (E II 12) non significa che di tutte le affezioni del corpo noi abbiamo un'idea chiara e distinta; anzi, nella maggior parte dei casi, essa è confusa, giacché la mente umana non può percepire adeguatamente la catena complessiva delle cose che condizionano il suo corpo (E II 24, 25, 28)<sup>33</sup>. Tuttavia, a partire dalla concezione che noi non siamo solo corpo, ma abbiamo un'idea di quel che accade nel corpo – «le idee non sono come mute pitture su un quadro» (E II 49 sc), ma «atti» della mente (E II def. 3) – e dal fatto che mente e corpo sono espressioni diverse

<sup>31</sup> «Non si vede cos'altro, se non la potenza, può produrre l'identità e il parallelismo degli attributi e quello dei modi» (S. Sportelli, *op. cit.*, p. 101). Sulle diverse interpretazioni del "parallelismo" mente-corpo, cfr. *ivi*, pp. 81-114; S. Levi S., *Spinoza e il problema mente-corpo*, Cuem, Milano 2004, spec. pp. 32-39; 66-69.

<sup>32</sup> Sull'*ordo et connexio*, cfr. Gentile-Radetti, note a Spinoza, *Ethica*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 732-733, n. 23.

<sup>33</sup> Cfr. M. Gueroult, *Spinoza, II. L'âme*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, pp. 139-141. L'autore osserva che, se pur «confusa», l'idea dell'affezione non è tuttavia «oscura», com'è per Cartesio. Cfr. *ivi*, pp. 227-229; 279-280.

della medesima essenza, è possibile avere idee adeguate del mondo e potenziare se stessi: «la mente, per quanto può, si sforza di immaginare ciò che accresce o asseconda la sua potenza d'agire del corpo» (E III 12).<sup>34</sup>

### 3. La dottrina della conoscenza

Sin dal primo *Tractatus* Spinoza afferma che l'unico fine al quale tutte le scienze devono tendere è quello di condurre l'uomo alla maggiore perfezione possibile, e cioè quello di potenziare al massimo la sua conoscenza, rendendolo capace di esprimere *attivamente* la propria natura e resistendo, *per quanto è possibile*, alla forza delle cause esterne.

Spinoza distingue tre livelli della conoscenza (immaginazione, ragione e intelletto)<sup>35</sup> e, in virtù del parallelismo mente-corpo, tre livelli dell'essere uomini (e quindi tre livelli di moralità) che altro non sono che tre gradi del desiderio.

Immaginazione, ragione e intelletto sono, per Spinoza, concetti generali che designano non tre facoltà distinte, ma solo generi o modi diversi di conoscenza. Egli infatti nega l'esistenza di facoltà (E II 48 scolio), la separazione tra volontà e intelletto (E II 49 cor.) e la sostanzialità della mente<sup>36</sup>.

Ora, se, come dice Spinoza, l'uomo è un individuo che si sforza di conservare se stesso, questo sforzo è dato, non voluto, non è oggetto di arbitrio, perché l'arbitrio lascia supporre un'interruzione della legge naturale della causalità; il che è impossibile, perché sarebbe ammettere un *imperium in imperio*<sup>37</sup>. In natura si danno soltanto volizioni particolari e determinate, che esprimono il *conatus* dell'uomo, il quale è condizionato da determinate cause particolari in ogni istante. Le volizioni singole, nella loro essenza, non sono che semplici atti

<sup>34</sup> Secondo F. Alquié il sistema monistico spinoziano, nel tentativo disperato di giustapporre due esigenze opposte, presenta contraddizioni che minano dal principio il tessuto argomentativo, non solo – e non tanto – a livello formale, quanto piuttosto su piano dell'esperienza reale (*Il razionalismo*, trad. cit., pp. 250-252).

<sup>35</sup> Sull'evoluzione del pensiero di Spinoza intorno alla dottrina della conoscenza, cfr. F. Alquié, *Il razionalismo*, trad. cit., pp. 133-143.

<sup>36</sup> Per Spinoza i concetti generali sono tutti falsi, perché nascono dalla riduzione a dati semplici delle molteplici caratteristiche che la percezione scorge nelle cose e che la memoria riproduce arbitrariamente secondo il nesso accidentale che hanno col nostro spirito mediante le affezioni del corpo. Scrive F. Alquié: «Per venir formati, gli "enti di ragione" richiedono senza dubbio l'aiuto dello spirito che paragona, estrapola gli elementi comuni, si sottomette a criteri di coerenza; ma restano artifici soggettivi cui non corrisponde nulla di reale. Non è possibile pensare senza di essi, ma *non sono idee vere*» (*Il razionalismo*, trad. cit. p. 140, corsivo nostro).

<sup>37</sup> Cfr. R. Mason, *How things happen. Divine-Natural Law in Spinoza*, «Studia Leibnitiana», 28 (1996), pp. 17-36.

di affermare e negare, sono insomma lo stesso che le idee (E II 49): ogni idea presente allo spirito è immediata affermazione di sé e negazione del suo opposto. Dunque, la volontà, come facoltà generica, è uno dei tanti “universalia” dell’immaginazione con cui vogliamo indicare semplicemente l’insieme delle idee a cui diamo l’assenso o meno. C’è dunque perfetta equazione tra idea e volizione: entrambe sono atti di negare e affermare (E II 49 dim. e cor.).

### 3.1 *L’immaginazione*

Nell’*Ethica* l’immaginazione è considerata da Spinoza come una modalità di rappresentazione propria della mente che agisce in base alle medesime leggi a cui sono sottoposti ragione e intelletto (E II 36 e dim.), e proprio per questo essa è suscettibile di un’analisi scientifica.<sup>38</sup> Da questo concetto di immaginazione è possibile costruire una dottrina degli affetti, perché il mondo degli affetti si costituisce *in primis* mediante il gioco della immaginazione. E’ chiaro che, se l’immaginazione procede in quanto determinata da leggi, le immagini, ossia i prodotti dell’immaginazione, non contengono errori *in se*: sono ciò che devono essere.

Facendo una distinzione tra errare e ignorare, Spinoza dice che «la falsità di un’idea consiste in una privazione della conoscenza, che le idee inadeguate, mutile e confuse, implicano» (E II 35). Così, quando guardiamo il sole, immaginiamo che disti duecento piedi, ma questo errore non è dovuto al fatto che, «ignoriamo la sua causa, ma perché l’affezione del corpo implica l’essenza del sole, in quanto lo stesso corpo ne è affetto» (E II 35 sc.). La questione sarà ripresa nella IV parte, dove Spinoza afferma che: «non immaginiamo il Sole vicino perché ne ignoriamo la vera distanza, ma perché l’anima concepisce la grandezza del Sole secondo l’affezione che da esso riceve» (E IV I sc).

L’errore non si dà nell’immaginazione *qua talis*, bensì nello scambiare una conoscenza che rispecchia il modo in cui il soggetto conoscente è modificato (corpo, sensi) con la conoscenza oggettiva (cioè vera) della realtà (E II 17 sc). Dire che il sole appare ai nostri occhi più piccolo della montagna è, in un certo senso, vero, perché rispecchia un pensiero parallelo al nostro “stato somatico”, ossia alla nostra affezione visiva; da ciò, però, non possiamo dire che ciò che

<sup>38</sup> Si noti che nel *Tractatus de intellectus emendatione* Spinoza ha ancora, dell’immaginazione, lo stesso concetto che ha Cartesio; per immaginazione egli intende tutto ciò che non è intelletto: «Prendi l’immaginazione come vuoi, considerala come vuoi, definiscila come vuoi, purché non sia la conoscenza adeguata». L’immaginazione sembra ancora essere concepita come una forma di conoscenza sregolata, cioè esente da leggi, e quindi tale da non poter essere sottoposta a conoscenza scientifica. Nell’*Ethica* la dottrina spinoziana dell’immaginazione è completamente mutata.



appare è anche ciò che è. La conoscenza immaginativa è così inadeguata (E II 35), ed è falsa (una sorta di allucinazione o delirio) solo nella misura in cui l'idea che la genera, da "parte" qual è, viene vista come tutto<sup>39</sup>. Questo avviene perchè la conoscenza immaginativa attribuisce ai corpi esterni ciò che è soltanto soggettivo, infatti: «l'idea di qualsiasi maniera in cui il corpo è affetto da corpi esterni, deve implicare la natura del corpo e, insieme, quella del corpo esterno» (E II 16); ne segue che «le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più lo stato del nostro corpo che la *natura* dei corpi esterni» (ivi, cor.). Le idee fornite dalle *sensationes* o *imagines*, sono soggettive ed esprimono solo lo stato momentaneo del nostro corpo, ma non la natura del corpo, ossia l'insieme di quelle strutture e di quei movimenti che sono propri della natura estesa di quel corpo.<sup>40</sup> Così, scrive Spinoza, quando Paolo vede Pietro, l'idea che Paolo ha di Pietro non ha per oggetto Pietro stesso, ma piuttosto il corpo di Paolo.<sup>41</sup>

Va qui sottolineato la funzione "positiva" dell'immaginazione: il corpo, *affetto, modificato*, dai corpi esterni è l'oggetto immediato a partire dal quale la mente conosce i corpi esterni, l'*esistenza* loro e del corpo stesso, e la *sensazione* o *percezione* del corpo esterno è la condizione della conoscenza rappresentativa del mondo.<sup>42</sup>

Ne consegue che il mondo così come ci è dato dall'immaginazione è un

<sup>39</sup> In un convegno internazionale dal titolo *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori nell'età moderna*, tenutosi a Napoli dal 26 al 28 marzo 2009 e organizzato dall'Università degli Studi Federico II e dall'Università degli Studi di Salerno, Emanuela Scribano ha affrontato la teoria spinoziana dell'errore alla luce di un confronto con quella cartesiana, per la quale l'errore si basa sul carattere libero e volontario del giudizio. Spinoza la confuta concentrandosi su due punti: l'inesistenza di una facoltà del volere e la negazione della libertà delle singole volizioni, sostenendo che l'idea non è di per sé falsa. La Scribano ha evidenziato che, dietro la teoria spinoziana dell'errore, e contro l'impostazione atomistica cartesiana, vi è una concezione olistica della mente: non è la singola idea a essere falsa, ma *l'insieme* di ciò che si ignora e ciò che si conosce. Il modello della teoria spinoziana dell'errore è il mito platonico della caverna: solo la conoscenza del vero può svelare come falsa la conoscenza non vera (*veritas norma sui, et falsi*).

<sup>40</sup> In questo senso, S. Sportelli, rifacendosi alla dottrina cartesiana, parla dell'immaginazione spinoziana come l'espressione di una «sensazione qualitativa radicalmente distinta dall'immagine materiale, che, in quanto estesa, non può essere percepita nella sua reale natura» (*op. cit.*, p. 171).

<sup>41</sup> Cfr. E II 17, sc.

<sup>42</sup> Spinoza distingue tra *sensazione* e *immaginazione* o *rappresentazione*: la prima è la *percezione* del corpo umano attraverso le idee delle affezioni (E II 16 cor 1; E II 17 sc; E II 19 dim; E II 22); la seconda è la *percezione* dei corpi esterni (E II 16 cor 1; E II 17 sc; E II 26; E III 27 dim.), ed essa è detta anche *immaginazione*, intesa, *strictu sensu*, come potere di rappresentare i corpi esterni (E II, 17 sc; E II 18 dim.; E II 26 cor. e dim.). Sull'idea di affezione del corpo e conoscenza immaginativa, cfr. S. Sportelli, *op. cit.*, pp. 161-177. Nella differenza stabilita da Spinoza, all'interno della conoscenza sensibile, tra il sentire e l'immaginare, l'autore vede l'introduzione del tema del «corpo vissuto» (ivi, pp. 173-177), che, tuttavia, ci sembra, in qualche modo, implicito nella teoria del parallelismo (unità) tra mente e corpo.

mondo “apparente”, laddove per apparente non si deve intendere che il mondo non esista o che il giudizio intorno alla sua realtà sia illusorio, ma solo che esso si dà in relazione alla struttura rappresentativa propria dell’immaginazione.<sup>43</sup> Questa nozione di apparenza era stata definitivamente conquistata dai fisici e dai filosofi del Seicento. In fondo, chi più di Spinoza che tutti i giorni lavora con l’apparenza delle immagini ottiche può produrre questa nozione di apparenza? Molando le lenti, Spinoza sa che è impossibile, anche con la lente più perfetta, eliminare la rifrazione cromatica e certe perturbazioni prodotte dalla curvatura della lente. Allo stesso modo Spinoza sa che non è possibile avere una conoscenza del mondo e di noi stessi perfetta, senza deformazioni, perché noi non siamo perfetti, non siamo Dio.

### 3.2. *La ragione*

La conoscenza adeguata è legata all’attività dell’*intelligere*, propria della ragione e dell’intelletto. Essa è vera in quanto collega ciascun modo a tutti gli altri modi dello stesso attributo, così da cogliere la necessità che sottende la realtà.<sup>44</sup> Sebbene, infatti, la mente non sia in grado di sapere tutto, quel che sa lo conosce esattamente com’è in sé, per cui l’attività conoscitiva può cogliere, se pur parzialmente, l’ordine in sé, oggettivo e necessario, delle cose.<sup>45</sup>

L’essenza della ragione consiste nel *clare et distincte intelligere* (E IV 26 e dim.), ossia nell’acquisire le nozioni comuni che sono le «idee adeguate delle proprietà delle cose» (E II 40 sc.2): esse sono le idee di ciò in cui tutti i corpi convengono (ossia l’estensione) o hanno in comune tra loro (E II 28 cor.; 38) e di ciò in cui tutte le menti convengono (il pensiero) o hanno in comune tra loro<sup>46</sup>. Così, attraverso le nozioni comuni, è possibile concepire i corpi e le men-

<sup>43</sup> Cfr. Y. Yovel, *Spinoza on knowledge and the human mind*, Leiden, Oxford 1994.

<sup>44</sup> Intendo per idea adeguata un’idea che, considerata in sé e senza relazione con l’oggetto, abbia tutte le proprietà o denominazioni intrinseche di un’idea vera» (E I ass 6). Sebbene la differenza tra idee adeguate e idee vere non sia nell’*Ethica* tematizzata, è Spinoza stesso a chiarire la questione quando, in una lettera all’amico Tschirnhaus scrive: «non riconosco alcuna differenza tra l’idea vera e l’idea adeguata, se non che la parola *vero* si riferisce soltanto all’accordo tra l’idea e il suo oggetto, mentre la parola *adeguato* si riferisce alla natura dell’idea stessa» (IV 270). Dunque, idea adeguata e idea vera designano la stessa idea; tuttavia, essa è detta di preferenza vera quando si considera il suo rapporto con una realtà esterna, adeguata quando è considerata in se stessa: la sua verità è allora intrinseca, contiene tutto ciò che la fonda, rivelando così le cause del suo oggetto. In questa linea si muovono F. Alquié, *Il razionalismo*, trad. cit., pp. 155-160; F. Biasutti, *L’idea di Dio e il problema della verità in Spinoza*, «Verifiche», 2 (1977), pp. 1-35; T. C. Mark, *Truth and adequacy in spinozistic ideas*, «The Southern Journal of Philosophy», 8 (1977), pp. 537-550.

<sup>45</sup> «Ciò che è comune a tutte le cose[...] e che si trova nella parte come nel tutto, non può essere concepito che adeguatamente» (E II 38).

<sup>46</sup> Facendo un parallelo con Kant, F. Alquié sostiene che le nozioni comuni consentono di cogliere l’universale senza far ricorso all’astrazione, e, pertanto, «la conoscenza [di tale nozio-

ti come espressioni finite (e necessarie) dell'infinita realtà degli attributi. Dunque, conoscere le «proprietà» equivale a conoscere le cause che hanno prodotto determinate affezioni degli oggetti e, tramite questa conoscenza, ricostruire la «forma reale dell'oggetto [...] e le forme (causali) con le quali l'oggetto è entrato in rapporto a noi»<sup>47</sup>.

Mentre il primo grado di conoscenza ci presenta le cose nella loro separatezza, la ragione le riconduce a unità, cogliendo ciò per cui tutte sono effetti della potenza di un attributo della sostanza. Attraverso le nozioni comuni la ragione coglie il nesso tra modo e sostanza a livello di attributo, il che significa che la ragione coglie l'attributo nella molteplicità dei suoi aspetti che accomunano necessariamente i diversi modi (E II 44 cor. 2 e dem.)<sup>48</sup>. Tuttavia, se ci chiediamo se la conoscenza delle nozioni comuni possa bastare alla conoscenza del reale *in se*, la risposta è negativa; infatti, la realtà che le nozioni comuni colgono «non costituisce l'essenza di nessuna cosa» (E II 37). Ora, essendo l'anima l'idea di un corpo particolare, essa è una cosa singola, ma le nozioni comuni (ossia la conoscenza di secondo genere), pur essendo adeguate, non colgono la singolarità e, per questo, Spinoza lascia spazio al sapere intuitivo.<sup>49</sup>

### 3.3 *L'intelletto*

L'ultima parte dell'*Etica* presenta un terzo tipo di conoscenza, che Spinoza identifica nella scienza intuitiva. Come scrive F. Alquié: «non bisogna credere che col sapere intuitivo usciremo dall'ambito della ragione, e neanche rinunceremo a quel modello geometrico che, per Spinoza, deve dominare ogni filosofia»<sup>50</sup>. C'è dunque omogeneità, non opposizione tra i due modi conoscitivi; e infatti lo stesso Spinoza afferma che: «lo sforzo o desiderio di conoscere le cose nel terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo genere di conoscenza, ma solo dal secondo» (E V 28) e che: «le idee che sono in noi chiare e distinte, che cioè si rapportano al terzo genere di conoscenza [...] provengono da idee adeguate» (ivi, dim.)<sup>51</sup>. Tuttavia, se è vero che quanto più si conosce

ni] è la condizione *a priori* della conoscenza dei corpi» (*trad. cit.*, p. 142).

<sup>47</sup> F. Cerrato, *op. cit.*, p. 92; cfr. anche pp. 123-157.

<sup>48</sup> Cfr. E. L. Schoen, *The role of common notions in Spinoza's Ethics*, «The Southern Journal of Philosophy», 15 (1977), pp. 537-550.

<sup>49</sup> Cfr., F. Alquié, *trad. cit.*, pp. 143, 162-63. A sottolineare l'importanza del terzo genere di conoscenza è G. Flóistad, *Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics*, in «Inquiry», 12 (1969), pp. 41-65 (repr. in *Spinoza. A collection of Critical Essay*, cit., pp. 101-127).

<sup>50</sup> *Il razionalismo*, trad. cit., p. 164.

<sup>51</sup> Egli afferma inoltre che la conoscenza intuitiva è sempre mediata, ha cioè carattere deduttivo (cfr. E II 47 sc.), fermo restando che per Spinoza, come per Cartesio, la deduzione non è possibile se non tramite l'appercezione intuitiva di un legame tra le idee (cfr. Cartesio, *Regulae*, regola III). Sul tema, cfr. W. Schmidt, *Intuition und Deduktion. Untersuchungen*

razionalmente, tanto più facilmente si può giungere alla conoscenza intuitiva, va sottolineato che questa è una condizione necessaria ma non sufficiente; c'è, infatti, un salto qualitativo dal secondo al terzo genere di conoscenza, dalla deduzione all'intuizione, dalla conoscenza razionale di una causalità "orizzontale" all'intuizione di una causalità "verticale", dove per "verticale" si intende un movimento non di trascendenza verso l'alto, ma discendente nell'essenza della cosa singola. Infatti, mentre la conoscenza razionale ci permette di cogliere le relazioni comuni che legano tutti gli esseri (i corpi e gli spiriti) tra di loro, le singole parti nel tutto, il terzo genere di conoscenza ci porta a conoscere la «forma di reciproca partecipazione e immanenza tra il tutto e la parte»<sup>52</sup>, ossia il rapporto unico che intercorre tra modi e sostanza.

Attraverso la conoscenza intuitiva, partecipiamo alla conoscenza di Dio, la quale conosce nella sua eternità l'essenza di ciascun modo, per il fatto che tale modo implica la causalità divina per esistere. È così che noi, che siamo esseri prodotti nel tempo e della durata, partecipiamo *certo modo* dell'eternità divina, finiamo per "coincidere con noi stessi", in quanto l'intelletto concepisce le cose nella loro essenza, ossia nella loro necessaria concatenazione con le altre cose prodotte dall'infinita sostanza. In questo senso, scrive Spinoza, «quanto più conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio» (E IV 24), un Dio-Natura che si esprime negli attributi e nei modi, e che non ha più nulla di quello biblico, padre e creatore. In questa prospettiva si può dire che Dio ama se stesso<sup>53</sup>. Da ciò, come vedremo, si genera «la più grande felicità che possa esserci nell'anima» (E V 27), un sentimento di autentica «letizia» (E V 32).

Dunque, mentre l'amore razionale nasce dalla conoscenza vera delle cose esistenti nel tempo, l'amore intellettuale scaturisce dalla conoscenza delle cose *sub specie aeternitatis*. In ogni caso è la gioia infinita derivante dall'attività dell'*intelligere* che intuisce l'unità necessaria tra le cose singole e Dio.

*zur Grundlegung der Philosophie bei Spinoza*, in K. Peters/W. Schmidt/H.H. Holz (hrsg. von) *Erkenntnisgewissheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz*, Darmstadt 1975, pp. 57-128; G. D'Anna, *La scienza intuitiva di Spinoza tra razionalità e immanenza*, in *Sulla Scienza intuitiva di Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese e V. Morfino, Ghibli, Milano 2003, pp. 67-85.

<sup>52</sup> F. Cerrato, *op. cit.*, p. 145. Cfr. anche S. Carr, *Spinoza's distinction between rational and intuitive knowledge*, «The philosophical Review», 87 (1978), pp. 241-252.

<sup>53</sup> Sulle difficoltà di comprensione del terzo genere di conoscenza, cfr. F. Alquié, *trad. cit.*, pp. 168-178. Qui l'autore afferma: «l'idea della conoscenza del terzo genere corrisponde in Spinoza solo a un programma, un voto; ma questo programma non è realizzato, questo voto non è adempiuto» (p. 172).

#### 4. Idee adeguate e desideri ragionevoli

Nella Prefazione alla parte quarta Spinoza dice di voler svolgere un'analisi causale per "intelligere" ciò che gli affetti hanno di bene e di male.<sup>54</sup> Se «per bene intendo ciò che sappiamo con certezza essere utile», (E IV def 1), allora il male coincide con ciò che è in-utile, ossia ciò che ci impedisce di possedere ciò che è *bonum*. Inoltre, poichè l'utile è il fine dell'azione, e «per fine, a causa del quale facciamo qualcosa, intendo appetito» (E IV def 7), allora *bonum* : *utile* = *finis* : *appetitus*. Ora l'*appetitus* (*conatus* o *cupiditas*) coincide con l'essenza, ossia con la *potentia* (E IV def 8), e tutto ciò che da essa deriva ha sempre un qualche grado di positività (realtà), per cui tutte le idee e tutti gli affetti sono *in qualche modo* veri. Va da sé che immaginazione e ragione, esplicando il *conatus* naturale a conservare e incrementare il proprio essere – anche se in modo diverso (E III 9) –, sono entrambe poteri della mente (E II 11 e 13; III 3 dim), e, per questo, sono certo modo "virtuosi" tanto l'*homo sapiens* (che ragiona) quanto l'*homo ignarus* (che immagina).<sup>55</sup>

Ora, se chiamiamo bene ciò che è utile e ci rende lieti, e male ciò che ci rende tristi, il bene è allora la conseguenza e non la causa dell'appetito, come pensavano Aristotele e gli Stoici: «Risulta dunque da tutto ciò che verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo perché la giudichiamo buona; ma, al contrario, giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo» (E III 9 sc.).

Quando un certo tipo di oggetto è per noi causa di gioia, tendiamo, ci *sforziamo* ad amarlo (l'amore è una letizia accompagnata dall'idea di quell'oggetto che provoca in noi piacere), se invece è causa di tristezza, tendiamo a odiarlo. In questa prospettiva, S. Sportelli definisce gli affetti primari di gioia e tristezza come «variazioni di potenza» e la *cupiditas* (o desiderio), in quanto *conatus sese conservandi*, come «determinazione della potenza a fare qualcosa»<sup>56</sup>.

Dunque, posto che bene è ciò che si desidera e si desidera perché dà gioia e dà gioia perché "potenzia" il nostro essere (la nostra *vis existendi*), allora, a seconda che il corpo migliori o peggiori il suo stato precedente, l'anima si trova in uno stato o in un altro, e la coscienza di questo o di quello stato è espressa

<sup>54</sup> Un'analisi critica della IV Parte e del rapporto tra libertà e servitù è offerta da F. Alquié in *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, La Table Ronde, Paris 2003, spec. pp. 213-390.

<sup>55</sup> Qui, per virtù, Spinoza intende lo stesso che *conatus* o *potentia* (cfr. E IV 22).

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 181; 186. Cfr. E III def. 1; E III 56 dim.

nella *laetitia* o nella *tristitia* (E III 11 e sc.) e da queste derivano tutti gli altri affetti, amore e odio (E III 12,13), simpatia e antipatia (E III 14-16), speranza e timore (E III 17-18; E II, 50).<sup>57</sup>

Gioia e tristezza, sono, in un certo senso, primi, per natura rispetto al desiderio: essi determinano un uomo ad agire o fuggire, cercare o evitare l'oggetto che causa queste affezioni in lui (E III 28); lo stesso Spinoza scrive: «la cupidità, che nasce da tristezza o da letizia, da odio o da amore, è tanto maggiore quanto maggiore è l'affetto» (E III 37). In questo senso, la *cupiditas*, non implica tanto uno sforzo ad aumentare la propria perfezione, ma solo il desiderio di conservare e continuare la perfezione raggiunta.<sup>58</sup>

Ora, siccome tutti gli uomini desiderano vivere (essendo l'autoconservazione l'essenza stessa dell'uomo) quest'istinto (*conatus o cupiditas*) può essere ben diretto o mal diretto. Si aprono così due strade alternative:

1. Riteniamo che tutto ciò che si desidera sia bene; e in questo caso non sarebbe possibile alcuna etica prescrittiva.

2. Distinguiamo ciò che è *realmente* bene da ciò che è *immaginato* come bene: su questo si basa l'etica spinoziana.

Per operare questa distinzione è tuttavia necessario tener conto del fatto che, sebbene consapevole di sé e dei suoi oggetti, il desiderio non lo è, invece, delle cause che lo ha originato. Da ciò derivano due illusioni: 1. l'illusione che le cose siano buone e cattive *in se*, e che noi, percependole come tali, ossia buone o cattive, le desideriamo o le respingiamo; 2. l'illusione che siamo liberi di scegliere tra bene e male, per il semplice fatto che siamo coscienti delle nostre volizioni e del nostro appetito, mentre, delle cause che ci spingono a volere e appetire non ne abbiamo minimamente conoscenza (E I App.)<sup>59</sup>.

Ora, poiché gli affetti derivano sempre dalle idee delle affezioni, va da sé che se l'idea è inadeguata, cioè non ne siamo noi la causa adeguata, non potremo essere causa adeguata nemmeno dell'affetto che da essa deriva, e perciò tale affetto non potrà che essere una *passione*<sup>60</sup>. Se invece l'idea, anziché

<sup>57</sup> Posto che «la gioia è il passaggio dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione» (E III def. 2), e l'amore «una gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna» (E III def. 6). (Cfr. anche E III 11 sc.; 53 dim.) va da sé che naturalmente ciascuno tende ad amare e a gioire. Una descrizione circostanziata degli affetti si trova in A. Labriola, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza* (1867), a cura di M. Zanantoni, Ghibli, Milano 2004, pp. 67-101.

<sup>58</sup> G. Deleuze, *Spinoza*, I, P.U.F., Paris, 1970, pp. 90-91.

<sup>59</sup> In questa scia, cfr. S. Sportelli, *op. cit.*, pp. 193-194.

<sup>60</sup> Come abbiamo già visto, la conoscenza immaginativa è confusa e le sue idee sono inadeguate perché derivano dall'interazione tra il nostro corpo e i corpi esterni (E III 56 dim); parallelamente anche gli affetti che da questa derivano saranno caratterizzati dalla variabile natura sia del soggetto sia dell'oggetto (E IV 18; 58 sc.; 60; App.30).

essere un'immagine confusa, è adeguata, allora gli affetti che ne derivano sono azioni.

Dunque, non basta che gli affetti siano caratterizzati dall'aumento di potenza d'agire, siano cioè espressioni di gioia, per essere azioni. Nonostante la nostra potenza di agire aumenti "materialmente", restiamo passivi, finché non diveniamo la causa adeguata di ciò che accade in noi o fuori di noi (E III dim. 2). In questo senso Spinoza afferma che l'anima ha il potere di modificare le concatenazioni delle affezioni del suo corpo trasformando se stessa<sup>61</sup>.

Risulta così che, se fossimo solo mente, sapremmo distinguere ciò che è bene da ciò che è creduto tale; avremmo sempre idee adeguate, agiremmo sempre e non patiremmo mai; determineremmo l'azione sempre e solo a partire dalla nostra natura e mai da cause esterne (E III def. 2; E III 1, 3)<sup>62</sup>.

Ma, poiché la vita umana è "modale", la dipendenza non può mai essere completamente superata; per questo motivo l'uomo rimane per tutta la vita soggetto alle passioni. La passione fa parte della natura tanto quanto la ragione; e non vi è opposizione tra natura e ragione: «la ragione nulla esige contro la natura» (E IV 18 sc.). In questo senso, J. Moreau, nel definire il razionalismo di Spinoza, parla di una «filosofia del desiderio *ragionevole*»<sup>63</sup>.

##### 5. La «mente affettiva»<sup>64</sup>: dalla passione all'azione

È lecito chiedersi come sia possibile, di fatto, passare dalla passione all'azione se il corpo continua a restare passivo rispetto alle cause esterne. E, ancora, perché si dovrebbe preferire una condotta razionale a quella frutto dell'immaginazione.

Essendo la mente l'idea del corpo, essere razionali significa in realtà pensare adeguatamente il corpo; e poiché ogni corpo si trova necessariamente tra altri corpi, esso è affetto in molti modi dai corpi esterni e può disporre dei corpi esterni in molti modi (E II post 6). Da questo rapporto di azione e reazione continue col mondo esterno derivano modificazioni degli stati corporei e per

<sup>61</sup> «Secondo il modo in cui i pensieri [...] sono ordinati e concatenati nell'anima, [...] sono correlativamente ordinate e concatenate nel corpo le affezioni di questo» (E V 1).

<sup>62</sup> Distinguendo tra passioni in senso stretto e affetti positivi, Spinoza afferma che la letizia provata attraverso idee adeguate è sempre positiva; che la tristezza e l'odio, come il disprezzo, la commiserazione e il pentimento, sono sempre negativi, ossia ci portano a patire e non ad agire (E III 59).

<sup>63</sup> *Spinoza et le spinozisme*, P.U.F, Paris 1986, (I ed. 1971), p. 68.

<sup>64</sup> L'espressione è di M. G. Lombardo, *La mente affettiva di Spinoza*, Il Poligrafo, Padova 2004.

transitività, degli stati mentali. Infatti, dal momento che gli affetti altro non sono che *affectiones* mediante cui aumenta o diminuisce la potenza del corpo e della mente (E III def.3), si ha una *passio* quando si è succubi delle *causae externae* (in questo caso l'uomo è *fortunae juris*; E IV Pref.), mentre si ha un'*actio* quando l'agire deriva dalla nostra essenza e, in questo caso, l'uomo è *sui juris* (E III def. 2).

È evidente che le *causae externae* sono condizioni necessarie, ma non sufficienti per la realizzazione della propria natura, ossia della propria *potentia* (E III 1 sc 1); infatti, lo "sforzo" di affermare se stessi può trovare limiti per cause esterne sfavorevoli, ma può anche non esser realizzato nelle migliori condizioni possibili.

Ora, l'uomo guidato da ragione è "agente", perchè avere idee adeguate comporta la possibilità di un mutamento del nostro stato d'animo: fermo restando che «è uno solo e sempre lo stesso l'appetito per il quale si dice tanto che l'uomo agisce che patisce» (E V 4 sc), la *transitio* a una maggiore perfezione è proporzionale al grado di chiarezza e distinzione posseduto, in vista di un miglioramento dell'estrinsecazione del *conatus*.<sup>65</sup>

Va qui evidenziato un aspetto fondamentale della dottrina spinoziana. Il possesso di un'idea vera (adeguata) non è *in se* sufficiente a farci agire bene. La positività di un'idea falsa, infatti, non è tolta dalla presenza di un'idea vera (E IV 1) e per questo è impossibile togliere un'idea falsa semplicemente con un'idea vera (E II pror. 17): «le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero in quanto vero, ma perché ne intervengono altre più forti che escludono l'esistenza presente delle cose che immaginiamo» (E IV 1 sc.)<sup>66</sup>. Così, conclude Spinoza, «un affetto non può essere tolto se non per mezzo di un affetto contrario e più forte dell'affetto da reprimere» (E IV 7). E questo perché c'è corrispondenza tra l'ordine della mente e quello del corpo, ed entrambe derivano da un'unica *potentia*. Ciò vuol dire che, per mutare una certa *corporis existendi vis*, occorre un'altra *vis* e non una *cognitio* vera. Torniamo all'esempio del sole. Tutti noi sappiamo che il sole è molto più grande di quello che vediamo all'orizzonte eppure lo vediamo piccolo, così come sappiamo che un'azione è sbagliata o inutile, ma non per questo ci asteniamo dal farla. Come dire: *Video meliora sed deteriora facio*, dove tuttavia a essere contrapposti non sono il predicare bene e

<sup>65</sup> «Un sentimento che è passione cessa di essere tale appena ci formiamo di esso un'idea chiara e distinta» (E V 3). Cfr. H. de Dijn, *The compatibility of determinism and moral attitudes*, in E. Giancotti, *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Atti del convegno (Urbino 4-8 ottobre 1982), Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 205-219.

<sup>66</sup> Cfr. R. Bordoli, *Baruch Spinoza*, cit., p. 231 e ss.



il razzolare male (il vero-bene da una parte e il falso-male dall'altra), bensì una *major* e una *minor existendi vis*.

Da questa prospettiva si capisce che la conoscenza adeguata, per Spinoza, ha il potere di renderci attivi perché inter-ferisce e orienta i desideri, ossia ciò che consideriamo "bene". Così l'uomo da *patiens* qual è ontologicamente può diventare eticamente *agens*. In questo senso egli può liberarsi dalla schiavitù tanto degli affetti passivi, quanto della *servitus* dei corpi e delle menti (E II 16 e cor.).<sup>67</sup>

La vita razionale, avendo una dimensione intrinsecamente "fisica", diviene così anche la vita del corpo liberato dalla passività, dall'eteronomia, dal condizionamento esteriore.<sup>68</sup>

Da ciò consegue la possibilità di superare quegli affetti che sono passioni (determinati da affezioni del corpo di cui noi non siamo causa adeguata e che, diminuendo la nostra potenza, ci rendono schiavi e tristi) in quelli che sono azioni (determinati da affezioni del corpo di cui noi siamo causa adeguata e che incrementando la nostra potenza, ci danno libertà e letizia), ma ciò si realizzerà solo se l'affetto derivante dalla conoscenza adeguata è più potente delle passioni, vittoria che richiede tempo, sacrificio, pazienza, perché è sempre difficile non lasciarsi sopraffare dagli affetti negativi quali l'odio, il timore, la speranza, l'invidia.

La ragione, comprendendo il desiderio e gli affetti nella loro necessità, può trasformarli da ciechi (E IV 58sc; 59 sc; 71 sc) e passivi (ossia da passioni), in affetti attivi, in azioni (E IV aa; E V 6, 7), e dunque, in desideri ragionevoli. Avere desideri ragionevoli non significa solo agire «sotto la guida della ragione» (E IV 24 e 23), ma anche «agire secondo le leggi della propria natura» (E IV 18 sc). Natura e ragione si identificano (E IV 8), dato che la ragione umana è una forma, anzi la più alta forma, della potenza umana che è parte della potenza della natura<sup>69</sup>.

L'uomo risulta, così, tanto più felice, quanto più è razionale, poiché esalta ciò che aumenta la propria potenza (E IV app.3) e la propria virtù (E IV 8; 18

<sup>67</sup> «La morale – scrive R. Misrahi – non è che la definizione delle condizioni della vera Potenza, cioè dell'autentica realizzazione della Cupidità» (*Spinoza*, trad. cit., p. 119).

<sup>68</sup> In ciò ci sembra si realizzi il superamento dell'*impasse* evidenziata da F. Alquié, il quale accusa Spinoza di voler realizzare una «sintesi oscura» tra «una concezione di tipo aristotelico, secondo cui l'anima è la forma (se non l'idea) del corpo, e una concezione di tipo cartesiano, secondo cui l'anima, indipendente dalla materia, dispone delle proprie forze» (*trad. cit.*, p. 222).

<sup>69</sup> Cfr. E. M. Curley, *Spinoza's Moral Philosophy*, in M. Grene, *Spinoza. A collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Indiana 1979, pp. 354-376; E. Giancotti, op. cit., pp. 307-323.

sc.; 20 dim; 61), ivi compresi gli affetti generati da idee adeguate (E IV, 7; E V 4 sc); i desideri, lungi dall'essere *in se* erronei e nocivi, come pensavano gli stoici, costituiscono una parte essenziale della natura umana<sup>70</sup>: il punto è che non tutte vanno coltivate perché alcune ci fanno patire e non gioire<sup>71</sup>.

E tuttavia l'*homo agens*, il saggio, pur essendo «più potente dell'ignorante», il quale, «agitato in molti modi da cause esterne, non possiede mai l'autentica felicità [...] e cessa di essere appena cessa di essere passivo» (E V 42 sc); è soggetto alle passioni, sebbene il turbamento «lo tocca appena» (*ibid.*).

Il saggio sa che, se le cose stanno in un determinato modo, questo è necessario; perciò non si ribella al destino, sa che il posto che occupa nel mondo non si può cambiare rispetto al passato, ma sa anche che, rispetto al futuro, è possibile aggiungere delle *cause* per migliorarlo. Fra le cause che determinano ciò che faremo, infatti, ci sono anche le idee che ognuno possiede e, se queste sono adeguate, causeranno altre idee adeguate (E I 28) le quali potranno portare a comportamenti saggi. Il saggio sa e prova tutto questo; ma anch'egli, quando deve scegliere che cosa fare, non può dominare tutto l'insieme delle cause che hanno determinato l'evento, per cui nulla esclude che, in un certo momento della storia individuale o collettiva, anch'egli finisca per essere nuovamente coinvolto nel mondo delle passioni<sup>72</sup>. Infatti, essendo la *potentia* sempre pura affermazione d'essere, ossia di realtà, ciò significa che un aumento o un decremento della *potentia agendi* non implica mai alcunché di ontologicamente positivo o negativo<sup>73</sup> o di definitivo, ma un mera *transitio in mejus o in pejus*, che si manifesta con una passione positiva e negativa.

## 6. Ragione e sforzo etico

La ragione, sul piano teorico, coglie l'essenza comune ai modi della sostanza, mentre, sul piano pratico, è fonte di norme per la realizzazione di una società che renda possibile il raggiungimento del sommo bene al maggior numero di individui possibili. Dunque la conoscenza razionale ha un fine non individuale,

<sup>70</sup> Sia lo stoicismo sia le virtù cristiane (umiltà, compassione, pentimento ecc.) sono fatti oggetto di numerose critiche da parte di Spinoza (cfr. E V pref.; E IV 50, 53, 54).

<sup>71</sup> È ciò che F. Alquié definisce il «ruolo selettivo della ragione» (*trad. cit.*, p. 185).

<sup>72</sup> D'altronde, ciò è testimoniato anche dalla vita stessa di Spinoza: quando furono assassinati i fratelli de Witt, che erano i responsabili politici dell'Olanda repubblicana, pare che egli avesse, con foga e risentimento, denunciato la massa, il popolo che si era lasciato trasportare dalle proprie passioni fino a uccidere i suoi illuminati dirigenti. Questa reazione di Spinoza era propriamente non un'attitudine razionale, ma dettata dall'indignazione umana.

<sup>73</sup> Si veda a tale proposito quanto detto circa il vero e il falso (E II 32-36).

ma collettivo (E IV 35). Diventare ragionevoli significa non solo comprendere la legge delle cose, i rapporti della loro reciproca appartenenza, ma anche dare al nostro corpo la possibilità di estendere le relazioni con altri corpi, di partecipare a una natura comune.

Sappiamo, infatti, che il corpo umano ha bisogno per conservarsi di tutti gli altri corpi a cui è necessariamente legato (in ciò è im-potente), ma, scrive Spinoza, da questi stessi corpi esso può essere «rigenerato di continuo» (E II post 4), se si lascia guidare non «dalle cose esterne che lo determinano a fare ciò che è richiesto dalla costituzione comune delle cose esterne», ma «da ciò che è richiesto dalla sua stessa natura, considerata in sé sola» (E IV 37 sc. 1). Ciò accade quando la sua potenza non è “sopraffatta” dalla potenza delle *res singulares* che lo circondano e da cui subisce inevitabilmente il condizionamento. In questo senso, scrive L. Bove, «alla radice di ogni esistenza c'è la resistenza»<sup>74</sup>.

Ora, l'impotenza è una condizione sempre reversibile, dal momento che la *potentia* dell'uomo non scompare mai, essendone l'essenza. L'individuo registra incessantemente questa tensione tra *agere e pati*, questa *transitio in maljus sive pejus*. Il grado di una *potentia* di ciascuno dipende dal gioco di composizione e scomposizione delle altre *potentiae* con cui è connessa (E III 7 dim e E IV 2), ossia dalla *comparatio* con le altre *potentiae*.

Da ciò deriva la necessità che si fortifichi il tessuto sociale in modo che l'esistenza di ciascuno sia preservata al meglio. Riconoscendo la sua essenza comune con gli altri uomini, l'uomo guidato da ragione sa che il mezzo migliore per ricercare il proprio utile è l'unione con gli altri uomini guidati dalla ragione (E II 35 cor.), ossia nella vita in una società (E II 73) tale che al maggior numero di individui sia consentito l'esercizio della ragione (E IV 18 sc; 37 sc 2). Così il diritto naturale passa nel diritto civile, ma in modo da essere conservato. Dunque, il *Deus-Natura* spinoziano, se da un lato naturalizza Dio, dall'altro sacralizza una Natura «non più *lapsa*, corrotta nel peccato, ma fonte di *jus-potentia*, laddove il primo termine conferisce dignità di principio a un dato di fatto con lo stesso gesto che riduce il diritto a un rapporto di forze»<sup>75</sup>.

La ragione è, per essenza, norma comune (E IV 36 sc.) che potenza e non reprime la potenza individuale; è *potentia intelligenti ed agendi*. La guida razionale produce un vantaggio collettivo perché l'uomo virtuoso, desiderando per gli altri il bene che desidera per sé, ossia conservarsi bene, indirizza a un inte-

<sup>74</sup> L. Bove, *op. cit.*, p. 24. Pregante e suggestiva è l'analisi svolta dalla Bove, la quale definisce «strategica» l'affermazione stessa dell'esistenza (umana e non), in quanto espressione della resistenza attiva del *conatus* alla distruzione totale dovuta a forze esterne più potenti.

<sup>75</sup> A. Illuminati, *Spinoza atlantico*, Ghibli, Milano 2002, p. 83.

resse comune lo sforzo proprio di ogni cosa esistente. Quando tra gli uomini prevale ciò che è comune su ciò che è contrario, si ha una società di uomini che, *ex ductu rationis*, mirano al *bene-utile* e le loro azioni «natura semper necessario conveniunt» (E IV 35). In questa prospettiva E. Giancotti scrive: «è nel pieno rispetto della naturalità del *conatus* che la ragione suggerisce la ricerca dell'utile comune, ossia l'abbandono dell'utile particolaristico in funzione di un utile comune. È nella *civitas* che si realizza al massimo grado la libertà dell'uomo guidato da ragione (E IV 73)»<sup>76</sup>.

La ragione risulta così più potente delle altre fonti di potenza, e ciò rende l'uomo razionale pieno di gioia (E IV 18 sc). Inoltre, quanto più si ampliano l'esercizio e la potenza della ragione, che produce conoscenze comuni e condivisibili da tutti gli uomini, tanto più si estendono la sicurezza e la concordia (E IV 37 sc. 1 e 2)<sup>77</sup>.

Ora, mentre la ragione è fonte dalla quale promanano le norme per la realizzazione di quella forma di convivenza che sola realizza la fruizione del sommo bene, e quindi la felicità, diversa è la funzione pratica del terzo genere di conoscenza, al quale la V parte dell'*Ethica* assegna un ruolo di primaria importanza.

L'analisi della teoria della conoscenza nelle sue diverse articolazioni attraverso tutta l'*Ethica* e gli altri testi testimonia che non vi è contrapposizione tra ragione e intelletto, e, parallelamente non vi è nulla nella libertà data dalla *beatitudo* intellettuale che contrasti con la pratica sociale condotta attraverso la ragione, anzi la scienza intuitiva potenzia il vivere sociale suggerito dalla ragione. Ma, mentre la ragione svolge un ruolo preminente nel processo di acquisizione della libertà e delle norme pratiche ad essa conformi, l'intelletto si identifica piuttosto con la fruizione della libertà stessa, è espressione di un possesso stabile (è l'*acquiescentia in se ipso* di cui si parla in E IV 41), più che di acquisizione lenta e difficile, come fondamentalmente resta la ragione.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> *Op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>77</sup> Scrive, con toni suggestivi, R. Misrahi: «Questo accordo con sé, che mette fine alla *fluctuatio animi* e ai conflitti passionali con se stessi e col prossimo, costituisce uno degli aspetti del vero bene che il filosofo *dall'inizio* si era proposto di definire e di raggiungere. L'accordo con sé e la pace interiore sono i frutti più immediati di quella forma liberata dei rapporti con sé e con gli altri che costituisce la lucidità spinoziana. Questa lucidità, in quanto unificazione di se stessi e del mondo, è dunque simultaneamente Libertà e Letizia: perché non chiamarla "Beatitudine"?» (*Spinoza*, trad. cit., p. 123). Con audace originalità L. Bove parla dell'*hilaritas* come un momento-chiave, fugace ma decisivo, del passaggio dalla passività all'attività (*op. cit.*, p. 121 e sgg.).

<sup>78</sup> Va qui rilevata l'ambiguità del rapporto che Spinoza instaura tra moralità e beatitudine/libertà, dal momento che, se da un lato il filosofo afferma che «l'uomo libero è colui che è guidato dalla ragione» (E IV 67 dim.), dall'altro conclude che «non godiamo la gioia della beatitudine perché reprimiamo i nostri appetiti sensibili, ma, al contrario, possiamo reprimi-

Inoltre, essendo una forma di governo (non dominio assoluto) degli affetti-passioni, la ragione svolge il proprio esercizio della libertà soprattutto tra le cose attualmente esistenti nel tempo (durata) e lo sforzo che essa compie è duplice: per un verso (teorico) riconduce le singole individualità alle proprietà comuni alle altre; per un altro verso (pratico) elabora norme comuni di comportamento che allontanano le conseguenze negative di una pratica di vita individualistica; in questo senso l'efficacia pratica dell'attività razionale è maggiore di quella intellettuale.

### 7. La libertà

Grazie alla ragione e all'intelletto si accede al regno della libertà che, per Spinoza, se da un lato coincide con la consapevolezza della necessità, dall'altro non sfocia mai in una rassegnata accettazione del reale, ma nella *potentia agendi* che l'uomo attua quando "sa" di essere collocato in questa catena infinita di cause.

La libertà dell'uomo, in virtù del suo statuto ontologico, è inscritta inevitabilmente e necessariamente nell'ambito di una realtà intrinsecamente data (E I def 5 e 7; I pr. 28; II ass. 1), già solo per il fatto che l'unione essenziale tra corpo e mente – che ha il suo fondamento metafisico nell'unità distinta degli attributi della sostanza – è tale che del rapporto con le cause esterne la mente, come idea del corpo, non può fare a meno. Per Spinoza non siamo affatto liberi nel senso che le cause delle nostre azioni dipendono soltanto da noi: tutto nel mondo è il risultato di cause e di effetti. L'uomo libero non è colui che sfugge alle leggi di natura (né mai potrebbe farlo, visto il suo statuto modale), ma è colui che utilizza le leggi di natura per fini "utili"; il che comporta *in primis* che dobbiamo conoscerle adeguatamente<sup>79</sup>.

mere i nostri appetiti proprio perché godiamo la gioia della beatitudine» (E V 42), e ancora, «il potere di reprimere i nostri appetiti nasce dalla beatitudine» (ivi, dim.). Come sottolinea F. Alquié, da queste proposizioni si dovrebbe dedurre che «solo l'uomo che ha raggiunto la beatitudine può lottare con successo contro le sue inclinazioni; questa conclusione è tuttavia contraria alla nostra esperienza sotto un duplice aspetto. Da un lato, è chiaro che ciascuno di noi, senza conoscere la beatitudine, può reprimere, almeno in una certa misura, quei desideri che la ragione condanna, dall'altro, non si vede bene quali desideri che meritano di essere repressi possano permanere in un'anima che abbia già raggiunto la salvezza e la beatitudine» (*Il razionalismo*, cit., p. 248).

<sup>79</sup> Ricorrendo alla suggestione del mare, utilizzata spesso da Spinoza, si può affermare che l'uomo saggio e libero è come il navigatore che, in mezzo al mare, sa utilizzare il vento – che certo non soffia per far piacere a noi – per gonfiare le vele della barca onde raggiungere una meta. In fondo, già Seneca diceva che "non esiste vento favorevole per il marinaio che non sa dove deve andare".

Dunque, una qualche forma di libertà (ossia un certo grado di indipendenza e autonomia) si può verificare solo a partire dalla mente o ragione («*mentis seu rationis potentia*» Pref. V; cfr. anche E V 39); non a caso il V libro dell'*Ethica* si apre con “la potenza dell’intelletto, ossia la libertà umana”. Infatti, se la mente conosce adeguatamente, anche il corpo, di cui essa è idea, diventa causa adeguata delle proprie azioni e, in qualche modo, indipendente dalle cause esterne, quindi libero.<sup>80</sup>

Ma, se, come abbiamo cercato di mostrare, ci fermassimo al livello “gnoseologico”, non capiremmo la strategia sottile che porta alla possibilità di fondare l’etica e a conseguire la salvezza, che resta il fine dell’opera spinoziana<sup>81</sup>.

La libertà non consiste solo nella consapevolezza della necessità, ossia nella conoscenza (adeguata) delle condizioni oggettive sulla base delle quali e all’interno delle quali viene a inserirsi la nostra azione, ma anche – e soprattutto – un incremento del *conatus* naturale ad affermare se stessi e a ricercare il proprio utile/bene attraverso l’individuazione degli strumenti più idonei perché razionali.

Essendo mente e corpo indissolubilmente uniti, la *potentia* mentale che deriva dalla consapevolezza della necessità del tutto si riflette inevitabilmente sul versante corporeo, e ciò fa sì che si possa essere attivi e quindi in un certo modo liberi (e non passivi e schiavi) rispetto al mondo esterno a cui pure non si può fare a meno di rapportarsi. Considerando ciò che vi è comune fra il nostro corpo e i corpi esterni a partire dall’attributo dell’estensione, c’è per noi la possibilità di porre il pensiero dell’universalità al posto della relazione di passività nei confronti di ciò che ci circonda (E V 4). Così, comprendendo che gli esseri a noi prossimi non sono liberi, ma risultano dalla necessità del tutto, vedremo diminuire la forza passionale dei sentimenti: immaginare che un essere sia libero significa considerarlo come causa totale della nostra affezione, pensarlo come soggetto alla necessità significa vedere in esso una causa solo parziale di questa affezione: «la tristezza causata dalla perdita di un bene» è mitigata se consideriamo «che tale bene non poteva esser conservato in alcun modo» (E V 6). Da ciò, scrive Spinoza, «un sentimento non è nocivo o cattivo se non nella misura in cui impedisce all’anima di pensare» (E V 9).

<sup>80</sup> Secondo F. Alquié, Spinoza ammette una duplice modalità in cui l’anima conosce il corpo: «La quinta parte dell’*Etica* ci fa passare dalla concezione dell’anima come idea del corpo alla concezione dell’anima come idea che dio ha del mio corpo. Sappiamo, senza alcun dubbio, che il nostro intelletto è una parte dell’intelletto divino; non è tuttavia facile concepire per noi il potere di pensarci così come Dio ci pensa» (*trad. cit.*, p. 191). Sul problematico rapporto anima-corpo in Spinoza, cfr. *ivi*, pp. 195-203; 229-232.

<sup>81</sup> Cfr. B. Rousset, *La perspective finale de l’«Ethique» et le Problème de la cohérence du Spinozisme*, Vrin, Paris 1963 (1983<sup>2</sup>).

Il passaggio dalla *servitus* alla *libertas* non è un dover essere, un imperativo, bensì un progetto che prende forma se e solo se nel corpo e nella mente si hanno le condizioni necessarie, che, tuttavia, non sono mai sufficienti a garantire una libertà assoluta. Questa ineludibile instabilità affettiva dipende dal fatto che l'uomo è un modo della sostanza, e la sua potenza è sempre limitata e superata dalla potenza delle cause esterne, dalla "fortuna" (E IV 3; app. c. 6, 7, 32), per cui è impossibile che egli sia sempre causa adeguata di tutte le modificazioni che lo attraversano (E IV 4). Tuttavia, per la natura stessa del corpo e della mente, non si dà stato corporeo (e mentale) che non sia modificabile, così che la felicità e l'infelicità sono sempre transitorie e più o meno durature.

Un uomo può essere libero pur nell'ambito della necessità, e l'etica serve a qualche cosa proprio perché ci insegna i passaggi attraverso i quali possiamo essere più in grado di controllare il nostro destino, intervenendo sulle cause che ci fanno soffrire e, in parte, eliminandole. Dalla condizione di passività è quindi possibile emanciparsi, spostando i limiti alla nostra possibilità di espansione più avanti. Si passa dalla sudditanza nei confronti delle passioni a una condizione diversa, nella quale le passioni transitano verso affetti che sono forze attive che ci permettono di espandere la nostra forza e ci rendono non soltanto più saggi, più razionali, ma anche, nello stesso tempo, più felici (E I def 7; E V 42 sc; E V Pref; TTP 20; TP 2,11).

Un punto centrale in Spinoza è questo: poiché «un ente si distingue dall'altro in relazione alla sua quantità di potenza»<sup>82</sup>, la nostra libertà, intesa come autonomia, cresce tanto più, quanto più cresce la nostra *vis existendi* o *vis agendi*. Più forza, più potere, più diritto, più libertà (E IV 37); quindi, finché l'individuo non avrà raggiunto un "grado di potenza" adeguato, non potrà, per così dire, lamentarsi della sua sorte. Tuttavia, per Spinoza, per quanto possa apparire contraddittorio, data l'identità tra essere liberi ed essere necessitati, e tra l'aver potere e l'aver diritto, gli uomini possono perfezionarsi attraverso uno sforzo, e ciò è quel che rende possibile la morale. In Spinoza non c'è una concezione statica della natura umana, così come non c'è una concezione statica della natura e/o di Dio in generale: tutte le cose, uomo compreso, sono sottoposte al movimento del *conatus/potentia*<sup>83</sup>.

È bene ribadire che non si deve interpretare la teoria spinoziana dei diversi "generi di vita" come una teoria che implichi una necessaria, irreversibile, successione di stadi diversi. Se si pensasse così, si farebbe di Spinoza una sorta di

<sup>82</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo*, cit., lezione seconda, p. 82.

<sup>83</sup> Sul tema, cfr. J. Bennett, *Teleology and Spinoza's conatus*, «Midwest Studies in Philosophy», 8 (1983), pp. 143-160.

teorico della natura che pensa alla possibilità di una storia, come fa la filosofia illuministica, in termini di passaggio dalla barbarie, dalla schiavitù alla vita governata dalla ragione. La concatenazione dei modi di vita non si svolge in modo univoco nel corso del tempo: l'uomo ha sì la possibilità di passare realmente dalla passività all'attività, ma senza alcuna garanzia, alcuna certezza definitiva. La teoria dei modi di conoscenza e di generi di vita indica la precarietà della condizione umana e la necessità che abbiamo, ogni volta che si sia verificato un regresso, di ricominciare a liberarci dalla passività, di ripercorrere il processo etico.<sup>84</sup>

Ciò che Spinoza analizza è il possibile "percorso" dell'uomo che si autodetermina per essere felice. Da questo punto di vista, è evidente che proprio in conseguenza delle differenti condizioni umane - ognuno nasce in un paese, in un luogo determinato, è erede di una certa storia, è sottoposto a certi sistemi di relazioni che solo in alcuni casi gli consentono di realizzare le proprie capacità - non può esservi, nello stesso tempo, una liberazione etica di tutti. Di conseguenza, questo processo agisce nella singolarità di una esistenza individuale.

L'etica offre una possibilità all'umanità intera, ma non dà alcuna certezza del fatto tutti gli uomini realizzino tale possibilità. Anche da questo punto di vista, Spinoza si trova al di fuori delle prospettive tradizionali. Nell'antica concezione etico-politica il saggio poteva trovare la salvezza a prescindere dalle condizioni della vita pubblica. Qualsiasi fosse lo stato della città, questi poteva trovare il modo di sviluppare le sue capacità e la moltitudine, con le sue passioni, rimaneva una figura negativa. Per Spinoza la realtà della situazione umana è quella della concreta vita nella comunità, che dovrebbe creare le condizioni necessarie al "bene vivere". Per questo, la liberazione etica non può che passare dalla vita politica: l'uomo libero opera in società (E IV 73). La vita comunitaria, come il luogo concreto del confronto, dell'associazione dei desideri umani, è la piattaforma in cui s'incarna la libertà. Da questo punto di vista, la politica assume un'importanza straordinaria, poiché, anche se non è mediante questa che si compie la totalità del processo etico, rimane comunque il cuore, la condizione di tale processo<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> In questo senso L. Bove parla di una «dinamica circolare» della realtà, ossia di una dinamica (causalità) circolare, ma aperta e produttiva, «inventiva» e non statica e ripetitiva di sé medesimo (cfr. *op. cit.*, pp. 161-190).

<sup>85</sup> Non è possibile in questa sede approfondire l'importanza che Spinoza attribuisce alla politica come campo operativo privilegiato dell'affermazione di sé. Sul tema, cfr. L. Bove, *op. cit.*, spec. pp. 259-321.



## 8. Salvezza, beatitudine e amore intellettuale

«Comprendiamo chiaramente in che cosa consiste la nostra salvezza [...], ossia beatitudine o libertà: nell'amore costante ed eterno per Dio, o nell'amore di dio per gli uomini» (E V 36 sc.).

L'amore intellettuale di cui parla Spinoza differisce da quello che nasce come affetto<sup>86</sup>. Infatti, nelle passioni che si trasformano in affetti non scompare mai l'elemento immaginativo: le passioni che diventano affetti non sono, di per se stesse, separate dalle cause esterne che le producono. Siccome l'immaginazione dipende dal nostro raffigurarci le cause esterne, si può dire che anche gli affetti mantengono, in fondo, un elemento di passività. Soltanto nell'amore intellettuale, in cui si congiungono i due elementi – affettivo e intellettuale –, si ha la *beatitudo*, per cui, da un lato la passione perde la sua passività e l'amore non è più affetto dipendente da cause esterne, dall'altro l'intelletto perde il suo carattere di generalità, di universalità, e coglie il particolare nella sua essenza propria, ossia in quanto singola esistenza: è il tentativo di inserirsi in un contesto in cui si riconosca a tutti gli esseri, presi nella loro singolarità, pari dignità. La beatitudine è la gioia massima, ossia la felicità che l'uomo prova quando «contempla se stesso e la sua potenza d'agire» (cfr. E V 32 dim; con riferimento a E III, def. 25).

Al di là dei toni mistici del V libro, il Dio, oggetto dell'*amor intellectualis* e soggetto dell'*amor erga homines*, altro non è che la Natura stessa nella sua necessità; e l'amore altro non è che il sentimento (o meglio affetto, E III def. 6) di accettazione consapevole da parte degli uomini delle leggi necessarie della Natura (E IV 45). L'amore intellettuale di Dio riguarda la mente non solo in quanto idea del corpo (del corpo esistente in un tempo e in uno spazio) ma in quanto idea del corpo che, con tutte le sue affezioni, è contenuto in Dio (ossia è essenzialmente relazionato ad altri corpi e ad altre menti) e da esso deriva necessariamente: è l'amore verso Dio che si attua nella consapevolezza dell'unità della molteplicità dei suoi modi: «Dal terzo genere di conoscenza[...] nasce necessariamente un amore intellettuale di Dio [...], nasce una gioia accompagnata dall'idea di dio come causa, cioè [...] l'amore di Dio non in quanto ce lo immaginiamo come presente, [...] ma in quanto comprendiamo che Dio è eterno» (E V 32 cor.). Va da sé che «Dio, amando se stesso, ama gli uomini, e che

<sup>86</sup> L'amore è, infatti, come abbiamo già ricordato, «la gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna» (E III def. 6).

perciò l'amore intellettuale di Dio da parte dell'anima e l'amore di Dio per gli uomini sono una sola e medesima cosa» (E V 36 cor).

Conoscere le cose nel loro legame necessario di identità con Dio significa vivere *sub specie aeternitatis*, "sperimentare" l'eternità, e da ciò nasce la *summa felicitas seu beatitudo*, che, derivando dalla *pars melior nostri*, «conviene con l'ordine di tutta la natura», e precisamente quando, in rapporto con la natura esterna e alla società, l'uomo ha compreso di aver praticamente adempiuto la necessità che gli è propria; ciò avviene tanto più quanto lo fa con gioia, poiché, scrive Spinoza: «quanto maggiore è la Gioia dalla quale siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione alla quale passiamo, ossia tanto è più necessario che partecipiamo della natura divina» (E IV 45 cor. 2, sc.)<sup>87</sup>.

Dunque, pur non essendo immortale, la mente umana ha in sé qualcosa di eterno<sup>88</sup>. Spinoza rifiuta in modo radicale l'idea dell'immortalità dell'anima<sup>89</sup>: tutto si svolge nel tempo, tutto si svolge nella vita del corpo, quindi tutto si svolge sul piano, "laico", della conoscenza. Ciononostante, noi abbiamo, in funzione della nostra capacità di agire e di pensare, la capacità di poterci "rendere eterni" nel tempo<sup>90</sup> e, da questo punto di vista, si può dire che sfuggiamo alla

<sup>87</sup> Cfr. B. Rousseau, *L'Être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza*, in «Revue philosophique», 2 (1986), pp. 223-247.

<sup>88</sup> Il tempo inteso come *durata*, indispensabile per noi che non siamo onniscienti e che perciò ci serviamo di esso per ordinare gli eventi ("il tempo come immagine mobile dell'eternità" di platonica memoria), dal punto di vista di Dio è irrilevante, dal momento che tutti i modi sono legati da rapporti di causa e effetto e quindi tutto ciò che accade è chiaramente e distintamente concepibile in eterno. L'esperienza dell'eternità di cui Spinoza parla coincide con l'idea che Dio (e solo Dio) ha del nostro corpo; idea che, critica F. Alquié, difficilmente un essere modale può avere in maniera chiara e distinta: «La quinta parte dell'*Etica* non contiene tanto un'autentica teoria dell'eternità, quanto la descrizione, in fondo morale, di come possiamo rendere immortale, se non l'intera nostra anima, almeno la maggior parte di essa» (*Il razionalismo*, cit., p. 231). Cfr. anche H. G. Hubbeling, *The third way of knowledge (intuition) in Spinoza*, «Studia Spinoziana», 2 (1986), pp. 219-229.

<sup>89</sup> Cfr. E V 41 sc., dove Spinoza sostiene che la credenza dell'immortalità dell'anima, frutto dell'immaginazione, è ciò che rende possibile la sottomissione alla legge, sebbene in termini di mera schiavitù. Sul problematico rapporto tra beatitudine e moralità, cfr. F. Alquié, *Il razionalismo*, cit., pp. 246-250.

<sup>90</sup> «Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni» (E V 23). F. Alquié sottolinea l'oscurità della nozione spinoziana di eternità: com'è possibile "sperimentare" l'eternità se è vero, come è vero, che l'anima è legata indissolubilmente al corpo, e quindi al tempo? «Ne risulta che la nostra esperienza dell'eternità si colloca paradossalmente in un istante che, per parte sua, è interno alla durata, e che la certezza fornita da questa esperienza è relativa a un'esistenza permanente che si prolungherà quando il nostro corpo sarà distrutto» (*Il razionalismo*, cit., p. 229). In un convegno internazionale tenutosi a Napoli (cfr. *infra*, nota 39) Giuseppe D'Anna, mettendo in luce le ragioni per le quali il concetto di eternità in Spinoza non può che essere inteso come 'extratemporale', si è soffermato sull'importanza che la nozione di eternità riveste rispetto ad alcuni concetti con rilevanza etica e politica: *animi fluctuatio*, antropomorfismo e finalismo sorgono in Spinoza *sub specie durationis*, ma si dissolvono *sub specie aeternitatis*, quando l'uomo supera il turbamento delle passioni nella consapevolezza di sé, di Dio e delle cose.

morte; ma questo non significa avere la possibilità di un'esistenza futura. L'uomo è e resta un essere mortale, ma mediante la conoscenza adeguata, perfetta, eterna, di sé e del corpo, scopre la sua esistenza, la sua mente, come "effetto" dell'eterna sostanza, di Dio: «Divenire Dio sarebbe assurdo – commenta L. Bove –, ma produrre in Dio ed attraverso Dio (Natura) il movimento reale, potente e gioioso, per il quale l'essere si auto-produce in modo assolutamente autonomo, è il significato del progetto etico, e, nello stesso spirito, del progetto politico di Spinoza»<sup>91</sup>.

L'importanza accordata al sentimento della gioia si pone controcorrente rispetto alla secolare speculazione sul senso angoscioso della morte<sup>92</sup>, al culto delle passioni tristi, al disprezzo per la vita e i piaceri di questo mondo, all'aspettativa infelice di una vita nell'aldilà. Per concludere, riportiamo le suggestive parole di L. Bove, che ben disegnano la cornice della filosofia di Spinoza:

«riconosciamo una dimensione tragica dello spinozismo, senza tristezza o dramma, ma pienamente lucida di fronte alla tempesta senza fine del reale e alle cieche strategie degli uomini e dei popoli, alla rarità e alla brevità della gioia. Questo rapporto al mondo, all'immagine della sua necessità, è senz'altro un rapporto vero, sebbene astratto, che non può essere quello adeguato e reale del saggio nella sua affermazione singolare con la natura nella sua universalità. Ma poiché [...] purifica la realtà di ogni illusione, poiché si è sottratta per un istante alla dinamica singolare della resistenza e dell'affermazione, poiché non beneficia della gioia della presenza, questa prospettiva astratta ma lucida offre all'occhio della ragione uno spettacolo del mondo che, senza la grandissima forza del saggio che lo sostiene, non può suscitare altro che spavento. Ma il movimento reale del reale, come l'impresa filosofica spinoziana, ci esorta [...] ad essere pienamente l'attore (quello è il nostro posto reale) e

<sup>91</sup> L. Bove, *op. cit.*, p. 22. Il punto problematico è che se, come scrive Spinoza, l'amore implica una *transitio*, allora anche l'amore intellettuale si configura come una sorta di passaggio, ossia un divenire nel tempo; il che tuttavia è ciò che Spinoza esclude con l'affermazione dell'eternità di Dio. Spinoza stesso si vede costretto ad affermare che la conoscenza di terzo genere, ritenuta un'acquisizione lenta e faticosa (E V 42 sc.), preesiste in realtà rispetto ad ogni conoscenza ed è sempre stata in nostro possesso: «Infatti, se la gioia consiste nel passaggio a una maggiore perfezione, la beatitudine deve certo consistere nel fatto che l'anima sia dotata della perfezione stessa» (E V 33 sc.). Come dire che scopriamo di essere eterni quando comprendiamo di esserlo sempre stati, scoperta cui tuttavia, rileva F. Alquié, non sembra corrispondere alcuna «esperienza vissuta» (*Il razionalismo*, trad. cit., pp. 242-250).

<sup>92</sup> *Luomo libero, desiderando direttamente* «ciò che è buono» (E IV 67, dim.) «a nulla pensa meno che alla morte», essendo la sua saggezza «una meditazione non sulla morte, ma sulla vita» (E IV 67).

non lo spettatore (ipnotizzato dall'immagine tragica della necessità): alla lotta e non al riposo»<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 340. In questa prospettiva, A. Illuminati parla della potenza significativa dell'«*indignatio della multitudo*» (*Spinoza atlantico*, cit., pp. 22; 111 ss.).

# Verità senza certezza. Teoria della certezza e verità della prassi nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Memoria di GIUSEPPE RACITI

presentata dal socio naz. ord. res. DOMENICO CONTE

(seduta del 1 luglio 2011)

τί ἐστὶν ἀλήθεια;

**Abstract.** The Hegelian philosophy exposed in the *Phenomenology of Spirit* implies a fundamental dichotomy: that of the “solid” and of the “liquid”. This dichotomy is deeper and more native than the triad thesis-antithesis-synthesis that constitutes the basic scheme of the dialectics. To the solid and the liquid respectively correspond the general categories of the Politics one and the Economics one (of the Apollonian and the Dionysian, of the Theory and the Praxis); in brief: of the Certainty and of the Truth. These categories don’t oppose each other in the dialectical sense of the term: when the solid and the liquid come into contact it happens the phenomenon of the revolution. The revolutionary moment occurs when the certainty takes precedence (periodically, ie historically) on the truth.

1. A sbarrare il cammino dal primo al secondo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel c’è una sola proposizione: «La coscienza immediata non prende il vero [*nimmt sich nicht das Wahre*], non lo fa suo»; alla lettera: la coscienza immediata (o “sensibile” o “teoretica”), a cui corrisponde il momento fenomenologico della *certezza*, non “prende-per-vero” [*wahr-nimmt*] alcunché; essa, piuttosto, «vuole prendere il *questo* [*das Diese*]»<sup>1</sup>, che è sempre “distinto” dal vero. Prendere il *questo* significa attestarsi presso la “differenza”, o sia presso ciò che il vero, in quanto “universale”, non può ammettere al suo interno; come ha osservato G. Deleuze<sup>2</sup> in una pagina dedicata alla *Fenomenologia*, l’immediatezza sensibile è l’elemento costitutivo della “differenza”, è la consacrazione, sia pure temporanea (cioè soggetta alle leggi della temporalità,

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di H.F. Wessels e H. Clairmont, con una introduzione di W. Bonsiepen, Meiner, Amburgo, 1988 (d’ora in poi *Phän.*, seguito dal numero di pagina), p. 79; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, p. 81.

<sup>2</sup> Cfr. *Differenza e ripetizione* [1968], tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 91.

che sono le stesse della storicità e della dialettica), dell'“alterità”. La certezza rivendica pertanto il proprio diritto di rimanere dalla parte del *Questo*, o sia: *da questa parte* — nell'immanenza o *Dies-seitigkeit*. La sua immobilità, anzi la sua inerzia, attesta il proposito di radicarsi *im Diesseits*, nell'*al di qua*. Lo sviluppo della certezza è di conseguenza uno sviluppo *citeriore*. Chiamiamo qui citeriore il pensiero che cresce sul versante della certezza e il cui statuto va distinto dal pensiero ulteriore o dialettico. Il pensiero citeriore designa e situa il pensiero teoretico; il suo contrassegno è il “dubbio”, ma nel senso etimologico della parola, cioè nel senso del “doppio”. Per semplificare: il pensiero citeriore sdoppia il soggetto e l'oggetto, li pone uno di fronte all'altro e lascia a entrambi piena e calma autonomia. Questo è il dominio teoretico. Il pensiero speculativo o dialettico fa in certo modo la stessa cosa, salvo però utilizzare l'altro significato, meno evidente, del verbo sdoppiare, che è “ridurre a unità” (come quando si dice, per es., *sdoppiare un filo*). Questo è il dominio della prassi. Secondo alcune indicazioni dello stesso Hegel, l'espansione storico-filosofica del pensiero citeriore può coincidere con l'orizzonte ontologico della greicità. Si tratterà di saggiarne la tenuta strutturale sotto l'inaudita pressione della dialettica.

L'atto di *prendere* il “vero” (formalmente l'atto percettivo) si dilata come un'ombra alle spalle del “certo”. Dietro il certo, il vero. Dietro l'essere, il divenire. Dietro Apollo, Dioniso. Il divenire *aggira* il momento dell'essere, lo mette *in circolo*. Dioniso aggira e raggira Apollo: l'*Apollo raggirato* è il tema drammatico della *Fenomenologia dello spirito*<sup>3</sup>. Curiosamente, Hegel pronuncia i nomi degli dei — *Bacchus*, *Ceres*<sup>4</sup> — mentre prende commiato dalla sensibilità greca; Questo è strano; gli dei sono infatti parte integrante di questa sensibilità; gli dei sono figurazioni o prosopopee di questa sensibilità. A ben vedere, però, le divinità evocate sono quelle che presiedono alle trasformazioni e più ancora, lo vedremo anche dopo, alle “trasmutazioni”. Non sono divinità della forma, ma del movimento e del mistero alchemico che lo avvolge. Sono le divinità che abitano il lato più oscuro del pantheon greco; perciò Dioniso entra in scena insieme all'Animale.

Gli animali conoscono «nella maniera più profonda» la «verità delle cose sensibili», e tale conoscenza si ricava anzitutto dal fatto che essi «non sostano difronte alle cose sensibili come se queste fossero per sé sussistenti, ma, dispendendo della loro realtà e nella piena certezza della loro nullità, vi si protendono

<sup>3</sup> Si pensi, in sott'ordine, al tema della sfortuna in amore del dio, a cui fa riscontro la fama di gran seduttore di Dioniso. Alle disavventure di Apollo corrisponde lo scacco teoretico della certezza.

<sup>4</sup> *Phän.*, p. 77; tr. it. cit. p. 77.

senz'altro e le consumano»<sup>5</sup>. Ritroviamo questa bizzarra immagine dell'animale "disperato" in tutte le versioni del testo che abbiamo consultato, compresa quella benemerita di Hyppolite<sup>6</sup>. Posto in questi termini, tuttavia, l'assunto può riuscire fuorviante. Tutti i lettori della *Fenomenologia* sanno che la prosa di questo libro è programmaticamente etimologica e il passo in questione non fa eccezione. L'animale, in effetti, non cade in preda alla disperazione [*Verzweiflung*] e poi divora la sua preda. L'uno e l'altro momento sono simultanei, convergenti, a segno che la disperazione, considerata sotto questo aspetto, non è che l'enfasi della consumazione. Cerchiamo ora di capire perché.

Nella consumazione della preda l'animale annulla ogni distanza tra sé e l'oggetto, incorpora la preda, o sia sopprime drasticamente il "dualismo" [*Zweiheit*] che sempre si associa all'atto di sostare pacificamente di fronte a qualcosa o a qualcuno. Hegel iscrive questo movimento entro il campo semantico della *Verzweiflung*. Il prefisso *ver*, in particolare, riproduce la violenza dell'animale nello spessore della parola, che è il corpo stesso del pensiero. Si tratta di un prefisso negativo o comunque di un segno di sottrazione. Esso deve sottrarre spazio al dualismo nello stesso modo in cui l'animale incorpora la preda. «Il linguaggio» per usare le parole di Hegel, «è l'uccisione del mondo sensibile nella sua esistenza immediata»<sup>7</sup>. C'è un'implicita correlazione tra la funzione del linguaggio e la nutrizione materiale, nel senso che la prima riproduce la seconda sul piano dello spirito. Si può indovinare una corrispondenza tra l'atto assimilativo dell'animale e il carattere universalistico del linguaggio. L'universale è l'elemento in cui lo spirito elabora i suoi complessi processi digestivi: parlare significa divorare la natura.

La "disperazione" indicherà di conseguenza il ripristino o la costruzione dell'unità impliciti nella consumazione materiale e in quella spirituale. Ma essa indica anche la violenza (economica) sottesa a ogni progetto di unificazione mediante il "consumo". Qui, forse, cade in taglio un testo di Antonin Artaud, oggi dimenticato:

«Avoir le sens de l'unité profonde de choses, c'est avoir le sens de l'anarchie, — et de l'effort à faire pour réduire le choses en les ramenant

<sup>5</sup> *Ibidem* (versione modificata).

<sup>6</sup> Garelli (cit., p. 77), de Negri (*Fenomenologia dello spirito* [1933], La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 91), Cicero (*Fenomenologia dello spirito* [2000], Bompiani, Milano, 2004, p. 183), Hyppolite (*Phénoménologie de l'Esprit* [1941], vol. I, Aubier, Parigi, 1992, p. 91).

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik* (1808-1811), in Id., *Werke in 20 Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Francoforte s.M., 1970, vol. IV, § 159, p. 52: «Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein [...]».

à l'unité. Qui a le sens de l'unité a le sens de la multiplicité des choses, de cette poussière d'aspects par lesquels il faut passer pour les réduire et les détruire»<sup>8</sup>.

Questa accezione dell'anarchia entra in risonanza con la «frenesia bacchica in cui non v'è membro che non sia ebbro»<sup>9</sup> e schiude un accesso laterale al nuovo contesto finanziario in cui Hegel, in aperto contrasto con la politica apollinea della certezza, dispiega il senso stesso del «vero». Verità e certezza rimandano con ciò al dissidio mai placato tra economia e politica. Il marxismo erediterà senza residui la gestione di questo dissidio.

Lo stato inerziale in cui il soggetto sosta di fronte al soggetto è uno stato senza durata e senza verità, è uno stato mitico. Ontologicamente è il momento della certezza; dialetticamente è il momento del dubbio. Nella nostra lingua come in quella di Hegel il dubbio, *Zweifel*, rimanda alla dualità o *Zweiheit*. Ogni teoria è affetta dal dubbio e più precisamente dal *dualismo*. Dualistica o teoretica è l'inerziale contemplazione della cosa. La contemplazione è visione senza consumo — visione divina e apollinea anziché umana (animale) e dionisiaca. Orbene, il passaggio dallo *Zweifel* alla *Verzweiflung*, o sia il passaggio dal dubbio alla disperazione circa l'esistenza della cosa esterna, corrisponde alla trasmutazione della teoria in prassi. Senza la prassi economica della consumazione tutto il movimento della dialettica sarebbe in effetti incomprensibile. La dialettica mette a nudo e in certo modo "rivela" la natura *pratica* dello spirito. Questo genere di rivelazione non è meno importante, per Hegel, di quella religiosa. È infatti in questione un principio antidualistico che mette in discussione la stessa distinzione tra spirito e prassi. La rivoluzione idealistica insegna che la prassi è l'essenza stessa dello spirito, esattamente come il fenomeno è l'essenza del soprasensibile — tutto sta, dice Hegel, a sovrapporre il punto di vista della verità a quello della certezza: «Il soprasensibile è il sensibile e il percepito, posti per come essi sono *in verità* [in Wahrheit] [...]»<sup>10</sup>. Spirito e prassi, fenomeno e noumeno convergono nella realtà del consumo: realtà economica, non politica. La struttura dell'apparenza è dualistica, ma essa, *in verità*, tende al monismo come il regime concorrenziale tende al monopolio.

2. Il «passaggio pericoloso»<sup>11</sup> dalla certezza alla verità è lo stesso che dalle fi-

<sup>8</sup> A. Artaud, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné* (1934), Gallimard, Parigi, 1979, p. 45.

<sup>9</sup> *Phän.*, p. 35; tr. it. cit. p. 33.

<sup>10</sup> *Phän.*, p. 103; tr. it. cit. p. 105.

<sup>11</sup> Il "passaggio pericoloso" per eccellenza, come ricorda A. Seppilli sulle tracce di Freud



losofie della coscienza (le filosofie teoretiche o pre-idealiste), porta alla filosofia dell'autocoscienza (la filosofia della prassi o idealista). Le filosofie della certezza o filosofie ceteriori sostano al di qua della linea della "disperazione", esse si arrestano, per esprimerci così, al confine tra mito e storia. «Nei modi della certezza [*Weisen der Gewißheit*] finora trattati, spiega in un punto Hegel, la coscienza considera il vero qualcosa d'altro [*etwas anderes*] da se stessa»<sup>12</sup>. A queste latitudini l'esposizione all'alterità "appare" permanente. Ma si tratta appunto di un'apparenza, anzi dell'apparenza. *L'apparenza è l'illusione circa la permanenza e la stabilità dell'alterità*. E questo, a ben vedere, è un altro modo per significare la condizione mitica. Il mito è la *rappresentazione* dell'alterità. Più precisamente, il mito pone il problema dell'alterità come prodotto della rappresentazione. Torneremo tra poco su questo aspetto.

Ripartiamo dalla struttura del testo: il lettore sa che i «modi della certezza» presidiano i primi tre capitoli della *Fenomenologia dello spirito*. Sensibilità, percezione e intelletto esprimono altrettante strategie di elusione della verità. A partire dal quarto capitolo l'«oggetto mostra [...] di non essere in verità [*in Wahrheit*] qual era immediatamente in sé», si rivela cioè diverso sia dall'«essente della certezza sensibile», sia dalla «cosa concreta della percezione», sia dalla «forza dell'intelletto»<sup>13</sup>. Tecnicamente questa diversità è l'effetto del movimento logico che dall'«oggetto» volge al «concetto dell'oggetto»; mentre cioè la coscienza tematizza l'oggetto, lo osserva e lo lascia *essere*, l'autocoscienza ne svolge invece il concetto, cioè lo consuma. La storia dell'autocoscienza inizia quando «la prima rappresentazione immediata», o sia lo stile di conoscenza che si avvale della modalità teoretico-gnoseologica, viene «levata nell'esperienza»; inizia quando lo schermo della rappresentazione cede all'urto della prassi. L'esperienza o *praxis*, che qui va distinta classicamente dalla *poiesis*, intesa come "produzione" o attività volta a un fine determinato<sup>14</sup>, è propriamente l'elemento in cui la certezza «è andata perduta»<sup>15</sup>. Il lavoro globale e autopoietico neutralizza la certezza della produzione. La verità della produzione, cioè l'universalizzazione o globalizzazione della produzione, è la certezza della disoccupazione.

(*Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti. Persistenza dei simboli e dinamica culturale*, Sellerio, Palermo, 1977, pp. 222 sgg.), è il «trauma della nascita». Qui il trauma è rappresentato dalla nascita della moderna nozione di verità: la verità senza certezza.

<sup>12</sup> *Phän.*, p. 120, tr. it. cit. p. 121.

<sup>13</sup> *Ibidem* (versione lievemente modificata).

<sup>14</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 1-9.

<sup>15</sup> *Phän.*, p. 121: «[...] die erste unmittelbare Vorstellung [hebt sich] in der Erfahrung [auf], und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren».

3. È stato soprattutto Martin Heidegger a far luce sull'importanza di questo spartiacque. «La prima sezione della *Fenomenologia dello spirito*», si legge nel testo del seminario friburghese del 1930-31,

«aveva per titolo: *A. Coscienza*. Facciamo bene attenzione: questo titolo non viene ulteriormente determinato. Vediamo di contro: *B. Autocoscienza. La verità della certezza di se stesso*. [...] Non è un caso. In *A* non abbiamo ancora in generale nessuna verità, e dunque non ne può esser fatto cenno. [...] In *A* il *sapere* non è ancora affatto il vero [...]. Si raggiunge la verità *del sapere*, cioè il sapere in quanto il vero, solo dove il sapere stesso diviene oggetto per *esso*, dove il sapere è tale per *esso*, dove la certezza non è più sensibile, bensì “certezza di se stesso”. [...] Solo dove il sapere, la certezza, *sa se stesso* sussiste in generale la *possibilità* di verità [...]»<sup>16</sup>.

La desensibilizzazione della certezza — Heidegger tocca qui un punto nevralgico — è una conseguenza dell'affioramento della verità. In effetti, la verità non ha niente di sensibile e di rimando il sensibile non ha niente di vero. Ma il quadro va precisato in questo modo: la perdita di sensibilità della certezza è frutto del commercio della coscienza con la propria immagine. Si tratta evidentemente del fenomeno della *riflessione*. In questo senso, l'espressione contraddittoria: *verità della certezza*, che si trova nella intitolazione del quarto capitolo della *Fenomenologia*, sta a significare che la certezza ha *perso di vista* il proprio oggetto (l'alterità) e vi ha sostituito o sovrapposto un'immagine — la sua. L'unificazione della realtà, vale a dire l'assorbimento dell'alterità, sortisce da questo sdoppiamento immaginifico della coscienza. La conseguenza di ciò è che sul piano della verità l'immediato si rivela *mediato* e l'in sé si rivela *per un altro*. Questo rapido chiasmo speculativo è già forse sufficiente a chiarire che qui la coscienza non ha a che fare con un semplice meccanismo proiettivo e che l'immagine della coscienza non è più la mera coscienza; la riflessione, si vuol dire, non è un raddoppiamento, piuttosto è una *trasmutazione*. L'autocoscienza è una coscienza trasmutata, essa ha cioè assunto al suo interno il tema dionisiaco del movimento.

La coscienza di Apollo tematizza l'oggetto, l'autocoscienza di Dioniso svolge il concetto dell'oggetto. Ma in che modo? Se per es. intendiamo l'autoco-

<sup>16</sup> M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, tr. it. di S. Caianiello, Guida, Napoli, 1988, p. 189.

scienza, secondo la nota espressione hegeliana, come il «regno in cui la verità è di casa»<sup>17</sup>, non per questo essa riuscirà più rassicurante o più affidabile della semplice coscienza. Anzi, l'alterità si è spostata adesso in seno alla coscienza stessa, vi ha preso dimora, e questa, per conseguenza, ne è stata internamente (e interamente) alterata. La familiarità della coscienza con la verità cela per certi versi un'insidia analoga a quella messa in luce da Freud nel celebre saggio del 1919 dedicato al tema del "perturbante" [*Das Unheimliche*]. Nel rapporto alla propria immagine, dunque nel nesso riflessivo, la coscienza sperimenta la contiguità e addirittura la convergenza di due significati di norma antitetici, onde ciò che è familiare e domestico può diventare, secondo l'ipotesi di Freud, fonte di orrore. «Nel perturbante» osserva un sagace analista, «mistero e rivelazione si annodano nel punto in cui ciò che è familiare diventa estraneo»<sup>18</sup>. In termini hegeliani, il mistero dell'alterità non esclude in nessun caso la rivelazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza *rivela* il mistero dell'alterità: rivela che l'alterità è la coscienza stessa. Del resto la capacità di scorgere il punto in cui *l'in sé* diventa *altro da sé* e viceversa, è un'esperienza tipicamente perturbante; anzi l'esperienza stessa, intesa come simultaneità di elementi incomponibili (*occultus e familiaris*), diventa il *luogo* del perturbante. A farne le spese è in primo luogo la struttura della soggettività. L'hegelismo non rompe i ponti con la sensibilità greca per sostanziare il paradigma cartesiano. La crisi della certezza non prelude all'ipostasi del soggetto. Al riparo dal sole della certezza germoglia, nell'oscurità, il seme della prassi.

La coscienza muove dalla cosa alla casa, fa ritorno a casa dopo il soggiorno nella cosa: compie cioè la sua odissea speculativa — resiste alle sirene dell'ontologia, e a questa condizione *diventa* autocoscienza; si fa pragma. Tuttavia il soggiorno presso la cosa non sarà stato meno decisivo del ritorno a casa. L'autocoscienza è «la riflessione a partire dall'essere del mondo sensibile [...] ed è essenzialmente il ritorno dall'essere-altro»<sup>19</sup>. Il testo è chiaro e stabilisce che il ritorno è concepibile solo grazie al soggiorno; che il ritorno è una conseguenza del soggiorno e che *l'essenza* del ritorno va cercata nel soggiorno. Il paradosso consiste qui nel fatto che l'eliminazione della cosa è ascrivibile al lavoro della cosa stessa e che ciò che diciamo autocoscienza non è che l'effetto di questo processo, anzi di questo "lavoro" di autoeliminazione. Senza il timbro materiale del soggiorno l'autocoscienza sarebbe «solamente l'immota tautologia

<sup>17</sup> *Phän.*, p. 120; tr. it. cit. p. 120.

<sup>18</sup> J.-M. Vajsse, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, Parigi, 1999, p. 468.

<sup>19</sup> *Phän.*, p. 121; tr. it. cit. p. 122.

dell'“Io sono Io”»<sup>20</sup>. Non solo, bisogna spingersi oltre e concepire il momento del soggiorno come il momento dell'alterità o della differenza; bisogna condurre il ragionamento fino alle sue estremità logiche e constatare, con Hegel, che se la differenza «non ha anche la figura dell'essere [*Gestalt des Seins*], l'autocoscienza non è tale»<sup>21</sup>. La «figura dell'essere» è con ciò la traccia ancora visibile del soggiorno; è una traccia che appartiene al passato, certo, ma nel senso che l'essere [*sein*] è il passato [*gewesen*] dell'essenza [*wesen*]<sup>22</sup>. *Il soggiorno nell'alterità è dunque il soggiorno nell'essere*. Il problema ontologico diventa adesso il problema dell'alterità.

Ciò non è privo di conseguenze sul piano generale della *Weltgeschichte*. Poiché sui quadranti della filosofia della storia la visione ontologica corrisponde alla fase “greca” del pensiero occidentale, il problema dell'alterità diventa adesso il problema stesso della grecità. Il problema della grecità riguarda lo statuto teoretico della politica, mentre il problema della modernità riguarda la prassi economica del “consumo” e il suo rapporto al pensiero del divenire. Tracce esplicite del primo approccio di Hegel alle *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith risalgono al periodo jenense, e segnatamente al «manoscritto per le lezioni di *Realphilosophie* del semestre invernale 1803-4»<sup>23</sup>. La concezione *filosofica* del problema economico sosta con ciò al centro dell'officina fenomenologica. Spetterà a Marx porre una questione diversa, la questione della comprensione dell'economia *iuxta propria principia*.

**4.** *In seno al pensiero moderno la grecità rappresenta l'alterità*<sup>24</sup>. Ciò è da intendersi anche in senso tecnico o logico: la grecità rappresenta l'alterità perché l'alterità si annida nel meccanismo stesso della rappresentazione. La rappresentazione è infatti la modalità della conoscenza attiva entro l'orizzonte fisso dell'ontologia classica. L'obiettivo principale della *Fenomenologia* è mobilitare questo orizzonte, e ciò equivale a mobilitare (e smobilitare) l'essere. Questa “riforma” ontologica è ostacolata dal dispositivo della rappresentazione; essa, infatti, non concerne la verità — il suo campo di azione è la sensibilità, cioè il mondo delle cose. Le cose non sono vere: sono sensibili, immediate, singolari,

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (1812), tr. it. di A. Moni, revisione di C. Cesa, con una introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari, 1984, vol. I, p. 433.

<sup>23</sup> Cfr. D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, prefazione di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 103, nota 103.

<sup>24</sup> Intesa come fenomeno oggettivo (tipologico anziché psicologico) la “follia” di Hölderlin si inquadra in questo contesto storico-filosofico. Un contesto tutt'altro che lineare: la fase classica o greca non cessa di riproporsi a ogni svolta di questa storia filosofica occidentale.

apparenti. Queste caratteristiche favoriscono la produzione di immagini, ma inibiscono l'articolazione linguistica. Lo strumento mediante il quale la rappresentazione cede il posto al concetto è infatti il linguaggio. Prima di ogni soggetto parlante, parla la verità. In questo senso, *si dice sempre la verità*. La verità riguarda tutti, ma nessuno in particolare. Dunque nessuno può pronunciare la cosa nella sua immediata datità<sup>25</sup>; o più precisamente — è il punto di approdo del lavoro dialettico —, dire la differenza è affermare il falso. Qui non si tratta dell'idealismo che nega l'esistenza delle cose, del mondo esterno ecc., bensì dell'idealismo che svincola il linguaggio dal dominio del sensibile, libera l'enunciazione dalla rappresentazione, la scienza dall'arte, emancipa la filosofia dal dominio dell'estetica. È l'idealismo che getta le fondamenta della modernità. Nella sua trascrizione hegeliana, il pensiero occidentale compie il massimo sforzo per perdere definitivamente i contatti con le origini greche<sup>26</sup>. Il distacco si compie quando la certezza si *trasmuta* nella verità dell'ontologia, quando cioè la certezza è mobilitata in direzione della verità. È uno snodo decisivo. Il passaggio dalla certezza alla verità sottende lo stesso movimento che dall'ontologia porta alla dialettica. Eppure non si tratta di *liquidare* l'essere; si tratta semmai, letteralizzando l'assunto, di renderlo liquido, di fluidificarlo. La fluidificazione dell'essere è perfettamente funzionale alla prassi economica del consumo, la sola a cui la *Fenomenologia* concede diritto di realtà. È sintomatico che gli esiti di questa ontologia del consumo non abbiano cessato di sollecitare la riflessione occidentale. Il pensiero logico, scrive per es. Nietzsche, è la prerogativa di «creature [*Wesen*] incapaci di vedere in modo preciso», cioè incapaci di vedere che le cose si presentano in realtà «“allo stato fluido” [*im Flusse*]»<sup>27</sup>; sicché «un intelletto [...] che vedesse il flusso di ciò che accade [*den Fluss des Geschehens*]», rigetterebbe *in toto* ogni forma di condizionamento logico<sup>28</sup>. Oltre mezzo secolo dopo, il quadro interpretativo non cambia. Quando Günther Anders legge la modernità in base al «principio di liquidazione» [*Prinzip der Liquidierung*]<sup>29</sup> e coerentemente afferma che ci troviamo sulla soglia di uno stadio in cui non esiste più la «forma della cosa» [*Dingform*], in quanto la «cosa è

<sup>25</sup> *Phän.*, pp. 71-72; tr. it. cit. p. 72.

<sup>26</sup> Hegel non è affatto un “classico”. Averlo considerato tale è verosimilmente all'origine di tutte le incomprensioni che hanno inficiato la lettura marxista di Hegel.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in Id., *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlino-New York, 1999, vol. III, p. 472.

<sup>28</sup> Ivi, p. 473.

<sup>29</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), Oskar Beck, Monaco, 1987, pp. 55-56.

fluidificata»<sup>30</sup>, egli, come Nietzsche, analizza la situazione prendendo le mosse da premesse hegeliane.

5. Il trauma della nascita della verità si ripresenta nel modo più drammatico all'interno delle singole autocoscienze: esse ingaggiano una lotta reciproca per la vita e per la morte, il cui scopo è quello di «elevare a verità [*zur Wahrheit erheben*] [...] la certezza che esse hanno di sé»<sup>31</sup>. Ogni autocoscienza deve combattere l'immediatezza che la pervade, deve sopprimere la propria vocazione ontologica, la quale adesso "appare" sotto l'aspetto di un'altra autocoscienza. L'altra autocoscienza "rappresenta" l'alterità. Ma questa rappresentazione dell'alterità non rivela nient'altro che l'alterità della rappresentazione. È questo il segreto dell'apparenza. Per uscire da questa paralisi concettuale, il pensiero invoca il trattamento dialettico. Sappiamo che dal punto di vista della verità la coscienza non riflette sull'essere (era il compito della certezza), ma piuttosto *si* riflette sull'essere. Ora, se pensiamo l'essere come un riflesso della coscienza, dobbiamo anzitutto rinunciare alla distanza *spaziale* implicita nel nesso gnosologico; dobbiamo rinunciare, in una parola, alla rappresentazione. Che significa? L'autocoscienza pone l'essere *in effigie*. *Effigies* è da  *fingere*, nel senso di modellare, di configurare (*l' imago ficta* è la statua); ma  *effigies* è notoriamente anche il simulacro usato nel mondo antico per comminare le condanne in assenza dell'imputato. In Hegel i due significati della parola si fondono. La *Fenomenologia* non è soltanto il processo in cui prendono forma le figure della coscienza, è anche il processo *alle* figure della coscienza, un dibattito senza fine, in cui il solo imputato, in figure sempre diverse, è l'essere.

6. "Si vive di certezze" – perciò il passaggio alla verità implica la critica del *vivente*. È il genere di critica più estremo, ma essa non sarebbe neppure immaginabile senza l'esercizio di una libertà altrettanto radicale: solo «mettendo a repentaglio la vita si dimostra la libertà»<sup>32</sup>. Questo connubio di critica e libertà si fonda su un dato speculativo, o sia che «l'essenza [*das Wesen*] dell'autocoscienza non è l'essere [*das Sein*]», e che questa, pertanto, non «entra in scena in modo *immediato*»<sup>33</sup>. L'essenza, infatti, non è l'essere, ma «la *prima negazione dell'essere*»<sup>34</sup>; nel nostro contesto questo significa che l'autocoscienza costituisce

<sup>30</sup> Ivi, p. 57.

<sup>31</sup> *Phän.*, p. 130; tr. it. cit. p. 130.

<sup>32</sup> *Phän.*, p. 130; tr. it. cit. p. 131.

<sup>33</sup> Ivi, p. 131; tr. it. cit. p. 131.

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 435.

il superamento della coscienza e del quadro ontologico in cui essa, fatalmente, *appare*. Tale superamento si esprime anzitutto nell'intento di volgere ogni cosa in un «momento che dilegua» [*verschwindendes Moment*]<sup>35</sup>, vale a dire nella capacità di leggere l'apparente stabilità del mondo in termini *temporali*. La capacità di leggere il mondo in termini temporali è la caratteristica fondamentale dell'occhio economico.

Secondo il detto della *Enzyklopädie*, il tempo è «la verità dello spazio»<sup>36</sup>. Si tratta dunque di pensare l'essere in chiave temporale o veritativa, poiché tempo e verità sono termini speculari. La speculazione inizia precisamente a partire dalla reversibilità del tempo e della verità. Il tempo è con ciò il lato sensibile del concetto di verità, o anche: *il tempo è il lato politico del concetto di verità*. La nota affermazione della *Logica*, secondo cui «la verità dell'essere è l'essenza»<sup>37</sup>, sta pertanto a significare che il compito dell'essenza mira a due obiettivi fondamentali: sul piano speculativo si tratta di mobilitare l'essere; sul piano politico si tratta di smobilitarlo. Alla base di ciò resta il fatto che la libertà *essenziale* di cui parla Hegel, è la libertà di criticare la vita e il fondamento che ne detta le condizioni di possibilità, cioè l'essere.

Torniamo al testo: «L'individuo che non ha osato rischiare la vita, può bensì venire riconosciuto come *persona* («au sens juridique et abstrait du terme», rileva J. Hyppolite<sup>38</sup>); ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come autocoscienza autonoma»<sup>39</sup>. Rischiare la vita vale qui “rischiare l'essere”, metterlo in circolo, *consumarlo*. L'eliminazione fisica dell'altro individuo – la consumazione della persona come conseguenza della spoliciticizzazione dell'essere – è preceduta e preparata dalla neutralizzazione della certezza a opera della verità.

Si profilano con ciò due specie di riconoscimento, la prima è assicurata dalla certezza, la seconda dalla verità. La prima specie di riconoscimento si esaurisce nell'apparenza, la seconda si scioglie nella prassi. Ad esse corrispondono due mondi incomponibili, quelli di Apollo e Dioniso. Ora finché l'essenza si presenta *in specie peregrina*, cioè come “maschera” (o “persona”) di una «coscienza dotata di essere» [*seiendes Bewußtsein*], la verità «deve perseguire la morte dell'altro»<sup>40</sup>. Questo intento delittuoso risponde alla necessità logica

<sup>35</sup> *Phän.*, p. 131; tr. it. cit. p. 131.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), in Id., *Werke in 20 Bänden*, cit., vol. IX, tomo II, p. 48, *Zusatz* [aggiunta] al § 257.

<sup>37</sup> Id., *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 433: «La verità dell'essere è l'essenza».

<sup>38</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, cit., vol. I, p. 159, nota 16.

<sup>39</sup> *Phän.*, p. 131; tr. it. cit. p. 131.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

di superare l'apparenza in cui domina la certezza della morte. A ben vedere, infatti, la morte estende il suo dominio solo nel mondo dell'apparenza. La morte riguarda Apollo, non Dioniso; riguarda la forma, non il divenire. Nel superare la certezza e la molteplicità delle forme che la connotano, la verità supera anche la morte; o più esattamente: la rende produttiva, ne mette a frutto l'enorme e proverbiale potenza. L'economia della verità (la verità dell'"economico") si basa sul "lavoro del negativo".

7. *L'essenza* del programma hegeliano trova ricetta in una frase come questa: la coscienza deve «levare l'altra essenza autonoma, allo scopo di divenire, in questo modo, certa *di sé* come dell'essenza»<sup>41</sup>. Si annuncia qui una direttrice concettuale il cui adempimento è però già dato nella stoffa dell'enunciazione: "divenire certi", infatti, è già lasciare la staticità della certezza, è già "storicizzare" la certezza. La certezza *diventa* verità: questo significa che il suo punto di riferimento non è più l'essere, ma l'essenza; non è più lo spazio, ma il tempo. *L'essenza sta al tempo come l'essere allo spazio*. Il tempo deve eliminare l'apparenza di staticità che affetta la concezione classica dell'essere. Il tempo deve eliminare la staticità dell'apparenza. Il tempo è dunque responsabile dello stato di liquidità dell'essere. Come s'è detto, la liquidità dell'essere è il presupposto del consumo ontologico.

«Il mondo», osserva ai giorni nostri Günther Anders, «ci viene servito allo stato liquido [*in liquidem Zustand*]», e ciò avviene in modo «così diretto, che esso può essere *usato* e insieme *consumato* senza indugio»<sup>42</sup>. In quanto *prodotto*, il mondo è «diventato liquido, e tosto sparisce mediante lo stesso consumo, o sia viene *liquidato*»<sup>43</sup>. L'espressione "liquidazione del mondo" designa in termini filosofici il concetto di "prassi finanziaria". A partire da Hegel è possibile illuminare in senso filosofico la genesi della prassi finanziaria. Essa è frutto di uno stesso movimento, ma distribuito su diverse quote di spiritualità; è frutto del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, dall'essere all'essenza, dallo spazio al tempo. Coscienza e autocoscienza, essere e essenza, spazio e tempo sono così altrettanti aspetti del mobile rapporto tra certezza e verità. L'intreccio di questi aspetti va a formare la materia viva della storicità. Materia viva, drammatica: la storicità "dispera" di ogni certezza. *Le verità della storia sono verità senza certezza*.

Una conseguenza di ciò è che la verità economica si radica sull'incertezza politica. Dai totalitarismi storici ai sistemi comunistici residui, l'essenza del

<sup>41</sup> Ivi., p. 128; tr. it. cit. p. 128.

<sup>42</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, cit., p. 254.

<sup>43</sup> *Ibidem*.



profitto implica la mobilitazione dell'essere e la smobilitazione dell'orizzonte politico in cui esso è tradizionalmente iscritto. L'orizzonte politico dell'essere è ciò che diciamo ormai impropriamente *democrazia*. Alle dinamiche della prassi finanziaria non corrisponde alcun orizzonte politico. Nessuna teoria si situa all'altezza della prassi finanziaria. Ma il nesso del tema economico e del tema politico può essere esplorato sul piano mitico, come rapporto tra l'elemento dionisiaco e quello apollineo.

8. Una dopo l'altra affiorano le insegne del pensiero occidentale: essere, apparenza, essenza, verità; ma nel contesto hegeliano esse allacciano nuove e sorprendenti connessioni. Cade anzitutto la distinzione tradizionale tra essere e apparenza. L'oggetto che appare sensibilmente «in tutta la sua compiutezza»<sup>44</sup>, cioè l'oggetto della certezza, è l'«essere della cosa»<sup>45</sup>. Fin dalla prima pagina della *Fenomenologia* apprendiamo così che la scienza dell'essere si dipana senza residui sotto il sole della certezza, cioè entro il dominio della sensibilità. In questa prospettiva, l'ontologia non è che un riflesso dell'estetica, — si tratta indubbiamente della visione greca. «La vérité de [la] certitude» chiosa Hyppolite, «n'est pas autre chose [...] que l'être de Parménide»<sup>46</sup>.

Inerzia e atrofia contrassegnano lo statuto della certezza: non tanto perché essa non aspiri alla verità, ma perché il suo sviluppo, come si diceva, è “solo” apparente. L'ambito della certezza trova allora riscontro nella «sfera rappresentazionale dell'elemento mitico e intemporale», ovvero nella sfera in cui si dispiega «un'esistenza affetta da simultaneità e separatezza». Queste parole di Thomas Mann, strappate ad altro contesto<sup>47</sup>, s'acconciano senza sforzo al quadro hegeliano. In effetti, nell'orizzonte fisso della certezza la cosa e la coscienza appaiono radicalmente *separate*, e potremmo anche dire: platonicamente separate. Cosa e coscienza instaurano in senso letterale e letterario, in senso tecnico e metaforico, un *rapporto platonico*. Tra cosa e coscienza, se il passo non è falso, insiste il *chorismos*.

Il *chorismos* affetta anche il regime separato della verità. Per definizione la verità si situa altrove, le sue coordinate restano indeterminate; è la logica a offrire un corpo temporaneo o temporale alla verità, e lo fa mediante la dia-

<sup>44</sup> *Phän.*, p. 69; tr. it. cit. p. 68.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, cit., vol. I, p. 81, nota 2.

<sup>47</sup> Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde* (1947), Fischer, Francoforte s.M., 2008, p. 616.

lettica del vero e del falso. Questa dialettica è inscritta nella natura stessa del linguaggio, o meglio nell'artificio mediante il quale la verità del linguaggio si oppone alla certezza dell'essere naturale. In una pagina giustamente celebre, Hegel afferma l'impossibilità (logica) di pronunciare l'essere facendo a meno della verità che abita nella parola:

«Quel che stiamo dicendo è: *questo*; vale a dire, enunciamo il *questo universale*. Oppure diciamo: *esso è*; cioè enunciamo l'essere in generale. In tal modo non ci *rappresentiamo* [vorstellen] certamente il questo universale o l'essere in generale, bensì *enunciamo* l'universale; ovvero parlando non ci esprimiamo affatto secondo quanto *intendiamo* in questa certezza sensibile. È il linguaggio però, come vediamo, a essere più veritiero [das Wahrhaftere]; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente [unmittelbar] il nostro intendere, e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile [das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist], e il linguaggio non esprime che questo vero [die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt], non c'è assolutamente mai la possibilità di dire un essere sensibile per come lo intendiamo [ist er gar nich möglich, daß wie ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können]»<sup>48</sup>.

«L'essere che crea la parola», sintetizza un brillante filosofo del linguaggio, «non è un essere di carne, è un essere di ragione [...]»<sup>49</sup>. *Lessere di ragione*, cioè l'essenza, parla la lingua della verità. È una lingua per così dire sovranazionale, che trova un adeguato corrispettivo solo nella vocazione globale del capitale. Ma proprio perché il linguaggio articola il vero e dipana la rete dell'universale, la singola cosa *rappresenta* il falso. Un falso problema (l'enunciazione dell'essere) si trasforma così nel problema del falso. Dire l'essere significa pronunciare il falso<sup>50</sup>. Anche in questo caso è in atto una trasmutazione. Per suo tramite la logica della verità si insinua entro i confini della certezza, vi prende posizione e vi si radica. Lo scopo è quello di affiliare la certezza alla verità, di trasformare la certezza in un sottoprodotto della verità. Il suo scopo, in sintesi, è quello di assorbire “storicamente” la patologia greca.

<sup>48</sup> *Phän.*, pp. 71-72; tr. it. cit. p. 72.

<sup>49</sup> B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1942), Gallimard, Parigi, 1972, p. 47.

<sup>50</sup> L'essere è dicibile solo in senso storiografico, come storia dell'ontologia classica. In prospettiva storica il *falso* cede il passo al *negativo*: la verità, dice Hegel, «include in sé anche il negativo, cioè quello che si chiamerebbe il falso [das Falsche], se lo si potesse considerare come qualcosa da cui si debba fare astrazione (*Phän.*, p. 35; tr. it. cit. p. 33).

Nel cedere alla logica, la certezza accede alla verità. Ma l'accesso alla verità segna contestualmente il recesso della teoria. Hegel ci insegna infatti che la verità non abita la teoria ma la prassi. E questo significa che la natura della verità non è politica ma economica. Per cercare di ricostruire questo spostamento o per meglio dire questo "smottamento" del luogo classico della verità, bisogna tornare rapidamente al primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. L'«inizio della *Fenomenologia*», ha scritto a questo riguardo G. Deleuze, «è il tocco finale della dialettica hegeliana»<sup>51</sup>.

9. Giunti sull'estremo limite della certezza, «io affermo che il Qui è l'albero, e non mi volto [*wende mich nicht um*]<sup>52</sup>; così facendo, lascio sussistere l'oggetto in piena indipendenza dai movimenti *temporali* del soggetto — non ha cioè più importanza se il Qui, cangiata l'Ora, non è più albero ma casa, o qualsiasi altra cosa — e «sono puro intuire» [*ich bin reines Anschauen*]<sup>53</sup>. Due elementi non trascurabili ci confermano che il limite logico della certezza segna anche il confine storico-filosofico della classicità: in primo luogo il riferimento alla pura intuizione e più letteralmente allo spirito della contemplazione o θεωρία; in secondo luogo il cenno all'immobilità fisica e mentale del soggetto della certezza [*ich wende mich nicht um*], una condizione che rimanda quasi certamente, come una specie di cripto-citazione, alla prescrizione imposta a quella particolare specie di prigionieri di cui narra Platone nel celebre mito della caverna.

In *Resp.* VII, 514a sgg. leggiamo che i prigionieri sono chiusi nella caverna «con le gambe e il collo incatenati così da dover restare fermi e da poter guardare solo in avanti [*προσθεν μόνον ὄραν*], giacché la catena impedisce loro di girare la testa [*κυκλῶ (...) τὰς κεφαλὰς περιάγειν*]<sup>54</sup>. Platone, è noto, allestisce questo spettacolo ipogeo allo scopo di denunciare la povertà ontologica del così detto mondo visibile. Ma ora Hegel capovolge l'assunto: l'impossibilità di adattare il corpo e la mente alle mutevoli esigenze dell'autocoscienza, come dire alla logica economica della verità, è in certo modo il segno materiale, il "sintomo" della persistenza di una condizione ontologica (e patologica) di cui occorre liberarsi. Il punto, cioè, non è quello di spezzare le catene che ci separano dalle idee, ma di spezzare la catena delle idee e di scioglierne la ferrea sostanza nel mare universale della prassi.

<sup>51</sup> Cfr. *Differenza e ripetizione*, tr. it. cit. p. 91.

<sup>52</sup> *Phän.*, p. 74; tr. it. cit. p. 74.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Si cita dalla versione di M. Vegetti, Rizzoli, Milano, 2008<sup>2</sup>.

Il soggetto della certezza deve *voltarsi* in direzione della verità. Detto in termini logici: deve assecondare il divenire. *Deve imprimere all'essere il carattere del divenire*. Com'è noto, il programma di Nietzsche era stato invece quello di «imprimere al divenire il carattere dell'essere»<sup>55</sup>. L'incompatibilità tra i due assunti è però solo apparente, vige nel territorio dell'apparenza. Sul piano della verità l'hegelismo sopravvive nell'opzione dionisiaca annunciata da Nietzsche alle soglie della modernità. Anzi la vitalità della *Fenomenologia* si rivela proprio in questo, nel fatto che la restaurazione della greicità, malgrado il riferimento alla forma apollinea, commercia fin dall'inizio, e nel modo più ambiguo, con il principio dionisiaco della "liquidazione". Non è solo un paradosso quello che sovrappone all'hegeliana «via della disperazione»<sup>56</sup> *l'incipit tragoedia della Gaia scienza*.

**10.** Lungo questa via un'altra pagina di Thomas Mann può servirci da guida. Nel romanzo *Der junge Joseph* (1934), il figlio biblico di Giacobbe torna a subire l'aggressione dei fratelli invasati. Fuori, nel mondo, la torbida ebrezza nazi-fascista celebra i suoi baccanali. Ma ecco il corpo trascinato sull'orlo della fossa; l'anima è in preda al terrore, lo spirito però, e questo è sorprendente, prende a espandersi lungo una linea laterale, comincia a scavarsi uno spazio del tutto avulso dalla concitazione del momento. Nel cuore del dramma Giuseppe comprende che quanto accade e sta per accadere è già accaduto. Tutto un mondo di «allusioni» si dispiega sotto i suoi occhi, le quali cennano, da punti di vista sempre diversi, a una «realtà superiore», una realtà che reca «il conio dell'origine» [*urgeprägt*]. Questa pluralità di versioni di un unico testo, «si dava a conoscere» conclude Mann, «come un presente che volge in senso rotatorio, in breve: un presente astrale [*als Gegenwart im Umschwung, kurz als gestirnhaft*]»<sup>57</sup>.

Il moto rotatorio e astrale che interessa questo tipo di presente — nella fattispecie il presente biblico, ma più in generale il presente "antico" —, tira in gioco il concetto di rivoluzione. Anzitutto nel senso astronomico del termine. Sulla scorta degli studi di Karl Griewank, Hannah Arendt ha posto l'accento sul paradosso insito nell'uso moderno, per intenderci da Copernico in poi, del termine rivoluzione. L'idea di un «mondo nuovo», implicita in ogni processo rivoluzionario, è quanto di più lontano si possa immaginare «dal significato originario

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887*, in Id., *Kritische Studienausgabe*, cit., vol. XII, p. 312: «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht».

<sup>56</sup> *Phän.*, p. 61; tr. it. cit. p. 60.

<sup>57</sup> Th. Mann, *Der Junge Joseph*, Fischer, Francoforte s.M., 1991, p. 194.

della parola “rivoluzione”<sup>58</sup>. In effetti, come osserveranno di lì a poco G. de Santillana e H. von Dechend, «nella conoscenza astronomica e nel mito», il termine rivoluzione «indica ciò che ritorna sempre allo stesso punto»<sup>59</sup>. Il Grande Mutamento, a cui si riallaccia in modo equivoco la nostra percezione storica del fenomeno rivoluzionario, implica in realtà la regressione a una condizione originaria (*aetas aurea*), a cui il mondo fa ciclicamente ritorno. In questa prospettiva, il momento della rivoluzione è anche il momento dell’azzeramento del tempo. Thomas Mann allude a questa esperienza quando parla di una realtà che reca «il conio dell’origine». Il presente antico ruota attorno a questa realtà originaria. Il presente antico ruota attorno a una *presenza* originaria. Non per caso gli autori del *Mulino* introducono già nel titolo del loro libro il concetto di *frame of time*, che non significa *struttura* del tempo, ma piuttosto *cornice* del tempo. Il tempo è incorniciato nel presente inteso come presenza. Il tempo è incorniciato entro il perimetro della certezza, che scorre come  $\Omega\kappa\epsilon\alpha\nu\omicron\varsigma$  attorno al campo greco della sensibilità. È abbastanza evidente che all’origine dell’hegemonismo e della modernità c’è invece l’intento – opposto o dialettico – di pensare la presenza come presente, di pensare lo spazio all’interno di categorie temporali. Detto con le nostre parole: l’intento di mobilitare e smobilitare l’essere.

Il frammento di Mann iscrive il tema del Grande Mutamento nella sfera semantica di *Umschwung*, che abbiamo reso con “rotazione”, ma che significa anche “mutazione” [*Veränderung*], “trasformazione” [*Umgestaltung*]<sup>60</sup>. Sicché l’espressione *Gegenwart im Umschwung* allude anche alla *trasformazione del presente*. Si tratta però di una trasformazione che va letta all’interno di una cornice astrale [*gestirnhaft*], in cui il solo movimento previsto è quello circolare. Ora, la circolarità incarna in certo modo l’aspetto dinamico dell’immutabile. L’immutabile muta circolarmente: è su questa base che si è potuto parlare a buon diritto di una «legale scadenza ciclica delle rivoluzioni»<sup>61</sup>. Il tempo che volge circolarmente non spezza i sigilli della forma, semmai li ribadisce: «Non è forse vero che la quiete si cela nel centro segreto della ruota?»<sup>62</sup>. Sotto questo

<sup>58</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, con una introduzione di R. Zorzi, Einaudi, Torino, 2009, p. 41.

<sup>59</sup> G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (1969), a cura di A. Passi, Adelphi, Milano, 2003, p. 389.

<sup>60</sup> Ricaviamo i dati dalla versione in rete del *Wörterbuch* dei Grimm: [http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui\\_py](http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui_py), s.v.

<sup>61</sup> K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung* (1955), a cura di I. Horn-Steiger, con una postfazione di H. Hempel, Europäische Verlagsanstalt, Amburgo, 1992, p. 145.

<sup>62</sup> E. Jünger, *Sizilischer Brief an den Mann im Mond* (1930), in Id., *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stoccarda, 1979 sgg., vol. IX, p. 19.

rispetto il noto concetto politico di *rivoluzione conservatrice* diventa non solo plausibile, ma anche intelligibile. Esso è plausibile e non contraddittorio. La contraddizione si annida invece nella storicizzazione del concetto di rivoluzione, vale a dire nel dispositivo posto alla base della *Fenomenologia dello spirito*. Una volta collocata sul piano inclinato della storia, la forma apollinea della certezza, che è il «centro segreto», ὄνφαλος dell'ontologia classica, non cessa di opporsi alla verità bacchica, «in cui non v'è membro che non sia ebbro»<sup>63</sup>.

11. L'ombra della rivoluzione si addensa in un celebre passaggio dell'introduzione alla *Fenomenologia*. La coscienza «perde la propria verità»<sup>64</sup> durante il cammino verso il concetto che dovrà illuminarla dall'interno e dall'esterno. Ma dato che il punto di vista in questione è quello della «coscienza naturale»<sup>65</sup>, la verità perduta si chiama tecnicamente *certezza*. Il cammino verso la verità in cui la coscienza naturale perde la propria certezza, può essere «visto come la via del dubbio [*Weg des Zweifels*], o più propriamente come la via della disperazione [*Weg der Verzweiflung*]]»<sup>66</sup>. Come si è detto più sopra, i termini utilizzati qui da Hegel hanno un significato etimologico. La via del dubbio allude alla separazione [*chorismos*] che insiste tra la coscienza e il suo oggetto. È la via gnoseologica, la via teoretica che connota l'ontologia classica. La via della disperazione è invece la via verso la ricomposizione del «dualismo» [*Zweiheit*] che affetta la posizione della certezza: tutto sta a intendere il prefisso tedesco *ver* come un prefisso intensivo o al contrario come un prefisso privativo. Nel termine *Ver-zweiflung* si può leggere allora tanto una drammatizzazione che un superamento del dualismo teoretico. Ma c'è anche una terza via. Il passaggio dallo *Zweifel* alla *Verzweiflung* ha soprattutto un significato storico. Non perché tale passaggio dipenda da fattori storici o «strutturali», ma perché esso è il segno caratteristico del movimento della storia e del flusso temporale che la vivifica: a rigore, la storia e il tempo passano e ripassano solo da qui. Il tempo storico nasce e rinasce dalla frizione tra dubbio e disperazione, cioè tra certezza e verità. La certezza atemporale e teoretica deve sciogliersi nella verità della prassi temporale; la solida costruzione della *polis* deve tornare a sfaldarsi sotto l'azione erosiva del capitale.

<sup>63</sup> *Phän.*, p. 35; tr. it. cit. p. 33.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 61; tr. it. cit. p. 60.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

Nel passaggio da una figura all'altra della coscienza, e sia pure in contesti storici genericamente differenziati, si ripete sempre lo stesso schema: si tratta dell'opposizione tra certezza e verità. Certezza e verità non cessano di opporsi a ogni snodo cruciale della *Weltgeschichte*. Questa opposizione non è un evento tra gli altri, e non riguarda, poniamo, il transito concettuale dal terzo al quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito*; è invece un dispositivo preciso e fatidico, il cui effetto, quasi un *terminus technicus*, si chiama "rivoluzione". In senso filosofico, la rivoluzione nasce dall'opposizione tra certezza e verità, dal contatto dell'essere col divenire, dallo scontro della teoria con la prassi. Certezza essere e teoria riprendono periodicamente (storicamente) il sopravvento con un effetto rivoluzionario. È il momento in cui, per servirci delle parole di un attento studioso, «il circolo perde la forza di arcuarsi»<sup>67</sup>. Rivoluzionario è questo irrigidirsi del circolo del presente nel cerchio della presenza. Tosto il fuoco della storia darà nuova flessibilità alla materia.

**12.** *La rivoluzione non è la perdita, bensì il ritorno d'ogni salda certezza.* Le acque della verità dovranno tornare a coprire e impregnare questa saldezza, farla apparente. L'apparente saldezza della certezza è l'inizio della verità. L'apparente saldezza della natura è l'inizio della storia. L'apparente saldezza della politica è il principio dell'economia.

Sappiamo ormai che la certezza sosta da sempre nell'ambito ontologico della greccità. È la potenza contro cui la ricerca della verità non cessa di lottare. Questo lottare implica così l'eterno ritorno dei Greci — della teoria, dell'essere, della politica. Il momento della rivoluzione è lo stesso in cui la verità torna a confrontarsi col suo doppio immoto e sensibile; è la fonte eternitaria, "parmenidea", a cui la storia, che è storia del dominio della verità, delle verità, attinge nelle fasi cruciali. La storia ricomincia, "ritorna" a ogni avvicinarsi delle *Gestalten* della coscienza. L'azzeramento improvviso del tempo storico nella formazione del capitale dell'autocoscienza — l'evento rivoluzionario — è, *in verità*, un momento di recupero e di rinascita. In termini icastici, esso annuncia lo sfruttamento economico del "blocco eleatico". Al pari del capitale, anche la storia rinasce dalle sue solidificazioni ontologiche e patologiche.

<sup>67</sup> E. de Negri, *Interpretazione di Hegel* (1943), Sansoni, Firenze, 1969, p. 131.





# Il potere della produzione. Sulla nozione francofortese di dominio

Memoria di LUCA SCAFOGLIO

presentata dal socio naz. ord. res. GIUSEPPE CANTILLO

(seduta del 1 luglio 2011)

**Abstract.** A distinctive concept of domination (Herrschaft) constitutes a central topic in the social thinking of Frankfurt Critical Theory. The essay reconstructs some relevant moments of its elaboration, referring to the studies and the debates developed in the Thirties and in the early Forties within the Institut für Sozialforschung. Theorists of various scientific provenience - Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Neumann, Kirchheimer - contribute to articulate a theoretical frame in which the categories move from a disciplinary field to another one, assuming new meaning and relevance. It is possible to isolate four research directions: the stressing of the power-content of class social relation; the dealing with new planning tendencies and with mechanical process as a form of rationality; finally the discovery of the mythic dimensions of contemporary world, i.e. of the actuality of the archaic as form of life. Instead of confirming the well-established paths of (Marxist) social philosophy, the items «power», «planning», «machine» and «myth» outline the emergence of domination as a new research object, relating empirical analysis and theoretical construction.

## *Introduzione: il laboratorio francofortese e il problema del dominio*

La determinazione di una specifica nozione di dominio costituisce un momento centrale del contributo della teoria critica alla comprensione della società contemporanea. Lo attesta, *ex negativo*, la revisione operata da Habermas e, più recentemente, sulla scia di quest'ultimo, da Honneth: la descrizione del rapporto sociale in termini di sottosistema i cui imperativi esercitano una deformazione continuativa della dimensione comunicativa dell'esistenza, o di profili istituzionali che alterano la relazione intersoggettiva e la possibilità del riconoscimento reciproco, comporta infatti la neutralizzazione di quel contenuto radicalmente *politico* che caratterizza la produzione in quanto luogo in cui emerge e si riproduce il rapporto di dominio<sup>1</sup>. Nella stessa direzione

<sup>1</sup> Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bde. 1-2, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981; *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. 1-2, tr. it. a cura di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp,

deve operare l'accentuazione – alla quale entrambi sono inclini - del potenziale emancipativo della giuridificazione. Quello del dominio costituisce altresì uno dei nodi cruciali sui quali si concentra l'obiezione di matrice post-strutturalista alla teoria critica, così come è ricavabile nelle note dello stesso Foucault. Alla concezione francofortese del dominio secondo una precisa gerarchia di nessi, per cui i mutamenti della struttura economica assumono «una valenza esplicativa ultima»<sup>2</sup>, ovvero all'assunzione della razionalizzazione in quanto «istanza unica», si oppone notoriamente la diffusione dei poteri in relazioni molteplici e multiformi, che non si lasciano ricondurre - se non ad opera di una insostenibile filosofia della storia - né all'incidenza di una macrostruttura unitaria né a quella di «una sola e identica forma di razionalità»<sup>3</sup>. Simili stilizzazioni – non di rado autorizzate dai testi – risultano però problematiche non appena la teoria critica del dominio, quale si dà nelle esposizioni più mature – da *Eclissi della ragione* di Horkheimer agli scritti sociologici di Adorno degli anni Sessanta, sino a *L'uomo a una dimensione* di Marcuse –, sia interrogata alla luce della ricchezza di determinazioni e delle loro configurazioni tutt'altro che univoche che prendono forma nel laboratorio francofortese della fine degli anni Trenta e dei primi anni Quaranta. È l'ampia elaborazione che trova espressione negli interventi pubblicati sulla *Zeitschrift für Sozialforschung*. Ne sono altresì parte integrante le discussioni costanti e talora accese che, a partire spesso da occasioni pubbliche, hanno luogo nei seminari interni e attraverso scambi epistolari. Nel quadro di un simile confronto, al quale prendono parte Pollock e Neumann, Kirchheimer, Marcuse, Horkheimer e Adorno, sono introdotte nuove determinazioni categoriali e si impongono inediti assi di problematizzazione. Di più: prende forma un tessuto di rimandi nel quale le categorie trapassano da un ambito disciplinare all'altro, vanno incontro a flessioni distinte, si dilatano nella loro portata o mutano di senso, in un gioco di connessioni e rinvii che ha precisamente nella questione del dominio uno snodo decisivo.

La collaborazione tra specialisti di discipline diverse (economia, sociologia,

Frankfurt/M. 1992; *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002. Per le conseguenze sul piano della teoria socio-politica, cfr. anche N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003; *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Adorno, Horkheimer, Marcuse: chi è negatore della storia?*, in Id. *Colloqui con Foucault: pensieri opere omissioni dell'ultimo maître a penser*, a cura di D. Trombadori, Castelvecchi, Roma 2005 (I ed. 1981), pp. 79-87; versione francese in Id., *Dits et écrits*, Edition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, vol. 4, pp. 41-95.

<sup>3</sup> Id., *Structuralism and Post-Structuralism*, in «Telos», 14/1983, poi in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. 4, pp. 431-457; *Strutturalismo e poststrutturalismo*, tr. it. in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 301-332.

diritto, psicologia, filosofia) non costituisce in sé un elemento di novità. Accade ora però che lo stesso quadro unitario teorico-programmatico nel quale si sono collocate negli anni immediatamente precedenti le riflessioni condotte all'interno dell'Istituto per la ricerca sociale si fa precario, è esso stesso toccato dal confronto. In primo luogo, il programma di ricerca interdisciplinare, secondo il quale Horkheimer ha inteso impostare sin da principio l'opera dell'Istituto e che ha trovato espressione negli *Studi sull'autorità e la famiglia*, va incontro, intorno al '36-'37, nella stessa riflessione horkheimeriana, a una sostanziale rimodulazione: di contro alla valorizzazione dell'apporto autonomo delle singole discipline e alla loro composizione si legittima sempre più una riflessione che integra in sé, rielaborandoli profondamente, i plessi di sapere specialistico. *Teoria tradizionale e teoria critica* fissa il nuovo equilibrio: mentre delinea lo statuto problematico delle discipline scientifiche, quali «teoria tradizionale» - unilaterale e come tale irriflessa -, nondimeno luogo della *Forschung*, lo scritto programmatico sancisce la nuova autonomia della *Darstellung*. Una simile evoluzione risulta inevitabilmente intrecciata con la progressiva problematizzazione della «concezione economica della storia», o perlomeno di quella lettura della teoria di Marx cui Horkheimer ha rinviato in ultima istanza e che nelle sue grandi linee ha costituito la base di discussione con i suoi principali collaboratori. La ricezione horkheimeriana respingeva ogni traduzione meccanica di fattori economici in moventi collettivi: poneva l'esigenza di una più approfondita comprensione delle determinazioni soggettive della dinamica di classe, principalmente alla luce psicologia del profondo, operando una peculiare accentuazione del ruolo delle agenzie di socializzazione, a partire dalla famiglia. Nel complesso, prospettava una sorta di verifica interdisciplinare del teorema lukácsiano della coscienza di classe. In ogni caso, Horkheimer teneva fermo alla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione quale fattore decisivo nella dinamica storica; confermava la riconduzione delle forme politiche a funzione dei rapporti sociali, leggendo nel fascismo una manifestazione del capitalismo monopolistico; elaborava una forma originale di critica dell'ideologia.

Era questa la traccia che consentiva un'ampia interrelazione con le altre istanze di ricerca presenti all'interno dell'Istituto. Per un verso, mentre rinviava alla *Sozialpsychologie* di Fromm, l'attenzione alla dimensione soggettiva poteva comporsi con una visione della dinamica oggettiva della riproduzione capitalista incentrata sulla legge del valore e con le letture della crisi quale suo fattore costitutivo, formulate, in termini peraltro alternativi, da Pollock e da Grossmann; per un altro verso, volgendosi alla dinamica peculiare della cultura, la critica dell'ideologia diventava il terreno di confronto con Adorno e Löwenthal,

influenzando in maniera decisiva la riflessione di Marcuse. Alla collaborazione con quest'ultimo Horkheimer riservava poi quel piano di riflessione dedicato alla definizione di una «logica materialistica», dalla quale ci si attendeva l'esplicitazione delle premesse teoriche della ricerca francofortese, e di cui i saggi metodologici horkheimeriani erano concepiti come stesure più o meno provvisorie<sup>4</sup>. Ne risultava una ricerca aperta, ugualmente ancorata a un quadro teorico – la teoria marxiana – che valeva concretizzare in un'opera di verifica costante: un tessuto di rapporti e connessioni nel quale coesistevano chiavi analitiche e istanze di metodo anche profondamente differenti, la cui diversità di orientamento poteva però, almeno in un primo momento, rimanere sullo sfondo.

Nella seconda metà degli anni Trenta tale impostazione si rivela problematica. In primo luogo, *Egoismus und Freiheitsbewegungen*, la cui stesura è portata a termine tra il marzo e l'aprile del 1936<sup>5</sup>, segna lo slittamento dalla *Sozialpsychologie* che ispirava gli *Studi* a una «antropologia dell'epoca moderna»: da una esposizione differenziata di correlazioni tra determinanti socio-economiche, modalità della socializzazione primaria e tratti tipologici, a una genealogia che fissa l'uomo delle più recenti mobilitazioni autoritarie alla costituzione dell'individuo agli albori del mondo moderno. Al centro delle riflessioni di Horkheimer viene ora la connessione tra pratiche di disciplinamento, asceti e distruttività quale si dispiega nelle sollevazioni popolari che segnano il sorgere del nuovo ordine sociale: un movimento genealogico, all'insegna del carattere costituente del terrore nella modernità, che deve sottoporre a tensione la storia dei modi di produzione – la quale invece non può rinunciare al «carattere progressivo» del passaggio all'ordinamento borghese. Con ciò, insieme con la prospettiva tipologica, è posto in discussione lo stesso *organon* del programma di ricerca interdisciplinare, cui subentra l'idea – esemplificata proprio da tale saggio – di una diversa «compenetrazione» di «rappresentazione storica, psicologia, economia [...] in un pensiero interessato ai compiti della storia»<sup>6</sup>. Per

<sup>4</sup> Mi permetto di rinviare, per lo svolgimento di tali nessi, al mio *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri, Roma 2009, in particolare capp. II e IV.

<sup>5</sup> Cfr. M. Horkheimer a K. Landauer, 1 maggio 1936, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bde. 1-19, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985-1996, Bd. 15, pp. 516-517. D'ora in poi l'indicazione della raccolta delle opere horkheimeriane è abbreviata in HGS seguito dal numero del volume.

<sup>6</sup> M. Horkheimer a A. Lowe, 23 ottobre 1936, ivi, p. 692. Sul «materialismo interdisciplinare» di Horkheimer cfr. W. Bonß, N. Schindler, *Kritische Theorie als interdisziplinärer Marxismus*, in W. Bonß, A. Honneth (a cura di), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982, pp. 31-66. Peraltro, a partire dagli anni Ottanta il dibattito francofortese ha individuato proprio nell'interdisciplinarietà la traccia di una riproposizione della teoria critica, registrandone l'inadeguato svolgimento nella ricerca di Horkheimer e Adorno: cfr. H. Brunkhorst, *Dialektischer Positivismus*

un altro verso, Horkheimer accentua ulteriormente l'impatto del mutamento storico sulla stessa articolazione della critica dell'economia politica, indicando quale snodo decisivo della sua *Darstellung* il passaggio dalla logica della produzione capitalistica alla morfologia della società capitalistica - dalla «struttura fondamentale» alla «realtà differenziata» -, dunque l'introduzione degli «elementi specifici»<sup>7</sup>. Questi peraltro, concepiti da un canto sul modello delle determinazioni che subentrano nel terzo libro del *Capitale* - «si pensi ad esempio all'esistenza di quantitativi d'oro accumulati, all'espansione in ambiti ancora precapitalistici della società, al commercio estero» -, coincidono in realtà con dinamiche inedite: dalla dissoluzione del nesso tra «dominio economico» e proprietà giuridica dei mezzi di produzione alla conseguente perdita della sua relativa autonomia da parte dell'individuo. Non deducibili, in sé, dalla logica del rapporto di scambio, gli elementi specifici vi si lasciano integrare solo a posteriori. Né sono i plessi disciplinari a tradursi, in modo diretto, in modificazioni nella teoria; decisiva rimane la loro organizzazione nell'esposizione. E tuttavia il materiale ivi contenuto impone, a sua volta, una riarticolazione della stessa *Darstellung*. Nei medesimi anni in cui Benjamin e Adorno discutono del modo della teoria, della sua *forma*, dell'immagine dialettica e della situazione allegorica<sup>8</sup>, Horkheimer dunque pone a tema delle indagini francofortesi «la struttura della teoria critica» e i «mutamenti» che vi incidono. Vi si accompagna una rimodulazione del rapporto tra teoria e empiria, per cui né la teoria si riduce a conoscenza della *Kernstruktur* del processo capitalistico, né l'empiria a risultato delle scienze particolari. Nel *Marx-Seminar* tenuto all'interno dell'Istituto nella primavera del '36, proprio sulla valorizzazione dell'«a posteriori» si misura la «differenza tra l'articolazione della teoria in Marx e nelle scienze della natura». Mentre - si rileva in particolare da parte di Horkheimer - nelle scienze particolari l'empirico si riduce al momento della conferma di un modello che consenta la previsione dell'accadere possibile, nella critica dell'economia politi-

*des Glucks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 43/1989, pp. 369-375, e A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985; *Critica del potere*, tr. it., Dedalo, Bari 2002, in particolare il primo capitolo, dedicato al «deficit sociologico» della teoria critica.

<sup>7</sup> Id., *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung» (di seguito abbreviato in ZfS), 6/1937, Heft 2, poi in HGS 4, pp. 199; *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, tr. it. di G. Backhaus, a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino 1974, vol. 1, p. 170.

<sup>8</sup> Cfr. in particolare gli scambi epistolari dell'agosto del '35 e del novembre del '38: T. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, hrsg. v. H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994, pp. 138-154 e 364-388; per l'ed. it. parziale cfr. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, tr. it. di A. Marietti Solmi e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 294-305 e 361-376.

ca è l'impatto del «mutamento storico effettivamente accaduto» che «determina» le categorie del modello: «cosa significhi che la società si riproduce può essere esplicitato solo a posteriori, nel corso storico, sebbene le tendenze decisive siano anticipate nella teoria»<sup>9</sup>. Peraltro, dall'irriducibilità di principio dell'empirico – qualificato appunto, in senso forte, come l'a posteriori – al modello, Horkheimer ricava la tesi dell'impossibilità di una verifica oggettiva, in termini quantitativo-disciplinari, delle stesse leggi della critica dell'economia politica, e la loro riconduzione a «tendenze» ovvero a funzione dell'«agire concreto» degli uomini: da questo deve risultare, in ultima istanza, la determinazione della «fase» specifica che il capitalismo sta attraversando. È, in altri termini, l'idea che la stessa morfologia dello sviluppo capitalistico debba misurarsi, da ultimo, sul modo in cui gli uomini operano, vivono – colto, certo, al di là della sua mera immediatezza. Lo stesso quadro programmatico che Horkheimer ha fissato negli anni precedenti per la ricerca francofortese ne risulta mosso: se in precedenza si trattava di «concretizzare» il mutamento del capitalismo dalla forma concorrenziale in quella monopolistica, declinandone l'incidenza sui piani della politica, della costituzione individuale e delle forme della cultura, ora si intende con maggior decisione porre quello stesso schema del decorso capitalistico generale alla prova dei nuovi oggetti storici. Horkheimer lo ribadisce nel corso del seminario del '37 sul capitalismo monopolistico, rilevando come il *Monopolkapitalismus* non si lasci ricavare per «astratta prognosi o deduzione», ma si imponga invece in quanto «concreto fenomeno storico», al quale l'apparato concettuale marxiano - ovvero l'esposizione della *Kernstruktur* del processo capitalistico – deve «sottoporsi [herantragen]»<sup>10</sup>. I limiti del teorico e l'incidenza dell'empirico offrono così un primo accenno all'ambito dei problemi sui quali torneranno le più mature riflessioni adorniane sull'ineludibilità del momento fisiognomico<sup>11</sup>, e che devono ugualmente opporre resistenza alla reintegrazione della teoria critica in forme più o meno velate di filosofia della storia. Per ora, tale è lo sfondo sul quale vengono impostati gli ultimi quaderni della «Zeitschrift» - mentre un serrato confronto tra Horkheimer e Adorno, documentato non da ultimo dai seminari del '39<sup>12</sup>, pone in discussione lo statuto

<sup>9</sup> E. Fromm, J. Gumperz, M. Horkheimer, H. Marcuse, F.L. Neumann, F. Pollock, *Die Marxsche Methode und ihre Anwendbarkeit auf die Analyse der gegenwärtigen Krise*, in HGS 12, p. 404.

<sup>10</sup> H. Grossmann, J. Gumperz, M. Horkheimer, K.A. Wittfogel, *Diskussionen aus einem Seminar über Monopolkapitalismus*, in HGS 12, p. 429.

<sup>11</sup> Cfr. T.W. Adorno, *Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, in AGS 8, pp. 328-332; *Introduzione a «Dialettica e positivismo»*, in Id., *Scritti sociologici*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972, pp. 288-292.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und*

della teoria critica entro la nuova costellazione, e con questa i modi stessi della sua articolazione. Dei motivi che attraversano le analisi di quegli anni si intende qui tracciare una mappa, un *inventario* – che non vuole essere affatto definitivo – dei termini chiamati a restituire, in una prima elaborazione, secondo la sua nuova qualità, l'empiria: il potere, il piano, la macchina, il mito.

*Potere*

In *Gli ebrei e l'Europa* la *Kontinuitätsthese* sulla matrice capitalistica del fascismo («chi non vuole parlare del capitalismo non deve parlare nemmeno del fascismo»; «il fascismo è il risultato del principio capitalistico»<sup>13</sup>), già richiamata nei saggi horkheimeriani dell'anno precedente<sup>14</sup>, va incontro a una peculiare radicalizzazione. Le connessioni economico-politiche nelle quali si raccoglie, ad un primo grado di elaborazione, l'intero decorso storico della crisi di Weimar - dalla disoccupazione di massa e dall'assistenzialismo statale attraverso la leva fiscale alla crescente ostilità della classe dominante nei confronti della repubblica, alla mobilitazione dei disoccupati contro di essa sino al suo abbattimento –, ricevono il loro inquadramento decisivo con l'introduzione della coppia categoriale «dominio mediato/indiretto» - «dominio immediato/diretto»: «Al posto dello scambio di lavoro subentra il comando [Diktat] sul lavoro. Se le masse negli ultimi decenni erano ritenute dalla controparte contrattuale mendicanti, oggetto di assistenza, esse divengono ora oggetto immediato di dominio [Herrschaft]»<sup>15</sup>. Il tema del comando designa qui un quadro nel quale, al di là della creazione di aree limitate di lavoro propriamente coattivo, l'involuzione autoritaria dello Stato impone un rapporto di forza tale da svuotare la relazione tra capitale e lavoro di ogni elemento propriamente contrattuale<sup>16</sup>. Decisiva però è la riconduzione dell'alternativa di scambio e comando alla permanenza del rapporto del dominio, nel passaggio dalla sua forma indiretta – lo

*materialistischer Dialektik*, in HGS 12, pp. 436-492; *Discussione sulla differenza tra positivismo e dialettica*, in T.W. Adorno, M. Horkheimer, *I seminari della scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, tr. it. a cura di F. Riccio, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 80-128.

<sup>13</sup> M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, in ZfS, 8/1939-40, 1, poi in HGS 4, pp. 308, 313 *Gli ebrei e l'Europa*, tr. it. in M. Horkheimer, *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, a cura di N. Pirillo, Savelli, Roma 1978, pp. pp. 36, 41.

<sup>14</sup> Si tratta dei saggi *Montaigne e la funzione dello scetticismo* e *La filosofia della concentrazione assoluta*, pubblicati nel '38 sulla «Zeitschrift» - poi raccolti in *Teoria critica*.

<sup>15</sup> M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, cit., p. 312; tr. it. p. 39.

<sup>16</sup> Cfr. F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York 1942, pp. 341-344; *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, tr. it. M. Baccianini, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 375-378.

scambio stesso – a quella diretta. Ne risulta – sebbene appena accennata – una rimodulazione della nozione di capitalismo, che risolve il rapporto di produzione in rapporto di dominio. Essa trova conferma nella successiva annotazione su proprietà e possesso, profitto e potere: «Tanto l'ideologia armonicistica quanto quella fascista occultano il medesimo rapporto: il dominio [Herrschaft] di una minoranza sulla base del possesso di fatto dei mezzi materiali di produzione. L'aspirazione al profitto finisce oggi in quello che è sempre stato: nell'aspirazione al potere sociale [«gesellschaftlicher Macht»]<sup>17</sup>. Sullo sfondo è, da un lato, la progressiva acquisizione, da parte della direzione aziendale, del potere di disposizione, a discapito della disponibilità dei portatori di titoli formali di proprietà. È la tendenza colta da Marx in riferimento alla società per azioni<sup>18</sup>; Horkheimer ne opera però una peculiare accentuazione, facendone un passaggio centrale della ristrutturazione della classe dominante e soprattutto della consumazione del diritto quale quadro formale dello scambio, e come tale, il segno della natura profonda del rapporto capitalistico e della sua dialettica. Questo risulta definito infatti dal «possesso di fatto» più che dalla «proprietà privata», essa stessa grandezza revocabile, giacché revocabile in prima istanza è «la forma giuridica». Di più: alla luce della forma fascista di dominio, e del nesso costitutivo di fascismo e capitalismo, lo stesso possesso dei mezzi di produzione appare essenzialmente come la condizione dell'esercizio di un dominio che costituisce la qualità essenziale del rapporto capitalistico. In questo senso il profitto ne diviene determinazione secondaria, non primaria: meglio, da definizione dello scambio ineguale, quindi ingannevole, si rivela determinazione di potere. Sono gli elementi di una teoria *politica* del capitalismo, che isola il momento di potere al fondo dello scambio, nella sua irriducibilità entro la strategia di neutralizzazione economico-giuridica<sup>19</sup>. Vi corrisponde una pe-

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, cit., p. 314; tr. it. mod. 42. Vale la pena di richiamare un passo nel quale Weber rileva come «lo stimolo decisivo per l'agire economico» «per coloro che partecipano alle possibilità di imprese acquisitive» è rappresentato certo «dal rischio del proprio capitale e dalle proprie opportunità di guadagno», e però «come prova della propria prestazione e come forma di dominio autonomo [autonomen Sachlens] sugli uomini che dipendono dalle proprie prescrizioni [...] insomma, come forma di potere [Macht]»: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Sociologie*, Studienausgabe, Mohr, Tübingen 1985, p. 60; *Economia e società*, tr. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1974, vol. 1, p. 106.

<sup>18</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 25, Dietz Verlag, Berlin 1964, pp. 452 ss.; *Il capitale*, Libro terzo, tr. it. a cura di M.L. Buggeri, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 518 ss.

<sup>19</sup> Sui temi, svolti secondo una differente declinazione, del «politico» e delle sue «neutralizzazioni», cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text v. 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker u. Humblot, Berlin 1963, pp. 27-95; *Il concetto di «politico»: testo del 1932 con una premessa e due corollari*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, tr. it. a



culiare declinazione del rigido nesso funzionale di capitalismo e Stato ribadito da Horkheimer: se con l'assunzione da parte dello Stato della forma autoritaria «i pionieri dell'unione degli imprenditori si danno un nuovo apparato» e «i loro procuratori prendono l'ordine della società nelle loro mani», l'intero processo può rappresentarsi allora come l'estensione alla società intera, esercitata com'è da parte dello Stato stesso, della disciplina precedentemente imposta nella fabbrica ad opera di singoli gruppi di agenti dei dominanti: «Al posto di kommandos sparpagliati nelle singole fabbriche nasce il dominio totalitario degli interessi particolari su tutto il popolo»<sup>20</sup>. Nello schizzo di un simile movimento dell'effettualità del dominio dalla fabbrica alla società sono gli elementi di un genealogia politica della modernità, che è alternativa ai discorsi incentrati sulla sovranità nella misura in cui non muove dalla sovranità concentrata nello Stato, ma dal comando esercitato in quell'area normata e al tempo stesso extraterritoriale che è la fabbrica, la quale, in quanto spazio di arbitrio istituito e circoscritto dal diritto, costituisce il punto cieco del diritto stesso. In ciò essa reca però la traccia della sua origine, precedente e fondante il diritto stesso: la costrizione violenta delle masse rurali espropriate, che Horkheimer rievoca secondo la rappresentazione delle dinamiche sociali dell'accumulazione originaria contenuta nella sezione VII del primo libro del *Capitale*.

### *Stato/piano*

Nei suoi studi dei primi anni Trenta, *La situazione attuale del capitalismo e le prospettive di un riordinamento pianificato dell'economia* e *Osservazioni sulla crisi economica*, Pollock ricava dall'esame dei tentativi di risposta alla crisi una tendenza all'economia di piano, ovvero alla pianificazione statale, secondo una molteplicità di varianti che si lasciano raccogliere in un arco di possibilità segnato, ai suoi opposti, rispettivamente, dal socialismo di Stato e dal capitalismo di Stato: il primo fondato sulla compiuta proprietà statale dei mezzi di produzione; caratterizzato, il secondo, nella sua versione più radicale, dalla coesistenza della proprietà privata col controllo statale sui settori fondamentali dell'economia. Lo schema deve consentire, tra l'altro, la determinazione delle «forme miste», nelle quali l'intervento pianificatore dello Stato si fa dato strutturale del sistema, e contribuisce, insieme alla crescita del potere delle centrali monopolistiche, al progressivo svuotamento della proprietà privata. La nozione

cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-183.

<sup>20</sup> M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, cit., p. 311; tr. it. p. 39.

di “capitalismo di Stato”, che Pollock accoglie dal dibattito sulla *Planwirtschaft*, registrato già da Weber<sup>21</sup>, introduce un elemento di complicazione del rapporto tra concentrazioni monopolistiche e Stato, così come è fissato dal concetto di capitalismo monopolistico, prospettandone l’inversione: non solo lo Stato non si lascia più intendere come mero strumento nelle mani dei monopoli, ma tende a limitarne il potere di disposizione, facendosi soggetto economico eminente.

In un primo tempo, le tesi di Pollock, come del resto gli altri studi sulla pianificazione pubblicati sulla «Zeitschrift»<sup>22</sup>, non sembrano incidere significativamente sugli sviluppi della linea principale della ricerca francofortese. Nel corso degli anni Trenta, Horkheimer attribuisce allo Stato una funzione essenzialmente repressivo-disciplinante; nessun ruolo che attenga al governo della produzione viene a tema. Ancora in *Gli ebrei e l'Europa* egli tiene fermo alla categoria di capitalismo monopolistico. Da un lato rileva infatti come la politica di privatizzazioni messa in atto dal fascismo favorisca l’espansione e la concentrazione dei grandi monopoli; dall’altro, il «potere pianificato», «volto a controllare gli antagonismi in modo immediato», gli appare definito in termini precari, determinato e ogni volta insieme minato dall’«interesse privato atomistico», dagli interessi monopolistici<sup>23</sup>. In altri termini, per Horkheimer, nel decorso del processo capitalistico lo scarto decisivo non si produce tra monopolismo e pianificazione, ma tra la concorrenza essenzialmente economica, regolata dal mercato, e il conflitto diretto tra gruppi monopolistici, la «lotta di gangster» che vede nello Stato uno strumento privilegiato di affermazione e come tale anche una meta di conquista. Una simile coesistenza tutt’altro che pacifica tra monopoli e piano va incontro, a partire da *Stato autoritario*, a una diversa accentuazione: con la ricezione della nozione di *Staatskapitalismus* prende corpo nella riflessione horkheimeriana l’idea della pianificazione come tendenza generale dello sviluppo dei rapporti sociali e principio dello «Stato autoritario dei nostri giorni». Il capitalismo di Stato finisce col designare una condizione intermedia – comune, in misura diversa, al «riformismo» americano e al fascismo – compresa tra il capitalismo concorrenziale, privato, e il socialismo di Stato, lo «statalismo integrale». È un peculiare esito della dialettica di forze produttive

<sup>21</sup> Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 61 ss.; tr. it. pp. 105 ss.: «Economia di mercato e economia pianificata».

<sup>22</sup> K. Baumann, *Autarkie und Planwirtschaft*, in *ZfS*, 2/1932, 1, pp. 79-103; K. Mandelbaum, G. Meyer, *Zur Theorie der Planwirtschaft*, in *ZfS*, 3/1934, 2, pp. 228-262; K. Mandelbaum, *Neue Literatur zur Planwirtschaft*, in *ZfS*, 4/1935, 1, pp. 81-94; G. Meyer, *Krisenpolitik und Planwirtschaft*, in *ZfS*, 4/1935, 3, pp. 398-436. Vedi inoltre le *Sammelbesprechungen* di G. Meyer, *Neuere Literatur über Planwirtschaft*, in *ZfS*, 1/1932, 3, e id., *Neue englische Literatur zur Planwirtschaft*, in *ZfS*, 2/1932, 2, pp. 379-400.

<sup>23</sup> M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, cit., pp. 316, 319-320; tr. it. pp. 44, 47.

e rapporti di produzione, che Horkheimer vede prefigurato in Engels: «Nel passaggio dal capitalismo monopolistico al capitalismo di Stato l'ultima cosa che la società borghese è in grado di offrire è «l'appropriazione dei grandi organismi di produzione e di traffico, prima da parte di società per azioni, poi dei trust, infine da parte dello Stato»<sup>24</sup>. A questo punto, però, nel capitalismo di Stato, le grandezze economico-politiche - proprietà privata e profitto - hanno già perso ogni funzione di regolazione: nei paesi fascisti «il plusvalore viene effettivamente realizzato [gewinnt] sotto il controllo statale»<sup>25</sup>. Esso designa ormai esclusivamente l'entità dello sfruttamento, dunque il carattere repressivo degli assetti sociali: in questo senso, «è sempre il plusvalore che è in gioco, anche se non viene più intascato come profitto». Del profitto stesso invece non rimane che il «vecchio nome» col quale il plusvalore, parificato a rendita, «rifluisce in gradi quantità nelle tasche dei magnati dell'industria e dei latifondisti». L'elemento capitalistico-privato si riduce a fattore residuale, che «disturba l'organizzazione e tende a deviarne il funzionamento». Con la sua eliminazione, si compie il passaggio allo statalismo integrale, «la specie più coerente di Stato autoritario, che si è liberata da ogni dipendenza dal capitale privato»<sup>26</sup> - dove il riferimento è, con tutta evidenza, all'Unione Sovietica. La nozione di *Staatskapitalismus* designa allora una ristrutturazione dello stesso capitalismo monopolistico, nella misura in cui decisiva diviene la linea di discriminazione che separa la parte di capitale che si fa Stato da quella che ne rimane esclusa: il rapporto sociale si risolve in una nuova forma di dominio, che ha nello Stato l'istanza centrale di governo della produzione e come tale il soggetto del dominio stesso. Peraltro, se ad un certo stadio del suo sviluppo il dominio capitalistico può conservarsi solo facendosi governo statale della produzione, deve aver luogo allora una lotta tra i capitalisti per lo Stato: in quanto «capitalista collettivo» (Engels) lo Stato non è l'assemblea generale dei capitalisti, ma dominio di una loro parte. Tale è lo Stato che impone il piano, distribuisce cioè le risorse tra i diversi rami della produzione; e il piano fissa, a sua volta, il rapporto di dominio, traducendolo in direttive e misure efficaci - in organizzazione. A questo punto, la riformulazione del rapporto di produzione in rapporto di dominio rivela tutte le sue implicazioni: la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione si

<sup>24</sup> Id., *Autoritärer Staat*, in M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, New York 1942, poi in HGS 5, p. 294; *Stato autoritario*, tr. it. di G. Backhaus in M. Horkheimer, *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Einaudi, Torino 1979, p. 4. La stesura del saggio risale alla primavera 1940. La citazione è tratta da Engels, *Lo sviluppo del socialismo dall'utopia alla scienza*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 300; tr. it. p. 11.

<sup>26</sup> *Ibid.*

risolve nella tendenza allo statalismo integrale. Il socialismo di Stato appare a sua volta come l'esito più coerente del processo di concentrazione e centralizzazione monopolistica, e in questo senso anche l'erede delle vecchie forme di dominio di classe. Con ciò però, l'enucleazione della tendenza alla pianificazione e della nuova portata a autonomia dello Stato dischiusa dalla nozione di *Staatskapitalismus* pare incline, da segnalazione di un problema e apertura di un campo di indagine, a farsi nuova "logica" dello sviluppo capitalistico.

Nei primi mesi del '41 con la stesura di *State capitalism*, Pollock prova a raccogliere gli elementi delle sue analisi precedenti. Il testo definisce il capitalismo di Stato come il «modello» di un ordinamento sociale che tende a subentrare al capitalismo privato, e ne fissa le «due forme più importanti», quella «totalitaria» e quella «democratica»<sup>27</sup>. Comune a entrambe è la detenzione da parte dello Stato delle funzioni di controllo e coordinazione della produzione e distribuzione, tradizionalmente monopolio del capitalista privato, esercitate ora attraverso «le direttive di un piano generale»; l'interesse al profitto – e con questo la proprietà privata – sussiste in una posizione del tutto subalterna. La circolazione del testo tra i membri principali dell'Istituto accende immediatamente, tra la primavera e l'estate del 1941, un'aspra discussione. Per un verso – ci si limita qui a una presentazione del tutto schematica del dibattito – si compone il "fronte" di quanti ribadiscono l'attualità del capitalismo monopolistico, contestando la fecondità della nozione pollockiana. In particolare Neumann, che nel frattempo sta portando a compimento il manoscritto del *Behemoth*, contesta a Pollock un'unilaterale accentuazione della portata dei processi di pianificazione, in particolare in riferimento alla Germania nazista<sup>28</sup>. Lo stesso Marcuse, che pure verrà poi assumendo una posizione intermedia, inizialmente contesta con decisione la realtà del piano, con quella che ha tutti i contorni di una scelta di campo: nel nazionalsocialismo – afferma – «non esiste tuttavia alcun piano razionale che unifichi e organizzi i diversi interessi, strumenti, risorse in dire-

<sup>27</sup> F. Pollock, *State Capitalism. Its Possibilities and Limitations*, in SPSS, 9/1941, 2, p. 201; *Capitalismo di Stato: possibilità e limiti*, tr. it. in Id., *Teoria e prassi dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, a cura di G. Marramao, Laterza, Bari 1973, p. 201.

<sup>28</sup> Cfr. F. Neumann a M. Horkheimer, 23 luglio 1941, in HGS 17. Peraltro Neumann contesta come è noto che nella Germania nazista abbia luogo qualcosa come un monopolio del potere coercitivo, da cui la tesi della tendenza al «dominio diretto» e del «non-Stato»: cfr. Id., *Behemoth*, cit., pp. 416-417. Per un'esposizione dello svolgimento della *Faschismuskontroverse* cfr. H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa, München-Weinheim 1988, pp. 63-84. Cfr. anche G. Marramao, *Introduzione*, in A.R.L. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, tr. it. di G. Pagliaro, Liguori, Napoli 1981, pp. 9-48.

zione di un fine comune dato»<sup>29</sup>. Con maggiore prudenza Löwenthal lamenta nello scritto pollockiano l'assenza di una coerente ricostruzione dello svolgimento/rovesciamento del capitalismo monopolistico in capitalismo di Stato, e comunque ribadisce l'esigenza di tenere il modello «a contatto con la realtà del monopolio»<sup>30</sup>. Per un altro verso, la distinzione dei due fronti – interpreti del *Monopolkapitalismus* vs. interpreti dello *Staatskapitalismus* – rende conto solo in parte della discussione che ha luogo e dei problemi che vi emergono. Gli stessi Horkheimer e Adorno appaiono insoddisfatti dell'elaborazione pollockiana. Adorno avverte il rischio che proprio l'accentuazione del piano quale risposta alla crisi in termini di tecnologia sociale finisca per occultare la qualità nuova che il rapporto di dominio vi assume, in un esito non dissimile, a questo punto, dagli effetti di neutralizzazione propri delle tesi tecnocratiche alla Burnham: «Kafka ha rappresentato la gerarchia degli uffici come un inferno. Qui è l'inferno che si trasforma in una gerarchia di uffici»<sup>31</sup>. In effetti, a confronto con la versione formulata da Pollock, l'esposizione horkheimeriana rivela una decisa enfaticizzazione della natura repressiva del nuovo ordine in tutte le sue varianti, quale Stato autoritario, quindi forma di dominio, sottraendosi all'alternativa tra forme autoritarie e democratiche di capitalismo di Stato; ribadisce pertanto il carattere antagonistico del nuovo ordine *tout court*; rafforza tutto ciò con forti accenni “antropologici” – base di discussione con Adorno. È evidente allora lo slittamento di metodo che il tema subisce nel passaggio dall'elaborazione di Pollock quella di Horkheimer: per quest'ultimo le grandezze connesse con la produzione rivelano un contenuto politico immediato; quello invece, in prima istanza, torna a isolare all'interno dello spazio disciplinare – quindi entro una cornice weberiana – il momento economico assunto nella nuova neutralità del piano, dunque l'orientamento del processo economico al «pieno sfruttamento delle risorse» secondo una «decisione cosciente dei fini e dei mezzi»; vi compone, poi, relativamente dall'esterno, il momento propriamente politico della «scala di priorità» che vi si fa valere, e dei rapporti sociali che essa riflette<sup>32</sup>. Peraltro, mentre è chiamato a contenere alcune inclinazioni del testo pollockiano,

<sup>29</sup> H. Marcuse, *State and Individual under National Socialism*, in Id., *Technology, War and Fascism, Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 2, ed. by D. Kellner, Routledge, London, New York 1998, p. 75; *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, tr. it. in H. Marcuse, *D'avanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, a cura di C. Galli, R. Laudanit, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 22.

<sup>30</sup> Cfr., rispettivamente, L. Löwenthal a M. Horkheimer, 23 luglio 1941, M. Horkheimer Archiv, segn. VI 13, 449-452, e L. Löwenthal a F. Pollock, 29 luglio 1941, Leo Löwenthal Archiv, segn. A.681, 163.

<sup>31</sup> T.W. Adorno a M. Horkheimer, 8 giugno 1941, in HGS 17, p. 54.

<sup>32</sup> F. Pollock, *State Capitalism*, cit., p. 204; tr. it. pp. 204-205.

lo stesso Horkheimer avverte l'esigenza di rimodulare le proprie formulazioni: si lascia leggere in questi termini il terzo scritto "politico" elaborato in questi anni, dopo *Gli ebrei e l'Europa e Stato autoritario*, «Sociology of Class Relations» - a differenza dei precedenti rimasto inedito e solo parzialmente integrato in *L'eclissi della ragione*. Qui infatti al primo spostamento, dal monopolio allo Stato, segue un secondo: dallo Stato al racket: ciò che qualifica il rapporto di dominio non è più la tendenza allo Stato-piano, ma l'articolarsi della classe dominante monopolistica in «racket» in «lotta per la maggior quota possibile di plusvalore»<sup>33</sup>. Peraltro, «il modello del racket» allude tanto al «carattere parassitario», gratuito, che evoca la «perenne natura del dominio», quanto al mutamento fondamentale per cui all'antagonismo di classe si sovrappongono le dispute tra i racket (e i relativi sottoracket) - tra i quali compare ora il anche movimento operaio organizzato<sup>34</sup>.

### *Macchina*

In *L'ordinamento giuridico del nazionalsocialismo* Kirchheimer definisce il principio in base al quale operano i tribunali e gli enti del Terzo Reich «una razionalità tecnica, che si propone principalmente l'interrogativo: come ottenere che un comando consegua il massimo effetto nel minimo tempo possibile?». Ora, in tanto essa può trasporsi dall'impresa allo Stato, in quanto questo ha assunto il carattere dell'assoluta asimmetria di governanti e governati, sicché sono venuti meno principi giuridici vincolanti per gli uni e per gli altri. A questo punto, «Per razionalità qui si intende solo che l'intero apparato del diritto e della sua applicazione viene creato esclusivamente per servire chi governa»<sup>35</sup>. È il contenuto di verità dell'assimilazione, altrimenti ideologica, dello Stato alla macchina. Significativamente, propedeutica a una simile trasposizione appare l'estensione, programmata nella grande industria e nei suoi centri di ricerca, della razionalità tecnica dai dipartimenti produttivi all'«ambito dei rapporti umani». Una prima generalizzazione della dinamica colta da Kirchheimer compare in *Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?*, lo studio nel

<sup>33</sup> M. Horkheimer, "On the Sociology of Class Relations", IX 16, 1a, p. 3; cfr. tr. tedesca, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*, in HGS 12, pp. 75-104.

<sup>34</sup> Ivi, p. 16.

<sup>35</sup> O. Kirchheimer, *The Legal Order of National Socialism*, in SPSS, 9/1941, pp. 465-466; *L'ordinamento giuridico del nazionalsocialismo*, in A.R.L. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, tr. it. a cura di G. Marramao, Liguori, Napoli 1981, pp. 206-207.

quale Pollock prova a concretizzare il modello del capitalismo di Stato in un più approfondito esame della realtà del nazionalsocialismo. Egli rileva infatti come la realizzazione del «programma economico generale» trovi una sorta di catalizzatore nell'estensione dei «principi della conduzione scientifica» in altri ambiti della vita pubblica, ovvero, «sotto il nazionalsocialismo, in tutti i settori della vita sociale» - nell'articolazione, dunque, di una «razionalità tecnica onnicomprensiva»<sup>36</sup>.

Nella misura in cui si scioglie dall'immediatezza della produzione, il principio di coordinazione dell'uomo alla macchina, del suo adattamento ad essa, e, più ingenerale, la corrispondente organizzazione del lavoro, si fa *forma di razionalità* estendibile ad altri campi dell'esistenza sociale. Per gli specialisti del diritto e dell'economia, è una precisa istanza politico-istituzionale – il regime fascista – che ne promuove la generalizzazione, sovrapponendola ad altri principi di regolazione, quali il diritto, o semplicemente a precedenti modalità di coordinazione dell'agire, caratterizzate da margini di relativa indeterminazione. Horkheimer e Adorno riconducono l'espansione del principio macchinico a un processo più ampio, alla logica profonda della produzione sociale, irriducibile alla sua funzionalizzazione da parte dello Stato. In *Ragione e autoconservazione* la realtà del monopolio, cui si risolve il movimento naturale del capitalismo mercantile, coincide con la compiuta riconduzione della ragione «al suo significato strumentale», quale principio del «comportamento orientato allo scopo»<sup>37</sup>. Decisiva è la «contrazione dell'individuo» che ha luogo una volta che ne vengono sopresse, con la fine del mercato, le fondamenta materiali. Ne risulta il tramonto delle corrispondenti strutture cognitive e morali: a questo punto, invece di promuovere la costituzione di individui autonomi – da cui peraltro le masse oppresse sono state da sempre escluse -, il rapporto sociale si iscrive immediatamente nella forma di vita, mutandone in modo essenziale le diverse dimensioni che a quello spazio individuale rimandavano (il linguaggio, l'infanzia, l'amore). Ora, quale principio di orientamento dell'agire, «il concetto di ragione epurato nominalisticamente, cioè il principio di autoconservazione» si identifica con la «ragione tecnocratica»<sup>38</sup>: con la dilatazione dell'elemen-

36 F. Pollock, *Is National Socialism a New Order?*, in *SSPS*, 9/1941, 3, p. 453; *Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?* tr. it. in A.R.L. Gurland e altri, *Tecnologia e potere nelle società postliberali*, cit., p. 189.

37 M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*,

cit., poi in *HGS* 5, p. 322; *Ragione e autoconservazione*, tr. it. in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, p. 92.

38 Ivi, pp. 329, 332; tr. it. pp. 98, 101.

to macchinino al di fuori della fabbrica, cui corrisponde la risoluzione della soggettività nella «capacità di adattarsi a compiti meccanici di ogni sorta». È l'esito reale della dialettica di forze produttive e rapporti di produzione, cui è intrecciata quella della ragione: «Determinante è una rapida capacità di reazione, l'affinità con ogni tipo di macchina, tecnica, sportiva, politica. Invece che essere come un tempo appendice delle macchine solo nella fabbrica, gli uomini devono ora trasformarsi in appendice in ogni settore»<sup>39</sup>. Da parte sua, Adorno individua una connessione ancora più stretta, nella misura in cui il principio dell'«organizzazione totale» risulta radicato nella stessa logica della produzione e del suo sviluppo. Esso infatti altro non è che il «disporre coscientemente del materiale naturale»<sup>40</sup>, ovvero l'esatta, cioè matematicamente definita - disposizione delle parti livellate nell'indifferenza reciproca e al tutto. Nel saggio su Schönberg, portato a termine nel 1940-41 ma pubblicato solo alcuni anni dopo insieme con quello dedicato a Stravinsky, egli rinviene il principio già operante nel medium musicale: lo sviluppo delle «forze produttive della musica» culminante con la dodecafonia rivela la tendenza a «una totale organizzazione razionale di tutto il materiale musicale», volta – come il piano di Pollock – ad «abolire le sproporzioni»<sup>41</sup>. Nell'evoluzione della composizione musicale si lascia cogliere la stessa dialettica della produzione: tanto il carattere autoritario che inerisce all'organizzazione totale come «sistema di dominio sulla natura in musica»<sup>42</sup>, quanto il ritorno dell'oggettività razionale sul soggetto, a negarne ogni libertà e spontaneità, a «estingerlo», sino alla prossimità di organizzazione e mito – giacché quale modello di razionalità totale in musica, la razionalità dodecafonica, fattasi «sistema chiuso e impenetrabile anche a se stesso», «si avvicina alla superstizione». Nel medium delle opere più consapevoli – avverte peraltro - ciò è portato alla coscienza, in forza del movimento riflessivo di cui il pensiero costituisce la prosecuzione.

<sup>39</sup> Ivi, p. 338; tr. it. p. 107.

<sup>40</sup> T.W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Mohr, Tübingen 1949, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Bde. 1-20, Surkamp, Frankfurt/M 1970-1986, Bd. 12, p. 66; *Filosofia della musica moderna*, tr. it. di G. Manzoni, intr. di A. Serravezza, Einaudi, Torino 2002, p. 67. La raccolta delle opere di Adorno è d'ora in poi siglata in AGS seguito dal numero del volume.

<sup>41</sup> Ivi, p. 56; tr. it. p.57.

<sup>42</sup> Ivi, p. 65; tr. it. p. 66.



## Mito

Adorno dedica l'ottavo capitolo del lavoro wagneriano, portato a compimento tra la seconda metà del '37 e il '38, all'analisi dello «strato del materiale mitico», in vista di una formulazione del significato del «rapporto di regressione e modernità in Wagner»<sup>43</sup>. Sullo sfondo, richiamato nelle pagine iniziali del saggio, è *Egoismo e movimenti di libertà*. In prima istanza, la wagneriana mitologizzazione del presente si lascia leggere alla stregua dell'opera di destoricizzazione caratteristica dell'ideologica borghese. Solo – avverte Adorno – il portato della violenza mitica distrugge l'immagine dell'umanità nella quale Wagner vorrebbe eternare il borghese, sicché «al borghese inveterato che egli è ancora, l'idea di se stesso gli si fa precaria»<sup>44</sup>. Emerge allora una più profonda «affinità elettiva» che spinge Wagner al mito. Il passato mitico non diviene qui il luogo di generalizzazione del borghese; esso si conserva nella sua alterità e come tale si mescola al presente. È alla luce di tale nesso di disomogenietà e mescolanza che il presente stesso si fa mito, in quanto le potenze che l'ordine borghese ha preteso di circoscrivere, “utilizzandole” e conservandole ai margini, nel mito appunto – violenza e terrore –, ne ritornano al centro, mettendo a nudo quanto ne siano state da sempre parte essenziale. Riattivandole, la fuga nel mito denuncia la precarietà delle grandezze tipicamente borghesi del diritto e dell'individuo. Con Wagner perciò «l'origine mitica della cultura stessa entra nel campo visivo», egli «riconosce l'interferenza di mito e diritto»<sup>45</sup>. Dall'analisi del materiale musicale wagneriano si ricava così il nesso benjaminiano di violenza e diritto<sup>46</sup>.

Mentre rinvia all'horkheimeriana «antropologia dell'epoca moderna», Adorno ne propone, in realtà, sul piano del metodo, una variazione: se Horkheimer si muove sul terreno di una storiografia di ispirazione materialistico-storica approfondita alla luce di categorie di matrice nietzschiano-freudiana, egli si colloca sin da principio sul terreno dell'opera. Per un verso questa – la produzione wagneriana – svolge una funzione affine a quella che l'hegeliana *Fenomenologia dello spirito* assegna a *Il nipote di Rameau*: «Con la regressione ai miti, in Wagner la società borghese medesima si chiama per nome»<sup>47</sup>; per l'altro, essa

<sup>43</sup> T.W. Adorno a Horkheimer, 8 febbraio 1938, in HGS 16, p. 384.

<sup>44</sup> T.W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1952, in AGS 13, p. 110; *Wagner*, tr. it. a cura di M. Bortolotto, Einaudi, Torino 2008, p. 117.

<sup>45</sup> Ivi, p. 112; it. p. 118.

<sup>46</sup> Cfr. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, In Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, pp. 179-203; *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 5-30.

<sup>47</sup> T.W. Adorno, *Versuch über Wagner*, cit., pp. 113-114; tr. it. 120-121. Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. H.F. Wessels u. H. Clairmont, Meiner Verlag, Ham-

è colta mentre ricade nel più profondo autoaccecamento: «A lui peraltro fu negato di chiamare per nome la totalità onnicomprensiva: così, essa gli si trasforma in mito». Mitico è allora tanto l'«indistinto» sul quale il mondo borghese si erge, quanto la mescolanza che si fa esplicita nella fase più tarda del suo sviluppo, nella misura in cui questa compare, a sua volta, solo come trasfigurata nel *Verblendungszusammenhang*. È l'istanza di «critica immanente» appena messa alla prova nella lettura di Husserl<sup>48</sup>. Portato a ripiegarsi su se stesso, il testo di Wagner lascia emergere il proprio dinamismo interno, rivelativo della dialettica dell'intera epoca. Con ciò, però, l'immanenza borghese costituisce lo spazio dal quale rilevano il mitico, l'arcaico, il primordiale: l'antropologia horkheimeriana è sottratta a ogni naturalismo, e ricondotta invece al movimento negativo della coscienza borghese. Il riferimento al mito in quanto dimensione della mescolanza e della contemporaneità, apertura della dialettica di essenza e fenomeno - si fa principio di metodo. Consente di cogliere fenomeni e complessi di fenomeni di fasi storiche differenti come coesistenti, nel loro nesso strutturale - anarchia e totalità della produzione, violenza e scambio, diritto e terrore. Tale è l'acquisizione del mito portato a riflessione di se medesimo. E ciò marca la distanza da una storia dei modi di produzione-dominio nel senso di una *Weltgeschichte* materialistica: questa non potrebbe che sancire il carattere necessario, inevitabile del decorso - come già avvertiva Horkheimer in *Gli inizi della filosofia borghese della storia* -, ovvero verrebbe a schiacciare il nuovo sul vecchio. Né è questione di costanti e varianti, quasi che si trattasse di “tradurre” la storia del mondo in termini empirici. Nell'adorniana filosofia della storia l'esito del riferimento al mito è per molti versi opposto: una fluidificazione dei confini temporali, tra passato e presente. Nel medium della propria configurazione, di un'autoriflessione indotta dal pensiero, a partire dai suoi esiti più tardi, il mondo borghese, con la sua più ampia genesi, con i precedenti storici che in esso si addensano, è rinviato alla determinazione della soglia nella quale si è costituito. È questo movimento che rende conto della dialettica dell'illuminismo formulata nel capitolo successivo, «Dio e mendicante»: «Se si volesse esprimere l'“idea” del Ring in parole semplici, si potrebbe dire che l'uomo si emancipa dal cieco contesto naturale, da cui esce egli medesimo, e ottiene il potere sulla natura, in ultima istanza, per soccombere ad essa»<sup>49</sup>. Mentre conferisce al dominio una sua peculiare qualità, il riferimento alla natura introduce così uno

burg 1988, pp. 314-347; *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Scadici (Fi) 1988, pp. 68-77.

<sup>48</sup> T.W. Adorno, *Zur Philosophie Husserls*, in AGS 20/1, pp. 46-118.

<sup>49</sup> Id., *Versuch über Wagner*, cit., p. 128; tr. it. p. 137.

scarto rispetto alla precedente ricerca francofortese, il quale però difficilmente si lascia risolvere in una mera dilatazione antropologica della critica, nel senso di teoria dell'uomo che venga a situare la civiltà a partire dalla ricostruzione della sua preistoria, o in un univoco spostamento del centro della riflessione dall'oppressione sociale alla *Naturbeherrschung*<sup>50</sup>. Non è solo, infatti, che l'«incorrotta natura» e l'«uomo intatto» si rivelano finzioni<sup>51</sup>. Il passaggio adorniano sulle «immagini arcaiche» demarca piuttosto l'alternativa tra l'arcaico nel senso dell'origine o in quanto, appunto, immagine – l'arcaico come ciò che si è fissato come tale nelle costruzioni teorico-pratiche. In questo senso già nell'«ambiguità wagneriana» si lasciano riconoscere le tensioni del «conflitto tra Freud e Jung»<sup>52</sup> – laddove il distacco da Jung vale precisamente come indicazione di metodo per la lettura di Freud. Piuttosto che come ritorno all'origine, la regressione si lascia intendere come *revoca*. È il modo in cui Adorno coglie nei tardi sviluppi del mondo borghese la verità del suo sviluppo, l'anatomia dell'uomo quale chiave di quella della scimmia, nel senso però piuttosto del rinvio reciproco della fabbrica e della piramide: «Il silenzio arcaico delle piramidi si avvede di se stesso nel pensiero materialistico: è l'eco del fragore della fabbrica nella regione dell'immutabile»<sup>53</sup>.

### *Prospettive*

Le voci – del tutto schematicamente – esaminate concorrono a delineare i contorni della nozione di dominio secondo quattro differenti direttrici: a) una specifica accentuazione del contenuto di *potere* proprio del rapporto sociale classista; b) una nuova attenzione ai processi di *pianificazione*, colti nella loro *autonomia*, sciolti cioè una prospettiva che li tematizzi esclusivamente a partire dalla loro valenza emancipativa; c) la problematizzazione del *procedimento meccanico*, della *forma di razionalità* che ne è caratteristica e della sua dilatazione al di là del processo produttivo; d) l'apertura alla dimensione mitica, quale dimensione non meramente ideologica, ma attualità dell'arcaico in *forma di vita*. Non si tratta dei “momenti” nei quali si articola una *teoria* del domi-

<sup>50</sup> In questo senso cfr. D. Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press, Cambridge 1989, p. 83. Ugualmente sull'enfaticizzazione “unilaterale” del dominio sulla natura, cfr. S. Petrucciani, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 111-113.

<sup>51</sup> T.W. Adorno, *Versuch über Wagner*, cit., p. 123; tr. it. p. 132.

<sup>52</sup> Ivi, p. 115; tr. it. p. 122.

<sup>53</sup> T.W. Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie*, in AGS 8, p. 374; *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., p. 332.

nio: questo è piuttosto il punto in cui singole linee di interrogazione, analisi, riflessione - ciascuna orientata a circoscrivere uno specifico campo di fenomeni e portatrice, in ciò, di una propria unilateralità - si raccolgono, o sono strette insieme, e danno luogo, nella loro convergenza, a uno scarto. L'articolazione del dominio coincide così con l'emergere di un *nuovo oggetto* del pensiero, elaborazione degli oggetti empirici del fascismo, del socialismo di Stato, della riorganizzazione capitalistica - mentre la *forma di vita* definisce ora quello spazio soggettivo occupato prima dalla coscienza di classe, poi dalla struttura psicologico-sociale del carattere. Nella loro "spigolosità", in una parzialità non ricomposta in un paradigma unitario, i plessi categoriali e analitici che emergono nelle indagini portate avanti sulla «*Zeitschrift für Sozialforschung*» tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta provano a rendere conto della qualità nuova dell'empirico non per semplice conferma di chiavi interpretative consolidate; dove pure queste sono chiamate in causa, appaiono sottoposte a tensione, la loro attualità diviene oggetto di discussione - lo attestano le vicissitudini della nozione di capitalismo monopolistico, l'avvertita inadeguatezza del nesso di struttura e sovrastruttura a restituire l'intreccio di capitalismo e fascismo, la rielaborazione originale del tema della *Planwirtschaft*. Si tratta dunque di aggregati concettuali che individuano piuttosto dei punti di discontinuità, delle linee di fuga al di là del lukacsiano «marxismo ortodosso», ma anche delle variazioni meno speculative che Horkheimer ne ha proposto quale cornice della prima ricerca dell'Istituto. In questo senso, però, essi si danno ugualmente quali indici, secondo i quali la teoria si lascia mettere alla prova di nuovi, odierani punti di applicazione.

In ogni caso, non è forse azzardato, alla luce della dispersione categoriale di questi anni, cogliere all'opera nella successiva riflessione francofortese, a partire dalla stessa *Dialettica dell'illuminismo*, un'istanza di composizione, di modulazione, che procede in ultima analisi per selezione, prediligendo cioè alcune ipotesi ed escludendone altre, istituendo ordini di priorità interrogabili proprio alla luce di quelle determinazioni. Alcune tendenze emergono con chiarezza già nella declinazione che Horkheimer e Adorno - in dialogo, ma ciascuno secondo una riconoscibile peculiarità di argomentazione -, operano delle grandezze disciplinari, e in particolare nell'insistenza di entrambi sul nesso di dispotismo e organizzazione - quasi fosse palese la difficoltà della disciplina a rendere conto del pieno spessore del dominio. Così, mentre esibiscono la nuova qualità del dominio, il piano e la tecnica sono ugualmente messi a nudo quali possibili strategie del suo occultamento all'ombra di una neutralità che si sovrappone in tutto e per tutto a quella (ugualmente fittizia) del mercato. Come correzione

e smascheramento vale allora il richiamo al loro carattere «politico» e «mitico». Ugualmente, l'emergere delle nuove determinazioni – si tratti del dominio diretto o del principio macchinico, e proprio della loro connessione – pone la questione del loro rapporto con la peculiare astrazione costitutiva della merce. E se in Horkheimer esse paiono quasi sovrapporsi, in un'argomentazione tesa tra il comando (del monopolio, dello Stato, del racket) sul lavoro e la razionalità strumentale, è da ricercare nell'adorniana omologia di scambio e violenza l'allusione a come i nuovi tratti di strati di determinazioni si addensino nella forma merce, complicandone l'effetto reificante – quanto viene poi esplicitato in *Minima moralia*, da ultimo in *Tardo capitalismo o società industriale?*.



# Il pensiero di Hegel nel mondo arabo: il caso della Siria

Memoria di LORELLA VENTURA

presentata dal socio naz. ord. res. GIUSEPPE CANTILLO

(seduta del 1 luglio 2011)

**Abstract.** Hegel's philosophy, which was essential for the development of modern and contemporary European thought, has been studied with interest also in the Arab world. A bibliographical survey of the works of Hegel and studies on Hegel translated into Arabic, shows that the work of translation began very recently, i.e. in the late sixties – early seventies. In the case of Syria, the reception of Hegel's thought appears to be related to Marxist thought and to the general political context, which refers to socialism as well as nationalism. This relationship appears also in the choice of works to be translated, as well as in the main topics studied, which are mainly focused on political aspects of Hegel's thought. Moreover, it should be noted that there is not as much interest as we would have expected for topics such as Hegel's "Orientalism" and his vision of the role of Arabs in world history. The relationship with Marxism influences the view of Hegel's philosophy. On the one hand, Hegel is considered the philosopher of dialectics and freedom, although he is too "idealistic", while, on the other hand, from the perspective of religious thought, critical toward Marxism, he tends to be regarded as a "materialist" like Marx.

In questo lavoro si proporrà a grandi linee una lettura della ricezione di Hegel nella Siria contemporanea, basata su una ricerca ancora *in fieri*, dunque senza pretesa di esaustività. L'intento è di gettare una luce su un panorama complesso e ancora in gran parte inesplorato, mostrando i tratti più importanti e vistosi e tracciando alcune linee interpretative, così da dare un'idea della ricchezza e complessità dell'argomento affrontato. Si tratta di un primo approccio alla questione, che può essere approfondito in uno o più aspetti<sup>1</sup>. L'assunzione

\* Citazioni e titoli sono tradotti direttamente dall'arabo. Per nomi e termini in lingua araba si adatterà un sistema di trascrizione semplificato. Si farà eccezione per alcuni nomi propri europei o di derivazione europea (tra i quali il nome "Hegel" e gli aggettivi derivati), che saranno resi nelle rispettive lingue.

<sup>1</sup> Vi sono, infatti, alcuni lavori su questo argomento, che però da un certo punto di vista rimangono su un piano più astratto, poiché si occupano del mondo arabo o islamico in generale, senza una più precisa determinazione geografica. Si vedano: Mohamed Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, in *Anfänge bei Hegel*, a c. di W. Schmied-Kowarzik e H. Eidam, Kassel University Press, Kassel 2008, pp. 181-203; Ibrahim Abu Rabi', *Islamic hegelianism?*, in *History of Islamic philosophy*, a c. di S. H. Nasr e O. Leaman, Routledge, London - New York 2001, pp. 1100-1106.

di partenza è che vi sia in ogni caso un'originalità, un modo tutto particolare e siriano di recepire la filosofia di Hegel, anche quando questa ricezione passa attraverso autori europei, perché evidentemente il terreno sul quale questa si inserisce non ha le stesse caratteristiche culturali di partenza e soprattutto ha conosciuto dei processi storici profondamente diversi. Inoltre, è possibile che questa originalità possa risultare significativa anche per gli studi su Hegel, non solo per mostrare le diverse strade che ha preso il suo pensiero, ma anche per suggerire elementi di riflessione.

Affronteremo questo argomento da due versanti. In un primo momento si procederà ad una veloce ricognizione delle opere di e su Hegel reperibili in Siria. Si vedranno qui i risultati principali di una ricerca condotta a Damasco nell'aprile-maggio del 2009<sup>2</sup> e si tenterà un'interpretazione sulla base di questi elementi. Ci si basa su materiale e dati raccolti negli schedari delle principali biblioteche e sulle opere pubblicate e reperibili nelle librerie della città<sup>3</sup>. In una seconda fase, alle linee interpretative suggerite dalla ricerca precedente, si aggiungeranno alcuni esempi di letture della filosofia di Hegel e del suo ruolo nel pensiero siriano e arabo. In questa parte prenderemo in considerazione anche le informazioni raccolte attraverso colloqui con importanti studiosi<sup>4</sup> e non ci si limiterà ad un discorso prevalentemente "siriano", ma si terrà conto della circolazione delle idee. All'interno del mondo intellettuale arabo, infatti, a volte è difficile tracciare dei confini precisi. Nel nostro caso, non solo Siria e Libano non sono facilmente divisibili sul piano intellettuale e della circolazione e pubblicazione dei testi, ma anche l'Egitto entra in un circuito virtuoso di scambio di idee, così che studiosi siriani possono aver studiato in Egitto o ispirarsi a pensatori egiziani, senza che questo sia percepito come uno scarto. La situazione appare diversa quando si parla dell'area del Nord-Africa, che, soprattutto per quanto riguarda la nostra ricerca, non sembra aver avuto un ruolo importante. Poche sono le opere su Hegel disponibili in Siria provenienti dal Maghreb, che

<sup>2</sup> La situazione particolare della Siria, che sta lentamente provvedendo a fornirsi di cataloghi telematici consultabili online per biblioteche e librerie, rende necessaria la ricerca sul posto.

<sup>3</sup> La Biblioteca Nazionale "Al-Asad" e la Biblioteca di Studi Superiori della facoltà di Lettere dell'Università di Damasco sono le più ricche di materiale. La Biblioteca della facoltà di Lettere e quella dell'IFPO (*Institut Français de Proche-Orient*), pur ben fornite, non possiedono materiale particolarmente rilevante ai fini della presente ricerca. Per quanto riguarda le librerie, va tenuto presente che è molto difficile ottenere informazioni su opere, che non siano presenti negli scaffali o nei magazzini.

<sup>4</sup> Il Prof. Ahmad Barqawi, il Prof. Yusuf Salama, la Prof.ssa Munira Muhammad, il Dott. 'Ali Isbir, il Dott. Shadi al-'Omar, il Dott. Husayn 'Isa, la Prof.ssa Susan Ilyas, dell'Università di Damasco, dipartimento di Filosofia; inoltre, il Dott. George Saddiqni, membro direttivo del giornale del partito Ba'ath (*Al-Ba'th*).



in effetti può essere considerato un'area diversa, dove la ricezione di Hegel è avvenuta secondo dinamiche proprie e il dibattito si è sviluppato con diverse modalità. Anche l'Iraq appare distante, nonostante la vicinanza geografica. I contributi di studiosi iracheni reperibili in Siria sono molto pochi. Al momento non ci è dato stabilire se in Iraq vi sia un dibattito interno, che non è recepito in Siria (se non in casi eccezionali), oppure se, effettivamente, l'interesse per Hegel sia scarso. La differenza di orientamento del partito Ba'th iracheno da quello siriano potrebbe spiegare un possibile disinteresse per Hegel o per un "certo" Hegel, almeno fino al passato recente.

Vale la pena ricordare che la Siria è governata dal partito Ba'th, di orientamento nazionalista, laico e socialista. Sin dall'inizio esso si è caratterizzato per il panarabismo e per un socialismo non internazionalista, che riescono a conciliarsi con l'islam, inteso come tradizione ed esperienza storica valida per tutti gli arabi. La divisione del partito risale agli anni '60 e in Siria prevale una visione che, pur mantenendosi panaraba, riservava alla "regione" siriana un posto centrale nella "nazione" araba, e poneva l'accento sulla lotta a corruzione e privilegi, come una sorta di "rivoluzione" interna di stampo socialista. Mentre a Baghdad prese il potere l'altra ala del Ba'th, più orientata verso il nazionalismo panarabo della prima ispirazione. Dato questo orientamento politico-intellettuale di fondo, va detto che il mondo intellettuale siriano è tutt'altro che monolitico. Le differenze vanno espresse con moderazione e secondo una precisa etichetta, per poter trovare una loro collocazione. Il pensiero laico può essere di orientamento marxista o socialista e insieme anche nazionalista. Come si è visto, a sua volta il nazionalismo può avere diversi accenti, che non necessariamente si escludono a vicenda: può concentrarsi sulla Siria, che può essere pensata anche come "Grande Siria" (che include Libano, Giordania e Palestina), oppure sottolineare l'unità del mondo arabo in generale. Il panorama religioso presenta a sua volta numerose differenze interne: l'islam sunnita rappresenta la maggioranza, ma vi sono sciiti, alawiti, cristiani di diverse confessioni, drusi. Questo si ripercuote o può ripercuotersi a sua volta sugli orientamenti intellettuali e sulle posizioni rispetto alle teorie filosofiche e socio-politiche.

### *1. Presenza e assenza delle opere di Hegel*

Nel lavoro di ricerca, del quale qui sono presentati alcuni risultati, ci si è concentrati soprattutto sulle traduzioni in arabo di opere di e su Hegel, ma vale la pena ricordare i titoli delle opere in lingue europee trovati nella biblio-

teca “Al-Asad”, per avere un quadro più completo della situazione<sup>5</sup>. Di alcune opere si hanno due versioni, in inglese e francese: *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>6</sup>, *Lezioni sulla filosofia della storia* e, separatamente, *La ragione nella storia* (introduzione delle *Lezioni sulla filosofia della storia*)<sup>7</sup>. Di altre opere si ha la sola versione francese: *Estetica*<sup>8</sup>, *Lezioni sulla storia della filosofia*<sup>9</sup>, *Logica e metafisica di Jena*<sup>10</sup>, *Propedeutica filosofica*<sup>11</sup>, l'articolo su *Il diritto naturale*<sup>12</sup> e un'antologia di *Scritti scelti*<sup>13</sup>. Poiché non è possibile valutare e mettere in conto tutte le possibili letture effettuate direttamente nelle lingue europee di testi non necessariamente presenti nelle biblioteche, è evidente che tutto questo versante della ricezione di Hegel rimane in un certo senso “sommerso”, per emergere poi nelle citazioni e nelle bibliografie. Esso emerge anche dalle testimonianze di alcuni intellettuali, in particolare nel dipartimento di Filosofia dell'università di Damasco, che sostanzialmente affermano di aver letto le opere di Hegel in lingue diverse dall'arabo<sup>14</sup>.

Vi sono poi una serie di opere di Hegel tradotte in arabo. Di queste traduzioni non sempre è possibile specificare quale sia la fonte, pertanto non ci concentreremo su questo aspetto. Ci limiteremo qui ad osservare che, generalmente, non si traduce dal testo tedesco. In effetti, nella biblioteca “Al-Asad”, che abbiamo scelto come esempio per via della sua importanza, e nella biblioteca di Studi superiori della facoltà di Lettere dell'Università di Damasco si fa notare l'assenza di opere di Hegel in tedesco.

Se si fa eccezione per una *Lettera di Hegel a Schelling* tradotta nel 1965 e acclusa alla traduzione della *Vita di Hegel* di Rosenkranz, la prima traduzione che risulta dalle nostre ricerche è quella dei *Lineamenti di filosofia del diritto*,

<sup>5</sup> In questo elenco e nella ricerca in generale non si è tenuto conto delle eventuali opere in lingua russa.

<sup>6</sup> *The Philosophy of right*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952; *Principes de la philosophie du droit*, traduzione di André Kaan, prefazione di Jean Hypolite, Gallimard, Paris 1940.

<sup>7</sup> *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. di J. Gibelin, J. Vrin, Paris 1945; *Reason in history: a general introduction to the philosophy of history*, traduzione e introduzione di Robert S. Harman, Bobbs-Merrill, New York 1953; *The Philosophy of history*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952; *La Raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduzione di Kostas Papaioannou, Union Générale, Paris 1965.

<sup>8</sup> *Esthétique*, traduzione di S. Jankélévitch, 4 voll., Flammarion, Paris 1979.

<sup>9</sup> *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, traduzione di J. Gibelin, Gallimard, Paris 1954.

<sup>10</sup> *Logique et Métaphysique (Jaenaer Logik und Metaphysik)*, traduzione di D. Souche-Dagues, commento di André Kaan, Gallimard, Paris 1980.

<sup>11</sup> *Propédeutique philosophique*, traduzione di Maurice de Gandillac, Gonthier, Paris 1963.

<sup>12</sup> *Le Droit naturel*, traduzione e annotazioni di André Kaan, Gallimard, Paris 1972.

<sup>13</sup> *Morceaux choisis*, traduzione di Henri Lefebvre, Norbert Guterman, Gallimard, Paris 1939. Si tratta di una selezione di brani molto brevi, tratti da diverse opere di Hegel, organizzati in modo da illustrare la totalità del suo pensiero.

<sup>14</sup> In alcuni casi si tratta anche di lingue dell'Est europeo.

che è del 1974<sup>15</sup>. Risalgono alla fine degli anni '70 e primi anni '80 la traduzione dell'*Estetica*<sup>16</sup>, quelle degli *Scritti scelti* (di Ilyas Murqus)<sup>17</sup>, di parte delle *Lezioni sulla filosofia della storia* (la traduzione si limita a *La ragione nella storia e Il mondo orientale* e ha conosciuto diverse edizioni)<sup>18</sup>, una nuova traduzione con un titolo modificato dei *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>19</sup> e una traduzione parziale della *Fenomenologia dello spirito* (fino all'*Autocoscienza*), uscita con due titoli diversi in due aree geografiche diverse del mondo arabo<sup>20</sup>. Intorno alla metà degli anni '80 sono stati tradotti la *Vita di Gesù*<sup>21</sup>, le *Lezioni di storia della filosofia*<sup>22</sup> e l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*<sup>23</sup>. Tra il 2001 e il 2004 sono state tradotte le *Lezioni sulla filosofia della religione*. La traduzione completa della *Fenomenologia dello spirito* risale al 2006<sup>24</sup>, è dunque molto recente, come anche la traduzione della *Filosofia dello spirito jense*, uscita nel 2008 a Damasco<sup>25</sup> e quella de *La differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling*<sup>26</sup>.

A partire da questi dati, si possono fare alcune considerazioni preliminari. Per prima cosa, va notato che questi due elenchi non coincidono totalmente, anche se si avvicinano molto. Si noterà, ad esempio, che la *Fenomenologia dello spirito* non figura tra le opere nelle lingue europee, mentre invece è presente tra le opere tradotte. Inoltre, le traduzioni qui elencate sono piuttosto recenti. Questo potrebbe semplicemente voler dire che non si sentiva la necessità di tradurre, poiché Hegel poteva essere letto in francese e inglese, però il fatto che si decida di tradurre un'opera mostra che, in qualche modo, la sua conoscenza si allarga oltre una ristretta cerchia di intellettuali per diventare un fenomeno generalizzato, o almeno aspirarvi.

Se si prendono in considerazione alcuni degli studi su Hegel nelle lingue eu-

<sup>15</sup> Traduzione di Shaykh al-Ard, Damasco 1974.

<sup>16</sup> Traduzione di George Tarabishi, Beirut 1978-1981.

<sup>17</sup> Beirut 1978.

<sup>18</sup> Traduzione di Imam 'Abd al-Fattah Imam, Cairo 1980; seconda edizione Beirut 1981; terza edizione Beirut 1987. Anche: *La ragione nella storia*, tradotto da Imam e uscito al Cairo nel 1984.

<sup>19</sup> Traduzione di Imam 'Abd al-Fattah Imam, Cairo 1981.

<sup>20</sup> Traduzione di Mustafa Safwan, Beirut 1981. Cfr. Yusuf Salama, *Il concetto di negazione in Hegel*, Damasco 2001, p. 411 (bibliografia), che avverte che la stessa traduzione è uscita nello stesso anno anche ad Algeri, con titolo differente.

<sup>21</sup> Traduzione di Jirji Ya'qub, Beirut 1984.

<sup>22</sup> Traduzione di Khalil Ahmad Khalil, Beirut 1986 (prima edizione).

<sup>23</sup> Traduzione di Imam 'Abd al-Fattah Imam, Cairo 1985.

<sup>24</sup> Traduzione di Naji al-'Awnilli, Beirut 2006.

<sup>25</sup> Traduzione di Mujahid 'Abd al-Mun'im Mujahid, Damasco 2008. Letteralmente si tratta di *Filosofia dello spirito umano* e la traduzione è condotta dall'inglese *The Jena Lectures on the Philosophy of Spirit*. Si noti che per *spirito* è utilizzato il termine *ruh*.

<sup>26</sup> Traduzione di Naji al-'Awnilli, Beirut 2007.

ropee, che sono stati tradotti in arabo, si può notare che alcune traduzioni sono anteriori a quelle delle opere di Hegel. A parte un'eccezione che risale agli anni '50 (*Hegel: sa vie, son oeuvre avec un expose de sa philosophie*, di André Cresson e René Serreau, tradotto nel 1955) e la già ricordata traduzione della *Vita di Hegel* di Rosenkranz del 1965, troviamo molte traduzioni degli anni '70. Del 1969 è la traduzione dell'*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* di Jean Hyppolite<sup>27</sup> e del 1970 è la traduzione di *Hegel* di Francois Chatelet, ad opera di George Saddiqni. Quest'ultimo ha tradotto anche *Studi su Marx e Hegel* di Hyppolite nel 1981. Del 1973 la traduzione di Ilyas Murqus del libro di Roger Garaudy *La Pensée de Hegel* e nel 1976 esce la traduzione di *Hegel et l'Hégélianisme* di Rene Serreau. Grande fortuna conosce l'opera di Walter Stace *The philosophy of Hegel: a systematic exposition*, con diverse edizioni dalla prima traduzione del 1975. Nel 1978 viene tradotto *La logica dialettica. Prima parte*, di Henry Lefebvre<sup>28</sup>. Infine del 1979 è la traduzione di *Ragione e rivoluzione* di Herbert Marcuse<sup>29</sup>. Poi si passa agli anni '80 e '90, con Bernard Bourgeois<sup>30</sup>, Karl Löwith<sup>31</sup>, Eric Weil<sup>32</sup>, Francis Fukuyama<sup>33</sup> tra gli altri e nel 2001 la traduzione di *A Hegel dictionary* di Michael Inwood<sup>34</sup>.

Vi sono poi molti studi in arabo su Hegel. Il primo in ordine cronologico è quello di Hanan Dimiyan sulle prove dell'esistenza di Dio in Hegel, che risale addirittura al 1953. Il numero 67 del settembre 1970 della rivista "*Il pensiero contemporaneo*", pubblicata al Cairo, è dedicato a "Hegel nel ventesimo secolo". Scorrendo i titoli degli articoli, vi troviamo, tra gli altri, *Hegel e il pensiero contemporaneo* di Hasan Hanafi (sul quale si tornerà più avanti), *La lettura leniniana di Hegel* di Dimitri Adib, *La rivoluzione hegeliana* di Yahya Hawida, e il *Dizionario della terminologia hegeliana* di Imam 'Abd al-Fattah Imam, autore egiziano che gode di grandissima considerazione, essendo il curatore delle traduzioni ed edizioni più recenti, che perlopiù escono nella collana *Biblioteca hegeliana*. Imam 'Abd al-Fattah Imam ha pubblicato un saggio su *Il metodo dialettico in Hegel*, nel 1969, e gli *Studi hegeliani* nel 1984<sup>35</sup>. Intellettuale egiziano di fama

<sup>27</sup> Traduzione di Antun Himsi, Damasco 1969.

<sup>28</sup> Traduzione di Ibrahim Fatha, Cairo 1978.

<sup>29</sup> *Ragione e rivoluzione*, traduzione di Zakariya Fu'ad, Beirut 1979; *L'ontologia di Hegel*, traduzione di Ibrahim Fathi, Beirut 1983.

<sup>30</sup> *Il pensiero politico di Hegel*, traduzione uscita nel 1981.

<sup>31</sup> *Da Hegel a Nietzsche*, Damasco 1988.

<sup>32</sup> *Hegel e lo stato*, Beirut 1986.

<sup>33</sup> *La fine della storia e l'ultimo uomo*, tradotto da Husayn Ahmad Amin, Cairo 1993.

<sup>34</sup> Traduzione di Imam 'Abd al-Fattah Imam, Cairo 2001.

<sup>35</sup> Imam 'Abd al-Fattah Imam, *Studi hegeliani*, Cairo 1984. Vi è incluso il glossario tedesco-inglese-arabo dei termini principali usati da Hegel, già uscito sotto forma di articolo (pp. 386-405).

internazionale è 'Abd al-Rahman Badawi, che si è occupato dell'*Estetica*, con il suo *La filosofia della bellezza e dell'arte in Hegel*, del 1996, e di filosofia politica ne *La filosofia del diritto e della politica in Hegel*. Badawi è stato un pensatore di rilievo, esistenzialista di scuola heideggeriana. Un autore molto importante nel contesto siriano è senza dubbio Yusuf Salama, che, con i suoi *Il concetto di negazione in Hegel*, del 2001, e *Dalla negazione all'utopia. Studi su Hegel e Marcuse* del 2006<sup>36</sup>, è il più accreditato rappresentante di una riflessione sul pensiero di Hegel, che, pur essendo incentrata sulla *Fenomenologia dello spirito*, ha come suo punto di riferimento forte anche la *Scienza della logica*.

Negli anni '70 sono usciti diversi lavori su Hegel, tra i quali uno dei più importanti per il calibro del pensatore è quello dell'egiziano Zakariya Ibrahim: *Hegel o l'idealismo assoluto*, del 1970. Del 1975 è il lavoro di Isma'il Husayn Nazli *Il popolo e la storia: Hegel*, ripubblicato anche nel 1986. Nel 1985 esce a Damasco l'opera di Mujahid 'Abd al-Mun'im Mujahid, *Hegel roccaforte della libertà*<sup>37</sup>, il cui titolo è molto indicativo. Vi è poi la tesi di dottorato di Munira Muhammad, a Damasco, del 1993, sulle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Un lavoro molto interessante è la tesi di laurea di Muna al-Naqshbandi, dal titolo *Il nazionalismo e la religione in Hegel e nel pensiero arabo*<sup>38</sup>. Va ricordato, infine, il lavoro di Ruzit Hasan Shaykh Musa *Il problema del diritto nella filosofia di Hegel*, uscito di recente (Damasco 2008).

Questo breve elenco tiene conto solo di alcune delle numerose opere su Hegel presenti nel contesto siriano, alle quali si possono aggiungere alcune trattazioni della filosofia di Hegel presenti in studi più generali sul pensiero arabo e occidentale. Due esempi per due diversi contesti. Ahmad Barqawi, nel suo *Il pensiero arabo e il ritorno della filosofia*, pur non occupandosi tematicamente della filosofia di Hegel, trattando di pensiero arabo, chiama in causa Hegel in diverse occasioni, come termine di confronto per i pensatori di cui si occupa di volta in volta<sup>39</sup>. Nell'opera del noto pensatore egiziano Hasan Hanafi *Il pensiero occidentale contemporaneo*, del 1982, sono raccolti tre saggi su Hegel, dei quali si tornerà a parlare più avanti<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Yusuf Salama, *Il concetto di negazione in Hegel*, Damasco 2001 e *Dalla negazione all'utopia. Studi su Hegel e Marcuse*, Damasco 2006.

<sup>37</sup> Mujahid 'Abd al-Mun'im Mujahid, *Hegel roccaforte della libertà*, Damasco 1985.

<sup>38</sup> Muna al-Naqshbandi, *Il nazionalismo e la religione in Hegel e nel pensiero arabo*, Baghdad 2000 (tesi di laurea non ancora pubblicata).

<sup>39</sup> Ahmad Barqawi, *Il pensiero arabo e il ritorno della filosofia*, Damasco 2004 (la prima edizione nel 2000). Cfr. ad esempio p. 38, dove tratta del pensiero di Khalid Muhammad Khalid e sottolinea come la sua filosofia della storia si distingua da quella di Hegel e Marx.

<sup>40</sup> Cfr. Hasan Hanafi, *Il pensiero occidentale contemporaneo*, Beirut 1982. L'opera figura come secondo volume di un'opera più ampia, o una vera e propria collana, dal titolo *Questioni*

## 2. *Le traduzioni e il loro significato*

Le indicazioni fin qui riassunte mostrano una determinata serie di interessi e alcuni tramiti privilegiati. In sostanza, i tramiti riconducono direttamente o indirettamente alla cultura marxista, soprattutto francese, e tradiscono un interesse prevalentemente politico. Lo spiccato interesse per il pensiero politico hegeliano, si mostra sia nella considerazione delle opere che si è scelto di tradurre, sia nei nomi dei traduttori-commentatori. Tradotte opere su Hegel di, tra gli altri, François Chatelet, Roger Garaudy, Jean Hyppolite. Uno sguardo ai nomi dei traduttori mostra il coinvolgimento di alcuni personaggi di rilevanza politica come Ilyas Murqus, pensatore marxista, e George Saddiqni, esponente di spicco della classe politica siriana, dirigente del giornale del partito Ba'th ed ex ministro dell'informazione.

Questo, del resto, si adatta molto bene alla situazione politico-intellettuale della Siria ed è confermato anche dalle affermazioni degli intellettuali che abbiamo ascoltato. Così, ad un primo sguardo, si evidenzia un dato interessante: la filosofia tedesca in generale è arrivata tardi e Hegel in particolare si è affermato solo con il marxismo. E' la politica interna ad avere un ruolo fondamentale nella ricezione di Hegel in Siria, più che una politica culturale determinata da pressioni dovute alla presenza straniera nell'area. Il carattere prevalentemente politico (marxista) dell'interesse per Hegel fa pensare a delle traduzioni "militanti", che avevano lo scopo di fornire una sorta di serbatoio di argomentazioni e di riflessioni socio-politiche che andava messo a disposizione dei pensatori e dei militanti. Questo è interessante poiché, nonostante la conoscenza approfondita della filosofia di Hegel rimanga prerogativa di un ristretto gruppo di intellettuali, in grado di leggere le lingue europee, mostra che vi è stata anche una certa opera di diffusione-divulgazione di alcuni aspetti del suo pensiero (attraverso letture in prevalenza francesi), probabilmente per fini più politici che filosofici. Da questo punto di vista, si spiega ad esempio il ruolo di un personaggio come George Saddiqni.

Nonostante la presenza o meno di traduzioni non abbia un significato determinante (vista la possibilità di accedere ad opere in altre lingue), è comunque indicativo che non vi sia, ad esempio, una traduzione della *Scienza della logica*

*contemporanee*. Vi sono tre saggi dedicati al pensiero di Hegel: *Le Lezioni sulla filosofia della religione di Hegel*, pp. 155-192, già pubblicato in "Eredità dell'umanità", vol. 8, 1971; *Hegel e il pensiero contemporaneo*, pp. 193-214, già pubblicato in "Il pensiero contemporaneo", n. 67, 1970; *Hegel e la nostra vita contemporanea*, pp. 215-238, già pubblicato in "Lo scrittore", n. 114, 1970.

(presente solo quella dell'*Enciclopedia*) e che quella completa della *Fenomenologia dello spirito* sia molto recente. Non sembra un caso, infatti, se fino a pochissimo tempo fa (2006) i capp. dal V all'VIII della *Fenomenologia dello spirito* non erano stati tradotti e la traduzione, come è facilmente intuibile, finiva con il capitolo sull'*Autocoscienza*. Si evidenzia un certo disinteresse non solo per le tematiche logico-teoretiche, ma anche per quelle morali-religiose (e la mancanza del termine *Sollen* nel dizionario di Imam 'Abd al-Fattah Imam è molto indicativa<sup>41</sup>). E' presente un certo interesse per l'*Estetica*, testimoniato da studi importanti come quello di 'Abd al-Rahman Badawi e dalla traduzione dell'*Estetica*. L'interesse per le opere sulla religione non sembra molto spiccato. Il lato più propriamente logico-teologico del discorso hegeliano sulle religioni, così come quello antropologico-etnologico, non hanno destato sufficiente curiosità da spingere a tradurre un'opera come le *Lezioni sulla filosofia della religione*, se non in tempi molto recenti (2001-2004)<sup>42</sup>. Questo può essere letto come una riprova dell'approccio "politico" che si diceva. Però ci sono anche altri due fattori da tenere in considerazione: da un lato il fatto che la religione messa al centro dell'interesse di Hegel è quella cristiana ed è vista, inoltre, da un punto di vista razionalistico. Dall'altro lato, si può ipotizzare che qui sia anche operante una sorta di divisione di competenze tra filosofia e teologia-religione. Vi è invece un certo interesse, storico-politico, per gli *Scritti teologici giovanili*, che, sebbene non siano stati ancora tradotti per intero, sono oggetto di studio<sup>43</sup>. L'unico testo che risulta tradotto, allo stato attuale della nostra ricerca, è *La vita di Gesù*, che nel 2007 è arrivato alla terza edizione (la prima nel 1984).

A proposito delle traduzioni, è importante rilevare le difficoltà di rendere in arabo alcuni termini e concetti. Un esempio riguarda il termine *Geist* del titolo della *Fenomenologia dello spirito*, che ha conosciuto diverse traduzioni. Dal 2006 si è affermato *ruh* (spirito), ma si è avuto anche *'aql* (intelletto, ragione), con il quale nel contesto del pensiero hegeliano si traduce generalmente *Vernunft*, e anche *fikr* (pensiero, idea)<sup>44</sup>. Questo è il caso più vistoso, ma non è unico. Quelle che sembrano incertezze nel tradurre alcuni termini o disatten-

<sup>41</sup> Cfr. Imam 'Abd al-Fattah Imam, *Studi hegeliani*, cit., Cairo 1984, pp. 386-405. Il concetto di *Sollen*, come è noto, ricollega Hegel al suo tempo e alla critica alla morale e alla visione del mondo kant-fichtiana. L'approccio di Imam, almeno in un primo momento, è di stampo logico-aristotelico. Cfr. anche M. Turki, *Die Rezeption...*, cit., pp. 185-186.

<sup>42</sup> Come si vedrà meglio più avanti, Hanafi si è interessato delle *Lezioni sulla filosofia della religione* già nel 1971, ma ha lavorato sulla traduzione francese di Gibelin (dell'edizione Lasson).

<sup>43</sup> Si pensi a *Principi del pensiero di Hegel* di Yusuf Hamid al-Shin, Bengasi 1994, che si concentra sul periodo giovanile (anche se si tratta di un'altra area del mondo arabo).

<sup>44</sup> La traduzione di Safwan del 1981 uscita a Beirut aveva *'aql* e quella uscita ad Algeri *fikr*.

zioni per il linguaggio specifico di Hegel, perlopiù rispecchiano delle difficoltà oggettive, dovute anche ai passaggi attraverso altre lingue.

### 3. *Alcune letture della filosofia di Hegel*

Quando si passa al piano dei contenuti, la questione si fa più complessa. Per la natura stessa del presente contributo, ci si limiterà a presentare alcune idee, rinunciando alla pretesa di descrivere un panorama articolato, che tenga conto delle posizioni dei diversi pensatori e del loro eventuale sviluppo nel tempo. Si rinuncerà anche ad un confronto delle affermazioni dei singoli autori con la filosofia di Hegel, poiché il nostro interesse è qui principalmente di carattere storico.

Senza dubbio Hegel è considerato un filosofo molto importante e con il quale ci si deve in qualche modo confrontare. Per Muna al-Naqshbandi è il pensatore occidentale che segna il passaggio dal Medioevo all'era moderna<sup>45</sup> e rappresenta lo spartiacque tra due epoche: quella da Aristotele a Hegel stesso e quella dopo di lui. E' Hegel che ha insegnato ai tedeschi come pensare in modo storico e gli ha insegnato il significato dello "spirito oggettivo"<sup>46</sup>. La sua posizione filosofica è in certo modo "rivoluzionaria", sia perché rompe con la tradizione accademica, sia per il suo interesse per la libertà dell'uomo: "il problema più importante del quale si è occupato il pensiero di Hegel"<sup>47</sup>. Sin dalla giovinezza egli ha lottato per la liberazione della persona dai ceppi della chiesa e dalle sue leggi, irrispettose dei diritti dell'uomo, che servono a sottometterlo nel nome di Dio<sup>48</sup>. Come si vede, gli accenti usati da al-Naqshbandi sono molto intensi e rivelatori di una certa aura di rispetto che circonda la figura di Hegel, anche quando poi, come in questo caso, ci si accinge a criticare le sue posizioni.

Egli, infatti, è un filosofo della libertà o della liberazione. Su questo ci sono pochi dubbi. Troviamo, ad esempio, la definizione di Hegel come "roccaforte della libertà", come nel titolo dell'opera di Mujahid 'Abd al-Mun'im Mujahid. Il fatto di essere associato all'idea di libertà Hegel lo deve principalmente alla

<sup>45</sup> Cfr. Muna al-Naqshbandi, *Il nazionalismo...*, cit., p. 1. Sebbene redatta nell'università di Baghdad, la tesi ci è stata segnalata dai docenti dell'università di Damasco ed è presente nell'archivio di questa università. Anche attraverso l'ampia bibliografia, rappresenta una testimonianza molto interessante dell'attenzione per Hegel e per i problemi di filosofia della storia presenti nell'università di Baghdad e in particolare nella figura di 'Ali Husayn al-Jabri, relatore della tesi di al-Naqshbandi.

<sup>46</sup> Cfr. Muna al-Naqshbandi, *Il nazionalismo...*, cit., p. 16.

<sup>47</sup> Ivi, p. 52.

<sup>48</sup> Ibidem.



dialettica e, da questo punto di vista, il suo nome è legato a quello di Marx, che, generalmente e prevedibilmente, è considerato “superiore”. Ahmad Barqawi, da noi ascoltato su questo punto, ha sottolineato più volte il debito che la ricezione siriana del pensiero di Hegel ha verso il marxismo sovietico. Dunque l’idea di un Hegel criticabile come idealista e del rovesciamento della dialettica. D’altra parte, egli ricorda anche che la visione di Hegel in Siria si è poi distaccata da questa impronta e ha preso vie proprie sia in ambito marxista (in particolare ricorda la figura del marxista Ilyas Murqus), sia nelle università, dove ci sono alcuni studiosi che si interessano alla filosofia di Hegel presa per se stessa (Yusuf Salama, Munira Muhammad)<sup>49</sup>. Yusuf Salama, da noi ascoltato, ha evidenziato una doppia percezione, negativa e positiva, della filosofia di Hegel. Secondo Salama, questa duplicità ha spinto gli studiosi a spingersi oltre e a passare alla lettura diretta dei testi<sup>50</sup>. Lo stesso movimento di pensiero che ci è stato descritto da Barqawi: un avvicinamento alla filosofia di Hegel presa per se stessa e un allontanamento dall’interpretazione ereditata da certo marxismo. Da queste brevi osservazioni, la visione dell’“idealismo” di Hegel appare più legata alla critica marxiana e poi marxista della dialettica hegeliana, che non alla filosofia dell’idealismo tedesco. Sembrerebbe che, pur non mancando le citazioni di Fichte e Kant nei libri di storia della filosofia occidentale, le tematiche teoretico-morali dell’idealismo “oggettivo” non riscuotano un interesse profondo da parte del mondo intellettuale siriano.

All’opposto della critica di “idealismo”, Hegel può essere anche criticato come “materialista”, soprattutto dal pensiero di orientamento religioso. Sul materialismo è fin troppo facile l’accostamento con Marx, che, in alcuni casi, sembra essere il vero obiettivo<sup>51</sup>. Anche secondo Ahmad Barqawi il rifiuto della filosofia di Hegel da parte dei filosofi di orientamento religioso è dovuto soprattutto al loro rifiuto del marxismo e della dialettica ad esso legata<sup>52</sup>. Ciò non toglie, comunque, che vi sia un confronto aperto. Alcuni studiosi di filosofia araba classica suggeriscono possibili “precedenti” di Hegel nell’islam, forti somiglianze di alcuni aspetti del suo pensiero con quello di Ibn ‘Arabi (misticismo, che passerebbe attraverso Meister Eckhart) o di Ibn Rushd (sul rapporto tra religione e filosofia). Si parla anche di brani “dialettici” del Corano, intendendo brani

<sup>49</sup> Ahmad Barqawi, intervista all’autrice, Damasco, 15 maggio 2009.

<sup>50</sup> Yusuf Salama, intervista all’autrice, Damasco, 4 maggio 2009.

<sup>51</sup> Un esempio di questo atteggiamento nell’opera di Muhammad Sa’id Ramadan al-Buti, *Critica delle illusioni del materialismo dialettico* (Damasco – senza data di pubblicazione), che, da illustre rappresentante del mondo religioso, si cimenta con la critica della dialettica di Hegel e Marx.

<sup>52</sup> Ahmad Barqawi, intervista all’autrice, Damasco, 15 maggio 2009.

nei quali si mette in risalto la compresenza degli opposti (ad esempio, nell'operare di Dio)<sup>53</sup>. Questo tipo di dibattito mostra come la filosofia di Hegel e ciò che rappresenta siano oggetto di confronto e riflessione, anche per i depositari di una tradizione culturale legata all'islam, nonostante non siano emersi collegamenti significativi e diretti con il pensiero teologico musulmano. Le *Lezioni sulla filosofia della religione* e i capitoli finali della *Fenomenologia dello spirito* sono stati tradotti da poco. Come si è detto, il fatto che *La vita di Gesù* sia stato invece tradotto già nel 1984 e la presenza di citazioni di altri scritti giovanili (ad esempio da parte di al-Naqshbandi), mostra più che altro un interesse storico-politico e probabilmente un'attenzione per aspetti che si trovano in qualche modo in consonanza con la sensibilità musulmana, quali la considerazione di Gesù come un profeta e non il figlio di Dio e la critica a cristianesimo ed ebraismo<sup>54</sup>. D'altra parte, la filosofia della religione di Hegel in generale e in particolare la trattazione dell'idea di Dio potrebbero offrire strumenti concettuali interessanti e utili anche nella discussione di alcuni temi interni al dibattito in ambito musulmano. Da questo punto di vista, lo studio di Hanan Dimiyan sulle prove dell'esistenza di Dio in Hegel, che risale al 1953, avrebbe potuto stimolare gli studi e richiamare l'attenzione su questi temi, ma è rimasto una presenza isolata nel panorama generale.

Un esempio di approccio puramente teoretico e "interno" alla filosofia di Hegel è dato dal lavoro di Yusuf Salama, sul concetto di negazione in Hegel. Egli, che è considerato il principale hegelista siriano (e, per importanza, può essere affiancato all'egiziano Imam 'Abd al-Fattah Imam), vede nel concetto di negazione hegeliano la possibilità di risolvere il problema del dualismo, che affligge la coscienza europea. Quella di Hegel è una filosofia che considera la storia uno degli ingredienti che concorrono alla formazione dei concetti filosofici. L'idealismo hegeliano riesce così a superare il soggettivismo che caratterizza la filosofia occidentale e a "trasformare il soggettivismo in idealismo storico"<sup>55</sup>. Questo significa che per l'idealismo hegeliano la verità ultima non è il soggetto, ma che la verità si scopre attraverso la pratica e il contatto con l'altro<sup>56</sup>. Come si vede, la posizione di Salama effettivamente si discosta

<sup>53</sup> La dialettica, anche per i motivi politici che abbiamo ricordato sopra, è considerata un'altissima conquista del pensiero. Con essa si confronta anche il pensiero religioso.

<sup>54</sup> L'introduzione, del traduttore Jirji Ya'qub, è ricca di richiami all'opera di Dilthey. Interessante il retro di copertina, dove si sottolineano l'interesse per l'etica e il legame con Kant. Inoltre, si richiama la critica all'aspetto "duro" e legalista della religione ebraica. La traduzione è uscita nella collana *Biblioteca hegeliana*, con la supervisione di Imam 'Abd al-Fattah Imam.

<sup>55</sup> Yusuf Salama, *Il concetto di negazione in Hegel*, cit., p. 11.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

dal dibattito che abbiamo visto finora, legato alla dialettica nel suo carattere di strumento politico.

#### *4. Il rapporto con la filosofia della storia e l'"orientalismo" di Hegel*

Come è prevedibile, non mancano studi sulla filosofia della storia, anche se il dibattito sull'"orientalismo" di Hegel sembra più lontano di quanto ci si potrebbe aspettare. Per "orientalismo" si intende una visione dell'Oriente caratterizzata da eurocentrismo e tendenza alla generalizzazione e all'essenzializzazione, che si afferma soprattutto con il colonialismo (e poi l'imperialismo) ed è ad esso funzionale. La definizione, come è noto, è di Edward Said<sup>57</sup>, che è il rappresentante più famoso di questo settore di studi e vi ha dato un grosso impulso. Said non si è incentrato sulla filosofia di Hegel, ma gli studi sulla visione europea dell'Oriente si sono moltiplicati e in molti di essi il pensiero di Hegel è messo sotto accusa, soprattutto in relazione all'impianto e alle affermazioni delle *Lezioni sulla filosofia della storia*<sup>58</sup>. Rispetto all'attuale dibattito in ambito occidentale, potrebbe sorprendere il fatto che lo Hegel di cui si parla nell'università di Damasco spesso non è affatto considerato la causa di tanti mali<sup>59</sup>. Munira Muhammad si è occupata per la sua tesi di dottorato delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che sono oggetto anche di alcuni suoi corsi all'università di Damasco. Nel suo lavoro, Munira Muhammad si concentra soprattutto sull'idea di "ragione nella storia" e non sui contenuti particolari che riguardano Oriente e mondo arabo-musulmano; durante i corsi affronta anche la descrizione del mondo orientale da parte di Hegel. Da noi ascoltata, mette in evidenza come la parte del pensiero di Hegel che riguarda il mondo extra-europeo susciti un grande stupore tra i suoi studenti, abituati come sono a vedere Hegel in modo positivo: come si trattasse di un "tradimento" da parte del grande e stimato filosofo<sup>60</sup>. Questo dato, nel suo aspetto curioso, può far riflettere sul clima generale che circonda la filosofia di Hegel.

<sup>57</sup> *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978; trad. it. a cura di S. Galli, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1978. La teoria di Said ha avuto molto seguito e anche molti critici, ed è tuttora dibattuta.

<sup>58</sup> Si veda, ad esempio, A. L. Macfie (a cura di), *Eastern influences on western philosophy*, Edinburgh University Press, 2003, p. 27; Id. (a cura di), *Orientalism. A reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, pp. 13-15; Id., *Orientalism*, Pearson Education, 2002, p. 215.

<sup>59</sup> Su questo punto gli esiti della nostra ricerca si discostano dalla tesi di M. Turki, che vede la posizione di Hegel sull'Oriente come una delle cause principali della sua tarda ricezione nel mondo arabo. Cfr. M. Turki, *Die Rezeption*, cit., pp. 182-183.

<sup>60</sup> Munira Muhammad, intervista all'autrice, Damasco, 5 maggio 2009.

L'aspetto della "ragione nella storia", il meccanismo sotteso al movimento storico nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, oltre che al ruolo riservato agli arabi nella storia mondiale, è affrontato da Muna al-Naqshbandi, che parte dalla ricostruzione della posizione di Hegel sul nazionalismo e sulla religione, per arrivare ad alcune critiche agli "errori" di Hegel. Da un lato il meccanismo sotteso al movimento storico è ravvicinabile a teorie che appartengono all'ebraismo: un'idea simile a quella ebraica del "popolo eletto" sarebbe dietro alla visione della supremazia del popolo tedesco, e una teoria millenaristica, della "fine dei tempi", sarebbe ravvicinabile all'idea della "fine della storia"<sup>61</sup>. Dall'altro lato, la filosofia della storia di Hegel, con il suo movimento che mostra come ogni popolo abbia significato storico solo una volta, si dimostrerebbe sbagliata rispetto alla storia degli arabi, che avrebbe visto diverse fasi di preminenza e di protagonismo storico (ma qui poi al-Naqshbandi ricorda le antiche popolazioni dell'area, non esattamente "arabe")<sup>62</sup>. A prescindere dalle posizioni attribuite a Hegel e dalle argomentazioni, che su questi punti appaiono molto difficili da sostenere, a nostro avviso è interessante il tentativo. Un certo interesse anche nella bibliografia, nella quale troviamo, oltre a Fukuyama, Hyppolite e molte opere su Hegel tradotte in arabo, 'Ali Husayn al-Jabri, relatore della tesi nell'università di Baghdad e saggista prolifico su temi di filosofia della storia e pensiero arabo. Qui siamo a Baghdad (anche se al-Naqshbandi è siriana) e la centralità conferita da al-Naqshbandi e dal suo maestro 'Ali Husayn al-Jabri a temi della filosofia della storia piuttosto che a quelli politico-dialettici potrebbe rispecchiare una situazione intellettuale diversa, dove gli interessi sono altri rispetto a quelli prevalenti in Siria. Ma ci muoviamo nel campo delle ipotesi, essendo al momento molto difficile procurarsi del materiale proveniente da Baghdad.

Yusuf Salama distingue le affermazioni di Hegel sull'Oriente da quelle sulla filosofia araba. A proposito dell'Oriente, in particolare sulla mancanza di libertà, Hegel non ha tutti i torti, soprattutto quando si guardi alla vita religiosa, che è riflesso di quella sociale. Chi critica Hegel per le sue affermazioni sulla mancanza di libertà in Oriente, probabilmente non l'ha letto direttamente e si limita a riprendere e ripetere concetti letti in lavori francesi e inglesi, oppure lo conosce attraverso Marx. Ma le affermazioni di Marx stesso sul "dispotismo orientale" passano inosservate o vengono in qualche modo giustificate. Secondo Salama, la trattazione della filosofia della storia segue semplicemente un

<sup>61</sup> Cfr. Muna al-Naqshbandi, *Il nazionalismo...*, cit., pp. 173-174.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 180-181.

metodo (dividere in parti, fasi), senza il quale sarebbe impossibile scrivere la storia. Non ha molto senso parlare di un vero e proprio “orientalismo” di Hegel, poiché nel suo tempo questo atteggiamento culturale non si era ancora affermato a pieno, anche se va detto che nelle pagine di Hegel si rileva una sua influenza, soprattutto nella considerazione dell’islam nel Medio-Oriente. Per quanto riguarda la filosofia araba, invece, Hegel fa un grande errore nel sostenere che non rappresenta un progresso per la filosofia, probabilmente perché non disponeva delle informazioni necessarie per poterla valutare. A proposito di un possibile interessamento del pensiero islamico contemporaneo alla filosofia di Hegel, Salama è scettico. Il pensiero islamico contemporaneo, infatti, è molto tradizionalista, aristotelico, “medievale”, e per questo non può interessarsi a Hegel<sup>63</sup>.

Secondo Ahmad Barqawi, Hegel offre buoni argomenti all’“orientalismo”, dicendo che i filosofi arabi non hanno prodotto niente di nuovo e che tra gli arabi non c’è libertà, che non sono razionali. Date queste valutazioni, non ci si può aspettare che gli arabi accettino facilmente questo aspetto della sua filosofia. Egli è comunque un filosofo grande, che non tramonta mai. Per quanto riguarda la sua visione dell’islam, Barqawi dubita che molti ne siano a conoscenza. Sicuramente la visione hegeliana dell’islam è coerente con la sua concezione dello sviluppo dello spirito, che si deve progressivamente liberare degli elementi materiali per arrivare all’idea assoluta<sup>64</sup>.

Hasan Hanafi, noto pensatore egiziano che si è occupato del dibattito sull’“orientalismo”, proponendo come visione alternativa l’“occidentalismo”<sup>65</sup>, si è occupato anche di Hegel. Il primo dei tre saggi contenuti nel suo *Il pensiero occidentale contemporaneo*, è dedicato alle *Lezioni sulla filosofia della religione*<sup>66</sup>. Qui si sofferma ad esporre alcuni punti della trattazione di Hegel e arriva così a parlare anche dell’islam, o meglio dell’assenza di una trattazione dedicata all’islam tra le “religioni determinate”. Ma, prima di arrivare alla parte espositiva e poi critica, egli premette che la filosofia di Hegel è considerata giustamente una tra le più belle che l’uomo abbia mai conosciuto. Hegel “è colui che divide la filosofia europea tra moderna e contemporanea, è il vertice raggiunto dalla coscienza

<sup>63</sup> Yusuf Salama, intervista all’autrice, Damasco, 17 maggio 2009.

<sup>64</sup> Ahmad Barqawi, intervista all’autrice, Damasco, 15 maggio 2009.

<sup>65</sup> Alla base dell’“orientalismo” c’è un rapporto soggetto-oggetto nel quale gli orientali e l’Oriente sono oggetti di studio e non soggetti. L’idea di Hanafi è di rovesciare questo rapporto e produrre una visione della storia e dell’Occidente a partire dalla propria posizione e dal proprio punto di vista.

<sup>66</sup> Cfr. Hasan Hanafi, *Il pensiero occidentale...*, cit., pp. 155-192 (*Le Lezioni sulla filosofia della religione di Hegel*).

europea<sup>67</sup> e la sua filosofia, attraverso Marx e la dialettica, ha conquistato il mondo. Evidentemente Hegel non rappresenta solo il vertice del pensiero europeo, ma anche della rappresentazione che l'Europa ha di se stessa e del proprio ruolo dominante nella storia. Hanafi passa poi all'esposizione e, quando arriva alle religioni storiche e all'islam, sottolinea la sua assenza dalla trattazione e afferma, in modo provocatorio, che "le cose più importanti che Hegel ricorda dell'islam sono due: l'unità astratta e il fanatismo!"<sup>68</sup>. Hanafi prosegue con le varie notizie sull'islam rintracciabili nella trattazione delle religioni determinate, senza approfondire molto. Egli sostanzialmente ripercorre le affermazioni di Hegel, corredando il testo di riferimenti puntuali alle pagine della traduzione di Gibelin e lascia trasparire la sua opinione attraverso punti esclamativi e brevissimi incisi. Per la semplicità della sua fede l'islam è una religione che si presta ad essere diffusa tra i popoli; è anche la religione dell'unità dell'essere, così come in Rumi. E' una religione della necessità e non della libertà: "religione dell'unità senza libertà e al contrario il cristianesimo è religione della trinità e della libertà!"<sup>69</sup>. L'islam è una religione che ha di mira la conquista del mondo, come quella romana. Qui probabilmente – aggiunge Hanafi – Hegel aveva presente l'esperienza dei turchi e i loro tentativi di conquista dell'Europa. Anche le pagine dedicate al ruolo dell'islam nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*<sup>70</sup> sono fondamentalmente un'esposizione della posizione di Hegel, anche se qui c'è più spazio per alcune considerazioni, come il fatto che la visione dell'Oriente di Hegel è quella diffusa dall'Occidente colonialista del XVIII secolo. Hegel vede la cultura occidentale come erede e depositaria delle culture della civiltà orientale, greca e romana, e come compimento della storia, che finisce nell'impero germanico. Vi è anche una critica più generale all'impianto della filosofia della storia e alla classificazione dello sviluppo dei popoli sulla base della geografia climatica, che ne determina il temperamento. In questo modo, sostiene Hanafi, egli "cade preda delle teorie razziali che imperavano nel XIX secolo"<sup>71</sup>. Come si vede, pur se critico verso alcune concezioni di Hegel, Hanafi tende ad inquadrarle nel contesto generale del suo tempo. Alla fine della sua trattazione, nella conclusione dell'ultimo dei tre saggi dedicati a Hegel<sup>72</sup>, egli torna a parlare di "coscienza europea" e delinea un programma per gli intellettuali del terzo mondo. Si tratta di riscrivere la storia con sentimento imparziale e, anche at-

<sup>67</sup> Ivi, p. 155.

<sup>68</sup> Ivi, p. 179.

<sup>69</sup> Ivi., p. 180.

<sup>70</sup> Cfr. ivi, p. 233 e sgg.

<sup>71</sup> Ivi, p. 237.

<sup>72</sup> Cfr. ivi, pp. 215-238 (*Hegel e la nostra vita contemporanea*).

traverso la descrizione dello sviluppo della coscienza europea, collaborare alla costruzione di una coscienza nuova, visto che quella europea è in crisi, che la sostituisca nel ruolo di preminenza che ha avuto negli ultimi secoli<sup>73</sup>. Questo è il programma dell' "occidentalismo" e il dato interessante è che venga proposto alla fine dell'esposizione e della critica alla filosofia della storia di Hegel. Questo significa che Hegel è visto come il vertice di un movimento di affermazione dell'Europa sul resto del mondo, che non è solo una conquista e un'occupazione politica, ma anche la produzione di un discorso egemonico. Da questo punto di vista, Hanafi si discosta dalle posizioni viste fin qui e si mostra in maggiore consonanza con l'attuale dibattito sull' "orientalismo" e sul colonialismo. Egli è letto e conosciuto in Siria, anche se non può essere considerato un rappresentante del mondo intellettuale siriano e dei suoi interessi fondamentali.

##### *5. Effetti e prospettive per il pensiero hegeliano*

Alla fine di questo breve percorso, appare chiaro che il pensiero di Hegel è stato ed è tuttora ben presente nel mondo accademico siriano (e dei paesi dell'area). Ma ha avuto un'influenza nella vita politica e nella società? Negli anni '70 era d'obbligo aver letto Hegel, se si voleva far parte del mondo culturale siriano; oggi parlare di Hegel fa ancora un grande effetto, è un segno di distinzione nel mondo accademico siriano ed egiziano. Il problema, oggi come ieri, è quello dell'accessibilità dei testi, per questo il lavoro di traduzione di Imam 'Abd al-Fattah Imam è molto apprezzato<sup>74</sup>. Tuttavia, nonostante le traduzioni, la filosofia di Hegel rimane accessibile solo ad una cerchia ristretta di intellettuali. George Saddiqni esclude che la filosofia di Hegel abbia avuto un'influenza al di fuori dell'ambito marxista e sottolinea che, a suo parere, i marxisti hanno conosciuto Hegel e lo stesso Marx solo superficialmente, non capendo fino in fondo il loro desiderio di liberare l'uomo da ogni servitù. Dal suo punto di vista, il pensiero di Hegel mostra un maggiore spessore filosofico, che aumenta le difficoltà di comprensione da parte di approcci non specialistici o addirittura superficiali<sup>75</sup>. Secondo Salama, il pensiero politico è stato maggiormente influenzato da altri tipi di filosofia, come quella di Bergson, che, incentrandosi sulla spiritualità e sulla creatività, sapeva rispondere meglio e in modo più

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, pp. 237-238.

<sup>74</sup> 'Ali Isbir, Shadi al-'Omar e Husayn 'Tsa, intervista all'autrice, Damasco, 16 maggio 2009.

<sup>75</sup> George Saddiqni, intervista all'autrice, Damasco, 11 maggio 2009.

immediato alle esigenze di liberazione e riscatto del mondo arabo<sup>76</sup>. Mentre la filosofia di Hegel è entrata nel pensiero siriano solo attraverso Marx: senza Marx non ci sarebbe stato Hegel, per dirla con Ahmad Barqawi, e tuttora la sua filosofia è troppo complicata per rispondere alle esigenze di libertà degli arabi<sup>77</sup>. Qui sarebbe interessante approfondire il discorso sul concetto di “libertà” così come è declinato in questa area del mondo: indipendenza dalle occupazioni straniere, autodeterminazione del popolo, laicità dello stato e della cultura. I significati possono essere molteplici, in momenti diversi della storia di questo paese. Barqawi è un fiero rappresentante del pensiero laico e tiene a sottolineare la differenza tra filosofia e teologia: la filosofia non si appoggia su una rivelazione, ma è un esercizio della mente. I riferimenti alla teologia e alla religione, in questo contesto, vanno intesi come diretti principalmente alla religione musulmana, ma non viene risparmiato il cristianesimo, che ugualmente è considerato chiuso rispetto al confronto con la filosofia<sup>78</sup>. La grande differenza non è tra islam e filosofia, ma tra filosofia e religioni rivelate. Anche Isbir, al-‘Omar e ‘Isa si soffermano su questo aspetto, nel discorso sulla ricezione del pensiero di Hegel da parte del pensiero musulmano, evidenziando, pur con accenti diversi tra loro, la difficoltà del dialogo e del riconoscimento reciproco tra il pensiero razionalista hegeliano e un pensiero teologico, che si richiama ad una verità rivelata<sup>79</sup>. D’altra parte, possiamo osservare che in Europa il pensiero hegeliano ha avuto influenza anche sulla teologia. Non è questo il luogo per valutare se il pensiero dialettico hegeliano sia compatibile o meno con il pensiero religioso musulmano, ma possiamo ricordare il fatto che Hegel stesso si sentiva molto attratto da certo misticismo (quello di Rumi, in particolare). Come si diceva sopra, ci sono studi che, collegando Ibn ‘Arabi a Meister Eckhart e quest’ultimo a Hegel, fanno risalire alcuni aspetti del pensiero hegeliano, quelli più “mistici”, al pensiero di Ibn ‘Arabi. Così come ci si richiama, a volte, ad alcuni versetti del Corano che mostrano un andamento dialettico. Tutto questo, al di là dei contenuti, che qui non possono essere approfonditi, permette di fare alcune considerazioni sull’interesse che riscuote la filosofia di Hegel. Sia che si tratti di un desiderio di “militanza” attiva contro il pensiero dialettico marxiano e quindi di neutralizzazione del suo creatore, sia che si voglia rispondere ad uno dei rappresentanti più “potenti”, filosoficamente parlando, del mondo occidentale, Hegel è tenuto presente come termine di confronto. Dunque, pur non potendo

<sup>76</sup> Yusuf Salama, intervista all’autrice, Damasco, 4 maggio 2009.

<sup>77</sup> Ahmad Barqawi, intervista all’autrice, Damasco, 15 maggio 2009.

<sup>78</sup> Ahmad Barqawi, intervista all’autrice, Damasco, 15 maggio 2009.

<sup>79</sup> ‘Ali Isbir, Shadi al-‘Omar e Husayn ‘Isa, intervista all’autrice, Damasco, 16 maggio 2009.



parlare di influenza e forse neanche di una conoscenza approfondita, si può tuttavia constatare un certo interesse per la filosofia di Hegel da parte del pensiero tradizionale e di orientamento religioso<sup>80</sup>.

D'altra parte, vi sono anche posizioni che tendono a negare che il pensiero di Hegel abbia avuto un'influenza rilevante dal punto di vista filosofico. Ad esempio Susan Ilyas, docente di Storia della filosofia moderna, mette in dubbio la vitalità del pensiero di Hegel rispetto alla riflessione contemporanea, oltre a sottolineare la mancanza, in Siria e nell'area, di una scuola di pensiero che si richiami al filosofo<sup>81</sup>. Come esempio prende lo stesso Imam 'Abd al-Fattah Imam, che è uno studioso importante e traduttore di Hegel, ma che non definirebbe propriamente "hegeliano". Di opinione diversa sull'importanza di Hegel, lo si è visto, Ahmad Barqawi e Yusuf Salama. Quest'ultimo parla di Hegel come "il filosofo dei filosofi" e vede nella sua filosofia la potenzialità di poter essere ripresa e attualizzata in tutte le epoche. Per quanto riguarda l'assenza di una scuola, lo stesso Salama si pone come una presenza isolata, soprattutto a Damasco<sup>82</sup>, nonostante vi siano suoi ex-studenti che hanno prodotto lavori interessanti su Hegel (ad esempio Munira Muhammad). Probabilmente, il punto sul quale si vuole porre l'accento è che in Siria vi è ancora poco interesse per la filosofia di Hegel presa per se stessa, sciolta dal legame con Marx e con il marxismo. Questo si è mostrato un legame scomodo, poiché può portare a considerare il pensiero di Hegel come positiva forza liberatoria e rivoluzionaria, ma anche attirargli la critica di idealismo (dal marxismo stesso) o quella di materialismo (dal pensiero teologico-religioso).

<sup>80</sup> Vi è anche un islam che si avvale di alcune categorie di pensiero oppositivo-dialettiche come linee guida di una interpretazione dei fenomeni storici e politico-sociali e propone così un modo diverso di intendere la teologia e il suo rapporto con la società reale. Cfr: Ibrahim Abu Rabi', *Islamic hegelianism?*, cit., pp. 1102-1103, che si occupa anche di Hanafi. Resta da precisare fino a che punto concetti e metodo utilizzati possano essere ricondotti al pensiero di Hegel.

<sup>81</sup> Susan Ilyas, intervista all'autrice, Damasco, 11 maggio 2009.

<sup>82</sup> Egli si richiama ai pensatori egiziani Zakariya Ibrahim e Hasan Hanafi, che hanno seguito la sua tesi di dottorato.



# La ricezione della nozione spenceriana di libertà negli Stati Uniti a cavaliere tra Otto e Novecento

Memoria di ROBERTA VISONE

presentata dal socio naz. ord. res. EDOARDO MASSIMILLA

(seduta del 1 luglio 2011)

**Abstract.** Between the end of the 19th century and the beginning of the 20th, Herbert Spencer's philosophy of evolution was losing relevance in Europe because of its teleological and metaphysical outcomes. It was regarded merely as a *Weltanschauung* by "orthodox" Darwinians (i. e. as something deeply distinguished from a "true" scientific theory). Nevertheless, a different lot fell to another field of Spencer's thought: indeed, in the same years, Spencer's political doctrines became the object of increasing interest for free trade theorists in the United States. This essay aims at explaining the reasons of the lasting influence of Spencer's thought in America, starting from the "anti-equalitarian" and "individualistic" idea of freedom, drawn by the author in his *Social Statics* (published in december 1850), which was read by the "American spencerians" as an apology of liberalism. The *Lochner* versus New York case discussed by U.S. Supreme Court in 1904 is presented as a significant account of the reception of Spencer's thought in America.

1. *La Social Statics e il processo Lochner.* L'idea di "libertà" elaborata dal filosofo britannico Herbert Spencer (1820-1903) giunse, fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, presso l'altra sponda dell'Atlantico innestandosi, con le sue molteplici dimensioni, all'interno di una battaglia ideologica di grande rilievo: quella tra i sostenitori del libero mercato e i sostenitori della regolamentazione statale. All'affermazione del modello socio-economico liberale contribuirono, nel corso del XIX secolo, gli impianti dottrinari elaborati dai teorici del mercato autoregolato, ed è in tal senso, ovvero come apologia del *laissez faire*, che la "filosofia della libertà" spenceriana venne accolta sul suolo americano.

Per illustrare adeguatamente l'incidenza delle dottrine spenceriane sulla concezione americana della libertà è necessario anzitutto far riferimento a una vicenda della storia giuridica americana, il processo *Lochner contro lo Stato di New York* discusso nel 1905, processo che inaugurò una nuova epoca nell'«età dorata» (l'espressione è di Mark Twain e si riferisce all'impressionante espansione economica degli Stati Uniti, che caratterizzò in modo particolare le ul-

time decenni del XIX secolo e le prime del XX)<sup>1</sup>, sancendo la legittimità della *libertà di contratto*.

Oliver Wendell Holmes (1841-1935), una delle personalità di maggior rilievo del mondo giuridico americano e giudice della Corte Suprema durante il processo Lochner, citò significativamente, in guisa di “vangelo” della mentalità del *free market*, un’opera del filosofo di Derby, la *Social Statics*, pubblicata a Londra alla fine del 1850 e ristampata, per il pubblico americano, nel 1865 e nel 1877.

È, innanzitutto, singolare che in uno dei processi più significativi della storia del diritto americano – per le ragioni che si vedranno a breve – venga menzionato uno scritto la cui vocazione è, almeno negli intenti dichiarati dall’autore ai tempi della sua stesura, principalmente «filosofica»<sup>2</sup>.

Ai primi del Novecento, c’era più di una valida ragione per ritenere la *Social Statics* del tutto *demodé*: scritta 55 anni prima del processo Lochner, prima opera compiuta di uno Spencer non ancora trentenne, era stata di gran lunga oscurata dagli scritti evoluzionistici del *System of Synthetic Philosophy* coi quali, a partire dagli anni ’60 e almeno fino agli anni ’90 dell’Ottocento, Spencer si era imposto sulla scena mondiale<sup>3</sup>.

Inoltre, nel 1905, finanche la filosofia evoluzionistica spenceriana aveva perso il proprio potenziale d’influenza. La fortuna del *Sistema* spenceriano si era eclissata in patria da almeno un paio di decenni. E se Talcott Parsons si domandava, ironico, chi mai potesse leggere ancora Spencer negli anni Trenta del Novecento<sup>4</sup>, egli era in realtà convinto che il filosofo di Derby fosse stato «ucciso» dal «dio dell’evoluzione»<sup>5</sup> ben prima di quest’epoca, e già a partire dagli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *On the Origin of the Species* (1859). Seppure non rivolgendogli accuse dirette, il capolavoro darwiniano aveva infatti fatto luce sui limiti dell’evoluzionismo spenceriano, riducendolo pro-

<sup>1</sup> Cfr. M. TWAIN, C. D. WARNER, *The Gilded Age: a Tale of Today*, Hartford, 1873.

<sup>2</sup> In origine la *Social Statics* era stata concepita dall’autore come «Un sistema di morale sociale e politica», dagli «intenti [...] principalmente etici» (cfr. H. SPENCER, *An Autobiography*, 2 voll., London, 1904, vol. I, p. 358).

<sup>3</sup> Cfr. H. SPENCER, *A System of Synthetic Philosophy*, London-New York, 1904. Il *System* comprende volumi scritti a partire dal 1855 (H. SPENCER, *The Principles of Psychology*, London, 1855, ripubblicati negli anni ’70 dell’Ottocento come IV e V volume del *Sistema*) fino agli anni Novanta (H. SPENCER, *The Principles of Ethics*, 2 voll. 1881-1893, rispettivamente volumi IX e X del *Sistema*). Fin dal primo volume dell’opera, costituito dai *First Principles* (London, 1860-1862), Spencer estende sistematicamente la «legge dell’evoluzione» a tutti gli aspetti della realtà.

<sup>4</sup> T. PARSONS, *La struttura dell’azione sociale* [1937], a cura di M. A. Giannotta, introduzione di G. Poggi, Bologna, 1962, p. 17.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*

gressivamente, per via delle sue numerose ricadute teleologiche, a una “visione del mondo” priva di validi supporti scientifici<sup>6</sup>.

Infine, si può affermare che lo scritto spenceriano del 1850 non ebbe fortuna nemmeno ai tempi della sua pubblicazione: allora la *Social Statics* era stata pressoché ignorata dalla critica britannica (come lo stesso Spencer si trovò ad ammettere parecchi anni dopo)<sup>7</sup>, e non è un'esagerazione sostenere che il favore che essa andò lentamente raccogliendo nel corso degli anni era riconducibile, in molti casi, ad alcune sue irrisolte ambiguità di fondo piuttosto che a una cognizione precisa dei suoi contenuti<sup>8</sup>.

Eppure, la centralità della citazione di Spencer all'interno della *dissenting opinion* del giudice Holmes nel processo Lochner, fa pensare che quest'ultimo riconoscesse al suo uditorio la capacità di cogliere il valore simbolico e culturale attribuito alla *Social Statics* nell'America d'inizio Novecento. Dunque, se, in patria, Spencer «in biologia, in psicologia, in filosofia era presumibilmente già morto prima di morire»<sup>9</sup>, di ben diversa salute doveva aver goduto un setto-

<sup>6</sup> Ad esempio, nelle opere 'sistematiche' Spencer traccia, sulla scorta dell'equazione evoluzione = miglioramento progressivo delle condizioni di esistenza, un parallelismo fra universo etico e universo naturale che dovette apparire inaccettabile agli scienziati evoluzionisti: così come ha conosciuto nel corso dei millenni un continuo perfezionamento delle proprie facoltà fisiche, la specie umana è destinata, per analogia, a incontrare anche un incessante 'miglioramento' delle proprie facoltà morali (questa posizione attirò a Spencer anche l'accusa di «fallacia naturalistica», consistente nella supposizione che il 'bene' possa essere definito in riferimento a un oggetto naturale: cfr. G. E. MOORE, *Principia ethica*, Cambridge, 1903, § 25). Da tali affermazioni, che delineavano in senso 'filosofico' i contenuti della biologia evoluzionistica, i darwiniani 'ortodossi' sentirono la necessità di prendere le distanze. Negli anni Novanta dell'Ottocento, in difesa dell'evoluzionismo 'scientifico' e contro tutte quelle forme di evoluzionismo 'morale' diffuse sull'onda del successo delle dottrine filosofiche spenceriane, Huxley precisò che «la nozione di adattamento in senso evoluzionistico» non ha e non deve avere nulla a che vedere con il concetto di «bontà morale» (cfr. T. HUXLEY, *Evolution and Ethics and Other Essays*, London, 1906, p. 81).

<sup>7</sup> A fine secolo Spencer lamenta che la *Social Statics* non aveva ricevuto alcuna adeguata recensione, né un resoconto approfondito da parte di qualche critico competente, ipotizzando che ciò fosse dovuto al fatto che, nel 1850, essa era apparsa come un'«opera imponente di un autore sconosciuto» (cfr. H. SPENCER, *An autobiography*, cit., vol. I, p. 360).

<sup>8</sup> Karl Marx è il più illustre, ma non il solo, dei lettori che fraintesero, in senso “socialista”, alcune idee esposte nella *Social Statics* (cfr. *infra*, n. 57). Negli anni Sessanta dell'Ottocento, inoltre, diversi studiosi avevano assimilato l'opera di Spencer al pensiero di August Comte, per l'assonanza con la celebre distinzione comtiana della sociologia in «statica» e «dinamica» sociale (cfr. J. E. BARNES, *Herbert Spencer on Ultimate Religious Ideas*, «The New Englander», 22, October 1863, pp. 692-728). Spencer fu perciò costretto più di una volta a chiarire l'estraneità della *Social Statics* alle concezioni comtiane. Si vedano, a tale proposito, gli scritti H. SPENCER, *The Genesis of Science*, in «The Quarterly Review», X, luglio 1854, 20, pp. 108-162; H. SPENCER, *The Classification of the Sciences: To Which are Added Reasons for Dissenting from the Philosophy of A. Comte*, London & New York, 1864. Si veda, inoltre, l'*Introductory Notice* all'edizione americana della *Social Statics* (New York, 1865, pp. IV sgg.) e H. SPENCER, *The “British Quarterly Review” and Mr Spencer* (Letter n.2), in «The Academy», IX, 5 febbraio 1876, p. 126.

<sup>9</sup> M. TOSCANO, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Milano, 1980,

re peculiare del pensiero spenceriano, soprattutto negli Stati Uniti: il pensiero politico, centrato sull'idea di libertà ed esposto in modo compiuto, per la prima volta, nell'opera del 1850.

Se l'idea di libertà è, storicamente, quella «più essenziale al senso di sé degli americani, come individui e come nazione»<sup>10</sup>, rivendicata come diritto inalienabile del genere umano fin dalla Dichiarazione d'Indipendenza, la particolare declinazione di questa idea che compare nella *Social Statics* e che viene, successivamente, ampliata nei *Principles of Ethics*<sup>11</sup> giustificava la condotta e la mentalità delle nuove classi industriali americane durante l'epoca di massima affermazione del liberalismo economico.

In questi anni gli Stati Uniti stavano subendo una rivoluzione economica «fra le più profonde che qualsiasi paese aveva mai sperimentato» e, al contempo, stavano assistendo ad «alcuni degli scontri più violenti fra lavoratori e datori di lavoro nella storia del capitalismo»<sup>12</sup>. L'ascesa di una classe industriale ricca e, «all'altro estremo dello spettro economico»<sup>13</sup>, l'ingresso sulla scena di un proletariato costantemente ai limiti della povertà, «lanciarono una dura sfida alle ereditate definizioni di libertà»<sup>14</sup>.

Agli inizi del XX secolo la produzione manifatturiera nordamericana aveva superato quella di Gran Bretagna, Francia e Germania messe insieme. Il processo di concentrazione economica, nel 1900, si era esteso all'industria, e «gigantesche *corporations*» dominavano i settori dell'acciaio, del petrolio, della raffinazione dello zucchero, dell'industria della carne e della fabbricazione di macchinari agricoli, influenzando le decisioni politiche sia a livello locale che a livello nazionale<sup>15</sup>. Lo strapotere delle *corporations* industriali, inaccessibili a un reale controllo democratico, sollevava questioni complesse per la definizione di cosa fosse la libertà<sup>16</sup>. Le nuove classi dirigenti erano alla ricerca di un supporto teorico, etico e filosofico, alla nascente economia di mercato. E l'idea spenceriana di libertà andava a riempire, in tal senso, una sorta di “vuoto ideologico”.

E in effetti, per quanto nella *Social Statics* lo scopo dichiarato di Spencer fosse quello di provvedere un «primo principio» etico conforme alla “natura”

p. 22.

<sup>10</sup> A. PORTELLI, *Introduzione* a E. FONER, *Storia della libertà americana*, a cura di A. Portelli e A. Merlino, Roma, 2000, p. 3.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, n. 3.

<sup>12</sup> Cfr. E. FONER, *Storia...*, cit., p. 161.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, p. 162.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 161.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*

dal quale derivare le leggi generali del “giusto” comportamento reciproco fra esseri umani – ovvero quello di pervenire a una nozione di giustizia dedotta “filosoficamente” dalla quale derivare delle norme di condotta valide universalmente –, l’autore perseguiva anche, in questa sua prima opera di ampio respiro, un obiettivo differente e recondito: quello di persuadere il proprio pubblico dei vantaggi sociali, morali e perfino “fisiologici” dell’individualismo e dell’antistatalismo connessi al modello socio-economico del *laissez faire*<sup>17</sup>. È proprio in questa radice “pratico-politica” del pensiero filosofico giovanile spenceriano che va rintracciata la ragione della centralità attribuita alla *Social Statics* durante il processo Lochner.

2. *Definizioni di libertà durante l’epoca Lochner*. Nel 1903 Joseph Lochner, proprietario di un panificio a Utica, nello Stato di New York, fu condannato a pagare una multa di 50 dollari per aver permesso due anni prima a un suo dipendente di lavorare oltre il limite imposto dal *Bakeshop Act*, legge del 1895 che stabiliva, per i dipendenti dei panifici, un tetto massimo di 60 ore lavorative settimanali o di 10 ore lavorative giornaliere<sup>18</sup>. Due anni dopo, i legali di Lochner portarono il suo caso di fronte alla Corte Suprema di New York, insistendo sull’«incostituzionalità» del *Bakeshop Act*, espressione – a loro dire – di una ingiustificata «interferenza» del potere di controllo dello stato sulla libertà dell’individuo<sup>19</sup>. Il 17 aprile del 1905 la Corte, con una maggioranza di cinque contro quattro capeggiata dal giudice Rufus Peckham, accolse le richieste dei difensori di Lochner di invalidare la legge del 1895, ritenendola lesiva di uno dei diritti dell’individuo protetti dal XIV emendamento della costituzione americana (l’emendamento che difende «vita, libertà e proprietà» come diritti fondamentali degli individui in uno stato libero)<sup>20</sup>. I legali di Lochner avevano invocato la *due*

<sup>17</sup> Rimando su ciò a R. VISONI, *Prima dell’evoluzione. Le radici politiche della filosofia di Spencer e la Social Statics del 1850*, Firenze, 2010.

<sup>18</sup> Cfr. M. J. PHILLIPS, *The Lochner court, myth and reality: substantive due process from 1890s to the 1930s*, Westport, 2001, pp. 148 sgg.

<sup>19</sup> Il processo Lochner è riportato per intero in *United States Supreme Court reports*, vol. 198, 1905, pp. 45 sgg. [*Lochner v. New York* 198 U.S. 45 (1905)]. Fra i testi in cui viene riportato parzialmente, si vedano M. D. DUBBER, *The police power: patriarchy and the foundations of American government*, New York, 2005, pp. 192-193; E. E. POLLOCK, *The Supreme Court and American democracy: case studies on judicial review and public policy*, Westport, 2009, pp. 119-120; B. SCHWARTZ, *A History of the Supreme Court*, Oxford, 1993, p. 197; D. KOMMERS, J. E. FINN, G. J. JACOBSON, *American constitutional law: essays, cases, and comparative notes*, New York, 2004, p. 537.

<sup>20</sup> Il giudice Rufus Peckham era il portavoce della maggioranza costituita dai giudici Melville Fuller, David Brewer, Henry Brown e Joseph McKenna. Sottoscrissero la *dissenting opinion*, oltre al giudice Holmes, i giudici John Marshall Harlan, Edward Douglass White e William R. Day (cfr. D. N. MAYER, *Liberty of Contract. Rediscovering a lost constitutional right*,

*process clause* del XIV emendamento, attraverso la quale il diritto alla libertà di contratto poté essere affermato su un piano costituzionale per quanto non rientrasse espressamente nella costituzione.

La *due process clause* stabilisce che il governo federale «non può privare alcuna persona di vita, libertà, proprietà senza un processo regolare»<sup>21</sup>, cioè che ogni Stato deve adoperare procedure legali imparziali (un processo, una giuria, un'udienza) nel momento in cui si appresta a privare un individuo, per vie legali, della vita, della libertà o dei suoi averi. Da questa clausola, presente nella costituzione americana fin dal XVIII secolo, i giuristi hanno desunto due tipi di «garanzie» processuali. Una di esse è il *procedural due process*, che fa riferimento alle procedure alle quali i poteri pubblici si devono attenere per privare qualcuno della vita, delle proprietà, della libertà. La seconda garanzia prevista dalla *due process clause* è che si possa ricorrere anche al *substantive due process*, in base al quale il governo deve avere *adequate ragioni* per privare qualcuno dei diritti fondamentali stabiliti dal XIV emendamento<sup>22</sup>. Secondo questa garanzia gli individui vanno protetti non solo nel senso che deve essere loro assicurato un «giusto processo», ma vanno protetti anche dall'evenienza che si verifichi una «irragionevole, superflua e arbitraria interferenza dello Stato con il diritto dell'individuo alla sua libertà personale»<sup>23</sup>.

È a questo tipo di protezione che, nello specifico, si erano richiamati i difensori di *Lochner*, sostenendo che il *Bakeshop Act* esprimeva un'interferenza «ingiustificata» dello Stato con la libertà dell'individuo di stipulare contratti di lavoro, libertà, questa, che veniva presentata come una «parte della libertà protetta dal XIV emendamento»<sup>24</sup>. In sintesi, secondo la Corte Suprema la questione che il caso *Lochner* poneva era

«se il diritto in generale di stipulare contratti [...] privati rappresenti un giusto, ragionevole e appropriato esercizio del potere statale oppure rappresenti un'irragionevole, superflua e arbitraria interferenza con il diritto

Washington, 2011, p. 159).

<sup>21</sup> CFR. J. R. VILE, *A companion to the United States Constitution and its amendments*, Westport, 2001, p. 177. Si veda anche E. E. POLLOCK, *The Supreme Court...*, cit., p. 119. Comparsa prima nel 1791, nel V emendamento, e successivamente nel 1868 nel XIV, la *due process clause* serviva, originariamente, a specificare il principio di legalità su un piano processuale, cioè ad assicurare l'eguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge (cfr. *ibid.*).

<sup>22</sup> Cfr. R. WASSERMAN, *Procedural due process: a reference guide to the United States Constitution*, Westport, 2004, pp. 210 sgg.

<sup>23</sup> O. H. STEPHENS, J. M. SCHEB, *American Constitutional Law: Civil Rights and Liberties*, 2 voll., Belmont, 2008, vol. II, p. 101.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 100.



dell'individuo alla sua libertà personale o a stipulare quei contratti di lavoro che possono sembrargli appropriati e necessari alla sussistenza sua e della sua famiglia»<sup>25</sup>.

Mediante il ricorso alla clausola del *substantive due process*, la Corte interpretò il diritto alla libertà di contratto in guisa di diritto «sostanziale», cioè come un diritto implicitamente discendente dal XIV emendamento e conforme ad esso nella sua «sostanza». Attraverso questo criterio le Corti potevano arrogarsi la facoltà di decidere in merito all'«irragionevolezza», alla «superfluità», all'«arbitrarietà» della legge scritta, con un'"interpretazione" capace di scavalcare la costituzione scritta.

Risolto in base al criterio del diritto sostanziale, il processo *Lochner* inaugurò una nuova epoca nella storia giuridica americana: l'intero corpo delle risoluzioni giuridiche sulla libertà di contratto negli USA fino al 1937 prese il nome di *Lochner Era* o *lochnerism*, poiché fino a quella data quasi tutte le sentenze delle Corti supreme si ispirarono al *substantive due process*, e il caso *Lochner* funse da precedente contro ogni legge volta a svilire le libertà «sostanziali» dell'individuo, specialmente – ma non solo – in materia di diritto del lavoro<sup>26</sup>.

Uno degli aspetti più temibili di questa situazione era che si potesse produrre un eccesso di controllo del potere giudiziario sul legislativo (cosa che, di fatto, si verificò fino al 1937). Questo era il timore principale di Holmes, secondo il quale a poter decidere del caso *Lochner* non era una dottrina economica come il "liberalismo", che a suo avviso aveva ispirato l'opinione dei suoi avversari. Questa teoria – faceva notare Holmes – entrava, peraltro, in evidente conflitto con gli interessi della maggior parte della popolazione, dal momento che diritto

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>26</sup> Generalmente si fa risalire l'abbandono della "giurisprudenza lochneriana" all'epoca del *New Deal* e in particolare al 1937, anno in cui si tenne il processo *West Coast Hotel v. Parrish*, nel quale la decisione della Corte Suprema è espressione di un netto rifiuto del 'lochnerismo'. In questo processo i giudici respinsero quello che era stato il principio fondamentale dell'*era Lochner*, ovvero l'idea che un'economia fondata su un mercato non regolato provveda equa opportunità rispetto all'esercizio della «libertà naturale» (cfr. R. H. FALLON, *The dynamic Constitution: an introduction to American constitutional law*, Cambridge, New York, 2004, p. 84). A partire dal processo del 1937, l'edificio del lochnerismo cominciò a sgretolarsi. Il giudice Hugo Black, primo giudice della Corte Suprema nominato da Franklin Roosevelt, nella sua *opinion* sul caso *Ferguson v. Skrupa* del 1963 sostenne che nel sistema governativo creato dalla costituzione americana «spetta alle legislazioni, non alle corti, di decidere in merito alla saggezza e all'utilità di una legislazione [regolativa dei rapporti economici] [...]». Ci fu un tempo in cui la *due process clause* fu adoperata da questa corte per far cadere leggi ritenute irragionevoli, ossia insensate o incompatibili con qualche particolare filosofia sociale ed economica [...]. [Questo approccio] è stato di gran lunga abbandonato. Attualmente si è deciso che gli Stati hanno il potere di legiferare contro pratiche ritenute dannose, fino al momento in cui le loro leggi non entrano in conflitto con qualche [...] legge federale in atto» (cfr. *ibid.*, p. 85).

indubitabile della maggioranza è «quello di veder tradotte le proprie opinioni in leggi»<sup>27</sup>: ed era difficile immaginare che l'opinione pubblica considerasse la protezione della salute degli individui sul posto di lavoro un diritto meno essenziale rispetto a quello della libertà di contratto.

Secondo Holmes la devozione per la libertà manifestata dai difensori di *Lochner* non era altro che quella devozione per la *libertà individuale* celebrata dalle dottrine economiche liberali: una libertà “privata”, indispensabile al conseguimento delle ambizioni del singolo, e pertanto concepita come necessaria anche per la realizzazione del bene pubblico; una libertà la cui salvaguardia richiede semplicemente la difesa degli affari personali dall'interferenza dello Stato.

Per controbattere al giudice Peckham, che, nel suo lungo ragionamento di stampo “filosofico”, aveva dato voce a una visione radicale del *laissez-faire* centrata sull'«eguaglianza» e sulla «libertà» dei contraenti che un'economia non regolata avrebbe provveduto, Holmes dichiara, a chiosa della sua arringa, che «le proposizioni generali di stampo sillogistico non servono a risolvere casi concreti», e che «il XIV emendamento non rende esecutiva la *Social Statics* di Herbert Spencer»<sup>28</sup>.

Holmes respingeva quell'interpretazione della libertà secondo la quale, in chiave “giusnaturalistica”, il diritto al lavoro veniva fatto discendere dal XIV emendamento come «libertà di vendere o acquistare lavoro»<sup>29</sup>: questa impostazione incarnava, secondo lui, un ideale meramente economico, del tutto insufficiente a invalidare una legge dello Stato.

«Una costituzione – dice Holmes subito dopo aver citato la *Social Statics* – non è concepita per incarnare una particolare teoria economica, sia essa paternalismo, relazione organica del cittadino nei confronti dello stato o *laissez faire* [...]. Le proposizioni generali non decidono dei casi concreti. La decisione dipende da un giudizio o un'intuizione più complessi rispetto a qualsiasi ben articolata premessa maggiore»<sup>30</sup>.

La contrapposizione fra l'*opinion* e la *dissenting opinion* nel processo *Lochner* non è soltanto espressione della contrapposizione fra due modi di concepire la relazione fra economia e Stato, ma riflette anche la ben più comples-

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> O. H. STEPHENS, J. M. SCHEB, *American Constitutional Law...*, cit., vol. II, p. 103.

<sup>29</sup> E. POLLOCK, *The Supreme Court...*, cit., p. 120.

<sup>30</sup> *Ibid.*

sa «rivolta nei confronti del formalismo»<sup>31</sup> che, a partire dal tardo Ottocento, gli esponenti del pensiero giuridico americano «realista» stavano conducendo contro la tendenza interpretativa della costituzione tipica dell'approccio «formalista» classico favorevole al *laissez faire* (e tale contestazione è evidente anche nell'accusa di «sillogizzare» che Holmes rivolge a Peckham)<sup>32</sup>.

Durante l'epoca *Lochner* i giuristi chiamarono a proprio sostegno la «libertà degli interessi economici» dall'interferenza statale «secondo criteri che rischiavano di apparire del tutto assurdi»<sup>33</sup>. L'impressione era che l'ideale americano di libertà si fosse trasformato in una mera difesa delle libere operazioni del mercato capitalista: ai lavoratori non venivano garantite delle libertà «che non desideravano» e veniva «negata la libertà che per loro aveva realmente valore»<sup>34</sup>.

Mai come in quel periodo storico il concetto di libertà pervase il dibattito economico e politico americano: i sostenitori del *laissez faire* affermavano che le legislazioni relative al lavoro costituiscono una forma di schiavitù, in quanto privano i liberi cittadini di disporre della loro capacità di lavorare (intesa, questa, come una *proprietà* intoccabile dell'individuo libero). Grande ammirazione suscitò il pensiero dello storico giuridico britannico H. Maine, il quale, in una prospettiva storica «evoluzionistica», aveva affermato che la storia del progresso sociale, inteso anche come progressivo guadagno della libertà da parte degli individui, si può riassumere come passaggio dallo «Stato al contratto»<sup>35</sup>.

Holmes intuì che la decisione della Corte del processo *Lochner* rispecchiava un pensiero che, pur preservando una formulazione astratta della libertà, si rifaceva ad essa unicamente per limitare l'azione statale, screditando ogni sforzo teso a regolare le operazioni di mercato: mentalità, questa, condivisa ampiamente sia dal «formalismo» giuridico che dalle *corporations* industriali che dominavano l'economia e la politica americane.

<sup>31</sup> J. G. O' NEILL, *Originalism in American Law and politics: a constitutional history*, Baltimore, 2005, pp. 28 sgg.

<sup>32</sup> O. W. Holmes fu uno dei *leader* della battaglia contro il formalismo giuridico che avrebbe condotto a un graduale abbandono del *substantive due process*. I «realisti» (come Holmes) contestavano la supremazia che il «formalismo» attribuiva al potere giudiziario. Il formalismo giuridico presupponeva, ad esempio, che «per quanto l'interpretazione [della costituzione] abbia inizio nel testo scritto [...] il significato del testo scritto può essere ulteriormente chiarito da fonti che gli sono esterne» (*ibid.*, p. 2).

<sup>33</sup> Cfr. E. FONER, *Storia...*, cit., p. 171.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. H. MAINE, *Ancient Law*, London, 1861. Un perfetto esempio di questa affermazione, nota Eric Foner, lo si poteva osservare, in America, nel caso dell'emancipazione degli schiavi: una volta liberati, le loro relazioni di lavoro con gli ex padroni erano regolate da contratti di lavoro (Cfr. E. FONER, *Storia...*, cit., p. 166).

Viene spontaneo domandarsi come mai, fra le voci che animavano il dibattito sulla libertà nell'«età dorata», fu quella di Spencer ad apparire, agli occhi del giudice Holmes, la voce che meglio incarnava la mentalità americana del lochnerismo. O, in altri termini, ci si potrebbe chiedere, facendo eco al giurista contemporaneo Randy Barnett, come mai Holmes non avesse, piuttosto, sostenuto che «il XIV emendamento non codifica i *Due trattati sul governo*» di Locke<sup>36</sup>.

La risposta sta nel fatto che l'idea di «libertà eguale» (*equal freedom*) sviluppata nella *Social Statics* non si prestava tanto a giustificare i principi del liberalismo classico (ai quali si ispira il XIV emendamento), quanto piuttosto ad offrire una totale apologia di alcuni fra i principi-cardine dell'economia capitalista (individualismo, anti-egualitarismo, antistatalismo). Quest'idea estremizza i principi del liberalismo classico dal momento che riduce i compiti dello Stato alla mera protezione dei diritti individuali (e, così facendo, esclude ogni possibilità che si realizzi una giustizia «distributiva» o sociale, per amministrare la quale è, invece, necessario postulare un'autorità statale che ripartisca i frutti del bene comune fra i singoli individui)<sup>37</sup>. Inoltre, essa si richiama in via solo formale e astratta all'*egualitarismo*, essendo, in pratica, centrata su una visione anti-egualitaria della società: il fulcro dell'*equal freedom* spenceriana è un certo tipo di libertà (economica), non l'eguaglianza.

3. *La «libertà eguale» nella Social Statics: un'apologia etico-naturalistica dell'individualismo.* Per quanto si possa considerare la prima opera compiuta di Spencer, la *Social Statics* riprende in realtà i temi affrontati nelle dieci lettere che l'autore, grazie all'incoraggiamento dello zio Thomas Spencer, pubblicò nel 1842 sul giornale «The Nonconformist», organo del «dissenso religioso» britannico. Queste lettere, raccolte in volume l'anno successivo col titolo *The Proper Sphere of Government* (la sfera appropriata dell'azione governativa)<sup>38</sup>, toccavano i punti-cardine del *Dissent*, che raggruppava diverse sette protestan-

<sup>36</sup> R. E. BARNETT, *Foreword: What's So Wicked About Lochner?*, in «NYU Journal of Law & Liberty», vol. I, n. 1 (2005), pp. 325-333, p. 326. Barnett è professore di diritto dell'Università di Georgetown, Washington.

<sup>37</sup> Il significato che Spencer attribuisce alla libertà e ai doveri dello Stato si presta a legittimare un modello sociale ed economico basato, piuttosto, sulla «giustizia commutativa» (fondata sul libero mercato concorrenziale). Le complesse questioni sollevate dal pensiero politico spenceriano, come la relazione fra eguaglianza e giustizia, l'appoggio allo «stato minimo» e la critica al concetto tradizionale di giustizia distributiva, rappresentano temi estremamente attuali nella riflessione sociale e politica statunitense (si veda, ad esempio, R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974).

<sup>38</sup> H. SPENCER, *The Proper Sphere of Government: a Reprint of a Series of Letters Originally Published in "The Nonconformist"*, London, 1843.

ti contrarie all'ingerenza negli affari pubblici della Chiesa ufficiale anglicana: l'apertura al *laissez faire*, la separazione netta fra Stato e Chiesa e l'opposizione all'aristocrazia latifondista che ostacolava, col suo sistema di valori, l'ascesa del liberalismo.

Il contrasto fra *dissenters* e Chiesa anglicana, acuitosi nella prima metà dell'Ottocento, portava ad espressione «l'identità e le aspirazioni di *élites* rivali nella battaglia per il potere»<sup>39</sup>; da un lato, il vecchio conservatorismo, dall'altro, la *middle class* pronta ad abbracciare la nuova ideologia liberale. La controversia non era di tipo teologico (non c'erano infatti nette differenze dottrinali tra l'*Established Church* e i maggiori gruppi del dissenso religioso), ma di tipo apertamente politico. I membri di una congregazione «non-conformista» non criticavano solo la Chiesa nazionale, bensì «l'intero sistema socio-politico di cui essa era parte integrante»<sup>40</sup>, espressione del vecchio conservatorismo parlamentare: si può dire perciò che a metà dell'Ottocento i non-conformisti rappresentavano «la spina dorsale del liberalismo britannico»<sup>41</sup>.

La *Social Statics* riflette, per molti versi, le vedute politiche già esposte nel 1842: dall'interesse per le «leggi della società» all'attenzione per i ristretti «compiti dello Stato»; dalle opinioni relative alle «restrizioni del commercio» al rifiuto di una «Chiesa Nazionale»; dalla chiusura nei confronti del protezionismo economico alla negazione di qualsiasi legislazione volta a promuovere una politica di sussidio per i poveri. Solo che, se il giovanissimo autore delle lettere aveva espresso il suo assenso al *free market* operando in una prospettiva palesemente «di parte», l'autore della *Social Statics* radica la legittimità del proprio credo politico in una riflessione di stampo etico-filosofico.

Nelle oltre cinquecento pagine della *Statica sociale*, Spencer elabora una «visione del mondo» volta ad omogeneizzare le apparenti disuguaglianze fra l'universo naturale e quello politico in nome della scoperta di una legge naturale ed etica al contempo: la legge dell'*equal freedom*. Nella prima sezione dell'opera, di carattere deduttivo-filosofico, l'autore fa emergere come «principio primo» della giustizia questa legge, dalla quale, nella sezione «pratico-politica» che segue, vengono fatti discendere i «diritti» (naturali e positivi) dell'individuo.

Ecco perché l'opera viene presentata da Spencer come una «dottrina etica con corollari politici»<sup>42</sup>. Ed ecco la ragione del suo titolo: nonostante l'apparen-

<sup>39</sup> R. BROWN, *Church and State in Modern Britain 1700-1850*, London, 1991, p. 471.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> K. O. MORGAN, *Storia dell'Inghilterra. Da Cesare ai giorni nostri*, tr. it. di F. Saba Sardi, Milano, 2007, p. 384.

<sup>42</sup> Cfr. H. SPENCER, *The "British Quarterly Review" and Mr Spencer, Letter n. 1*, «The Academy», IX, 15 gennaio 1876, p. 55.

te assonanza, la *Social Statics* non ha niente a che vedere con la celebre distinzione interna alla sociologia comtiana. La nozione di statica sociale fa piuttosto riferimento all'equilibrio ideale che tutte le parti dell'organismo sociale devono perseguire affinché venga realizzata la giustizia (sinonimo di «libertà eguale»).

In realtà, però, sembra essere più vero il contrario: e cioè, capovolgendo le parole spenceriane, sembra che la *Social Statics* sia in realtà una dottrina politica con corollari etici, e che la cornice etico-filosofica elaborata in quest'opera costituisca una integrazione *a posteriori* di un insieme di convinzioni politiche già saldamente maturate dall'autore fin dagli anni della sua vicinanza al «dis-senso».

Fin dal suo sottotitolo – «le condizioni essenziali alla felicità umana ed elaborazione della principale di esse»<sup>43</sup> – il libro di Spencer riecheggia la formula centrale dell'utilitarismo benthamiano<sup>44</sup>, i cui principi specifici, ovvero l'utilità e la felicità pubblica, trovavano ampio impiego nel campo della legislazione e delle teorie politiche nell'Inghilterra del primo trentennio dell'Ottocento.

Questa dottrina poneva l'accento sull'«interesse» dell'individuo nei termini di «piacere» e di «pena», intesi, questi ultimi, come quantità misurabili e suscettibili di essere sommate. Una «quantificazione» del genere mirava ad agevolare l'opera dei legislatori, affinché essi fossero in grado di realizzare il massimo benessere sociale. Per gli utilitaristi, l'utilità è il principio normativo da assumere come criterio orientativo dell'azione: un'azione è «buona», cioè, quando permette di far conseguire la maggiore felicità possibile al maggior numero possibile di individui.

La crescente importanza e la diffusione delle dottrine utilitaristiche in Inghilterra era connessa al fatto che esse ispirarono, nella prima metà del XIX secolo, una grande ondata riformistica «liberale» volta a scardinare il vecchio conservatorismo politico. Portate in parlamento dai cosiddetti «filosofi radicali», esse diedero luogo a una vera e propria «rivoluzione governativa» (inaugurata da una serie di riforme elettorali, a partire dal *Reform Act* del 1832)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. H. SPENCER, *Social Statics: or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, London, 1851 [1850].

<sup>44</sup> La nascita dell'utilitarismo si fa generalmente risalire al 1789, anno della pubblicazione londinese di *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* di Jeremy Bentham. Nel principio fondamentale dell'utilitarismo, la «*greatest happiness of the greatest number*», Bentham riconosce il «fine ultimo» dei legislatori a partire dal *Fragment on Government* del 1776. Per una ricostruzione storica dell'utilitarismo, si veda F. FAGIANI, *L'Utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Napoli, 1999.

<sup>45</sup> Cfr. K. O. MORGAN, *Storia...*, cit., p. 384.

L'applicazione del "calcolo dell'utilità" alle teorie sull'intervento governativo portava Bentham a propendere per il *laissez faire* in campo economico, ma a non essere egualmente rigido in relazione al ruolo del potere pubblico in altre sfere<sup>46</sup>. In ciò s'intravede la sorgente principale delle critiche (di tipo chiaramente pratico-politico) che Spencer muove (su un piano *filosofico*) all'utilitarismo: Spencer finisce con l'attribuire a tale corrente di pensiero la tendenza a un interventismo statale indiscriminato – il che in realtà suona come una forzatura – e dedica, perciò, alla confutazione della dottrina dell'utilitarismo una corposa parte della *Social Statics*.

Dopo aver negato il presupposto utilitaristico secondo il quale è possibile fissare, una volta per tutte, un modello universale di «felicità», Spencer sostiene che la condizione preliminare della felicità sociale corrisponde a un libero dispiegarsi di tutte le facoltà individuali. Nell'ansia di demolire il mito benthamiano del legislatore onnipotente<sup>47</sup>, il filosofo scrive pagine appassionate contro quella «felicità calcolata» che autorizzerebbe i legislatori a imporre agli uomini delle regole di condotta «artificiali». Secondo lui, il dispiegarsi della giustizia sociale è piuttosto soggetto alle stesse leggi del progresso che vigono in natura. Questo progresso, che non è mai «un accidente ma una necessità»<sup>48</sup>, è espressione di una «*divine idea*»<sup>49</sup>, fine ultimo cui tende tutta la realtà, in virtù del quale la natura procede in direzione di un sicuro, inesorabile "miglioramento". Che tale "piano divino" venga perseguito anche "socialmente" è assicurato dall'esistenza, in ciascun uomo, di un «senso morale» che funge, per così dire, da «controllore interno»<sup>50</sup> (concetto, quello di senso morale, che gli utilitaristi rigettavano in quanto «entità fittizia»)<sup>51</sup>.

L'«obiezione fatale» che l'utilitarismo attira su di sé è, però, per Spencer, quella che esso presuppone l'«eternità» delle istituzioni governative. Ed è qui che trapela la natura politica della contestazione spenceriana: il favore accordato a leggi che impongono all'uomo una morale «artificiale», esterna, denuncia –

<sup>46</sup> D. BESOMI, G. RAMPA, *Dal liberalismo al liberismo. Stato e mercato nella storia delle idee e nell'analisi degli economisti*, Torino, 2000, p. 70.

<sup>47</sup> Cfr. G. LANARO, *L'evoluzione, il progresso e la società industriale. Un profilo di Herbert Spencer*, Firenze, 1997, p. 64.

<sup>48</sup> H. SPENCER, *Social Statics*, cit., p. 65.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 71 sgg.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p. 21.

<sup>51</sup> L'essere umano è, per Spencer, *concretamente* e *soggettivamente* guidato da un «controllore interno» di tipo istintivo, che rientra, per natura, fra le sue «facoltà costitutive». Per Bentham invece la «moralità» di un'azione non si deduce dalle sue intenzioni, bensì dai suoi effetti utili o disutili: «coscienza» o «senso morale» sono concetti privi di reale significato (cfr. J. S. MILL, *Bentham e Coleridge. Due saggi*, tr. it. di M. Stangherlin, Napoli, 1999, pp. 53 sgg.).

a parere di Spencer – lo spirito autodistruttivo delle dottrine utilitaristiche, i cui schemi sono del tutto in contrasto con la «costituzione naturale delle cose»<sup>52</sup>. Quest'ultima non prevede l'esistenza dello Stato e delle sue leggi, semplicemente perché non prevede l'esistenza del «male». Tutt'al più, Stato e leggi si devono «tollerare» come mezzi umani che consentono di tenere sotto controllo i mali ancora sussistenti in uno stato sociale imperfetto. La polizia, ad esempio, esiste perché esiste il crimine. E per il medesimo motivo, il governo stesso viene definito da Spencer, con parole di Thomas Paine, un «male necessario»<sup>53</sup>.

Solo assecondando il corso progressivo delle cose, solo abbandonandosi con fiducia cieca a questa lungimirante forza della natura che sospinge tutta la realtà verso la progressiva scomparsa del male, l'uomo «vedrà le sue facoltà modellate fino al completo adattamento allo stato sociale e diverrà perfetto»<sup>54</sup>. Se la felicità individuale è presentata da Spencer come «libero dispiegarsi di tutte le facoltà umane», la «giustizia» viene fatta coincidere con una felicità collettiva che tiene conto della condizione di reciprocità comportata dallo stato sociale perfetto.

Al termine della lunga sezione filosofica dell'opera del 1850, Spencer formula infatti la legge fondamentale della giustizia, che è la legge della libertà eguale: «ogni uomo è libero di fare ciò che vuole purché non violi l'eguale libertà degli altri»<sup>55</sup>.

I diritti che discendono da questa legge sono dedotti come «corollari» nella seconda sezione dell'opera, in cui Spencer abbandona in parte la veste del teorico astratto e proclama nel modo più manifesto il suo credo individualista e antistatalista.

Innanzitutto la legge della libertà eguale ammette i diritti naturali (che gli utilitaristi rifiutavano), secondo la triade lockiana vita, libertà e proprietà. In particolare, Spencer si sofferma sul diritto alla proprietà privata della terra che, in via formale, egli sembra rigettare. Questo diritto, scrive nel IX capitolo della *Social Statics*, non è conforme ai dettami dell'*equal freedom* poiché chi si impossessa di una parte del suolo priva gli altri della *eguale libertà* di impossessarse-

<sup>52</sup> Cfr. H. SPENCER, *Social Statics*, cit., p. 13.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 14. Thomas Paine (1737-1809), pensatore politico statunitense di origine inglese, fu noto per il libello *Common Sense*, uscito anonimo nel 1776, nel quale appoggiava le ribellioni delle colonie americane nei confronti della Gran Bretagna (T. PAINE, *Common Sense*, Philadelphia, 1776). Fu inoltre autore di *The Rights of Man* (London, 1791-1792). Per questi suoi scritti è considerato uno dei precursori del socialismo britannico.

<sup>54</sup> H. SPENCER, *Social Statics*, cit., p. 65.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 103.



ne. Pertanto, un tale diritto si può giustificare solo a patto che l'occupante paghi una sorta di affitto (*leasing*) agli altri membri della società<sup>56</sup>.

In virtù della negazione della privatizzazione della terra e della descrizione, piuttosto ambigua, di questo meccanismo di *leasing*, Spencer fu frainteso da diversi teorici del socialismo<sup>57</sup> e perfino da Marx, che in una occasione citò entusiasticamente i passi sulla «*land question*» contenuti nella *Social Statics*<sup>58</sup>. Ma il netto rifiuto spenceriano del socialismo e della nazionalizzazione della terra, cui l'autore dà voce nei successivi passi della *Social Statics*, lascia presupporre che Marx non avesse letto l'opera per intero: socialismo e nazionalizzazione della terra vengono infatti bollati senza mezzi termini come infrazioni al principio primo della giustizia: «il nostro principio primo richiede *non* che tutti debbano avere parti eguali delle cose che provvedono alla gratificazione delle facoltà, ma che tutti debbano avere la libertà *eguale* di ottenere queste cose: che debbano avere eguali *opportunità*»<sup>59</sup>.

Nonostante la giustizia venga presentata in queste pagine come “parità di punti di partenza nella vita”, tuttavia l'egualitarismo professato è solo apparente: una prospettiva egualitaria, infatti, non può conciliarsi con il netto rifiuto

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 123 sgg.

<sup>57</sup> Un esempio fra tutti è quello di Henry George, pubblicista statunitense e autore del volume *Progress and poverty* (1879). In quest'opera George sostenne la teoria della «tassa singola», secondo la quale l'erario statale doveva fondarsi esclusivamente sulla tassazione dei *landlords* (da qui il nome di «tassa unica» dato alla sua proposta). Nel progetto di George, i *landlords* avrebbero dovuto versare il corrispettivo del «valore aggiunto» di mercato raggiunto anno dopo anno dai propri appezzamenti terrieri – valore che, osservava George, è del tutto indipendente dal lavoro dei proprietari. Nel suo libro, George riservò parole entusiastiche per il IX capitolo della *Social Statics* (nel quale Spencer indicava nell'«affitto della terra» l'unica forma giusta di proprietà privata contemplata dalla «legge della libertà eguale»): la sua idea della *single tax* era, in linea di principio, in accordo con le argomentazioni contro la privatizzazione esposte da Spencer negli anni '50. Ma l'entusiasmo di George era destinato a svanire di lì a poco: Spencer scese in campo con un intervento sulla questione in *The Man Versus the State* (1884), in cui attaccò frontalmente George e dichiarò la sua totale estraneità e la sua profonda avversione nei confronti di ogni forma di “socialismo” (cfr. H. SPENCER, *The Man Versus The State* [1884], in *Id.*, *The Man Versus The State, With Six Essays on Government, Society, and Freedom*, Indianapolis, 1982, p. 52). Il IX capitolo della *Social Statics* fu pubblicato, fra il 1870 e il 1913, da alcune organizzazioni contrarie alla privatizzazione del suolo come la *Land Reform League* e la *Single Tax Information Bureau* (R. G. PERRIN, *Herbert Spencer. A Primary and Secondary Bibliography*, New York & London, 1993, p. 144). Riferendosi al protagonista di *Resurrezione*, inoltre, Tolstoj lo descrive come un entusiasta seguace della «tesi sostenuta dallo Spencer nella *Statica sociale*, secondo cui la terra non può essere oggetto di proprietà individuale» (cfr. L. TOLSTOJ, *Resurrezione* [1899], tr. it. di C. Terzi Pizzorno, Milano, 1992, p. 27).

<sup>58</sup> Si veda K. MARX, *The Indian Question – Irish Tenant Right*, in «New-York Daily Tribune», 11 luglio 1853; ora in MEGA-2, I/12, pp. 194-199. In questo articolo, che Marx scrive in difesa dei fittavoli irlandesi, l'autore attinge a piene mani dal IX capitolo della *Social Statics*, assumendo le idee di Spencer come modello del «moderno punto di vista degli economisti politici inglesi» in relazione alla questione della terra.

<sup>59</sup> H. SPENCER, *Social Statics*, cit., p. 131.

nei confronti della redistribuzione della ricchezza da parte dei membri più avvantaggiati di una società in favore di quelli svantaggiati. Ed è proprio quanto Spencer sostiene nel capitolo della *Social Statics* relativo alle *poor laws*<sup>60</sup>. Spencer giustifica la sua avversità nei confronti della «carità imposta» dallo Stato su due fronti: da un lato essa inibirebbe il libero esercizio del «senso morale» spontaneo, e, dall'altro, essa ostacolerebbe il dispiegarsi del «progresso», che opera naturalmente e beneficamente anche (se non soprattutto) quando fa soccombere «gli individui poveri, i meno agili e i meno forti»<sup>61</sup>.

Uno dei diritti contemplati dalla legge della libertà eguale è anche il singolare diritto di «ignorare lo Stato» (che valse a Spencer le simpatie di alcuni «teorici dell'anarchia» come Benjamin Tucker)<sup>62</sup>. Il cittadino, si legge nel XIX capitolo della *Social Statics*, ha il diritto di «non pagare le tasse che gli vengono imposte da un governo che egli reputa ingiusto e, in tal modo, il diritto di rompere ogni relazione con lo Stato»<sup>63</sup>.

Spencer si mostra inoltre favorevole allargamento del suffragio, includendo il diritto di voto per le donne fra quelli discendenti dalla legge dell'*equal freedom*: ma, aggiunge cautamente, questo diritto è conforme alla legge della libertà eguale solo a patto che non assuma l'aspetto di una rivoluzione<sup>64</sup>.

Da questo sguardo sinottico sulla *Social Statics* si comprende come mai la formula della libertà spenceriana fu largamente condivisa dai sostenitori americani del *laissez faire*. La *libertà eguale* di Spencer ha una radice *antiegalitaria* che elegantemente concilia, ma senza superarlo, l'irriducibile antagonismo fra l'«atomo sociale» – ossia l'individuo – e l'«organismo sociale». È una libertà che reca con sé il timore (tutto tocquevilliano) della libertà «degli altri», ovvero, proprio di quell'eguaglianza che dichiara, in via teorica, di ammettere. Concepita sostanzialmente come libertà dalle interferenze statali, cioè come «libertà negativa»<sup>65</sup>, questa idea sposa esemplarmente un'equazione «destinata

<sup>60</sup> Secondo Spencer i sussidi per i poveri possono essere solo volontari: non devono, cioè, gravare «per legge» sui singoli individui, perché ciò negherebbe loro il diritto «di scegliere da sé chi sono quelli degni di questa carità e chi no» (*ibid.*, p. 317).

<sup>61</sup> Un tipo di beneficenza imposta, inoltre, non solo ostacola la naturale estrinsecazione della «simpatia» umana (dettata dal «senso morale») ma rappresenta anche una grave interferenza in quel «processo di purificazione» che previene «ogni corruzione nella razza» evitando la «moltiplicazione dei suoi tipi inferiori» (*ibid.*, p. 322).

<sup>62</sup> Convinto fautore dell'antistatalismo e autore, fra l'altro, del testo d'ascendenza spenceriana *Voluntary Co-operation* (B. TUCKER, *Voluntary Co-operation*, in Id., *Instead of a Book By a Man too Busy to Write One. A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*, New York, 1893-1897).

<sup>63</sup> H. SPENCER, *Social Statics*, cit., p. 211.

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, p. 171.

<sup>65</sup> Cfr. I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1982. In

a raggiungere uno straordinario livello di egemonia nel mondo degli affari e delle professioni nell'ultimo quarto del XIX secolo» negli Stati Uniti: «libertà = governo limitato e *laissez faire* in economia»<sup>66</sup>.

4. *Il System of Synthetic Philosophy: un'apologia evoluzionistica dell'individualismo*. Se il processo Lochner rappresenta il caso più evidente, a inizio Novecento, dell'incidenza negli Stati Uniti dell'idea spenceriana di libertà illustrata nella *Social Statics*, nelle ultime decadi del XIX secolo, tramite il *System of Synthetic Philosophy*, aveva attecchito in America una variante peculiare della scienza dell'evoluzione che sarebbe stata in seguito definita, in senso polemico, "darwinismo sociale"<sup>67</sup>. L'applicazione del darwinismo ai fatti sociali forniva una base "biologica" alla critica mossa alle interferenze statali nei confronti della libera iniziativa privata, spiegando anche la "naturalità" dei successi o degli insuccessi economici delle differenti classi sociali.

Coi *Principles of Biology*<sup>68</sup> e i *Principles of Sociology*<sup>69</sup> Spencer abbraccia definitivamente la dottrina dell'evoluzionismo, sulla scorta delle nuove scoperte in

quest'opera Isaiah Berlin propone una distinzione fra libertà «negativa» (intesa come «libertà da», ed essenzialmente dalle interferenze dello Stato) e libertà positiva (o «libertà di»). Secondo questa distinzione, elaborata sulla scorta delle teorie di Benjamin Constant, la «libertà negativa», tipica delle prime formulazioni del liberalismo, si concentra soltanto sulla libertà dell'individuo e pertanto non implica un interesse reale per le vicende sociali, che invece si affermò nella seconda stagione del liberalismo, caratterizzata dall'apertura alla «libertà di» agire in favore dei più vasti interessi della società.

<sup>66</sup> E. FONER, *Storia...*, cit., p. 165.

<sup>67</sup> Il termine "darwinismo sociale" si diffonde nella cultura europea ed americana a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento. Può essere descritto, in generale, come una «trasposizione delle idee principali della dottrina darwiniana dell'evoluzione [...] nel campo delle scienze sociali e delle idee politiche» (A. LA VERGATA, *Guerra e darwinismo sociale*, Soveria Mannelli, 2005, p. 9).

<sup>68</sup> H. SPENCER, *The Principles of Biology*, 2 voll., London, 1864-1867 (II e III volume del *System of Synthetic Philosophy*). Nei *Principles of Biology* Spencer illustra le «verità generali» della biologia (crescita, sviluppo, struttura, funzione, adattamento, ereditarietà) «interpretate alla luce delle leggi dell'evoluzione». La vita viene descritta nei termini di una continua «corrispondenza» (adattativa) all'ambiente, e vengono analizzati il principio darwiniano della «selezione naturale» e quello lamarckiano dell'«uso e disuso». In particolare, Spencer sostiene che quanto più un organismo è «differenziato», tanto più i suoi livelli di equilibrio interno e di adattamento all'ambiente sono elevati (cfr. R. PERRIN, *Herbert Spencer. A Primary and Secondary Bibliography*, New York & London, 1993, pp. 118-119).

<sup>69</sup> H. SPENCER, *Principles of Sociology*, London-New York, 1883-1896 (VI, VII e VIII volume del *System of Synthetic Philosophy*). Guidato dai principi teorici dell'evoluzionismo, il sistema di sociologia fondato da Spencer concepisce le realtà sociali come un universo «super-organico», e opera una serie di classificazioni delle società umane (cfr. R. PERRIN, *Herbert Spencer...*, cit., p. 122). In questi scritti si trova la celebre definizione spenceriana dell'evoluzione sociale come passaggio dalle società industriali alle società militari (cfr. H. SPENCER, *Principles of Sociology*, cit., vol. III, pp. 483 sgg.), e una descrizione del conflitto, presentato come inevitabile, tra le libertà individuali e il «socialismo» (si veda, in particolare, *ibid.*, vol. III, § 840).

campo biologico e in concomitanza con l'affermarsi del darwinismo. L'impiego di espressioni «mutuate da Darwin attraverso la filosofia di Spencer, come “lotta per l'esistenza”, “selezione naturale”, “adattamento all'ambiente”, divennero parte integrante della concezione del *laissez faire*»<sup>70</sup>.

Già nella *Social Statics* Spencer aveva riconosciuto come operante universalmente il principio dello «sviluppo»<sup>71</sup>. Ora, nel *Sistema di filosofia sintetica*, col quale Spencer si era imposto sulla scena mondiale a partire dagli anni Sessanta, la formula dell'evoluzione si complica e assume l'aspetto di una vera e propria “cosmogonia”.

La vocazione “scientifica” del *Sistema* si riflette innanzitutto in una nuova scelta terminologica: lo «sviluppo» diviene «legge» («legge del ritmo»), e trova espressione nella formula dell'«evoluzione», che viene definita come «un'integrazione di materia e una concomitante dispersione di moto» durante le quali avviene un passaggio costante di tutti gli enti da uno stato di «omogeneità» indifferenziata a uno stato di differenziazione ed «eterogeneità» crescenti<sup>72</sup>. Spiegando tutta la natura all'insegna di una sola «legge», Spencer dà l'impressione di aver fondato definitivamente la sua filosofia nella scienza<sup>73</sup>.

L'anima della cosmogonia spenceriana del *Sistema* è l'evoluzione divenuta processo unitario, che obbedisce a dei principi universali e necessari (l'«indistruttibilità della materia»<sup>74</sup>, la «continuità del movimento»<sup>75</sup> e la «persistenza della forza»)<sup>76</sup> ed è egualmente operante nel mondo fisico, animale e sociale.

<sup>70</sup> Cfr. E. Foner, *Storia...*, cit., p. 167. In realtà, a partire dalla quinta edizione di *The Origin of the Species* (1869) è Darwin a mutuare da Spencer l'espressione «*survival of the fittest*», preferendola alla propria «*natural selection*» (cfr. C. DARWIN, *On the Origin of Species*, cit. [edizione 1869], cap. III). Spencer aveva impiegato per la prima volta quest'espressione nei suoi *Principles of Biology* in riferimento diretto alle dottrine darwiniane che vi vengono discusse (cfr. H. SPENCER, *The Principles of Biology*, cit., vol. I [London, 1864], pp. 444-445).

<sup>71</sup> Tale principio avrebbe poi trovato riscontro nella ricerca embriologica contemporanea, il che contribuì ad accrescere in Spencer la fede nella validità delle proprie intuizioni. Il passaggio da uno stato di «omogeneità» a uno stato di «crescente eterogeneità» era stato teorizzato dall'embriologo estone E. von Baer (1792-1876) negli anni Trenta dell'Ottocento. Spencer si confrontò con l'opera di von Baer nel corso degli anni Cinquanta, e ammise che la lettura di von Baer non fece altro che rendere più chiara in lui una intuizione che già esisteva fin dai tempi della *Social Statics* (cfr. H. SPENCER, *An autobiography*, cit., vol. I, p. 551). Confermando l'influenza che le teorie lamarckiane esercitarono sul suo pensiero evolutivista, Spencer aggiunge che i punti della dottrina di von Baer da lui condivisi erano la «la fede nella modificabilità della natura umana per mezzo dell'adattamento alle condizioni [ambientali]», che fungevano da «corollario della teoria di Lamarck», e la conseguenziale fede «nel progresso umano» (*ibid.*, p. 552).

<sup>72</sup> Cfr. H. SPENCER, *First Principles*, cit., p. 367.

<sup>73</sup> Cfr. M. TOSCANO, *Malgrado la storia...*, cit., p. 22.

<sup>74</sup> Cfr. H. SPENCER, *First Principles*, cit., p. 151 sgg.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, p. 167.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, p. 175.

Unificando questi tre mondi («inorganico», «organico», «superorganico») <sup>77</sup> in base allo stesso principio, Spencer si attirò tanta popolarità da parte del vasto pubblico quante contestazioni da parte degli scienziati specialisti. Se, infatti, gli ammiratori della filosofia evoluzionistica arrivarono a riconoscere in Spencer, più che nello stesso Darwin, l'«autentico apostolo dell'evoluzione» <sup>78</sup> – anche in virtù delle anticipazioni dell'evoluzionismo che si potevano rintracciare negli scritti spenceriani sul «progresso» e sullo «sviluppo» precedenti l'*Origine delle specie* –, d'altro canto, fin dagli anni Sessanta, i darwiniani “ortodossi” erano determinati a istituire distinzioni nette fra la propria scienza e quella che essi potevano considerare, in quanto declinazione filosofica dell'evoluzionismo scientifico, nulla più che una “visione del mondo”. Per i darwiniani la struttura del *Sistema di filosofia sintetica*, che attingeva – a loro avviso ingiustamente – all'universo semantico della biologia, appariva decisamente penalizzata dalle sue implicazioni teleologiche.

Va osservato, qui, che la stesura del *Sistema di filosofia sintetica* (che vide impegnato il filosofo per oltre un trentennio) è contemporanea a rilevanti mutamenti politici in Inghilterra, che ebbero l'effetto di radicalizzare l'antistatalismo spenceriano, come mostra l'appassionato scritto politico *The Man Versus the State* (1884) <sup>79</sup>.

In Parlamento, gli esponenti del partito *liberal* avevano inaugurato una nuova stagione politica più aperta alle esigenze sociali. Il terzo *reform act* del 1884 aveva esteso il diritto di voto anche ai braccianti agricoli, generando non poca preoccupazione fra gli esponenti dell'intelligenza britannica e Spencer, allarmato assai più che trent'anni prima dalla minaccia dell'assistenzialismo statale che una “democrazia popolare” avrebbe potuto comportare, sembra condurre, solitario, a fine secolo, una «battaglia» politica «contro tutta l'Inghilterra» <sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, in particolare § 110 e §111.

<sup>78</sup> Cfr. «Manchester Sunday Chronicle», 13/02/1903, p. III.

<sup>79</sup> Cfr. *supra*, n. 57.

<sup>80</sup> Con quest'espressione, F. Harrison critica la posizione politica “reazionaria” assunta da Spencer negli anni Ottanta dell'Ottocento. Harrison nota ironicamente che l'opera spenceriana dell'84, più che «*The Man Versus the State*», si sarebbe dovuta intitolare «*Mr. Spencer against All England*» (F. HARRISON, *Agnostic Metaphysics*, «The Nineteenth Century», XVI, settembre 1884, 91, p. 366). Il pessimismo di Spencer rispetto alle vicende politiche del suo paese si riflette nell'abbandono della fiducia nell'«evanescenza del male» approssimata dal progresso. Quest'idea, espressa nella *Social Statics* del 1850, viene sostituita, nella seconda edizione dell'opera (1892), da una blanda e dubbiosa ipotesi che il male, tutt'al più, «diminuisca» (cfr. H. SPENCER, *Social Statics*, cit., pp. 64 sgg. e H. SPENCER, *Social Statics. Abridged and Revised; together with The Man Versus the State*, London, New York, 1892, pp. 28 sgg.). Il titolo del capitolo che nella prima *Statica Sociale* suonava «l'evanescenza del male», nell'edizione del 1892 diviene «l'evanescenza [diminuzione?] del male» (le parentesi quadre sono spenceriane). Nel 1892 l'«ultraliberalismo» di cui Spencer si faceva fautore, «che era ideologia della fase iniziale

Arroccato nell'anacronistica affermazione di una «libertà negativa», Spencer appariva penalizzato nei confronti di quei pensatori che si mostravano più sensibili alle nuove istanze sociali, come ad esempio John Stuart Mill<sup>81</sup>.

Così, mentre da un lato, nel 1884, in un'opera intitolata significativamente *The Man Versus the State*, il filosofo si abbandona ai toni aspri della pubblicistica corrente e denuncia senza remore i politici del suo tempo, il suo timore per la minaccia del socialismo, la sua sensazione d'aver subito un «tradimento» da parte dei «cosiddetti liberali»<sup>82</sup>, d'altro canto, nella parallela produzione evolucionistica, ripropone un'apologia «scientifica» del suo «ultraliberalismo»<sup>83</sup>.

In *The Data of Ethics* (1879), prima parte dei *Principles of Ethics* pubblicati nel corso degli anni Ottanta e Novanta<sup>84</sup>, Spencer afferma (attraverso un'argomentazione di chiara ispirazione lamarckiana) che il progressivo affinamento delle facoltà morali dell'essere umano è anch'esso inscrivibile nello schema universale della legge dell'evoluzione, come passaggio da uno stato di «omogeneità incoerente e indefinita» a uno stato di «eterogeneità coerente e definita» che perfeziona lo stato precedente<sup>85</sup>. Se anche l'evoluzione umana è scandita dal passaggio dall'«omogeneo» all'«eterogeneo», nel discorso spenceriano appare

del capitalismo», era ormai «anacronistico in Inghilterra, dove – come risulta dagli stessi scritti di Spencer – ci si veniva allontanando dal non-intervento dello Stato. E rappresentava ormai un'ideologia conservatrice, perché consacrava le posizioni acquisite» (F. VALENTINI, *Il pensiero politico contemporaneo*, Roma-Bari, 1995, p. 261).

<sup>81</sup> Diversamente da Spencer, John Stuart Mill mostrò una certa apertura nei confronti delle nuove suggestioni politiche di stampo socialista delle ultime decadi del secolo. È significativo, ad esempio, che la sua teoria dell'«*unearned increment*», relativa alla *land question* e contenuta nei *Principles of Political Economy* (London, 1848) fu presto trasformata «nella dottrina dei “valori socialmente creati”, e dalla teoria dei valori socialmente creati il passo è breve verso il socialismo di tipo Fabiano» (E. BARKER, *Political Thought in England. 1870-1914*, London, 1932, p. 215).

<sup>82</sup> H. SPENCER, *An Autobiography*, cit., vol. I, p. 208.

<sup>83</sup> Cfr. F. VALENTINI, *Il pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 261.

<sup>84</sup> H. SPENCER, *The Data of Ethics*, London, 1879, in Id., *The Principles of Ethics* [part I, volume I], London, 1881-1893. Questo scritto costituisce la prima parte dei *Principles of Ethics* (IX e X volume del *System of Synthetic Philosophy*).

<sup>85</sup> «Col completo adattamento allo stato sociale», si legge in *The Data of Ethics*, «quell'elemento della coscienza morale che è espresso dalla parola obbligazione scomparirà. Le azioni più elevate [...] saranno fatti così comuni come lo sono quelle azioni inferiori cui spingono i semplici desideri. Nei loro tempi e luoghi e proporzioni opportune, i sentimenti morali guideranno gli uomini così spontaneamente e adeguatamente come ora fanno le sensazioni» (H. SPENCER, *The Data of Ethics*, cit., p. 127). In questo passo è evidente che la morale aprioristica della *Social Statics* è stata del tutto assorbita nel principio del «passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo». La formula dell'evoluzione è capace di spiegare, a parere di Spencer, perfino quella «necessità» del progresso morale che nella *Social Statics* era stata affidata a un'argomentazione di tipo teistico. Della necessità in questione rende, infatti, conto la (lamarckiana) ereditarietà dei caratteri acquisiti: ciò che per la *Social Statics* è «innato» nell'individuo (il «senso morale») risulta essere, nella prospettiva evolucionistica, l'esito concreto delle progressive acquisizioni della specie.

come una “involuzione” qualsiasi processo che, contrastando il moto naturale della differenziazione, dell’eterogeneità, fa regredire la volontà dei singoli a uno stato di «indistinta volontà sociale», egualmente mortifera, per l’individuo, dell’antica omogeneità d’opinioni pretesa dai regimi patriarcali e monarchici<sup>86</sup>.

Già a un’analisi superficiale di queste due prospettive – sia quella apertamente politica, sia quella dei *Principles of Ethics*, differenti nel registro espressivo ma non nella sostanza – è evidente che entrambe convergono nella certezza che il benessere, individuale e sociale, procede necessariamente verso una crescente emersione dell’*individuo* (concetto che rappresenta al meglio l’«eterogeneità crescente» della formula dell’evoluzione spenceriana, contrapposto alla condizione di un’«omogeneità» massificante), e, pertanto, verso una crescente “liberazione” di quest’ultimo dalle ingerenze del governo.

La “scoperta” dell’evoluzionismo aveva dunque permesso a Spencer di trovare un ulteriore supporto, di tipo biologico – più autorevole rispetto alla teologia naturale presente nella *Statica sociale* – alla preferibilità dell’individualismo politico. Poco importava se al “dio” della *Statica sociale* (e a tutta una terminologia connessa alla presenza di questo dio, come il concetto di *divine idea*), si era sostituito, nelle opere del *Sistema*, un nuovo dio: quello dell’evoluzione, vale a dire, quello della “scienza”. Anche questo dio sembrava essere più che mai favorevole, al pari del primo, ad affermare la centralità delle libertà individuali.

Se Spencer fu dominato essenzialmente da due idee fondamentali – la libertà sul piano politico e l’evoluzione sul piano filosofico – tuttavia si può affermare a buon diritto che «*his first love was Liberty*»<sup>87</sup>. Negli scritti biologici del *Sistema* è il libero gioco delle forze naturali ad apparire come causa della progressiva «differenziazione» che fa evolvere gli organismi. Ed è la *libertà individuale* il principio-guida dell’evoluzione delle «società militari» in «società industriali» descritta nei *Principles of Sociology*. E fu proprio questa idea di libertà, che traspariva dietro le maglie della metafisica naturalistica della *Social Statics*, ed appariva appena velata dalla massiccia struttura evoluzionistica del *Sistema*, ad attrarre l’interesse di alcuni *american liberals* a fine secolo.

Nei *Principles of Ethics*, coi quali chiude il suo *Sistema*, Spencer torna a discutere specificamente dei concetti di «libertà» e di «giustizia» in modo da rischiararne gli autentici presupposti ideologici. Innanzitutto, la nozione di *equal freedom* viene sviluppata nei *Principles of Ethics* in senso ulteriormen-

<sup>86</sup> Cfr. G. BARZELLOTTI, Prefazione a H. Spencer, *L’individuo e lo Stato*, a cura di S. Fortini Santarelli, Città di Castello, 1901, pp. C sgg.

<sup>87</sup> F. J. C. HEARNshaw, *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age: a series of Lectures*, London, 1933, p. 61.

te anti-egualitario<sup>88</sup>. Qui, inoltre, il filosofo propone una differenziazione della «giustizia» in «relativa» ed «assoluta» (alla quale corrisponde l'analoga differenziazione in «etica relativa» ed «etica assoluta»)<sup>89</sup> che, lungi dall'essere frutto di una riflessione astratta, puramente filosofica, si configura come un tentativo di giustificare la proprietà privata contro il pericolo del «socialismo».

Mutando decisamente prospettiva rispetto a quanto aveva affermato un trentennio prima sulla *land question*, e alla luce della “ripartizione” dell'etica, Spencer sostiene che l'«affitto» del suolo proposto nella *Social Statics*<sup>90</sup> va considerato come una misura rientrante nella sfera di un'etica astratta («assoluta»), la cui attuazione concreta è differita a un futuro indeterminato, nel quale si sarà realizzato il pieno riconoscimento della legge dell'*equal freedom*. Al contrario, l'unico tipo di etica praticabile allo stato attuale (l'etica «relativa») non può che rigettare un sistema economico nel quale i proprietari terrieri sono tenuti a versare alla comunità una determinata somma di denaro<sup>91</sup>. Il filosofo bolla come una “sottrazione di libertà” il fatto che «i molti inferiori» arrivino a «costringere i pochi superiori» a cedere il «sovrappiù» guadagnato onestamente da questi ultimi «con maggior forza, maggiore ingegno, maggiore applicazione»<sup>92</sup>. È la soppressione della proprietà privata a configurarsi, ora, come una violazione della libertà dell'individuo.

Se furono innanzitutto gli scritti sociologici del *Sistema* spenceriano ad ispirare il pensiero del “darwinista sociale” e professore di sociologia di Yale William Graham Sumner<sup>93</sup>, non meno dovette ispirarlo in senso politico il concetto

<sup>88</sup> «L'idea di eguaglianza», si legge nei *Principles of Ethics*, «va applicata ai limiti [reciproci di esercitare la propria libertà], mentre quello d'ineguaglianza ai benefici» (H. SPENCER, *La Giustizia*, tr. it. di S. Fortini Santarelli, introduzione di I. Vanni, Città di Castello, 1893, p. 65). Il testo da cui è tratta questa citazione, *Justice* (1891) costituisce la IV parte del II capitolo dei *Principles of Ethics*.

<sup>89</sup> L'idea di una “ripartizione” dell'etica compare dapprima nei capitoli XV e XXIII del I volume dei *Principles of Ethics*, e successivamente in *Justice* (cit.).

<sup>90</sup> Opzione alla quale il filosofo della *Statics* aveva accennato come l'unica forma di proprietà della terra giustificabile su un piano etico (cfr. *supra*, n. 56).

<sup>91</sup> Cfr. H. SPENCER, *La Giustizia*, cit., p. 157.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>93</sup> L'«*antagonistic cooperation*» su cui Sumner fonda la società (espressione del suo *laissez faire* e del suo assolutismo antistatalista, che gli valsero l'etichetta polemica di social-darwinista), ricorda il passaggio, descritto da Spencer nei *Principles of Sociology*, dalle «società militari» fondate sulla coercizione alle «società industriali» fondate su una «cooperazione volontaria», che è la cifra caratteristica dell'evoluzionismo sociale (cfr. H. SPENCER, *Principles of Sociology*, cit., vol. III, pp. 483 sgg.). Nelle «società industriali» incensate da Spencer, non era difficile, per i “darwinisti sociali”, scorgere la realtà delle *corporations* private che, nell'*età dorata*, dominavano l'economia americana: in esse veniva riconosciuta una forma economica “più evoluta”, poiché erano state capaci di “adattarsi all'ambiente” meglio dei modelli produttivi delle epoche precedenti. Pertanto, limitarne l'efficacia attraverso una legislazione protezionistica avrebbe significato riportare la società a un livello più primitivo.



antieguagliario di *freedom* contenuto nei *Principles of Ethics*, dal momento che per Sumner la società aveva di fronte – spencerianamente – solo due alternative: «libertà, ineguaglianza, sopravvivenza dei più forti» oppure «libertà, eguaglianza, sopravvivenza dei meno adatti»<sup>94</sup>.

Nei primi anni Ottanta dell'Ottocento, il professore di Yale si incaricò di mettere ordine nelle «idee confuse di libertà», che, a suo dire, avevano gli americani. A suo parere, l'equivalenza fra libertà e partecipazione al potere politico, così come l'idea che il lavoro salariato fosse una schiavitù, tradivano una convinzione pericolosamente sbagliata: e cioè che tutti gli individui avessero diritto a un determinato livello di vita, assicurato, in caso di necessità, dallo Stato<sup>95</sup>. Al contrario, per Sumner, «libertà» significava rinunciare al potere statale e accettare come naturale l'esistenza delle ineguaglianze<sup>96</sup>. Sumner teorizzava che in uno Stato libero nessuno ha diritto a pretendere un aiuto dagli altri, né può essere obbligato a darne: il governo, scriveva, esiste solo per proteggere le proprietà e la libertà degli individui, e non per stravolgere i progetti sociali decretati dalla natura<sup>97</sup>.

Centrato sulle ragioni dell'individualismo radicale e del *self-help*, sull'antistatalismo e sull'apologia del «più ricco»<sup>98</sup>, il pensiero politico di Sumner incarna un'ulteriore, interessante testimonianza della ricezione americana dell'idea spenceriana di libertà.

5. *The Americans on Herbert Spencer, Herbert Spencer on the Americans*. Uno degli eventi più attesi dai circoli culturali newyorkesi nel 1882 fu la visita ufficiale di Herbert Spencer, a quei tempi poco più che sessantenne. Per quanto fosse nota al mondo intero l'estrema riservatezza del filosofo, l'entusiasmo dei suoi ammiratori fu tale che egli non poté rifiutare l'invito a una cena d'addio prima di far ritorno in patria<sup>99</sup>. Schiere di professori, studiosi di economia e

<sup>94</sup> Cfr. S. PERSONS (a cura di) *Social Darwinism. Selected essays of William Graham Sumner*, Englewood Cliffs, 1963, pp. 66-67. Originariamente, il saggio da cui è tratta questa citazione, scritto durante gli anni Ottanta del XIX secolo e pubblicato postumo nel 1914, si intitolava *Inequality, liberty and progress*.

<sup>95</sup> Cfr. E. FONER, *Storia...*, cit., p. 168.

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>97</sup> Cfr. W. G. SUMNER, *What the Social Classes Owe to Each Other* [1883], Auburn, 2007, p. 30.

<sup>98</sup> Nel III capitolo della sua opera, intitolato «non è sbagliato essere ricchi», Sumner sostiene la legittimità della protezione delle classi sociali più agiate dalle legislazioni in favore dei poveri (cfr. *ibid.*, pp. 38 sgg.).

<sup>99</sup> Un resoconto del banchetto in onore di Spencer, con gli interventi dei vari partecipanti, si trova in E. L. YOUNG, *Herbert Spencer on the Americans and the Americans on Herbert Spencer: Being a full report of his interview, and of the proceedings of the farewell banquet of Nov. 11, 1882*, New York, 1883.

sociologia, politici e industriali accorsi al banchetto si profusero in parole di esaltata ammirazione per l'autore della *Social Statics* e dei *Principles of Ethics*, le due opere di gran lunga più note agli *american spencerians*.

William Evarts, ex segretario di stato, disse al filosofo di riconoscere nella vastità della sua cultura una intelligenza superiore a quella di qualsiasi altro uomo del XIX secolo<sup>100</sup>. L'immancabile Sumner tessé le lodi degli studi sociologici spenceriani, riconoscendo a Spencer di aver contribuito a trasformare la sociologia in "scienza"<sup>101</sup>. Il generale dell'esercito americano Carl Schurz, dopo aver manifestato un apprezzamento particolare per la *Social Statics*, dichiarò di essere convinto che non ci sarebbe stata alcuna guerra civile se il sud fosse stato educato ai principi spenceriani della libertà individuale<sup>102</sup>. L'allora Presidente dello Stato di Columbia, Frederick Barnard, osservò che Spencer non era solo il più profondo pensatore contemporaneo, ma il più vasto e possente intelletto di tutti i tempi<sup>103</sup>.

Inaspettatamente, Spencer si rivolse in modo non troppo cordiale ai suoi commensali, dicendo loro che avevano seriamente frainteso il suo pensiero: confessò di non condividere incondizionatamente la cultura del capitalismo e che, per quanto ne ammirasse i risultati materiali, aveva l'impressione che la devozione degli americani per il lavoro fosse divenuta una vera ossessione, obbedendo alla quale essi mettevano in serio pericolo la propria salute fisica e mentale<sup>104</sup>. Dopo aver denunciato l'urgente bisogno che gli americani rivedessero i propri ideali di vita (tenendo presente che «*life is not for working, but working is for life*»)<sup>105</sup>, il filosofo concluse la sua requisitoria con l'augurio che essi sostituissero quanto prima possibile il dominante «*gospel of work*» con un vangelo nuovo: il «*gospel of relaxation*»<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> E. L. YOUMANS, *Herbert Spencer on the Americans...*, cit., p. 27.

<sup>101</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 36-39.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 41 sgg.

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, p. 87.

<sup>104</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 33-34. Osservando le chiome dei suoi commensali, Spencer non mancò di aggiungere che uno degli effetti negativi dell'*over-working* era la canizie precoce degli americani, destinati, a suo avviso, a incanutire assai prima rispetto ai loro coetanei inglesi (cfr. *ibid.*).

<sup>105</sup> Cfr. *ibid.*, p. 34.

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 34-35.

ELENCO E RIPARTIZIONE DEI SOCI  
PER ORDINE DI ANZIANITÀ

CONSIGLIO DIRETTIVO

VILLANI Pasquale, *Presidente*

TESSITORE Fulvio, *Vice Presidente*

ASSANTE Franca, *Segretario*

MASSIMILLA Edoardo, *Tesoriere*

SOCI EMERITI (posti 4)

- 1) TESSITORE Fulvio, prof. emerito di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Santo Strato, 14 - 80123 Napoli (tel. 081.5755411).
- 2) VILLANI Pasquale, prof. emerito di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Via F. Cilea, 183 - 80127 Napoli (tel. 081.5604368).

SEZIONE DI SCIENZE MORALI

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI (posti 14)

- 1) GUARINO Antonio, prof. emerito di Diritto romano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Aniello Falcone, 403/ter - 80127 Napoli (tel. 081.667729).
- 2) MASULLO Aldo, prof. emerito di Filosofia morale nell'Università di Napoli "Federico II" - Viale Michelangelo, 21 - 80129 Napoli (tel. 081.5568328).
- 3) DEL TREPPO Mario, prof. emerito di Storia medioevale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Manzoni, 228 - 80123 Napoli (tel. 081.7691432).
- 4) CASAVOLA Francesco Paolo, Presidente emerito della Corte Costituzionale - Via Vincenzo Padula, 2 - 80123 Napoli (tel. 081.5756522).
- 5) AJELLO Raffaele, prof. emerito di Storia del Diritto italiano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Napoli, 63 - 80078 Pozzuoli (NA) (tel.

081.5262554).

- 6) VENDITTI Antonio, prof. emerito di Diritto commerciale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Petrarca, 40 - 80122 Napoli (tel. 081.5755436).
- 7) CANTILLO Giuseppe, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via San Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno (tel. 089.790821).
- 8) LISSA Giuseppe, prof. ord. di Filosofia morale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via A. Trucillo, 34 - 84100 Salerno (tel. 089.230853).
- 9) DI VONA Piero, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Salita Arenella, 19 - 80129 Napoli (tel. 081.366107).
- 10) TRIONE Aldo, prof. emerito di Estetica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Pietro Castellino, 141G - 80131 Napoli (tel. 081.5451035).
- 11) VITOLO Giovanni, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Annunziata, 45 - 80142 Angri (SA).
- 12) RAO Annamaria, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Vico Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5648805).
- 13) LOMONACO Fabrizio, prof. ord. di Storia della Storiografia filosofica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Pietro Giannone, 33/a - 80141 Napoli (tel. 081.457603).
- 14) DI MARCO Giuseppe Antonio, prof. di Filosofia della Storia nell'Univ. di Napoli "Federico II" - Piazza Matteotti, 2 - 80133 Napoli. email: dimarco@unina.it

#### SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) FEDERICI VESCOVINI Graziella, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Parma - Via dei Renai, 11 - 50122 Firenze (tel. 055.243019).
- 2) VEGETTI Mario, prof. ord. di Storia della Filosofia antica nell'Università di Pavia - Via Giambattista Bassoni, 6 - 20123 Milano (tel. 02.4694384).
- 3) COTRONEO Girolamo, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Messina - Via Maffei, 15 - 98100 Messina.
- 4) CESA Claudio, prof. emerito di Storia della Filosofia nella Scuola Normale di Pisa - Via Martiri di Scalvaia, 19 - 53100 Siena (tel. 0577.283687).
- 5) NUZZO Enrico, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Piazza Porta Rotese, 18 - 84100 Salerno.
- 6) LEVRA Umberto, prof. ord. di Storia del Risorgimento nell'Università di Torino - Via Casale, 143/2 - 10099 S. Mauro Torinese (TO).
- 7) LENOCI Michele, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università Cattolica di Milano - Corso Genova, 16 - 20123 Milano.

- 8) GAMBARO Antonio, prof. ord. di Diritto civile nell'Università di Milano - Piazza A. Mondadori, 3 - 20122 Milano (tel. 02.5465456).

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) LABRUNA Luigi, prof. emerito di Storia del Diritto romano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Chiaia, 149/A - 80121 Napoli (tel. 081.425885).
- 2) DE LORENZO Renata, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Mosca, 4 - 80129 Napoli (tel. 081.5564464).
- 3) FIGLIUOLO Bruno, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Udine -Parco Carelli, 62 -80123 Napoli.
- 4) VITI CAVALIERE Renata, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Donizetti, 1/e - 80127 Napoli (tel. 081.5789878).
- 5) MONTANO Aniello, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno -Via Montessori, 19 - 80011 Acerra (NA) (tel. 081.5201483).
- 6) PELLEGRINO Bruno, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Lecce - Via delle Bombarde, 20 - 73100 Lecce (tel. 0832.309410).
- 7) D'AGOSTINO Guido, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Parco Comola Ricci, 23 - 80122 Napoli (tel. 081.642217).
- 8) MUTO Giovanni, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Ligorio Pirro, 20 - 80129 Napoli (tel. 081.5783609).
- 9) MUSI Aurelio, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Salerno - Via Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5496170).
- 10) RAMBALDI FELDMANN Enrico, già prof. ord. di Storia della Filosofia morale nell'Università di Milano - Viale Argonne, 41 - 20133 Milano.
- 11) GIUGLIANO Antonello, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Strada Gianturco Emanuele, 36 - 80055 Portici (Na) - (tel. 081.471053).
- 12) VERDE Giovanni, già prof. ord. di Diritto processuale civile nell'Università Luiss Roma - Via T. Angelini, 21/c - 80129 Napoli.
- 13) D'ANDREA Giampaolo, già prof. ass. di Storia contemporanea nell'Università della Basilicata - Via Sanremo, 39D - 85100 Potenza - (tel. 336-858146).
- 14) VERCELLONE Federico, prof. ord. di Estetica nell'Università di Torino - Via S. Agostino, 17 - 10122 Torino.

SOCI STRANIERI

(posti 7)

- 1) NOWICKI Andrej, prof. di Storia della Filosofia nell'Università di Lublin-

Sowinskięo 7 m. 25 - 20040 Lublino (Polonia).

- 2) TRINIDADE Santos José Gabriel, prof. di Filosofia nell'Università Nova di Lisbona - Rua Soeiro Pereira Gomes, Ed. America, Bloco A, ap. 405 - 1600 Lisboa (Portogallo).
- 3) WUNENBURGER Jean-Jacques, prof. di Filosofia nell'Università Jean Moulin Lyon 3 (Francia) - 33bis, Rue Vaubecour - 69002 Lione (Francia)

## SEZIONE DI SCIENZE POLITICHE

### SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI

(posti 13)

- 1) GALASSO Giuseppe, prof. emerito di Storia medievale e moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Napoli, 3/d - 80078 Pozzuoli (NA) (tel. 081.5262947).
- 2) ABBAMONTE Giuseppe, prof. emerito di Diritto amministrativo nell'Università di Napoli "Federico II" - Viale Gramsci, 6/a - 80122 Napoli (tel. 081.663383).
- 3) VILLONE BETOCCHI Giulia, prof. emerito di Psicologia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via dei Mille, 61 - 80121 Napoli (tel. 081.415741).
- 4) CACCIATORE Giuseppe, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via L. Cassese, 12 - 84100 Salerno (tel. 089.222848).
- 5) CASERTANO Giovanni, già prof. ord. di Storia della Filosofia antica nell'Università di Napoli "Federico II" - Salita Sant'Antonio a Tarsia, 28 - 80135 Napoli (tel. 081.5445089).
- 6) ASSANTE Franca, già prof. ord. di Storia economica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Manzoni, 132 - 80123 Napoli (tel. 081.7145844).
- 7) MAZZARELLA Eugenio, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Orazio, 27 - 80122 Napoli (tel. 081.666279).
- 8) ACOCELLA Giuseppe, prof. ord. di Etica sociale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via S. Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno.
- 9) MASSIMILLA Edoardo, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Matteotti, 18 - 80078 Pozzuoli (NA).
- 10) CONTE Domenico, prof. ord. di Teoria e storia della storiografia nell'Università di Napoli "Federico II" - Traversa Antonio Pio, 64 - 80126 Napoli (tel. 081.7281122).
- 11) DONADIO Francesco, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Castiello, 20 - 80024 Cardito (NA) (tel. 081.8321387).

**SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI** (posti 8)

- 1) GIARRIZZO Giuseppe, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Catania - Via Orto dei Limoni, 60 - 95125 Catania.
- 2) BERTOLINO Rinaldo, già prof. ord. di Diritto ecclesiastico nell'Università di Torino - Via Verdi, 8 - 10124 Torino.
- 3) ROSSI Pietro, prof. emerito di Filosofia della Storia nell'Università di Torino - Via Carlo Alberto, 59 - 10123 Torino.
- 4) SASSO Gennaro, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Roma "La Sapienza" - Via Sant'Alberto Magno, 1 - 00153 Roma.
- 5) GRAZIANI Augusto, già prof. ord. di Economia Politica nell'Università di Roma "La Sapienza" - Via Ascensione, 5 - 80121 Napoli (tel. 081.418329).
- 6) SCARCIA AMORETTI Bianca Maria, già prof. ord. di Islamistica nell'Università di Roma "La Sapienza", Via Cameria, 3 - 00179 Roma.
- 7) PIACENTINI FIORANI Valeria, prof. ord. di Storia e istituzioni dei paesi islamici nell'Università Cattolica di Milano - Corso Porta Romana, 108 - 20122 Milano.

**SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI** (posti 14)

- 1) RASCIO Raffaele, prof. emerito di Istituzioni di Diritto privato nell'Università di Napoli - Parco Comola Ricci, 21 - 80122 Napoli (tel. 081.660632).
- 2) SAVIGNANO Aristide, già prof. ord. di Istituzioni di Diritto pubblico nell'Università di Firenze - Corso Mazzini, 15 - 50132 Firenze (tel. 055.2476301).
- 3) BARBAGALLO Francesco, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Riviera di Chiaia, 207 - 80121 Napoli (tel. 081.408346).
- 4) GAETANI D'ARAGONA Gabriele, già prof. ord. di Economia agraria nell'Università di Napoli Parthenope - Piazza S. Maria degli Angeli, 1 - 80132 Napoli (tel. 081.7645732).
- 5) MAZZACANE Aldo, prof. ord. di Storia del diritto italiano - Via Orazio, 22 - 80122 Napoli.
- 6) DI COSTANZO Giuseppe, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Girolamo Santacroce, 25 - 80129 Napoli (tel. 081.5563963).
- 7) PAPULI Giovanni, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Lecce - Via Vecchia Manifattura Tabacchi, 34 - 73100 Lecce.
- 8) SCOCOZZA Antonio, prof. ord. di Lingua, cultura e istituzioni dei paesi di lingua spagnola nell'Università di Salerno - Via Delle Filande, 24 -

84080 Pellezzano (SA) (tel. 089.274189).

- 9) MASCILLI MIGLIORINI Luigi, prof. ord. di Storia moderna nell'Università "L'Orientale" - Via A. D'Isernia, 31 - 80122 Napoli (tel. 081.661334).
- 10) RUSSO Luigi, prof. ord. di Estetica nell'Università di Palermo - Via Giovan Battista Lulli, 4 - 90145 Palermo.
- 11) MAZZETTI Ernesto, già prof. ord. di Geografia politica ed economica nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Donn'Anna, 9 - 80123 Napoli (tel. e fax 081.7646467).
- 12) SANTONI Francesco, prof. ord. di Diritto del lavoro nell'Università di Napoli "Federico II" - Riviera di Chiaia, 264 - 80121 Napoli (tel. 081.7611341).
- 13) JOSSA Bruno, prof. emerito di Economia politica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via G. Pisciscelli, 77 - 80121 Napoli (tel. 081 668326).
- 14) CAMBI Maurizio, prof. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Rota, 33 - 80067 Sorrento (tel. 081.8073723).

#### SOCI STRANIERI

(posti 6)

- 1) STEIN Peter, prof. ord. di Storia del Diritto romano nel Queen's College di Cambridge - Queen's College, Cambridge CB3.9ET (Gran Bretagna).
- 2) VOVELLE Michel, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Paris-Sorbonne - 3 avenue Villemus, 13100 Aix en Provence (Francia).
- 3) KAUFMANN Matthias, prof. di Etica nell'Università di Halle-Wittenberg-Burgerstrasse, 57 - D91054 Erlangen (Germania)
- 4) SEVILLA FERNÁNDEZ José Manuel, prof. ord. di Filosofia nell'Università di Siviglia - c/ Ganado, 20, 2ºA - 11500 - El Puerto de Santa Maria (Cádiz) (Spagna) (tel. 0034 666745878).



## INDICE

STEFANIA ACHELLA, L'idea hegeliana di religione negli anni di Norimberga	5
GIUSEPPE AUTERI, Sull'incidenza di Hegel. Filosofia della prassi e critica del metodo dialettico hegeliano nell'analisi di Pietro Piovani ..	23
EMMA FLEURY, L'analogia tra individuo e Stato in Hegel e il confronto con Platone.....	43
GIOVANNI MORRONE, I modi del caso. Intorno al primo scritto di Wilhelm Windelband .....	63
FEDERICA DE FELICE, <i>Patientia e potentia</i> nell' <i>Ethica</i> di Spinoza.....	95
GIUSEPPE RACITI, Verità senza certezza. Teoria della certezza e verità della prassi nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel...	125
LUCA SCAFOGLIO, Il potere della produzione. Sulla nozione francofortese di dominio .....	145
LORELLA VENTURA, Il pensiero di Hegel nel mondo arabo: il caso della Siria .....	167
ROBERTA VISONE, La ricezione della nozione spenceriana di libertà negli Stati Uniti a cavaliere tra Otto e Novecento .....	187
Elenco e ripartizione dei soci per ordine di anzianità.....	211

