

# STORICITÀ DELLA RAGIONE

*a cura di Agnese Di Riccio*

Edizioni ETS

C'è ancora oggi uno spazio per riflettere sulla dimensione storica della ragione? Questa domanda è al centro di tutti i contributi raccolti in questo volume nato da uno dei laboratori di ricerca di Zetesis. Si muove dalle indagini sulla storia di Lafitau, Turgot e Diderot per esplorare, attraverso i contributi al tema forniti da Kant e Hegel, come la questione sia stata ripresa da Sartre e dalla Scuola di Francoforte, con Benjamin, Horkheimer e Adorno. Riflettendo sui presupposti temporali e concettuali della filosofia della storia, i saggi qui raccolti cercano di delineare i tratti di una ragione che non si rapporta al movimento del reale come uno spettatore esterno e indifferente, ma che si attua e si concretizza nella e con la storia, configurando il mondo e gli schemi che permettono di pensarlo.

In copertina: Etienne-Louis Boullée, Progetto di un Cenotafio per Isaac Newton, 1784. Sezione con effetto diurno. Parigi, Biblioteca Nazionale, particolare.

A. Di Riccio cur.

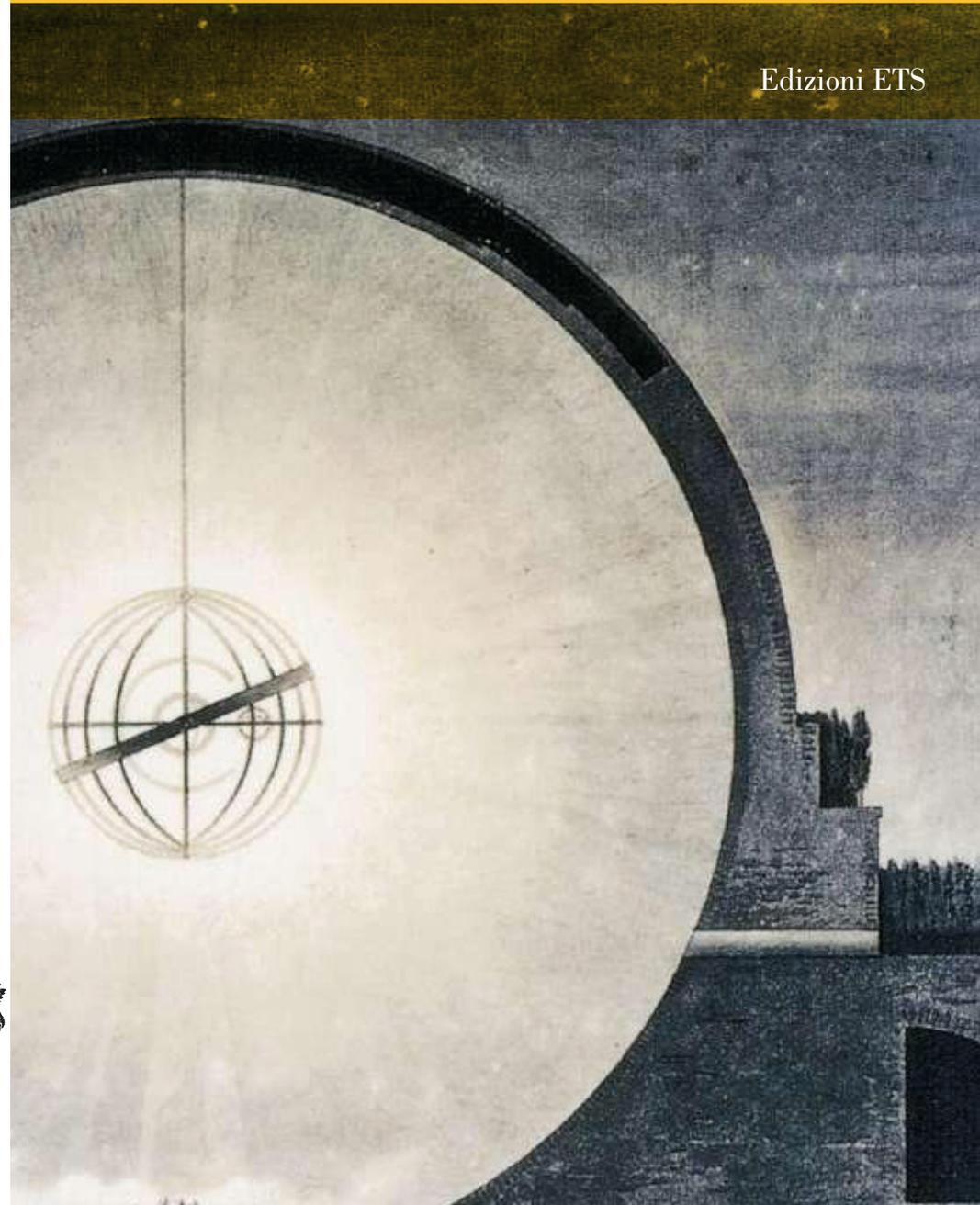
STORICITÀ DELLA RAGIONE

  
ETS

ISBN-13: 978-8846751287



9 788846 751287





# Storicità della ragione

*a cura di*

Agnese Di Riccio

*Con contributi di*

Matteo Marcheschi, Luciano Perulli, Rosario Croce  
Danilo Manca, Antonio Raggi, Agnese Di Riccio

COPIA FUORI COMMERCIO

Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume con testi sottoposti a referaggio anonimo,  
pubblicato con i contributi  
per le attività studentesche autogestite  
dell'Università di Pisa (att. n. 1526)*

© Copyright 2017  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675128-7

## Prefazione

F. Meinecke riconduceva l'origine dello storicismo alla riforma del concetto di ragione che, "perduto il suo carattere acronico", avrebbe assunto nel Settecento la fisionomia di "una forza storicamente mutevole" e "sempre suscettibile di nuove individualizzazioni" (Meinecke, 1936, p. XI). In questo passaggio la filosofia di Vico gioca per Meinecke un ruolo fondamentale, per quanto riconosciuto solo alla fine dell'Ottocento, quando l'autentico storicismo ne sviluppò i presupposti, sostituendosi all'astrattezza delle filosofie della storia di matrice idealistica.

Sono genealogie come quella di Meinecke, costruite su una determinata precomprensione del concetto di ragione, a tracciare linee interpretative che spesso rischiano di oscurare – e, perciò, di lasciare inesplorati – punti di vista alternativi. Selezionando una diversa direttrice, il presente volume si propone di vagliare nuovamente il tema della storicità della ragione, ad oggi ancora non affrontato in ottica sistematica.

Per elencare solo alcuni degli interrogativi legati al tema qui proposto: quale dialettica si instaura tra il processo storico e la comprensione che la ragione ha del proprio fare? Che relazione sussiste tra ragione e temporalità, tra la spontaneità del pensiero e la passività di forme storiche consolidate? E in che misura sono soddisfacenti definizioni che fanno della ragione una "forza storicamente mutevole"?

Proprio la ricostruzione di Meinecke permette di stabilire per contrasto i confini temporali e teorici dell'argomento che ci proponiamo di affrontare: a partire dalla filosofia della storia di Vico, ci chiediamo infatti se non sia possibile mettere in luce un diverso concetto di ragione, attraverso una ridefinizione del rapporto tra quest'ultima e la storicità.

La riproposizione del tema appare oggi tanto più urgente: il sospetto nei confronti delle filosofie della storia sembra confermare l'efficacia della critica popperiana (Popper, 1957), che accomunava in un unico giudizio negativo storicismo tedesco e filosofie della storia di impostazione idealistica. Nel panorama filosofico contemporaneo la riflessione sulla storicità e sulla razionalità umana procedono secondo piani paralleli e la divaricazione è stata ulteriormente accentuata dalle ben note considerazioni sulla "fine della storia". Se la ragione appare sempre più ridotta a strumento e a limitata facoltà soggettiva, la riflessione sulla storicità della ragione è stata fatta propria alternativamente dalle correnti ermeneutiche, analitiche e pragmatiste, che

– smembrando i due termini del problema – si sono interessate piuttosto a stabilire la forma e il carattere condizionale delle nostre asserzioni sugli eventi storici (A. C. Danto, 1965; D. Antiseri, 20003).

Alla luce di questo scenario, il presente progetto porta avanti l'ipotesi che una diversa concezione della storicità della ragione possa essere riproposta e valorizzata. Se le filosofie della storia di matrice idealistica – e in particolare quella hegeliana – “sono sempre prese di mira come i principi di quella pseudo-scienza che sarebbe la filosofia della storia” (Cesa, 2008, 34), è perché ci si è spesso limitati a valutarne il disegno complessivo e ‘superficiale’, senza scorgere la fecondità dei loro presupposti teorici. Una più attenta disamina lascia però emergere una diversa possibilità di lettura, imperniata sul rapporto dialettico tra la ragione e la sua attività di realizzazione. In questo quadro, la ragione non si rapporta al movimento del reale come uno spettatore esterno e indifferente ma si attua e si concretizza *nella e con la* storia. Lungi dal ridursi a una variabile dell'epoca di volta in volta considerata, è la ragione a dar forma alla storia, configurando il mondo e gli schemi che ci permettono di approcciarci ad esso.

Storia e geografia della ragione umana  
nel '700 francese:  
tempo e spazio tra i selvaggi americani  
e il terremoto di Lisbona

*Matteo Marcheschi*

Tutta un'impostura. La storia non esiste. Forse che esistono le generazioni di foglie che sono andate via da quell'albero, un autunno appresso all'altro? Esiste l'albero, esistono le sue foglie nuove: poi anche queste foglie se ne andranno; e a un certo punto se ne andrà anche l'albero: in fumo, in cenere. La storia delle foglie, la storia dell'albero. Fesserie! Se ogni foglia scrivesse la sua storia, se quest'albero scrivesse la sua, allora diremmo: eh sì, la storia...

L. Sciascia, *Il consiglio d'Egitto*



*Mœurs des sauvages américains comparée aux mœurs des premiers temps,*  
frontespizio.

Source gallica.bnf.fr / BnF

## 1. Lafitau e il parallèle: i selvaggi e gli antichi

Nel 1724 a Parigi escono i due volumi dei *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* del padre gesuita Joseph-François Lafitau<sup>1</sup>. L'immagine del frontespizio<sup>2</sup>, incisa da Jean-Baptiste Scotin e della quale l'autore dà una descrizione puntuale, espone in forma allegorica il progetto dell'opera, sottolineandone le strutture epistemologiche portanti e i presupposti teorici. In primo piano, Lafitau ha fatto collocare una serie di oggetti, quasi gettati alla rinfusa: un mappamondo, delle carte geografiche, un cannocchiale, dei libri – probabilmente relazioni di viaggio –, una statua di Diana di Efeso e delle medaglie con immagini di divinità pagane e orientali<sup>3</sup>. Sullo sfondo della scena si notano ancora statue a tema religioso e una sorta di piramide. Al centro della rappresentazione, un uomo seduto, con una penna in mano, ha appena alzato lo sguardo dall'opera che sta componendo. I suoi occhi sono guidati dal dito di Saturno nella sua forma consueta: come ricorda Jaucourt nell'articolo dell'*Encyclopédie* che gli è dedicato, *Cronos* appare comunemente come «un vecchio piegato sotto il peso degli anni e che tiene una falce in mano, così da sottolineare che egli presiede all'agricoltura»<sup>4</sup>. La divinità del tempo indirizza lo sguardo dello scrittore, che altri non è se non lo stesso Lafitau intento a comporre i suoi *Mœurs*, su un quadro, appena rivelato da una tenda scostata, che è a sua volta la rappresentazione in immagine di una «visione misteriosa»<sup>5</sup>. Lo scrittore sta infatti osservando «il sistema della rivelazione cristiana»<sup>6</sup>, che è simbolizzata dalla tensione tra il peccato originale – rappresentato attraverso la vicenda di

<sup>1</sup> Sulla questione del rapporto tra i filosofi e i selvaggi cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari 1972 e M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Parigi 1971.

<sup>2</sup> Sul frontespizio, cfr. M. de Certeau, *Histoire et anthropologie chez Lafitau*, in C. Blanc-kaert (a cura di), *Naissance de l'Ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Les éditions du cerf, Parigi 1985, pp. 63-89, che interpreta l'immagine sottolineando la centralità del rapporto tra la visione e la scrittura. Sull'importanza che ha l'immagine nella costruzione del parallelismo tra gli antichi e gli amerindi nell'opera di Lafitau, cfr. A. Paschoud, *De la représentation de l'origine à la défense de la foi. L'usage des gravures dans les Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps (1724) de Jean-Joseph Lafitau*, in É. Flammarion, *La chair et le verbe. Les jésuites de France au XVIII<sup>e</sup> et l'image*, Presses Sorbonne Nouvelle, Parigi 2008, pp. 75-89.

<sup>3</sup> De Certeau ha elencato tutti i reperti presenti nel frontespizio (De Certeau, *op. cit.*, pp. 70-71), notando come essi rimandino a una concezione moderna, tutta seicentesca, dell'antichità.

<sup>4</sup> J.L.R. d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Le Breton-Briasson-David-Durand, 1751-1772, t. XIV, p. 696. Le traduzioni dal francese, dove non sia esplicitamente indicato il traduttore, sono mie.

<sup>5</sup> J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Saugrain-Hochereau, Parigi 1724, t. I, explication des planches et figures contenues dans le premier tome.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Adamo ed Eva – e la redenzione eucaristica. I due eventi sono incorniciati da una spirale di nuvole, che ne sottolinea la continuità, quasi costruendo la catena ininterrotta che li colloca l'uno all'origine e l'altro alla fine della storia.

Il frontespizio, passando da un piano descrittivo a uno interpretativo, rappresenta dunque l'atto di composizione dell'opera di Lafitau. Il gesuita compara le «vestigia»<sup>7</sup> religiose dell'antichità con i costumi (*mœurs*)<sup>8</sup> dei popoli “selvaggi”: tracce materiali e racconti di viaggio, specialmente di missionari, si fondono per dare origine a una storia del mondo coerente e continua. Lo scrittore è aiutato in ciò da due Geni: uno tiene in una mano un calumet della pace e nell'altra un caduceo di Mercurio; l'altro una tartaruga irochese e un sistro. Le «tenebre dell'antichità»<sup>9</sup>, che solo parzialmente si lasciano osservare, si combinano con l'opacità dello sguardo moderno sull'alterità e con la volontà di raccontarla<sup>10</sup>.

Tra gli antichi e i selvaggi la comparazione non è allora un semplice tentativo di comprendere, per approssimazione, l'ignoto attraverso la mediazione del (parzialmente) noto, ma una vera e propria corrispondenza: «non mi sono accontentato – scrive Lafitau – di conoscere il carattere dei selvaggi, e di informarmi sui loro costumi (*coûtures*) e sulle loro pratiche, ma ho cercato in queste pratiche e in questi costumi le vestigia dell'antichità più remota»<sup>11</sup>.

La comparabilità tra antichi e selvaggi moderni ha allora, ed è ciò che il frontespizio dei *Mœurs* vuol indicare, una sua ragione religiosa, che si esprime in un duplice senso. Innanzitutto, la storia dell'umanità è unica, perché unica è la direzione che essa può prendere: il dio cristiano ne è il tutore e l'ordinatore. Parallelamente, le religioni degli antichi e degli amerindi trovano il loro senso nell'essere delle forme alterate e corrotte di un cristianesimo latente e, pertanto, incipiente: «si trovano, per esempio, delle vestigia del Mistero della Santissima Trinità nei misteri di Iside, nelle opere di Platone, nelle religioni delle Indie, del Giappone e dei messicani»<sup>12</sup>. Ciò che Lafitau vuole affermare è l'originarietà del cristianesimo<sup>13</sup>, inserendosi nella polemi-

<sup>7</sup> *Ivi*, t. I, p. 3.

<sup>8</sup> Sul valore dei *mœurs* nell'opera di Lafitau, cfr. A. Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Septentrion-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Sillery (Québec)-Paris 2001, pp. 46-61.

<sup>9</sup> Lafitau, *op. cit.*, t. I, p. 2.

<sup>10</sup> I. Calvino, *Com'era nuovo il Nuovo Mondo*, in Id., *Collezione di sabbia*, Mondadori, Milano 1990, pp. 15-22 e il classico T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, Parigi 1982.

<sup>11</sup> Lafitau, *op. cit.*, t. I, p. 3.

<sup>12</sup> *Ivi*, t. I, p. 9. La persistenza del tema della Trinità nei costumi di antichi e selvaggi è rappresentata anche in immagine nella 4 tavola dell'opera. Cfr. *Ivi*, t. I, p. 108.

<sup>13</sup> A tal proposito Lafitau riprende le tesi espresse da Pierre-Daniel Huet nella sua *Demonstratio Evangelica* (1679), nella quale si sostiene che vi sia un nucleo cristiano che sopravvive nelle religioni pagane.

ca, di memoria bayliana, sulla possibilità dell'esistenza di società atee<sup>14</sup> e, più specificamente, sul presunto ateismo dei cinesi<sup>15</sup>.

Se la questione religiosa sta certamente al centro delle preoccupazioni del padre gesuita, è però il tempo il fulcro teoretico della sua riflessione. Ciò è sottolineato, anche visivamente, dal frontespizio: al centro della scena sta infatti Saturno, il dio del tempo storico e biografico. È la divinità greca che consente la comparazione tra i reperti degli antichi e le relazioni di viaggio ed è ancora il suo dito che costituisce la direttrice della storia, la linea di tensione che va dalle religioni pagane verso il cristianesimo. Merita, a questo proposito, citare le parole di Lafitau nel suo tentativo di spiegare il significato del frontespizio:

Ma il tempo, al quale è propria la capacità di far conoscere tutte le cose, e di scoprirle alla lunga, gli [allo scrittore del frontespizio, N.d.R.] rende questo rapporto ancora più sensibile richiamandolo alla sorgente di tutto, e facendogli come toccare col dito la connessione che hanno questi monumenti con la prima origine dell'uomo, con il contenuto della nostra Religione, e con tutto il sistema di rivelazione fatto ai nostri padri dopo il loro peccato<sup>16</sup>.

Occorre allora stabilire quali siano i caratteri del tempo che costituiscono la condizione di possibilità della ricerca del padre gesuita.

Innanzitutto, si deve sottolineare come Saturno divenga l'immagine di una temporalità unica e lineare, dotata di una direzione, di un fine e di una fine<sup>17</sup>. In questo senso esiste un'unica storia, omogenea e compatta e, di conseguenza, un'unica ragione – un'unica razionalità, umana o meno – che si esprime diversamente nel tempo e nello spazio.

L'unicità della storia, inoltre, impone anche una tensione storica verso un'unica religione. Il rapporto tra i due piani – tempo e religione – è pensabile, però, anche al contrario: è il dio del cristianesimo a fondare l'unicità della ragione umana e delle sue incarnazioni storiche. Nonostante ciò, Lafitau riconosce comunque una priorità epistemologica al tempo, offrendone un modello che sopravvive anche al di là della sua intima connessione col cristianesimo.

L'unicità della storia umana diviene così il risultato della compattezza del-

<sup>14</sup> Uno degli obiettivi polemi di Lafitau è il Baron de la Hontan (citato nel t. I, p. 111) che nei *Dialogues entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé* (1703) mette in scena un selvaggio-filosofo che vive secondo la legge dell'istinto e della natura. Cfr. R. Ouellet, *À la découverte de Lahontan*, «Dix-huitième siècle», 1995/27, pp. 323-33.

<sup>15</sup> Cfr. lo studio, datato ma ancora fondamentale, di V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Parigi 1932.

<sup>16</sup> Lafitau, *op. cit.*, explication des planches et figures contenues dans le premier tome.

<sup>17</sup> Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963; L. Calabi, *La filosofia della storia come problema: Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, Edizioni ETS, Pisa 2008.

la temporalità adottata dal gesuita, al punto che, in questo contesto, anche i dibattiti sul monogenismo opposto al poligenismo<sup>18</sup> vengono recuperati e si fanno pensabili solo sul piano della temporalità stessa.

In sintesi, la storia dei costumi (*mœurs*) umani costituisce una catena compatta, formata da anelli che altro non sono che i modi individuali in cui le tappe universali della ragione si esprimono: la comparabilità tra popoli differenti è giustificata a partire da un denominatore comune di base, da una traducibilità di forme che si giustifica a partire dalla tensione verso un'origine e un esito comune<sup>19</sup>.

Il comparativismo di Lafitau ha pertanto un presupposto temporale ben chiaro e solido: è l'unicità della storia che fonda la possibilità di confrontare antichi e selvaggi. Tale relazione è esplorata secondo una specifica forma letteraria, quella del «*parallèle*»<sup>20</sup>. La logica di quest'ultimo viene definita durante la *Querelle des Anciens et des Modernes*, poco precedente alla pubblicazione dei *Mœurs* del gesuita, e costituisce l'impalcatura dell'opera capitale di C. Perrault, *Le parallèle des Anciens et des Modernes* (1693): adeguata a esprimere una concezione ciclica della storia<sup>21</sup>, il *parallèle* è forma adatta a un pensiero che presuppone la comparabilità e la traducibilità reciproca degli eventi storici.

Vi è però un ulteriore tratto della forma temporale che organizza il pensiero di Lafitau che occorre adesso mettere a fuoco. Si deve notare, infatti, che gli antichi e i selvaggi che il gesuita compara non costituiscono stadi di sviluppo differenti dell'umanità, ma veri e propri momenti storici coincidenti, al punto che non solo è possibile utilizzare i reperti archeologici per capire pratiche e convinzioni degli abitanti del nuovo mondo, ma si possono anche utilizzare i resoconti di viaggio per far luce sull'antichità e i suoi misteri:

<sup>18</sup> Il monogenismo è la teoria che presuppone che tutti gli uomini abbiano avuto origine dalla coppia primordiale costituita da Adamo ed Eva. Il poligenismo, al contrario, pensa alla comparsa di differenti e non imparentati gruppi di esseri umani sulla terra. L'ipotesi del poligenismo è stata formulata per la prima volta, nelle forme del preadamismo, da Isaac la Pérouse nel suo *Praeadamitae* (1655). Tali ipotesi si fonda sull'interpretazione di un passo dell'Epistola ai Romani di Paolo (V, 12-14) dove si parla di «quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo».

<sup>19</sup> Sulla comparazione come «sola ragione» dell'opera di Lafitau, cfr. M. Duchét, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, La Découverte, Paris 1984, p. 30. Cfr. anche Moltsch, *op. cit.*, pp. 62-65.

<sup>20</sup> Lafitau, *op. cit.*, t. I, Épître à Son Altesse Sérénissime Monseigneur le Duc d'Orléans, Premier Prince du Sang.

<sup>21</sup> Sul *parallèle* in rapporto alla temporalità cfr. J. Schlobach, *Zykentheorie und epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*, Fink, Monaco 1980, pp. 231-235. Sulla forma letteraria del *parallèle* tra *querelle des Anciens et des Modernes* e illuminismo cfr. G. Gicquiaud, *La balance de Cléo: réflexions sur la poétique et la rhétorique du parallèle*, in M.-A. Bernier (a cura di), *Parallèle des Anciens et des Modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, Hermann, Parigi 2014, pp. 29-47.

«confesso che se gli Autori antichi mi hanno dato dei lumi per supportare qualche felice congettura sui selvaggi, i costumi dei selvaggi mi hanno dato dei lumi per capire più facilmente, e per spiegare molte cose che si trovano negli autori antichi»<sup>22</sup>.

Ciò crea un evidente problema, che può essere affrontato dal punto di vista del rapporto tra storia e geografia. Lafitau costruisce una storia dei costumi che non coincide con la storia evenemenziale, ma si pone invece come una sorta di logica degli accadimenti. Essa è cioè la regola della successione delle varie tappe del progresso della ragione umana, mentre la storia come cronologia altro non è che il modo in cui quegli stadi si esprimono. Ciò fa sì che possa accadere che in uno stesso momento temporale coesistano popoli che hanno raggiunto stadi di sviluppo differenti nella storia dei costumi. Dal punto di vista di quest'ultima, i "selvaggi" del '700 non sono cioè contemporanei degli europei loro coevi, mentre lo sono degli antichi: indiani ed occidentali vivono nello stesso tempo cronologico, ma non nello stesso tempo storico.

Tutto ciò permette allora di mostrare come in Lafitau l'indagine sulla temporalità vada a ridefinire un paradigma geostorico che fa convivere spazialmente sacche temporali differenti. Lo spazio appare cioè come un tempo stratificato e ogni luogo diviene un'epoca<sup>23</sup>: le due coordinate dell'esperienza non esistono allora scisse, ma costituiscono veri e propri cronotopi<sup>24</sup> che pur contigui nello spazio e nel tempo empirico non lo sono nello spazio-tempo. La geografia diviene l'immagine orizzontale, frammentaria e non compiuta, del divenire storico.

## 2. Turgot, tra geografia politica e storia universale

Il modello temporale elaborato da Lafitau non rimane inefficace, ma viene ripreso, alcuni anni dopo la pubblicazione dei *Mœurs*, da Anne-Robert-Jacques Turgot, nel discorso pronunciato in latino alla Sorbonne l'11 dicembre 1750 e poi stampato con il titolo di *Tableau philosophiques des progrès successifs de l'esprit humain*. In tale contesto si oppone il tempo dei «fenomeni della natura», «racchiusi in un cerchio di rivoluzioni che sono sempre

<sup>22</sup> Lafitau, *op. cit.*, t. I, pp. 3-4.

<sup>23</sup> «Nell'ordine dei secoli occorre avere dei tempi marcati da un qualche grande avvenimento, al quale si riconduce tutto il resto. Questo è ciò che si definisce un'epoca, da una parola greca che significa fermarsi, perché ci si ferma lì per considerare come da un luogo di riposo tutto quello che è accaduto prima o dopo ed evitare in questo modo gli anacronismi, cioè quel tipo di errori che fa confondere i tempi» (J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin* (1681), Mabre Cramoist, 1691, pp. 5-6).

<sup>24</sup> Col termine cronotopo ci si vuol richiamare alla nota categoria di M. Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki* (1975), trad. it. di C. Strada Janovic, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 2001.

le stesse»<sup>25</sup>, a quello lineare e mutevole degli uomini: mentre il tempo della natura «non fa che rendere ad ogni istante l'immagine di ciò che ha fatto scomparire»<sup>26</sup>, quello degli uomini ha la forma di un essere vivente. Rismantizzando un celebre passo della *Digression sur les Anciens et les Modernes* di Fontenelle – anche in questo caso, come in Lafitau, il modello è ancora da ricercarsi nella *querelle des Anciens et des Modernes* – Turgot afferma che «il genere umano, considerato fin dalla sua origine, appare quindi agli occhi d'un filosofo un tutto immenso che ha anch'esso, come ogni individuo, la sua infanzia e i suoi progressi»<sup>27</sup>.

Alla metaforica della serie di immagini che si ripetono identiche e sempre nello stesso ordine si sostituisce pertanto quella dell'organismo, che cresce e progredisce senza morire mai.

Come in Lafitau, l'unicità della temporalità si riflette allora nell'unico possibile sviluppo dell'intelletto umano, che Turgot sostituisce ai *mœurs* del gesuita e che dà origine, pure in questa occasione, a una serie di sacche storiche coeve ma non contemporanee:

lo stato attuale del mondo, caratterizzato com'è da questa ineguaglianza delle infinite gradazioni, dispiega quindi dinanzi ai nostri occhi in una volta e ad un tempo tutte le sfumature di barbarie e civiltà disseminate sulla terra, rivelandoci così con un solo colpo d'occhio i monumenti, le vestigia di tutti i passi dell'intelletto umano, l'immagine di tutti gli stadi attraverso cui è passato, e la storia di tutte le epoche<sup>28</sup>.

Rispetto a Lafitau, però, Turgot approfondisce anche su un piano teorico l'analisi dei presupposti spazio-temporali della sua indagine: affinché la storia divenga una «storia universale»<sup>29</sup> – la storia così come appare «agli occhi di un filosofo»<sup>30</sup>, secondo la celebre formula contenuta nel *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, coevo al *Tableau* – occorre ridefinire i rapporti tra geografia e cronologia. È in questa prospettiva che devono essere letti il *Sur la géographie politique* e nell'*Esquisse d'un plan pour la géographie politique*, anch'essi scritti intorno al 1750.

In tali testi, la geografia politica appare come una sorta di «maschera-

<sup>25</sup> A.-R.-J. Turgot, *Tableau philosophiques des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), trad. it. di R. Finzi, *Quadro filosofico dei progressi successivi dell'intelletto umano*, in A.-R.-J. Turgot, *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Einaudi, Torino 1978, p. 5.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Tale paragone è ripreso anche da Turgot nel suo *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751 ca.), che è stato tradotto in italiano da R. Finzi col titolo di *Piano di due discorsi sulla storia universale*, in A.-R.-J. Turgot, *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, cit., p. 32. La stessa immagine attraversa anche tutto l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) di Condorcet.

<sup>28</sup> Turgot, *Quadro filosofico*, cit., p. 7.

<sup>29</sup> Id., *Piano di due discorsi sulla storia universale*, cit., p. 32.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

mento [...] della storia universale»<sup>31</sup>: tra le due non vi è differenza, ma coincidenza. «La geografia politica è, se si può dire così, lo spaccato della storia»<sup>32</sup> universale: quest'ultima risulta così dalla stratificazione dei diversi «mappamondi»<sup>33</sup> storici che Turgot elabora e che, se sovrapposti, producono il movimento che va dall'origine dei tempi fino al presente, mostrando, ancora una volta, «tutte le sfumature della barbarie e della civilizzazione, attraverso le quali la nazione più avanzata è passata successivamente a partire dalla prima epoca di barbarie»<sup>34</sup>.

Si può allora fissare un primo punto fermo: il paradigma temporale che la filosofia della storia settecentesca, tra Lafitau e Turgot, adotta, in opposizione a quello della natura, trasformando la storia in storia universale e la geografia in geografia politica e facendole coincidere, assume i caratteri di una temporalità lineare<sup>35</sup>, ma non irreversibile. Ciò significa che se anche le vicende umane si ordinano secondo una direzione progressiva, le età passate dell'umanità non sono per sempre superate, ma permangono e si ripresentano continuamente: è la spazializzazione della temporalità che permette, occorre ribadirlo, di far coesistere cronologicamente tempi filosofici non contemporanei.

Vi è però un ulteriore elemento che occorre prendere in considerazione. La costituzione di una storia universale appare possibile, a Turgot, solo a condizione che le epoche e gli stadi di sviluppo umano siano confrontabili: «i tempi storici non possono risalire oltre l'invenzione della scrittura»<sup>36</sup>, che presto si trasforma in Scrittura. Ciò accade perché è solo il «tesoro dei segni»<sup>37</sup> che permette agli uomini di confrontare il livello di progresso dei vari popoli, costruendo quindi l'umanità come un tutto. Tali considerazioni, esplicite in Turgot, sono di fatto però già presenti anche nel frontespizio dei *Mœurs* di Lafitau: icasticamente, è attraverso la mediazione della scrittura<sup>38</sup> che i costumi dei selvaggi e quegli degli antichi si confrontano. E, allo stesso tempo, i selvaggi e gli antichi esistono solo nella scrittura stessa: nelle relazioni di viaggio, i primi; nell'incrocio tra parola, simbolo e geroglifico, i secondi.

Del resto, Turgot, l'afferma chiaramente, la storia universale è una vera e propria narrazione:

<sup>31</sup> Id., *Sur la géographie politique* (1751 ca.), in *Œuvres de M. Turgot*, Didot-Cocheris-Colin-Delnace, Parigi 1808, t. II, p. 172.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>33</sup> Id., *Esquisse d'un plan pour la géographie politique*, in *Œuvres de M. Turgot*, cit., t. II, p. 173.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>35</sup> Sui modelli della temporalità, si veda S.J. Gould, *Time's arrow, time's cycle: myth and metaphor in the discovery of geological time* (1987), trad. it. di L. Sosio, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, Feltrinelli, Milano 1989.

<sup>36</sup> Turgot, *Piano di due discorsi sulla storia universale*, cit., p. 33.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>38</sup> De Certeau, *op. cit.*, pp. 69-74.

le leggi che governano i corpi formano la fisica: sempre costanti, le si descrive, non le si narra (*on les décrit, on ne les racontes pas*). La storia degli animali, e soprattutto quella dell'uomo offrono uno spettacolo assai diverso<sup>39</sup>.

Una narrazione che, lo si è già notato, ha la forma del *parallèle* e della *comparaison*.

### 3. Dal *parallèle* alla *catastrophe*: il terremoto di Lisbona e il teatro

Vi è però un modello temporale alternativo e concorrente a quello elaborato da Turgot e Lafitau che, a partire dalla seconda metà del Settecento, prende forma nella riflessione filosofica francese sui “selvaggi”. E, anche in questo caso, il problema dal quale esso nasce è essenzialmente narrativo, sostituendo alla forma del *parallèle* quella della *catastrophe*.

A inizio '700, *catastrophe* – scrive Mallet nell'articolo dell'*Encyclopédie* a essa dedicata – indica «il cambiamento o la rivoluzione che giunge al termine di un poema drammatico, e che lo conclude»<sup>40</sup>. Tutto ciò è testimoniato anche dal *Dictionnaire universel* di Furetière del 1690, dove si nota però come il termine possa essere anche inteso in senso figurato, indicando la «fine funesta e sfortunata» di qualche evento. *Catastrophe*, dunque, è lemma del lessico teatrale e porta con sé una specifica temporalità drammatica: la *catastrophe* è un episodio che segna una cesura e che risolve in un senso o in un altro le linee di tensioni di una vicenda. Essa stabilisce quindi un prima e un dopo in maniera irreversibile: a questa altezza, la temporalità lineare si è fatta cioè biografica, divenendo il prodotto della stratificazione di infiniti eventi.

Si sono formulate ipotesi sui modi che hanno consentito a *catastrophe* di ampliare il suo spettro di significati, arrivando a indicare prima l'esito tragico di una vicenda individuale e poi, nel XVIII secolo, un disastro naturale. Se, senza dubbio, le *Lettres Persanes* di Montesquieu hanno avuto un ruolo in tutto ciò<sup>41</sup>, è altrettanto innegabile che la diffusione della nuova accezione del termine sia stata probabilmente veicolata da un evento naturale centrale per la riflessione filosofica settecentesca: il terremoto di Lisbona. Come ha notato M. O'Dea richiamandosi agli studi di A. Saada e di J. Sgard, «il termine *catastrophe* è stato spesso utilizzato nelle gazzette per rendere conto del terremoto di Lisbona [...]. È anche possibile che questo evento sia servito incidentalmente a rendere corrente il nuovo senso della parola»<sup>42</sup>. Il terre-

<sup>39</sup> Turgot, *Piano di due discorsi sulla storia universale*, cit., p. 31.

<sup>40</sup> D'Alembert, Diderot, *Encyclopédie*, cit., t. II, p. 772.

<sup>41</sup> Cfr. la lettera CIX.

<sup>42</sup> M. O'Dea, *Le mot «catastrophe»*, in A.-M.M. Faivre e T. Chantal (a cura di), *L'invention de la catastrophe au XVIII<sup>e</sup> siècle: du bâtiment divin au désastre naturel*, Droz, Ginevra 2008, pp. 44-45.

moto di Lisbona non si esaurì, infatti, nella sua natura di evento storico, ma si trasformò presto in metafora, riuscendo a coagulare tensioni filosofiche, morali, scientifiche e letterarie differenti e suscitando l'interesse, tra gli altri, di Voltaire, Rousseau, Kant e Goethe<sup>43</sup>.

Tutto ciò fu immediatamente notato da D. Diderot che, nell'*Histoire des deux Indes* dell'Abbé Raynal, fece del sisma lusitano del 1 novembre del 1755 l'«esempio (*exemple*)»<sup>44</sup> di «una grande catastrofe»<sup>45</sup> e delle conseguenze che essa porta con sé. Il filosofo affiancava così alla logica temporale del catastrofico l'esemplarità come suo corrispettivo narrativo: l'esempio infatti, secondo la logica del modello ideale del *De la poésie dramatique*, è un particolare che, pur rimanendo tale, rimanda e quasi espone ostensivamente un universale<sup>46</sup>. Del resto, la questione della possibilità o dell'impossibilità di scrivere o rappresentare la catastrofe fu uno dei problemi principali che cercarono di affrontare gli intellettuali dell'epoca<sup>47</sup> e che Diderot stesso risolse, o tentò di risolvere, con il suo *Jacques le fataliste et son maître*, proponendo una narrazione in cui un'infinita causalità reciproca e istantanea di tutti gli eventi dà forma a un reale mai prevedibile e sempre inquieto<sup>48</sup>.

Ai fini della presente ricerca, ciò che è importante è però la sovrapposizione della temporalità teatrale della catastrofe e della sua logica esemplare al tempo della natura e a quello della storia umana, che l'estensione del campo semantico del termine catastrofe pare portare con sé. Per mostrare come ciò avvenga si può far riferimento a un'opera drammatica, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, pièce di Maître André, parrucchiere e scrittore. La vicenda che si mette in scena è una storia d'amore tra due giovani, il Comte e Théodora, ostacolata dalle rispettive famiglie. Quando la narrazione sembra ricomporsi e il matrimonio tra i due sta per celebrarsi, giungono però a impedirlo la catastrofe teatrale e quella naturale. La settima scena del quinto atto si apre infatti con un'indicazione scenografica di Maître André – «il fondo del teatro cade (*tombe*), appare il mare e una nave nel porto» – che riecheggia nell'immediata esclamazione di Théodora: «Ma la camera è caduta (*tombée*), è quasi distrutta»<sup>49</sup>. I due giovani cercano allora rifugio su un'imbarcazione, che viene però affondata dal maremoto immediatamente

<sup>43</sup> Cfr. F.-M.A. Voltaire, J.-J. Rousseau, I. Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. IX-XXXIX.

<sup>44</sup> D. Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, a cura di G. Goggi, Università di Siena, Siena 1976, t. I, p. 66.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Id., *De la poésie dramatique* (1758), in Id., *Œuvres esthétiques*, Garnier, Parigi 1968, pp. 284-287.

<sup>47</sup> J.P. Poirier, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, Odile Jacob, Paris 2005.

<sup>48</sup> È questa la tesi che ho sostenuto in «*Et qu'allaient-ils faire à Lisbonne?*»: *Diderot e la catastrofe come filosofia*, «*Lo Sguardo – Rivista di filosofia*» 2016/21, pp. 31-48.

<sup>49</sup> Maître André, *Le tremblement de terre de Lisbonne*, l'Imprimerie du public, Lisbona 1755, pp. 84-85.

successivo al sisma. In questo contesto la *catastrophe* naturale e quella teatrale si sovrappongono: il terremoto mette in scena se stesso (catastrofe naturale) e, nello stesso istante, compie la vicenda narrativa (catastrofe teatrale). La *catastrophe* diviene cioè forma della rappresentazione e rappresentazione stessa, al punto che pure i mezzi scenografici si fanno elemento della narrazione: senza soluzione di continuità il terremoto è immagine teatrale (la stanza che crolla) ed elemento metateatrale (la scenografia che crolla).

Lisbona lascia quindi alla riflessione filosofica il paradigma di un tempo catastrofico<sup>50</sup> che penetra interamente nello spazio mentale e reale della filosofia europea. Ogni evento acquisisce cioè una sua individualità irripetibile e pure la natura scopre di essere sempre difforme da se stessa, non più ciclica e ripetitiva, ma sempre imprevedibile.

Traccia di tutto ciò si trova ne *Le rêve de d'Alembert* (1769) diderotiano, dove è l'immaginario catastrofico a segnare la nascita di una nuova temporalità della natura e, di conseguenza, di quella propria alla storia universale di Turgot. Nel dialogo con d'Alembert (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*) che fa da preludio all'opera, Diderot propone una sorta di esperimento mentale, che consiste nello spegnere improvvisamente il sole, prendendosi «alcune migliaia d'anni d'anticipo sul tempo»<sup>51</sup>. Il geometra, che sostiene una concezione ciclica della natura, ritiene che ciò si possa certo concedere, dato che il tempo, per essa, non vale alcunché. Diderot si domanda allora cosa accada, una volta spento e poi riacceso il sole:

Spento il sole, che cosa accadrà? Le piante periranno, gli animali periranno ed ecco la terra solitaria e muta. Riaccendete questo astro, e di colpo ristabilerete la causa necessaria di una infinità di nuove generazioni, fra le quali non oserei assicurarvi che, dopo secoli e secoli, le nostre piante e i nostri animali d'oggi si riproducano o no<sup>52</sup>.

D'Alembert appare allora alquanto sorpreso dalle parole di Diderot: «perché gli stessi elementi sparsi riunendosi non condurrebbero agli stessi risultati?»<sup>53</sup>. Si affrontano così, in tutta evidenza, due differenti concezioni della natura: una ciclica, analoga a quella che era stata difesa da Turgot, l'altra invece biografica e lineare. «Tutto è collegato in natura e colui che suppone un nuovo fenomeno o richiama un istante passato, ricrea con ciò stesso un nuovo mondo»<sup>54</sup>, esclama Diderot. In questa prospettiva non esiste separazione tra logica storica e storia evenemenziale: la legge delle cose sono gli eventi stessi, infinitamente individuali, mai del tutto assimilabili gli

<sup>50</sup> Sulla temporalità catastrofica, cfr. R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, Parigi 1983.

<sup>51</sup> D. Diderot, *Entretien entre d'Alembert et Diderot* (1769), trad. it. a cura di P. Rossi, *Colloquio con d'Alembert*, in D. Diderot, *Opere filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 180.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

uni agli altri. In ogni istante, la natura ridefinisce se stessa e i suoi caratteri: *rerum novus nascitur ordo* ne è, infatti, l'eterna epigrafe<sup>55</sup>.

In sintesi, recuperando il paradigma della temporalità catastrofica che nasce a Lisbona e che riecheggia nei testi diderotiani sul piano del rapporto tra storia e geografia, si può affermare che, in questo caso, si assiste a una significativa inversione dei rapporti di priorità geostorici definiti dal modello elaborato da Lafitau e Turgot. Se in quel caso la storia si spazializzava divenendo geografia politica, in questo contesto è la storia a costituirsi nelle forme della geografia: ogni vicenda e ogni evento acquisisce cioè una sua radicale individualità, né replicabile né del tutto confrontabile ad altri. La verticalità del tempo che scorre si scompone cioè sul piano orizzontale delle carte geografiche dando origine a infiniti e paralleli punti di origine di storie. La storia esiste, allora, dopo Lisbona solo come radicalmente presente.

#### 4. Dal selvaggio ai selvaggi: De Pauw e Diderot

Nel 1756 a Erfurt viene pubblicato un testo intitolato *Die denkwürdigsten Geschichte der Erderschütterungen*<sup>56</sup> nel quale è contenuta una stampa che indica l'estensione degli effetti del sisma di Lisbona. Sullo sfondo è incisa la capitale portoghese, mentre i suoi edifici sono piegati dal terremoto e le navi ancorate nel porto sono sommerse dal maremoto che lo ha seguito. In primo piano, un europeo dispiega un'enorme carta geografica, che rappresenta l'Europa, l'America del Nord fino al Golfo del Messico, il Nord Africa e l'Asia fino all'India. Il personaggio principale illustra fin dove si siano avvertiti gli effetti dell'evento lusitano a due "selvaggi": un indio con il costume piumato e un moro nel suo perizoma. Tale immagine ha però anche un valore metaforico: le conseguenze del terremoto di Lisbona non sono infatti solo di natura fisica, ma anche filosofica. La nuova temporalità che nasce dal sisma del 1755 modifica la storia del mondo e il rapporto tra i popoli: Lisbona riguarda tutti.

Tutto ciò – se ne daranno adesso due rapidi esempi – ha conseguenze sul piano della storia universale: alla ragione della storia, progressiva e compatata, si sostituiscono infatti le ragioni di storie parallele e tra loro incommensurabili.

<sup>55</sup> Id., *Le rêve de d'Alembert* (1769), trad. it. di P. Rossi, *Il sogno di d'Alembert*, in D. Diderot, *Opere filosofiche*, cit., p. 207.

<sup>56</sup> *Die denkwürdigsten Geschichte der Erderschütterungen und Seltenheiten der Natur*, J.H. Nonnens, Erfurt 1756. L'immagine è riprodotta anche in A. Tagliapietra, *Usi filosofici della catastrofe*, «Lo Sguardo – Rivista di filosofia» 2016/21, p. 16.



“Die denkwürdigsten Geschichte der Erderschütterungen”

Ricollocandosi sul piano dell'indagine sui selvaggi del Nuovo Mondo, Cornelius de Pauw nelle sue *Recherches philosophiques sur les Americains* (1768) sostiene, a partire da una concezione che mette in parallelo piano fisico e piano morale, che gli amerindi siano espressione di un'umanità degenerata. Nonostante ciò, egli afferma che non tutti i selvaggi sono tra loro

comparabili, né tutti sono selvaggi allo stesso modo: i fiacchi Americani niente hanno da spartire coi Germani e i Galli. Raccontare sciocchezze sui popoli che si sono scoperti pare essere, crede de Pauw, il privilegio concesso agli esploratori<sup>57</sup>. A ben vedere, infatti, non esiste alcun piano normativo che regoli lo sviluppo delle società umane: gli uomini, «creati bruti e grossolani, devono a loro stessi i loro costumi (*mœurs*), le loro leggi e le loro scienze: non hanno avuto modelli comuni, né regole fisse di condotta; hanno variato così all'infinito, tanto nei modi che hanno utilizzato per raggiungere la vita civile, che nelle istituzioni della stessa vita civile»<sup>58</sup>. Ogni storia è, dunque, per De Pauw, una storia a sé. Infine, si deve richiamare il caso di Diderot e del suo *Supplément au voyage de Bougainville*. In questo contesto, il *Philosophe* pare aderire al mito del buon selvaggio. Il confronto tra i costumi dei tahitiani e quelli degli europei è stato infatti spesso letto come l'opposizione tra uno stato di natura, regolato da leggi semplici e razionali, e uno stato civile, corrotto e incapace di far comunicare i tre codici – quello naturale, quello civile e quello religioso – che indirizzano la vita di ciascuno<sup>59</sup>. In realtà, come ha ben mostrato K. Tunstall<sup>60</sup>, Diderot oppone due modelli di vita alternativi, ma altrettanto artificiali: le norme sessuali degli europei e quelle dei tahitiani sono entrambe costrittive, storicamente stratificate e cariche di pregiudizi e tabù. Per il *Philosophe* non esiste un'unica linea di sviluppo umana, ma una radicale mostruosità che definisce qualcosa solo nel rapporto: «l'uomo non è altro che il mostro della donna, o la donna il mostro dell'uomo»<sup>61</sup>. Lisbona ha lasciato una temporalità frammentata e radicalmente presente, in cui l'uomo riconosce l'umanità dell'altro uomo a partire da una vaga somiglianza: «alla nascita noi non abbiamo che una similitudine di organizzazione con gli altri esseri, gli stessi bisogni, l'inclinazione per gli stessi piaceri, una comune avversione alle stesse sofferenze»<sup>62</sup>.

Ed è su ciò che l'uomo settecentesco, dopo Lisbona, cerca di costruire la sua storia.

<sup>57</sup> C. de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine*, Decker, Berlino 1768, t. I, p. 132.

<sup>58</sup> *Ivi*, t. I, p. 98.

<sup>59</sup> È il caso, ad esempio, di T. Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, Parigi 1989, pp. 31-38.

<sup>60</sup> K. Tunstall, *Sexe, mensonge et colonies: les discours de l'amour dans le Supplément au voyage de Bougainville*, «Littératures classiques» 2009/69, pp. 15-34.

<sup>61</sup> Diderot, *Il sogno di d'Alembert*, cit., p. 230.

<sup>62</sup> D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), trad. it. di P. Fontana, *Supplemento al Viaggio di Bougainville*, in D. Diderot, *Tre racconti*, Liberlibri, Macerata 2001, p. 87.



# La dottrina della saggezza in Kant

## Appunti sul concetto kantiano di filosofia e la svolta nella storia della metafisica

Luciano Perulli

### Introduzione

Il tema di questo saggio è la nozione kantiana di dottrina della saggezza (*Weisheitslehre*). A questa nozione e al suo ruolo sistematico sono stati dedicati diversi contributi che ne hanno mostrato la rilevanza per l'evoluzione dell'idea kantiana di filosofia negli anni Ottanta e Novanta<sup>1</sup>, per la ripresa del tema della metafisica nei *Progressi della metafisica*<sup>2</sup> e per la riflessione sulla natura della filosofia trascendentale nell'*Opus Postumum*<sup>3</sup>. Nelle pagine che seguono, considererò in primo luogo la “preistoria” dell'idea di dottrina della saggezza nella Dottrina del Metodo della prima *Critica* (§ I). Passerò poi a spiegare la prima definizione di dottrina della saggezza fornita da Kant nella *Critica della ragion pratica* (§ II). Infine, esaminerò il ruolo della dottrina della saggezza nei *Progressi della metafisica*<sup>4</sup> (§ III). Lo scopo di quest'analisi è delineare l'emergere e la rilevanza dell'idea di *Weisheitslehre* per la concezione kantiana della filosofia e della metafisica. Contemporaneamente, l'analisi di quest'ultima opera mostra che l'idea di filosofia come dottrina della saggezza è il fondamento su cui Kant ritiene di poter far progredire la metafisica nello stadio conclusivo del suo sviluppo interno, che è anche

<sup>1</sup> \* Le opere di Kant verranno citate secondo il seguente criterio: (1) vengono usate le abbreviazioni KrV e KU rispettivamente per la *Critica della ragion pura* e la *Critica del Giudizio*; (2) è indicato in primo luogo il volume e il numero di pagina dell'edizione dell'Accademia; (3) in secondo luogo, dopo “/it.” è indicato il numero di pagina della traduzione italiana. Unica eccezione a questa regola sarà fatta per la *Critica della ragion pura*, per la quale si farà riferimento solamente alla paginazione della prima (A) e della seconda (B) edizione riportate a margine della traduzione italiana utilizzata. Cfr. P. Trawny, *Das Ideal des Weisen. Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Philosoph bei Kant*, «Kant-Studien», 99/2008, pp. 456-476 e A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015, pp. 90-104.

<sup>2</sup> M. A. Thisted, *La Weisheitslehre en los Fortschritte der Metaphysik*, in C. Jáuregui, F. Moledo, H. Pringe, M. Thisted, *Critica y Metafisica: homenaje a Mario Caimi*, Olms, Hildesheim 2005, pp. 399-402. Per una breve presentazione di questa nozione si veda, inoltre B. Fröhlich, *Weisheitslehre*, in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (a cura di), *Kant Lexicon*, voll. 3, de Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 2610-11.

<sup>3</sup> C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, in Id., *Soggetto e mondo*, Marsilio, Padova 2003, pp. 217-242.

<sup>4</sup> Questo percorso è stato delineato da A. Ferrarin, *op. cit.*, pp. 99-100. Nel presente contributo vorrei mettere in luce come la definizione considerata nel § II ne costituisca lo snodo essenziale.

uno sviluppo nella sua storia<sup>5</sup>: lo stadio della metafisica pratico-dogmatico cui corrisponde la dottrina della saggezza.

### 1. *Filosofia in senso cosmico, metafisica e saggezza nella Critica della ragion pura*

Nella *Methodenlehre* della *Critica della ragion pura* Kant si sofferma sui rapporti tra filosofia, metafisica e saggezza<sup>6</sup>. Per esplicitare questi rapporti considererò in primo luogo la nozione di filosofia in senso cosmico presentata da Kant nell'Architettonica e ne chiarirò le implicazioni sulla base del Canone della Ragion Pura. Passerò quindi a spiegare il nesso tra filosofia, metafisica e saggezza a partire dalle battute conclusive dell'Architettonica.

Nell'Architettonica<sup>7</sup>, Kant distingue due modi di intendere e praticare filosofia: il concetto scolastico (*Schulbegriff*) e il concetto cosmico (*Weltbegriff*). Secondo il primo, la filosofia è «un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, quindi della perfezione logica della conoscenza» (A 838/B 866); in base al secondo, essa è «la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*)» (A 839/B 867). La filosofia intesa secondo il concetto cosmico<sup>8</sup> è, quindi, una scienza dotata di una dimensione teleologica<sup>9</sup> costituita dai

<sup>5</sup> Il nesso tra sviluppo della ragione e dottrina della saggezza all'interno della storia della metafisica non esaurisce il tema della storicità della ragione in Kant. Infatti, per motivi di impostazione e di spazio, non sarà possibile trattare nel seguito il nesso tra la saggezza del piano della natura e lo sviluppo delle disposizioni dell'uomo in un contesto statutale e inter-statutale (quale è delineato nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*). Parimenti, non sarà possibile esaminare il nesso tra il progresso storico e la saggezza politica (presentato da Kant, ad esempio, in *Per la pace perpetua*).

<sup>6</sup> Per un resoconto dell'evoluzione della nozione di metafisica si veda E. Förster, *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*, in D. Henrich, R.-P. Horstmann (a cura di), *Metaphysik nach Kant*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 123-136 (in particolare per quanto riguarda la fase pre-critica, critica e post-critica) e G. Cunico, *Metafisica*, in S. Bacin, C. La Rocca, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 315-345 (che insiste sul valore della filosofia pratica per la metafisica). Rimando inoltre a A. Ferrarin, op. cit., pp. 239-56 riguardo al problema del nesso tra metafisica, critica e filosofia trascendentale. Per ciò che concerne, infine, la nozione di saggezza di veda come introduzione generale W. Galewicz, Weisheit, in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (a cura di), op. cit., pp. 2609-10.

<sup>7</sup> Su questa sezione si veda O. Höffe, *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in G. Mohr, M. Willaschek (a cura di), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 617-645.

<sup>8</sup> Per il rapporto tra filosofia secondo il concetto scolastico e filosofia secondo il concetto cosmico si veda A. Ferrarin, op. cit., pp. 67-90.

<sup>9</sup> Su questo punto si veda L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.

fini essenziali della ragione. Benché Kant non li definisca esplicitamente, è possibile identificare i fini essenziali con l'uso della ragion pura<sup>10</sup>. A questa dimensione teleologica della filosofia in senso cosmico, Kant accosta, subito dopo, una dimensione teleologica di tipo specificamente morale. In questo caso, i fini sono i fini supremi, segnatamente lo scopo finale (*Endzweck*): la destinazione dell'uomo, oggetto della filosofia morale<sup>11</sup>. A prima vista separate l'una dall'altra, queste due forme di teleologia convergono, tuttavia, in un'articolata dimensione teleologico-morale della filosofia in senso cosmico. Per comprendere quest'articolazione è necessario innanzitutto fare un passo indietro nel Canone della Ragion Pura<sup>12</sup>.

In questa sede, Kant mostra come si dia un uso della ragione, l'uso pratico, all'interno del quale è possibile e necessario un uso immanente<sup>13</sup> delle idee cui la ragione mira attraverso la speculazione: la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Queste tre idee ricevono un trattamento differenziato in questo capitolo. La libertà del volere è esaminata nella prima sezione, in cui Kant distingue la libertà trascendentale dalla libertà pratica. Mentre la prima resta un problema per la ragione speculativa, la libertà pratica, intesa come libero arbitrio, ossia indipendenza dagli stimoli sensibili e capacità di procedere oltre essi mediante la ragione, è dimostrabile dall'esperienza. L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono, invece, considerate nella seconda sezione. Qui Kant chiarisce che «i fini supremi sono [...] i fini della moralità e solo la ragion pura è in grado di farci conoscere fini del genere» (A 816/B 844). Mediante un rapido rinvio al giudizio morale di ciascun uomo<sup>14</sup>, Kant constata che si danno sono leggi pratiche incondizionate, cioè leggi morali, la cui prescrizione è «[f]a ciò per cui diverrai degno di essere felice» (A 808/B 836-7). La prescrizione morale è, tuttavia, di per sé «oggetto di approvazione e di consenso, ma non sorgent[e] di decisioni e azioni, perché non soddisfa [...] interamente il fine naturale di ogni essere razionale, fine che la stessa ragion pura determina a priori» (A 813/B 841). Il fine di cui parla Kant è il sommo bene derivato, l'idea di un mondo possibile in cui ad un comportamento degno della felicità corrisponde in maniera adeguata la felicità stessa. Condizione del sommo bene derivato sono l'esistenza di Dio come causa intelligente del mondo e l'immortalità dell'anima. Senza questi due presupposti l'uomo non può legittimamente sperare di diventare partecipe della felicità in ragione della virtù, poiché il singolo non può forgiare la natura in modo tale che

<sup>10</sup> Come è stato suggerito da A. Ferrarin, *op. cit.*, p. 90: «[...] our essential ends [...] are in turn [...] the exercise of pure reason».

<sup>11</sup> Cfr. *KrV* A 840/B 868.

<sup>12</sup> Su questa sezione si veda B. Recki, *Der Kanon der reinen Vernunft*, in G. Mohr, M. Wilaschek (a cura di), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 597-617.

<sup>13</sup> Cfr. *KrV* A 820/B 848.

<sup>14</sup> Cfr. *KrV* A 807/B 835.

questa possa ospitare «un sistema in cui la moralità compensa se stessa» (A 810/B 838), cioè il sommo bene in un mondo possibile. La filosofia morale non si limita alla semplice considerazione delle leggi morali, poiché non può prescindere dalla teleologia morale<sup>15</sup>, cioè dai fini supremi dell'agire umano. Per questa via, allora, la filosofia deve riappropriarsi degli oggetti di cui la speculazione non era in grado di rendere conto senza incorrere nelle fallacie e nelle contraddizioni criticate nella Dialettica Trascendentale. Infatti, la teleologia morale richiede una teologia morale e una pneumatologia morale<sup>16</sup>. La filosofia morale, dunque, impiega «gli scopi supremi della ragion pura» (A 804/B 823), le idee della ragione, per rendere conto dello scopo finale<sup>17</sup>, il sommo bene nel mondo come destinazione dell'uomo.

Il nesso tra speculazione e filosofia morale viene riproposto da Kant nelle battute conclusive dell'Architettonica. Qui egli presenta il nesso tra filosofia in senso cosmico e saggezza<sup>18</sup>, in cui consiste la dimensione teleologico-morale della filosofia stessa<sup>19</sup>, esplicitamente arricchita però dalla metafisica. Quest'ultima, infatti, è inscindibile dalla filosofia morale ed è l'oggetto delle pagine che intercorrono tra la definizione del *Weltbegriff* della filosofia e la chiusa del capitolo che sarà ora considerata. Nel penultimo capoverso, Kant scrive che

metafisica della natura e metafisica dei costumi – e in primo luogo la critica di una ragione che si arrischi a volare con le proprie ali (critica che dev'essere perciò preposta ad essa come propedeutica) – esauriscono in sé stesse ciò a cui possiamo dare il nome vero e proprio [im echten Verstande] di filosofia. Questa riferisce [bezieht] ogni cosa alla saggezza, ma passando per la scienza [...]. La matematica, la fisica, nonché la conoscenza empirica dell'uomo hanno un alto valore come mezzi per lo più diretti a fini accidentali, ma, da ultimo, anche a fini umani necessari ed essenziali. In questo secondo caso, però, attraverso la mediazione [durch Vermittelung] di una conoscenza razionale basata su semplici concetti, la quale comunque la si voglia chiamare, altro non è che metafisica. (A 850/B 878, trad. it. modificata)

Kant introduce la nozione di saggezza senza definirla, ma collegandola implicitamente (come si vede dal resto del passo) con i fini umani *essenziali* e

<sup>15</sup> L'espressione teleologia morale non ricorre nella *Critica della ragion pura*, ma viene impiegata da Kant nella *Critica del Giudizio* (AA V: 447, 480) in relazione a questi temi. Su questo punto, che resterà fuori dalla presente trattazione, si veda G. Cunico, *Erklärungen für das Übersinnliche: physikotheologischer und moralischer Gottesbeweis* (§§ 85-89), in O. Höffe (a cura di), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 309-330.

<sup>16</sup> Kant non usa quest'espressione nella *Critica della ragion pura*. Si riferisce alla pneumatologia proprio in questo senso e in associazione alla teologia nella terza *Critica* (AA V: 473).

<sup>17</sup> Questo non significa, tuttavia, che la morale dipenda dalla metafisica quanto alla fondazione dei suoi principi (cfr. A 818-9/B 846-7).

<sup>18</sup> Si veda su questo punto C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, cit., pp. 221 e ss.

<sup>19</sup> Si veda su questo punto C. La Rocca, *ibid.*, che, con riferimento all'*Opus Postumum*, parla di unità pratica della filosofia kantiana.

necessari, cioè tanto con i fini della ragione quanto con i fini della moralità<sup>20</sup>. La definizione della saggezza fornita da Kant nella Dialettica Trascendentale aiuta a comprendere la relazione con i fini della moralità: essa è «l'idea dell'unità necessaria di tutti gli scopi possibili, [e] deve fungere da regola rispetto a tutto ciò che è pratico, quale condizione originaria, almeno restrittiva»<sup>21</sup> (A 328/B 385). L'idea di saggezza è innanzitutto pratica e serve originariamente da regola per l'agire, in particolare per i fini che l'uomo può porsi e a cui essa conferisce un'unità necessaria. Un'analoga funzione unificatrice spetta al concetto di *Endzweck* in relazione agli scopi supremi dell'umanità e alla filosofia secondo il *Weltbegriff*. Se, infatti, la filosofia morale si riappropria degli oggetti della speculazione della ragion pura al fine di spiegare la possibilità del sommo bene, quest'ultimo consente allora di dare un'unità tanto ai fini morali, quanto ai fini essenziali della ragione.

È possibile concludere, quindi, che saggezza e filosofia in senso cosmico hanno, in ultima analisi, lo stesso oggetto, il sommo bene nel mondo, ma vi tendono in modi differenti: la saggezza ha una vocazione essenzialmente pratica, mentre la dimensione teleologico-morale<sup>22</sup> della filosofia include un elemento scientifico e metafisico. Inoltre, sulla base di quanto emerge nel Canone e di quanto Kant afferma in chiusura dell'Architettonica, la filosofia in senso cosmico deve anche essere metafisica: essa, infatti, impiega tanto la conoscenza delle leggi morali quanto la metafisica della natura nel suo uso immanente sia in quello trascendente<sup>23</sup>, così come la critica della ragione, che determina i confini dell'uso dell'intelletto e della ragione. Nonostante la differenza fondamentale tra filosofia in senso cosmico e saggezza rispetto al metodo, si comprende, tuttavia, perché la filosofia, avendo come fine ultimo il sommo bene, abbia come fine la saggezza. Questo nesso teleologico è oggetto di esplicite considerazioni nella *Critica della ragion pratica* alla luce di un mutato contesto teorico.

## 2. *Saggezza e dottrina della saggezza nella Critica della ragion pratica*

In linea con quanto appena visto, Kant affronta nuovamente la questione dei rapporti tra filosofia, metafisica e saggezza nella seconda Critica, in particolare nel secondo libro della Dottrina degli Elementi, la Dialettica della

<sup>20</sup> Si veda ancora su questo punto A. Ferrarin, *op. cit.*, p. 91.

<sup>21</sup> Su questa definizione ha richiamato l'attenzione P. Trawny, *op. cit.*, pp. 461-2.

<sup>22</sup> Si veda su questo punto Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, P.U.P., Princeton 1980, pp. 269-70 e C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, p. 223 e A. Ferrarin, *op. cit.*, pp. 80-98.

<sup>23</sup> Nel cui ambito, per Kant, rientrano sia discipline in cui l'uso della ragione è immanente sia quelle in cui l'uso della ragione è trascendente, la cosmologia razionale e la teologia razionale, cfr. A 845-6/B 874-6.

Ragion Pura Pratica, e nella Conclusione. La Dialettica<sup>24</sup> è il luogo in cui Kant offre la più estesa trattazione del concetto di sommo bene disponibile nelle opere pubblicate in vita. Essa dipende dalla ricerca circa l'esistenza di una ragione pura pratica e la sua natura che ha luogo nel libro primo, l'Analitica della Ragion Pura Pratica. Pur non sconfessando le conclusioni del Canone della prima *Critica*, la *Critica della ragion pratica* costituisce un punto di svolta per quanto concerne la fondazione morale e la determinazione del concetto di libertà. Le conseguenze di questa innovazione<sup>25</sup> si riverberano, come risulterà dal seguito<sup>26</sup>, sulla teoria del sommo bene e sulla possibilità e sulla natura della metafisica. Alla luce di questo contesto, chiarirò in primo luogo la differenza tra saggezza e dottrina della saggezza (*Weisheitslehre*), per poi spiegare la definizione di dottrina della saggezza che Kant fornisce nella seconda *Critica* e ne mostrerò la rilevanza per la Dialettica di questa stessa opera.

Traendo una conclusione già implicita nelle battute finali dell'Architettonica, sul finire del § V della Dialettica della Ragion Pura Pratica Kant definisce la saggezza in rapporto al sommo bene: «teoreticamente considerata, [essa] significa la conoscenza del sommo bene e, praticamente considerata, significa la conformità della volontà al sommo bene»<sup>27</sup> (AA V: 130-1/it: 279). Questa definizione è fornita, non casualmente, nel paragrafo dedicato al postulato dell'esistenza di Dio e, in particolare, nell'ambito di una descrizione dei suoi attributi. In questo contesto, Kant precisa, infatti, che solo Dio può essere propriamente definito saggio<sup>28</sup>. Questa restrizione collima con la definizione di saggezza che troviamo nella *Critica della ragion pura*, dal momento che in quel contesto la saggezza era intesa come un'idea che serve da con-

<sup>24</sup> È meno scontato e anzi innovativo rispetto alla *Critica della ragion pura* che la trattazione del concetto di sommo bene abbia luogo nella Dialettica, cioè in relazione ad un potenziale uso scorretto delle facoltà. Nella prima *Critica*, infatti, il concetto di sommo bene era trattato nell'ambito del Canone, cioè riguardo «all'insieme dei principi dell'uso corretto di alcune facoltà conoscitive in generale» (A 796/B 824). Si vedano su questo punto L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1966, p. 240 e E. Förster, *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft* (107-121), in O. Höffe (a cura di), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 173-186, p. 173.

<sup>25</sup> Che non sarà esaminata in questa sede per ragioni di spazio. Per una ricostruzione dell'argomentazione dell'Analitica, e segnatamente del *Faktum der Vernunft* che ne costituisce l'innovazione principale, si veda P. Kleingeld, *Moral Consciousness and the 'fact of reason'*, in A. Reath, J. Timmermann (a cura di), *Kant's Critique of Practical Reason*, C.U.P, New York 2010, pp. 55-72.

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, pp. 11-13.

<sup>27</sup> Questa definizione è stata presa in considerazione da S. Engstrom, *Kant's Conception of Practical Wisdom*, «Kant-Studien», 88/1997, p. 41 per dimostrare la conciliabilità della filosofia pratica kantiana con la filosofia pratica antica, incentrata sull'idea di saggezza.

<sup>28</sup> Cfr. AA V: 131 Anm./it: 279. Cfr. sul retroterra teologico di questa restrizione G. Sala, *Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, pp. 306-307.

dizione restrittiva e di cui tuttavia non ci si può mai ritenere pienamente in possesso. In questo caso, tuttavia, l'individuazione dell'oggetto della saggezza nel sommo bene non contempla più la funzione regolativa e limitativa per la prassi propria della definizione della saggezza nella prima *Critica*.

Nel primo capitolo della Dialettica, intitolato «Di una Dialettica della Ragion Pura Pratica in generale», Kant presenta il tema dell'intero libro secondo la ricerca del sommo bene<sup>29</sup> «come totalità incondizionata della ragion pura pratica» (AA V: 108/it.). Subito dopo egli introduce per la prima volta<sup>30</sup> il concetto di dottrina della saggezza e ne fornisce una complessa definizione che occorre esplicitare<sup>31</sup>:

Determinare quest'idea [il sommo bene] praticamente, cioè in modo sufficiente per le massime della nostra condotta razionale, è compito della *dottrina della saggezza* [*Weisheitslehre*], la quale, a sua volta, è la filosofia nel senso dato a questa parola dagli antichi, per i quali essa si risolveva nell'insegnamento del concetto del sommo bene e della condotta mediante la quale è possibile acquisirlo. Sarebbe bene lasciare a questa parola il suo antico significato di *dottrina del sommo bene*, nella misura in cui la ragione tende a portarlo alla scienza. (AA V: 108/it: 254)<sup>32</sup>

La dottrina della saggezza è definita prima isolatamente e poi in rapporto alla filosofia. Secondo la prima definizione, la dottrina della saggezza consiste in una determinazione dell'idea di sommo bene in vista dell'agire umano. Da questa definizione risulta già l'innovazione introdotta da Kant mediante la distinzione tra saggezza e dottrina della saggezza. Infatti, pur essendo stata definita sia dal punto di vista teoretico che da quello pratico, l'idea di saggezza ha un significato eminentemente pratico: essa concerne il sommo bene e il sommo bene è un oggetto della ragione pura pratica, cui l'agire dell'uomo tende. La dottrina della saggezza, invece, riguarda il sommo bene, ma lo fa in quanto dottrina (*Lehre*) per l'appunto, non come generica conoscenza

<sup>29</sup> Sul concetto di sommo bene si veda K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, «Kant-Studien» 62/1971, pp. 5-42, che fornisce una panoramica dell'evoluzione della teoria kantiana del sommo bene. Segnalo inoltre il contributo di E. Förster, *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft* (107-121), in O. Höffe (a cura di), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 173-186.

<sup>30</sup> Questo punto è stato notato anche da M.A. Thisted, op. cit., p. 389.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 389 rileva che la nozione di dottrina della saggezza compare per la prima volta nella *Critica della ragion pratica*, ma si sofferma unicamente sul ruolo che questa nozione ha nella Preisschrift sui *Progressi della metafisica*. L. W. Beck, cit., pp. 240-5 non considera questo passaggio e G. Sala, cit., p. 239-40 si limita a rinviare alle altre occorrenze kantiane del termine *Weisheitslehre*. Concordo con le considerazioni di M. Albrecht, *Die Antinomie der praktischen Vernunft*, Olms, Hildesheim 1974, pp. 64-5, il quale tuttavia non considera l'evoluzione di questa nozione. La distinzione generale tra saggezza e dottrina della saggezza è notata già da C. La Rocca, *Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines kantischen Konzepts*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 52/2004, 3, pp. 350-1 e C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, op. cit., p. 240.

<sup>32</sup> Trad. it. modificata.

(*Erkenntnis*). L'agire in vista del sommo bene resta il punto di riferimento ultimo, ma ad esso si giunge attraverso una determinazione dell'idea di sommo bene. L'aspetto dottrinale della dottrina della saggezza è ancora più rilevante quando essa sia intesa come scienza, venendo a costituire così una peculiare concezione della filosofia. Quest'ultima corrisponde al senso antico della filosofia, vale a dire l'insegnamento (*Anweisung*) del concetto del sommo bene e del comportamento da seguire per ottenerlo – due attività che presuppongono una determinazione del sommo bene che lo ponga in relazione alla prassi umana. Il richiamo al significato antico della filosofia è rinforzato dal monito a tenere presente questo significato stesso. A questo monito segue, tuttavia, una riformulazione della nozione di filosofia in quanto dottrina della saggezza come scienza, la quale non corrisponde precisamente alla prima caratterizzazione del senso antico della filosofia, ma ne costituisce una reinterpretazione nei termini della filosofia kantiana<sup>33</sup>. La filosofia è «la dottrina del sommo bene, nella misura in cui la ragione tende a portarlo alla scienza». Definire la filosofia come dottrina del sommo bene significa identificarla con la dottrina della saggezza. Nel dare luogo ad una dottrina del sommo bene, la filosofia tende a spiegare scientificamente il sommo bene. Questa riformulazione del concetto di filosofia secondo il modello degli antichi differisce, dunque, dalla precedente, soprattutto poiché in essa non è più esplicitato il risvolto pratico della dottrina del sommo bene. In quanto filosofia, la dottrina della saggezza è essenzialmente votata a portare il sommo bene alla scienza.

Alla riformulazione della nozione antica di filosofia, Kant fa seguire una spiegazione della sua legittimità e del suo significato:

[...] la condizione restrittiva che inerisce ad essa sarebbe conforme all'espressione greca (che significa amore della *saggezza*), ma nello stesso tempo sarebbe sufficiente ad abbracciare sotto il nome di filosofia l'amore della *scienza*, perciò di qualsiasi conoscenza speculativa della ragione, in quanto può riuscire utile alla ragione tanto per questo concetto quanto per il motivo determinante pratico, senza però lasciar perdere di vista il fine principale in virtù del quale soltanto prende il nome di dottrina della saggezza. (AA V: 108/it: 254)

La possibilità di tenere insieme il significato antico e il significato che invece Kant vuole attribuire all'idea di filosofia come dottrina della saggezza è concentrata nella «condizione restrittiva» della definizione, cioè nella parte che qualifica la dottrina del sommo bene in rapporto al tentativo della ragione di «portarlo alla scienza». La filosofia è, per Kant come per i greci, una dottrina del sommo bene, il quale costituisce inoltre l'oggetto di una tensione (*bestrebt*). L'elemento decisamente moderno della filosofia come dottrina della saggezza è però l'elemento scientifico. Per Kant, infatti, la filosofia è una disciplina scientifica, qui caratterizzata come una forma di amore

<sup>33</sup> Questo punto è stato rilevato anche da M. Albrecht, *op. cit.*, pp. 64-5.

per la scienza. Pertanto, la *Weisheitslehre* della ragione mira a rendere conto scientificamente del sommo bene, a portarlo alla scienza. L'apporto specifico della scienza alla dottrina della saggezza consiste in conoscenze speculative mediante le quali sia possibile chiarire tanto il concetto di sommo bene e quanto il motivo determinante pratico (*praktischer Bestimmungsgrund*). Per conoscenza speculativa della ragione occorre intendere sia le conoscenze propriamente metafisiche<sup>34</sup> sia la critica<sup>35</sup>. Infatti, il chiarimento dell'idea di sommo bene richiede, come mostrerò a breve, delle conoscenze di tipo propriamente metafisico. Le conoscenze speculative servono però anche a chiarire il motivo di determinazione pratico: la legge morale<sup>36</sup>. La legge morale e il *Bedingungsverhältnis* epistemologico e ontologico che la lega alla libertà costituiscono il risultato principale dell'Analitica (primo libro della *Critica della ragion pratica*) e soddisfano il compito dell'opera descritto nella Prefazione<sup>37</sup>. La dottrina scientifica del sommo bene che la filosofia aspira ad essere implica, pertanto, una determinazione metafisica del sommo bene e presuppone un momento critico preciso, l'Analitica della ragion pratica.

Per comprendere in che senso la filosofia sia propriamente metafisica quando essa è intesa come *Weisheitslehre* scientifica, occorre, a mio parere, considerare il ruolo che questa definizione riveste nel contesto della seconda *Critica*. I passi su cui ho basato fin qui la mia analisi provengono dal primo capitolo della Dialettica della Ragion Pura Pratica, cui segue il secondo intitolato «Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto di sommo bene» (AA V: 110/it: 257) che, con i suoi nove paragrafi, costituisce la parte restante della Dialettica. Non è possibile in questa sede considerare nel dettaglio l'argomentazione di Kant in quelle pagine; sarà, tuttavia, sufficiente delinearne la struttura. La Dialettica ha il compito di rispondere alla domanda: «com'è possibile il sommo bene da un punto di vista pratico?»<sup>38</sup>. La risposta richiede una deduzione trascendentale. Infatti, in primo luogo, il concetto di sommo bene delineato da Kant nelle pagine introduttive del secondo capitolo prevede una connessione sintetica tra due elementi eterogenei, la virtù e la felicità, per cui la prima deve essere la causa della seconda nel mondo. In secondo luogo, la connessione pensata tra i due elementi del sommo bene non è contingente, bensì necessaria a priori (*ibidem*) in virtù del comando della ragione di realizzare il sommo bene. La deduzione si articola in due momenti: nel primo (§§ I-II) Kant risolve l'antinomia della ragion pratica, mostrando che è possibile pensare (*als möglich denken [...] lasse*) che dai principi pratici possa risultare la connessione sintetica di virtù e felicità

<sup>34</sup> Cfr. *KrV* A 846-7/B 874-5.

<sup>35</sup> Cfr. *KrV* A 841/B 869.

<sup>36</sup> Cfr. AA V: 109/it: 254-5.

<sup>37</sup> Cfr. AA V: 3/ 135.

<sup>38</sup> Trad. it. modificata.

secondo un rapporto di causa ed effetto<sup>39</sup>. La soluzione implica, però, un rinvio al sovrasensibile nell'uomo cioè alla sua capacità di essere una causa libera nel mondo sensibile. Il rinvio al soprasensibile è esso stesso bisognoso di un'ulteriore spiegazione, poiché, infatti, «[...] la possibilità di una siffatta congiunzione del condizionato con la sua condizione rientra interamente nella relazione soprasensibile delle cose [...] cercheremo di esporre i principi di quella possibilità [*Gründe jener Möglichkeit*], innanzitutto rispetto a ciò che è immediatamente in nostro potere e poi rispetto a ciò che la ragione ci ordina per supplire alla nostra impotenza nei confronti della possibilità del sommo bene (necessaria secondo principi pratici) e che non è in nostro potere» (AA V: 119/it: 267). L'esposizione (*darstellen*) dei fondamenti della possibilità del sommo bene è la dottrina dei postulati (§§ III-V).

Il postulato dell'immortalità dell'anima spiega come sia possibile raggiungere la perfezione morale, mentre il postulato dell'esistenza di Dio spiega in che modo sia possibile pensare un'effettiva corrispondenza tra la moralità e la felicità nel mondo. Il completamento della deduzione trascendentale del sommo bene attraverso la dottrina dei postulati assicura, da un lato, che l'oggetto del comando della ragion pura pratica sia praticamente possibile e, dall'altro, permette alla ragione un'estensione nel sovrasensibile (§§ VI-VIII). Quest'ultimo punto, decisivo per lo sviluppo della posizione kantiana nella *Preisschrift sui Progressi della metafisica*, è precisato da Kant in un passaggio del § VII:

[...] la conoscenza teoretica, certamente non di questi oggetti, ma della ragione in generale, viene estesa, nel senso che per mezzo dei postulati pratici furono comunque dati oggetti a quelle idee [...]. Di conseguenza, se è vero che con ciò non si ha alcuna estensione della conoscenza di oggetti sovrasensibili dati, si ha tuttavia un'estensione della ragion teoretica e della conoscenza di essa relativamente al soprasensibile in generale, perché tale ragione è costretta a riconoscere che ci sono tali oggetti, senza essere in grado tuttavia di determinarli ulteriormente e quindi senza essere in grado di estendere questa conoscenza degli oggetti [...]. (AA V: 135/it: 284)

La filosofia come dottrina del sommo bene in quanto scienza consente quindi alla ragione di estendersi al sovrasensibile, di ottenerne, cioè, una conoscenza che consiste nell'ammissione dell'esistenza degli oggetti sovrasensibili. Ciò non equivale, tuttavia, ad una determinazione teoretica di questi oggetti. L'estensione al sovrasensibile consiste unicamente nella necessaria ammissione dei postulati, che non sono «dogmi teoretici, ma presupposizioni necessarie dal punto di vista pratico» (AA V: 132/it: 280).

Benché l'estensione al sovrasensibile sia il risultato ultimo della dottrina del sommo bene della *Critica della ragion pratica*, è significativo rilevare come nella chiusa dell'opera Kant non metta in luce questo aspetto, bensì ritorni

<sup>39</sup> Cfr. AA V: 119/it: 266.

sulla vocazione pratica della *Weisheitslehre* e sul ruolo che essa può rivestire per la prassi dell'uomo. Kant scrive, infatti, che

la scienza (indagata criticamente e condotta con metodo) è la porta stretta che conduce alla dottrina della saggezza, se con questa espressione non si intende semplicemente ciò che si deve fare, ma ciò che deve servire di regola ai maestri per ben preparare e far conoscere la via della saggezza che ognuno deve seguire, e per preservare gli altri dagli errori; la filosofia deve sempre essere la custode di una tale scienza, mentre il pubblico non deve prendere alcuna parte a questa così sottile ricerca, partecipando invece delle dottrine che soltanto dopo tali elaborazioni possono risultargli del tutto chiare. (AA V: 164/it: 315)

In questo passaggio, il nesso tra scienza, filosofia e dottrina della saggezza è affrontato a partire dalla scienza «criticamente fondata e condotta con metodo» e dalla sua funzione propedeutica nei confronti della dottrina della saggezza e, per suo tramite, della saggezza stessa, cioè dell'agire concreto degli uomini. La scienza, tuttavia, deve occuparsi della risoluzione delle questioni che precedono lo stabilimento di un corpus dottrinale quale sembra, secondo la presentazione che qui ne dà Kant, la *Weisheitslehre*. In altre parole, la dottrina della saggezza sembra essere intesa innanzitutto come *Anweisung*, come insegnamento del sommo bene. Le ricerche sottili cui Kant si riferisce possono essere individuate nell'insieme delle ricerche critiche e metafisiche necessarie tanto per la fondazione della moralità quanto per la deduzione trascendentale del sommo bene. In quanto tali, esse sono di esclusivo appannaggio della filosofia. Secondo questa prospettiva, la dottrina della saggezza costituisce un risultato della scienza e un ponte tra la ricerca circa i fondamenti e i presupposti della moralità e la sua realizzazione, inscindibile da quella del sommo bene come suo scopo necessario.

### 3. Dottrina della saggezza e completamento della metafisica

L'estensione della ragione nel sovrasensibile esposta nella Dialettica della seconda *Critica* è confermata nello scritto *I progressi della metafisica*<sup>40</sup>. In questa sede Kant descrive uno sviluppo della ragione per stadi che ha nella *Weisheitslehre* il suo momento culminante e, contemporaneamente, il punto di vista che rende possibile l'idea stessa di un progresso della metafisica.

Per rispondere al quesito dell'Accademia delle Scienze<sup>41</sup>, Kant propone la seguente definizione di metafisica: «essa è una scienza per progredire dalla

<sup>40</sup> Risalente agli anni 1793-5. Per la datazione e la vicenda redazionale ed editoriale si veda H. E. Allison, *Editor's Introduction*, in H. E. Allison, P. Reath (a cura di), *Theoretical Philosophy after 1781*, C.U.P., Cambridge 2002, pp. 339-341; 493.

<sup>41</sup> «Quali sono gli effettivi progressi compiuti dalla Metafisica in Germania dall'epoca di Leibniz e di Wolff» (AA XX: 255/it: 63).

conoscenza del sensibile a quella del sovrasensibile, mediante la ragione»<sup>42</sup> (AA XX: 260/it: 66). Questa definizione descrive lo scopo finale della speculazione metafisica, ciò cui si tende con la metafisica<sup>43</sup>. Proprio l'aspetto teleologico espresso dalla definizione segnala che la metafisica è concepita innanzitutto in relazione al significato autentico della filosofia, la filosofia come dottrina della saggezza<sup>44</sup>.

Il fatto che la definizione della metafisica dipenda dall'idea di filosofia come dottrina della saggezza significa che solo all'interno di una filosofia così concepita la metafisica può compiere il progresso previsto dalla sua definizione. Di conseguenza, poiché l'idea di filosofia come dottrina della saggezza è l'idea di filosofia assunta da Kant, la stessa filosofia kantiana diventa il luogo sistematico e il momento storico in cui la metafisica può procedere conclusivamente alla conoscenza del sovrasensibile e raggiungere così il suo scopo finale. Infatti, la descrizione degli stadi della filosofia «in vista della metafisica» – dogmatismo, scetticismo e criticismo della ragion pura – ha nel criticismo la sua conclusione. Questi stadi sono esemplificati storicamente, come si evince dai riferimenti a Wolff e Leibniz – per quanto riguarda il dogmatismo<sup>45</sup> – e dai riferimenti agli scettici nelle lezioni di logica<sup>46</sup>. Lo stadio del criticismo è, invece, la filosofia kantiana stessa. Il fatto che questi stadi siano esemplificati storicamente non significa, tuttavia, che essi siano una mera registrazione storica. Al contrario, secondo Kant questa tripartizione è fondata nella stessa ragione umana, la quale si manifesta in maniere differenti nella storia. Dogmatismo, scetticismo e criticismo della ragion pura sono differenti maniere della filosofia, nella misura in cui essa intende dare luogo ad una metafisica. Il criticismo ne costituisce, tuttavia, lo stadio finale ed è, in quanto tale, anche uno snodo della storia della metafisica<sup>47</sup>. All'interno del criticismo, cioè

<sup>42</sup> Cfr. anche AA XX: 316/it: 128.

<sup>43</sup> AA XX: 259-60/it: *ibidem*. Cfr. anche B 396.

<sup>44</sup> «la definizione di cui sopra [...] la distinguerebbe soltanto da altre dottrine come un insegnamento appartenente alla filosofia nel senso vero e proprio della parola, cioè di dottrina della saggezza» (AA XX: 261/it: 67).

<sup>45</sup> Cfr. AA XX: 281-286; 306-8/it: 90-96; 120-3.

<sup>46</sup> Cfr. *Logik-Philippi* AA XXIV: 300, *Logik-Pölitz* AA XXIV: 509, *Wiener-Logik* AA XXIV 804.

<sup>47</sup> Cfr. KrV A IX-XI e A. Ferrarin, *op. cit.*, pp. 94-96. Va inoltre sottolineato che nella stessa *Critica della ragion pura* dogmatismo e criticismo non sono semplicemente negati, bensì sono mantenuti in una forma e in una prospettiva differente. Infatti, nella prefazione alla seconda edizione (B XXV-XXXVI) Kant rileva che la critica non si oppone al procedere dogmatico (*dogmatisches Verfahren*) in quanto tale, bensì solo al fatto che esso venga impiegato senza una precedente critica. Ciò non toglie però che per Kant il futuro sistema della metafisica debba seguire il metodo dogmatico esemplificato da Wolff. Per quanto riguarda lo scetticismo, invece, Kant riconosce al «metodo scettico» (*skeptisches Verfahren*, KrV A 769/B 797) una genuina funzione disciplinante rispetto ad un procedere dogmatico a-critico e propedeutico (*vorübend*) in vista della critica stessa. Inoltre, nella *Dialettica Trascendentale* Kant stesso fornisce una «rappresentazione scettica [*skeptische Vorstellung*] delle questioni cosmologiche per tutte e quattro

della filosofia trascendentale kantiana, la metafisica può procedere verso il sovrasensibile. Il raggiungimento dello scopo finale della metafisica, però, non dipende unicamente dalla *Grenzbestimmung* della ragione che ha luogo nella *Critica della ragion pura*, ma presuppone anche la morale autonoma fondata nella *Critica della ragion pratica*. A sua volta, questa fondazione è uno snodo nella storia dell'etica secondo Kant, dal momento che nessuno prima di lui era riuscito a fondare una morale autonoma<sup>48</sup>.

Il rapporto tra critica, metafisica e morale è descritto da Kant in questi termini:

La filosofia trascendentale, ossia la dottrina della possibilità di ogni conoscenza a priori in generale, che è la critica della ragione pura [...] ha come suo scopo la fondazione della metafisica che miri a sua volta, come scopo finale della ragione pura, all'estensione di questa dai limiti del sensibile al campo del sovrasensibile; e questo è un passaggio [*Überschritt*], il quale, perché non diventi un salto pericoloso [*ein gefährlicher Sprung*], in quanto esso non rappresenta un procedere continuo [*Fortgang*] nello stesso ordine dei principi, rende necessaria ai confini dei due territori un'estrema diligenza che faccia da remora [*eine hemmende Bedenklichkeit*] al progresso [*Fortschritt*].

Da qui deriva la suddivisione degli stadi della ragion pura in dottrina della scienza, come un progresso certo, in dottrina del dubbio, come sospensione, e in dottrina della saggezza, come passaggio allo scopo finale della metafisica: in tal modo la prima conterrà una dottrina teoretico-dogmatica, la seconda una disciplina scettica, la terza una dottrina pratico-dogmatica. (AA XX: 272-3/it: 80)

La filosofia trascendentale corrisponde allo stadio del criticismo secondo la successione ricordata in precedenza. In questo stadio, per mezzo della filosofia trascendentale stessa, si determina un'articolazione della ragione in tre stadi attraverso cui essa progredisce dalla conoscenza del sensibile, dove ha luogo propriamente la scienza, alla dottrina pratico-dogmatica del sovrasensibile attraverso la cautela critica<sup>49</sup> quanto alla possibilità e ai limiti della conoscenza sintetica a priori (alla base della metafisica stessa). Infatti, il passaggio dal sensibile al sovrasensibile è propriamente un andare-oltre (*Überschritt*) e non un mero andare-avanti (*Fortgang*). La cautela critica deve vigilare proprio su questo difficile trapasso dal sensibile al sovrasensibile.

le idee trascendentali» (KrV A 485/B 513-A 490/B518).

<sup>48</sup> Si veda a questo proposito nella seconda Critica l'elenco dei principi eteronomi (AA V: 40/it: 178), che equivale ad una breve storia dell'etica, la cui unica novità sostanziale è il principio kantiano dell'autonomia. Si veda su questo AA XXIV: 804 e A. Wood, *Kant's History of Ethics*, in L. Denis, L. Sensen (a cura di), *Kant's Lecture on Ethics. A Critical Guide*, C.U.P., Cambridge 2015, pp. 132-3.

<sup>49</sup> Si veda su questo M. A. Thisted, *Kant's Late Metaphysics: On »Metaphysics Proper« in the Fortschritte der Metaphysik*, in A. Hahmann, B. Ludwig (a cura di), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017, p. 210 e KrV A 761/B 789.

Tutti e tre gli stadi della ragione corrispondono ad un momento della definizione della metafisica<sup>50</sup>. Il terzo stadio, in particolare, è costituito dalla filosofia come dottrina della saggezza<sup>51</sup> che dà luogo ad una dottrina pratico-dogmatica, cioè un'estensione della ragione al sovrasensibile. Il passaggio dal sensibile al sovrasensibile muove da due premesse: il concetto di libertà considerata ancora nel campo del sensibile, come concetto problematico<sup>52</sup> di una causalità incondizionata dal punto di vista sensibile; e il concetto dello scopo finale, che «vale in maniera incontrovertibile sotto l'aspetto morale-pratico»<sup>53</sup>. Il sommo bene nel mondo è lo scopo finale della ragion pura ed è nello stesso tempo oggetto di una prescrizione morale, di un dovere. Dal momento che si dà un dovere di realizzare il sommo bene, quindi di tendere al sovrasensibile, è necessario rendere conto di questo trapasso ed è quindi necessaria una teoria<sup>54</sup>. La teoria cui si riferisce Kant è la conoscenza pratico-dogmatica<sup>55</sup> del sovrasensibile costituita da tre momenti: la libertà, Dio e l'immortalità dell'anima (secondo la presentazione analitica; Dio, la libertà e l'immortalità secondo quella sintetica)<sup>56</sup>:

1. La libertà, da cui deve essere preso l'avvio, perché di questo sovrasensibile degli enti del mondo conosciamo solo le leggi che vanno sotto il nome di leggi morali a priori, quindi, dogmatiche, ma solo sotto il riguardo pratico, secondo il quale soltanto è possibile lo scopo finale, per cui l'autonomia della ragione pura pratica è assunta similmente come autocrazia, cioè come facoltà di raggiungere già qui, nella vita terrena, ciò che riguarda la sua condizione formale, la moralità, tra tutti gli ostacoli che le influenze della natura possono produrre su di noi come enti sensibili, ma nello stesso tempo in quanto enti intelligibili: ossia la fede nella virtù, come principio per raggiungere in noi [in uns] il sommo bene.
2. Dio, il principio autarchico del sommo bene sopra di noi [über uns], ciò che come autore morale del mondo supplisce alla nostra incapacità anche riguardo alla condizione materiale di questo scopo finale, di una felicità nel mondo che sia conforme alla moralità.
3. L'immortalità; cioè la durata della nostra esistenza dopo di noi [nach uns] quali creature terrestri, con le conseguenze morali e fisiche precedenti all'infinito e conformi al loro comportamento morale. (AA XX: 295/it: 106).

<sup>50</sup> Si veda su questo punto M. A. Thisted, *ibidem*, p. 211-2.

<sup>51</sup> Si veda su questo M. A. Thisted, *La Weisheitslehre en los Fortschritte der Metaphysik*, cit., pp. 399-402 e M. Caimi, *Der Begriff der praktisch-dogmatischen Metaphysik*, in A. Hahmann, B. Ludwig (a cura di), *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017, pp. 167-169.

<sup>52</sup> «[...] contestato scetticamente, tuttavia rimasto inconfutato» (AA XX: 294/it: 105).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Cfr. AA XX: 294/it: 105.

<sup>55</sup> Cfr. AA XX: 295/it: 206.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *KrV* B 396.

Le idee trascendenti della ragione costituiscono la conoscenza pratico-dogmatica del sovrasensibile, propria della dottrina pratico-dogmatica corrispondente al terzo stadio della metafisica. Mediante queste idee considerate sotto il rispetto pratico è possibile spiegare, conformemente a quanto visto nel contesto della *Critica della ragion pratica*, come sia possibile assolvere al dovere imposto dalla ragion pura pratica di perseguire il sommo bene. L'estensione della ragione nel sovrasensibile è quindi una conseguenza della dottrina del sommo bene<sup>57</sup>, cioè la sintesi della moralità (condizione suprema) con la felicità. Come nel caso della dottrina dei postulati della seconda *Critica*, il terzo stadio della metafisica corrispondente alla dottrina della saggezza non dà luogo ad una conoscenza teoretica del sovrasensibile, ad un sapere che possa essere scienza del sovrasensibile<sup>58</sup>. La conoscenza pratico-dogmatica del sovrasensibile si sostanzia, invece, in una fede fondata sull'esigenza della ragion pratica<sup>59</sup>.

Nell'idea di filosofia come dottrina della saggezza Kant riprende il significato antico della nozione di filosofia, modificandolo alla luce dei risultati della sua opera critica (tanto della filosofia trascendentale propriamente detta quanto della seconda e della terza *Critica*). In questo contesto, la dottrina della saggezza costituisce l'attuazione della rifondazione kantiana della metafisica sulla morale, com'era implicito già nel *Weltbegriff* della filosofia nella *Critica della ragion pura*. Nella prefazione alla prima edizione della prima *Critica*, Kant presenta l'operazione di critica della ragion pura come autoconoscenza della ragione che deve rispondere all'indifferenza dell'epoca nei confronti della metafisica. Secondo Kant, l'indifferenza è il risvolto di una motivata esigenza della propria epoca, la quale non vuole più una metafisica che sia solo «sapere parvente» (*Scheinwissen*, KrV A XI) e cerca invece una metafisica che sia «scienza fondata» (*gründliche Wissenschaft*, *ibidem*). A distanza di più di dieci anni e dopo la conclusione del «compito critico» (*kritisches Geschäft*, KU AA V: 170/it: 9)<sup>60</sup>, Kant completa la risposta a quell'esigenza mediante una teoria dello sviluppo della ragione che si manifesta nella storia ed è tuttavia radicato nella ragione stessa. Secondo questa teoria, lo sviluppo della ragione è uno sviluppo della metafisica che, nello stadio del criticismo, trova nella dottrina della saggezza il suo punto culminante. Lo stadio del criticismo inaugurato dall'autoconoscenza della ragione nella *Critica della ragion pura* ha come esito la rifondazione della metafisica sulla morale e determina così una svolta nella storia della metafisica stessa.

<sup>57</sup> Cfr. su questo M. A. Thisted, *La Weisheitslehre en los Fortschritte der Metaphysik*, cit., p. 396.

<sup>58</sup> Questo punto è riassunto nel detto «noumenorum non datur scientia» (AA XX: 277, 293/it: 85, 104).

<sup>59</sup> Cfr. AA XX: 298-301/it: 112-117.

<sup>60</sup> Trad. it. modificata.



# «Continue variazioni dell'intero» Hegel sullo statuto della filosofia e della sua storia

Rosario Croce

È ben noto come gran parte degli sforzi filosofici di età moderna siano stati dominati dall'esigenza di rendere la filosofia una disciplina scientifica. In alcuni casi, questo progetto era sorretto dalla convinzione che fosse in linea di principio possibile applicare alla filosofia il modello epistemologico e dimostrativo della matematica e delle scienze empiriche<sup>1</sup>. In altri casi invece – come per Kant – anche quando venivano evidenziate differenze sostanziali fra filosofia e scienze (tanto rispetto al genere di conoscenze quanto rispetto al metodo)<sup>2</sup>, la filosofia veniva comunque considerata sostanzialmente assimilabile alla scienza da un altro punto di vista: si riteneva, infatti, che una

<sup>1</sup> \* Le opere di Hegel saranno citate secondo le seguenti abbreviazioni:

(1) Per l'edizione tedesca di riferimento uso la sigla GW = G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1989ss.

(2) Per le singole opere e le traduzioni italiane: Diff. = Id., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie* (1801), in GW 4, pp. 33-168 (trad. it. di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120). – Enz. a = Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in GW 13 (trad. it. di F. Biasutti et al., *Verifiche*, Trento 1987). – Enz. c = Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in GW 20 (trad. it. di V. Verra e A. Bosi, utet, Torino 1981-2002). – PhG = Id., *Phänomenologie des Geistes* (1807), in GW 9 (trad. it. di A. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960). – VGPh = Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke, in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, 6-9, Meiner, Hamburg 1986-96 (trad. it. di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009). – VPhG = Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke in 20 Bänden* (1832-45), a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 (trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003). – Über das Wesen = *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (1802), in GW 4, pp. 117-128 (trad. it. di S. Baritussio, in «Verifiche», 12/1983, pp. 101-129). – WdL = Id., *Wissenschaft der Logik* (1812-32), in GW 11-2, 21 (trad. it. parz. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1968).

Si farà riferimento alla prima critica di Kant con la seguente sigla, seguita dalla classica paginazione dell'ed. originale A e B: KrV = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), a cura di B. Erdmann, in Id., *Gesammelte Schriften*, iii/iv, Reimer, Berlin 1903/1904 (trad. it. di P. Chiodi, utet, Torino 1967). Basti pensare all'idea cartesiana contenuta nella prima delle sue *Regulae*, secondo la quale esisterebbe un *unico* metodo per la tutta la scienza umana, di cui le scienze matematiche darebbero il miglior esempio; oppure, nel caso di Spinoza, all'introduzione del metodo geometrico in filosofia.

<sup>2</sup> Cfr. la distinzione fra conoscenza matematica e quella filosofica in KrV, A 712/B 740–A 730/B766; e ancora quella relativa al metodo dimostrativo a A782/B810-A794/B822.

volta intrapreso «il cammino sicuro della scienza»<sup>3</sup>, si sarebbe assistito in filosofia allo stesso tipo di progresso già visibile nelle altre discipline scientifiche<sup>4</sup>. E in questo senso, dunque, la storia della filosofia non sembrava rappresentare materia di reale interesse per la filosofia in senso sistematico.

Rispetto a questo programma relativamente omogeneo, le riflessioni di Hegel, da un lato, ne portano avanti le istanze principali, dall'altro, invece, se ne distanziano profondamente<sup>5</sup>. In modo simile a Kant, anche Hegel considera la filosofia come una scienza di natura *toto caelo* diversa da quella delle altre scienze; al contempo, però, per Hegel la logica della storia della filosofia e del progresso conoscitivo di essa differiscono radicalmente da quella propria delle scienze. Filosofia e scienza, dunque, esibiscono per Hegel due distinti modelli di scientificità<sup>6</sup>; e, questo implica differenze non trascurabili circa il senso della propria storia e il rapporto di ciascuna di esse con il proprio passato.

Nel corso di questo lavoro vorrei seguire il discorso hegeliano su questi temi, e cercare di discuterne gli aspetti più problematici. Nel far questo cercherò anzitutto di fornire un quadro completo sulla teoria hegeliana, tenendo conto soprattutto del cambiamento che questa subisce nel passaggio dagli scritti di critica giovanili al sistema maturo. Pertanto analizzerò, in primo luogo, le riflessioni di Hegel sull'essenza della filosofia e sul senso della sua storia presenti nell'introduzione alla *Differenzschrift*, cercando di far emergere alcuni punti centrali della teoria hegeliana (§ 1); in secondo luogo, mostrerò le conseguenze che il ripensamento hegeliano della nozione di ragione (a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*) ha su questo tema e, in generale, sul significato di storia (§ 2). Cercherò, poi, di mettere a confronto il quadro che emerge nelle opere sistematiche con quello della *Differenzschrift*, e proverò a mostrare che non si tratta tanto dell'alternativa fra due modelli in conflitto l'uno all'altro, quanto di un arricchimento tematico, alla luce di una nuova nozione di ragione (§ 3). Infine, sulla base del quadro teorico fornito, discuterò tre conseguenze, circa la logica della storia della filosofia, che derivano dallo statuto di essa, e che la differenziano dalle scienze propriamente dette (§ 4).

<sup>3</sup> KrV, B vii; B xiv.

<sup>4</sup> A riguardo, si può notare che relativamente a questo 'progresso' non si deve parlare propriamente di storia; per Kant infatti esiste una 'storia della ragione' soltanto nel senso di quel periodo storico che precede la fondazione della filosofia come scienza, e dunque relativamente alla filosofia criticamente fondata (così come per le scienze) non si deve parlare propriamente di storia, cfr. KrV, A852/B880-A856/B884; si veda poi A. Nuzzo, *Science, History and Philosophy in Kant and Hegel*, in T. Rockmore, J. Margolis (a cura di), *History, Historicity and Science*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 77-94.

<sup>5</sup> Cfr. V. Verra, *Hegel critico della filosofia moderna: matematica e filosofia*, in Id., *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 31-54 (già in «De homine», 38-40/1971, pp. 105-30).

<sup>6</sup> Cfr. A. Gambarotto, S. Poggi, *Scienza*, in L. Illetterati, P. Giuspoli, *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma 2016, pp. 59-74; L. Illetterati, *Hegel e l'idea di filosofia come scienza rigorosa*, in D. Manca, E. Magrì, A. Ferrarin (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa 2015, pp. 121-140.

## 1. Il concetto di filosofia nella *Differenzschrift*

Uno dei problemi che ha maggiormente occupato Hegel nei suoi primi lavori di filosofia è stato quello relativo alla natura della scienza filosofica. Nei primi anni di Jena, infatti, vediamo Hegel impegnato quasi esclusivamente in lavori di critica filosofica<sup>7</sup>, il cui obiettivo principale è quello di mostrare «il modo e il grado»<sup>8</sup> in cui i diversi sistemi filosofici sono stati capaci di dare forma compiuta all'idea della filosofia, e in cosa essi hanno mancato questo scopo; l'interesse di Hegel, pertanto, è quello di individuare il nucleo speculativo presente in ogni autentica filosofia e separarlo «da tutto quanto appart[iene] alla riflessione raziocinante»<sup>9</sup>. L'idea di fondo, dunque, è che tanto la valutazione di una filosofia quanto la costruzione di un nuovo sistema non possano prescindere dalla comprensione della natura dell'oggetto di questa scienza: pertanto, il concetto della filosofia funge, in ambito di critica filosofica e di storia della filosofia, da criterio discriminante; nell'ambito della ricerca filosofica sistematica, invece, da idea normativa che fissa i compiti della scienza e ne determina l'organizzazione interna.

Secondo Hegel, però, l'idea o l'essenza della filosofia non è qualcosa che si possa dedurre dai fatti (i.e. dalle filosofie esistenti) né tanto meno «dalla particolarità del soggetto»<sup>10</sup> (i.e. dalle riflessioni di un singolo individuo che preliminarmente fissa la definizione e le caratteristiche di quella). Al contrario, per Hegel, essa può essere compresa solamente guardando «[al]l'eterno e immutabile archetipo della cosa stessa»<sup>11</sup>; così, quando si cerca di comprendere l'essenza, il concetto di una cosa, «il nostro pensiero deve limitarsi a seconda di ess[a], e il nostro arbitrio non deve volerl[a] acconciare a modo suo»<sup>12</sup>. Si può dire, infatti, che per Hegel esista una razionalità o una logica interna a ciascuna cosa (ciò che Hegel chiama il *concetto* di una cosa) che è possibile cogliere e comprendere, anche quando questa non si è realizzata perfettamente nella cosa esistente; detto altrimenti, il concetto di una cosa non è la descrizione di un fatto, ma un concetto normativo (o prescrittivo): esso indica ciò che in una cosa si *deve* realizzare, o meglio che ha l'istinto a realizzarsi in essa. Si badi, però, che si tratta di una forma singolare di normatività; non si dice infatti: ciò che *dovrebbe* essere e che finora non è stato; ma: ciò che in ogni cosa detta le norme della sua realizzazione esteriore<sup>13</sup>. Per

<sup>7</sup> Mi riferisco soprattutto a scritti come *Sull'essenza della critica filosofica*, la *Differenzschrift* e *Fede e sapere*.

<sup>8</sup> *Über das Wesen*, p. 119.

<sup>9</sup> *Diff.*, p. 3.

<sup>10</sup> *Über das Wesen*, p. 117.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *WdL*, Vorr. (1831), p. 15.

<sup>13</sup> Questo ci spiega, d'altronde, il fatto che per Hegel un concetto è normativo non soltanto per oggetti artificiali o prodotti culturali (i.e. dipendenti dalla volontà umana), ma anche per gli oggetti naturali. In relazione al concetto di 'filosofia' e all'idea di una normatività non esterna

comprendere un fenomeno, pertanto, non ci si può limitare ad esaminarne i caratteri esteriori, ma occorre individuare il principio che ne costituisce il fondamento, che cerca di realizzarsi in esso, e che rende ragione della sua organizzazione esteriore<sup>14</sup>; infatti, per usare le parole di Hegel, il «concetto» non è sempre «legittimato dal fenomeno»<sup>15</sup>.

Consequentemente, lo stesso deve valere per l'essenza (idea, concetto o natura) della filosofia<sup>16</sup>. Così, quando Hegel definisce la filosofia come autoconoscenza della ragione<sup>17</sup>, «attività della ragione una ed universale su se stessa»<sup>18</sup>, o ancora come conoscenza scientifica della verità, non sta cercando di presentare un modello di filosofia ideato da lui, estraneo a tutte le filosofie finora esistite, che troverebbe realizzazione esclusivamente nel suo sistema, e sulla base del quale poter giudicare e valutare le altre filosofie in modo estrinseco<sup>19</sup>; al contrario, nell'idea di filosofia Hegel cerca di mettere in luce quell'aspetto e «spirito vivente»<sup>20</sup> che anima dall'interno ogni autentica filosofia, e al quale ciascun filosofo nelle sue ricerche sistematiche cerca di dare realizzazione. Questa tesi sull'essenza della filosofia ha, naturalmente, delle importanti implicazioni sul modo di interpretare la storia della filosofia, che è possibile osservare in passaggi come questo:

... se l'assoluto – come la sua manifestazione, la ragione – è eternamente una sola e la stessa cosa (come in effetti è), allora ogni ragione, che si è rivolta verso se stessa e si è riconosciuta, ha prodotto una vera filosofia e ne ha risolto il *problema*, che, come la sua *soluzione*, è *lo stesso in ogni tempo*. Poiché in filosofia la ragione, che riconosce

cfr. G. Miolli, *Hegel e metafisica: mappa di un problema*, «Verifiche», 46/2017, pp. 83-128, in particolare pp. 124-126.

<sup>14</sup> Si legga a conferma di quanto detto il passo di *WdL*, Vorr. (1831), in riferimento al rapporto fra concetto e manifestazione esteriore: «ma se in ciò che dianzi si è detto, e che del resto viene in generale concesso, sta che la natura, la propria essenza, quello che veramente permane ed è il sostanziale nella molteplicità e accidentalità dell'apparire e della transitoria estrinsecazione, sia il *concetto* della cosa, l'*universale che è nella cosa stessa* [...] in tal caso non si potrebbe dire che cosa rimarrebbe ancora di un individuo quando gli si togliesse questa base, lasciandogli poi quanti altri predicati si volessero» (pp. 15-16).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 908.

<sup>16</sup> Certo, per Hegel, soltanto l'esposizione stessa della scienza è in grado di fissare questo concetto in maniera non arbitraria ma scientifica: è solo nel sistema, infatti, che si mostra come il pensiero possiede l'istinto a sapersi, e come questo istinto venga soddisfatto compiutamente soltanto nella filosofia, in quanto conoscenza dell'assoluto in forma di pensieri (e non di rappresentazioni). Cfr. *Ms. 1830*, in VGPh, p. 108; *Enz.* c, § 17; ma soprattutto *PbG*, Einl., p. 73 relativamente al problema del concetto come presupposto di un giudizio valutativo. Si discuterà in seguito di questa circolarità, cfr. *infra*, § 4.

<sup>17</sup> Cfr. *Über das Wesen*, p. 117: «la ragione considerata in modo assoluto e in quanto diviene nell'autoconoscenza oggetto di se stessa, cioè filosofia, è di nuovo soltanto unum atque idem».

<sup>18</sup> *Diff.*, p. 12.

<sup>19</sup> È in virtù di questo aspetto che, secondo W.Ch. Zimmerli, la teoria hegeliana non sarebbe dogmatica, cfr. Id., *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels „Differenzschrift“*, Bouvier, Bonn 1974, pp. 17-40.

<sup>20</sup> *Diff.*, p. 9.

se stessa, ha da fare solo con se stessa, in essa si fondano anche l'intera sua opera e la sua attività; in relazione all'intima essenza della filosofia non vi sono né predecessori né successori<sup>21</sup>.

A partire dal passo citato e da quanto detto finora è possibile trarre alcune conclusioni e fornire un primo quadro della posizione hegeliana. (1) Anzitutto, si vede che, per Hegel, la filosofia implica una certa ripetitività; e che (2) questa ripetitività dipende dal fatto che ogni filosofia in quanto tale è sempre «in sé compiuta», ovvero possiede sempre «la totalità in sé»<sup>22</sup>, e pertanto non è passibile di aggiunte esterne e di perfezionamenti<sup>23</sup>. (3) La presenza della totalità in una filosofia non equivale alla raggiunta perfezione di essa; infatti, per Hegel – come abbiamo visto – un concetto può realizzarsi secondo gradi di perfezione differenti<sup>24</sup>, e ciò non ha nulla a che fare col fatto che la filosofia non sia suscettibile di aggiunte, aggiustamenti e confutazioni (nel senso ordinario del termine)<sup>25</sup>. (4) Infine, come conseguenza, la storia della filosofia presenta necessariamente delle oscillazioni, e il suo andamento non è piatto – come verrebbe da pensare a una lettura superficiale della *Differenzschrift* – né si configura semplicemente come uno sviluppo crescente in perfezione – diversamente da quanto sembrerebbe suggerire una certa *vulgata* hegeliana.

## 2. Un nuovo modello di ragione: la nozione di sviluppo

Fin qui è stato fatto riferimento quasi unicamente alle opere giovanili di Hegel; non si può omettere, tuttavia, che proprio su questo tema la posizione di Hegel subisca nel corso degli anni una vistosa variazione. A circa vent'anni di distanza dalla *Differenzschrift*, infatti, nelle diverse introduzioni per i corsi di storia della filosofia, i rapporti fra filosofia e storia si configurano per Hegel in altro modo: ora nelle diverse filosofie Hegel non vede più la ripetizione di un medesimo contenuto, ma fasi e momenti di uno sviluppo che avviene nella storia; e, allo stesso modo, il rapporto con le filosofie passate non è più (soltanto) un dialogo atemporale fra spiriti affini, ma l'appropriarsi della propria

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 11 (cors. mio). Modifico la traduzione di Bodei relativamente a «Wenn aber das Absolute wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe ist (wie es denn ist)».

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>23</sup> cfr. F. Chiareghin, *Storia della filosofia e sistema: il significato storico-speculativo della trasformazione della metafisica in logica secondo Hegel*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, AV, Cagliari 1996, pp. 25-47.

<sup>24</sup> È mia opinione che questa idea valga ugualmente, anche quando non la si faccia dipendere da una nozione di 'sviluppo' della ragione, ancora assente nella *Differenzschrift*, cfr. *infra* § 3.

<sup>25</sup> È un fatto che Hegel abbia riconosciuto ad alcune filosofie il pregio di essere autentiche speculazioni e ad un tempo il difetto di presentarsi in maniera imperfetta (questo è per esempio il caso di Spinoza, Kant, e Fichte); così come è un fatto che riconosca nelle filosofie di Platone e (soprattutto) di Aristotele espressioni più perfette rispetto a gran parte delle filosofie moderne, cfr. *infra*, § 3.

tradizione, la comprensione del proprio divenire. È mia convinzione che la causa di questo cambiamento di prospettiva riposi, per gran parte, sul ripensamento che la nozione di ragione subisce a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, e che sarà centrale per tutta l'elaborazione sistematica successiva<sup>26</sup>: in questi anni, infatti, per Hegel ciò che contraddistingue la ragione sono la sua soggettività e teleologia interna. Com'è ovvio, non si possono chiarire e discutere qui i dettagli di questa nota dottrina hegeliana; mi limiterò, pertanto, a segnalare soltanto gli aspetti di maggior rilievo in rapporto al nostro tema.

Ciò a cui bisogna prestare attenzione, a mio avviso, è il diverso modo in cui si configura il rapporto fra differenze e unità (o fra determinazioni e totalità), nel passaggio dalla *Differenzschrift* alla *Fenomenologia*. (1) Già nella *Differenzschrift* Hegel riconosce che le opposizioni – come quelle fra io e mondo, conoscere e sensibilità, libertà e necessità etc. – non sono determinazioni di per sé originarie, e che pertanto, come tali, vanno ricondotte all'assoluto come loro unità originaria; ed è altrettanto chiaro ad Hegel, in questo testo, che la scissione è «un fattore della vita»<sup>27</sup>, i.e. che l'assoluto necessita della determinazione. Tuttavia, pur essendo questo processo di differenziazione un'attività, un divenire e un produrre dell'assoluto, non si tratta ancora di un «operare conforme a un fine»<sup>28</sup>, vale a dire non è ancora quell'impulso a darsi realtà e a conoscersi<sup>29</sup>. (2) Ugualmente, muta la funzione della conoscenza razionale (i.e. della filosofia): se prima questa consiste esclusivamente nel cogliere l'originaria identità degli opposti, nel mostrare «il rapporto del limitato con l'assoluto»<sup>30</sup> e il nesso di questi limitati in un «sistema della scienza»<sup>31</sup> (o «totalità oggettiva del sapere»)<sup>32</sup>; adesso, il «sapere» è la realizzazione finale dell'impulso della ragione, ciò verso cui essa tende come suo scopo ultimo, o ancora ciò che Hegel chiama anche «l'interesse del *pensare*»<sup>33</sup>.

Alla luce di questo nuovo modello, non è solo il sistema della filosofia a venire ridefinito: lo sviluppo (come nota distintiva della ragione), infatti,

<sup>26</sup> Per un'analisi della nozione hegeliana di ragione cfr. A. Ferrarin, *Reason in Kant and Hegel*, «Kant Yearbook», 8/2016, pp. 1-16.

<sup>27</sup> *Diff.*, p. 14.

<sup>28</sup> *PbG*, p. 16.

<sup>29</sup> Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, C.U.P., Cambridge–New York 2001, pp. 405-11, per il quale questo scarto netto fra due modelli dipende dall'assimilazione e rilettura hegeliana della nozione aristotelica di *enérgeia*. Per una lettura che, diversamente, interpreta la posizione della *Fenomenologia* in più intima continuità con quella della *Differenzschrift* cfr. F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, pp. 197-198.

<sup>30</sup> *Diff.*, p. 35.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Questa situazione è rispecchiata da quella che mi sembra un'ambiguità nel rapporto fra assoluto e ragione nella *Differenzschrift*: per un verso la ragione coincide con l'assoluto stesso; per un altro, però, la ragione è – in un tono di memoria decisamente kantiana – «la facoltà della (in quanto oggettiva) totalità», o la «manifestazione dell'assoluto».

<sup>33</sup> *PbG*, p. 25.

non è presente soltanto nel sapere, nell'organizzazione interna della scienza filosofica, ma agisce, prima di tutto, nel prodursi dell'idea nella realtà<sup>34</sup>. Ora, il darsi realtà dell'idea nella natura (i.e. come realtà spazio-temporale) è uno dei sensi di questa oggettivazione dell'idea.

Un altro significato, però, è quello che ha a che fare con lo sviluppo interno allo spirito; in questo senso, lo sviluppo è la «realizzazione» del concetto dello spirito (i.e. della libertà) dapprima «nell'aspetto esteriore oggettivo»<sup>35</sup>, e da ultimo nel sapere di sé (come spirito assoluto)<sup>36</sup>. I risultati e i prodotti di questo sviluppo dello spirito per Hegel cadono nel tempo, e si configurano come storia<sup>37</sup>. Ora, ciò che qui ci consente di parlare propriamente di 'storia', però, non è la semplice circostanza che prodotti e opere spirituali si inseriscono in una successione temporale, ma più propriamente il fatto che il passato viene fatto proprio dallo spirito, viene conservato e interiorizzato; la storia, dunque, non è tanto la mera successione dei fatti e avvenimenti casuali, quanto il filo conduttore che è possibile cogliere nella infinita trama delle contingenze<sup>38</sup>.

Dovrebbe essere un po' più chiara, adesso, la connessione fra questa reimpostazione sistematica e il nuovo senso che acquista la storia della filosofia: infatti, (i) se la ragione è qualcosa che ammette stadi e gradi di sviluppo differenti, secondo l'idea di uno sviluppo dal più astratto al concreto; e (ii) se c'è un senso importante per cui questa esibizione (*Darstellung*) del concetto si manifesta nel tempo; allora (iii) nelle diverse filosofie sarà possibile vedere non soltanto la ripetizione in forme e figure diverse di un medesimo contenuto, ma più precisamente l'espressione di quello sviluppo «presentat[o] sul

<sup>34</sup> Qui usiamo sviluppo in un senso molto generale e astratto, e non nel senso 'stretto' che appartiene esclusivamente agli enti dotati di soggettività (organismi e esseri consci).

<sup>35</sup> *Enz. c.*, § 484.

<sup>36</sup> Sulla distinzione fra sviluppo naturale e spirituale cfr. *VPbG*, pp. 48-51.

<sup>37</sup> Con ciò però non si deve credere che il fondamento di questa distinzione stia nella differenza fra natura e spirito: infatti, se è vero che ogni sviluppo naturale non è storico, non è (i) se che ogni sviluppo nel campo dello spirito è storico. Più in generale, infatti, bisogna distinguere fra: (1) una forma di sviluppo che è sostanzialmente *statica* (o puramente *logica*) e che non ha a che fare col tempo storico (e.g. lo sviluppo interno a ciascun individuo, quello che si verifica nel passaggio dell'idea dalla natura allo spirito, oppure nel passaggio dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto); (2) un'altra, invece, che coinvolge essenzialmente una dimensione temporale ed è esclusiva dello spirito e dei suoi prodotti, che non sono altro che il modo in cui la ragione (come spirito) realizza se stessa nel mondo (e.g. il diritto, le istituzioni, la cultura di un popolo, la sua religione etc.). Cfr. V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Pantograf, Genova 1990, pp. 53-4, in riferimento alla verità in senso logico e logico-temporale.

<sup>38</sup> Cfr. *Ms. 1820*, in *VGPb*, p. 576: «[Lo sviluppo spirituale] non è puro muoversi entro il medio dello spazio e del tempo che non oppongono resistenza, bensì lavoro, attività nei confronti di ciò che esiste, *trasformazione* di ciò che esiste». Su questo tema cfr. C. Cesa, *La storia*, in Id. (a cura di), *Guida ad Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 281-313; S. Rosen, *Hegel and Historicism*, «Clio», 7/1977, pp. 33-51; A. Nuzzo, *Science, History and Philosophy in Kant and Hegel*, cit., pp. 85-88

piano storico»<sup>39</sup>. È importante notare, però, che il significato della storia non è lo stesso nel caso dell'oggettivazione dello spirito nel mondo (spirito oggettivo) e in quello della conoscenza razionale di sé (spirito assoluto); se per lo spirito oggettivo la storia è l'elemento in cui questo si esaurisce, lo stesso non si deve dire per la filosofia: il lato essenziale delle diverse filosofie, infatti, è qualcosa che come tale non ha a che fare con il tempo e la storia<sup>40</sup>.

Pur nella difficoltà di questo punto, mi sembra che la posizione di Hegel sia abbastanza chiara. Per un verso la filosofia «non sta al di sopra della sua epoca»<sup>41</sup>, ma è intimamente connessa con questa, con ciò che si è realizzato in essa e che ne costituisce il principio interno; la filosofia, in questo senso, non solo compare in una certa epoca, ma ne è lo sbocco necessario, «il fiore più splendido»<sup>42</sup>. Al contempo, però, nella misura in cui la filosofia è la coscienza e il sapere del proprio tempo («il pensiero di ciò che è lo spirito sostanziale»<sup>43</sup>), essa è – nel suo «aspetto formale»<sup>44</sup> – fuori di esso; sapere, infatti, consiste nel cogliere ciò che di razionale c'è in un certo contenuto, al di là di tutto ciò che di rappresentativo, intuitivo, empirico vi è in esso. A ben vedere la differenza fra storicità della ragione e autoconoscenza razionale non è troppo diversa da quella che sussiste fra concetto e rappresentazione nel caso del rapporto filosofia-religione; come la religione ha in comune con la filosofia il *contenuto* e differisce da essa solo per l'aspetto *formale* (i.e. rappresentazione in un caso, pensiero nell'altro), così la vita etica dello spirito rispetto al filosofare. Detto altrimenti e in maniera molto astratta: il contenuto concettuale di una conoscenza puramente razionale è, come tale, completamente indipendente dal fatto che quello stesso determinato contenuto abbia trovato espressione nella vita sostanziale di un'epoca; ciò non toglie, però, che ciascuna epoca costituisca necessariamente il presupposto *esterno* per il sorgere di una certa filosofia<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> *VGPb*, p. 14.

<sup>40</sup> Per questa differenza cfr. C. Cesa, *op. cit.*, pp. 311 ss; e A. Nuzzo, *Hegel's Method for a History of Philosophy*, cit., pp. 24-5, la quale giustamente nota la non convertibilità delle nozioni di *Entwicklung* e di *Geschichte* (nel caso dello spirito), e insiste sulla «dimensione della *Ge-genwart*» (p. 25) che caratterizza la filosofia, rispetto alle forme dello spirito oggettivo.

<sup>41</sup> *VGPb*, p. 26.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> D'altronde la storia e la cultura di un'epoca non sono gli unici presupposti della filosofia; ad esempio, Hegel parla dell'*esperienza* come presupposto del filosofare (cfr. *Enz.* c, § 6; § 7, Ann.; § 12); parimenti, il bisogno della filosofia non scaturisce unicamente dalle lacerazioni del proprio tempo, ma anche dal bisogno di pensare astrattamente, di liberare i propri da ogni materia sensibile e rappresentativa (§§ 4, 11, 12).

### 3. Sviluppo come ripetizione

Se ritorniamo al testo della *Differenzschrift* tenendo presente la riorganizzazione di questi temi nel sistema maturo, mi sembra, tuttavia, che a prevalere siano le affinità rispetto alle divergenze. Ritengo, infatti, che il quadro teorico che emerge dal testo critico del 1801 sia sostanzialmente ancora valido per lo Hegel delle lezioni. La nozione di *sviluppo*, dunque, non serve a rimpiazzare quella di *ripetizione*, ma semmai a integrarla e approfondirla alla luce di un nuovo significato di ragione; che le diverse filosofie siano gradi e momenti differenti di uno sviluppo, infatti, non toglie il fatto fondamentale che esse siano la ripetizione di un che di identico. Si leggano, ad esempio, questi paragrafi dell'*Enciclopedia* di Berlino sulle nozioni di sviluppo e totalità:

Il concetto è [...] *totalità*, in quanto *ciascuno* dei momenti è *quel tutto* che il *concetto* è, ed è posto come unità indivisa con esso<sup>46</sup>.

Il procedere del concetto non è più un passare in altro, né un apparire in altro, ma *sviluppo*, in quanto il distinto è posto immediatamente, al tempo stesso, come ciò che è identico con sé e identico al tutto<sup>47</sup>.

Dunque, pur essendo le diverse filosofie momenti e gradi di sviluppo nell'autoconoscenza dello spirito, esse continuano a essere, ciascuna per sé, espressioni della totalità; questa idea di ripetizione, del resto, rimane in alcune celebri metafore adoperate da Hegel per designare la storia della filosofia: «la *serie degli spiriti nobili*, la galleria degli eroi della ragione pensante»<sup>48</sup>, o ancora, «un Pantheon di figure divine»<sup>49</sup>.

Prima ho sottolineato l'importanza di non identificare 'presenza della totalità' in una filosofia e 'perfezione' di essa ai punti (2) e (3) del quadro fornito al § 1; adesso, alla luce di quanto visto, si tratta di capire che il diverso grado della totalità di volta in volta incarnato dalle filosofie introduce un nuovo fattore e un significato diverso di perfezione (che non sostituisce il primo, ma si aggiunge ad esso): una filosofia, infatti, è più o meno perfetta di un'altra nella misura in cui è conoscenza di un grado più o meno avanzato della ragione; in questo senso, dunque, 'perfezione' equivale a 'concretezza'<sup>50</sup>. Per afferrare meglio il senso di questa differenza basta richiamare due famosi giudizi di Hegel, i.e. quello su Aristotele e quello su Kant: se la filosofia di Kant,

<sup>46</sup> *Enz. c.*, § 160.

<sup>47</sup> *Ivi.*, § 161.

<sup>48</sup> *Ms. 1820*, in *VGPh*, p. 558.

<sup>49</sup> *Enz. c.*, § 86, Z. 2.

<sup>50</sup> La duplicità nel concetto di *perfezione* mi sembra dipendere dal duplice modo in cui può essere letta la nozione hegeliana di verità come adeguazione della realtà al suo concetto: (1) una cosa è dire che un certo oggetto non ha realizzato il suo concetto (basti ricordare i classici esempi hegeliani del vero amico e dell'opera d'arte); (2) un'altra è considerare il processo di sviluppo di un oggetto come il modo in cui il concetto rende adeguata a sé la propria realtà, e dire di un certo grado di sviluppo che non è *ancora* il vero. Cfr. V. Giacché, *op. cit.*, pp. 45-63.

in quanto moderna, è necessariamente più concreta di quella di Aristotele – come, d'altronde, di qualsiasi altro filosofo dell'antichità – al contempo, però, la maniera speculativa in cui Aristotele ha concepito la sua filosofia ha reso quest'ultima più perfetta rispetto a quella kantiana; dunque, nel primo senso quello già presente nella *Differenzschrift* – la filosofia aristotelica è più perfetta di quella kantiana, nel secondo – ancora assente in quel testo – è il contrario; inoltre, nel secondo caso si tratta di una necessità logica, nel primo, invece, tutto dipende dalla genialità speculativa del singolo filosofo. Dunque, se arricchito dei punti discussi negli ultimi due paragrafi, il quadro fornito al § 1 mi sembra in grado di offrire un'immagine abbastanza completa della posizione di Hegel sulla storia della filosofia, che tiene conto di molti fattori, che non emergono immediatamente dall'esposizione hegeliana.

#### 4. *Storia e sistema: filosofia e scienza a confronto*

Parlare di sviluppo della ragione, pertanto, non significa vedere nelle filosofie del passato meri «esercizi preparatori»<sup>51</sup> alla filosofia del presente, o una serie di tentativi di perfezionamento di uno strumento; ma non si tratta neppure di immaginare per la filosofia una forma di *progresso*, di quel genere che si può osservare nell'ambito delle scienze. Questo è l'ultimo punto che vorrei discutere, a partire dal quale mi sembra possibile mostrare il nesso che lega lo statuto epistemologico di una scienza al significato che la storia ha per questa. In altri termini la questione è: cosa ci dice di particolare sulla natura di una certa disciplina il senso che attribuiamo alla storia di quest'ultima? o all'inverso: se la configurazione della storia di un certo sapere dipende dalla natura di quest'ultimo, quali sono le caratteristiche dell'oggetto della filosofia che rendono conto della logica della sua storia?

Per affrontare questo problema può essere utile leggere un passaggio raramente commentato del manoscritto del 1823 per l'introduzione alle lezioni di storia della filosofia; in questo testo, Hegel distingue fra tre tipi di «storia dell'oggetto» di un certo sapere: uno è quello della religione, il cui contenuto come tale resta immutabile, e che dunque come tale non ha storia; gli altri due sono quelli della scienza e della filosofia, il cui oggetto muta nella storia, ma in due modi differenti:

... le altre scienze [a differenza della religione, N.d.A.] hanno una storia anche secondo il contenuto. Essa prevede una parte che mostra i loro mutamenti: l'abbandono delle proposizioni che valevano in precedenza. Senonché, una gran parte e forse la maggiore del contenuto è tale da essersi mantenuta ed il nuovo che è nato non consiste nella variazione di ciò che era stato acquisito, bensì in un'aggiunta ed in un accrescimento del medesimo. [...] Invece la storia della filosofia non mostra né il

<sup>51</sup> *Diff.*, p. 11.

perseverare d'un contenuto semplice al quale niente venga aggiunto, né solo il quieto accumularsi di nuovi tesori rispetto a quelli già acquisiti, ma piuttosto sembra offrire lo spettacolo di *continue variazioni* [Veränderungen] *dell'intero*<sup>52</sup>.

Come si vede sono due le idee che Hegel mette in risalto: una – l'abbiamo già vista – è l'impossibilità per la filosofia di procedere per aggiunte e correzioni; l'altra, invece, è quella che potremmo identificare con l'assenza di quel 'quietismo', che contraddistingue tanto la religione quanto la scienza. In breve: il contenuto della filosofia è sempre identico, eppure la sua configurazione muta continuamente. Ora, mi sembra che ci siano alcune conseguenze tutt'altro che pacifiche, che seguono più o meno immediatamente da questa tesi hegeliana: (1) la prima è l'impossibilità dell'*errore* in filosofia; (2) la seconda, l'assenza di un carattere *cumulativo* delle conoscenze; (3) la terza, l'impossibilità di essere *indifferenti* rispetto alla storia della propria disciplina. In ciò che segue, intendo mostrare, come, in alcuni casi, queste conseguenze siano solo parzialmente vere, mentre, in altri, trovino la loro giustificazione in alcune caratteristiche proprie della scienza filosofica.

(1) Per quanto riguarda il primo punto, ci si potrebbe chiedere: non è proprio Hegel stesso il primo a confutare di fatto questa posizione, quando si confronta con le altre filosofie? Infatti, è vero che Hegel tratta spesso le altre filosofie secondo l'idea di una 'vera confutazione' – i.e. in base al principio che confutare una filosofia significa anzitutto riconoscere la limitatezza e unilaterale del suo punto di vista e innalzarlo al punto di vista superiore<sup>53</sup> –, al contempo, però, è un fatto che Hegel riconosca più spesso nelle altre filosofie veri e propri errori, che non sono affatto da integrare all'interno di un contesto più ampio, ma semplicemente da eliminare<sup>54</sup>: la cosa in sé kantiana o la riduzione leibniziana e hobbesiana del pensare a calcolo ne sono due esempi paradigmatici. Ora, per comprendere questa difficoltà occorre ricordare un'osservazione fatta al § 1: i.e., non tutto ciò che è presente in un sistema o in un'opera di filosofia è di per sé filosofia; prima, infatti, occorre separare lo spirito dalla lettera, estrarre il «puro principio speculativo». Ciò significa che in questa storia di *continue variazioni dell'intero* non figurano le filosofie così come esse si presentano storicamente, ma piuttosto il principio speculativo che in esse si manifesta. Tutto ciò, com'è ovvio, va di pari passo con l'uso altamente selettivo che Hegel fa della storia della filosofia, e che lo spinge a privilegiare alcuni aspetti di una filosofia a discapito di altri<sup>55</sup>; uso che, però,

<sup>52</sup> Ms. 1823, in *VGPb*, p. 614 (cors. mio).

<sup>53</sup> Si tratta di un tema assai ricorrente; si vedano come esempio le pagine sulla *confutazione* dello spinozismo all'inizio della *Logica soggettiva*, cfr. *WdL*, pp. 655-6.

<sup>54</sup> Di questo genere sono ad esempio quei presupposti sul rapporto soggetto-oggetto che vanno lasciati da parte quando si inizia a filosofare e che, se introdotti in filosofia, costituiscono quell'errore di cui la filosofia è la confutazione, cfr. *Enz.* a, § 35; *WdL*, *Einl.*, pp. 25-6.

<sup>55</sup> Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 47ss.; W.H. Walsh, *Hegel on the History of Philosophy*, «History and Theory», 5/1965, pp. 67-82.

non appare agli occhi di Hegel come un pregiudizio o una distorsione soggettiva, ma al contrario come la conseguenza diretta della fondazione scientifica della filosofia fornita nel sistema. Dunque, mi sembra di poter dire a ragione che l'idea di una storia senza errori da correggere, da concepire come un intero che cresce dall'interno e si fa progressivamente più completo etc. sia valido non per la storia della filosofia *tout court*, ma soltanto per un concetto stretto di esso, come quello appena indicato.

(2) Per quanto riguarda il carattere non cumulativo, invece, Hegel sembra affidarsi all'idea di ripetitività della scienza filosofica. Tuttavia, l'argomento di Hegel sembra fondar tanta parte della sua validità sull'*unicità* della ragione: i.e., la filosofia ripete se stessa perché il suo oggetto è sempre lo stesso. A ben vedere, però, così formulato questo argomento è del tutto insoddisfacente: infatti, si potrebbe dire lo stesso di qualsiasi scienza naturale (i.e. la natura è sempre una e medesima), senza però poter trarne legittimamente la stessa conseguenza. Allora, servendoci di un esempio, ci si potrebbe chiedere: perché scoprire la soggettività del concetto non è qualcosa di paragonabile alla scoperta della legge di gravitazione universale? Se anche in filosofia si dà l'errore, – la semplice messa da parte di tesi non speculative (il «discorrere aconcettuale» direbbe Hegel) – perché il suo procedere non è *cumulativo*?

Di recente è stato sostenuto che la filosofia possiede sì una sua «cumulatività», che però non sarebbe paragonabile a quelle delle scienze, ma piuttosto a quella che esiste in ambito giuridico<sup>56</sup>: non conoscere le tesi (valide) del passato non rende *ignoranti* in filosofia, ma soltanto *inesperti*; è uno svantaggio, non un deficit conoscitivo. Credo che in un certo senso questo possa essere vero anche per Hegel, ma non lo sia, però, in un altro. Anche per Hegel è pienamente giustificata «l'intenzione soggettiva che si propone di accedere, grazie allo studio della storia [della filosofia], alla cognizione di essa»<sup>57</sup>; si tratta, però, di un'utilità solamente soggettiva, e si può dire che, in linea di principio, non è necessaria alcuna conoscenza delle filosofie passate per il filosofare sistematico. Per un altro verso, tuttavia, per Hegel la storia della filosofia non è tanto un utile repertorio di dimostrazioni, argomenti e alternative teoriche, quanto la storia della continua riorganizzazione di un medesimo contenuto – questo è, detto in breve, il suo carattere 'organico': tutto ciò che è autentica speculazione è conservato nella filosofia, e tuttavia non è rimasto così com'era originariamente ma è stato trasformato, ha subito una 'vera confutazione'<sup>58</sup>.

Veniamo, dunque, al punto: la ragione di questa differenza mi sembra stia nel diverso rapporto fra il sapere e il proprio oggetto, i.e. nel tema celebre della differenza fra forme di sapere *con* e *senza* presupposti; la filosofia, in-

<sup>56</sup> Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014, § 4.

<sup>57</sup> Ms. 1823, in *VGPb*, p. 611.

<sup>58</sup> Cfr. R. Bodei, „Die Metaphysik der Zeit“ in *Hegels Geschichte der Philosophie*, in D. Henrich, R.P. Horstmann (a cura di), *Hegels Logik der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, p. 82.

fatti, non ha a proprio oggetto la ragione, allo stesso modo in cui la scienza naturale ha a proprio oggetto la natura. In generale, per Hegel, la scienza presuppone tanto i suoi oggetti, quanto il suo metodo; la scienza sarebbe il formulare «leggi» e individuare «*principi universali*» a partire da oggetti che essa presuppone come dati: «la formulazione in termini di pensiero di ciò che è dato [die *Gedanken* des Vorhandenen]»<sup>59</sup>; la filosofia al contrario non indaga oggetti dati, ma tematizza quella razionalità che le scienze fanno emergere nei fenomeni.

In questo senso, la filosofia ha il compito di giustificare e fondare le ipotesi e il metodo delle scienze; ma se fosse semplicemente questo, la filosofia per Hegel non sarebbe molto di più che una filosofia della scienza, o una «metateoria»<sup>60</sup>. Tuttavia, non è semplicemente così: la razionalità o ragione, di cui la filosofia è la scienza, non coincide con l'insieme dei metodi di razionalizzazione della realtà e di giustificazione di enunciati; ma piuttosto, con il pensare oggettivo, con ciò che costituisce «la sostanza delle cose esterne» e dello spirito, la «ragione nel mondo»<sup>61</sup> etc. È in questo senso, dunque, che la filosofia è sostanzialmente un'autoconoscenza: non si tratta della ragione soggettiva che indaga sulle proprie categorie – sul proprio modo di conoscere le cose – ma piuttosto della ragione pulsante in tutte le cose che, nel conoscere razionale, si comprende come tale e si organizza in un sapere. Ora, questo tipo di conoscenza ha – secondo Hegel – l'immediata conseguenza che le diverse parti di questo sapere non stanno semplicemente l'una accanto all'altra, ma siano sempre espressione dell'intero secondo un grado più astratto o concreto<sup>62</sup>: si potrebbe dire che la filosofia rappresenta per Hegel quel modo di vedere in tutti gli aspetti e ambiti della realtà una sola ragione che si realizza in gradi diversi. Di conseguenza lo stesso si deve dire per le singole filosofie: se ciascuna filosofia è autoconoscenza della ragione ad un certo grado del suo sviluppo, il rapporto fra le filosofie deve riprodurre necessariamente il rapporto che sussiste fra le parti di questa ragione. Come per il caso di prima, non dovrebbe affatto sorprendere che tutto ciò sia una

<sup>59</sup> *Enz. c.*, § 7, Anm. Il passo citato si riferisce nello specifico alle scienze empiriche, ma credo che lo stesso discorso si possa fare per una scienza puramente razionale come la matematica; la datità infatti non ha a che fare direttamente con l'esistenza del mondo naturale esterno al soggetto. Sui casi delle scienze deduttive e non empiriche Hegel è meno esplicito; per alcune riflessioni sull'esteriorità del conoscere nelle scienze matematiche, cfr. il celebre passaggio di PhG, Vorr., p. 33; *Enz. c.*, § 99, Z.; la Anm. 1 al paragrafo sull'*infinità del quanto in WdL*, pp. 264-5; o ancora sul limite della geometria *ivi*, pp. 896-7, 904, 923-4.

<sup>60</sup> Cfr. A. Moretto, *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 36-9.

<sup>61</sup> *Enz. c.*, § 24, Z. 1. Ciò non toglie nulla al fatto che per Hegel la filosofia abbia tra le sue funzioni anche quella di giustificare i concetti delle singole scienze.

<sup>62</sup> Cfr. A. de Laurentiis, *Metaphysical Foundations of the History of Philosophy: Hegel's 1820 Introduction to the "Lectures on the History of Philosophy"*, «The Review of Metaphysics», 59/2005, pp. 3-31.

proiezione del sistema sulla storia; se la filosofia, a differenza delle scienze, deve sempre giustificare se stessa e il suo metodo, allora non è strano che sia proprio quella filosofia (per Hegel) scientificamente fondata a fornire il modello per intendere le opere dei filosofi<sup>63</sup>.

(3) Veniamo all'ultimo punto. Più volte ho posto l'accento sul fatto che per Hegel il filosofare non presuppone la conoscenza della storia della filosofia e che l'oggetto della filosofia non è in quanto tale storico; del resto l'unica fatica che Hegel chiede a chi intende filosofare è quella di decidersi a pensare in maniera pura. Eppure, c'è almeno un senso in virtù del quale la filosofia sistematica non è del tutto estranea e indifferente rispetto alla storia della filosofia. Questo punto, in parte, è strettamente connesso con quello visto sopra: nel caso della scienza il sapere è estraneo rispetto al proprio oggetto; di conseguenza, la storia della scienza non ci informa di nulla di essenziale circa l'oggetto della scienza: essa è soltanto la storia *delle conoscenze* relative ad un oggetto (e.g. la natura per le scienze naturali), e non la storia *dell'oggetto* stesso indagato nella scienza. Lo stesso non si può dire per la filosofia: la storia della filosofia dice qualcosa di essenziale sull'oggetto di questa scienza (i.e. sulla ragione); ed è in questo senso che Hegel scrive che «lo stesso sviluppo del pensiero che viene esposto nella storia della filosofia, viene pure esposto nella filosofia stessa, ma liberato da quella esteriorità storica e puramente nell'elemento del pensiero»<sup>64</sup>. Detto in altri termini, per Hegel, la storia della filosofia *mostra o esibisce* ciò che la filosofia *dimostra*, e questo è un caso unico fra tutte le discipline scientifiche. Cerchiamo di comprendere meglio questo nesso.

Se la filosofia pone a proprio oggetto la ragione e la espone come un contenuto eterno, la storia della filosofia mostra che questo stesso contenuto si è dovuto prima produrre nella realtà, nell'ambito storico dello spirito; che il suo punto di vista (i.e. quello della conoscenza razionale) si è fatto strada a partire da pensieri religiosi, rappresentativi; e ancora che una filosofia ha portato avanti le categorie di un'altra secondo uno sviluppo logico. Dunque, se la filosofia dimostra in maniera puramente *logica* il proprio concetto – i.e. mostra che la ragione è l'istinto a farsi realtà e a sapersi, e che questo fine si realizza da ultimo nella conoscenza filosofica (l'ultimo capitolo della *Filosofia dello spirito*) – la storia della filosofia, dal suo canto, fa vedere che questo istinto a sapersi si è realizzato nella storia degli uomini. Detto in maniera ancora più estrema: la storia della fisica non fornisce alcun sostegno alla validità delle leggi della fisica; la storia della filosofia, invece, è come se fosse la conferma o la prova empirica di un contenuto dimostrato in filosofia. E credo che questo valga anche quando non si prendano troppo sul serio le tesi

<sup>63</sup> Hegel ha ben a mente questa possibile accusa di unilateralità di giudizio, cfr. *Ms. 1823*, in *VGPh*, p. 607.

<sup>64</sup> *Enz. c.*, § 14.

hegeliane sulla corrispondenza fra storia e logica<sup>65</sup>: indipendentemente dal fatto che la storia rispecchi fedelmente lo sviluppo logico dell'idea, ciò che è qui importante è che la filosofia non possa fare a meno di provare, quanto meno, *interesse* per la sua storia.

## 5. Conclusioni

Per concludere, mi sembra che sia emerso con chiarezza che la peculiarità del trattamento hegeliano del problema consiste principalmente nella circolarità che lega assieme storia della filosofia, filosofia sistematica e dimostrazione del suo concetto; e credo che sia proprio questa circolarità a rendere la posizione di Hegel piuttosto estranea al modo in cui solitamente viene impostato il dibattito su questo tema, tanto nella disputa fra teorici e storici della filosofia quanto nell'ambito della metafilosofia analitica. Ora, anziché ripercorrere l'argomentazione svolta finora, vorrei limitarmi a richiamarne gli snodi teorici principali. (1) La storia della filosofia di cui si occupa Hegel è estremamente idealizzata e non coincide affatto con una storia imparziale di questa disciplina; e inoltre, è proprio per il fatto che si tratta di una storia idealizzata, che essa non è perfetta in tutte le sue manifestazioni, che infatti sono spesso accompagnate da esposizioni imperfette (vd. punto (3) del § 1) e da errori (vd. (i) del § 3); (2) questa idealizzazione non solo non è acritica e dogmatica, ma è necessaria; (3) inoltre, solo la filosofia è in grado di dimostrare il proprio concetto, e può far questo solo perché il suo oggetto è la ragione (e la filosofia è una configurazione di essa); (4) infine, è sulla base di questo concetto di filosofia che possono essere mostrate e giustificate le principali differenze della storia della filosofia rispetto alle altre forme di sapere.

<sup>65</sup> Mi riferisco alla celebre tesi sull'identità di 'storia della filosofia' e 'logica' (cfr. *VGPb*, p. 15), rispetto alla quale esistono diverse interpretazioni: c'è chi interpreta in modo letterale (cfr. A. de Laurentiis, *op. cit.*), chi legge un parallelismo di carattere metodologico (cfr. A. Nuzzo, *Hegel's Method for a History of Philosophy*, cit.), chi invece la considera per lo più un'esagerazione retorica (cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 42-3).



# Storicità e immaginario

## Benjamin, Sartre e l'impulso rivoluzionario

*Danilo Manca*

### *Introduzione*

Tema di questo contributo sarà il ruolo giocato dalla dimensione dell'immaginario nel processo di ridestamento dell'impulso rivoluzionario a partire dalla condizione di alienazione in cui la coscienza si trova storicamente catapultata. Imboccherò una via poco solcata, comparando le prospettive di Benjamin e Sartre. Quest'ultimo non si dimostrò mai interessato a Benjamin, nonostante alcune evidenti affinità: entrambi partono da una posizione anarchica, credono che la prassi rivoluzionaria trovi la sua origine nella capacità del singolo di ascoltare il proprio impulso rivoluzionario, criticano il determinismo positivista della scolastica marxista e tentano di conciliare la prospettiva materialista con quella psicoanalitica. Intercorrono fra le loro prospettive altrettante importanti differenze che proverò a mettere in luce, elaborando un confronto per contrasto<sup>1</sup>.

### *1. Benjamin e l'astuzia dell'inconscio collettivo*

Il concetto di immaginario evoca inevitabilmente il saggio di Sartre del 1940, *L'imaginaire*, in cui l'autore elabora una psicologia fenomenologica dell'immagine e dell'immaginazione, senza tuttavia cimentarsi esplicitamente con i risvolti politici della sua analisi. La connessione tra immaginario e politica è stata invece promossa all'interno del gruppo "Socialismo e barbarie" che nacque negli anni Quaranta ispirandosi alle posizioni di Merleau-Ponty e contrapponendosi all'ultra-boscevismo di Sartre, abbandonato tuttavia da quest'ultimo a partire da *Critica della ragion dialettica*. Fu Cornelius Castoriadis ne *L'Institution imaginaire de la société* (1975) a utilizzare l'espressione immaginario sociale per descrivere il ruolo decisivo che la sfera del simbolico e dell'immaginario ricopre nei mutamenti sociali.

Per una trentina d'anni la nozione di immaginario sociale ha riscontrato un discreto successo, interessando pensatori come Ricoeur, Baczko, White, sino al recente studio di Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (2004).

<sup>1</sup> Ringrazio molto Agnese Di Riccio, Guido Frilli e Matteo Marcheschi per i loro preziosi consigli che mi hanno permesso di dare alle mie analisi una forma più chiara.

Non è mia intenzione ricostruire gli sviluppi storici di questa nozione negli ultimi trent'anni. Vorrei guardare piuttosto alla sua preistoria servendomi di questo concetto per chiarire alcuni aspetti delle prospettive di Benjamin e Sartre. È bene tuttavia raccogliere un suggerimento di Baczko che corregge il famoso slogan del 1968, "L'immaginazione al potere", commentando che «l'immaginazione è da sempre al potere»<sup>2</sup>. Piuttosto che indebolire lo slogan, questo commento ne evidenzia la natura performativa. Lo slogan non deve, infatti, essere inteso come il tentativo di affermare la centralità di una capacità quale l'immaginazione che nell'agire umano sino ad allora avrebbe avuto poca voce in capitolo. È piuttosto un invito ad agire in modo tale da farsi carico del potere dell'immaginazione.

Lo scopo è di non lasciare tale potere all'immaginazione che *già detiene* il potere. Nel corso dei secoli, gruppi e classi sociali al potere si sono sempre serviti della capacità dell'immaginazione per legittimare una realtà sociale, una serie di rapporti di forza. Lo slogan del maggio del '68 dovrebbe essere letto come un invito a servirsi della capacità dell'immaginazione per innesicare l'impulso critico, mettendo così in discussione quel sistema di credenze e convinzioni di cui il gruppo sociale al potere si è servito per legittimare la propria posizione.

La prospettiva appena descritta fornisce a mio avviso una chiave di lettura per il progetto di Benjamin del *Passagenwerk*. Le grandi gallerie commerciali parigine non devono essere intese soltanto come simboli dell'industrializzazione sfrenata di fine secolo, quindi come oggettivazioni del modo di produzione capitalistico; sono anche dei prodotti artistici che generano un effetto di *choc* nel fruitore rendendo possibile il ridestamento della soggettività alienata dal suo torpore quotidiano:

Lo sviluppo delle forze produttive ha distrutto i sogni e gli ideali del secolo scorso, prima ancora che fossero crollati i monumenti che li rappresentavano. Questo sviluppo ha emancipato, nell'Ottocento, le varie forme creative dall'arte, allo stesso modo in cui, nel Cinquecento, le scienze si erano liberate dalla filosofia. L'inizio è dato dall'architettura che si fa costruzione ingegneristica. Segue la riproduzione della natura sotto forma di fotografia. La creazione della fantasia si prepara a diventare pratica come grafica pubblicitaria. La letteratura si sottomette al montaggio nel *feuilleton*. Tutti questi prodotti sono in procinto di trasferirsi come merci sul mercato. Ma esitano sulla soglia<sup>3</sup>.

I prodotti di queste nuove arti esercitano una forza di ridestamento in quanto contraddittori: da una parte, possono divenire i feticci dell'imma-

<sup>2</sup> B. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris 1984, p. 12 (trad. mia).

<sup>3</sup> W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, trad. it. a cura di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, vol. 9: *Opere complete*, Einaudi, Torino 2000, p. 17. D'ora in poi le opere di Benjamin saranno abbreviate in BO seguito dal numero del volume.

ginario che è al potere, quindi appunto simbolo della seconda rivoluzione industriale. D'altro canto, la loro novità trasforma le capacità percettive del soggetto e lo disorienta, smuovendone la coscienza.

Benjamin è convinto che questa sua tesi sia corroborata da un passo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in cui Marx presenta la soppressione della proprietà privata come «la completa emancipazione di tutti i sensi umani» e come la formazione, accanto agli «organi immediati» dei singoli individui, di «organi sociali» capaci di ribaltare dall'interno la tecnologizzazione della società capitalistica, rendendo «l'attività che io esplico immediatamente in società con altri [...] organo di una manifestazione vitale e un modo dell'appropriazione della vita umana»<sup>4</sup>.

Per spiegare come sia possibile che le arti prodotte dallo sviluppo della tecnologia producano una critica dall'interno del processo di industrializzazione da cui sono nate, Benjamin ricorre alle fotografie di Atget, autore capace di «strucare la realtà»<sup>5</sup>:

Con Atget, le riprese fotografiche cominciano a diventare documenti di prova nel processo storico. È questo che ne costituisce l'occulto carattere politico. Esse esigono, già la ricezione in un senso determinato. Non si addice alla loro natura la fantasmagoria contemplativa liberamente divagante. Esse inquietano l'osservatore; egli sente che per accedervi deve cercare una strada particolare<sup>6</sup>.

Un chiaro esempio di questa dinamica è fornito dalle fotografie di Atget che hanno per soggetto i magazzini di Bon Marché. Di primo acchito, il fruitore della foto potrebbe pensare che si tratti di uomini o donne in carne e ossa riflessi nello specchio di una vetrina, ma a uno sguardo più attento scopre che si tratta di manichini e che è la città a riflettersi invece nelle vetrine della boutique. L'illusione ottica lo inquieta: s'insinua nella sua coscienza l'idea che le persone in carne e ossa, vestite tutte secondo la moda dell'epoca, possano essere confuse con dei manichini. È così che il suo impulso a sottrarsi alla realtà vigente è destato dallo stesso immaginario che alimenta la costituzione della collettività dell'epoca<sup>7</sup>.

Per Benjamin la sfera dell'immaginario può ridestare la coscienza di classe. In un famoso passo di *Parigi, capitale del XIX secolo*, cita la frase di Michelet, “Chaque époque rêve la suivante”, commentando che «alla forma del nuovo mezzo di produzione», che – come spiega Marx – è inizialmente ancora

<sup>4</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. it. a cura di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 229-230, cit. in: BO 9, p. 274.

<sup>5</sup> W. Benjamin, *Breve storia della fotografia*, in: BO 4, p. 484.

<sup>6</sup> Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in: BO 6, p. 281.

<sup>7</sup> Sulla fotografia di Atget come modello per il concetto di immagine dialettica mi permetto di rimandare al mio *La dialettica dell'immagine. Benjamin e Husserl sull'ordinarietà della filosofia*, in L. Filieri (a cura di), *Linguaggi dell'immaginazione*, introd. di L. Vanzago, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 71-89.



Eugène Atget, *Bon Marché*, Paris 1927

dominata da quella del vecchio, «corrispondono, nella coscienza collettiva, immagini in cui il nuovo si compenetra con il vecchio»<sup>8</sup>. Si tratta di immagini ideali in cui «la collettività cerca di eliminare o di trasfigurare l'imperfezione del prodotto sociale, come pure i difetti del sistema produttivo sociale»<sup>9</sup>. Nelle fotografie dell'epoca la collettività di fine secolo cerca di istanziare la propria condizione di progresso, ma al contempo s'insinua in essa l'impulso rivoluzionario: «Emerge insieme, in queste immagini, l'energica tendenza a distanziarsi dall'invecchiato – e cioè al passato più recente»<sup>10</sup>. Nel passaggio da un'epoca all'altra si generano le condizioni adatte perché affiori la possibilità di un rivolgimento rivoluzionario. Benjamin corregge dunque la frase di Michelet asserendo che «ogni epoca non solo sogna la successiva, ma sognando urge al risveglio»<sup>11</sup>. E aggiunge: «Essa porta in sé la sua fine, e la dispiega – come ha già visto Hegel – con astuzia. Con la crisi dell'economia mercantile, cominciamo a scorgere i monumenti della borghesia come rovine prima ancora che siano caduti»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> BO 9, p. 6.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 18.

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



Eugène Atget, *Bon Marché*, Paris 1927

Il riferimento al concetto hegeliano di astuzia della ragione è particolarmente significativo per comprendere l'operazione teorica di Benjamin e il ruolo che affida all'immaginario.

Innanzitutto si noti come Benjamin abbia emendato Hegel omettendo il riferimento alla ragione. L'astuzia non viene presentata come un'attività della ragione, ma piuttosto come un sinonimo della nozione junghiana di "inconscio collettivo".

Tra le citazioni che raccoglie per la sua operazione di montaggio, con lo scopo di far emergere le tensioni dialettiche della sua epoca, Benjamin cita un passo in cui Jung descrive l'inconscio collettivo «come un deposito storico che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico»<sup>13</sup>. Si presenta quindi come «una specie di immagine del mondo senza tempo, eterna, in certo qual modo contrapposta alla momentanea immagine del mondo della nostra coscienza»<sup>14</sup>. Benjamin riprende anche un passo di *Erbschaft dieser Zeit*,

<sup>13</sup> C.G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, trad. it. di A. Vita e G. Bollea, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 226, cit. in: BO 9, p. 446. Sulla ripresa del concetto di inconscio collettivo (anche in relazione all'interpretazione benjaminiana di Marx, Freud e Baudelaire) cfr. R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1994, pp. 175 e sgg.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

in cui Ernst Bloch osserva che l'inconscio in Jung «non è dunque affatto uno stato acquisito proprio del singolo...uomo, ma un tesoro della protoumanità che si rende attuale; non è quindi nemmeno il frutto di una rimozione, ma un riuscito ritorno alle origini»<sup>15</sup>.

Seguendo Bloch, Benjamin descrive il XIX secolo come quel lasso di tempo in cui «la coscienza individuale si consolida sempre più nella riflessione, mentre la coscienza collettiva cade in un sonno sempre più profondo»<sup>16</sup>. “Lasso di tempo” in tedesco si dice *Zeitraum*; Benjamin gioca con l'espressione suggerendo che lo *Zeitraum* che circoscriverebbe un'epoca è sempre anche uno *Zeit-traum*, ossia il “sogno di un tempo”, esprimendo l'idea che il passato debba essere rivissuto sempre come un sogno.

Per valorizzare il momento di passaggio da un'epoca all'altra in cui l'impulso rivoluzionario ha maggior possibilità di essere innescato, lo storiografo materialista rappresenta il passato come un sogno e il presente che mantiene viva la chance rivoluzionaria come il momento del risveglio:

C'è un sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»; e ancora: «Il nuovo metodo dialettico della scienza storica si presenta come l'arte di esperire il presente come il mondo della veglia cui quel sogno, che chiamiamo passato, in verità si riferisce. Adempiere il passato nel ricordo del sogno! Dunque: ricordo e risveglio sono strettamente affini. Il risveglio è cioè la svolta copernicana e la dialettica della rammemorazione»<sup>17</sup>.

Anche in questo passo Benjamin attinge alle metafore della filosofia classica tedesca: la svolta copernicana cui allude Kant nella sua *Critica della ragion pura* e il processo di *Erinnerung*, il ricordo che secondo la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel interiorizza l'evento storico. Tuttavia, Benjamin compie un'*Aufhebung* di queste concezioni, le tradisce appropriandosene. Non si tratta, infatti, di spostare l'attenzione dall'oggetto al soggetto, pensando che sia l'oggetto a conformarsi alle condizioni di esperienza del soggetto, né di abbandonare il punto di vista contingente della coscienza storica per adottare quello del sapere assoluto che latentemente opera alle spalle della coscienza. Si tratta piuttosto di passare dal punto di vista del soggetto individuale e intenzionale a quello anonimo e inintenzionale dell'inconscio collettivo. La motivazione di Benjamin non è tanto ontologica, quanto storico-materialista: il processo d'individualizzazione del soggetto deriva dal sistema di produzione capitalistico, perciò se si vuole mettere in discussione l'assetto vigente, bisogna pensare tale processo come un sogno e far emergere la reale possibilità della sua messa in discussione.

<sup>15</sup> BO 9, p. 439.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 433.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Sul concetto di risveglio cfr. E. Friedlander, *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Harvard University Press, Cambridge (MA)/London 2012, cap. 5.

Della hegeliana astuzia della ragione qui si conserva l'idea di una forza impersonale che diviene nella storia a discapito del singolo, ma vi sono importanti divergenze.

Nel § 209 dell'*Enciclopedia* Hegel descrive l'astuzia come quella capacità mediatrice che permette alla ragione di fare in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura, realizzando così, mentre si consumano, il fine della ragione stessa, «senza mischiarsi direttamente in questo processo»<sup>18</sup>. Nel realizzare la sua natura il singolo individuo diviene quindi strumento della ragione: mentre gli sembra di essere il soggetto che fa la storia è in realtà agito dalla storia.

In Benjamin, invece, l'idea del singolo che agisce per proprio conto nella storia è già da sempre una pretesa illusoria storicamente determinata: appartiene all'epoca in cui prende il sopravvento la classe borghese. Benjamin riporta un passo tratto dal saggio di Korsch, *Karl Marx* (1938), in cui si descrive l'ideale borghese del «libero individuo autodeterminantesi» come una delle «rappresentazioni correlative al feticismo della merce» e si aggiunge che «solo rimuovendo nell'inconscio le effettive relazioni sociali fondamentali», ossia «solo attraverso la trasformazione feticistica delle relazioni sociali fra la classe dei capitalisti e quella dei lavoratori salariati in “libera vendita” [...] è possibile parlare in questa società di libertà e uguaglianza»<sup>19</sup>. In altre parole, l'ideale robinsoniano del singolo che costruisce il proprio destino è l'alterazione feticista dei rapporti sociali, e comporta la polarizzazione del conflitto nelle due classi dei capitalisti e dei lavoratori salariati.

L'inconscio collettivo non agisce in continuità con il singolo. La sua astuzia non consiste, come per la ragione hegeliana, nel realizzarsi proprio attraverso la realizzazione del singolo, ma nel ribaltare l'esito dell'azione del singolo lasciando emergere l'illusorietà della sua azione individuale:

Nel sogno in cui, a ogni epoca, appare in immagini la seguente, questa appare sposata a elementi della storia originaria, e cioè di una società senza classi. L'esperienza della quale, depositate nell'inconscio della collettività, produce compenstrandosi col nuovo, l'utopia, che lascia le sue tracce in mille configurazioni della vita, dalle costruzioni durevoli alle mode effimere<sup>20</sup>.

Appena gli ideali che esprimono l'immaginario dell'epoca borghese-capitalistica vengono ridotti a sogni della coscienza ordinaria, s'insinua nel presente un elemento che induce a rompere la normalità del vivere quotidiano: la capacità della coscienza di immaginare si collega al passato non reale, mitico, della società senza classi e proietta l'ideale immaginato nel futuro ge-

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 1: *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di V. Verra: *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981.

<sup>19</sup> K. Korsch, *Karl Marx*, trad. it. a cura di G. Bedeschi, Laterza, Bari 1969, p. 146, cit. in: BO 9, p. 736.

<sup>20</sup> BO 9, pp. 6-7.

nerando quella visione utopica che, nella concezione di Benjamin, alimenta l'impulso rivoluzionario della collettività nel tempo presente<sup>21</sup>.

## 2. Sartre e le sintesi passive che fanno la Storia

La domanda alla base di *Critica della ragion dialettica* non è diversa da quella che assilla Benjamin: come può una soggettività alienata scoprire la chance rivoluzionaria che il presente le offre? Secondo Sartre si può rispondere a questa domanda pensando che la situazione apparentemente avversa a ogni forma di realizzazione della libertà può essere ribaltata partendo da quelle forze che il sistema di produzione capitalistico risveglia e non riesce più a governare, per dirla con l'immagine dell'apprendista mago di Goethe adoperata da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista*.

Quest'ipotesi si traduce nell'idea di una funzione pratica dell'inerte. Inerte è innanzitutto la materia ma, nella misura in cui la lavora, anche l'uomo si catapultava, suo malgrado, in una dimensione di inerzia diventando un quasi-oggetto:

La materia [...] realizza una prima unione fra gli uomini, ma solo *in quanto* l'uomo ha già tentato praticamente di unirla, ed essa sopporta passivamente il sigillo di questa unità. In altre parole, una sintesi passiva, la cui unità dissimula una dispersione molecolare, condiziona la totalizzazione di organismi la cui dispersione non può mascherare i profondi legami d'interiorità. Essa rappresenta quindi la condizione materiale della storicità. Nello stesso tempo, è quel che si potrebbe chiamare il motore passivo della Storia<sup>22</sup>.

Il lavoro trasforma la materia in un prodotto umano. La materia diventa così un collante fra gli uomini, ma riponendo in essa il senso del suo fare, l'uomo si trasforma a sua volta in oggetto. La sintesi passiva, che lega la materia al soggetto che la lavora, dissimula una dispersione molecolare fra gli individui: nato per unire una comunità, il lavoro la smembra in classi, non riuscendo a

<sup>21</sup> Alla base di quest'idea c'è una visione teologica anch'essa in contrasto con quella di Hegel. Nel § 209 dell'*Enciclopedia* e nell'introduzione alle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel paragona l'astuzia della ragione alla provvidenza divina che «lascia fare gli uomini con le loro passioni e i loro interessi particolari, e ciò che ne risulta è l'attuazione dei suoi intenti, che sono qualcosa di diverso da ciò per cui si sono primariamente adoperati quelli di cui Dio si serve». Benjamin pensa piuttosto al dio trascendente della tradizione cabalistica ebraica influenzata da un certo platonismo. L'inconscio collettivo è nella storia sempre come ciò che si sottrae alla storia, è presente come rimando allo stesso tempo a un passato mitico e a un futuro utopico, non è come la ragione inconscia hegeliana quel principio immanente che innerva il divenire storico e ne lascia emergere gli elementi di razionalità.

<sup>22</sup> J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, trad. it. del libro I in 2 tomi di P. Caruso, *Critica della ragion dialettica. Teoria degli insiemi pratici*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 248 (d'ora in poi abbreviato in CRD, cui segue numero del volume e del tomo).

nascondere i legami conflittuali che tengono insieme lo sfruttatore e lo sfruttato, chi impone all'altro determinate condizioni di lavoro per il proprio profitto e chi è indotto a trasformarsi in forza-lavoro per il proprio sostentamento. La materia inerte diventa così il motore della storia perché l'impulso rivoluzionario si genera a partire dalle condizioni imposte per la sua lavorazione.

Sartre individua nella dimensione della *rareté* (in italiano tradotta con penuria) l'elemento che «fonda la possibilità della storia umana», perché a suo avviso è il bisogno di un bene raro, o di una posizione sociale riservata a pochi, che generano rispettivamente la rassegnazione dell'oppresso o l'istinto a opprimere. Come spiegato in un appunto per il secondo libro di *Critica della ragion dialettica*, se un oggetto è raro acquista valore: «L'aria non è rara, il cibo o lo strumento lo sono»<sup>23</sup>. Perciò è la rarità di quell'oggetto che soddisferebbe il bisogno di mangiare che obbliga il proletario a rendere la propria forza-lavoro mezzo per il sostentamento della propria famiglia. Allo stesso tempo, rara è anche la condizione di quell'uomo «che amministra mentre gli altri lavorano»<sup>24</sup>. La rarità costituisce perciò la «prima relazione antagonistica di ciascuno con tutti e con ciascuno» e genera nel gruppo dominante «l'ambizione, la violenza, la volontà di spingersi fino all'estremo della rarità»; in altre parole, l'impulso ad accumulare profitto deriva dall'istinto a situarsi in una condizione sempre più rara.

Sartre precisa tuttavia che la *rareté* si limita a rendere la Storia possibile, non la determina nella sua attualità. Perché s'ineschi la lotta di classe sono necessari altri fattori. La penuria di un bene, valorizzandone il bisogno, induce gli individui a isolarsi nella comunità: pur trovandosi nello stesso luogo e nelle stesse difficoltà gli uomini tendono a vivere come individualità irrelate, come mere pedine di un gioco che li sovrasta.

Vi è storia nella misura in cui si pongono le condizioni perché si attui «il passaggio delle classi oppresse, dallo stato di collettivo alla *praxis* rivoluzionaria di gruppo»<sup>25</sup>. Con il termine “collettivo” Sartre designa la costituzione inconscia di una molteplicità di individui sulla base di un'unità estrinseca che si fonda sulla serialità. Con “gruppo in fusione” designa invece la sempre più consapevole auto-organizzazione di individui in una molteplicità che si propone di dissolvere la serialità e quindi la condizione di oppressione<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 2, trad. it. di F. Cambria con prefazione di G. Farina e introduzione di P.A. Rovatti, *L'intelligibilità della storia. Critica della ragion dialettica*; Marinotti, Milano 2006, p. 535.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> CRD I/2, p. 15.

<sup>26</sup> Mie letture di riferimento nell'interpretazione di *Critica della ragion dialettica* (anche in rapporto agli scritti precedenti) sono: M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977; Id., *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida, Napoli 1981; A. Gorz, *Le socialisme difficile* (1967), trad. it. di L. Foa, *Il socialismo difficile*, Laterza, Roma-Bari 1968, e il più recente saggio di L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona 2016.

Sartre riconduce l'impulso rivoluzionario al momento in cui l'inerzia genera la massa, al momento in cui in un contesto specifico ogni singolo individuo si scopre parte di una molteplicità costituitasi inconsciamente: «Il gruppo si costituisce in base a un bisogno o ad un pericolo comune»<sup>27</sup>. Ad esempio, Sartre ricorda come Lefebvre abbia dimostrato che la paura fu sin dal 1789 la passione dominante del popolo rivoluzionario<sup>28</sup>; oppure, rimandando al racconto di Malraux della guerra civile spagnola, Sartre parla della folla che scopre il suo potere quando si sente ingannata<sup>29</sup>. Questi sono solo esempi storici, ma che permettono di valorizzare il contributo della dimensione affettiva e immaginativa della coscienza, che Sartre ha indagato nei suoi studi di psicologia fenomenologica.

Al termine del suo saggio sulle emozioni, Sartre individua due maniere differenti di "essere-nel-mondo": alla coscienza il mondo può apparire come un complesso organizzato di utensili, oppure pervaso da un'aura magica. Presentandosi come «una brusca caduta della coscienza nel magico»<sup>30</sup>, l'emozione è una reazione della coscienza (che ha sempre il suo correlato corporeo) alla possibilità di essere trasformata in oggetto, di diventare strumento fra gli strumenti. Citando Alain, Sartre descrive il magico come «una sintesi irrazionale di spontaneità e passività», come «un'attività inerte, una coscienza passivizzata»<sup>31</sup>. Aggiunge che «è proprio sotto questa forma che ci appaiono gli altri, non a causa della nostra posizione in rapporto a loro, non per l'effetto delle nostre passioni, ma per necessità d'essenza»<sup>32</sup>.

Rilette alla luce delle tesi di *Critica della ragion dialettica*, queste argomentazioni acquistano un significato diverso. Le emozioni metterebbero in gioco quelle sintesi irriflesse che consentono alla coscienza di modificare inconsapevolmente e involontariamente il proprio stato. Quando leggiamo che «l'uomo è sempre uno stregone per l'uomo e il mondo sociale è innanzitutto magico»<sup>33</sup>, dobbiamo ripensare all'allegoria goethiana ripresa da Marx ed Engels: le emozioni rimandano a forze che inconsciamente si fanno strada nella coscienza umana.

Sorge tuttavia un problema: insistendo sulla dimensione passiva e inerte dell'emozione, sul fatto che appaia come una reazione al sentirsi oggetto nel mondo di utensili, Sartre osserva che l'emozione «è un fenomeno di credenza»<sup>34</sup>, che «la coscienza che si commuove assomiglia abbastanza alla

<sup>27</sup> CRD 1/1, p. 2.

<sup>28</sup> Cfr. J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (1947-48), trad. it. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale* (d'ora in poi QM), Edizioni Associate, Roma 1991, p. 376.

<sup>29</sup> Cfr. CRD 2, p. 22.

<sup>30</sup> J.P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), trad. it. di N. Pirillo, *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962, p. 206 (d'ora in poi abbreviato in *Emozioni*).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 202-203.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 198.

coscienza che si addormenta»<sup>35</sup>, che l'emozione si presenta come «una degradazione spontanea e vissuta della coscienza [...] per sfuggire alla pressione del mondo», perciò «la coscienza è vittima del suo stesso inganno»<sup>36</sup>. Una verifica di questa tesi si potrebbe riscontrare in quel famoso esempio di *Critica della ragion dialettica* in cui, per reagire alla «noia desertica» prodotta dalla ripetizione meccanica di determinate mansioni, l'operaia si abbandona a fantasticherie erotiche, e, aggiungerei, alle emozioni corrispondenti, «illudendosi d'*evadere*»<sup>37</sup>, ma in realtà non facendo altro che consolidare la sua situazione: «La macchina esige che lei viva la sua vita coscienza in passività, per conservare una vigilanza agile e preventiva, senza mai mobilitarsi al pensiero attivo»<sup>38</sup>.

Il discorso di *Idee per una teoria delle emozioni* deve essere rielaborato: emozioni competitive come la paura o la sensazione di essere ingannati hanno operato nella storia come micce a partire da cui individualità apparentemente irrelate si sono scoperte parte di una collettività inconsciamente costituitasi e si sono quindi poi consciamente auto-organizzate in gruppi; invece, emozioni d'evasione come quelle coinvolte nelle fantasticherie erotiche dell'operaia tendono a corroborare lo *status quo*. Vi sono dunque emozioni che rompono la normalità del vivere meccanico quotidiano, pur essendone le naturali reazioni, ed emozioni invece che la rinforzano anche se sembrano volervi sfuggire.

Da qui si comprende anche perché Sartre in *Critica della ragion dialettica* ridimensioni la sua nozione di immaginario, separandola da quella di progetto.

Ne *L'imaginaire* Sartre individua una duplice condizione dell'immaginare: «Occorre che possa porre il mondo nella sua totalità sintetica e allo stesso tempo porre l'oggetto immaginato come irraggiungibile rispetto a quell'insieme sintetico, possa cioè porre il mondo come un nulla in rapporto all'immagine»<sup>39</sup>. Perciò, «ogni creazione d'immaginario sarebbe totalmente impossibile a una coscienza la cui natura fosse appunto di essere "in-mezzo-al-mondo" [...]; affinché una coscienza possa immaginare, è necessario che per sua stessa natura sfugga al mondo, che possa ricavare da sé una posizione di arretramento rispetto al mondo. In una parola, occorre che sia libera»<sup>40</sup>.

Sartre riconosce subito che la coscienza «può solamente "essere-nel-mondo", cioè vivere come *situazione* la propria relazione con il reale»<sup>41</sup>, perciò si

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

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>37</sup> CRD 1/1, p. 354.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> J.P. Sartre, *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), trad. it a cura Raoul Kirchmayr, *L'immaginario: psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 274 (d'ora in poi abbreviato in *L'immaginario*).

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 278.

realizza per quello che è, ossia come libertà, perché «si costituisce di fronte al reale e lo supera in ogni istante»<sup>42</sup>. Detto altrimenti:

L'immaginazione non è un potere empirico e sovrapposto alla coscienza, ma è la coscienza intera in quanto realizza la propria libertà. Ogni situazione concreta e reale della coscienza della coscienza nel mondo è gravida d'immaginario, in quanto si presenta sempre come un superamento del reale. [...] L'irreale è prodotto fuori del mondo da una coscienza che *rimane nel mondo*; e l'uomo immagina solo perché è trascendentalmente libero<sup>43</sup>.

Il discorso di Sartre non tiene conto di quell'aspetto che è invece il punto di partenza di *Critica della ragion dialettica*: la difficoltà della coscienza alienata di scoprirsi potenzialmente libera, e quindi di attivare l'impulso rivoluzionario che dorme in lei<sup>44</sup>.

La situazione descritta ne *L'imaginaire* si espone al rischio di essere identificata con quell'illusione d'evasione che è tipica della coscienza che si è trasformata in un quasi-oggetto. Questo è il motivo per cui Sartre, pur continuando a porre a fondamento della *praxis* l'istituzione di un progetto, non parla più di immaginario, se non in un caso, ma in negativo. Sostiene che la totalità chiusa può realizzarsi «solo nell'immaginario, cioè come correlativo di un atto d'immaginazione»<sup>45</sup>, di cui sono esempio opere d'arte come un quadro o una sinfonia. Il negativo però, in questo contesto di rielaborazione della nozione di dialettica, ha sempre un risvolto produttivo. Sartre, infatti, aggiunge che lo statuto ontologico reclamato dalla totalità è quello «dell'in-sé, o se si vuole, dell'inerte»<sup>46</sup>. Le opere d'arte, che ne *L'imaginaire* erano un irreale da non confondere con il supporto fisico reale che conferiva loro consistenza<sup>47</sup>, appaiono come modelli per pensare la totalità che nell'ambito della *praxis* acquisisce il carattere di «principio regolatore della totalizzazione»<sup>48</sup>. L'esperienza evasiva dell'immaginario è vissuta come innocua perché apparentemente non implicata nel reale. Ma proprio questo carattere la trasforma in una fonte involontaria dell'esperienza critica.

L'esperienza dell'immaginario porta la coscienza alienata a rappresentarsi l'inerzia, a tematizzare la totalità ossificata in cui vive. Non appena tale esperienza è presentata come la negazione del reale, si nega allo stesso tempo che la realtà dell'inerte possa essere intesa come un'attuazione dell'irreale. Spieghiamoci meglio. Sartre afferma che «quando si tratta di oggetti pratici,

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *L'immaginario*, pp. 278-279.

<sup>44</sup> Per un'interpretazione della nozione di immaginario nel percorso filosofico di Sartre cfr. T.R. Flynn, *L'imagination au pouvoir. The Evolution of Sartre's Political and Social Thought*, «Political Theory», 1979/7(2), pp. 157-180.

<sup>45</sup> CRD 1/1, p. 172.

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

<sup>47</sup> Cfr. *L'immaginario*, pp. 285-287.

<sup>48</sup> CRD 1/1, p. 172.

macchine, utensili, oggetti di puro consumo, ecc. – è la nostra azione a conferir loro l'apparenza di totalità, risuscitando – in un modo o nell'altro – la *praxis* che ha tentato di totalizzare la loro inerzia»<sup>49</sup>. Un modo per risuscitare tale progetto sorge non appena ci si rende conto che la situazione in cui ci si trova è *paragonabile* a quella di una sinfonia o di un quadro, ossia di un irreale immaginario: quell'epoca storica è finita, la partita è chiusa, il nostro progetto si è cristallizzato e con esso la nostra libertà. Quando la coscienza arriva a comparare la situazione in cui versa storicamente una molteplicità pratica in un momento d'inerzia a quella di un'opera d'arte, di un prodotto dell'immaginario, si riconosce all'inerte la sua funzione pratica, ossia la sua capacità di innescare l'impulso rivoluzionario. Il bisogno di sottrarsi a questo paragone porta la coscienza a riaprire il progetto di totalizzazione, trasformando la totalità presente nel «vestigio di un'azione passata»<sup>50</sup>.

### 3. La struttura dialettica della storia

Benjamin e Sartre condividono l'idea che per dare corso all'impulso rivoluzionario sia necessario che nel processo storico si produca discontinuità. Divergono riguardo ai modi in cui interpretano la struttura dialettica della storia che deriva da questa loro convinzione.

Alla base del recupero benjaminiano della nozione di inconscio collettivo di Jung, vi è la concezione della verità come «morte dell'intenzione»<sup>51</sup> proposta nella prefazione al *Trauerspielbuch*.

Nella XVII tesi sul concetto di storia, Benjamin critica il procedimento additivo dell'approccio storicista, che «mobilita la massa dei fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto»<sup>52</sup> e che a suo avviso trova il suo culmine nella storia universale, contrapponendogli il principio costruttivo della storiografia materialistica:

Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta d'improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto in forza del quale essa si cristallizza come monade. Il materialista storico si accosta a un oggetto storico solo ed esclusivamente allorché questo gli si fa incontro come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una chance rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> BO 2, p. 77.

<sup>52</sup> BO 7, p. 492.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, PUF, Paris 2001, pp. 94 e sgg.

Come già spiegato nel *Trauerspielbuch*, l'idea è monade in quanto «contiene l'immagine del mondo»<sup>54</sup>; nella sua rappresentazione dell'epoca custodisce «l'intero corso della storia»<sup>55</sup>. Un oggetto storico diviene d'interesse per il materialista storico nella misura in cui si presenta come un'immagine in cui si condensano istantaneamente e inintenzionalmente le tensioni dell'epoca, al punto che la situazione storica è immediatamente ricondotta all'origine del mondo. Il materialista storico assolve quindi il compito che Benjamin già nel *Trauerspielbuch* affidava a ogni scienza filosofica: non trovare soddisfazione nel fenomeno, ma volerne «consumare la storia»<sup>56</sup>.

Negli appunti per completare le sue tesi sulla storia, Benjamin afferma che «il soggetto che scrive la storia» dovrebbe essere, in linea di diritto, «quella parte dell'umanità la cui solidarietà abbraccia tutti gli oppressi»<sup>57</sup>. La fede in un inarrestabile progresso della ragione, anche a discapito degli uomini che ne sono strumenti, è per Benjamin strategia di autolegittimazione delle classi dominanti. Il riferimento polemico è evidentemente Hegel, che nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* erge a protagonisti della storia individui eroici, uomini pratici e politici che, pur non avendo nei loro scopi la comprensione dell'idea, furono «capaci di pensiero», e capendo «di che cosa ci fosse bisogno e che cosa fosse *maturo per quell'epoca*»<sup>58</sup> permisero alla ragione di realizzarsi nella storia servendosi delle loro passioni anche a costo di «calpestare qualche fiore innocente [...] lungo il suo cammino»<sup>59</sup>. Individuando in queste figure eroiche gli interpreti del volere della ragione Hegel non si renderebbe conto di progettare un'esposizione della storia universale scritta esclusivamente dall'ottica dell'oppressore; il suo compito dovrebbe essere, invece, quello di «impossessarsi della tradizione degli oppressi»<sup>60</sup>. La fede nel continuum della storia non consentirebbe a Hegel di comprendere che è «la consapevolezza della discontinuità storica [...] la peculiarità delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione»<sup>61</sup>.

Conscio della situazione alienante in cui vive l'oppresso, Benjamin è convinto che la discontinuità non possa essere consapevolmente prodotta: la chance rivoluzionaria emerge dall'immagine dialettica che «s'impone improvvisamente al soggetto della storia nell'attimo del pericolo»<sup>62</sup>. L'imma-

<sup>54</sup> BO 2, p. 88.

<sup>55</sup> BO 7, p. 492.

<sup>56</sup> BO 2, p. 87.

<sup>57</sup> BO 7, p. 499.

<sup>58</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. it a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo: *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 20042, p. 28.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 30. Sull'astuzia della ragione e sui grandi individui della storia che fondano gli Stati cfr. G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989, capp. 5, 9 e 11.

<sup>60</sup> BO 9, p. 501.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 507.

gine dialettica riconduce perciò la contraddizione in cui vive l'immaginario del presente a un percorso storico. Il lavoro costruttivo dello storiografo materialista non consiste nel gettare luce sul passato attraverso la coscienza del presente, né viceversa nel gettare luce sul presente attraverso il confronto con il passato. Piuttosto, producendo un'immagine dialettica realizza una fulminea unificazione dell'ora e di ciò che è stato<sup>63</sup>. Attraverso di essa, si riconoscono in ogni promessa non mantenuta dal corso della storia, in ogni progetto non realizzato, in ogni rivoluzione mancata, delle scintille per il presente. Questo è il senso sulla base del quale Roma antica (poi finita nel fuoco di Nerone) si unifica con il presente di Robespierre.

Lo storico materialista non costruisce la verità di una situazione storica, ma solo le condizioni per il suo affiorare. Si serve dei detriti di quel fiume eracliteo che è la storia come pezzi di un ingranaggio da assemblare. Dopo di ciò, diventa egli stesso lettore della sequenza che ha montato<sup>64</sup>. A fruire del vero non è chi realizza il montaggio ma chi lo legge. Infatti, Benjamin parla dell'immagine dialettica come dell'«immagine nell'adesso della sua leggibilità»<sup>65</sup>. Il montaggio sottrae l'immagine al sogno, rendendo attuabile il risveglio<sup>66</sup>.

Nonostante le critiche mosse a Hegel, Benjamin ne eredita l'idea che la storia sia un processo inconscio che condiziona fortemente il singolo individuo. L'impulso rivoluzionario altro non è che l'astuzia dell'inconscio collettivo. Sartre è di diverso avviso. Se la storia sfugge al singolo individuo non è perché quest'ultimo non contribuisca al suo divenire o ne sia soggetto meramente passivo, ma «perché anche l'altro la fa»<sup>67</sup>.

Il problema risiede quindi nel fatto che la storia è un prodotto di intenzionalità in conflitto, non che sia permeata da un principio che trascende la coscienza umana.

In *Verità ed esistenza*, testo del 1948 uscito postumo, Sartre contrappone alla coscienza della storicità come «espressione dell'epoca» la «storializzazione (*historialisation*) come suo «superamento (*dépasement*)»:

Ci si deve fare storici contro la storia mistificante, cioè ci si deve storializzare contro la storicità [...] Non si sfuggirà alla storicità tentando di trascendere la propria

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 531: «L'immagine dialettica è un'immagine balenante (*aufblitzendes Bild*). Ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità». Sul tempo in Benjamin cfr. E. Friedlander, *op. cit.*, cap. 3; sul rapporto fra che «ora della conoscibilità» e immagine dialettica cfr. M. Pinsky, *Method and Time: Benjamin's Dialectical Images*, in David S. Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, New York 2004.

<sup>64</sup> Cfr. M. Jennings, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Cornell University Press, Ithaca 1987, pp. 38-39.

<sup>65</sup> BO 9, p. 518.

<sup>66</sup> Cfr. Friedlander, *op. cit.*, cap. 5.

<sup>67</sup> CRD 1/1, p. 75.

epoca verso l'eterno o verso un avvenire sul quale noi non abbiamo presa, ma, al contrario, accettando di superarsi solo in e mediante tale epoca e cercando nell'epoca stessa i fini concreti che ci si proporrà<sup>68</sup>.

Si produce discontinuità nella storia non appena l'intenzionalità intersoggettiva della classe oppressa che si organizza in gruppo entra in conflitto con l'intenzionalità intersoggettiva della classe che opprime e che vorrebbe cristallizzare il divenire storico in una totalità chiusa.

Nei *Quaderni per una morale* Sartre reinterpretava la lotta fra servo e padrone, rimproverando a Hegel di aver descritto una situazione «troppo netta»<sup>69</sup>, che trascura i fattori che ostacolano la realizzazione della lotta. Innanzitutto, Hegel considera una situazione in cui lo schiavo è colui cui è stata concessa la vita e quindi si è lasciato opprimere per paura di morire, ma «quando la schiavitù è istituzionale si tratta di suo figlio o di suo nipote»; ne consegue che «quella paura che dovrebbe accompagnare il lavoro formatore e dargli la sua profondità lungi dall'aumentare con le generazioni, tende a decrescere»<sup>70</sup>. Nel corso della storia i rapporti di dominio si consolidano tanto che l'oppresso matura un senso di rassegnazione che lo porta, suo malgrado, a divenire complice dell'oppressore: «Tutto si rivolge contro lo schiavo e in tutte le strutture che potrebbero condurlo all'affermazione della sua libertà e della sua essenzialità egli trova degli strumenti che lo riportano all'accettazione complice della sua inessenzialità: lo stoicismo, il lavoro, il furto conducono alla complicità»<sup>71</sup>. Questo è il motivo per cui solo sintesi irriflesse possono suscitare l'impulso rivoluzionario nel lavoratore salariato.

Inoltre, per Sartre non vi è alcun rapporto di oppressione se le parti in causa non si configurano come libertà limitate: «L'oppressione viene dalla libertà. È necessario che l'oppressore sia libero e che l'oppresso sia libero [...]. L'oppressione implica che né lo schiavo né il tiranno riconoscano a fondo la loro libertà»<sup>72</sup>.

Si ha oppressione quando lo schiavo invece di trovare nel suo lavoro l'oggettivazione della sua libertà, vi trova una spersonalizzazione. Nel processo di produzione capitalistico l'alienazione del lavoratore salariato rispecchia l'auto-limitazione della libertà del capitalista che riponendo nello sfruttamento della forza-lavoro il senso della propria attività opprime se stesso come uomo. L'oppresso è vittima di una mistificazione, l'oppressore è in malafede: «Il fondamento di ogni mistificazione, nel senso in cui l'intende Marx, è il proposito di fare credere ad un uomo che non è libero [...]. In altri termini, di dissimulargli la sua libertà, oppure di fargli credere invece che in

<sup>68</sup> J.P. Sartre, *Verité et existence*, trad. it. a cura di F. Sircana, *Verità ed esistenza*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 41.

<sup>69</sup> QM, p. 376.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 316.

una situazione d'oppresso [...] egli è libero»<sup>73</sup>. Questa mistificazione è a sua volta in malafede perché presenta l'oppressione come una necessità storica determinata da ragioni sociali ed economiche, ma in realtà si tratta di un fatto che ha deciso del corso della storia. Sartre critica la convinzione, attribuita a Hegel dalla lettura marxiana, che l'oppressione sia l'inizio necessario della storia, contrapponendogli l'idea che l'oppressione sia «il fatto storico che ha creato certe costanti interindividuali corrispondenti a ciò che viene chiamato la natura umana»<sup>74</sup>. Secondo questa lettura, la prospettiva hegeliana della *Weltgeschichte* sarebbe limitata perché presuppone come elemento necessario del divenire storico quello che in realtà è un fatto. È vero però che questo stesso fatto, non appena si è realizzato, ha prodotto delle dinamiche invariabili nella storia che possono essere bloccate o messo in discussione solo intraprendendo un nuovo processo di totalizzazione, ossia riconfigurandole a un nuovo progetto pratico.

Benjamin affida all'utopia il compito di superare la storia mistificante. Sartre invece affida questo compito a emozioni che rompendo con la normalità del vivere quotidiano riescono a destare la capacità progettuale dell'individuo e della collettività di cui si scopre parte. Sartre vedrebbe forse nell'utopia di Benjamin l'illusione di una demistificazione. Per parafrasare la sua interpretazione della nozione hegeliana di lavoro come desiderio tenuto a freno<sup>75</sup> (perché non si trasformi in illusoria evasione), potremmo forse definire il progetto alla base di ogni nuova totalizzazione come un'utopia tenuta a freno.

L'atteggiamento teso ad arrestare il *continuum* in un'immagine carica di tensioni dovrebbe essere integrato dialetticamente con l'atteggiamento che, a partire dall'attimo apocalittico<sup>76</sup> in cui si introduce un elemento di discontinuità nel divenire storico, totalizza l'accaduto, mostrando come già nel passato si celino le condizioni per l'adozione di un progetto rivoluzionario.

Alla stregua di Benjamin, Sartre pensa che la storia sia forata<sup>77</sup> e che la chance rivoluzionaria si annidi nei momenti di discontinuità. Inoltre, descri-

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 330-331.

<sup>75</sup> *Ivi*, pp. 375-376.

<sup>76</sup> Appropriandosi di un'espressione di Malraux, Sartre descrive come un'apocalisse l'attimo in cui la logica seriale si dissolve accendendo la miccia della rivoluzione (cfr. CRD 2, p. 22). A. Callinicos, *Making History. Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Brill University, Leiden 2004, pp. 206-213 scorge nell'utilizzo della nozione di apocalisse un'affinità con l'idea di Benjamin della rivoluzione come atto di redenzione. L. Basso, *op. cit.*, cita il passo di CRD 2, p. 508, in cui Sartre sostiene che «l'evento storico [...] arriva come un ladro», senza che il soggetto se ne accorga ma sancendo un punto di rottura che da quel momento non rende più possibile muoversi in continuità con il passato. Nonostante l'immagine biblica, Basso esclude che vi possano essere affinità con Benjamin; ne riscontra piuttosto con l'approccio kierkegaardiano che conferisce centralità alla scelta cui non ci si può sottrarre.

<sup>77</sup> Cfr. CRD 2, p. 406.

ve la storia come una «brutale rottura della ripetizione ciclica, cioè come trascendenza e come movimento spiraliforme»<sup>78</sup>.

Nella XIII tesi sulla storia Benjamin mette sullo stesso piano il percorso diritto e quello a spirale. Li interpreta come due modelli tesi a immaginare un progresso inarrestabile. Nel *Passagenwerk* Benjamin riporta un passo tratto dal *Mikrokosmos* in cui Lotze scrive che «dinanzi alla tesi [...] di un progresso rettilineo dell'umanità, una riflessione più accorta si è vista costretta da tempo alla scoperta che la storia si svolge in spirali; altri, invece, hanno preferito le epicicloidali; in breve, seppure sotto forma di oscuri travestimenti, non è mai venuta meno l'impressione complessiva che la storia non sia puramente edificante, ma prevalentemente malinconica»<sup>79</sup>. Il modello della spirale sembra solo una forma più evoluta dell'idea della storia come linea infinita. Tuttavia, una forma naturale della struttura a spirale è il vortice, che nella prefazione al *Trauerspielbuch* Benjamin adotta come modello per immaginare l'origine in cui «si trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita»<sup>80</sup>.

Integrando le due prospettive si può concludere che non appena la chance rivoluzionaria diventa leggibile, il passato oppresso e il futuro utopico sono inghiottiti nell'attimo; in questo modo si la totalità ossificata viene forata e la storia riaperta, s'innesca quindi un nuovo processo di totalizzazione che riscrive il passato e disegna il futuro in funzione del progetto emerso nell'attimo apocalittico.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 432.

<sup>79</sup> BO 9, p. 538.

<sup>80</sup> BO 2, p. 86.

# (In)naturalità della ragione

## La critica della ragione nella *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno

Antonio Raggi

L'invocazione del sole è idolatria. Solo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina.

M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Per Voltaire*

### Introduzione

Intenzione di questo contributo è di esporre la concettualità unitaria sottesa al testo della *Dialettica dell'illuminismo*, spesso sacrificata dalla critica alla valorizzazione di singoli temi e immagini. Frutto della sinergia intellettuale di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, l'opera è stata redatta durante l'esilio americano degli autori negli anni del secondo conflitto mondiale. Lungi dall'essere unicamente conseguenza della contingenza storica, la dilagante follia che imperversava nell'Occidente, che trova in *Auschwitz* il suo triste simbolo – dalla quale trae semmai parte del suo *pathos* e del suo vibrante stile – la *Dialettica dell'illuminismo* è in realtà continuazione e sviluppo dei precedenti lavori degli autori. Non solo, una corretta interpretazione di questo testo risulta imprescindibile per chi voglia comprenderne la produzione successiva<sup>1</sup>. Secondo Habermas l'esposizione formalmente poco

<sup>1</sup> Chi sostiene che il pensiero maturo adorniano sia sostanzialmente frutto dell'orrore del filosofo di fronte ad Auschwitz è per es. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (1980), tr. it. di S. Saini, intr. di A. Bausola, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 315-316. Sottolineano invece la continuità di atteggiamento e problematiche, sebbene non sempre di vedute, tra la *Dialettica dell'illuminismo* e la precedente produzione degli autori, tra gli altri, S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984 e I. Testa, *Storia naturale e seconda natura. Adorno e il problema di una conciliazione non fondativa*, «La società degli individui» 2007/28, pp. 37-52. Sull'imprescindibilità della *Dialettica dell'illuminismo* per una corretta intelligenza della *Dialettica Negativa*, cfr. per es. S. Petrucciani, *Un pensiero sul margine del paradosso*, intr. alla nuova ed. it. di Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, tr. it. e glossario di P. Lauro, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. XI-XXVII e L. Cortella, *Una dialettica della finitezza. Adorno e il programma di una*

chiara della *Dialettica dell'illuminismo* non permette di distinguere, se non a fatica, il movimento di pensiero degli autori<sup>2</sup>. Prescindendo dalla complessità dell'argomentazione, effettivamente sfuggente e oscura talvolta, e dalla struttura frammentaria della stessa, è chiaro come questa abbia nel concetto di ragione e del suo contraddittorio svolgersi storico, come nella sua propria critica, il punto focale.

In quanto segue ho cercato in un primo momento di mostrare quale sia il nesso tra storia e ragione che emerge dalla lettura della *Dialettica dell'illuminismo*. Sosterrò come la storia sia lo svolgimento contraddittorio della razionalità che si definisce nella propria scissione dalla natura. In questo senso, più che in una linearità progressiva, il movimento storico si costituisce come una circolarità progressivo-regressiva, nella misura in cui lo svolgersi della razionalità in forme nuove non è in realtà che il 'ripetersi del medesimo'. Infatti, la razionalità fin dai suoi albori si sviluppa come la capacità della soggettività, nell'atto del suo formarsi, di dominare la natura e il suo divenire storico non è che il complicarsi di questa sua tendenza immanente (§1). In un secondo momento ho cercato di sostenere come, secondo gli autori, la ragione non si limiti ad essere un organo del dominio della natura, bensì sia in sé da sempre anche la capacità di riflettere sul proprio farsi. In questo senso, la *Dialettica dell'illuminismo* mi sembra essere da un lato documento del divenire cosciente della ragione, come ripercorrere genealogico del proprio svolgersi; dall'altro, l'esortazione della ragione a farsi carico delle lacerazioni che essa stessa ha prodotto. Come *anamnesi della natura nel soggetto* la ragione dovrebbe superare l'oblio della naturalità che ha definito finora il suo svolgersi; riconoscersi come natura in sé scissa e dar voce al dolore della natura, spezzando così la circolarità che produce nella storia per aprire la possibilità di un futuro che non sia ripetizione di ciò che già è stato (§2).

### 1. *Dialettica dell'illuminismo: lo svolgersi storico della razionalità*

L'idea con la quale Horkheimer e Adorno approcciano la questione della dialettica dell'illuminismo è quella di rovesciare la visione ingenua, secondo

*dialettica negativa*, Meltemi editore, Roma 2006. Sulle vicende redazionali del testo, invece, mi limito a due riferimenti classici, M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (1973), tr. it. di N. Paoli, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979 e R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* (1986), tr. it. di P. Amari e E. Grillo, *La scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno*, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (1985), tr. it. di E. Agazzi e E. Agazzi, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *Il discorso della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 110.

cui nel corso storico sarebbe possibile registrare un costante progresso verso il meglio. Si tratta per gli autori, infatti, «di comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in nuovo genere di barbarie»<sup>3</sup>. La questione è il motivo centrale del gruppo francofortese riunitosi intorno a Horkheimer. Nell'affrontare tale problema gli autori nella *Dialettica dell'illuminismo* pur non costruendo una sistematica filosofia della storia, si rivolgono nondimeno al corso storico per ricercarvi tendenze che possano render ragione della crescente barbarie. Il motivo della regressione nella storia sarebbe infatti da rintracciarsi nella natura stessa della storia e della razionalità che in questa si esplica.

Tesi centrale degli autori è che l'illuminismo sia in sé contraddittorio. Per *Aufklärung* – che, com'è noto, sarebbe più corretto tradurre con 'rischiaramento' piuttosto che con 'illuminismo'<sup>4</sup> – viene inteso sostanzialmente<sup>5</sup> il «pensiero in continuo progresso»<sup>6</sup>, ovvero la ragione e il suo processo di razionalizzazione in atto nel corso storico, volto alla sempre più efficace liberazione dell'uomo dalla paura di vivere in un mondo ostile ed estraneo. Tale processo, in realtà, si rivela inganno e parvenza, poiché ogni passo verso forme più efficaci di razionalità si mostra in realtà come un passo verso l'irrazionalità.

<sup>3</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, tr. it. di R. Solmi, intr. di C. Galli, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 3. In seguito l'opera è citata con l'abbreviazione DI seguita dal numero di pagina, es. DI, p. 3, e dal numero di pagina dell'edizione tedesca di riferimento tra parentesi tonde nei casi in cui si fa riferimento al testo originale.

<sup>4</sup> Ad ogni modo continuerò a riferirmi alla *Aufklärung* con 'illuminismo', secondo l'uso invalso in Italia.

<sup>5</sup> Il concetto di *Aufklärung* è nell'uso che ne fanno gli autori abbastanza ambiguo. Lungi dall'indicare unicamente i movimenti filosofico-culturali sviluppatisi in Europa nel XVIII secolo, *Aufklärung* ha secondo lo stesso Adorno della Terminologia filosofica un «senso straordinariamente ampio» (Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie* (1973-74), tr. it. di A. Solmi, pref. di S. Petrucciani, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, p. 60). A mio avviso si possono rintracciare tre sensi in cui il termine viene utilizzato dagli autori. In un primo senso, che potrebbe dirsi come 'illuminismo propriamente detto', la *Aufklärung* indica «le più diverse correnti a partire da Descartes e Bacone» (*Ibidem*), ossia la razionalità tipicamente moderna, in quanto corrispettivo nel pensiero della borghesia in ascesa, che si allea col pensiero scientifico ed è anzi «la traslazione del movimento scientifico sul piano della filosofia» (*Ibidem*). In un secondo senso, *Aufklärung* è però estendibile all'intero corso della civiltà occidentale, come la logica che ha strutturato e dominato la civiltà fin dai suoi albori ed in questo senso con *Aufklärung* si intende la ragione occidentale nel suo complesso. Il terzo senso di *Aufklärung*, che potrebbe dirsi 'illuminismo critico', è strettamente connesso al secondo senso come sua possibilità non ancora espressa. Ai primi due sensi di *Aufklärung* è dedicata la prima parte di questo lavoro, al terzo la seconda. Sul concetto di *Aufklärung* oltre ai già citati lavori di Petrucciani e Cortella, cfr. per es. Y. Sherratt, *Adorno and Horkheimer's concept of 'Enlightenment'*, «British Journal for the History of Philosophy» 2000/8(3), pp. 521-544 e W. van Reijen, *Die Aufklärung frisst ihre Kinder*, in Id., *Adorno zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1987, pp. 54-56 e T. Perlini, *Autocritica della ragione illuminista*, «Ideologies» 1969/9-10, pp. 139-233.

<sup>6</sup> DI, p. 11 (p. 9).

«La terra interamente illuminata [*die vollends aufgeklärte Erde*] splende all'insegna di trionfale sventura»<sup>7</sup>.

L'illuminismo è, dunque, il processo di *razionalizzazione irrazionale*<sup>8</sup>, che accompagna e forma il corso della civiltà occidentale. Se il programma dell'illuminismo era la weberiana<sup>9</sup> *Entzauberung der Welt* (il disincanto del mondo), suo risultato è in realtà il sempre maggior sprofondare dell'uomo in una nuova forma d'incanto. Nel tentativo di emanciparlo dalla brutalità della natura e innalzarlo a padrone consapevole del proprio destino e del proprio vivere, l'illuminismo ha piuttosto ridotto l'uomo a momento di una 'cattiva totalità', la cui ineluttabilità appare quella di una 'seconda natura' ed il cui fine è unicamente il suo stesso ripetersi.

Le ragioni di tale illusorietà del progresso sono da rintracciarsi, dicevo, nella natura stessa della storia e della razionalità che in questa si svolge, razionalità che si definisce nel suo (preteso) distacco dalla natura. Infatti, la tendenza all'autodistruzione dell'illuminismo, il suo svolgersi contraddittorio, è da sempre connaturata al concetto stesso di razionalità, non meno che alle sue proprie forme storiche<sup>10</sup>.

La diveniente barbarie trova il proprio fondamento nell'atto stesso con cui lo storico e la razionalità si formano, ossia nel processo ontogenetico della razionalità come disposizione dell'ambiente ai fini dell'autoconservazione. «Il mito di cartapesta dei fascisti si rivela come l'autentico della preistoria»<sup>11</sup>. Con le parole di *Eclissi della ragione* di Horkheimer, che può essere considerata un'esposizione essoterica della *Dialettica dell'illuminismo*,

si potrebbe dire che la follia collettiva imperversante oggi, dai campi di concentrazione alle manifestazioni apparentemente più innocue della cultura di massa, era già presente in germe nell'oggettivazione primitiva, nello sguardo con cui il primo uomo vide il mondo come una preda<sup>12</sup>.

In principio l'uomo non era nient'altro che natura. La ragione sorse nell'atto con cui i primi uomini si contrapposero alla natura, oggettificandola

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Riprendo quest'espressione da M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male*, Editrice C.R.T., Pistoia 1998, testo che, sebbene non sia dedicato alla *Dialettica dell'illuminismo* né alla scuola di Francoforte in generale, ne discute la medesima problematica, l'irrazionalità della razionalità moderna, in una chiave filosofica originale.

<sup>9</sup> Cfr. DI, p. 11. Sull'influenza di Max Weber nella *Dialettica dell'illuminismo* e in generale nel pensiero degli autori insistono diversi critici, oltre al già citato studio di Perlini cfr. per es. H. Brunkhorst, *Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte*, in W. van Reijen e G. Schmid Noerr (a cura di), *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung'* 1947-1987, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, pp. 154-191.

<sup>10</sup> Cfr. DI, p. 5.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (1947), tr. it. di E. V. Spagnol, *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 151.

distanziandosene, e da questa contrapposizione sempre è dipesa. Prima di tale contrapposizione non vi era ragione, perché non vi era differenziazione tra uomo e natura. La natura divenne ciò che era dato ed il dato divenne ciò che era disponibile; l'in-sé della natura un qualcosa per l'uomo. Solo quando l'uomo iniziò a controllare, manipolare, esorcizzare – in una parola: *dominare* – la natura, sorse la ragione.

Il concetto di *Herrschaft* (dominio) occupa un posto di primissimo piano nella *Dialettica dell'illuminismo* e in generale nella teoria critica e tuttavia non viene mai definito, se non, per così dire, nell'uso che ne fanno gli autori. In questo senso, il dominio sembra essere l'esplicarsi di quel modello di razionalità che si definisce nella propria scissione dalla natura. Il nesso tra ragione e dominio, ciò che altrove viene definito come la «malattia della ragione»<sup>13</sup>, non è dunque un nesso accidentale e storico, ma è connaturato al concetto stesso di razionalità come sua tendenza immanente. Ragione e dominio si co-implicano, nella misura in cui senza razionalità il dominio non potrebbe verificarsi e senza dominio la ragione non sarebbe sorta. La razionalità emerge, dunque, in concomitanza del dominio, come sua condizione, strumento per agire e pensare la scissione tra uomo e natura. Nel suo sorgere la ragione crede di aver già chiuso in partenza la partita con la natura, eludendo il problema della loro relazione, ponendosi quest'ultima – già appunto nella genesi della razionalità – come rapporto d'alterità e dominio.

Concettualmente, più che testualmente, penso che si possano distinguere nella *Dialettica dell'illuminismo* due concetti di 'storicità', che sebbene non si diano separatamente, è nondimeno possibile individuare da un punto di vista logico.

Da un lato vi è la storia come base materiale, intesa come l'insieme degli accadimenti che introducono la possibilità d'applicazione del razionale e del suo svolgersi in forme nuove. Dall'altro, però, vi è la storia in quanto dialettica dell'illuminismo, ossia lo svolgersi stesso del razionale, che si dà secondo una sua coerenza interna. «Inarrestabile non è solo l'illuminismo del secolo decimottavo, come è stato riconosciuto da Hegel, ma, come nessuno meglio di lui ha saputo, il movimento stesso del pensiero»<sup>14</sup>. In questo secondo senso, la storia sarebbe il verificarsi della contraddizione originaria, il processo scaturito dall'atto con cui la soggettività si è formata contrapponendosi e distanziandosi dalla natura.

Detto diversamente, la dialettica dell'illuminismo, ossia lo svolgersi contraddittorio della razionalità nella storia, non è agita dall'accadere storico, ma coincide con questo – e anzi agisce *in* esso – con necessità logica.

Una costruzione filosofica della storia universale dovrebbe mostrare come, nonostante tutti i *détours* e le resistenze, il dominio coerente della natura si impone sempre

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *DI*, p. 28.

più nettamente e integra ogni interiorità. Da questo punto di vista bisognerebbe dedurre anche le forme dell'economia, del dominio, della cultura<sup>15</sup>.

Una lettura filosofica della storia dovrebbe cioè mostrare come la storia sia in realtà storia del dominio originario sulla natura, il quale per potersi attuare sempre più efficacemente necessita di forme sempre più complesse di dominio. Il dominio dell'uomo sull'uomo ed il dominio sulla natura interna dell'uomo sono in questo senso correlati necessari del primo dominio sulla natura<sup>16</sup>.

Il dominio è tuttavia la forma d'esplicazione della ragione che si definisce nella scissione tra uomo e natura. La storia come storia del dominio è dunque la storia della razionalità dominante, della razionalizzazione e delle sue forme di concrezione. Prima di contrapporsi alla natura ed essere altro rispetto ad essa, la ragione era semplicemente nella natura come potenza.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>16</sup> Cfr. per es. P. Connerton, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 77: «*Dialectic of Enlightenment* is further vitiated by its diffuse understanding of domination. The central argument, that instrumental control over the environment is paid for by social control, rests on an unclarity in the concept of domination. For the question provoked by this thesis is: How in fact does domination over 'first' (external) nature turn into dominion over 'second' (social) nature? How does the unavoidability of social control result from the unavoidability of technical control?». Il dominio sociale, ossia il dominio dell'uomo sull'uomo, è correlato necessario del dominio sulla natura, nella misura in cui la divisione del lavoro è l'espedito mediante il quale la collettività si assicura il primo dominio. «La divisione del lavoro, a cui dà luogo il dominio sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi» (DI, p. 29). Nel primo *excursus* *Odisseo, o mito e illuminismo*, che segue il primo saggio sul *Concetto di illuminismo*, attraverso un'analisi del poema omerico gli autori tracciano una storia genetica della soggettività, come nesso tra dominio sulla natura, dominio dell'uomo sull'uomo e dominio sulla natura interna dell'uomo. In particolare l'episodio delle sirene è esemplificativo di questo nesso. Mediante l'astuzia, stigma della razionalizzazione della sfida della naturalità, Odisseo affronta la potenza naturale delle sirene, sottoponendo i suoi istinti e le sue pulsioni ad una terribile coazione, per potervi resistere, ed instaurando un dominio sociale sfruttando il lavoro dei suoi compagni (ossia, dei suoi servi). Odisseo trova uno stratagemma per resistere al canto tentatore delle sirene e controllare dunque la potenza della natura, al prezzo di fare violenza alla propria natura interna e di stabilire un dominio sull'uomo. In generale, è questa contraddittoria rinuncia alla naturalità dell'individuo l'operazione mediante la quale la soggettività si afferma contro alla potenza della natura e la domina. Contraddittoria perché «il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare» (*Ivi*, p. 62). La negazione della natura interna dell'uomo, definita come la «quintessenza di ogni razionalità civile» (*Ivi*, p. 61), come condizione per il dominio sulla natura esterna, al fine di salvaguardare proprio quella natura, quella vita negata, viene peraltro intesa come la preformazione della «assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende [...] quella soddisfazione impossibile» (*Ivi*, p. 62), nella misura in cui il bisogno viene soddisfatto mediante l'istituzione di sempre nuovi bisogni o in generale mediante la creazione del bisogno del bisogno, in una logica del tutto simile a quella per cui l'eroe omerico si salva dal sacrificio del sé, sacrificando il proprio sé.

La ragione è, dunque, oblio della propria naturalità, rimozione della propria genesi dai processi naturali. Di questa sua origine essa porta tuttavia il segno inconsapevole nel suo svolgersi. Infatti, il processo di razionalizzazione, coincidente weberianamente con quello di civilizzazione – che gli autori dividono sostanzialmente alla maniera positivista (nella fattispecie comtiana) in fasi (animistico-mimetica; mitica; metafisica; scientifico-positivista), allo scopo tuttavia di fungere questa scansione da premessa ad una messa in discussione di se stessa<sup>17</sup> – non è che un riproporsi nella storia in forme via via più complesse ed ipostatizzate, astratte, della coazione naturale, dalla quale la ragione ha sempre voluto emanciparsi. «Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale. È questo il corso della civiltà europea»<sup>18</sup>.

Il divenire della ragione è il passare dalla magia animistico-mimetica all'illuminismo propriamente detto, ossia alla razionalità moderna in cui l'illuminismo si mostra nella sua propria essenza, come tecnica. All'inizio era la magia la forma di relazione tra la natura ed il soggetto diveniente nella scissione dalla naturalità. La magia, pur comportandosi mimeticamente nei confronti della natura, rispettandone in un certo senso l'unicità e la qualità, la sua specificità, esprime nondimeno già la volontà di dominio della natura. La strategia concettuale, per così dire, messa in atto dal comportamento mimetico dello stregone, consiste già nella ripetizione su di un piano astratto della natura, come forma d'esorcizzazione della stessa: «il mago si rende simile ai demoni; per spaventarli o per placarli, si atteggia in pose orribili o mansuete»<sup>19</sup>.

Nella magia vi è tuttavia ancora un timore reverenziale nei confronti della natura. Il mago agisce all'interno della naturalità e ne rispetta il carattere non costringibile. La concezione mitica, che rappresenta secondo gli autori l'autonomizzarsi dell'elemento teoretico del rituale magico, ossia «la concezione dell'accadere, come anche del processo specifico che dev'essere influenzato dall'incantesimo»<sup>20</sup>, invece, è più spregiudicata ed efficace, nella misura in cui ciò che nella magia era una sostituibilità specifica, una relazione d'affinità, diviene un rapporto d'intenzionalità. Nella concezione magica «ciò che accade alla lancia del nemico, ai suoi capelli, al suo nome, è fatto anche alla persona»<sup>21</sup>, diversamente, nella concezione mitica «le divinità olimpiche non sono più direttamente identiche agli elementi, ma li significano»<sup>22</sup>, e nel sacrificio mitico il cervo o l'agnello sacrificale, sebbene abbiano sempre alcune qualità specifiche, rappresentano già la specie e hanno già «l'accidentalità

<sup>17</sup> Cfr. S. Petrucciani, *op. cit.*, p. 49.

<sup>18</sup> *DI*, p. 21.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 16.

arbitraria del campione»<sup>23</sup>. Secondo l'auto-narrazione della ragione illuministica questa non sarebbe che la negazione del mito e il continuo progresso e superamento emancipativo di precedenti sistemi razionali<sup>24</sup>. Tuttavia «come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia»<sup>25</sup>. Nel mito è, infatti, già chiaramente presente la scissione dell'essere in *logos* ed esistente, ossia la contrapposizione tra l'unità astratta dello spirito latore di significato e l'unità altrettanto astratta della natura come sostrato del dominio, che viene ora a configurarsi come sistematicamente efficace in virtù della razionalizzazione che lo esplica.

In altre parole, se la concezione magica permetteva ancora di considerare la natura come soggetto – esprimendo nondimeno già la volontà di dominio – è con la concezione mitica che la natura diviene, in potenza, ma già in modo chiaro, quella pura oggettività da dominare che vi vede l'illuminismo, la cui efficacia consiste nella razionalizzazione, ossia nell'astrazione, basata sulla distanza tra soggetto e oggetto. Ciò permette alla ragione illuminata di interporre una 'rete concettuale', la quale costringe il mondo in rapporti di equivalenza e scambiabilità, che negando la concretezza particolare dell'esistente, lo riduce ad una funzione universale.

«L'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente (ciclo, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza»<sup>26</sup>. La mitologia, cioè, aveva già ridotto il mondo, alla maniera del positivismo – termine col quale gli autori intendono, più che lo specifico movimento filosofico, la radicalità raggiunta dall'illuminismo – a un «gigantesco giudizio analitico»<sup>27</sup>, la cui verità non è che il dominio e lo sfruttamento; il pensiero ridotto così a mera tautologia diviene lo strumento giustificatore della barbarie, la quale non è, dunque, che un arcaismo ricorrente<sup>28</sup>.

In questo senso il corso storico, che, stando a quanto prima detto, consiste nello svolgersi della razionalità come processo di razionalizzazione dell'esistente, per cui quest'ultimo viene sempre più astrattamente ripetuto nel pensiero per poter essere manipolato e dominato, non consiste che in una 'complicazione del medesimo', che, in forza di ciò, è un 'ritornare del medesimo' nel qualitativamente nuovo. Il movimento proprio della storia, dunque, più che in una linearità continua, consiste in una circolarità progressivo-

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>24</sup> Cfr. *Ivi*, p. 19: «Il principio della necessità fatale onde periscono gli eroi del mito, e che si svolge come logica conseguenza dal verdetto oracolare, non domina soltanto – purificato fino alla coerenza della logica formale – in ogni sistema razionalistico della filosofia occidentale, ma sulla successione stessa dei sistemi, che comincia con la gerarchia degli dèi e, in un permanente crepuscolo degli idoli, tramanda, come contenuto identico, l'ira per la mancanza di onestà».

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. l'intr. di C. Galli, *Ivi*, p. XVI.

regressiva, tale per cui ciò che sembra il continuo e progressivo è in realtà discontinuo e regressivo, nella misura in cui non coincide con sé, ossia non è realmente un qualitativamente nuovo.

## 2. «Anamnesi della natura nel soggetto»: *Illuminismo critico*

Il totalitarismo è la barbarie dalla quale gli autori traggono l'occasione per scrivere la *Dialettica dell'illuminismo*. Sarebbe tuttavia riduttivo intendere con ciò solamente i regimi totalitari dell'Europa in guerra. Totalitaria è, infatti, in generale la tendenza paranoica dell'illuminismo a cancellare qualsiasi dimensione che non si pieghi alla propria logica. «E quando l'illuminismo può svilupparsi indisturbato da ogni oppressione esterna, non c'è più freno [...] L'illuminismo è totalitario»<sup>29</sup>. Come il paranoico percepisce il mondo esterno solo nella misura in cui corrisponde ai suoi scopi e proietta la propria immagine su tutto ciò che gli si offre, senza tener minimamente conto della sua peculiarità<sup>30</sup>, così l'illuminismo non può fare a meno di razionalizzare, ossia di ridurre a sé, ogni aspetto della vita umana. L'illuminismo è infatti da sempre impegnato «nell'obbiettivo di togliere agli uomini la paura»<sup>31</sup>, di ricondurre cioè l'ignoto al noto:

L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. [...] L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivista, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia<sup>32</sup>.

La radicalità raggiunta dal processo illuministico si mostra nella misura in cui ogni singolo aspetto della vita umana è stato razionalizzato. Con l'avvento della scienza moderna e del modello matematico, della borghesia e del modo di produzione capitalistico, l'illuminismo assume il suo volto esplicitamente totalitario e riduce definitivamente la soggettività a essere un momento del dominio. In questo senso *Hollywood* e la società di massa sono non meno totalitari del nazifascismo.

Ma se dunque nel XX secolo si assiste all'indisturbato dispiegarsi dell'irrazionale razionalità illuministica, che riduce il pensiero a puro strumento di un processo automatico, si pone il problema di quale sia il punto di vista attraverso il quale l'analisi viene condotta. In altre parole: se il dominio è strettamente connesso alla ragione, al punto tale che il concetto di verità è frustrato in nome del concetto di potere ed efficacia, si pone il problema di

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>30</sup> Cfr. *Ivi*, p. 205.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 23.

come sia possibile dire alcunché di vero sulla ragione da un punto di vista *razionale* e di come sia possibile uscire *razionalmente* dall'*impasse* della razionalizzazione irrazionale.

Lungi dallo sfociare in un'ulteriore forma di irrazionalismo o nell'idea di un ritorno a fasi pre-razionali dell'umanità<sup>33</sup>, nonostante la generale tinta nera del testo ed alcuni passi che possono effettivamente fuorviare l'interprete, la *Dialettica dell'illuminismo* è stata scritta allo scopo di preparare un concetto positivo di illuminismo, di razionalità non irretita dal dominio<sup>34</sup>. «Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico»<sup>35</sup>. L'intento degli autori, cioè, è sempre illuministico, si tratta di emancipare l'uomo mediante la ragione. «Rimane [...] il proposito di conseguire un effetto di svelamento»<sup>36</sup> e di disincanto; di applicare la critica alla critica e illuminare l'illuminismo. Da ciò si mostra l'evidente contraddizione che pone in movimento il testo: illuminare l'illuminismo con i mezzi che gli sono propri.

Detto diversamente, se la critica degli autori della *Dialettica dell'illuminismo* è totale, nella misura in cui attacca il concetto stesso di ragione in tutte le sue forme d'esposizione, com'è possibile che l'analisi non sfoci in una contraddizione che infici la sua stessa prestazione? Com'è possibile descrivere l'autodistruzione della capacità critica, se nell'istante della descrizione questa deve ancora far uso della critica che era già stata data per morta<sup>37</sup>? Simili

<sup>33</sup> Non sono poche le interpretazioni che, a partire dalla comparsa del testo, vuoi per il generale tono apocalittico dell'esposizione, vuoi per la forza con cui gli autori insistono nel mostrare come l'orrore della civiltà occidentale contemporanea non sia il tradimento, ma la verità della razionalità che ne ha formato il corso, hanno interpretato la *Dialettica dell'illuminismo* come un'opera di fuga dal mondo, che sfocia nell'irrazionalismo e in certe posizioni romantiche di un'unità pre-logica con la natura. Le posizioni della *Dialettica dell'illuminismo* sono inoltre sembrate simili a quelle dei 'critici della civiltà' come Ortega y Gasset, Jaspers, Huxley, ecc., per cui si tratta di criticare il presente in nome dei valori del passato (posizioni, peraltro, dalle quali sono gli stessi Adorno ed Horkheimer a prendere le distanze nella premessa alla prima edizione del testo). In particolare, il senso della *Dialettica dell'illuminismo* è stato spesso e a lungo travisato in Italia, dove certa parte dell'intelligenza marxista non è mai stata pronta ad accogliere il carattere innovativo della teoria critica (si pensi alla lettura di Galvano della Volpe o di Lucio Colletti per esempio). Per una generale panoramica delle diverse interpretazioni del nostro testo, cfr. per es. l'Introduzione di Galli a DI, pp. VII-XLVI; T. Perlini, op. cit.; S. Petrucciani, op. cit. (quest'ultimo con un particolare riferimento al fraintendimento in Italia). Per una critica della lettura habermassiana – per cui la *Dialettica dell'illuminismo* sfocerebbe in un ritorno inattuabile alla natura originaria non scissa – e di quelle che da questa derivano, cfr. I. Testa, *Corpus. Reificazione e anamnesi della natura nella Dialettica dell'illuminismo*, in A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano 2013, pp. 143-165.

<sup>34</sup> Cfr. DI, p. 8.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>36</sup> J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*, cit., p. 122.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*.

interrogativi guidano l'analisi habermassiana del nostro testo<sup>38</sup>, che secondo l'autore sfocia in una *contraddizione performativa* – ossia in una contraddizione tra il contenuto che viene esplicitamente affermato e il contenuto implicitamente sotteso all'azione linguistica eseguita<sup>39</sup> –, la cui via d'uscita sembra essere il mai esplicitamente ammesso pessimismo scettico degli autori.

Tuttavia Habermas, a mio avviso, non si avvede della *performatività* del testo della *Dialettica dell'illuminismo*, il quale è da un lato documento del divenir cosciente della ragione, come ripercorrere genealogico del proprio svolgersi, dall'altro è esortazione a questo divenir cosciente. La *Dialettica dell'illuminismo*, il cui particolare stile saggistico e frammentario ricco di pathos non è certo casuale, bensì funzionale al significato che esprime, è la performance della contraddizione che mette in moto il testo; invito della ragione a farsi carico delle contraddizioni del presente, per dischiudere le possibilità di un futuro, che non sia la pura ripetizione di ciò che già è ed è stato.

Il punto di vista attraverso il quale viene condotta l'analisi dell'illuminismo, più che quello di una sorta d'ideale normativo trascendente l'illuminismo e contrapposto alla realtà della civiltà occidentale – come sembrerebbe suggerire una lettura superficiale del testo – è quello del 'non-ancora', delle possibilità inesprese dal processo illuministico. «Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, col dominio, anche la prospettiva di placarlo»<sup>40</sup>: la razionalità, che nel proprio svolgersi si è sempre più perversa in logica del dominio, ha ad ogni passo mostrato la propria falsità come *index* del vero<sup>41</sup>. La validità della critica applicata a sé risiede nel carattere immanente di questa. Non si tratta, infatti, di anticipare la verità, bensì di scorgerla nella prestazione critica.

Il processo di autoriflessione dell'illuminismo che la *Dialettica dell'illuminismo* pone in essere è dunque un processo di autonegazione, la cui possibilità consiste nella validità della negazione stessa e non in un positivo, che tradirebbe necessariamente ciò in nome del quale ha tratto vita, ricadendo nella logica del dominio. L'invocazione del sole, infatti, è idolatria: «[s]olo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina»<sup>42</sup>. Solo seguendo la via appena tracciata da Hegel, quella della negazione determi-

<sup>38</sup> Cfr. Ivi, Id., «Ich bin selber ein Stück Natur». Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit (2005), tr. it. di M. Carpitella, «Ma sono anch'io un pezzo di natura». Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità, in Id., *Tra scienza e Fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 83-110; Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (1981), tr. it. di P. Rinaudo, intr. di G. E. Rusconi, *Teoria dell'azione comunicativa*. Vol. I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 503-515.

<sup>39</sup> Cfr. L. Cortella, *op. cit.*, p. 15.

<sup>40</sup> *DI*, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 237.

nata – grimaldello concettuale dell’illuminismo critico –, è possibile scorgere l’alternativa che è insita nell’illuminismo:

Nel concetto di negazione determinata, Hegel ha indicato un elemento che distingue l’illuminismo dalla corruzione positivista a cui egli lo assegna. Ma in quanto fini per elevare ad assoluto il risultato conosciuto di tutto il processo della negazione – la totalità sistematica e storica –, contravenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia<sup>43</sup>.

Horkheimer e Adorno leggo la negazione determinata nei termini di una riproposizione laica della norma biblica dell’aniconismo, del divieto, cioè, di costruirsi un’immagine di Dio e di proferirne il nome<sup>44</sup>. In ciò è implicita l’idea che ogni denominazione positiva del vero sia già con ciò falsa.

La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare come Dio ciò che non lo è [*das Falsche als Gott*], il finito come l’infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l’astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è la denuncia dell’illusione<sup>45</sup>.

La possibilità di preservare Dio, il ‘pegno di salvezza’, coincide precisamente con il divieto di sostituire a quest’ultimo i nostri nomi e le nostre immagini, secondo una sovrapposizione che porterebbe inevitabilmente a finitizzarlo e ridurlo a idolo. Nell’ottica degli autori, la critica dell’idolatria non viene condotta in nome dell’impossibilità, per qualsiasi determinazione finita, di corrispondere a un’immagine ideale di Dio. Alla limitatezza delle nostre rappresentazioni non è possibile contrapporre alcuna idea assoluta: «[l]a negazione determinata respinge le rappresentazioni imperfette dell’assoluto, gli idoli, non, come il rigorismo, opponendo loro l’idea alla cui stregua non reggono»<sup>46</sup>. Allo stesso modo, non sarebbe corretto identificare la negazione determinata con una negazione *tout court* della finitezza. Al contrario,

[l]a negazione... non è astratta. La negazione indiscriminata di ogni positivo, la formula stereotipata della nullità, come è applicata dal buddismo, passa sopra al divieto di chiamare l’assoluto per nome, non meno del suo opposto, il panteismo, o della sua caricatura, la scepsi borghese<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>44</sup> Per una lettura dell’aniconismo nella *Dialettica dell’illuminismo*, cfr. per es. K. F. Geyer, *Die Dialektik der Aufklärung – Logik des Zerfalls*, in *Id.*, *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1982, pp. 61-74 e L. Cortella, *op. cit.*, pp. 26 e ss.

<sup>45</sup> *DI*, p. 31 (p. 30).

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 32: «[q]uesta esecuzione [del divieto di farsi un’immagine di Dio, *NdR*], “negazione determinata”, non è garantita a priori – dalla sovrana superiorità del concetto astratto – contro le seduzioni dell’intuizione».

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 31.

L'«aniconismo» che gli autori indicano come possibile via per uscire dall'*impasse* della razionalizzazione irrazionale non è la negazione indistinta di ogni verità (una forma di scetticismo radicale), ma, piuttosto, una negazione in grado di dischiudere la verità nell'atto stesso del suo prodursi. In altre parole, il vero è il negativo che emerge dalla dialettica cui è sottoposta la determinazione finita: «[l]a dialettica rivela piuttosto ogni immagine come scrittura, e insegna a leggere nei suoi caratteri l'ammissione della sua falsità, che la priva del suo potere e dedica la dialettica alla verità [*sie der Wahrheit zueignet*]»<sup>48</sup>.

Sebbene questi pochi cenni sulla negazione determinata contribuiscano a delineare lo strumento e la teoria in grado di redimere l'illuminismo, il testo del 1947 si limita a indicare l'intenzione programmatica di cui solo la *Dialettica negativa* costituirà il tentativo di esecuzione<sup>49</sup>.

Un tale programma, tuttavia, è pensabile unicamente nella misura in cui la ragione non si identifichi *tout court* con il dominio. Se, infatti, ragione e dominio fossero inestricabilmente legati, al punto che la pretesa di verità non sarebbe in effetti che per sua essenza una pretesa di potere, avrebbe allora ragione Habermas e le sue critiche sarebbero insuperabili. Leggendo la *Dialettica dell'illuminismo* la tentazione a concludere per l'equazione tra ragione e dominio è effettivamente forte. Nondimeno Adorno e Horkheimer non hanno mai affermato una simile equazione. Al contrario, seppur un po' timidamente, alla ragione è attribuito uno spazio di autonomia rispetto al piano del dominio.

Se, infatti, il nesso tra ragione e dominio è connaturato al concetto stesso di razionalità come sua tendenza immanente, nella misura in cui il dominio è l'esplicarsi della ragione che si definisce nella propria scissione dalla natura, tuttavia la necessità logica, che lega ragione e dominio nel loro svolgersi – causando la circolarità progressivo-regressiva nella storia – non è definitiva<sup>50</sup>. Ragione e dominio si co-implicano, senza tuttavia identificarsi. La dialettica dell'illuminismo non è un processo ineluttabile. Ineluttabile è soltanto la logicità che si sviluppa dal nesso ragione-dominio, ma questa «resta legata al dominio, come suo riflesso e strumento insieme»<sup>51</sup>. In altre parole, se nel definirsi attraverso la scissione con la natura la ragione si palesa sempre più come un mero strumento al servizio del dominio, essa è – al tempo stesso e immanentemente – qualcosa d'altro: la possibilità di emanciparsi dal servizio stesso. In questo senso, la ragione può essere paragonata al «servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi»<sup>52</sup>.

La ragione è infatti in sé, da sempre, la capacità di riflettere sul proprio farsi, è essenzialmente riflessione. «Nel dominio», affermano rapidamente gli

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 32 (p. 30); trad. modificata.

<sup>49</sup> Cfr., tra gli altri, L. Cortella, *op. cit.*, p. 30, di cui seguo l'interpretazione.

<sup>50</sup> Cfr. *DI*, p. 44.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

autori in chiusura del primo saggio sul *Concetto di illuminismo*, «il momento della razionalità si afferma come insieme diverso da esso»<sup>53</sup>. Il carattere oggettivo e universale con cui il pensiero si pone ogni volta al servizio del dominio dovrebbe essere spia e specchio della barbarie a cui esso dà luogo ed implica già, in potenza, la critica della ragione. Che l'onnipervasività della logica illuministica possa portar con sé, per contrasto, la consapevolezza della sua illogicità è la silenziosa speranza che guida la redazione della *Dialettica dell'illuminismo*.

L'illuminismo è, infatti, più che illuminismo, è «natura che si fa udire nella sua estraneazione [*Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird*]»<sup>54</sup>. Si tratta, dunque, per la ragione di recuperare quella capacità (auto)critica e di riflessione, che da sempre è insita in lei – e che gli autori definiscono fuggacemente nel saggio sugli *Elementi dell'antisemitismo* come «la vita stessa della ragione»<sup>55</sup> –, onde possa comprendersi come natura in sé scissa. La coazione naturale cui ogni volta sottostà il pensiero nel proprio svolgersi storico è l'oblio della propria naturalità:

[I]a condanna naturale consiste nel dominio della natura, senza il quale non ci sarebbe spirito. Nell'umiltà con cui con cui esso si riconosce dominio e si ritraita in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserve alla natura<sup>56</sup>.

La ragione è da sempre coscienza della naturalità, ma deve sapersi come tale e rimuovere l'oblio che la lega alla barbarie. L'illuminismo «mercé questa anamnesi della natura nel soggetto [*das Eingedenken der Natur im Subjekt*], nel compito della quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, [...] è, in linea di principio, opposto al dominio»<sup>57</sup>.

Si tratta, insomma, di lasciar diventare eloquente il dolore della natura, il cui bisogno viene definito nella *Dialettica negativa*, come «condizione di ogni verità»<sup>58</sup>, non tanto per modificare ciò che è stato, giacché questo è di per sé imm modificabile, ma per eliminare la sofferenza futura, che di quella passata non è che la ripetizione. Non la natura, come l'originariamente primo o intuizione, è ciò che minaccia la prassi dominante. La natura in quanto «modello e mèta, rappresenta l'antispirito, la menzogna e la bestialità»<sup>59</sup>. La natura, che minaccia la prassi dominante e la sua ideologia, non è la natura come tale, che anzi coincide con essi, ma la *natura ricordata*. È solo a partire dalla prospettiva della scissione, come scissione saputa e superata, che

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 47 (p. 46).

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 47 (p. 47).

<sup>58</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 18.

<sup>59</sup> *DI*, p. 272.

la ragione può riconoscersi come ‘frammento di natura’, come natura e più che natura, come cioè possibilità di dar voce al dolore a cui essa ha dato luogo, nel suo oblio. Solo nel riconoscimento della naturalità della ragione può annunciarsi la possibilità della conciliazione tra questa e la natura come «antitesi riflessa»<sup>60</sup>.

Che l’inasprirsi della barbarie e dell’ingiustizia come natura inconciliata possa smuovere la necessità di rovesciare il dominio è, si diceva, la silenziosa speranza degli autori. La possibilità di rovesciare la tendenza alla circolarità progressivo-regressiva della storia, per cui l’emergere del nuovo non è che una ‘complicazione del medesimo’, per cui la storia conduce sì dalla fionda alla megabomba, ma non dal selvaggio all’umanità<sup>61</sup>, non risiede nei suoi presupposti materiali – sebbene questi possono certamente essere dei coadiuvanti<sup>62</sup> – né in alcun determinismo storico, come troppo presto ha ammesso il marxismo.

Il mitico rispetto scientifico dei popoli per il dato che essi producono continuamente finisce per diventare, a sua volta, un dato di fatto, la roccaforte di fronte a cui anche la fantasia rivoluzionaria si vergogna di sé come utopismo e degenera in passiva fiducia nella tendenza oggettiva della storia<sup>63</sup>.

Nella storia, infatti, l’aumento della disponibilità di mezzi atti a alleviare la sofferenza non ha mai significato la sua abolizione. La prospettiva di placare il dominio, «per realizzarsi, può contare solo sul concetto»<sup>64</sup>, nella misura in cui questo, come scienza, distanzia sì gli uomini dalla natura, ma – come riflessione e presa di coscienza del proprio svolgersi – «permette di misurare la distanza che eterna l’ingiustizia»<sup>65</sup>. Responsabile per la difficoltà nella realizzazione dell’illuminismo non è, dunque, il progresso tecnico come tale, ma un «complesso sociale di accecamento [*gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang*]]»<sup>66</sup>, che soltanto l’indignazione e l’intransigenza della teoria verso le storture dell’esistente ed il loro responsabile, può abbattere, dando luogo ad una «vera prassi rovesciante [*umwälzende wahre Praxis*]]»<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>61</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 286.

<sup>62</sup> Cfr. per es. *DI*, p. 45: «Oggi, con la trasformazione del mondo in industria, la prospettiva dell’universale, la realizzazione sociale del pensiero, è talmente vicina e accessibile, che proprio a causa di questa prospettiva il pensiero è rinnegato, dai padroni stessi, come mera ideologia».

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 49 (p. 48).

<sup>67</sup> *Ibidem*, trad. modificata.



# Adorno e l'idea di una 'storia naturale' Anacronie della ragione<sup>1\*</sup>

Agnese Di Riccio

Nel saggio *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*<sup>2</sup> J. Rancière avanza una distinzione tra il significato storiografico del termine 'anacronismo' (i.e. l'anacronismo come errore cronologico) e una definizione strutturale di 'anacronia'. Lungi dal coincidere con una falla metodologica, quest'ultima abbraccerebbe piuttosto l'insieme di significati e accadimenti che complicano – e simultaneamente arricchiscono – la fisionomia di un dato momento storico. A essere propriamente anacronistiche sono quelle direttrici «che prendono il tempo a ritroso [à rebours], che fanno circolare il senso in una maniera che sfugge a ogni contemporaneità, a ogni identità del tempo con 'sé stesso'»<sup>3</sup>. Una temporalità non lineare, insomma, attraversata da momenti di inattualità e fratture. Ciascuna congiuntura del *continuum* storico, se presa in esame, si rivela al tempo stesso contemporanea e non contemporanea a sé. Non si tratta, si badi, di un invito generico a considerare la pluralità dei punti di vista che informano il momento storico analizzato: l'obiettivo è piuttosto quello di scandagliare la struttura e la trama della temporalità.

Il paradigma della 'contemporaneità del non contemporaneo' – di un presente solcato, cioè, da tempi non sincronici – e la critica alle concezioni univocamente lineari della storicità, portano immediatamente a pensare ad argomenti tipici delle filosofie di E. Bloch o W. Benjamin. Ben difficilmente il pensiero andrebbe in primo luogo ad Adorno e alla sua concezione della temporalità. In effetti, la filosofia della storia di Adorno – articolata attorno al concetto di 'storia naturale' – è spesso additata come sfuggente, ora ricondotta *in toto* alla posizione di Benjamin, ora schiacciata sulla critica allo

<sup>1</sup> \* Le opere di Adorno saranno citate secondo le seguenti abbreviazioni:

Briefe = T. W. Adorno-W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1995.

DN= *Negative Dialektik*, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

LGF= *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/1965), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001 (tutte le trad. sono mie).

SN= *Die Idee der Naturgeschichte*, trad. it. di M. Farina, *L'idea della storia naturale*, in T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Mimesis, Milano 2009, pp. 59-80.

<sup>2</sup> J. Rancière, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, «L'inactuel», 1996/6, pp. 53-68 (trad. mia).

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 67-68. Per una ricostruzione di alcuni usi del concetto di anacronia nel dibattito filosofico e storiografico del Novecento cfr. R. Esposito, *Anacronismi*, in M. Adinolfi-M. Donà (a cura di), *Trovarsi accanto: Per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, Inschibboleth, Roma 2017.

spirito universale hegeliano<sup>4</sup>. Non a caso si è parlato di *Naturgeschichte* come del «most troubling and resistant theoretical element»<sup>5</sup> della filosofia critica, nonché di una delle strutture teoriche *sotterranee* – sempre presenti ma al tempo stesso elusive – della produzione di Adorno.

In quanto segue vorrei verificare in che misura l'idea di storia naturale racchiuda una concezione originale del tempo storico, sostanziata – o almeno così mi pare – dal carattere antinomico che la teoria critica attribuisce al concetto di ragione. In particolare, si tratterà di ricostruire le accezioni di 'storia naturale' riscontrabili nella prima e nella seconda fase della produzione adorniana, a partire dalla conferenza su *L'idea della storia naturale* del 1932 (par. I). Il paragrafo II si concentrerà sui motivi che hanno condotto Adorno a rimodulare le posizioni espresse in quest'ultima: più che di diverse concezioni, si potrebbe parlare di due sfumature e di una risemantizzazione della 'storia naturale', risemantizzazione che passa – e lo vedremo – per una critica alla teoria della storia di Benjamin e un ripensamento del concetto di ragione (par. II). Da ultimo mi concentrerò sul secondo modello della DN (*Lo spirito universale e la storia naturale. Excursus su Hegel*) e sulle lezioni su storia e libertà del 1964-5, per valutare l'intreccio che lega ragione e storicità nella produzione matura (par. III)<sup>6</sup>.

## 1. *L'idea della storia naturale*

La prolusione tenuta all'Università di Francoforte nel 1931 (e successivamente pubblicata con il titolo *L'attualità della filosofia*) insiste sin dall'incipit sull'impossibilità di conciliare totalità e ragione. La realtà disgregata ha già smentito *fattivamente* la pretesa delle filosofie idealiste per cui «la *ratio* autonoma [sarebbe] in grado di sviluppare a partire da sé il concetto della realtà»<sup>7</sup>. Se il rapporto tra razionalità umana e divenire non può essere tratto nei termini di una narrazione unitaria, è solo una storia intesa come processo frammentario e discontinuo a garantire «la verità delle immagini

<sup>4</sup> Per la filosofia della storia di W. Benjamin rimando in primo luogo all'intervento di D. Manca contenuto nel presente volume, *infra* pp. RIMANDO A DANILÒ.

<sup>5</sup> M. Pensky, *Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno*, «Critical Horizons», 2005/2(5), p. 228.

<sup>6</sup> Potrebbe stupire l'assenza di una riflessione sulla *Teoria estetica*, dal momento che quest'ultima – e in particolare il capitolo sul bello naturale – è il testo canonicamente citato (assieme all'*Excursus*) per quanto riguarda il tema della storia naturale. Credo tuttavia che proprio le lezioni – meno considerate in letteratura – aiutino a declinare il rapporto complessivo che si stabilisce tra storicità e ragione. Per una trattazione che prenda in esame la teoria estetica cfr. A. Stone, *Adorno and the disenchantment of nature*, «Philosophy and Social Criticism», 2006/32(2), pp. 231-253.

<sup>7</sup> T. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, trad. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 37-58.

della nostra vita»<sup>8</sup>. Le battute conclusive della prolusione chiariscono la corrispondenza tra le 'immagini' di cui parla Adorno e la nozione benjaminiana di configurazione<sup>9</sup>: in linea con quest'ultima, le immagini sono i punti attorno a cui gli avvenimenti e le datità materiali si articolano, esprimendo una tensione al significato che il filosofo deve saper raccogliere e dipanare. Non si tratta di archetipi trascendenti («non sono divinità mitiche che guidano l'accadere storico»<sup>10</sup>) ma di momenti *oggettivi* di senso, che si mostrano tali, cioè, non per imposizione di un'intenzionalità esterna ma «solo per il fatto che la realtà si aggrega intorno a loro»<sup>11</sup>.

Come è noto, la ripresa di Benjamin è funzionale a una critica dell'ontologia heideggeriana e alla tendenza a dissolvere la storia in *storicità* (*Geschichtlichkeit*). Di fatto – e con toni che stridono rispetto alle critiche della maturità<sup>12</sup> –, nella conferenza su *L'idea della storia naturale* (1932)<sup>13</sup> Adorno riconosce a Heidegger il merito di aver impresso una 'svolta fondamentale' alla fenomenologia: la riflessione sulla storicità consente di eliminare l'antitesi tra il piano del divenire e un piano valoriale pensato come immobile e normativo rispetto al dato<sup>14</sup>. Ma se l'ontologia permette in effetti di pensare l'essere come *esserci storico, in divenire*, su cosa si appunta la critica di Adorno? Per citare H. Marcuse «storicità significa ciò che noi intendiamo quando diciamo "è storico"; denota il senso di questo "è"; il senso ontologico di ciò che è storico»<sup>15</sup>. In estrema sintesi, potremmo dire che per Adorno la falla dell'ontologia è racchiusa nel 'noi intendiamo' di Marcuse: nell'attribuire un senso all'esistente, la soggettività impone su quest'ultimo un ordine e una coerenza che si rivelano in ultima analisi estrinseci. La *Geschichtlichkeit* dà luogo a una 'de-storicizzazione della storia' nel momento in cui pretende di

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, trad. it. di C. Cases, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971, pp. 11 e ss.

<sup>10</sup> Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 55.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> «[I] progetto della storia ha la chance di conquistare la dignità ontologica, di pervenire a una vera interpretazione dell'essere» (SN, p. 68); «sarebbe errato ricominciare... tutto daccapo» (SN, p. 59).

<sup>13</sup> La conferenza risale al 1932 ma rimarrà inedita fino al 1973. Per un'introduzione cfr. R. Hullot Kentor, *Introduction to T. W. Adorno's 'The idea of natural history'*, in Id., *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Columbia University Press, New York 2006 e F. Grenz, «Die idee der Naturgeschichte». *Zu einem frühen, unbekanntem Text Adornos*, in K. Hübner-A. Menne (a cura di), *Natur und Geschichte, Meiner*, Hamburg 1973, pp. 344-350.

<sup>14</sup> Contrariamente a quanti leggono SN unicamente come una critica a Heidegger, I. Testa ha evidenziato – a mio avviso a ragione – in che misura Adorno rimanga legato al progetto ontologico: I. Testa, *Doppia svolta. L'ontologia allegorica del primo Adorno e l'ombra di Heidegger*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma 2005, pp. 159-179.

<sup>15</sup> H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, trad. it. di M. Dal Pra, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 3.

coglierne l'essenza: se la storicità coincide con la natura *invariabile* dell'esserci, la fatticità torna a presentarsi come un che di contingente e derivato. Ciò che è *veramente storico* – l'esempio utilizzato da Adorno è la rivoluzione francese (SN, p. 65) – risulta da una serie di eventi che l'ontologia, piuttosto che cogliere nella reciproca tensione, pretende di addomesticare e ricondurre alla categoria storica (ma sempre astratta) della 'possibilità'.

Per Adorno, la riflessione sulla storia naturale è funzionale a uscire dalla *impasse* del progetto heideggeriano. In questo senso, l'intento della conferenza non è meramente descrittivo («una comunicazione di risultati», SN, p. 81): non si tratta, cioè, di fornire la spiegazione di una categoria assunta come valida a priori. Al contrario, l'obiettivo è quello di «togliere (*aufheben*) l'abituale antitesi di natura e storia». Adorno enuncia in un primo momento una definizione indipendente per i termini di 'natura' e 'storia', ma i significati iniziali sono sottoposti a continui slittamenti, volti a ampliarne lo spettro semantico. R. Hullot Kentor sostiene che Adorno stia imprimendo a entrambi i concetti un «neologistic turn»<sup>16</sup>: in questo senso, l'idea di storia naturale non individua una teoria ma, piuttosto, «un cambiamento di prospettiva» (SN, p. 83).

Se si vuole che la domanda sul rapporto tra natura e storia abbia una risposta concreta, *bisogna riuscire a comprendere l'essere storico stesso come un essere naturale, ossia a comprenderlo nelle sue determinazioni naturali, proprio laddove esso è maggiormente storico; oppure riuscire a comprendere la natura come un essere storico proprio laddove essa si mostra come natura apparente* (SN, p. 69).

Seguiamo più da vicino il testo della conferenza. In un primo momento la natura è identificata con la componente invariante, l'essere della storia, e sovrapposta al concetto di mitico (*das Mythische*). Come è noto, il mito è un altro dei termini a un tempo sfuggenti e pervasivi della filosofia di Adorno: da un lato esso coincide con l'enigmatico, l'arcaico, ciò che non si lascia comprendere attraverso una chiara formulazione intellettuale; dall'altro rappresenta l'esercizio di dominio con cui il soggetto riconduce le forze della natura in un quadro simbolico organizzato. Nel testo della conferenza, il mito è essenzialmente il modo in cui si palesa il rovesciamento dialettico della storia, il suo irretirsi in una dinamica cieca e naturalistica. Tutto ciò che si presenta come prodotto del divenire, ogni determinazione culturale e sociale, tende a perdere la vitalità del processo che l'ha costituito. In altre parole, il nuovo assume continuamente apparenze arcaiche che lo riconducono nello spazio ciclico e uguale a se stesso del mito. La natura sottende dunque l'idea di una *coazione a ripetere*, nel senso del suo ripresentarsi come *destino* ed esito invariante del processo storico.

Quest'ultimo coincide – in termini antitetici – con una continua rottu-

<sup>16</sup> R. Hullot Kentor, *op. cit.*, p. 239.

ra dell'omogeneità naturale. A determinare l'apparire del «qualitativamente nuovo» (SN, p. 60) è il processo di auto-costituzione dell'umano, la dimensione della prassi intesa in senso materialistico. In quanto movimento discontinuo, la storia intacca e smentisce la sembianza mitica in cui i suoi prodotti tendono a irrigidirsi. È bene rilevare questo primo slittamento semantico: Adorno sovrappone di fatto la natura-mito all'essere dell'ontologia fondamentale («bisogna trovare l'essere storico stesso come ontologico, cioè comprenderlo come essere naturale», SN, p. 69) e individua la storia come processo dinamico e antitetico rispetto al mito. Di fatto è quest'ultimo il perno attorno a cui ruota la dialettica di natura e storia<sup>17</sup>.

Se questo intreccio di natura, storia e parvenza mitica appare in un primo momento spiazzante, è Adorno a chiarire che «la concezione di storia naturale non è caduta dal cielo» (SN, p. 69). I referenti principali – esplicitamente citati nel testo – sono Lukács e Benjamin<sup>18</sup>: a detta di Adorno, i due autori permettono di chiarire (e inserire in tensione dialettica) le due direttrici della storia naturale. (1) Se in Lukács la storia si cristallizza e diviene natura, parvenza mitica, (2) in Benjamin è quest'ultima ad assumere i tratti della caducità, e a rivelare, così, il proprio essere storico.

(1) Di Lukács Adorno recupera la definizione di 'seconda natura', così come presentata nella *Teoria del romanzo*. Nel momento in cui il mondo si riduce a mondo mercificato, i prodotti dell'attività umana assumono agli occhi del soggetto la necessità e la rigidità dell'essere naturale. La seconda natura coincide allora con l'orizzonte privo di senso – ma al tempo stesso collettivamente ratificato – in cui le pratiche e le istituzioni umane si danno come reificate (Lukács identifica il mondo della convenzione con un «calvario costellato di putrefatte interiorità»<sup>19</sup>).

(2) Ma «[l]a svolta decisiva riguardo al problema della storia naturale» (SN, p. 72) – la seconda svolta, in grado di correggere le storture di quella heideggeriana – può essere guadagnata unicamente attraverso Benjamin. La necessità di rintracciare la dialettica che lega natura e storia non è fine a se stessa, ma mira a individuare un paradigma di lettura del reale. Non è sufficiente allora sostenere con Lukács che la storia presenta una tendenza immanente a tradursi in parvenza mitica. Una volta definito con coerenza il significato di natura (e, contestualmente, di *seconda natura*), è altrettanto necessario allontanare l'impressione che il mito coincida con l'orizzonte ul-

<sup>17</sup> La stratificazione dei significati che convergono in storia e natura è ricostruita in I. Testa, *Storia naturale e seconda natura. Adorno e il problema di una conciliazione non fondativa*, «Società degli individui», 2007/28, pp. 37-52.

<sup>18</sup> Non mi è possibile soffermarmi su questo punto. Sulla mediazione delle posizioni di Lukács e Benjamin è utile il saggio di G. Cerchi, *Natura, storia, mito. Theodor Adorno filosofo del conflitto*, «Giornale critico di storia delle idee», 2014/11, pp. 95-115.

<sup>19</sup> G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 2004, p. 57.

timo e non trascendibile del processo storico. Oltre a insistere sulla naturalizzazione della storia, *Il dramma barocco tedesco* permette di pensare a una natura 'contaminata' *ab ovo* dalla transitorietà<sup>20</sup>: essa non incarna la stabilità dell'essere ma il ciclo temporale in cui l'esistente – una volta emerso – è condannato a perire e passare. In questo senso Benjamin può dire che «sul volto della natura sta scritta la parola 'storia' nei caratteri della caducità»<sup>21</sup>. In altre parole, non si tratta di individuare una natura primigenia (preistorica) da cui deriverebbe in un secondo momento – e per corruzione – la dinamica della storia. «L'origine...non ha nulla in comune con la genesi»; essa «sta nel flusso del divenire come un vortice, e trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita»<sup>22</sup>. Se è vero che la storia, sotto l'impero della reificazione, sembra incapace di sottrarsi all'apparenza mitica, è altrettanto vero che una natura concepita come caducità non può essere assolutizzata e apre dunque alla storia, intesa come rottura del movimento ciclico e costante avvento del nuovo.

Quando la realtà materiale assume la consistenza storica del mito, il punto di vista di Benjamin permette di realizzare quella che Adorno definisce una de-mitizzazione della parvenza. In altre parole, se si riconosce nella seconda natura un che di divenuto, di prodotto, si assume al tempo stesso consapevolezza critica del fatto che le cose avrebbero potuto assumere una fisionomia diversa. «La storia in tutto quanto ha [...] di doloroso, di sbagliato, si configura in un volto – anzi: nel teschio di un morto»<sup>23</sup>: il processo storico genera fatti, elementi singoli, *rovine*, che non possono essere ricondotte al senso unitario di una filosofia della storia di stampo hegeliano. I frammenti irrigiditi come il 'teschio di un morto' devono essere presi a *cifra* del processo storico che in essi si deposita. Ciò si realizza per Adorno attraverso due modalità interpretative del tutto benjaminiane: la costellazione e l'allegoria<sup>24</sup>.

La prima indica l'insieme dei concetti che si raggruppano attorno al fenomeno in una relazione significativa, come una rete che si avvicina progressivamente al dato da interpretare: «sono...le costellazioni stesse a raccogliersi intorno alla fatticità storica concreta che, in connessione con quei momenti, si dischiude nella sua *unicità*» (SN, p. 73). Se i singoli elementi della realtà materiale esistono come un precipitato – un'allegoria, appunto – del pro-

<sup>20</sup> Sempre al 1932 risale il seminario di introduzione e commento tenuto da Adorno su *Il dramma barocco tedesco*. Cfr. *Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurter Adorno Blätter IV, München 1995, trad. it. di E. Benini, *Seminario del semestre estivo del 1932 sul Dramma barocco tedesco* di W. Benjamin, «Pólemos», 2011/VI (4-5), pp. 91-114.

<sup>21</sup> Benjamin, *op. cit.*, p. 170.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>24</sup> Si tratta di un tema ampiamente affrontato in letteratura. Si cfr. almeno S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Harvester Press, Stanford 1977 e F. Jameson, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of Dialectic*, Verso, London 1990.

cesso storico che li ha originati, la costellazione fornisce una mappa delle relazioni sedimentate nel particolare. In questo senso, ciò che appare come naturale può sempre essere *dischiuso* come un che di storico, e l'interpretazione (*Deutung*) impedisce la cristallizzazione – il 'divenire muto' del dato.

È interessante la descrizione che Adorno offre dell'attività della ragione nella prolusione del 1931: essa è in primo luogo «*ratio* indagatrice, la *ratio* che attua tentativi»<sup>25</sup>. La realtà è spezzata e la ragione deve adeguarsi alla situazione di frammentazione. «La produttività del pensiero è in grado di realizzarsi...solo nella concrezione storica», nei momenti e nelle configurazioni in cui «irrompe la realtà irriducibile»<sup>26</sup>, e non nella morsa che riconduce ogni concreto a momento della totalità. In quest'ottica, le immagini storiche, le costellazioni, coincidono con gli strumenti su cui la ragione umana può far leva per illuminare – sebbene sempre in modo parziale, mai definitivo – il senso del reale. Di contro allo sforzo interpretativo della filosofia, la storia

[...] si offre come qualcosa di assolutamente *discontinuo*, non solo perché presenta stati di cose e fatti frammentari, ma nel senso che essa presuppone una discontinuità strutturale. [...] La discontinuità...si pone anzitutto come una discontinuità tra tessuto mitico-arcaico naturale della storia, del già stato, e ciò che in essa sorge dialetticamente come nuovo (SN, p. 76).

La novità e la ripetizione mitica sono compresenti e danno luogo a una discontinuità strutturale, sostanziata dalla tensione dei due piani. Per riassumere quanto detto, potremmo dire che, da un lato, 1) Adorno genera una sorta di 'discrasia temporale' in cui arcaico e presente, attualità e passato si mostrano come compresenti. La storia è al tempo stesso «tessuto mitico e storico naturale» (SN, p. 80): anziché derivare dalla preistoria in senso lineare, la contemporaneità *coincide* con la sfera della propria preistoria. Dall'altro, 2) i nuclei di passato che l'attualità porta con sé coincidono al tempo stesso con possibilità non dischiuse: entrando in tensione con la conflittualità del presente – per mezzo dell'attività di decifrazione – esse individuano la tensione al nuovo che anima costantemente la contemporaneità.

## 2. *Gesamtprozeß* e 'cellule' di realtà

In linea con quanto affermato da Adorno, la conferenza su *L'Idea della storia naturale* «rimane al livello di un tentativo» (SN, p. 59). In particolare, le battute conclusive specificano che sarebbe opportuno verificare in che senso la trattazione della *Naturgeschichte* coincida con una spiegazione *immanente* della dialettica materialistica. Ben difficilmente però un lettore potrebbe

<sup>25</sup> Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 56.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 58.

cogliere il senso dell'affermazione di Adorno in base al solo testo dell'*Idee*, se non sovrapponendola *in toto* al peculiare materialismo di Benjamin. In effetti, la visione della storia che qui emerge è interamente benjaminiana e l'unico elemento di critica – del resto poco rilevante per l'economia del testo – è rivolto al concetto di *Urgeschichte*<sup>27</sup>.

Da questo punto di vista, è interessante rilevare come la risemantizzazione della filosofia della storia passi precisamente per una critica ai presupposti di Benjamin. Potrebbe sembrare superfluo soffermarsi ancora una volta su un tema già ampiamente esaminato dalla letteratura critica – biografica e non – del pensiero di Adorno<sup>28</sup>. Mi sembra tuttavia che proprio in relazione al tema della storia naturale l'esigenza di stabilire una continuità tra il 'primo' e il 'secondo' Adorno, prevalga talvolta sulla valutazione oggettiva delle differenze e i ripensamenti<sup>29</sup>.

Vorrei avviare l'analisi citando due testi: il primo è tratto dalla lettera del 10 novembre 1938 di Adorno a Benjamin – dedicata al saggio su Baudelaire –; il secondo è tratto dallo scritto sul *Profilo di Walter Benjamin*<sup>30</sup>.

Panorama e 'traccia', *Flaneur* e Passaggi, moderno e sempre identico, *senza* interpretazione teoretica – è questo un "materiale" che può aspettare pazientemente l'interpretazione (*Deutung*), senza essere consumato (*verzehrt*) dalla propria stessa aura?

[...] ritengo infelice dal punto di vista metodico piegare in senso 'materialistico' tratti singoli [...] della sovrastruttura, ponendoli in relazione in modo immediato...con aspetti affini della struttura. La determinazione materialistica dei caratteri culturali è possibile unicamente come mediata attraverso il processo complessivo (*Gesamtprozeß*)<sup>31</sup>.

[...] non gli [*Benjamin*] preme tanto di ricostruire la totalità della società borghese, quanto piuttosto di porla sotto la lente come un che di cieco, di legato alla natura,

<sup>27</sup> SN, p. 74. Se in Benjamin l'istante è sempre rotto dalla presenza di un vettore post-storico e un vettore pre-istorico, per Adorno diviene problematico parlare di *Urgeschichte* dal momento che si tratta di dialettizzare il mito e di mostrare come storia e natura siano costantemente intrecciate.

<sup>28</sup> Mi riferisco in particolare ai testi ormai canonici di C. Pettazzi, *Tb. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e sviluppo del pensiero (1903-1949)*, La Nuova Italia, Firenze 1979 e S. Petruccianni, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007. Sull'importanza dell'esperienza americana per la formulazione della posizione filosofica matura insiste, tra gli altri, D. Claussen, *Intellectual Transfer. Adorno tra l'America e Francoforte*, in L. Pastore, Th. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, manifestolibri, Roma 2008, pp. 41-52.

<sup>29</sup> È il caso di A. Stone, *op. cit.*, che assume per definitive le osservazioni giovanili sulla costellazione; di E. Matassi, *Tb. Adorno e la 'seconda natura'* (cap. II), in Id., *Eredità hegeliane*, Morano Editore, Napoli 1991 (che insiste sulla continuità tra 'primo' e 'secondo' Adorno) e M. Farina, *Adorno e la genesi del pensiero critico* (saggio introduttivo a Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 7-33), che si sofferma unicamente sulle affinità tra i primi scritti e la posizione matura. Per un'interpretazione in linea con quanto vorrei qui sostenere cfr. Testa, *Storia naturale e seconda natura*, cit.

<sup>30</sup> T. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, trad. it. di C. Mainoldi et al., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 233-247.

<sup>31</sup> *Briefe*, pp. 365-367, trad. mia.

di confuso. In questo il suo metodo micrologico e frammentario non ha mai completamente assimilato la concezione della mediazione universale che, in Hegel come in Marx, costituisce la totalità. [...] egli tenne fermo al suo principio che la più piccola cellula di realtà intuita controbilancia tutto il resto del mondo<sup>32</sup>.

I motivi della critica sono essenzialmente due: da un lato, (1) gli oggetti dell'interpretazione – non sottoposti a un sufficiente lavoro teorico – rischiano di ridursi a una congerie di fatti slegati; dall'altro, (2) Benjamin si limiterebbe a riferire in modo puntuale, *univoco*, i caratteri culturali alla struttura economica, senza porre l'accento sul processo complessivo (*Gesamtprozeß*). Negli anni '30, la critica al binomio totalità-ragione induceva Adorno a concentrarsi sulla storia *interna* ai fenomeni. Più nello specifico, l'allegoria – la configurazione oggettiva di elementi concreti – era pensata, in linea con Benjamin, in netta opposizione al simbolico. Se il simbolo pretende di ricondurre in modo immediato il particolare all'universale, l'allegoria dà ragione di un rimando per cui l'intero di riferimento rimane assente. In che senso Adorno parla ora di *Gesamtprozess*, di un andamento complessivo al quale sarebbe opportuno riferirsi per interpretare i singoli aspetti del reale?

Come è noto, a partire dalla seconda metà degli anni '30 la riflessione di Adorno si focalizza in misura crescente sul carattere sovra-individuale delle dinamiche sociali, che tendono ad autonomizzarsi e sottrarsi, pertanto, a una possibilità di intervento da parte dei soggetti che pure le originano. Si tratta di quel processo totalizzante identificato – a partire dalla DI – con il contesto di accecamento (*Verblendungszusammenhang*). Se nel *Baudelaire* i singoli fenomeni culturali sono interpretati mediante riconduzione alla struttura economica, il potenziamento dell'aura mitica (ciò che Horkheimer e Adorno definiscono il bando, *Bann*) rende necessario un movimento ulteriore. È il processo sociale nella sua totalità a naturalizzarsi e sedimentarsi nei fenomeni culturali. La modalità della costellazione non è più sufficiente, sia perché non si danno elementi di fatto estrapolabili dal tessuto storico, sia perché la stessa procedura critica non può sottrarsi all'influenza del bando. Per dirla con le parole di Adorno, a venire meno è la convinzione che 'la più piccola cellula di realtà' possa controbilanciare 'tutto il resto del mondo': la mediazione dialettica rispetto all'intero sostituisce la necessità di procedere per singoli tentativi. Proprio per l'innegabile esistenza di una dimensione totale – intesa da Adorno come il processo economico e *fantasmagorico* che caratterizza la contemporaneità – una nozione unificante come quella di *Gesamtprozess* si rivela indispensabile.

Naturalmente il cambiamento di prospettiva è legato alla forma di materialismo che Adorno sviluppa durante la fase americana<sup>33</sup>, ma ciò che inte-

<sup>32</sup> Adorno, *Prismi*, cit., p. 242.

<sup>33</sup> Cfr. S. Petruccianni, *Ragione e dominio. Autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984.

ressa registrare per il nostro tema è come sia proprio una diversa concezione della ragione a spostare il focus dalla storia naturale intesa come storia interna ai fenomeni a quella che Adorno definirà la «costruzione della storia» (LGF, p. 134)<sup>34</sup>. Ma procediamo con ordine.

In *Eclisse della ragione*, Horkheimer contrappone alla razionalità strumentale (*ratio*) una diversa concezione di *Vernunft*<sup>35</sup>: la ragione oggettiva – la dimensione che la civiltà occidentale ha sacrificato alle esigenze dello sviluppo tecnico – non coincide immediatamente con una razionalità meccanica e limitata al piano del mentale. Al contrario, in quanto forza spontanea, capace di autodeterminarsi e porsi dei fini, la ragione informa di sé il mondo e i rapporti sociali. Se in un primo momento il *conatus*, il bisogno della ragione di riconoscersi e affermarsi in ogni realtà, sembra coincidere con un impulso neutro, è lo sradicamento della *ratio* dal piano della natura a dar luogo a una scissione interna: da un lato, la *ratio* intesa come dominio sull'esterno; dall'altro, la *ragione* caratterizzata da una tensione immanente a superare la forma specifica (e limitata) che assume contrapponendosi alla natura. Si badi che non si tratta di una 'caduta': la ragione «si sveglia già in sé, in base al suo principio, come polarizzata e pertanto irrazionale» (DN, p. 284).

A mio parere, è appunto la discrasia interna alla ragione a dar luogo a due concezioni – individuabili ma non distinte – di temporalità. Da un lato, un progresso rettilineo, determinato dalla direzione univoca che la ragione imprime al proprio sviluppo (quello che Adorno identificherebbe con il passaggio lineare «dalla fionda alla megabomba» (DN, 286)); dall'altro, una temporalità complessa, per così dire, a più strati, capace di ricomprendere criticamente gli aspetti di cui lo sviluppo rettilineo pretende di disfarsi: il passato mitico che torna a minacciare i progressi della *ratio* e l'apertura del presente verso possibilità che quest'ultima ha dischiuso precisamente nell'atto del negarle<sup>36</sup>. In questo senso, Adorno sostiene che «nella forma storica in cui si presenta a noi ad oggi, la ragione è al tempo stesso – e in uno – ragione e non-ragione» (LGF, p. 69). La ragione coincide e non coincide con il proprio decorso storico, è 'anacronica' rispetto a se stessa.

Negli anni '30 sono i singoli prodotti storici – eventi, relazioni sociali, istituzioni – a essere letti di volta in volta come anacronistici, tesi, cioè, tra la parvenza mitica e la tensione al futuro (*i.e.* le possibilità inattuato). In una seconda fase, l'idea di una ragione *soggettiva*, che procede per tentativi, è so-

<sup>34</sup> Com'è ovvio, solo una disamina della DI permette di chiarire il rapporto tra storicità e ragione. L'intervento di A. Raggi, *infra* pp. RIFERIMENTO ANTONIO, deve essere considerato complementare a questo.

<sup>35</sup> M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000. Come è noto, nella prefazione Horkheimer afferma che «[s]arebbe difficile dire quali idee siano nate nella sua mente [di Adorno, NdR] e quali nella mia».

<sup>36</sup> Non condivido le osservazioni di Y. Sherratt, *Instrumental reason's unreason*, «Philosophy and Social Criticism», 1999/25(4), pp. 23-42, che si limita a evidenziare la componente tecnica della ragione. Cfr., per contro, T. Perlini, *op. cit.*, pp. 82-108.

stituita da una più attenta considerazione del processo che spinge la ragione a prodursi come totalità oggettiva. Il tessuto temporale cui dà luogo la *ratio* è sì attraversato da cesure – che la ragione nella sua veste critica ricomprende – ma al tempo stesso unitario. In altre parole, l'accento si sposta ora sull'anacronismo che nasce dalla prospettiva di dissesto tra universale e particolare, *trend* storico e avvenimenti singoli.

Per Adorno la 'storia dei vincitori' – quella a cui si oppone il Benjamin delle *Tesi sulla filosofia della storia* – costituisce allora la prospettiva totalizzante (e non discontinua) che è necessario considerare proprio perché data e ineludibile, prodotto storico della contraddittorietà della ragione («la supremazia di un oggettivo sui singoli uomini...è percepibile continuamente in modo lampante», DN, p. 268). La critica è esplicitata in una lezione del dicembre 1964: «cancellare semplicemente la storia universale...significherebbe divenire ciechi nei confronti del corso della storia» (LGF, p. 136). Limitandosi a considerare il concetto di storia universale come un concetto borghese, legato a una teoria ingenua del progresso, Benjamin rischia di rimanere cieco proprio nei confronti di quei frammenti che – pur sommersi dal *Gesamtprozeß* – alludono alla propria redenzione.

Al tempo stesso, tuttavia, Adorno non rinnega la prospettiva del saggio sull'*Idee* – basti pensare all'avvertenza della DN<sup>37</sup> – e questo è forse il punto di maggior interesse (e complessità) della sua concezione. Adorno ribadisce infatti che «la storia è *discontinua*, nel senso che presenta la vita come perennemente interrotta (*das perennierend zerrüttete Leben*)» (LGF, p. 134): in linea con la concezione di Benjamin, la storia è una storia di 'distruzione' e macerie. Eppure, proprio in quanto *catastrofe permanente*, la storia dà luogo a una continuità, a una *totalità negativa*, che deve essere costantemente sottoposta a critica per non rovesciarsi nel suo opposto. Bisogna insomma chiedersi come si possa inquadrare il processo complessivo senza ricadere in una narrazione di tipo idealista e senza fermarsi ai momenti attimali in cui il tempo si cristallizza e rimanda oltre sé.

### 3. La costruzione della storia

Nella conferenza del 1932 Adorno sosteneva che lo sconcerto provocato dal «carattere naturale della storia» (SN, p. 75) non avrebbe dovuto tradursi in stupore inerte ma, piuttosto, in interpretazione attiva dei fenomeni attraverso la costellazione e l'allegoria<sup>38</sup>. Tuttavia, le critiche che Adorno rivolge a

<sup>37</sup> In cui Adorno afferma che l'idea dell'*Excursus* su Hegel risale alla conferenza del '32. Ma cfr. anche LGF, p. 179.

<sup>38</sup> In questo senso T. Whyman, *Understanding Adorno on 'Natural-History'*, «International Journal of Philosophical Studies», 24 (4), 2016, pp. 452-472, ha parlato della funzione terapeutica del concetto di *Naturgeschichte*.

Benjamin sono in primo luogo critiche alla propria impostazione: da questo punto di vista, il modello proposto in SN è giudicato insufficiente proprio per l'inerzia in cui rischia di tradursi di fronte alla totalità soverchiante del processo sociale. In linea con la necessità di ricondurre i frammenti a una cornice teorica più unitaria, la *Naturgeschichte* assume ora la funzione di un'istanza metodologica. Nelle lezioni, Adorno la definisce esplicitamente come un *canone*:

[...] questo intrecciarsi di natura e storia deve essere in generale il modello per ogni procedura interpretativa in filosofia. Possiamo quasi dire che essa fornisce il canone che permette alla filosofia di adottare una posizione interpretativa [*ein deutendes Verhalten*] senza cadere nella pura casualità (LGF, p. 187)<sup>39</sup>.

Il secondo modello della DN (*Lo spirito universale e la storia naturale*) permette di individuare i 'momenti' di una teoria *negativa* della storia. In quanto segue non mi soffermerò sulle critiche alla nozione di spirito universale, e questo non solo in ragione della loro notorietà<sup>40</sup>: il problema è legato alla natura stessa dell'*Excursus*, pensato come rovesciamento dialettico del *Weltgeist* hegeliano. In altre parole, il rischio è quello di rimanere schiacciati sul movimento del pensiero di Adorno, senza cogliere le formulazioni 'positive' del concetto di temporalità<sup>41</sup>. L'operazione potrebbe apparire arbitraria: non si sta in fondo chiedendo di bloccare il movimento in una sola direzione della dialettica? Se è vero che in Adorno la verità non si dà se non nella forma della negazione determinata e non assume mai i contorni di un assunto positivo, dobbiamo nondimeno considerare che è egli stesso a chiedere di svolgere con rigore entrambi i movimenti<sup>42</sup>. «La storia universale dev'essere costruita e negata» (DN, p. 286): prima si prodursi in rovesciamento dialettico della storia, la filosofia deve individuare i mezzi per costruirla. Ma quali sono i momenti del canone della storia naturale?

Innanzitutto, all'interpretazione cifrata della storia si aggiunge il rapporto dialettico tra tendenza e evento. La nozione di 'tendenza' *specificata* il concetto di *Gesamtprozess* e lo rende utilizzabile per una teoria della storia. Da questo punto di vista, la riproposizione dell'esempio della rivoluzione francese è significativo: se nella conferenza del '32 il progetto ontologico della storicità veniva rimproverato di astrattezza perché incapace di dar ragione della datità

<sup>39</sup> DN, p. 323: «la storia naturale resta ancor sempre il canone dell'interpretazione filosofica della storia».

<sup>40</sup> Per un commento più esteso cfr. B. Sandkaulen, *Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel*, in A. Honneth-C. Menke (a cura di), *Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 169-188.

<sup>41</sup> Questo mi sembra il problema di J. M. Bernstein, 'Our Amphibian Problem': *Nature in History in Adorno's Hegelian Critique of Hegel*, in K. Zuckert, J. Kreines (a cura di), *Hegel on Philosophy in History*, Cambridge University Press, New York 2017, pp. 193-212.

<sup>42</sup> Da questo punto di vista, è l'argomentare più disteso delle lezioni a permettere di estrapolare la dimensione costruttiva dell'analisi.

concreta degli eventi storici, Adorno riformula ora i termini della questione: «solo la più misera incetta di materiali potrebbe ignorare [...] che la rivoluzione francese [...] rientrava nella tendenza generale dell'emancipazione borghese» (DN, p. 269). È necessario leggere nella storia delle tendenze oggettive ed effettivamente operanti *al di sopra e attraverso* la concretezza del dato, se non vogliamo limitarci a registrare i nudi fatti. Al tempo stesso, però, «la causa è concreta solo nell'occasione» (DN, p. 270): la tendenza si apre continuamente alla fattualità storica, trova la propria misura nell'irruzione della novità. Nessuno dei due elementi – *trend* ed evento concreto – rimane quindi ermeticamente chiuso ma, al contrario, manifesta la propria natura passando nell'altro.

Rispetto alle posizioni del '32, la distinzione tra tendenza e occasione è funzionale a non ridurre la storia a un pulviscolo di fatti. In altre parole: che la storia possa essere descritta come *filosofia della storia*, il fatto stesso che si siano affermate teorie del progresso, non è casuale e non coincide con una proiezione meramente soggettiva. L'assoluto hegeliano è formulato correttamente per quanto riguarda il rapporto tra universale e particolare e la loro mediazione reciproca, e occorre insistere su questo punto. Si riduce a mistificazione solo nel momento in cui dal concetto di *Weltgeist* si passa all'astuzia della ragione, all'idea, cioè, che le sofferenze e le passioni dei singoli siano funzionali allo sviluppo dello spirito e subordinati ad esso. Secondo una movenza tipica del suo pensiero, Adorno chiede di arrestarsi un attimo prima dell'«*interruzione della dialettica*» (DN, p. 299), di non seguire, cioè, Hegel fino alle estreme conseguenze del suo ragionamento. In questo senso, la filosofia della storia di Adorno si attesta nel movimento antecedente alla conciliazione, e quindi nello spazio di sofferenza e irrazionalità generato dal *trend* concepito come *telos* negativo.

Se la riflessione sulla tendenza aiuta a chiarire la relazione che si stabilisce tra i momenti del decorso storico, è il concetto di bando (*Bann*) a specificare la dialettica che lega natura e storia. In effetti, rispetto allo scritto giovanile è possibile registrare un irrigidirsi della dialettica tra natura e storia in direzione della parvenza mitica. È proprio al culmine dello sviluppo della società borghese che la seconda natura si dimostra a tutti gli effetti – e paradossalmente – la prima: «l'ideologia è talmente progredita che essa non si forma più come un'apparenza socialmente necessaria e quindi come una sia pur fragile autonomia, ma solo più come collante» (DN, p. 312). Non si ha più, in altre parole, una parvenza mitica che, *proprio in quanto parvenza*, tradisce la propria discrasia rispetto al momento storico, secondo un movimento che il soggetto deve limitarsi a riconoscere ed esplicitare. Adesso è il soggetto, in quanto oggettivato, a determinare l'ispessimento del sostrato mitico, a concorrere metodicamente alla sua costituzione. Il movimento contrario, il ritorno alla fluidità della storia, appare insomma sempre più compromesso. Quanto più l'ideologia ingloba e si sostituisce all'essere, «tanto più è

impossibile ricordarsi che tale reticolo è un divenuto; tanto più è irresistibile l'apparenza di natura» (DN, p. 321).

I paragrafi dell'*Excursus* espressamente dedicati al tema della storia naturale permettono di riassumere quanto detto fin qui. Il primo dei due si apre con una citazione – e una critica – consecutiva delle posizioni di Marx ed Hegel, rafforzando l'idea che Adorno voglia render chiaro uno spostamento del quadro generale prima di recuperare il testo della conferenza (che viene di fatto citato nel secondo paragrafo, DN, p. 323). Potrebbe allora stupire che nonostante l'iniziale spostamento di punto di vista l'*Excursus* si chiuda con un'affermazione pienamente benjaminiana, un invito a calarsi «nel minuscolo, in quei frammenti che la decadenza stacca e che recano i significati oggettivi» (DN, p. 324). Anche in questo caso sono le lezioni a integrare e rendere più perspicuo il tentativo di Adorno.

[...] la costruzione della storia acquisisce quella visione della totalità che la totalità sembra non fornire *a prima vista*. Allo stesso tempo, la storia rileva in questi frammenti le tracce di sviluppi possibili, di qualcosa di speranzoso che si pone in precisa opposizione rispetto a ciò che la totalità sembra mostrare. [...] L'obiettivo di una filosofia dialettica della storia, allora, è quello di pensare assieme entrambe queste concezioni – quella della discontinuità e quella della storia universale (LGF, pp. 134-35).

Capiamo allora in che senso la temporalità adorniana presenti una natura più stratificata rispetto alle posizioni degli anni '30. Il compito di una 'filosofia dialettica della storia' è quello di riconnettere il particolare e l'universale, per dischiudere l'opposto di ciò che la totalità – in un primo momento – sembra mostrare. Nella definizione dell'attualità convergono quindi due paradigmi temporali: quello dello spirito universale (la dimensione continuativa e lineare del decorso storico), e quello della discontinuità: la storia si produce come un che di unitario, ma ha anche un controritto, una controtendenza, ed è sempre reversibile. Appunto il carattere della reversibilità è adombrato da quelle 'tracce di sviluppi possibili': esse non coincidono con un che di totalmente altro rispetto al reale – un'elaborazione mentale rimandata a un aldilà irraggiungibile – ma, piuttosto, con le possibilità che la realtà stessa, contraddicendosi, mantiene aperta<sup>43</sup>. Questo è il lato *oggettivo* dell'anacronismo; le possibilità ineriscono al reale: ciò che «consente alla ragione – e di fatto la costringe e la obbliga – a opporsi alla forza soverchiante del corso del mondo è sempre il fatto che in ogni situazione c'è una concreta possibilità di fare le cose diversamente» (LGF, p. 100).

<sup>43</sup> Su questo tema cfr. M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non-identico*, Jaca Book, Milano 2004.

## Conclusioni

Se l'analisi qui condotta ha permesso di delineare l'insieme di significati della nozione di *Naturgeschichte*, è bene insistere sulle prospettive che essa apre al soggetto della filosofia. Per Rancière, «[i]l y a de l'histoire pour autant que les hommes ne «ressemblent» pas à leur temps, pour autant qu'ils agissent en rupture avec «leur» temps»<sup>44</sup>. Quello della storia naturale è il canone, il paradigma che permette al singolo di assumere (e mantenere viva) l'attitudine interpretativa nei confronti del reale. Qual è allora il legame tra storicità e prassi umana? Mi sembra che rispetto alle due fasi della produzione adorniana il rapporto possa essere ricostruito in questo modo: in un primo momento la *Naturgeschichte* coincide con un'inversione di prospettiva, un'esortazione a concentrarsi sul calvario del mondo storico in senso benjaminiano. Nella DN potrebbe sembrare che il margine lasciato all'interpretazione (alla *Deutung*) venga ridotto ma è proprio collocandosi rispetto alla totalità che l'individuo riesce – paradossalmente – a rivestire un ruolo più effettivo. Adottando la prospettiva della *Naturgeschichte*, «la teoria si vede rinviata all'obliquo, all'opaco, all'indeterminato che, come tale, ha senza dubbio qualcosa di anacronistico, ma non si esaurisce nell'inecchiato perché ha giocato un tiro alla dinamica storica»<sup>45</sup>. Il soggetto critico – *i. e.* la ragione che assume consapevolezza della necessità di criticare i propri presupposti – si colloca allo stesso tempo dentro e fuori: da un lato il soggetto è totalmente inglobato nel processo; dall'altro, il canone della storia naturale garantisce all'individuo un punto di vista 'sottratto'. La contraddittorietà della ragione conferisce al *continuum storico* lo spessore temporale necessario a mantenere attiva la tensione tra una contemporaneità apparentemente de-storicizzata (perché sommersa dal bando) e i momenti di virtualità inglobati nel presente.

<sup>44</sup> J. Rancière, *op. cit.*, p. 66.

<sup>45</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschäftigten Leben*, trad. it. di R. Solmi, Minima moralia, Einaudi, Torino 1954, pp. 146-147.



## Gli autori

ROSARIO CROCE (Palermo, 1995) è studente di filosofia all'ultimo anno presso l'Università di Pisa e la Scuola Normale Superiore. Da ottobre 2017 svolge un soggiorno di studio presso la Freie Universität di Berlino. Si interessa principalmente di temi di filosofia teoretica, con particolare riferimento ad autori come Kant, Hegel e Husserl. Attualmente lavora a una tesi sulla genealogia della logica in Husserl.

AGNESE DI RICCIO (Lucca, 1994) ha studiato presso l'Università di Pisa e la Scuola Normale Superiore, dove si è laureata con una tesi sulla teoria del conoscere in Hegel ('I modi del conoscere. Intelletto e rappresentazione nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia* di Hegel'). È stata Erasmus Fellow presso la Eberhard Karls Universität di Tübingen nel 2016, dove ha approfondito i propri studi di filosofia classica tedesca. Oltre al pensiero hegeliano, che continua a studiare in rapporto alla sua ricezione nella filosofia contemporanea, i suoi interessi vertono prevalentemente sulle teorie della storia e sul pensiero di T. W. Adorno.

DANILO MANCA (Lecce, 1987) è assegnista di ricerca presso l'Università di Pisa, dove ha conseguito il dottorato con una tesi su Hegel e Husserl. Si occupa di filosofia classica tedesca, fenomenologia, filosofia della letteratura ed estetica. Ha svolto soggiorni di ricerca presso le università di Freiburg i.Br., Bochum e Dublino. Tra le sue pubblicazioni una monografia dal titolo *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo* (Edizioni ETS 2016) e un'altra in uscita intitolata *La disputa su ispirazione e composizione. Valéry fra Poe e Borges*.

MATTEO MARCHESCHI (Lucca, 1988) è dottorando in Filosofia presso la Scuola Internazionale di Alti Studi «Scienze della Cultura» della Fondazione Collegio San Carlo di Modena e presso l'Université Paris Nanterre. Il suo progetto di ricerca indaga, attraverso la categoria di gusto e all'incrocio tra fisiologia e filosofia, i modi del recupero della tradizione retorica nel pensiero di D. Diderot. Più in generale, i suoi interessi di ricerca vertono sul rapporto tra immaginazione, medicina e retorica nel '700 francese, sullo spinozismo settecentesco, sui nessi tra filosofia e letteratura e sulla storia delle idee e delle metafore. Ha pubblicato alcuni saggi su Darwin e l'immaginazione e su Diderot e la filosofia francese del '700. Ha partecipato con relazioni a conferenze nazionali e internazionali (Losanna, Trois-Rivières, Tunisi, Riga, Modena, Parigi, Pisa).

LUCIANO PERULLI (Lecce, 1992) ha studiato presso l'università di Pisa, dove si è laureato con una tesi dal titolo 'Io, autocoscienza e autoconoscenza in Kant', e alla

Scuola Normale Superiore dal 2011 al 2017. Tra il 2016 al 2017 ha effettuato due soggiorni di ricerca presso la Freie Universität e la Humboldt Univesität a Berlino. Da settembre 2017 svolge un dottorato di ricerca su Kant presso la Katholieke Univer-siteit di Leuven. Oltre a Kant, si interessa al pensiero di Descartes, Hegel e Deleuze.

ANTONIO RAGGI (Pisa, 1993) è studente di filosofia all'ultimo anno presso l'Università di Pisa. I suoi interessi di studio vertono principalmente sulla filosofia classica tedesca (con particolare attenzione a Hegel) e sulla Scuola di Francoforte. Tra il 2016 e il 2017 è stato Erasmus Fellow presso la Ruprecht-Karls Universität di Heidelberg. Attualmente lavora a una tesi sul rapporto tra Adorno e Hegel.

# Indice

<i>Prefazione</i>	5
Storia e geografia della ragione umana nel '700 francese: tempo e spazio tra i selvaggi americani e il terremoto di Lisbona <i>Matteo Marcheschi</i>	7
La dottrina della saggezza in Kant Appunti sul concetto kantiano di filosofia e la svolta nella storia della metafisica <i>Luciano Perulli</i>	23
«Continue variazioni dell'intero» Hegel sullo statuto della filosofia e della sua storia <i>Rosario Croce</i>	39
Storicità e immaginario Benjamin, Sartre e l'impulso rivoluzionario <i>Danilo Manca</i>	55
(In)naturalità della ragione La critica della ragione nella <i>Dialettica dell'illuminismo</i> di Horkheimer e Adorno <i>Antonio Raggi</i>	73
Adorno e l'idea di una 'storia naturale' Anacronie della ragione <i>Nicola Ramazzotto</i>	89
<i>Gli autori</i>	105

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2017