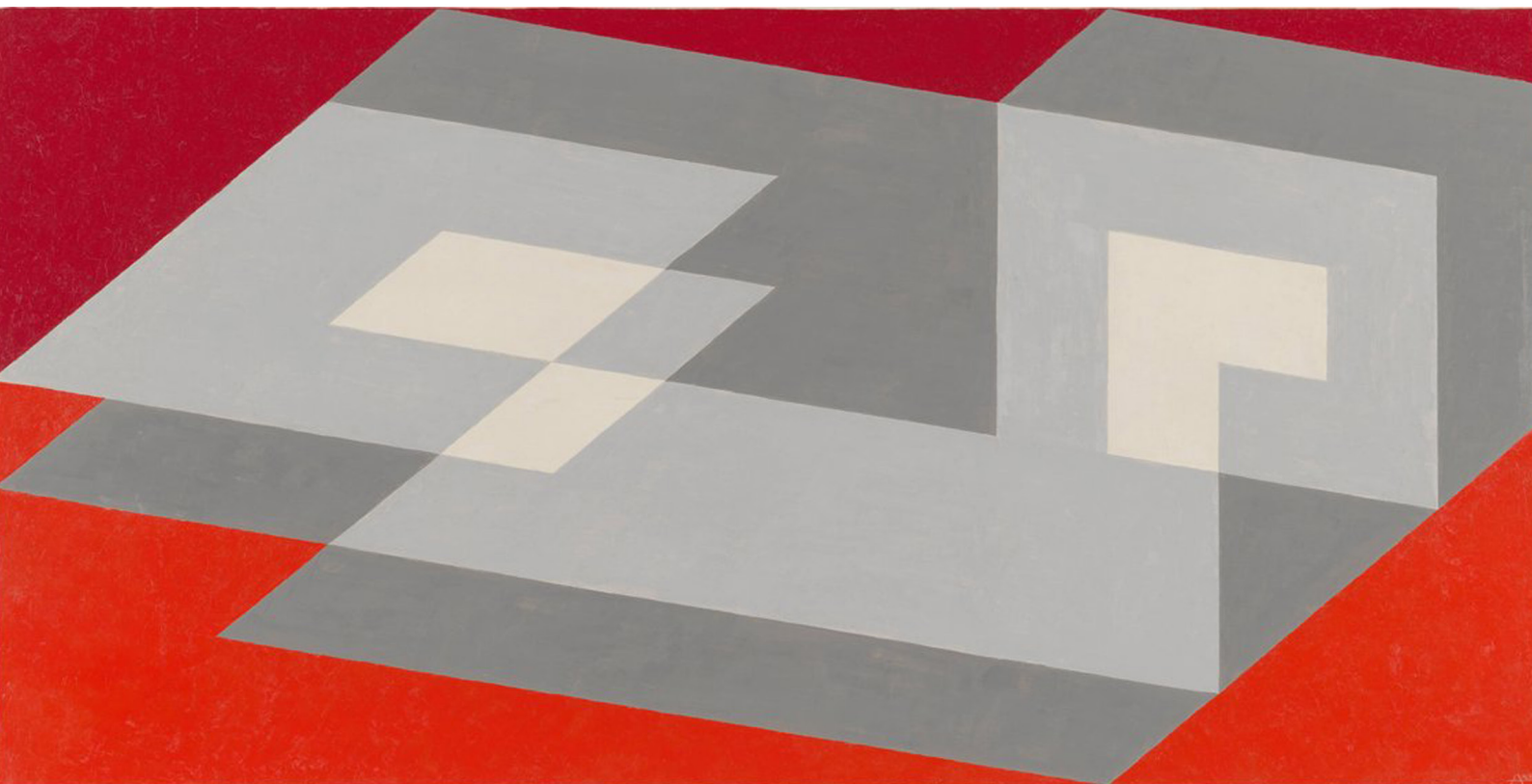


CONSECUTIO RERUM



DECLINAZIONI DEL NULLA (ANNO I, N. 2)

Direttore editoriale:

Roberto Finelli

Vicedirettore:

Francesco Toto

Comitato scientifico:

Riccardo Bellofiore (Univ. Bergamo), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), Emmanuel Renault (ENS Lyon), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione:

Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Luke Edward Burke, Luca Cianca, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascot, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Giacomo Rughetti, Michela Russo, Laura Turano.

Anno I, n. 2 (2/2016-2017), Roma

a cura di Miriam Aiello, Luca Micaloni, Giacomo Rughetti.

Immagine di copertina: Josef Albers - Tenayuca (1943)

Rivista semestrale peer review

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

Declinazioni del Nulla

Non essere e negazione tra ontologia e politica

a cura di Miriam Aiello, Luca Micaloni, Giacomo Rughetti

Editoriale

- p. 5 Miriam Aiello, *Una polifonia 'negativa'*

Monografica

- p. 11 Franca D'Agostini, *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*
- p. 33 Roberto Morani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*
- p. 49 Angelo Ciatello, *Il negativo in questione. Una lettura di Adorno*
- p. 65 Massimiliano Lenzi, *In nihilum decidere. "Negatività" della creatura e nichilismo del peccato in Tommaso d'Aquino*
- p. 89 Claude Romano, *Osservazioni sulla «tavola del nulla» di Kant*
- p. 99 Fabio Ciraci, *Metafisiche del nulla. Schopenhauer, i suoi discepoli e l'incosistenza del mondo*
- p. 115 Pietro Gori, *Volontà del nulla e volontà di verità. Una riflessione sul realismo di Nietzsche*
- p. 127 Roberto Garaventa, *Equivocità del nulla in Karl Jaspers*
- p. 141 Marco Simionato, *How to Account for Nothing(ness)*
- p. 151 Simone G. Seminara, *Agamben e la nozione aristotelica di «potenza»*
- p. 167 Tom Rockmore, *Lukács, Heidegger and Reification*

- p. 179 Emmanuel Barot, *Sartre face à Hegel et Trotsky : les fins et les moyens du socialisme révolutionnaire. Idée du socialisme, « Sittlichkeit », institutions de la liberté et morale révolutionnaire à partir des Cahiers pour une morale*

Varia

- p. 197 Stefano Bracaletti, *La Teoria della scelta razionale. Applicazioni e problematiche*

Recensioni e segnalazioni

- p. 213 Oscar Oddi, (a cura di) Pier Paolo Poggio, *Rivoluzione e Sviluppo in America Latina, volume IV di L'altro Novecento. Comunismo Eretico e Pensiero Critico (Milano: Jaca Book, 2016)*
- p. 219 Emanuele Martinelli, *Guido Baggio, Fuori prezzo, Lyotard oltre il postmoderno (Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia Editore, 2016)*

Editoriale

Una polifonia ‘negativa’

*“Chinati, ti devo sussurrare all’orecchio qualcosa:
per tutto io sono grato, per un osso
di pollo come per lo stridio delle forbici che già un vuoto
ritagliano per me, perché quel vuoto è Tuo.
Non importa se è nero. E non importa
se in esso non c’è mano, e non c’è viso, né il suo ovale.
La cosa quanto più è invisibile, tanto più è certo
che sulla terra è esistita una volta,
e quindi tanto più essa è dovunque”*

I. Brodskij, *Elegie romane*

‘Non essere’ e ‘nulla’ sono i due nomi più noti di un antico e indocile cruccio del pensiero, la cui storia è lastricata in egual misura di orrore e di fascinazione, di condanna e di salvezza. Quest’idea liminale ha, con le sue numerose sembianze (non-essere, nessuna cosa, nullità, vuoto, zero) dato filo da torcere all’antico non meno che al contemporaneo, innervandosi in procedimenti logici (astrazione, negazione, negazione determinata) o addirittura ponendosi a fondamento di veri e propri indirizzi teorici (nichilismo, me-ontologia). Accostarsi a questo materiale, a prima vista così difficilmente maneggiabile, è in effetti un’operazione di cui è opportuno esplicitare preliminarmente gli scopi e le ragioni. Questa breve presentazione si prefigge il compito di offrire al lettore alcune coordinate in questo senso.

Perché, dunque, un numero sul ‘nulla’? Perché violare l’interdetto parmenideo e dedicarsi a un concetto ineffabile, inafferrabile e forse addirittura impossibile? Una prima risposta può essere articolata come segue: sul ruolo, sull’esistenza, sui vizi e sulle virtù del non-essere si sono, da un lato, combattute aspre battaglie che hanno segnato profondamente la storia del pensiero; dall’altro, si giocano ancora oggi importanti partite filosofiche.

Nel segno dell’indirizzo teoretico di questa Rivista – imperniato su una ricostruzione dei filosofemi fondamentali e sulla loro articolazione rispetto al panorama culturale contemporaneo – si è inteso comporre un numero polifonico, capace di offrire, senza pretesa di esaustività, strumenti storico-filosofici e analitici, per esplorare le figurazioni classiche non meno che i luoghi apparentemente più marginali del concetto. L’intento è dunque cogliere, attraverso la pluralità e il pluralismo dei contributi, le diverse declinazioni del ‘nulla’, a partire dalla loro comune radice.

Dove il non essere (*mé òn*) denota una dimensione privativa rispetto all’essere, che precede logicamente e ontologicamente ogni stato possibile di privazione, il nulla (*nihil*)

sembra esibire una consistenza linguistico-ontologica propria, come concetto-limite o significante-limite per denotare l'assenza – immaginata come completa – di essere, di materia, di numero, di linguaggio, di *logos*.

Il non essere può avere un *valore predicativo* (x non è y , o x non ha la proprietà A) o un *valore esistenziale* (l'ircocervo non esiste, oppure nell'insieme delle cose esistenti l'ircocervo non c'è, l'ircocervo esiste nell'insieme delle cose non esistenti); la semplice posizione di simili esempi fa scaturire un complesso insieme di questioni in cui l'aspetto logico-predicativo e quello esistenziale vanno invariabilmente e aporeticamente a convergere: esiste un insieme delle cose non esistenti? Che tipo di esistenza è quella del non essere? Si tratta di un'esistenza logica, linguistico-nominale, psicologica o reale?

Sin dagli albori del pensiero, il non-essere ha manifestato una spiccata “vocazione” logico-predicativa. La stessa originaria attitudine che sembra connotare la specie umana, cioè quella di riferirsi simbolicamente a oggetti e realtà anche *in absentia*, è legata alla capacità di tollerarne l'assenza, trasfigurandone la passata presenza in simboli sempre disponibili ed evocabili, indipendentemente dalla presenza o dalla persistenza dello scenario di realtà cui ci si riferisce. Anche il processo logico di *astrazione* ‘trae via’ l'universale, togliendo e negando le determinazioni particolari o inessenziali. Ma la negazione agisce in modo così fondamentale sulla struttura del pensiero umano che anche quello che Aristotele definiva il più saldo di tutti i principi – il principio di *non* contraddizione – contiene appunto una prescrizione negativa, cioè prescrive che *non* si dia contraddizione tra due predicati nel medesimo tempo e nel medesimo rispetto, pena l'inconsistenza dell'argomentazione. Attraverso la negazione di contraddizione logica si nega una pericolosa contraddizione ontologica, che metterebbe a repentaglio la possibilità di riferirsi in modo univoco alla realtà.

La *negazione*, intesa in modo massimamente generale come esercizio logico-predicativo del non-essere, esibisce tuttavia un aspetto non solo di privazione logica *assoluta*, ma anche di privazione logica *relativa*, cioè di *determinazione*. Il parricidio platonico sta esattamente all'origine di questa *vis construens* immanente al non essere, che dunque non è più solo da intendere nella sua ineffabile assolutezza negativa, ma anche da esercitare nella sua felice capacità di determinazione positiva; in questo solco, la fortunata formula spinoziana «*omnis determinatio est negatio*» contiene la promessa di quel germe concettuale che Hegel svilupperà nell'idea di *negazione determinata*.

L'esercizio logico della negazione può, inoltre, farsi *lato sensu* “metodo”, in un *pensare dialettico* che pone il non-essere come contrappunto produttivo in relazione all'essere, o in una *teologia negativa*, per la quale la sistematica negazione di determinazioni sempre inadeguate, manchevoli, povere, mondane – ovvero le sole che l'uomo possa mai produrre – è l'unica via attraverso cui lambire intellettualmente l'infinità assolutamente altra di Dio.

Ma il non essere può pure essere interrogato come oggetto-soggetto di predicazione e di (paradossale) forma di esistenza. In altre parole, ci si può interrogare sul suo valore esistenziale. Nella disciplina matematica l'introduzione dello *zero* ha segnato un punto di non ritorno. La storia del pensiero fisico è tormentata da varie e perigliose apparizioni dell'ipotesi del *vacuum*. A oggi, il *vuoto* è la pietra angolare della teoria atomica contemporanea, gli stessi campi quantistici sembrano costringere a una revisione massiccia del concetto stesso di oggetto materiale: in una battuta, a uno sguardo scientifico contemporaneo quello che per il pensiero umano è sempre stato inequivocabilmente essere, nient'altro che essere e, di più, essere *continuo* e *persistente* – la realtà, la natura, la materia

– è molto più intessuto di non-essere, di vuoto, di mancanza, di eventi quantistici di assenza e presenza intermittenti.

Rispetto al pensiero filosofico il ruolo del non essere e del nulla ha ragioni assai più frastagliate e ancor meno univocamente valutabili. Senza alcuna pretesa di esaurire l'immensità dei riferimenti che una storia filosofica del non-essere richiederebbe, questo numero monografico ha allora interrogato alcuni luoghi classici del non-essere e del nulla e altri meno battuti, più laterali, ma altamente significativi e pregnanti, con l'obiettivo di tessere una trama di senso e di orientamenti, di far emergere la fecondità trans-storica che accompagna le riflessioni sul non-essere. La parte «Monografica» di questo numero è idealmente distinguibile in quattro sezioni.

1. Nella prima vengono messi a tema tre orientamenti fondamentali legati alla storia dei concetti di nulla e di negazione. La triade di saggi di cui è idealmente composta affronta, rispettivamente, il problema *predicativo* ed *esistenziale* comportato dal 'nulla', il nulla nel paradigma heideggeriano della *differenza* ontologica e il paradigma della *dialettica*, nella peculiare declinazione 'negativa' conferitale da Adorno.

Franca D'Agostini propone un contributo di amplissimo respiro storico e teorico dedicato all' *l'Epistula de nihilo et tenebris* di Fredegiso di Tours. Questo testo medioevale non solo pone il nulla come precipuo oggetto di indagine logico-predicativa ed esistenziale, ma anche (indirettamente) suggella l'atto di nascita di una stagione storica e culturale propriamente "europea" e precisamente quella peculiare esperienza di ibridazione anglosassone, latina, franca e germanica addensatasi in via eminente presso la corte carolingia tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del IX secolo d.C. e talvolta indicata come *renovatio* carolingia. L'Autrice illustra inoltre, alla luce del dibattito ottocentesco e novecentesco, le molte difficoltà e strategie connesse alla pensabilità del nulla e il nesso profondo con l'idea di contraddizione. Infine, propone un'originale suggestione, volta a reperire, nel fondo 'nichilistico' della cultura europea, il seme di un universalismo critico e inclusivo, capace di costituire una fonte d'ispirazione e un criterio normativo per il difficile e controverso processo di integrazione avviato nel dopoguerra.

Roberto Morani conduce il lettore attraverso l'impervio sentiero dell'evoluzione del pensiero di Heidegger tra gli anni '20 e gli anni '30, mettendo brillantemente a fuoco lo slittamento concettuale e il mutamento di funzione del Nulla nel passaggio da *Essere e tempo* ai *Beiträge zur Philosophie*. Nella distinzione tra 'nulla esistenziale' e 'nulla differenziale' si esprime la radicale eterogeneità tra una fondazione ontica del nulla e il successivo pensiero della differenza ontologica, nel cui quadro il *Ni-ente* assume la funzione di avvicinare il pensiero all'Essere, che non coincide con nessun ente determinato. La coappartenenza di Essere e Nulla risulta allora centrale per il progetto di oltrepassamento della metafisica.

A fare da contraltare al paradigma della differenza ontologica tra Essere ed Ente, si trova la dialettica. Un contraltare, sia chiaro, meno recisamente oppositivo e rigido di quanto il senso comune filosofico sia portato a credere. Sono infatti ormai noti il costante interesse di Heidegger per il pensiero hegeliano e la sua fascinazione per l'idea di negatività, certo piegata nel senso esistenziale di un Esserci segnato dalla 'colpa' di non poter essere fondamento di se stesso, e pertanto sospinto costantemente oltre sé in una progettualità asintotica, così come le determinazioni logiche e le figure della coscienza sono, per Hegel, private della capacità di consistere autonomamente, e vedono la loro unilateralità dissolversi in un movimento dialettico che segue lo sviluppo della loro in-

tima contraddizione. Un lato ‘dialettico’ e ‘fenomenologico’ del pensiero di Heidegger, questo, certamente sacrificato dalla riflessione storiografica e teoretica, in favore di una filosofia della *decisione* originaria capace di trascendere tanto le attribuzioni di senso ordinarie, quanto lo stallo di un’angoscia esistenziale che impedisce di identificarsi con qualsivoglia determinazione.

Nel segno di questa non risolta tensione e di questo complesso intreccio di idiosincrasie e assonanze tra paradigma dialettico e paradigma della differenza ontologica, il saggio di Angelo Ciatello interviene a ricostruire la natura e il ruolo del *negativo* nel pensiero di Theodor W. Adorno, sottolineandone l’eterogeneità tanto rispetto all’idea di una conciliazione finale, quanto rispetto all’idea di una semplice iterazione e ricorsività della negazione, per far emergere invece la fragile ipotesi ontologica – ed etica – del *non-identico*.

2. La seconda ideale sezione raccoglie e inanella secondo una direttrice cronologica, dal Medioevo al Novecento, alcune rilevanti tematizzazioni del non-essere, i cui motivi interni non mancano di richiamarsi vicendevolmente.

Come già anticipato dal ricco contributo di D’Agostini, ciò che non è sembra acquisire un autentico e autonomo spessore ontologico con l’avvento del pensiero cristiano. Il *nihil* è la condizione su cui Dio “agisce” la creazione e che il peccato, in primo luogo quello originale, minaccia di ripristinare, ri-degradando la creatura. Massimiliano Lenzi, a partire dal pensiero di Tommaso d’Aquino, introduce il lettore all’abisso del *nihil* medievale, che è il fondamento stesso della creatura, dispiegando così sia la contraddizione dell’essere del Creato, voluto e portato all’essere dal nulla e *per se* un nulla, sia il carattere *ri-creativo* della redenzione (nel senso letterale di una ri-Creazione) dal nulla del peccato.

Lo stesso Kant ha interrogato il nulla, suddividendolo in una tavola dedicata. Claude Romano consegna al lettore un contributo non solo capace di esplorare concettualmente le molteplici accezioni del *Nichts* kantiano, ma anche di segnare e mettere in luce tanto i debiti del filosofo di Königsberg nei confronti della stagione filosofica precedente (Baumgarten, Wolff) e di più remote influenze scolastiche, quanto le peculiari riarticolarioni proprie della filosofia trascendentale kantiana.

Nella stagione post-kantiana, il nulla si presta a farsi fondamento di specifiche concezioni e di *molti nichilismi*, dalla connessione di idealismo filosofico e nichilismo ontologico, polemicamente argomentata da Jacobi, al tema otto-novecentesco dell’erosione del fondamento dei valori. In quest’ottica, il contributo di Fabio Ciraci non solo illustra la specificità della «metafisica del nulla» in Schopenhauer, ma introduce anche alle peculiari ricezioni e riarticolarioni da parte dei suoi allievi, a testimonianza dell’impetuosità dell’impatto di questa nuova centralità pratica e metafisica dei motivi del *Nichtsein*.

In quest’orizzonte di continuità cronologica e tematica, nel suo saggio Pietro Gori percorre alcune rare, ma oltremodo significative, occorrenze dell’espressione nietzscheana «volontà di nulla»: discutendone i nessi con quella di «volontà di verità» e con il tema dell’«ideale ascetico», l’Autore profila un’interessante riflessione per la quale, accanto e contro la professione di nichilismo cui pervengono specifici stadi della produzione nietzscheana, emerge una altrettanto veemente e irriducibile professione di *realismo*, delineato nei termini di un «coraggio della Realtà».

A coronamento di questa seconda partizione tematica, è posto il saggio di Roberto Garaventa. Questo contributo, entro una cornice di ampio respiro storico-filosofico, illustra e squaderna l’originale e significativa *polisemia del nulla* contenuta nel pensiero

di Jaspers nel quale si trovano riarticolati, in nuove rotte di senso, molti motivi delle tradizioni precedenti.

3. La terza ideale sezione ospita due contributi, di taglio diverso, accomunati dalla tematizzazione di poste in gioco più contemporanee connesse alla scivolosa natura del non essere e, nella fattispecie, alla perenne difficoltà di concepibilità e rappresentabilità da un lato, e al rischio di una indebita iper-potenzializzazione dall'altro.

Infatti, come mette bene in luce il contributo di Marco Simionato, il nulla e il suo statuto non cessano di interrogare anche l'ontologia analitica contemporanea. L'Autore discute criticamente la formalizzazione della '*nothingness*' offerta da autorevoli filosofi contemporanei (Priest, Oliver, Smiley, Voltolini), valutando in particolare l'idoneità dell'idea di un «possible absolutely empty world» in ordine a una rappresentazione affidabile della '*nothingness*', e al contempo l'intrinseca contraddittorietà e la conseguente impossibilità esistenziale implicate dall'idea di totale assenza di ogni oggetto possibile.

In riferimento a tutt'altro contesto teorico, rappresentato dall'opera di Giorgio Agamben e dalla discussione intorno al concetto del politico, si distingue una singolare interpretazione del non essere come analogo della nozione di potenza, in quanto non solo potenza di essere, ma *anche* come potenza di *non* essere. Il saggio di Simone Seminara discute criticamente a partire dalla lettera aristotelica lo scenario interpretativo agambeniano, verificandone e discutendone la pertinenza sia concettuale e sia filologica.

4. Due contributi di respiro internazionale chiudono la parte monografica, costituendo una quarta ideale sezione, di taglio teorico-politico.

Tom Rockmore istituisce un proficuo confronto tra lo Heidegger di *Essere e tempo* e il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, laddove nella prospettiva dell'Autore l'ontologia post-fenomenologica e post-metafisica del primo può essere letta come reazione alla concezione della reificazione propria del secondo.

Il saggio di Emmanuel Barot ripercorre le considerazioni che, da *L'essere e il nulla* ai *Cahiers pour une morale*, Sartre produce al riguardo del peculiare intreccio di storia, morale e libertà della *Sittlichkeit* hegeliana, discutendole in riferimento tanto al pensiero di Hegel, quanto a uno scritto di Trotskij sulla morale rivoluzionaria.

Laddove questi ultimi due contributi perfezionano l'itinerario tematico dedicato alle «declinazioni» del non essere, il numero si conclude propriamente con il saggio di Stefano Bracaletti che si presenta come un'introduzione alla Teoria della scelta razionale; l'Autore, da un lato, ricostruisce agilmente i capisaldi di questo paradigma, su cui è peraltro basata larga parte delle teorie economiche contemporanee, e, dall'altro, ne problematizza i presupposti, evidenziando i limiti applicativi ed esplicativi del modello stesso.

Miriam Aiello

Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa

Franca D'Agostini

Abstract: In this contribution, I illustrate the reasons for which Fredegisus of Tours' *Epistula de nihilo et tenebris* not only plays a prominent role in the history of philosophy, but also represents an invaluable tool to address contemporary philosophical inquiries into the status and the nature of 'nothing'. Firstly, I analyse the logical and theoretical main arguments and characteristics of the *Epistula*; secondly, I illustrate the problem of the conceivability of nothingness in the light of contemporary discussions. In conclusion, I argue that a re-appraisal of the link between the 'nihilistic' roots of European philosophy and the vocation to open critical discussion is able to provide elements for re-thinking the European model of cultural and political integration.

Keywords: Fredegisus of Tours; *nihil*; Conceivability of Nothingness; Europe.

Introduzione

Quel che segue è il testo, rivisto e in parte integrato, di una conferenza tenuta a Santander, presso l'Universidad de Cantabria, a un convegno sul tema '*La filosofía medieval: exposición de las grandes síntesis medievales. Entre lo razonable y lo credible*' (3-8 ottobre 2011). Una versione un po' diversa (senza riferimento all'Europa) è stata pubblicata in «Divus Thomas», con il titolo *Il nulla e altri esistenti impensabili: una rilettura del De nihilo et tenebris*.

Ciò che in queste pagine è interamente nuovo, rispetto a entrambi i testi, è la breve riflessione finale sulle attuali difficoltà politiche dell'UE (§ 4), lette nella prospettiva dell'insegnamento che possiamo trarre dallo sguardo sugli albori della filosofia in Europa. L'esplorazione dei rapporti tra filosofia e Unione Europea è un tema ricorrente di molti interventi europeisti (anche anteriori alla costituzione stessa dell'Unione). Ma è interessante notare che oggi la percezione di questa connessione diventa sempre più evidente, anche per osservatori che non sono filosofi, dunque non hanno ottiche preordinate in una simile direzione. È esemplare in questo senso la diagnosi dei problemi europei fornita nel 2014 da un politologo, Maurizio Ferrera, in un articolo apparso su «il Mulino» (Ferrera, 2014), in cui leggiamo:

Prima di (e al fine di) identificare i contenuti di policy e gli assetti istituzionali che consentano alla bicicletta europea di rimettersi a pedalare, è necessario interrogarsi a fondo sulla natura della UE come costruzione politico-simbolica [...] e sulle possibili cornici ideali entro cui elaborare, per poi realizzare, le scelte di politica pubblica e di architettura istituzionale.

Università di Milano (franca.dagostini@unimi.it)

1. L'importanza del *De nihilo et tenebris*¹

L'epistola *De nihilo et tenebris*, o *De substantia nihili et tenebrarum*², scritta nell'anno 800 da Fredegiso di Tours, allievo di Alcuino e protagonista della cultura carolingia, è uno dei documenti più noti e discussi dell'alto medioevo. Ne esistono quattro codici e sei edizioni critiche³. Nonostante l'estrema brevità e le molte perplessità che ha suscitato, il *De nihilo* è uno dei punti di riferimento essenziali per la valutazione della rinascita carolingia, ed è tra i primi testi filosofici originali della transizione dall'età tardoantica al medioevo.

Nel testo Fredegiso affronta un tema che era all'epoca frequentemente dibattuto: la natura e il significato dei termini indicanti privazione, come appunto 'nulla' e 'tenebre', intendendo dimostrare che parole come *nihil* e *tenebrae* designano 'cose' in qualche senso 'esistenti'. Nel dire nulla noi ci intendiamo, comprendiamo il significato della parola: dunque deve esistere qualcosa che indichiamo con questo termine; allo stesso modo diciamo *tenebre*, non ci limitiamo a dire *non luce*, dunque dovrà anche in questo caso esistere un designato. Inoltre ripetutamente la Bibbia e i testi dei Padri si riferiscono al nulla e alle tenebre, alludendo a qualche sostanzialità o realtà dell'uno e delle altre: il mondo è stato creato *ex nihilo*; Dio separò le tenebre dalla luce; le tenebre «erant super faciem abyssi». Come dobbiamo interpretare queste indicazioni? In verità l'impegno ontologico che le caratterizza è evidente: dovremmo dunque non credere ai testi sacri, o pensare che essi cadano in errore?

Più avanti si vedrà più in dettaglio lo sviluppo delle tesi di Fredegiso, ma vorrei intanto indicare in sintesi le ragioni per cui ritengo che la lettera costituisca un documento importante, non solo per la storia della filosofia, ma anche per la riflessione filosofica attuale. Le ragioni sono essenzialmente quattro.

1.1. *Elenchos*

La prima ragione è che nella lettera si esprime quel tipo di argomento confutatorio (*elenctico*) che è la "scoperta" della Grecia classica, e che gli intellettuali della corte carolingia chiamavano *Usia Graecae*, il modo dei greci⁴. Ritroviamo questo argomento, ben noto alla storia della logica e della metafisica, in particolare nel *Proslogion* di S. Anselmo. Chi dice che Dio non esiste implica, per le peculiari caratteristiche del concetto di cui parla, che Dio esiste, dunque si contraddice. L'argomento di solito viene usato in funzione *fondazionale*, e più precisamente per confermare l'innegabilità (o irriducibilità) di concetti fondamentali, come verità o realtà o bene. Così viene usato da Socrate nei dialoghi di Platone, e da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*. Sull'argomento esiste una letteratura sterminata⁵. Quel che è interessante nell'epistola è che un argomento così

1 Riprendo qui in parte e in forma rinnovata alcuni argomenti che ho presentato nel lungo saggio premesso alla mia traduzione del *De nihilo*, Fredegiso di Tours (1998).

2 La lettera ci è stata tramandata con i due titoli. C. Gennaro nella sua edizione critica (Gennaro 1963) sceglie *De substantia nihili et tenebrarum*, io preferisco l'altro titolo, e ne spiego le ragioni in D'Agostini (1998).

3 I codici sono: Pat. Nat. Lat. 5577, ff. 134r-137r [P]; Vat. Reg. Lat. 69, ff. 90v-93r [V]; Bruxelles, Bibl. Royale de Belgique 9587, ff. 51v-53r [B1]; Bruxelles, Bibl. Royale de Belgique 9587, ff. 168r-170-r [B2]. Le edizioni critiche più recenti sono: Dummmler (1895) [il testo che ho seguito nella traduzione]; Corvino (1956, 280-6); Gennaro (1963, 123-138).

4 Cfr. Marenbon (1981).

5 Una sintesi si trova in Bellissima, Pagli (1996); cfr. anche Tarca (1993), che esplora le occorrenze

concepito venga usato non per dimostrare l'innegabilità della realtà, della verità, di Dio, come *ens* supremo e perfettissimo, ma l'innegabilità del nulla. Da questo punto di vista diventa interessante ed emblematico l'accostamento con S. Anselmo, il quale conosceva senz'altro l'epistola⁶.

La tesi di Fredegiso è che nel suo essere nominato e pensato il nulla si rivela esistente. Anselmo nota che nel suo semplice essere pensato e detto Dio rivela il suo indubitabile esistere. La formulazione stessa è molto simile: «non appena [il negatore del nulla] *dice* 'nihil'» scrive Fredegiso, deve ammettere che il nulla esiste; «non appena l'insipiente *sente* il nome di Dio», scrive Anselmo, deve ammettere che Dio esiste:

dum dicit 'nihil'
cum audit nomen Dei

dum dicit, cum audit, sono precisamente le due formule evidenziali con cui i due autori presentano la stessa struttura argomentativa.

1.2. Due filosofie linguistiche

La seconda ragione è legata alla metodologia di Fredegiso. Gli argomenti dell'Epistola, sia per il nulla che per le tenebre sono di due tipi: esegetici, e linguistici. Si potrebbe anche dire: *ermeneutici*, e di *analisi del linguaggio*. Come sappiamo l'impostazione ermeneutica e quella analitica sono le componenti principali della «filosofia linguistica» del Novecento. La prima è stata caratteristica di una parte consistente della filosofia continentale, europea, mentre la seconda si colloca alle origini dello stile analitico, diffuso specialmente in America e in generale nei paesi di lingua inglese. Le due impostazioni hanno avuto uno sviluppo parallelo e in buona parte non comunicante, e sono state a lungo considerate incompatibili.

Nell'epistola si esprime invece un'ipotesi di integrazione. L'autore usa l'analisi logico-grammaticale e l'interpretazione testuale, congiuntamente, allo scopo di confermare la sua tesi. Le risorse filosofiche del linguaggio sia come fatto *testuale* (dunque il ricorso alla tradizione) che come fatto *logico-grammaticale* (dunque il ricorso alla valutazione razionale) sono ampiamente sfruttate: e si vedranno le interessanti conclusioni che Fredegiso riesce a trarne.

La filosofia del linguaggio più recente ha tentato varie ipotesi di combinazione tra ermeneutica e analisi concettuale. Ma su un programma di questo tipo gravano due difficoltà di base. La prima è che sulla nozione di 'analisi concettuale', o anche 'analisi' le opinioni sono divergenti, anche nell'ambito della filosofia che – a torto o a ragione – ha definito se stessa 'analitica'. La seconda è che l'ermeneutica filosofica, pur essendo di fatto una tradizione relativamente più ristretta, non soltanto non ha mai creato un «canone» o una «ortodossia» ben definiti, ma è stata anche interpretata in modo perlomeno fuorviante. L'immagine dell'ermeneutica emergente e poi dominante negli Stati Uniti, e di lì un po' ovunque, è stata fortemente segnata dal decostruzionismo di Jacques Derrida, e dal testualismo di coloro che si sono richiamati al suo lavoro, e ha finito per

dell'argomento nella discussione filosofica del secondo Novecento.

⁶ La continuità tra il *De nihilo et tenebris* e la formazione della logica e della filosofia del linguaggio anselmiano è stata sottolineata da più autori, e in particolare da Sciuto (1989).

diventare una specie di antirealismo metafisico piuttosto lontano da quanto era previsto dalla versione originale⁷.

1.3. La rinascita della filosofia dallo spirito dell'Europa

La terza ragione è 'storica' in senso lato. Nel medioevo carolingio, proprio con la contaminazione tra elementi anglosassoni ed elementi francesi e germanici, si pongono le basi della rinascita culturale europea⁸. L'età carolingia è stata a lungo trascurata nella storiografia, solo nella seconda metà del Novecento è iniziato un importante processo di rivalutazione, e si è scoperto che la speculazione di Scoto Eriugena, a lungo considerato «un gigante isolato nella sua epoca» nasceva in realtà da un lungo processo che inizia verso la fine del secolo VIII⁹.

«Il debito che la cultura europea contrae con i carolingi è immenso» ha scritto P. Riché (1994). Le stesse letterature francese, tedesca, anglosassone prendono avvio sotto il dominio carolingio. L'equazione *nascita dell'Europa = Europa carolingia* è forse problematica sul piano di una storiografia generale, ma è inequivocabile dal punto di vista culturale, quando si consideri l'Europa come centro di irradiazione artistica, filosofica, letteraria. Il termine stesso 'Europa' ha una speciale fortuna all'epoca di Carlo Magno¹⁰, e viene a significare anzitutto una articolazione di *universalismo* e *peculiarità nazionali*.

Ma da dove ha origine la rinascita? Sostanzialmente da due punti di forza: l'impegno pedagogico, e il combinarsi di pluralismo e centralità politica.

Nel 781, quando Carlo Magno incontra Alcuino (allora direttore della scuola di York) a Parma, gli appare subito chiaro che questo anglosassone può essere il promotore della rinascita della cultura greco-latina da lui progettata, e può far ciò soprattutto grazie alla tecnica didattica di Alcuino, già sperimentata a York. Questa prevedeva una chiara consapevolezza della «superiorità culturale» dei maestri greci e latini, ma anche un uso diretto e libero delle fonti, orientato dalla consapevolezza logico-grammaticale e dialettica. E sono precisamente queste le componenti che come ho accennato si esprimono in modo esemplare nell'epistola. Fredegiso esemplifica perfettamente le risorse della tecnica pedagogica di Alcuino, e in questo modo lancia la combinazione (o il reciproco richiamarsi) di *fides et ratio* che rimarrà la costante distintiva della scolastica.

Il pluralismo e il centralismo del progetto di Carlo Magno costituiscono poi il terreno su cui l'opera pedagogica di Alcuino può fruttare. Gli intellettuali che Carlo Magno raccolse intorno a sé erano di provenienze diversissime, oltre agli studiosi di York del circolo di Alcuino, alla corte arrivavano intellettuali francesi, tedeschi, italiani, e anche irlandesi. Carlo Magno stesso chiede proprio a un irlandese, Dungalo, un giudizio spassionato sulla lettera di Fredegiso. Nel codice B1 conservato nei *Monumenta Germaniae Historica* (IV, 36) l'epistola è anticipata dalla lettera che Carlo Magno scrisse (dettò) nell'801, in cui l'imperatore si dichiara perplesso delle conclusioni di Fredegiso.

In questo clima multiculturale, il «nuovo inizio» matura grazie alla particolare contingenza che il centralismo carolingio riesce a produrre. Va notato che la rinascita coinvolge anzitutto la logica, e il linguaggio. Non per nulla già lo sforzo culturale di Boezio,

7 Cfr. per esempio le posizioni di Richard Rorty, particolarmente influenti nel diffondere un'idea di relativismo e decostruzionismo ermeneutico che non ha più alcun rapporto con l'analisi del linguaggio e il suo uso in filosofia, e diventa pertanto non commensurabile al programma analitico, in qualsiasi versione.

8 Cfr. i saggi raccolti in AA. VV. 1981.

9 Cfr. Riché, 1981.

10 Cristiani, 1995.

circa trecento anni prima di Alcuino, mirava a una riscoperta della componente logico-metafisica della tradizione. Il rapporto tra pluralismo centralizzato e logica credo sia importante. La tecnica o lo stile di esercizio del pensiero e del linguaggio che i greci, da Socrate in avanti, chiamarono *filosofia* sembra estremamente avvantaggiata dai due fattori del pluralismo culturale (non per nulla nasce dagli apporti delle colonie), e della centralizzazione (ossia dalla convergenza geografica e politica delle diverse culture). Possiamo dire più in generale che la “buona” filosofia nasce in una situazione storica che consente pluralità di prospettive all’interno di un pensiero universale (globale). Tuttavia, la filosofia richiede il confronto discussivo, dunque certamente una varietà di prospettive ulteriore a ogni tipo di ortodossia o dottrina religiosa, ma nessuna discussione fruttuosa e sensata può prodursi senza la condivisione di un linguaggio, inteso soprattutto come lingua concettuale (§ 4.1). È nell’analisi concettuale infatti che Fredegiso, riferendosi allo strano e contraddittorio concetto di nulla, scopre una strana articolazione di autorità e ragione: un modo di essere fedeli alla lettera, al linguaggio nella sua più immediata materialità, che esalta e non umilia l’intelligenza.

1.4. Dal nulla al nichilismo europeo

La quarta ragione riguarda più propriamente il tema del nulla, che più avanti provo ad esaminare chiedendomi direttamente: ‘è possibile *pensare* il nulla?’ e mettendo a confronto la posizione di Fredegiso con il linguaggio e lo stile della filosofia contemporanea (§ 3). Va notato che il tema del nulla non ha un’occorrenza casuale, non soltanto perché come vedremo ha un’importanza del tutto particolare per la filosofia carolingia e per l’alto medioevo in generale, ma anche perché costituisce un filo conduttore che collega gli interessi metafisici dei carolingi alla riflessione ontologico-metafisica contemporanea.

L’esistenza delle cose designate dai termini non denotanti è un tema cruciale per tutta la tradizione analitica, e anzitutto per un autore che i filosofi analitici più tradizionali hanno considerato soprattutto per prenderne le distanze, e che oggi ha un’importanza centrale. Si tratta di Alexius von Meinong, la cui tesi basilare è: *ci sono oggetti che non esistono*¹¹. Questa tesi in fondo non è molto scandalosa, se si ricorda che proviene dalla lettura che Brentano (maestro di Meinong) fece della *Metafisica* di Aristotele, sottolineando la questione della multivocità dell’essere. La tesi del ‘meinongismo’ è: l’essere si dice in molti modi, ma – come Aristotele stesso riconosce – si dice anche del non essere, di ciò che non esiste. Le ricadute di questa tesi sul piano logico, metafisico, semantico, sono importanti. E salta agli occhi immediatamente l’affinità con gli argomenti di Fredegiso.

I carolingi non conoscevano le opere ontologiche di Aristotele (e conoscevano solo in parte quelle logiche), ma l’impostazione che Fredegiso dà al problema ha come vedremo importanti punti di contatto con la tesi meinongiana.

D’altra parte la riflessione sulla negatività, sia essa intesa in termini hegeliani come «l’immane forza del negativo» o in termini nietzscheani come nichilismo o forza critica, è un elemento essenziale della riflessione ontologica non analitica, tanto nell’ermeneutica quanto in altre correnti. Questa riflessione nella filosofia continentale si è concentrata in modo intenso (e quasi esclusivo, per un certo tempo) proprio sulla problematica del

11 Una recente ricostruzione del dibattito è offerta da Berto (2013).

«nichilismo europeo», la diagnosi nietzscheana a cui Karl Löwith ha dedicato un'ampia riflessione¹².

Come cercherò di spiegare più avanti (§ 4), la singolare affinità tra i primordi della riflessione europea e i suoi esiti otto-novecenteschi che ci suggerisce la lettera di Fredegiso è specialmente importante, proprio per precisare meglio ciò che ho suggerito: l'idea che l'unità politica dell'Europa coinvolge in modo rilevante il destino storico della materia che chiamiamo 'filosofia'.

2. Analisi del testo

Siamo di fronte a una questione «indiscussam inexaminatamque», oppure considerata «impossibilem ad explicandum»; i «molti» che se ne sono occupati non sembrano essere pervenuti a un risultato definitivo. Dopo averla svolta a lungo «tra me e me», confessa Fredegiso, ho deciso di sciogliere i nodi da cui era avvinta e consegnare infine la mia soluzione alla posterità.

La questione da risolvere è così formulata: «nihilne aliquid sit, an non»: se il nulla sia qualcosa o non lo sia. Il discorso si sviluppa in due fasi. La prima è dedicata alla soluzione del problema in senso stretto, ossia la risposta alla domanda: il nulla *esiste*, ovvero è una *cosa*, è *qualcosa*? La seconda è dedicata all'indagine su *che cosa è e come è il nulla*. Conviene subito notare (circostanza forse non adeguatamente rilevata dalla critica) che come vedremo alla prima domanda l'autore dà una risposta affermativa, mentre alla seconda non dà alcuna risposta, o meglio dichiara che è impossibile rispondere: così il nulla ad avviso di Fredegiso è qualcosa (*aliquid*) di esistente, ed esiste (o meglio è esistito), ma non si può dire con esattezza che cosa sia (sia stato).

Dall'antifrasi all'elenchos – L'esordio dell'epistola è l'*antifrasi* del nulla (*antifrasi* = una parola o un'espressione che dice il contrario di quel che dice). Il negatore del nulla, *mentre dice* (dum dicit) «il nulla non esiste» o «il nulla non è nulla», al tempo stesso conferisce al nulla un'esistenza, dunque simultaneamente ottiene il contrario di quel che intende ottenere con le sue parole: afferma invece di negare, assegna, invece di togliere, l'esistenza al nulla. Fredegiso sta qui riferendosi a un problema di *sintassi logica del linguaggio*, che interpreta come *impossibilità di negare* il nulla. Altri testi provenienti dal circolo di Alcuino, proprio in quegli anni, affrontavano lo stesso argomento. La premessa si trova nel gioco lanciato da Agostino nel *De magistro*, che è una delle fonti molto probabili dell'Epistola: *Transeamus ergo inc, quomodo se habet, ne res absurdissima nobis accadat. – Quae tandem? – Si nihil nos teneat, et moras patiamur*. Sorvoliamo dunque su questo argomento, affinché non ci accada una cosa totalmente assurda. – Che cosa? – Che nulla ci trattenga, e tuttavia siamo trattenuti [dal nulla].

Le testimonianze della presenza dell'*antifrasi* nell'ambiente frequentato da Fredegiso sono moltissime. Nella *Disputatio Pippini* Alcuino proponeva l'indovinello: *quid est quod est et non est?* Che cos'è ciò che è e non è? E il figlio di Carlo rispondeva: *nihil* (nulla), intendendo tanto: 'il nulla è e non è nello stesso tempo', quanto: 'non c'è nulla che sia e non sia nello stesso tempo'. Il componimento in versi di Teodulfo di Orléans dal titolo *Delusa expectatio*, presenta un fanciullo che racconta al padre di aver sognato un bue capace di parlare, e quando il padre chiede che cosa mai il bue gli abbia detto, il fanciullo risponde: *nihil*. Se ha detto 'nulla' ha parlato, ma se è nulla ciò che ha detto,

12 Cfr. Löwith (1986).

allora non ha parlato affatto. D'altra parte, come ha mostrato d'Onofrio (1991) il *De nihilo et tenebris* appartiene alla tradizione delle teorizzazioni «prearistoteliche» sui termini negativi: una tradizione che va da Agostino ad Alcuino, Fredegiso e Teodulfo, da Scoto Eriugena a Pier Damiani e Anselmo. E si può pensare che uno snodo cruciale in questa tradizione sia proprio dovuto all'epistola di Fredegiso, visto che, come scrive Marcia Colish (1984, 758), i dibattiti sul nulla e concetti affini «agitarono i maestri carolingi dall'800 fino almeno all'860».

L'eccentricità di Fredegiso è però evidente, e non si tratta soltanto, come è stato detto, di una «ingenuità» del nostro autore, che prende sul serio le nominalizzazioni, non vedendone il carattere di gioco verbale (la differenza con S. Anselmo in effetti, come dice I. Sciuto (1989), consisterebbe nel fatto che Anselmo avrebbe una più chiara visione del carattere linguistico e non ontologico del fenomeno). In particolare, mentre in Agostino e negli altri autori la nominalizzazione del nulla genera una contraddizione (niente ci trattiene, e perciò siamo trattiene; dico nulla e perciò dico nulla e qualcosa nello stesso tempo) in Fredegiso il gioco antifrastico si trasforma in una affermazione *elenctica* di innegabilità; il «quod est et non est» non è uno scherzo, semplicemente perché consiste nel presentarsi di un *problema*. L'impossibilità di negare il nulla costituisce infatti la prima evidenza, il primo enigma che dà l'avvio al discorso. Se non è possibile o è difficile per ragioni logico-grammaticali negare l'esistenza del nulla; se il nulla è nel linguaggio «quod est et non est», ciò che nello stesso tempo è e non è, allora occorrerà prendere una decisione al riguardo, tentare una dimostrazione razionale che permetta di uscire dall'*impasse*.

Videtur – Nel passaggio dall'antifrasi all'*elenchos* un ruolo cruciale è svolto dal *videtur*. Con un leggero slittamento dal piano iniziale, l'autore precisa che già nel *mi sembra* della formula «mi sembra che il nulla non sia» è incluso un *qualcosa* oggetto d'esperienza. L'esperienza è comunque e sempre esperienza di qualcosa, dice ragionevolmente Fredegiso, ciò che assolutamente in nessun modo è non può essere esperito, neppure come assente. «Quod si aliquid esse videtur, ut non sit, quodammodo videri non potest» (MGH, 805-6). Occorre prestare attenzione a questo scarto, perché mette in campo implicitamente una seconda figura dell'argomentazione, una figura che si potrebbe chiamare la *continuità dell'esperienza*. L'esperienza continua a essere esperienza di fronte al nulla, e alla mancanza; anche il negativo *sta dentro* all'esperire: esso “appare” fenomenicamente come qualsiasi altra cosa. Siamo di fronte a un *elenchos* analogo a quello che Agostino mette in campo nei *Soliloqui* per dimostrare l'innegabilità della verità: «se tutto il mondo perisse e con esso la verità stessa, sarebbe vero che il mondo e la verità stessa sono periti» («verum erit veritatem occidisse», II, 3). La verità fa orizzonte, diventa luogo *onniabbracciante*, e include anche la fine della verità; allo stesso modo, l'esperienza è l'orizzonte onnicomprensivo in cui si manifesta anche l'esperienza del nulla, dell'assente.

Ora Fredegiso aggiunge: fino a quando il negatore del nulla si mantiene alla proposizione semplice «il nulla non esiste», vale l'argomento, ma se egli si spinge ad affermare il seguente enunciato complesso: «mi sembra che il nulla sia nulla e non sia qualcosa» («Videtur mihi nihil nec aliquid esse»), allora le cose cambiano: non c'è propriamente autocontraddizione. Si può tuttavia affermare senza esitazioni una tesi di questo tipo? Che cosa *mi sembra* nel 'sembrarmi' del nulla?

Ragione o rivelazione? – A questo punto, avverte Fredegiso, sarà necessario mettere in campo per lo scioglimento dell'enigma due nuove istanze: anzitutto la *ragione*, quindi

l'autorità delle *Scritture*. La struttura dell'argomentazione è ben ripartita: tre tesi vengono addotte a partire dall'indagine "razionale", due tesi vengono derivate dalle Scritture. Il primo gruppo di argomenti risolve il problema ontologico, o *referenziale* (esiste un referente della parola 'nulla?'), il secondo risolve (o meglio dissolve) il problema *attributivo* (che genere di cosa è il nulla?).

La questione delle "autorità" in gioco è stata per un certo tempo un punto controverso. I codici P e V infatti davano una identificazione di ragione e auctoritas: «deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est». Ciò faceva di Fredegiso uno straordinario ed estremo razionalista: una posizione curiosamente in contrasto con la sua ostinata fedeltà alla lettera delle Scritture. Per risolvere l'enigma si sono avanzate varie proposte (per esempio Prantl suggeriva di interpretare *ratione* come *rivelazione*), fino a quando la scoperta del codice B1, dove al posto di *ratio* compare *divina*, ha permesso di chiarire l'enigma: non qualunque *auctoritas*, ma l'autorità divina. L'autorità divina agisce come discrimine razionale: in caso di dubbio, abbiamo a disposizione questa fonte di primaria importanza.

Il fraintendimento è però interessante, perché ci fa capire una peculiarità dell'epistola: il mantenersi fedele al linguaggio, alla materialità e letteralità del testo, colloca Fredegiso in certo modo al di là dell'antagonismo tra ragione e rivelazione. Nella rivelazione stessa Fredegiso trova elementi di conferma di ciò che la semplice 'razionalità linguistica' dei carolingi (a cui lui anzitutto si appella) è in grado di scoprire.

Dal nome alla cosa – Fredegiso passa quindi a svolgere l'argomento che definisce «razionale». Egli osserva che, in primo luogo, quando pronunciamo un nome, per esempio uomo, pietra, albero, *comprendiamo* la cosa da esso designata. In secondo luogo, 'nulla' è un nome «finito» (*ut grammatici asserunt*), e come ogni nome finito significa qualcosa, cioè si riferisce (*refertur*) a qualcosa (esattamente: la cosa che "comprendiamo"). In terzo luogo, nulla è una *vox significativa*, è un suono dotato di significato. Ogni significato si riferisce a ciò che significa come a qualcosa di esistente, ed è impossibile che il "qualcosa" così designato non sia: «Ex hoc etiam probatur non posse [nihil] aliquid non esse», conclude Fredegiso (MGH: «non posse»). Poiché la significazione, il designato del nulla, è qualcosa, questo qual-cosa deve (non può non) essere esistente.

In questa «teoria realistica del riferimento» si concentrano alcuni concetti-chiave delle teorie semantiche diffuse all'epoca di Fredegiso. Anzitutto, il concetto aristotelico di 'nomen finitum': presente tanto nel commento boeziano alle *Categorie*, quanto nello scritto pseudoagostiniano *Categoriae decem*, molto citato da Alcuino, che era forse il più diffuso testo di logica negli anni in cui Fredegiso operava. Inoltre il concetto ricorre nei manuali di grammatica, e i «grammatici» a cui accenna Fredegiso sono quasi certamente Donato e Prisciano, oltre ad Alcuino stesso (cfr. Mignucci 1979; Colish 1984). Secondariamente, va considerata la nozione – di origine stoica – di *vox significativa o semantike phoné* (Corvino 1953), di cui si serve ancora Boezio nel Commento alle *Categorie*, e che di nuovo figura nel *Categoriae decem*. L'accento al dato fenomenologico, cognitivo, "comprendiamo", che apre l'argomentazione, ricalca l'*intellectus*, terzo elemento del processo significativo che si trova nella letteratura altomedievale dedicata alla categorialità. A partire dunque dalle disponibilità logiche della sua epoca Fredegiso poteva facilmente inferire l'esistenza del nulla come res designata dalla *vox significativa*.

Molti commentatori (in particolare Colish 1984) hanno sottolineato i limiti della semantica qui proposta da Fredegiso. In particolare, Fredegiso non contempla l'eventualità che l'aliquid designato da *nihil* possa essere esclusivamente mentale: una parola senza

cosa, come suggerisce Alcuino stesso nella *Disputatio Pippini* («nomen est et res non est»). L'idea di un referente esclusivamente mentale nota Colish è d'altronde presente in tutte le teorie semantiche dell'epoca. Perché Fredegiso non tiene conto di questa soluzione? L'opinione di Colish è che egli avesse dimenticato o letto troppo affrettatamente il *De dialectica*.

In altre parole vi sarebbe un'identificazione di essere e linguaggio erronea anche rispetto all'insegnamento di Alcuino. Sembra che Fredegiso distorca la semantica di Alcuino per adattarla ai suoi scopi. Eppure, mantenendoci al testo, ci accorgiamo che Fredegiso sta presentando una posizione del tutto particolare, la cui premessa è precisamente l'eliminazione dell'intermedio tra essere e linguaggio. Quel che vediamo e in cui stiamo è l'essere, quel che vediamo e interpretiamo è il linguaggio: la sfera del mentale è l'oscura connessione, senza traccia, che dovrebbe legare l'uno all'altro: ma ne abbiamo davvero bisogno?

Di questo "testualismo" di Fredegiso sono interessanti soprattutto le conseguenze sul piano ontologico. Fredegiso dice che il nulla è qualcosa, e qualcosa che possiamo comprendere come tale, ma non specifica la natura del qualcosa di cui si tratta, se abbia un'esistenza fisica, spirituale, potenziale, mentale o attuale. Tale dimensione del problema non lo riguarda realmente. Ciò è perfettamente giustificato, se si considera che l'epoca in cui Fredegiso si muove è «prearistotelica» nel senso di: *premetafisica*, perché la metafisica aristotelica mancava ai carolingi¹³.

Che tuttavia egli avesse una percezione del problema metafisico, ossia avvertisse la necessità di specificare ulteriormente la *res* o meglio l'*aliquid* a cui era pervenuto, è dimostrato dal successivo svolgimento del discorso.

La creatio ex nihilo – Considerando dunque dimostrata l'esistenza dell'*aliquid*-nulla, si tratta ora di comprendere la sua natura, e a tale scopo è necessario ricorrere all'autorità delle Scritture. La lettera del testo biblico ci fa capire, scrive Fredegiso, che il nulla esiste, è "qualcosa", e probabilmente (anche se non possiamo dirlo) è una cosa piuttosto grande («etiam magnum quiddam»), poiché la Chiesa dice in modo unanime ed esplicito che tutte le creature furono prodotte dal nulla («divinam potentiam operatam esse ex nihilo terram, aquam, aera et ignem, lucem quoque et angelos, atque animam hominis»).

La collocazione del *nihil* nella scena creazionale è all'origine di quella serie di interpretazioni dell'epistola che a partire dall'Ahner (1878, 42) hanno voluto cogliere nel riferimento alla teoria dell'*ex nihilo* l'intento fondamentale dell'autore. Diversi passi dell'opera agostiniana anticipano su questo punto il testo di Fredegiso (cfr. in particolare Corvino 1956). Nelle *Confessioni* (XII, 8), Agostino scrive «Tu enim Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem». L'abisso primordiale, egli spiega, «era un tutto assai vicino al nulla, perché era ancora assolutamente informe, pur essendo tale da poter assumere una forma. Tu, o Signore, hai tratto il mondo da una materia informe [*Sap.*, 11, 18], un quasi nulla da te tratto dal nulla, per trarne le grandi cose che noi, figli degli uomini, ammiriamo» (Agostino 1997, 673; tr. Moda).

Tanto l'impostazione quanto la soluzione del problema divergono però profondamente in Agostino e in Fredegiso. Tra il nulla assoluto (increato) e il mondo, Agostino colloca il quasi nulla della materia (creata), invece Fredegiso non riconosce questa fase

13 Sto usando qui 'metafisica' distinta da 'ontologia' nel senso indicato da Varzi (2005, 18-21): la seconda è la ricerca filosofica su ciò che «c'è» o esiste, mentre la prima è la ricerca su «come è fatto ciò che esiste». È interessante notare che nel caso del nulla, secondo Fredegiso, abbiamo una soluzione al problema ontologico: il nulla c'è; ma non a quello metafisico: come sia fatto resta specificato.

intermedia. Egli mantiene la questione creazionale (ossia il nulla per così dire “prima dell’essere”) legata alla dimensione logico-grammaticale: il nulla dentro la frase, il *nihil* come *nomen, vox significativa*, soggetto di enunciazione. La connessione tra i due piani appare illuminante: così come non è necessario porre un concetto (un’entità mentale) quale intermedio tra nome e cosa, allo stesso titolo Fredegiso non reputa necessario porre un quasi-nulla tra il nulla e l’essere del creato.

La limitazione della conoscenza – La peculiarità della posizione di Fredegiso si può allora misurare considerando la natura del problema: si tratta di concepire il *prima-dell’essere* a partire, in definitiva, dai soli strumenti che ci sono dati, i quali *appartengono* all’essere e vi restano profondamente legati. Infatti, pur dovendo ammettere che se il mondo è stato creato dal nulla il nulla in qualche modo esiste, Fredegiso afferma che non ci è possibile dire di che cosa si tratti, e ciò avviene proprio perché noi stessi, e tutta la creazione, proveniamo dal nulla. Come può un elemento della natura valutare e definire la natura stessa?, si domanda il nostro autore. Egli ammette che il nulla sia qualcosa, contro l’avviso di Agostino, ma non si spinge a dire di che cosa si tratti, *e come* sia: se sia un altro Dio accanto a Dio, se sia increato o creato, fatto di sostanza materiale o spirituale. In questo senso come si è suggerito possiamo dire che Fredegiso suggerisce una ‘ontologia’ del nulla senza ‘metafisica’. Nel caso del nulla, secondo Fredegiso, abbiamo una soluzione al problema ontologico: il nulla c’è; ma non a quello metafisico: come sia fatto resta non specificato¹⁴.

La prima acquisizione positiva di cui abbiamo notizia a partire dall’indiscutibile giudizio della «Chiesa tutta», cioè la tesi dell’originarietà del nulla, è dunque corretta dal ricordo della *finitezza* della nostra comprensione. A conclusione del discorso, si presenta un passo che è stato giudicato ambiguo, ma che si spiega forse come un’ultima offensiva contro il negatore della realtà del nulla. La sostanza della tesi è: se qualcuno volesse appuntarsi sulla incomprendibilità di questo nulla anteriore alla creazione per decretarne l’inesistenza e l’ineffabilità, dovrà considerare che anche altre cose, di cui comunemente si parla come esistenti, sono incomprendibili e indefinibili. Parliamo di angeli, anima, luce, pur non conoscendone, in fondo, la natura: non perciò decidiamo che la luce, gli angeli, le anime non esistono. Allo stesso modo, parliamo del nulla, pur non conoscendone l’entità la collocazione e le caratteristiche, e d’altra parte, se il nulla è l’increata origine degli angeli, della luce e delle anime, a maggior ragione non conoscendo quelli sarà difficile sperare di conoscere la natura di ciò che ne costituisce la condizione increata.

Le due tesi conclusive – Possiamo allora ripercorrere gli ultimi passaggi della lettera (nella parte sul nulla) nel modo che segue. La domanda inespressa è: se il nulla esiste, in che cosa consiste, e come mai non ne abbiamo conoscenza? Fredegiso formula a quanto sembra le seguenti risposte: 1. noi proveniamo dal nulla, dunque non possiamo valutarlo, perché nessuna cosa può valutare e capire ciò da cui proviene; 2. in fondo, di molte altre cose non abbiamo una esatta cognizione, per esempio di quelle “prime cose” che provengono dal nulla, come angeli, anime, luce: perché dunque non dubitiamo dell’esistenza delle anime, degli angeli e della luce, se non ne conosciamo la natura con esattezza, non più di quanto comunque conosciamo la natura del nulla?

14 Si conferma perciò l’idea – che Varzi difende – della priorità dell’ontologia rispetto alla metafisica. Non so se ciò valga in ogni caso, ma forse nel caso del nulla possiamo dire che è così. È questa una delle ragioni per cui ho suggerito che il concetto di nulla ha un *potere istitutivo*: per così dire retroagisce metodologicamente sulle teorie che se ne occupano.

Fredegiso sfiora così una conclusione che solo molti secoli dopo apparirà plausibile. Egli mette in luce che per rispondere alla domanda sull'esistenza occorre partire dal linguaggio, non c'è altro modo. Il linguaggio di cui si tratta è insieme testo e lingua concettuale, logica ed ermeneutica. Tuttavia, il linguaggio nelle sue due dimensioni è solo la voce (o anzi come dicono gli heideggeriani la «casa») dell'essere, ma non è l'essere. Di questo Fredegiso è perfettamente consapevole: e le sue conclusioni sono appunto chiare: il linguaggio (la sintassi logica, i testi) ci dice un modo d'essere del nulla, come ciò che *anticipa* l'essere (il creato). Ma non ci dice nulla di più.

3. La pensabilità del nulla

Poiché *pensiamo* Dio, *abbiamo* il concetto di Dio, e abbiamo il nome 'Dio', non possiamo né pensare né dire che Dio non esista (S. Anselmo). Poiché *pensiamo* il nulla, e ne *abbiamo* il nome e il concetto, dobbiamo pensare e dire che il nulla esiste (Fredegiso). La critica classica a questo genere di argomenti è quella suggerita da Kant, nell'*Unico argomento per una prova dell'esistenza di Dio*: dal mero pensiero di una cosa non possiamo dedurre l'esistenza. Un argomento si discute mostrando che le premesse non sono vere, o mostrando che l'inferenza non è valida (o entrambe le cose): Kant evidentemente discute l'inferenza, ossia dà per assodato che abbiamo il pensiero-concetto di Dio, e pensiamo un essere perfettissimo, dotato di tutti i possibili predicati, però sostiene che da ciò non ci è legittimo derivare l'esistenza di Dio. Volendo si può applicare lo stesso ragionamento al nulla: abbiamo il concetto e il nome nulla, ma da ciò non ci è lecito derivarne l'esistenza.

Ma potremmo anche adottare una diversa strategia, e chiederci se in definitiva non siano le premesse a costituire l'errore. Ci chiediamo allora:

- (a) davvero possiamo *pensare* il nulla?
- (b) davvero possiamo nominarlo, ossia: *esiste* davvero questo *nome*?

Vediamo prima la perplessità (b), e consideriamo due punti di riferimento contemporanei: Carnap, e Meinong.

(b1) Rudolf Carnap, nel famoso articolo su *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio* discute *Che cosa è la metafisica?* di Heidegger, e in particolare critica ciò che Heidegger in quel testo dice del nulla. L'argomento di base di Carnap consiste nel mostrare che l'espressione 'il nulla' è insensata, in quanto viola la sintassi logica del linguaggio. Infatti 'nulla' è solo la negazione dell'espressione 'esiste almeno un...' che in logica è il quantificatore esistenziale. Da questo punto di vista, dire 'il nulla' è come dire 'l'anche', o 'il purtuttavia' o 'il benché'. Chiedersi se il nulla esista o sia qualcosa è come chiedersi se esistano l'anche o il benché. Si tratta in altri termini di una parte *sincategorematica* del discorso, e la nominalizzazione di una parte sincategorematica è evidentemente impropria. Nell'ottica di Carnap i giochi dei carolingi e di Agostino, e naturalmente la stessa lettera di Fredegiso sono semplici insensatezze, divertissement irrilevanti. Il problema dell'esistenza o dell'esserci di una cosa o non-cosa chiamata 'nulla' è uno pseudo-problema, e come tale va dissolto. Ma la soluzione di Carnap è davvero definitiva?

La discussione sul tema è stata molto ampia¹⁵, ma quel che ci interessa ora osservare è che se è vero che l'antifrasi, come tale, non ha grande interesse sul piano logico-ontologico, è anche vero che come si è visto Fredegiso non ha del tutto torto nel prendere sul serio i giochi di Agostino, di Alcuino e dei suoi compagni. Infatti, almeno un argomento contro Carnap è piuttosto decisivo. Non possiamo dire che con 'il nulla' intendiamo qualcosa di esattamente equiparabile a 'l'anche' o 'il benché', *perché con l'espressione 'il nulla' ci riferiamo a qualcosa che, se l'universo* (dunque la totalità degli esseri che noi consideriamo esistenti) *ha avuto un inizio nel tempo, doveva in qualche modo esserci*. Se ciò è vero, c'era qualcosa, ossia precisamente il nulla, prima che qualsiasi cosa vi fosse in assoluto. Ma ciò è contraddittorio. Questo significa forse che non si può dire che l'universo abbia avuto un inizio nel tempo: ma allora *non c'è stata creazione*. Anche supponendo che l'ottica 'creazionale' non sia da noi accettata, possiamo senz'altro prendere questa decisione ontologica spensieratamente, e ammettere che l'essere che conosciamo non abbia avuto alcun inizio?

In altri termini, con la parola 'nulla' noi denotiamo essenzialmente il complesso problematico costituito dall'idea che l'essere è stato creato, ha avuto una storia, una vicenda, e che dunque occorre capire in quale senso 'c'era' un prima e un dopo, e in quale senso, invece, prima non 'c'era' propriamente nulla, e il nulla stesso non era un essere che in qualche modo 'vi fosse'. Ecco dunque il problema che pone Fredegiso: se c'era un prima del tempo, c'era un essere che non era (ancora) essere; questo *esserci* nel passato di ciò che non è mai stato né mai sarà è linguisticamente e concettualmente problematico: ma perché non dovremmo per l'appunto provare a «sciogliere» l'enigma?

(b2) Ci si chiede ora: posto che il nome 'nulla' sia sintatticamente plausibile, e con esso si intenda il *prima* dell'essere, e l'*altro* dall'essere, che senso ha chiedersi se il nulla *esista*, o sia *esistito*, o anche: se *sia* o *sia stato* qualcosa? Sarebbe come chiedersi che tipo di azzurro ha una cosa che non è azzurra, ovvero: che cosa è ciò che non è? (*quid est quod est et non est?*).

Ora dobbiamo riferirci alla seconda questione, di cui Carnap qui non tiene conto e che però è senza dubbio uno dei punti cruciali dell'epistola. Si tratta dell'esistenza degli oggetti designati dai nomi non denotanti, un problema cruciale per lo sviluppo di tutta la tradizione analitica. Il dibattito sull'argomento (che ha origine con *On denoting* di Russell) è oggi dominato da due posizioni che si profilano con una certa chiarezza: i *quineani* (da Quine) e i *meinongiani*. In estrema sintesi¹⁶, i primi non ammettono una sostanziale differenza tra *esserci* ed *esistere*, i secondi invece ammettono che tale differenza vi sia, e che "vi siano" oggetti che non hanno propriamente esistenza spazio-temporale.

Quine ha fondato l'ontologia analitica più ortodossa identificando il 'c'è' del quantificatore esistenziale in logica con l'«esiste» ontologico: quando dico 'esistono gatti' intendo dire che 'c'è qualche x che ha la proprietà G' (G = essere un gatto). Questa soluzione sembrava semplificare molto il quadro dell'ontologia, permettendo un immediato aggancio della logica (in particolare la semantica dei quantificatori) alla metafisica, e alla riflessione su ciò che esiste e non esiste. Rispetto a questa scelta metodologica, il meinongismo consiste nell'ammettere che ci siano oggetti non esistenti, e ciò equivale a 'liberare' il quantificatore esistenziale dal predicato di esistenza, ammettendo che quando diciamo 'esistono gatti' non intendiamo 'c'è qualche x che è G' ma piuttosto: 'ci sono

¹⁵ Cfr. per un quadro aggiornato Simionato (2015).

¹⁶ Seguo sostanzialmente Lewis (1990) e van Inwagen (1998).

nel mondo attuale oggetti che hanno la proprietà G' o anche: 'c'è qualche x che è un G e sta nel mondo'.

Ora è abbastanza evidente che l'identificazione di *c'è* ed *esiste* proposta dai quineani lascia aperti molti problemi. Per esempio: ci sono le emozioni? Dal momento che ne parliamo, e le pensiamo e le proviamo, ci sono, ma non possiamo dire propriamente che esistono. Ci sono le guerre, ma possiamo dire che esistono, come oggetti determinati in senso spazio-temporale? Forse esistono i singoli eventi di guerra, ma non c'è 'la guerra' come tale. E poi c'è il mio mal di testa, ma non esiste come fatto fisico, bensì se mai come una collezione di reazioni chimiche e nervose, ecc. Come si vede: la 'semplificazione' di Quine sembra generare grandi difficoltà.

La soluzione dei meinongiani sembra più plausibile e intuitiva. Consiste essenzialmente nell'ammettere che parliamo di molti oggetti, pensiamo molti oggetti, ma non tutti gli oggetti a cui pensiamo e di cui parliamo esistono, ossia appartengono al mondo spazio-temporale. Un oggetto è in effetti (per la logica standard) una qualsiasi entità che possa essere *caratterizzata*, cioè a cui si possano assegnare predicati. Dal punto di vista meinongiano, un oggetto caratterizzato, sia pure in modo abbozzato e incompleto *c'è*, dunque diremmo: non è necessario per l'esserci dell'*aliquid* designato un *nomen finitum*. Per esempio 'i figli di Kant' posto che Kant non ha mai avuto figli, ci sono, in quanto sono pensati e caratterizzati, la «montagna dorata» c'è in quanto è pensata e caratterizzata; anche «il quadrato rotondo» c'è, in quanto è caratterizzato come qualcosa che è quadrato, ed è anche rotondo. Ma ammettere che questi oggetti *ci sono* non ci vincola affatto ad ammetterli come esistenti. Kant non ha mai avuto figli, non ci sono mai state nel mondo attuale (a quanto sappiamo) montagne dorate, e la convergenza delle proprietà essere quadrato ed essere rotondo non può darsi in natura.

(a) Da questo punto di vista, il problema (b) è risolto: abbiamo il *nome* nulla, e con questo nome indichiamo semplicemente l'altro dall'essere. Non soltanto: il nulla c'è in quanto oggetto caratterizzato. Ma è davvero così?

Occorre ora passare alla questione (a), e chiederci: posto che il nome esista, esiste davvero un designato, almeno nel pensiero? *Pensiamo* davvero il nulla, come tale? Fredegisio forse non ha torto a ignorare la soluzione *mentalista*, ossia l'idea del nulla come un pensato non esistente, visto che in fondo, come vedremo, non sembra essere molto risolutiva.

La prima questione da notare è che l'esserci del nulla sembrerebbe più simile all'esserci del quadrato rotondo che all'esserci della montagna dorata. In effetti c'è una notevole differenza tra i due oggetti che ci sono ma non esistono. Nel caso della montagna dorata, l'oggetto in questione non soltanto c'è in quanto caratterizzato, ma c'è anche in quanto pensabile, figurabile, o anche: possibile (come i figli di Kant). Invece l'oggetto quadrato rotondo c'è in quanto detto (*nomen est*) ma forse non è propriamente *pensabile*, *non soltanto non è una res, ma non è neppure un cogitatum*. La domanda "si può pensare il nulla?" sembrerebbe allora equivalere alla domanda: si possono pensare contraddizioni? In effetti molti tra i meinongiani sono anche logici paraconsistenti, che cioè ammettono contraddizioni, e sostengono che alcune contraddizioni non soltanto sono pensabili senza disastrose conseguenze, ma sono anche in qualche modo esistenti. Ma il concetto di nulla è davvero internamente contraddittorio? E in quale misura riusciamo davvero a pensare la contraddizione di cui si tratta?

(a1) Per capire meglio la questione dobbiamo anzitutto riferirci a un altro testo classico, il passo della *Scienza della logica* in cui Hegel affronta l'analisi dei concetti di essere e nulla. Lì appare una 'caratterizzazione' essenziale: il concetto di nulla è la negazione non dell'essere ma del *qualcosa*; il che significa per Hegel con 'nulla' si intende l'assenza di ogni *condizione di determinazione*. Ecco dunque la contraddizione: nel voler pensare il nulla noi vogliamo pensare la determinata impossibilità di ogni determinazione; in termini meinongiani: la caratterizzata impossibilità di ogni caratterizzazione.

Da questo punto di vista, spiega Hegel, appare con chiarezza che il puro nulla coincide perfettamente con il puro essere. Infatti prendiamo per esempio una fragola. La fragola è rossa, morbida, dolce, acquosa, dotata di fibre, vitamine, ecc.. Se noi vogliamo cogliere l'essere puro della fragola, il qualcosa che essa è al di là delle sue proprietà, troviamo il "nudo sostrato *qualcosa*", una *x* inespressiva, che come tale è un assoluto nulla. Se poi vogliamo cogliere l'assenza, il nulla, ci occorre togliere anche questa *x*. Ecco dunque il coincidere perfetto dell'essere e del nulla: che differenza c'è tra nulla ed essere, visto che la *x* che è puramente, senza proprietà, essenzialmente già *non c'è*, prima ancora che sia tolta?

Il fatto è che per Hegel concetti come 'il nulla' e l'essere' possono essere pensati solo come mutuamente connessi. Il nostro fallimento quando cerchiamo di determinare questi concetti *da soli* non dimostra che essi siano impensabili, o inafferrabili, ma piuttosto che la loro determinazione è di tipo speciale: non è come la determinazione del concetto di sedia o di bottiglia.

Per dimostrare il carattere speciale dei concetti di nulla ed essere Hegel introduce la sua famosa discussione dell'argomento dei "cento talleri" di Kant. Nell'*Unico argomento per una prova dell'esistenza di Dio* Kant aveva distinto concetti semplicemente *posti*, e concetti *posti* come *esistenti* (la prima è la posizione della possibilità, nel pensiero; la seconda è la posizione *assoluta*, della realtà senza contatti con il pensato). Per esempio: ho il pensiero dei cavalli alati, dopodiché cerco di aggiungervi l'esistenza, e fallisco; allo stesso modo i cento talleri da me immaginati differiscono dai cento talleri reali, che eventualmente ho nelle mie tasche.

Questa però secondo Hegel è una teoria che ha un certo rilievo per quel che riguarda talleri e cavalli, ossia per i concetti di cose sensibili (diremmo: determinate in senso spaziotemporale). Ciò avviene essenzialmente perché queste cose ci servono, e abbiamo interazioni empiriche con esse. I cento talleri reali differiscono dai talleri immaginati in quanto i primi hanno una "rilevanza patrimoniale"; la sedia solo pensata è diversa dalla sedia reale, poiché se provo a sedermi sulla prima cado per terra. Ma, dice Hegel, questo non vale per concetti speciali, come appunto nulla, essere, Dio. Queste speciali essenze "onto-teologiche" infatti non hanno esistenza extraconcettuale: in esse il concetto coincide perfettamente con la cosa. Ed è in questo senso che tali entità *esibiscono la necessità nel loro essere meramente concepite*, anche se – come si è visto – non sono concepibili se non accanto e insieme al loro opposto. A quanto sembra l'*elenchos* di Fredegiso (§ 1.1) voleva catturare precisamente questa necessità.

(a2) Anche per Hegel dunque il nulla (inteso come altro dall'essere e assenza di determinazioni e condizioni) è un *inevitabile* o *irriducibile* del pensiero, ed esibisce la sua necessità nel suo mero essere concepito, esattamente come l'essere, la verità o Dio. Ma resta sempre la domanda: davvero questa inevitabilità ha un contenuto concettuale, di qualche tipo, un pensabile, distinto dal semplice linguaggio in cui la troviamo?

Nella domanda 'il nulla è pensabile?', dobbiamo allora concentrarci non sul *nulla* ma sul *pensabile*: che cosa intendiamo per pensabile? Per esempio, pensare significa in questo caso *raffigurare*, mentalmente o meno? In *The Art of the Impossible* Roy A. Sorensen ha promesso un premio di cento dollari a chi gli portasse la raffigurazione di una vera impossibilità. Non è una grande somma di denaro, perché Sorensen stesso ha il dubbio che in definitiva si possa fare, e nel seguito dell'articolo spiega le condizioni che la figura dovrebbe soddisfare. Per esempio, dovrebbe essere la raffigurazione di un'autentica impossibilità non una *figura impossibile*: le scale di Escher o la sirena rovesciata di Magritte (una donna con le gambe di donna e il busto da pesce) sono figure di cose impossibili-inesistenti, non raffigurazioni di impossibilità-inesistenze effettive. Al termine dell'articolo, Sorensen dice che raffigurare il nulla è comunque impossibile, perché il nulla è per definizione il contrario di ogni raffigurabile.

Sullo sfondo dell'articolo opera la convinzione, di derivazione humanea, che pensare un oggetto significhi in definitiva raffigurarlo, e il non raffigurabile, anche se dicibile è impensabile. È una tesi piuttosto estrema, anche se forse ha le sue ragioni. Possiamo discostarcene leggermente, ipotizzando che pensare significhi almeno raffigurare *mentalmente*, ossia *immaginare*. Possiamo *immaginare* il nulla?

Intuitivamente, si può procedere *per sottrazione*. Guardo ciò che mi sta intorno, quindi "elimino" progressivamente tutto: i mobili, il pavimento, il soffitto, la casa, la strada, le altre case e strade, poi gli alberi, le colline, le pianure i fiumi fino a togliere di mezzo la regione, la Spagna, l'Europa, e arrivo a ottenere il globo vuoto del mondo-Terra. Ciò non sarà ancora, naturalmente, l'assoluto niente: fino a che non avrò eliminato dal quadro anche la Terra il Sole e i pianeti del sistema solare, e le galassie, non potrò dire di aver davvero immaginato il nulla. Ma non soltanto: alla fine del processo, quando tutto ma proprio tutto sarà stato tolto, non sarò in grado di eliminare l'immagine sia pure parziale e vaga di me stessa, responsabile della sottrazione.

Questo famoso argomento di *irriducibilità* dell'essere è un correlato sul piano immaginativo dell'argomento di innegabilità da cui siamo partiti, l'argomento *elenctico*. Esistono concetti innegabili non soltanto logicamente e linguisticamente ma anche concettualmente: tra questi senza dubbio è il concetto di essere. Ci è impossibile immaginare l'assenza di essere perché l'immaginazione richiede esistenza. Ma ciò vuol dire che allora non possiamo in nessun caso pensare il nulla? Se si identifica pensare con *immaginare in termini figurali* forse sì, non è possibile: il nulla non è pensabile né concepibile¹⁷.

(a3) Ci sono però molte cose che possiamo pensare e anche trattare concettualmente, anche se non possiamo propriamente *figurarle* o *raffigurarle* nella mente. Per esempio: gli oggetti matematici, i grandi numeri espressi da potenze, i numeri decimali periodici espressi da frazioni, rette non tracciabili espresse da equazioni... La matematica è un grande repertorio di esistenti impensabili, e cose che ci sono ma forse non esistono. E forse 'il nulla' è pensabile nello stesso modo. L'espressione 'il nulla' equivarrebbe allora all'espressione $9/7$, che contiene l'infinito del periodo 1,285714.... «in sé racchiuso», scrive Hegel. Ma come avviene questo processo? L'operazione che da $9/7$ porta a 1,285714... ci è nota, mentre il passaggio da 'il nulla' al vuoto degli spazi cosmici senza cosmo resta un enigma.

17 D'altra parte, anche nella semantica figurale di Langacker, o nella teoria dei modelli mentali di Johnson-Laird, la negazione è giudicata un oggetto difficile: possiamo facilmente modellizzare la congiunzione, la disgiunzione, o il bicondizionale, e anche benché in modo non facilissimo il condizionale. Ma la negazione come tale è un operatore quasi inconcepibile.

Visto che l'argomento per *sottrazione soggettiva* è fallito, proviamo allora un argomento per *sottrazione oggettiva*¹⁸. Stabiliamo che un 'mondo' sia canonicamente una totalità compiuta di fatti o stati di cose. Consideriamo ora una variazione progressiva, a partire dal mondo attuale. Supponiamo che i fatti di cui consiste il nostro mondo siano in numero n , e ipotizziamo il mondo $n - 1$, quindi $n - 2$, ecc... Evidentemente, il mondo $n - n$ sarà il mondo vuoto, il mondo-nulla, quello che c'era prima del mondo e avrebbe potuto esserci al posto del mondo. Ma significativamente questo mondo-nulla non sarà neppure propriamente un *mondo* mancando in esso la condizione della *mondità* ossia la presenza di almeno un fatto. Sarà dunque propriamente il nulla: il mondo senza mondo.

Questo è solo un modo in cui si può "pensare" il concetto di nulla. Notiamo che non si tratta di *immaginarlo*, ma di *derivarlo* per inferenza, attraverso una costruzione concettuale. In questo senso, il nulla esiste, ed è pensabile, esattamente come esiste ed è pensabile per esempio la radice di due. In effetti possiamo pensare la *radice di due*, perché possiamo pensare un triangolo rettangolo di cateto 1 (e se non possiamo immaginarlo, non importa affatto per stabilirne l'esistenza): in base al teorema di Pitagora, l'ipotenusa di quel triangolo sarà effettivamente la radice di due. Non c'è dunque una grande differenza nel modo di pensare il nulla rispetto al modo di pensare entità matematiche più o meno complesse. Ma questo vuol dire che il nulla è un concetto matematico, esattamente equiparabile allo zero? In realtà no, e la differenza tra il concetto di nulla e l'inizio non numerico della serie dei numeri naturali ci permette di capire meglio la differenza tra l'astrazione matematica e quella filosofica.

Tra i concetti matematici (lo zero come la radice di due) e il nulla c'è una decisiva differenza di *contenuto*. Vale a dire: l'operazione che li vede li costituisce è simile, ma il risultato differisce profondamente. I concetti matematici infatti hanno un contenuto *esiguo*, che si riduce alla loro costruzione. Il concetto di nulla invece come ogni concetto filosofico fondamentale, è *ampio e impuro*, pieno di implicazioni e risonanze culturali, e anche in certo modo pratiche e politiche. Ha un contenuto vastissimo, che tocca le radici della nostra civiltà e dei nostri modi di pensare e descrivere la realtà, l'esistenza di Dio, e anche, cosa di cui i carolingi erano perfettamente consapevoli, le trappole e le risorse del linguaggio, la rivelazione e l'enigma dei testi della tradizione. Aveva dunque ragione Fredegisio nel definirlo «magnum quidam ac preclarum»¹⁹.

4. Europa?

L'EU, come scrive Ferrera (2014) oggi rappresenta «un sistema profondamente malato». Minacciata dai populismi di tipo «sovranista» (ossia rivendicanti autonomie politiche, economiche e monetarie), ferita dalla *brexite*, accompagnata dalle esternazioni anti-europeiste del nuovo presidente americano²⁰, in generale oggetto di perplessità e sfiducia, deve affrontare enormi difficoltà pratiche, come l'ondata migratoria e gli squilibri economici, che sembrano smentire nei fatti la stessa opportunità di coltivare principi sovranazionali di interesse comune.

¹⁸ È il metodo suggerito da Baldwin (1996).

¹⁹ Il discorso sulla pensabilità del nulla naturalmente non si riduce a queste conclusioni: ma ho destinato gli sviluppi a un altro mio lavoro: D'Agostini (2010).

²⁰ «Non credo che l'Unione Europea giochi un ruolo importante per gli Stati Uniti. Non ho mai creduto che fosse importante. Oltre tutto, l'Unione è stata fondata per colpire gli Stati Uniti nel settore del commercio, non è vero? Quindi, non mi importa se si separa o resta unita, per me non ha importanza» (Cfr. Donald Trump intervista al *Times* e a *Bild*, nel gennaio 2016).

Eppure il programma europeo aveva e avrebbe requisiti tali da renderlo esemplare, da più punti di vista «l'Europa è l'unica parte del mondo che è riuscita a combinare e salvaguardare ufficialmente in trattati comuni, rispetto per i diritti fondamentali, pluralismo, giustizia sociale, non-discriminazione, norme ambientali, e meccanismi di sicurezza collettiva»²¹. L'ex presidente degli Stati Uniti osservava, nel 2015: «ciò che siete riusciti a realizzare – più di 500 milioni di gente che parla 24 lingue in 28 paesi, 19 dei quali con una moneta unica, in una sola Unione Europea – rimane la più grande conquista politica ed economica dei tempi moderni».

4.1. Il passaggio di stato

Che cosa non funziona? Nel suo articolo uscito su «il Mulino» nel 2014, Maurizio Ferrera ha chiarito due importanti problemi di fondo. Anzitutto, il «passaggio di stato» dalla gestione nazionale delle risorse e delle scelte politiche, in particolare con la realizzazione dell'unità monetaria, ha creato un sistema di azioni e interrelazioni «irriducibili alle caratteristiche delle unità componenti (i paesi membri e le loro relazioni inter-governative) e dotate di autonomo potere causale». In altri termini, l'Europa è diventata un fatto, e ogni pretesa di trattarla come un'opzione di diritto, pertanto rivedibile, è il frutto di una visione distorta e falsidica della realtà. «Per usare una nota metafora, quando il dentifricio è stato premuto fuori dal tubetto, non si può ri-premerlo dentro». Questa evidenza, osserva Ferrera, è nota in alcune sedi del dibattito scientifico, ma non sembra aver catturato l'attenzione pubblica. I dibattiti europei sono ancora affetti a ogni livello «dal “nazionalismo metodologico”» che fondava «il modello del federalismo fra esecutivi», e che «non è più in linea rispetto alla realtà». In pratica «molti studiosi, esperti, *policy makers*, politici, e soprattutto la quasi totalità degli elettori ancora pensano all'UE come a un concerto di stati indipendenti legati da Trattati che si potrebbero anche abolire, facendo tornare i paesi membri –ormai largamente fusi tra loro- allo stato “solido” preesistente».

Un secondo fattore problematico è l'«allarmante mancanza di grandi visioni (quelle che Weber chiamava *Wertideen*)» all'interno della «sfera intellettuale». Non per nulla si è parlato di un nuovo «tradimento storico» degli intellettuali, divenuti sistematicamente incapaci «di fornire ampie e virtuose cornici interpretative dello status quo e su come superarlo» (Müller 2012, cit. in Ferrera 2014). È da notare che in conseguenza di questo venir meno del ruolo degli intellettuali,

la crisi ha portato alla ribalta e ampliato i poteri decisionali di una ristretta comunità di leader ispirati da principi di incrementalismo tecnocratico, sotto la guida politica di fatto di Angela Merkel. Vi è stata una netta sterzata verso un federalismo “fra esecutivi”, con credenziali democratiche molto deboli. La logica inerente a tale sistema è del tutto inadeguata a risolvere i dilemmi di azione collettiva e di legittimazione popolare che affliggono l'agenda UE. In seno a questa Europa (economica) tecno-intergovernativa non c'è “politica” nel senso pieno della parola (ricerca di soluzioni ispirate da ampie evidenze epistemiche e riferimento a valori, attenzione al consenso e alla legittimazione “larga”), ma solo un insieme di contrattazioni diplomatiche e astuti giochi di potere. (Ferrera 2014).

Questa diagnosi credo sia ineccepibile. Da un lato abbiamo un gioco di disinformazione pubblica, e una mancata analisi dei processi reali e di quanto questi siano avanzati rispetto alle progettualità politiche, e al modo di trattarne (ancora affetto da «nazionalismo metodologico»). Dall'altro, abbiamo una sistematica e strutturale incapacità, da

21 Da un articolo di Natalie Nugayrède, sul *Guardian*.

parte di coloro che potrebbero porre rimedio a questa difficoltà, di provvedere i chiarimenti e le analisi necessarie. La conseguenza è la perdita della «politica», più precisamente di un significato di 'politica' che sembra strutturale per il realizzarsi effettivo di un programma ambizioso come è quello europeo («... la più grande conquista politica ed economica dei tempi moderni»).

«Il punto di partenza obbligato – osserva Ferrera – è tornare a ragionare sull'idea d'Europa»; più precisamente «per accrescere la consapevolezza di come stanno, ormai, le cose in un'Europa irreversibilmente integrata» occorre oltrepassare «sia il punto di vista aggregativo sia il nazionalismo metodologico». E di fatto il primo aspetto è ciò che legittima il secondo. Una delle tesi più frequentate dalle teorie «filosofiche» dell'Europa in effetti è che il pluralismo europeo è una risorsa. Salvaguardare le differenze figura dunque come il primo imperativo etico-pratico. Eppure, se davvero il «passaggio di stato» è avvenuto, occorre qualcosa di diverso, «occorre riconcettualizzare la natura dell'Unione europea, abbandonando (forse per sempre) la logica della somma e dell'aggregazione». In questo senso non è di mero *pluralismo* che occorrerà parlare, ma piuttosto riconsiderare quel nesso tra unità «emergenti» e pluralità costitutive che come si è suggerito (§ 1.3) è il tema di fondo di un *universalismo* non repressivo né sacrificale.

È significativo il fatto che Ferrera, nel riflettere sui dissensi teorico-politici che si agitano in Europa faccia riferimento proprio all'arte dialettica medievale.

Intorno ad alcune tematiche particolarmente controverse, le università medievali organizzavano *disputationes* in cui si adducevano argomenti e contro-argomenti, evidenze e contro-evidenze al fine di raggiungere la verità. A volte si concludeva che non poteva esserci verità: la domanda iniziale era infatti mal posta data la natura ontologica del *disputandum*. (Ferrera 2014).

È a questo punto che un ripensamento degli albori della filosofia europea può aiutarci, in un duplice senso. Anzitutto, presentandoci come ho suggerito un'idea di centralizzazione «non punitiva», ma liberatoria, focalizzata precisamente sulla promozione di una diversa (visione della) cultura, e dell'attività intellettuale. In secondo luogo identificando come segno distintivo della fragile identità europea una filosofia che ha tenuto conto dei fenomeni della negatività in modo significativo.

Se nel § 3 ho dunque sottolineato il rapporto tra la lettera di Fredegiso e alcune riflessioni contemporanee sulla pensabilità del nulla, qui intendo brevemente riflettere sul rapporto nulla-Europa, e più precisamente sul «nichilismo europeo».

4.2. Il nichilismo europeo

Ciò che è anzitutto interessante dello scritto di Löwith *Der europäische Nihilismus*, redatto in tedesco nel 1939 e pubblicato in giapponese nel 1940, dunque in un'epoca decisiva per la storia europea, è che ha come primo obiettivo ciò che viene problematicamente indicato da Ferrera: l'auto-identificazione dell'Europa. Löwith nota immediatamente che il nome e il concetto di Europa non si riferiscono a un'unità determinata in senso geografico o razziale, dal sangue o dal suolo; l'Europa non ha confini precisi, è abitata da stirpi diverse, la razza bianca è largamente diffusa molto al di là dei suoi confini, e razze extraeuropee penetrano profondamente al suo interno. «Il nucleo della sua unità non va dunque assolutamente inteso in senso materiale: esso rimanda invece a un comune modo di sentire, di volere e di pensare sviluppatosi nel corso della *storia* europea e a una determinata modalità di concepire e di dare forma a se stessi e al mondo» (Löwith, 1986,

7). Che cosa è dunque questo «modo di pensare», da cui proviene una «unità spirituale» (quella stessa che ancora cerchiamo oggi, come si vede nell'analisi di Ferrera)?

Löwith ricorda che l'Europa si definisce originariamente per i Greci in relazione all'Asia. La coppia concettuale «ereb», il paese dell'oscurità e del sole calante, e «asu», il paese del sole nascente, che figura nei documenti assiri è probabilmente fonte del nome. L'idea permane nei termini tedeschi *Abendland* e *Morgenland*, ma l'«opposizione» trova un contenuto e una perfetta caratterizzazione in Hegel, il quale nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* scrive: in Oriente «nasce il sole esteriore e fisico che tramonta in Occidente», ma qui, in Europa, «nasce il sole interiore dell'autocoscienza che diffonde un più alto splendore». Löwith aggiunge: «lo splendore dello spirito assolutamente libero, e quindi critico, di cui l'Oriente non ha finora conosciuto pericoli e grandezze» (Löwith 1986, 5).

Ecco dunque la connessione tra lo «spirito europeo» e il nichilismo, secondo la lettura di Löwith: ciò che distingue l'Europa è precisamente *il lavoro libero dell'autocritica*. Attraverso la rivoluzione francese, l'epoca napoleonica, il «concerto europeo» contro Napoleone e in seguito le ribellioni ottocentesche e la critica del sistema capitalistico l'Europa ha maturato e incessantemente riproposto un'autocritica, «che supera per radicalità, sincerità e ostinazione quella degli stranieri» (Löwith 1986, 8). Di questo «stile» autocritico fanno parte le guerre, l'antagonismo tra paesi, in particolare tedeschi-inglesi, interpretati come «lotte per l'Europa» che – dice Löwith – si sono ritorte «contro l'Europa stessa» (Löwith 1986, 12).

Löwith osserva che tra i filosofi tedeschi Max Scheler è stato il più preciso interprete della prima guerra mondiale come conflitto suicida, e cita alcune pagine che ci paiono oggi quanto mai attuali:

L'Inghilterra vivrà in sé l'acuta contraddizione di rappresentare, a un tempo, una componente culturale e un *outsider* politico della società degli Stati Europei [...] Non siamo noi a voler escludere l'Inghilterra dall'unità dell'Europa, ma è essa stessa che con i suoi metodi politici si autoesclude dalla sua politica; e dobbiamo essere noi a costringerla, per la salvezza dell'intera Europa, a porsi anche politicamente dal punto di vista del 'buon Europeo', invece di [fare] i conti con l'Europa soltanto come un fattore tra gli altri del suo grande calcolo economico-politico. (Scheler 1915, cit. in Löwith 1986, 6-7).

Scheler parla nel 1915, all'apertura del conflitto, ed è con la fine della prima guerra infatti che l'egemonia politica, economica, e anche culturale dell'Europa entra in crisi, ed emerge (come Hegel prevedeva) il dominio americano. In una prospettiva di «geofilosofia», o di «filosofia delle mentalità» (con tutti i limiti di imprese di questo tipo) si può dire che in effetti la relativa 'giovinezza' dello sguardo collocato in un «estremo Occidente», dunque là dove il percorso ricomincia (Hegel – nota Löwith – con programmatica cautela non si interessa dell'America), non conosce l'elemento autocritico, negativo. Che ciò costituisca un demerito, ne sarebbero un chiaro segno il consumismo delle società tardo-capitalistiche denunciato dai teorici della Scuola di Francoforte, e l'uni-dimensionalità dello sguardo catturato dal sistema repressivo-permissivo delle democrazie occidentali secondo Marcuse.

Ma la lezione dei carolingi ci insegna a non concedere troppo a questo genere di osservazioni. L'Europa non ha bisogno di abbracciare le tesi dell'anti-americanismo su base economico-politica, come non ha bisogno di usare la propria auto-identificazione per difendersi dagli immigrati o da altre forze politiche mondiali, esattamente come non ha bisogno di difendere la propria identità contro le eventuali minacce di altre culture: tanto 'americane' quanto islamiche. In effetti, l'insegnamento dialettico non consiste nel

dire che non esiste differenza all'interno di un universalismo concettuale (sovra-nazionale) ma che anche per criticare, differenziarsi e dissentire, occorre fare appello a una affinità e a una condivisione di fondo. Non per caso, le *disputationes* medievali a cui fa riferimento Ferrera avevano un requisito importante, che noi oggi non conosciamo: potevano avvalersi di una *filosofia prima*, uno sfondo di regole e acquisizioni fondamentali e trasversali: precisamente quella filosofia prima che i carolingi iniziarono a costruire. Quel tipo di «universalismo complesso» ipotizzato nelle prime fasi della ricostruzione culturale europea forse può dirci ancora qualcosa di utile per superare il modello puramente «aggregativo» e il «nazionalismo metodologico» in cui ancora ci muoviamo. I carolingi iniziarono a metterlo in pratica, nella misura in cui compresero le risorse pedagogiche e politiche della dialettica filosofica lanciata dai greci. È in questa prospettiva che la destinazione europea al 'nulla' – più precisamente a tutti quei fattori intellettuali che spingono la libertà critica e autocritica verso l'autodistruzione, come è evidenziato nell'analisi di Löwith – può cessare di essere la cifra del «suicidio», e trasformarsi in risorsa.

Bibliografia

- AA.VV. (1981), *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Settimane di Studi di Spoleto, XXVII.
- Agostino (1997), *Soliloqui e Confessioni*, Moda, A. (traduzione di), Torino: Utet.
- Ahner, M. (1878), *Fredegis von Tours. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, Leipzig: Boheme und Drescher.
- Baldwin, T. (1996), *There Might Be Nothing*, «Analysis», 56 (4), 231-8.
- Bellissima, F., Pagli, P. (1996), *La consequentia mirabilis*, Firenze: Olschki.
- Berto, F. (2013), *Existence as a real property. The ontology of meinongianism*, Dordrecht: Springer.
- Colish, M.L. (1984), *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, «Speculum», 59 (4), 757-795.
- Corvino, F. (1956), *Il De nihilo et tenebris di Fredegiso di Tours*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», 11, 273-286.
- Cristiani, M. (1995), *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secc. IX-XI*, Firenze: La Nuova Italia Scientifica.
- D'Agostini, F. (1998), *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, in Fredegiso di Tours (1998).
- D'Agostini, F. (2010), *The Thinkability of Nothing*, in Bertinetto, A., Binkelmann, Ch. (hrsg.), *Nichts – Negation – Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*, Würzburg: Königshausen & Neumann, c.s. 2010.
- D'Agostini, F. (2015), *Il nulla e altri esistenti impensabili*, in «Divus Thomas», 118 (2), 17-42.
- D'Onofrio, G. (1991), *Quod est et non est. Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in «Doctor Seraficus», 38, 13-36.
- Dümmler, E., 1895, *Epistolae Krolini Aevi*, in *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), Berlin: Weidman.
- Ferrera, M. (2014), *L'Europa in trappola: come uscirne?*, in «il Mulino», 1/14, 63-76.
- Fredegiso di Tours (1998), *Il nulla e le tenebre*, D'Agostini, F. (a cura di), Genova: il Melangolo.
- Gennaro, C. (1963), *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"*, Padova: Cedam.

- Lewis, D.K., 1990, *Noneism or allism?*, in Lewis, D.K., *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Mignucci, M. (1979), *Tradizioni logiche e grammaticali in Fredegiso di Tours*, in *Actas del V Congreso Internacional de filosofía medieval*, Madrid: National, vol. II, 1005-1015.
- Löwith, K. (1986), *Il nichilismo europeo*, tr. it. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- Marenbon, J. (1981), *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, J.W. (2012), *The failure of European Intellectuals*, in «Eurozine», 11 Aprile, <http://www.eurozine.com/the-failure-of-european-intellectuals/>.
- Riché, P. (1981), *Divina pagina, ratio et auctoritas dans la theologie carolingienne*, in AA.VV. (1981).
- Riché, P. (1973), *La vita quotidiana nell'impero carolingio*, tr. it. Manes, P. (traduzione di), Roma: Jouvence, 1994.
- Scheler, M. (1915), *Der Genius des Krieges*, Leipzig: Weissen Bücher.
- Sciuto, I. (1989), *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, in «Medioevo», 15, 39-66.
- Simionato, 2015, *The Metaphysics of the Empty World*, Tesi di Dottorato Università Ca' Foscari, Venezia, 2015.
- Tarca, L.V. (1993), *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Genova: Marietti.
- van Inwagen, P. (1998), *Meta-ontology*, in van Inwagen, P., *Ontology, Identity, Modality. Essays in Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Varzi, A. (2005), *Ontologia*, Roma-Bari: Laterza.

Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger

Roberto Morani

Abstract: The essay explores and outlines the forms and meanings of nothingness in Martin Heidegger's thought. The first form of nothingness is represented by the «existential nothingness», that characterizes *Being and Time* (1927). The second form of nothingness is the «differential nothing», developed in the *Beiträge zur Philosophie*. These two conceptions represent the essential moments of the evolution of the concept of nothingness in Heidegger, a concept that escapes the traditional identification with the dimensions of deprivation and lack. While the existential nothingness shows a subjectivist and anthropocentric profile, the differential nothingness expresses an ontology of absence, still actual and worth of being resumed by contemporary thought. In the end, the essay argues that Heidegger's solution, starting from the *Beiträge*, to the ontology crisis is original and rich of positive developments for the future, because while it does not appeal to the absolutisation of subjectivity, it also proposes to rethink the *Grund* as retreat of being.

Keywords: Heidegger; Nothing; Western Ontology; Negative; Metaphysics.

1. Premessa: il nulla e la tradizione

Nel corso del semestre estivo del 1937, dedicato alla concezione nietzschiana dell'eterno ritorno, Heidegger dichiara che

la pietra di paragone più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del nulla. Colui al quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia. (Heidegger 1996, 382).

Porre la questione 'nulla' come parametro per misurare la *verità* e l'*attualità* di una filosofia rimane uno dei maggiori contributi di Heidegger al pensiero contemporaneo: la carica eversiva di questa posizione non si lascia pacificamente neutralizzare e rimane una permanente fonte di contestazione all'ontologia occidentale, alla sua propensione a privilegiare le dimensioni del pieno, della presenza, del positivo, mortificando quelle contrarie del vuoto, dell'assenza, del negativo.

La tradizione metafisica ha perlopiù condannato e disprezzato il nulla. Già dal modo in cui Parmenide istituisce il senso dell'essere proprio in virtù della sua irriducibile opposizione al nulla, si intravedono i lineamenti di un modo di pensare che tende a valorizzare il positivo a scapito del negativo, improntando gli sviluppi futuri del pensiero filosofico. Anche Platone, con il parricidio operato nel *Sofista*, attraverso la distinzione del non-essere relativo e del non-essere assoluto, mette in discussione solo parzialmente la positivizzazione ontologica compiuta dall'eleatismo: infatti, egli non solo non riesce a portare a compimento il ricongiungimento dell'essere con il nulla, ma finisce per estendere il dominio della presenza e riportare sotto la sua egida anche le prerogative del mondo sensibile, della molteplicità e del mutamento.

Se nella filosofia greca, il nulla è ricondotto alla mancanza di forma che contraddistingue la materia, con l'avvento del cristianesimo e del suo orizzonte creazionistico, il *nihil* indica l'assenza totale dell'ente al cospetto del Dio onnipotente. In entrambi i casi, malgrado l'enorme trasformazione che il quadro ontologico subisce nel passaggio da Atene a Gerusalemme, il nulla coincide con la privazione, senza che ne venga messa a frutto la potenzialità speculativa.

Anche nella filosofia moderna e contemporanea la posizione marginale assegnata al nulla rimane immodificata: sintomatica la formulazione leibniziana del principio di ragione, che considera il nulla come più semplice rispetto al qualcosa, dunque non meritevole di essere indagato e interrogato metafisicamente. E altrettanto indicativa risulta, due secoli dopo, l'operazione di Bergson, la cui sottile decostruzione dell'idea del nulla in quanto pseudo-concetto si rivela debitrice della storia dell'ontologia occidentale.

Per trovare una parziale alternativa a questo sistematico deprezzamento del nulla, occorre rivolgersi ad autori come Plotino o Meister Eckhart, sebbene neppure il neoplatonismo o la mistica speculativa ripudino la metafisica della presenza e il trionfo del positivo, anzi li esasperino a tal punto da utilizzare la *via negationis* come l'estrema risorsa del pensiero per denotare nel modo meno inadeguato possibile l'infinità, l'autosufficienza, l'eccedenza del divino rispetto all'ente, all'oggettività, al mondo delle determinazioni.

È in relazione a questa complessa vicenda storico-filosofica che la posizione di Heidegger sul nulla mostra il suo profilo innovativo: la sua *ontologia dell'assenza* affranca il pensiero dall'idea fallimentare che il senso dell'essere si istituisca in virtù della sua opposizione al nulla, riconciliandolo con le dimensioni della negatività, della finitezza, della temporalità. Nella filosofia heideggeriana si possono individuare figure e significati diversi del nulla: l'uso del plurale deriva dalla convinzione di chi scrive che non esista la concezione heideggeriana del nulla, bensì una pluralità di configurazioni che, solo forzatamente e con un atto di astrazione, possono essere ricondotte a identità. In particolare, il passaggio dagli anni Venti agli anni Trenta, segnato da *Essere e tempo* ai *Beiträge zur Philosophie*, rappresenta anche il passaggio speculativo dalla concezione del *nulla esistenziale* a quella del *nulla differenziale*. Tralasciando in questa sede l'analisi della prolusione del 1929 (*Che cos'è la metafisica?*), in cui il nulla esistenziale trova la sua formulazione conclusiva, ci concentreremo su *Essere e tempo* e sui *Beiträge zur Philosophie*, per arrivare a dimostrare come il *nulla esistenziale*, per quanto sfugga alla tradizionale identificazione con le dimensioni della privazione e della mancanza, rientri in un orizzonte teorico soggettivistico e presenti alcune recondite sfumature nichilistiche; e come solo il *nulla differenziale* mostri la potenzialità speculativa per mettere in discussione l'ontologia tradizionale modellata sulla mera datità delle cose e sul privilegio della sostanza di rimanere identica a sé nel mutamento¹.

2. Essere e tempo: riduzione esistenziale dell'essere e fondazione ontica dell'ontologia

In *Essere e tempo* la figura del *nulla esistenziale* è messa a tema in relazione ai fenomeni dell'angoscia, della colpa e della morte. Ma, prima di affrontare le argomentazioni heideggeriane, è necessario inquadrare l'orizzonte teorico e il programma filosofico dell'a-

¹ Per un approfondimento ulteriore dei temi qui affrontati e per i necessari riferimenti bibliografici mi permetto di rimandare a Morani (2010).

nalitica esistenziale, in modo da comprendere in che senso si debba ravvisare in essa la presenza di un impianto soggettivistico e antropocentrico.

Nell'opera del 1927, malgrado le apparenze, la *Seinsfrage* coincide con l'analitica esistenziale, perché l'essere è individuato come il problema fondamentale in virtù di una ricerca incentrata sulle strutture del *Dasein*, al termine della quale viene conseguita soltanto la chiarificazione dell'irriducibilità dell'ente che noi siamo rispetto a ogni altro ente, senza guadagnare la differenza tra essere ed ente. *La domanda intorno all'essere si risolve così nella questione che l'esistenza rivolge a sé in vista ultimamente di se stessa*. Per tutti gli anni Venti, l'ontologia, nel pensiero di Heidegger, non persegue altro che lo svelamento della costituzione dell'essere del *Dasein* e viene definita *fondamentale* solo perché ravvisa nella finitezza dell'esserci il *Grund* della comprensione dell'essere: l'ontologia fondamentale sancisce così la *fondazione ontica della questione dell'essere*, ossia la perdita dell'essere come differenza a vantaggio dell'ente che ne risponde proprio in quanto lo comprende².

L'impianto ontico della *Seinsfrage*, che sorregge l'intero sviluppo analitico di *Essere e tempo*, costituisce il motivo principale del suo mancato compimento e dalla sua anticipata interruzione. Secondo il progetto originario, l'opera avrebbe dovuto comprendere due parti: la prima dedicata all'interpretazione del *Dasein* con riferimento alla temporalità e la seconda all'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere³. Ma, delle due parti programmate, solo la prima è stata pubblicata e di questa solo le prime due sezioni delle tre annunciate. La situazione aporetica, in cui si dibatte senza via d'uscita l'analitica esistenziale, deriva dal fatto che la giustificazione del problema dell'essere si fonda sulla chiarificazione dell'essere di un ente, il *Dasein*, caratterizzato dalla possibilità del domandare. La *Seinsfrage* si riconduce alla comprensione dell'essere, ossia a un elemento della struttura ontologica dell'esistenza finita.

In *Essere e tempo* non mancano le dichiarazioni riguardanti la differenza ontologica, come quella secondo cui l'essere

non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua "universalità" è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice*. (Heidegger 2005, 54).

E, qualche pagina prima, si legge persino che il compito dell'ontologia è lo «scoprimento dell'essere dell'ente e l'esplicazione dell'essere stesso» (Heidegger 2005, 41). Eppure, nonostante queste affermazioni, l'essere come tale non viene mai messo a tema, e non a caso: si tratta, infatti, dell'esito inevitabile della pretesa di determinare l'essere a partire dall'ente (*Dasein*), ossia di risalire, senza interruzioni o salti, dall'analitica esistenziale alla questione dell'essere. L'entificazione della *Seinsfrage* e l'*esistenzializzazione dell'essere*, la sua riduzione all'essere dell'ente che noi siamo, si presentano insomma come i presupposti di un progetto filosofico destinato a rimanere incompiuto. Non si

2 Sul tema cfr. Ruggenini (1978, 19-40) e Ruggenini (1992, 93-114; 169-191).

3 Il progetto originario dell'opera è esposto nel §8: «Prima parte: L'interpretazione dell'esserci in riferimento alla temporalità [*Zeitlichkeit*] e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere. Seconda parte: Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità [*Temporalität*]. La prima parte si suddivide in tre sezioni: 1. L'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio. 2. Esserci e temporalità. [*Zeitlichkeit*] 3. Tempo e essere. La seconda parte è a sua volta tripartita: 1. La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità [*Temporalität*]. 2. Il fondamento ontologico del *cogito sum* di Cartesio e l'assunzione dell'ontologia medioevale nella problematica della *res cogitans*. 3. La trattazione di Aristotele sul tempo come discrimine della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica» (Heidegger 2005, 56).

deve dunque prestare fede alla lettura retrospettiva che Heidegger presenta nella *Lettera sull'umanismo* (1946), in cui la svolta degli anni Trenta viene considerata in continuità con l'impostazione di *Essere e tempo* e la mancata pubblicazione della parte che avrebbe dovuto compiere il rovesciamento dell'analitica esistenziale nell'ontologia fondamentale fatta risalire al condizionamento negativo del linguaggio della metafisica⁴. Al di là delle brillanti operazioni di *camouflage*, mediante cui il filosofo cerca di ricostruire a posteriori la continuità della sua produzione, negli anni Trenta si cercherebbe inutilmente quella tesi perentoria che si staglia nel corso estivo del 1927: «l'essere trova per così dire il suo fondamento in un ente, l'esserci. Si dà essere solo se esiste la comprensione dell'essere, cioè se esiste l'esserci. Questo ente rivendica allora, nell'ambito della problematica ontologica, un eminente primato» (Heidegger 1988a, 17-18). Considerando che il corso su *I problemi fondamentali della fenomenologia* verrà giudicato da Heidegger come la «nuova elaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*» (Heidegger 1988a, 23), ossia proprio della medesima sezione che, secondo la testimonianza della *Lettera sull'umanismo*, avrebbe dovuto contenere il presunto rovesciamento da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, si può comprendere quanto fosse artificioso e forzato il tentativo di coprire la divergenza tra l'impianto teorico degli anni Venti e quello degli anni Trenta in avanti.

3. Angoscia e nulla esistenziale

Che nell'*opus magnum* anche il nulla, come l'essere, vada ricondotto alla struttura ontologica del *Dasein* è confermato dal §40, intitolato *La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'esserci*. Il carattere rivelativo dell'angoscia è strettamente collegato al fenomeno esistenziale dello scadimento (*Verfallen*), che risiede nella costitutiva tendenza del *Dasein* a immedesimarsi nel mondo di cui si prende quotidianamente cura fuggendo dinanzi a se stesso in quanto poter-essere autentico.

Per comprendere la fisionomia dell'angoscia, il suo carattere di situazione emotiva fondamentale (*Grundstimmung*), Heidegger la differenzia dal fenomeno concomitante della paura. Al di là delle apparenti convergenze, angoscia e paura si distinguono profondamente: mentre nella paura la minaccia proviene da un ente intramondano, nell'angoscia il timore non riguarda una cosa tra le cose, ma attiene a qualcosa di indeterminato, *inoggettivo*. Nella paura si fugge *dall'*ente intramondano; l'angoscia dà origine invece al contromovimento rispetto alla fuga *da sé, verso* l'ente intramondano, innescata dallo scadimento, che, per rimuovere ogni possibile visione della propria condizione esistenziale spaesata (*unheimlich*), costruisce un mondo rassicurante, familiare, fittizio. Eliminando i sostegni assicurati dall'ente intramondano e dal mondo pubblico del *Mitsein*, l'angoscia

⁴ «Se si intende il "progetto" menzionato in *Sein und Zeit* come un porre di tipo rappresentativo, allora lo si considera come un'operazione della soggettività, e non lo si pensa nel solo modo in cui la "comprensione dell'essere" può essere pensata nell'ambito dell'"analitica esistenziale" dell'"essere-nel-mondo", cioè come il riferimento statico alla radura dell'essere. Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata (cfr. *Sein und Zeit*, 39). Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere» (Heidegger 1987, 280-281).

strappa l'esserci alla tranquilla sicurezza della sua quotidianità, gli impedisce di interpretarsi a partire dal mondo, dai suoi legami, dai suoi significati, dalle sue preoccupazioni, dai suoi scopi, e gli mostra in piena luce la propria originaria condizione spaesata, sospende cioè il profilo ordinario, consolidato della *besorgte Welt*, sospende la validità di tutti punti di riferimento, degli appagamenti, degli strumenti, ne rivela l'intrinseca *insignificatività*. Non potendo più riportare, come nella paura, il pericolo a qualcosa di localizzabile o utilizzabile in un luogo, di individuabile in un qui o là determinati, non rimane che ricondurre il «davanti-a-che» (*Wovor*) dell'angoscia al *Nichts* e al *Nirgends* in questione: «Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il “nulla e l'in-nessun-luogo”. L'impertinenza del nulla e dell'“in-nessun-luogo” intramondani significa fenomenicamente: il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale» (Heidegger 2005, 228).

L'analitica esistenziale si concentra sulle pieghe del linguaggio quotidiano, in cui traspare il nulla rivelato dal fenomeno dell'angoscia: quando questa si dilegua, normalmente si dice che “in realtà, non era nulla” (*es war eigentlich nichts*). Con questa espressione si intende che l'origine dell'angoscia non è niente di determinato, di oggettivo, di cui ci si possa prendere cura. Ciò significa che la sorgente dell'angoscia è il «*Nichts von Zuhandenem*» (Heidegger 1993, 187) e questo

non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel “qualcosa” assolutamente originario, nel *mondo*. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*. (Heidegger 2005, 228-229).

La distanza del *nulla esistenziale* dalle tradizionali identificazioni del negativo con l'inconsistenza ontologica si rivela sia dalla demarcazione del *Nichts von Zuhandenem* dal *totales Nichts*, sia dall'osservazione contenuta in una *Randbemerkung* alla propria copia di lavoro di *Essere e tempo*: «proprio qui non si tratta affatto di nichilismo» (Heidegger 2005, 228). Nello stesso tempo, l'immedesimazione del nulla con la struttura dell'*In-der-Welt-sein* ne attesta la *riduzione esistenziale*, perché il mondo, in questa fase del pensiero heideggeriano, è sì *altro* e *differente* dall'ente intramondano, ma non possiede integralmente i predicati dell'*alterità* e della *differenza*, certamente non li detiene ancora nel modo descritto nell'*Humanismusbrief*, in cui il *Weltbegriff* viene identificato nientemeno che con la radura dell'essere⁵.

4. Colpa e nulla esistenziale

La figura del *nulla esistenziale* viene ulteriormente approfondita nel §58 di *Essere e tempo*, intitolato *Comprensione del richiamo e colpa*. Qui svolge una funzione di primissimo piano la coscienza, intesa più nel senso della *coscienza morale* (*Gewissen*) che della consapevolezza teoretica circa la presenza di un oggetto (*Bewußtsein*) o di sé (*Selbstbewußtsein*). Il problema al centro del paragrafo riguarda la possibilità di condurre l'esserci a riprendersi dalla dispersione nella quotidianità indifferente del mondo pubblico e anonimo del *Man*, a interromperne la spontanea adesione alle abitudini mondane acquisite e consolidate, per instaurare con sé un rapporto più autentico. Affinché si introduca que-

5 Si legge nella *Lettera sull'umanismo*: «In quella determinazione [dell'“essere-nel-mondo”], “mondo” non significa affatto un ente e neppure un ambito dell'ente, ma l'apertura dell'essere» (Heidegger 1987, 301-302).

sta radicale discontinuità, l'esserci deve essere raggiunto da una chiamata (*Ruf*) che lo sottragga alla chiusura nei confronti di se stesso e delle sue possibilità più proprie, che lo strappi all'ascolto esclusivo degli altri e alla chiacchiera del mondo di cui si prende cura.

La coscienza prende così il significato di «*attestazione fornita dall'esserci stesso del suo poter-essere più proprio*» (Heidegger 2005, 333) e si assume la paternità di un movimento di risveglio rispetto all'inerzia e all'oblio di sé promossi dal *Verfallen*. La chiamata (*Ruf*) porta al cospetto della *colpa originaria* del *Dasein*, che non dipende dalla trasgressione della legge, dalla violazione del dovere o da qualche cattiva azione: queste determinazioni ontiche non riescono a penetrare la dimensione esistenziale del fenomeno della *Schuld*, anche se è proprio dall'esame delle concezioni inautentiche della colpa che fa capolino una negatività che l'analitica esistenziale deve tradurre dalla sintassi sostanzialistica della *Vorhandenheit*, che la riduce al non-essere-presente, a quella del *Dasein*, la cui colpa risiede nell'«*esser-fondamento di un essere che è determinato da un "non", cioè *esser fondamento di una nullità*» (Heidegger 2005, 338). La colpa ontologica del *Dasein* coincide con il fatto che l'esserci è un essere-gettato, non dispone del segreto e dell'origine della propria esistenza. La nullità (*Nichtigkeit*), insita nell'essere-gettato, riguarda anche il progetto e impronta l'intera struttura della cura, ossia della costituzione ontologica dell'esserci⁶.*

Appartenendo alla struttura del *Dasein*, il nulla si mostra totalmente refrattario a essere compreso mediante le categorie ontiche della *Privation* o della *Mangelhaftigkeit*, che esprimono l'inconsistenza ontologica e servono soltanto per indicare il non-essere assoluto, ossia il significato oggettivante e nichilistico del *nihil*. Ma i predicati della privazione e della mancanza si dimostrano inutilizzabili anche in relazione al fenomeno della colpa: è impossibile, secondo Heidegger, concepire il *malum* come *privatio boni*, perché tanto il *bonum* quanto la *privatio* provengono dall'ontologia della presenza e non possono dischiudere il senso profondo della negatività esistenziale. Interpretare il male mediante un simile apparato concettuale significa attribuirgli una natura meramente difettiva e comporta il disconoscimento della sua devastante realtà positiva.

Sancita la refrattarietà a divenire oggetto delle determinazioni ontico-naturalistiche della privazione e della mancanza, Heidegger riconosce che «il *senso ontologico della negatività* (*Nichtheit*) di questa nullità esistenziale resta ancora oscuro» (Heidegger 2005, 341), anche perché l'ontologia e la logica tradizionali non hanno affatto gettato luce su di essa. Per esempio l'ontologia, pur avendo spesso preso in considerazione la negazione, non è stata in grado di comprenderla fino in fondo, perché l'ha sempre equiparata alla mancanza. «Ma è proprio così ovvio che ogni "non" significhi una negatività nel senso di una deficienza?» (Heidegger 2005, 341), si domanda retoricamente il filosofo, passando poi a polemizzare con il pensiero dialettico, che riduce il nulla alla sua funzione dinamica di necessario passaggio (*Übergang*) a un grado superiore, senza porsi la questione sulla legittimità di risolvere o superare il negativo nella positività dell'assoluto.

Contro queste visioni inadeguate, Heidegger sostiene che il problema del "non" può essere affrontato con successo soltanto se ne viene preventivamente individuata la condizione di possibilità «nella chiarificazione tematica del senso dell'essere in generale [*in der thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt*]» (Heidegger 2005, 341). Il problema è che, a causa dell'entificazione della *Seinsfrage*, in *Essere e tempo* questa chiarificazione non ha luogo: riemergono, infatti, i consueti limiti esistenziali del concetto del nulla, che l'espressione 'nullità esistenziale' (*existenziale Nichtigkeit*) suggella perfettamente.

6 «Tanto nella struttura dell'esser-gettato quanto in quella del progetto è insita per essenza una nullità. [...] *La Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità*» (Heidegger 2005, 340).

5. La morte e il nulla esistenziale

Che in *Essere e tempo* il *nulla esistenziale* non abbia rivali lo dimostra la trattazione della morte, la quale viene esaminata in relazione al tema dell'autentico poter-essere un tutto dell'esserci. Concepita non come un *fatto* da accertare, ma come una *possibilità* da *esistere*, la morte indica un *rapporto*, si profila come un essere-per-la-fine (*Sein zum Ende*), che riguarda sempre il singolo come tale⁷. Poiché il senso esistenziale del "finire" del *Dasein* non è un *Zu-Ende-sein*, alla stregua dell'ente intramondano, posto sotto il dominio della semplice-presenza, ma un *Sein zum Ende*, il morire (*Sterben*) non indica il perire dell'esserci nel senso del decesso (*Ableben*), non esprime l'irrevocabile dissoluzione dell'esistenza, afferma invece *la* possibilità per eccellenza del *Dasein*:

La morte è per l'esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'esserci incombe a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. (Heidegger 2005, 300-301)

La comprensione del senso autentico della morte consente di reimpostare su nuove basi il problema del rapporto tra la mancanza costitutiva e il poter-essere-un-tutto del *Dasein*. È nel §53 che viene tratteggiato il profilo dell'esser-per-la-morte autentico in quanto *Sein zu einer Möglichkeit*: essere-per-una-possibilità, più precisamente «per la morte» in quanto possibilità suprema dell'esserci, non significa prendersi cura della sua realizzazione e annullarla come *Möglichkeit*, perché ciò metterebbe la morte sullo stesso piano della *Zuhandenheit* o della *Vorhandenheit*, dimenticandone l'origine esistenziale e il più profondo significato ontologico. L'esserci deve sforzarsi di «dischiudere questa possibilità come *tale*, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti *come possibilità*, deve esser sviluppata *come possibilità* e in ogni comportamento verso di essa deve essere *sopportata come possibilità*» (Heidegger 2005, 313). Il modo autentico di rapportarsi alla morte in quanto possibilità non è l'attesa, ma il precorrimento nella possibilità (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Il *Sein zum Tode* indica allora il precorrimento della possibilità estrema e il rivolgimento dell'esserci sul suo più proprio poter-essere, che accede al senso ultimo dell'esistenza autentica.

L'esserci, una volta che si è deciso, assume autenticamente nella propria esistenza di *essere* il nullo fondamento della propria nullità. Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'*impossibilità* dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'esserci. La morte non si aggiunge all'esserci all'atto della sua "fine"; ma è l'esserci che, in quanto cura, è il gettato (cioè nullo) "fondamento" della sua morte. La nullità, che domina originariamente l'essere dell'esserci, gli si svela nell'essere-per-la-morte autentico. (Heidegger 2005, 365).

Si può senz'altro riconoscere a Heidegger di essersi posto alla ricerca di una dimensione del nulla alternativa alla visione ontologica tradizionale, la quale ha condannato, rimosso, dimenticato il *Nichtsbegriff* derubricandolo a mera negazione dell'essere. In

7 «L'esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine. Il *finire* proprio della morte non significa un essere alla fine dell'esserci, ma un *esser-per-la-fine* da parte di questo ente. [...] La chiarificazione esistenziale dell'essere-per-la-fine offre anche una base adeguata per stabilire in quale senso si possa discorrere di una totalità dell'esserci, visto che questa totalità si deve costituire attraverso la morte come "fine"» (Heidegger 2005, 294-295).

relazione alla struttura del *Sein zum Tode* sorge però il sospetto che, in *Essere e tempo*, faccia capolino di soppiatto la visione nichilistica e distruttiva del nulla, nella forma dell'annientamento dell'individuo nella sua singolarità. Che il *Nichts* si presenti nelle vesti del *nihil privativum* si ricava dall'affermazione che «la morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*» (Heidegger 2005, 301). La morte indica la «schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins» (Heidegger 1993, 306), la nientificazione dell'esistenza: è dunque in qualità di *Vernichtung* assoluta che la morte esprime, da quando il *Dasein* è e finché egli è, la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, della sua pura e semplice impossibilità.

Accanto a questo insorgente carattere nichilistico, il concetto del nulla in *Essere e tempo* mostra un altro grave limite: esso non indica la dimensione *altra e differente* dall'ente, ma la struttura ultima di quell'ente che è il *Dasein*. In virtù di questa riduzione esistenziale, non solo viene meno l'alterità del nulla, che si era affacciata in modo aurorale nel §40 attraverso il tema decisivo della differenza del mondo dall'ente intramondano, ma viene il dubbio che, surrettiziamente, si realizzi una forma raffinata di espulsione della negatività dalla scena ontologica. Riconsiderando il tema della colpa e quello della morte, si può osservare che è il nulla a essere compreso in funzione dell'esserci e non il contrario: il *Dasein*, pur non venendo mai a capo della negatività che originariamente lo costituisce, con la luce dei suoi progetti ne riscatta pur sempre l'opacità e l'insensatezza, anziché pensarla come l'origine indisponibile che lo fa essere traendosi in disparte. È vero che il nulla impronta ogni progetto dell'esserci e penetra da cima a fondo il suo esser-fondamento, per cui, almeno in un certo senso, la negatività risulta effettivamente irriducibile; tuttavia essa rende pur sempre possibile il progetto di sé del *Dasein*, dimostrandosi più una risorsa preziosa che non un ostacolo insuperabile posto sul cammino dell'autoaffermazione dell'uomo. È dunque con riferimento alla morte che il nulla, in *Sein und Zeit*, manifesta un irrisolto carattere soggettivistico, profilandosi come lo strumento per un paradossale rilancio dell'esserci e niente affatto come la sfera dell'alterità che *ab origine* lo decentra.

Da un lato Heidegger evoca la minaccia del *nihil negativum*, dall'altro pensa di neutralizzarne l'impatto e ridimensionarne la portata mediante il titanismo decisionistico dell'esserci, che si appoggia alla carica distruttiva della negatività per slanciarsi nella scelta di essere se stesso e per istituirsi come un tutto, accedendo così, a dispetto dell'esser-gettato e della propria eteroposizione, al senso ultimo della sua esistenza. L'esserci si riappropria del peso del limite che lo costituisce e se ne assolve, ne riassorbe la scandalosa intrasparenza e la misteriosa fatticità: la risolutezza precorritrice, in quanto assunzione della finitezza del nostro essere, comporta pertanto una parziale liberazione dal nulla che permea da cima a fondo l'essere dell'ente che noi siamo.

Anche se, in *Sein und Zeit*, il nulla non viene ancora sviluppato come essenza dell'essere, bisogna riconoscere a Heidegger il merito di avere denunciato l'inutilizzabilità delle categorie oggettivanti e naturalistiche della *Privation* e della *Mangelhaftigkeit* con riferimento al *Dasein*, una presa di posizione in cui si coglie, *in nuce*, una critica radicale all'ontologia della presenza che ha dominato la tradizione filosofica. Nella tesi del §58, secondo cui «la nullità esistenziale non ha affatto il carattere di una privazione, di una manchevolezza» (Heidegger 2005, 340), si trova il punto più avanzato della concezione del nulla di *Essere e tempo*.

6. Il nulla differenziale nei *Beiträge zur Philosophie*

6.1. L'ontologia dell'assenza

Illustrata la concezione del *nulla esistenziale*, si può passare adesso a esaminare la concezione del *nulla differenziale* che diventa protagonista negli anni Trenta, segnatamente nei *Beiträge zur Philosophie*, composti tra il 1936 e il 1938. Malgrado sia rimasto inedito, questo trattato costituisce uno dei vertici della produzione heideggeriana, segna l'avvento di un'esperienza di pensiero che abbandona il progetto dell'analitica esistenziale e la via stretta, o meglio il vicolo cieco, della fondazione ontica dell'ontologia, contenendo la prima elaborazione del pensiero conforme alla storia dell'Essere (*seynsgeschichtliches Denken*)⁸.

Dopo una prima sezione dedicata a uno *Sguardo preliminare* sull'epoca e sui problemi rimasti aperti nella tradizione ontologica, la seconda sezione del trattato scandaglia il tema della *risonanza* dell'essere nell'epoca del suo abbandono, considerando i cenni e i segnali che l'Essere invia all'uomo per condurlo a pensare in modo originario. Il problema della negatività emerge in relazione all'abbandono dell'Essere, che impedisce un'interrogazione radicale e si manifesta nell'intolleranza nei confronti di un autentico domandare. L'epoca appare improntata dalla completa assenza di domande, perché, essendo dominata dalla macchinazione (*Machenschaft*), la totalità dell'ente è ridotta a oggetto del fare (*machen*), del calcolo, la sua presenza viene spogliata di ogni mistero e sacralità, l'uomo-soggetto detiene anticipatamente il segreto di ogni possibile manifestazione. Non conoscendo enigmi da interrogare o questioni destinate a rimanere aperte, ma solo problemi da risolvere e difficoltà da superare progressivamente, l'età della completa assenza di domande è caratterizzata dalla *Seinsverlassenheit*, che deriva e dipende dal modo consueto di rapportarsi all'ente come a qualcosa di ovvio e di dato: Heidegger menziona il cristianesimo, che riconosce nell'ente l'effetto della causa prima. Ridotto a principio di spiegazione ontica, l'Essere è assorbito e risucchiato dai calcoli della ragione, considerato in base alla relazione di causalità, negato nella sua irriducibile differenza, trasfigurato in ciò che vi è di più abituale, ridotto ad aggiunta o a supplemento (*Nachtrag*) della cerchia dell'ente, da cui si distingue solo per il suo privilegio sostanzialistico di stare e di rimanere costantemente nella presenza sfuggendo al mutamento e alla corruzione. Rispetto a questa concezione, «l'Essere non deve più venire pensato nella prospettiva dall'ente, ma deve essere colto con il pensiero in base a se stesso» (Heidegger 2007, 37).

Heidegger denuncia l'ontologia produttivistica che caratterizza il rapporto tra l'*ens increatum* e l'*ens creatum*: la metafisica ha sì compreso che l'ente non è ontologicamente autosufficiente, non ha in sé la causa della sua esistenza, dipende da altro, ma ha frainteso il senso di questa dipendenza, travisando il *totaliter aliter* come l'infinito o come l'*ens perfectissimum* a cui nulla può mancare per la sua eccellenza incondizionata, che sovrasta e domina le creature in virtù della suo rango supremo e della sua potenza assoluta. Nella prospettiva di Heidegger, l'ente non è autocentrato o autonomo, ma non perché rimandi a una realtà più consistente e preminente che lo giustifichi. La sovrabbondanza e l'eccedenza dell'Essere rispetto all'ente non discendono dalla proprietà onto-teologica della *causa sui*, derivano piuttosto dall'attributo *differenziale* dell'alterità non oggettivabile e inappariscibile che lo abita. Il darsi dell'ente richiede qualcosa di altro dall'ente che non sia a sua volta riconducibile all'orizzonte ontico, ossia l'ente, secondo Heidegger, reclama

⁸ Nel prosieguito, com'è nelle consuetudini della letteratura critica heideggeriana, indico con la maiuscola l'Essere della differenza ontologica per distinguerlo dall'essere in vigore nella metafisica.

l'Essere, cioè la dimensione che lo accoglie e in cui può farsi incontro all'esistenza a cui si rivela.

Il compito della filosofia, in rapporto a quello che Heidegger concepisce come l'"altro inizio" rispetto al primo inizio che ha dato vita alla metafisica e all'entificazione dell'essere, non è di scoprire un principio ontico finora sconosciuto in grado di reggere, come Atlante, il peso del mondo, è invece di dar vita a una maniera diversa di pensare, capace di rivolgersi al sottrarsi dell'Essere dall'orizzonte della presenza dispiegata e disponibile a sopportarne l'assenza, rinunciando a ogni fondazione metafisica e a ogni certezza ultima derivante dalla presenza delle cose. Non si deve allora muovere dall'ente, né per proclamare l'autosufficienza, né per oltrepassarlo in vista di una trascendenza che finisce per riprodurne e duplicarne i tratti, bisogna prendere le mosse dall'evento della differenza, dall'alterità indisponibile in cui l'Essere si dispiega.

L'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*) è un fenomeno eminentemente ambiguo, che può assumere un diverso profilo e significato a seconda che il punto di vista sia quello della metafisica o quello del *seynsgeschichtliches Denken*. Da un lato, infatti, l'abbandono dell'Essere dipende dall'ente e dalla sua volontà di autonomia; dall'altro deriva da un movimento proveniente dall'Essere stesso, che, per sfuggire alla presa e al controllo dell'ente, rimane irriducibilmente altro da ogni oggettività. Che la *Seinsverlassenheit* venga intesa come il risultato di un'iniziativa dell'ente oppure concepita come l'evento dell'assentarsi dell'Essere che si nega alla manifestazione, dipende dal dominio del pensiero rappresentativo, razionalistico, oggettivante, o dall'avvento di un nuovo modo di pensare, finalmente in grado di leggere nell'isolamento dell'ente la dinamica dell'Essere. L'oblio dell'Essere non è dunque la ragione che produce la ritrazione dell'Essere stesso; al contrario è lo stesso modo di darsi e di concedersi dell'Essere nella forma dell'assenza a provocarne la dimenticanza, o almeno a non ostacolarla: l'intrinseco rimanere altro dell'Essere, la sua assenza strutturale (dunque non meramente epocale, storica, congiunturale) dalla cerchia dell'ente, ha favorito, secondo Heidegger, i successivi ricoprimenti della metafisica, perché questa ha ricercato i caratteri generali e il fondamento della presenza, finendo così per trascurare l'origine che sfugge da sempre e si cela senza lasciare traccia. L'Essere abbandona l'ente alla solitudine del suo destino metafisico, assecondando il movimento in vista dell'indipendenza della *Seiendheit*, dando luogo a una storia totalmente fondata sulla dimenticanza. L'estensione sempre più inarrestabile del modello produttivistico avvalorava l'idea della completa fabbricabilità del reale, che spinge la *Seinverlassenheit* alle ultime conseguenze, fino al grado estremo della completa autosufficienza dell'ente: l'ambito ontico, infatti, è ormai giunto a un livello talmente elevato di emancipazione da ogni riferimento ad altro che, per giustificare la sua esistenza, non ha neppure più bisogno di postulare un creatore, cioè ancora una volta un ente, sia pure quello ontologicamente più grande, più potente, più eccelso.

Per Heidegger la gravità dello stato di cose presenti non impedisce, anzi favorisce la genesi di un pensiero disposto a cogliere il duplice aspetto dell'abbandono dell'Essere, il suo apparire sia come un ostacolo da rimuovere sia come la condizione per operare quella svolta del domandare che prepara l'avvento del nuovo inizio del pensiero: l'unico modo per destare l'attenzione sull'evento supremo del darsi dell'essere in virtù del suo originario e costitutivo ritrarsi dalla sfera della manifestatività, rimane quello di ribaltare l'abituale apprezzamento speculativo del negativo. L'errata valutazione dell'atto del negare deriva dall'incomprensione dell'appartenenza della *Nichtung* all'essenziarsi dell'Essere, ossia al suo modo peculiare di darsi e di concedersi: per conseguire l'auspicato rovesciamento dei rapporti di dipendenza tra l'abbandono e l'oblio dell'Essere occorre ripensare la negatività rispetto al significato conferitole dalla metafisica, che ha eretto il suo dominio sul costante adombramento dell'appartenenza della negazione all'Essere stesso,

rimuovendo il ruolo fondamentale che il nulla svolge nell'*Ereignis*, ossia il suo alludere al differire dell'Essere rispetto all'ente.

Heidegger si contrappone alla tradizione onto-teologica in virtù della tesi ontologicamente eversiva secondo cui il *Seyn* è *altro* dall'ente perché interiorizza l'*altro da sé*, ossia perché accoglie e ospita il nulla. Nell'evento, l'Essere costituisce la dimensione dell'alterità inoggettivabile e il *Nicht* che vi dimora indica il suo negarsi al piano dei fenomeni, degli enti, delle cose: il velamento, la *Verbergung*, si rivela come tale e non va travisata come un'ascosità assoluta, altrimenti rimarrebbe chiusa in se stessa, noumenicamente separata, irrelata, impensabile, ineffabile. Il 'non', il nulla nell'Essere, indica che l'origine si dà e si nasconde, si manifesta e si occulta, è abitata da un'assenza che connota il suo stesso modo di mostrarsi: è l'im-presentabile, che accade e si dispiega nell'esistenza celandosi radicalmente a ogni presenza e datità. E Heidegger, in questo contesto, formula la domanda decisiva:

E se, però, questo stesso sottrarsi appartenesse all'essenza dell'*Essere*? E se, però, la verità dell'intera metafisica occidentale, verità non ancora riconosciuta e neanche mai dalla metafisica proposta come esperienza da compiere e come esigenza possibile, fosse che l'*Essere*, nella sua essenza, è il velarsi [*Sichverbergen*]? (Heidegger 1988b, 133).

Emergono così i tratti di una vera e propria *ontologia dell'assenza*, in quanto l'Essere come tale coincide con il ritrarsi al piano della presenza e della manifestazione, rendendo entrambe possibili proprio in virtù di questo negarsi che dona.

6.2. L'unità di essere e nulla nel pensiero dell'evento

Nella terza sezione dei *Beiträge*, intitolata *Der Sprung*, Heidegger affronta il tema decisivo del salto nell'evento (*Ereignis*), che si attua attraverso un dire che trasforma radicalmente la grammatica concettuale e l'intelaiatura speculativa dell'impianto metafisico. Infatti, la metafisica concepisce l'essere come *Seiendheit* nel duplice senso di qualità più comune dell'ente e di suo fondamento supremo: ricercando l'*ens in quantum ens*, la metafisica si caratterizza come ontologia, perché coglie i tratti universali della totalità dell'ente, ma nello stesso tempo è anche teologia. Nell'orizzonte concettuale del primo inizio,

l'essere è al servizio dell'ente, anche quando, come causa, sembra detenere il dominio. Nell'altro inizio invece l'ente è al fine di reggere la radura in cui viene a stare, la quale è essenzialmente in quanto radura del velarsi, cioè dell'Essere in quanto evento. Nell'altro inizio tutto l'ente è sacrificato all'Essere e in base a ciò ottiene e mantiene la sua verità in quanto ente. (Heidegger 2007, 235-236).

Il pensiero dell'altro inizio richiede il sacrificio dell'ente, ma non perché lo si abbandoni o lo si adombri intenzionalmente per concentrarsi unicamente sull'Essere: anzi, occorre rinunciare all'essere come *ratio entis*, causa prima e principio esplicativo dell'ente in generale. Il sacrificio dell'ente indica il suo sganciamento da ogni sicurezza, fondazione oggettiva, giustificazione ontica: per Heidegger l'Essere va finalmente dichiarato inderivabile e indeducibile dall'ente, totalmente ingiustificabile in base ai suoi principi, alle sue categorie, ai suoi calcoli e alle sue ragioni, perché «non possiamo mai capire l'ente tramite la spiegazione e l'inferenza che prendono le mosse da un altro ente. Esso va conosciuto solo in base alla sua fondazione nella verità dell'Essere» (Heidegger 2007, 237). D'altra parte, non si può più concepire l'Essere nella sua trascendenza insondabile dall'ente, perché il modo metafisico di interpretare il *transcendens* ha trasformato il *Seyn*

nell'*ens supremum*. Dalla prospettiva dell'ontologia dell'assenza, l'Essere può essere definito "al di là" dell'ente solo nel senso dell'alterità, ossia rinunciando alla visione ascendente dei gradi dell'essere alla ricerca del principio assoluto richiesto per discriminare tra il più e il meno nei vari ordini di perfezione. La trascendenza non esprime la dimensione più eccellente dell'ente, come nella metafisica della presenza, in cui il divino rivendica una superiorità naturalistica rispetto al finito per la sua onnipotenza e la sua strapotenza produttiva, per il suo sottrarsi al mutamento e alla caducità. Nel *seynsgeschichtliches Denken* l'*oltre*, il *trans*, l'*über* alludono all'Essere come non ente, rinviando alla sua misteriosa unità con il nulla.

La dichiarazione che «*il rifiuto è la prima somma donazione dell'Essere, e anzi il suo stesso iniziale essenziarsi*» (Heidegger 2007, 246) indica che l'assenza dell'Essere e il suo ritrarsi non vanno considerati come una privazione, un venire meno di una presenza, il vuoto rispetto al pieno sognato e invocato, perché altrimenti si continuerebbe a ragionare all'interno del primato dell'ente, del pieno, del positivo. La metafisica non ha compreso che la donazione del nulla non indica l'assenza di ogni datità e oggettività, ma costituisce la donazione di un'assenza, di una non-presenza che entra in ogni *Schenkung* e senza la quale nessuna donazione sarebbe possibile. Il rifiuto dell'Essere di reificarsi, di porsi sullo stesso piano delle cose con cui abbiamo a che fare, di ridursi alla suprema ragione d'essere e alla verità ultima del mondo, esprime la somma donazione: la mancanza appare un guadagno, la perdita una conquista.

È in vista di questa suprema finalità speculativa che viene indagato il concetto del nulla: il presagio dell'Essere, si domanda Heidegger, deriva dall'esperienza dell'ente o invece scaturisce

da ciò che è l'unica cosa ad avere ancora lo stesso rango dell'Essere in quanto continua a farne parte, cioè dal nulla? Ma in che modo intendiamo qui il nulla? *Come la dismisura del puro rifiuto. Quanto più ricco è il "nulla", tanto più semplice è l'Essere*. Prima, però, occorre fondare la verità dell'Essere. Solo allora toglieremo all'insidiosa parola "nulla" ogni senso di nullità e le conferiremo la forza di indicare l'abissalità dell'Essere. (Heidegger 2007, 249).

Che cosa significhi per il nulla appartenere all'Essere, esprimerne l'originaria abissalità appare chiaro nel §129, intitolato *Das Nichts*. Heidegger comincia la sua trattazione con una proposizione ambigua, che può designare tanto la dinamica rivelativa dell'essenziarsi dell'Essere, oppure, adottando lo *Standpunkt* metafisico del primo inizio, attestare la riduzione del nulla a *das Nichtige*, ossia a ciò che è inconsistente e di cui non vale nemmeno la pena di parlare. «L'essere, dal punto di vista, dell'ente, *non* "è" l'ente: è il non ente [*das Nichtseiende*] e dunque, secondo il concetto usuale, il nulla» (Heidegger 2007, 250). Da un punto di vista metafisicamente orientato, quest'affermazione può venire accolta, perché sostiene che tutto ciò che è risulta essente, mentre la negazione integrale dell'ente indica il niente assoluto. Interpretato secondo il paradigma concettuale della presenza, il nulla si identifica con *das Nichtigste*, con ciò che è sommamente inesistente e inessenziale. Per Heidegger questa «determinazione "negativa" del "nulla"» affonda le sue radici nella visione ontologica tradizionale e si riduce al polo ontologicamente contrapposto «al concetto oggettivo di "essere" in tal modo più generale e più vuoto» (Heidegger 2007, 250). Il problema sollevato in queste pagine di altissima intensità speculativa è che se il domandare «dovesse riguardare solo questa riconosciuta (e tuttavia ancora incompresa) nullità, non potrebbe pretendere di porre in questione la metafisica e di determinare più originariamente la coappartenenza di Essere e nulla» (Heidegger 2007, 250). Il progetto di oltrepassamento della metafisica dipende allora dalla possi-

bilità di liberare il pensiero dalla concezione nichilistica del nulla e di determinarne la *Zusammengehörigkeit* con l'Essere.

Sulla base della centralità che la questione del nulla riveste nel programma filosofico dell'altro inizio, Heidegger denuncia l'intimo legame della metafisica e del nichilismo, in quanto entrambi ricavano il loro impianto teorico dal modello concettuale della sostanza, di cui esprimono rispettivamente il volto positivo e quello negativo, della cosa e della non-cosa, della presenza e della mancanza. Contro l'impostazione nichilistica e metafisica, che deprezza il nulla e lo relega a *nihil absolutum*, Heidegger propone una visione alternativa:

E se invece l'Essere stesso fosse ciò che si sottrae e si presentasse essenzialmente in quanto rifiuto? Sarebbe qualcosa di nullo o la somma donazione? E, appunto grazie a questa conformità al *non* dell'Essere, perfino il nulla non risulta forse colmo di quella "potenza" che assegna [...] (Heidegger 2007, 250).

La questione dell'essenza del nulla e della sua intrinseca appartenenza all'Essere viene nuovamente ripresa, nella terza sezione, nel §144, intitolato *Das Seyn und der ursprüngliche Streit* (*Seyn oder Nichtseyn im Wesen des Seyns selbst*), dove la scelta di avvalersi del termine *Nichtseyn* per indicare la negatività dell'Essere rivela il progetto di rinnovamento e di rifondazione dell'ontologia che Heidegger sta attuando: l'antica grafia di *Nichtseyn* deve essergli apparsa più corrispondente al *Seyn*, di cui il nulla esprime la dinamica del ritrarsi e del suo differenziarsi dal piano dell'ente. La contesa originaria (*urprüngliche Streit*), a cui rimanda il titolo del paragrafo, riguarda i due aspetti indissolubilmente connessi dell'essenziarsi dell'Essere, il binomio del suo donarsi e del suo rifiutarsi, del suo offrirsi e del suo celarsi, un'opposizione che si origina «dall'intimità del *non nell'Essere!* Evento» (Heidegger 2007, 266). L'Essere comunica la sua privazione, annuncia sua mancanza, dischiude la sua assenza, si dispiega in un processo di *Entbergung* e *Verbergung*, lo svelamento è *simul* velamento: l'*Ereignis* esprime l'originario conflitto dell'Essere e del nulla, che non può risolversi e sfociare in una conciliazione, perché se l'Essere potesse fare a meno della negatività rinunciarebbe *ipso facto* alla sua alterità rispetto all'ente, smarrirebbe la sua differenza e non sarebbe più se stesso, perché il suo tratto fondamentale è proprio il suo rifiutarsi all'oggettivazione, a ogni fissazione rappresentativa. In caso contrario, la presenza effettiva delle cose diventerebbe insuperabile, tutto ciò che esorbita dall'orizzonte del dato oggettivo verrebbe cancellato, da ultimo si assisterebbe alla pietrificazione e alla positivizzazione della scena ontologica.

L'insidenza del *Nicht* nel *Seyn* è strutturale e costitutiva: il 'non', la negazione, impedisce all'Essere di oggettivarsi e di solidificarsi come un ente, pertanto non va interpretato in senso dialettico, ossia come momento astratto destinato a togliersi nell'intero e a mediarsi in una soluzione positiva. Heidegger si preoccupa fin da subito di precisare che la sua concezione dell'insidenza del nulla nell'Essere non è affatto modellata sulla teoria hegeliana della negatività: il nulla nel pensiero hegeliano svolge sì la funzione fondamentale di innescare il processo dialettico e di presiedere al suo irresistibile procedere innanzi, ma, a ben vedere, la sua attività si risolve nell'attivazione del processo che porterà alla sua soppressione. Infatti, l'*Aufhebung* della negatività assomiglia molto di più al suo annichilimento (*Vernichtung*) che alla sua conservazione (*Aufbewahrung*) come tolta. Per Heidegger, dunque, Hegel avrebbe sì riconosciuto alla negatività una posizione preminente, ma non è giunto (e non poteva giungere) alla visione della *Wesung des Seyns*, perché lo sfondo ontologico della sua riflessione rimane il dominio incontrastato del pensiero, al cui interno *das Negative* si riduce fatalmente a strumento indispensabile per oltrepassare il finito e giungere al sapere assoluto. Hegel ha pertanto attuato

una forma particolarmente insidiosa e raffinata di rimozione della negazione, perché, a prima vista, riabilita il nulla e opera un contromovimento rispetto all'antica proscrizione metafisica, ma in realtà finisce per ridurlo a strumento, sia pure necessario, del trionfo dell'assoluto. Per Heidegger, invece, la negatività non si risolve né si supera in una pacificazione finale, perché l'Essere, che si disvela nella forma del sottrarsi, vive e si alimenta dell'antinomia con il nulla, anzi il conflitto è la sua dinamica interna. A differenza di quanto accade nella metafisica, il contrasto tra essere e nulla dismette la sua parvenza distruttiva e si mostra ontologicamente fecondo, non dissolve i poli dell'opposizione, non fa prevalere l'uno sull'altro, perché l'armonia dei contrari consiste nel loro medesimo discordare.

Nel §145, intitolato *Das Seyn und das Nichts*, Heidegger rileva che nell'intera storia della metafisica l'essere è stato equiparato all'entità dell'ente e se ne è trascurata l'irriducibile differenza dal piano ontico. Sulla base dell'adozione del semplice darsi delle cose come paradigma ontologico, il nulla è stato frainteso con il non-ente totale e assimilato al *nihil negativum*. Per sgombrare il terreno da possibili equivoci, Heidegger pone l'accento sulla difformità tra il suo pensiero e la dottrina del nichilismo di Nietzsche, come emerge dalla tesi della *Genealogia della morale*, secondo cui l'uomo *preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere*. Al fine di distinguere il suo *Nichtsbegriff* da ogni forma di *Wille zum Nichts*, Heidegger osserva:

Con tutto ciò il mio domandare del nulla, che scaturisce dalla domanda della verità dell'Essere, non ha il benché minimo elemento in comune. Il nulla non è negativo né è uno "scopo", bensì l'essenziale tremore [*Erzitterung*] dell'Essere stesso ed è perciò *più essente* di qualsiasi ente. (Heidegger 2007, 268).

Connotando il nulla come qualcosa che si pone "allo stesso livello dell'Essere" e gli appartiene strutturalmente, Heidegger è condotto al cospetto di un conflitto originario che si gioca tra i due termini in questione, una contesa che rimane inaccessibile in base alle categorie della tradizione metafisica. L'Essere, infatti, consiste nell'oscillazione tra manifestazione e nascondimento, tra dono e rifiuto.

Oltre alla volontà del nulla nietzschiana, Heidegger si riferisce criticamente alla celebre tesi formulata nella *Scienza della logica*, secondo cui *Sein und Nichts sind dasselbe*, osservando che la figura hegeliana dell'essere non va confusa con la propria nozione di *Seyn*. E conclude:

Così come risulterà difficile in futuro liberarsi del pensiero della "metafisica", allo stesso modo resterà in un primo momento inaccessibile a quel futuro il "nulla", che è più elevato di ogni "positivo" e "negativo" dell'ente presi insieme. Il domandare speculativo deve prima aver raggiunto un'originalità nella forza di dire di sì [...] per essere abbastanza forte da esperire come dono ciò che nell'Essere stesso nientifica [...]. Allora certamente si riconoscerà che il nulla non può mai essere calcolato e liquidato *contro* all'Essere. (Heidegger 2007, 268-269).

Dichiarando che «il nulla non può mai essere calcolato e liquidato *contro* all'Essere» Heidegger non pone termine alla contesa di *Seyn* e *Nichtseyn*, perché è precisamente il conflitto a mostrarne la coappartenenza costitutiva, la solidarietà intima, l'unione inscindibile. La tesi di Heidegger è polemicamente indirizzata contro ogni tentativo di fondare il significato dell'Essere e del nulla a partire dalla loro rigida opposizione, un programma filosofico che, nella storia del pensiero occidentale, è stato realizzato in tutte le possibili varianti, finendo in un vicolo cieco.

Nel §146, intitolato *Seyn und Nichtseyn*, Heidegger precisa ulteriormente le coordinate fondamentali della sua concezione del nulla:

Poiché all'essenza dell'Essere appartiene il non, al non appartiene l'Essere; ciò che è autenticamente nullo [*das Nichtige*] ha il carattere del non [*das Nichthafte*], e in nessun modo è il mero "nulla" così come è semplicemente rappresentato mediante la negazione di qualcosa, in base alla quale si dice dunque che il nulla non "è". (Heidegger 2007, 269).

Viene riaffermata la fondamentale operazione filosofica compiuta nei *Beiträge* e, più in generale, nella nuova fase del *seynsgeschichtliches Denken*: la valorizzazione del concetto del nulla, a cui è restituita la dignità speculativa dopo la lunghissima fase di discredito subita nel corso della tradizione metafisica. La rivoluzione ontologica attuata da Heidegger poggia sulla ripresa in positivo e sulla risemantizzazione del *Nichts*begriff, che si trasforma nel nulla dell'Essere, nella negatività che rappresenta la dimensione dell'alterità e della differenza del *Seyn*, impedendone la riduzione nichilistica al livello oggettivante dell'ente. È una modificazione di senso enorme, efficacemente compendiata in un passo del corso del semestre estivo del 1941:

Il nulla non ha bisogno dell'ente. Al contrario invece il nulla ha bisogno dell'essere. In realtà è strano e difficilmente accettabile per l'intelletto comune che il nulla abbia bisogno dell'essere e che senza l'essere debba rimanere privo di essenza. Forse il nulla è persino il medesimo, come l'essere. Ma allora l'unicità dell'essere non può venir mai messa in pericolo dal nulla, poiché il nulla non "è" qualcosa d'altro rispetto all'essere, ma è questo medesimo essere. (Heidegger 1989, 68).

7. Per un'ontologia dell'assenza

Al termine di questo *excursus* tra i diversi significati del nulla in Heidegger, si può sostenere che se vi è un concetto che attesta la grandezza e l'attualità del pensatore tedesco questo è la figura del nulla differenziale. La concezione del nulla esistenziale appare infatti eccessivamente legata a un impianto filosofico incentrato sul protagonismo del soggetto, per quanto si tratti di un soggetto finito di ascendenza diltheyana, consapevole della sua finitezza radicale e del suo essere-per-la-morte.

Negli anni della svolta (*Kerhe*), quando Heidegger scioglie la *Seinsfrage* dal vincolo indissolubile con l'analitica esistenziale e dall'indagine sulla costituzione ontologica dell'ente caratterizzato dal *Seinsverständnis*, interrogando direttamente l'essere senza più passare aporeticamente attraverso la *via entis*, la figura del nulla viene assumendo un profilo marcatamente differenziale che, per le prospettive che suscita e la direzione che indica, costituisce un termine di riferimento essenziale per il pensiero contemporaneo. Il *nulla differenziale* mette in discussione alla radice i capisaldi dell'onto-teo-logia occidentale, la sua tendenza costitutiva a privilegiare la presenza e a concepire la fondazione filosofica unicamente tramite il modello produttivistico.

Il pensiero di Heidegger si pone, quindi, come un punto di non ritorno e le sue ragioni a favore dell'assenza rimangono ancora le nostre ragioni. Anche oggi, infatti, il tentativo heideggeriano di elaborare una via d'uscita dalla drammatica crisi dell'ontologia senza ricorrere, come Nietzsche o Gentile, all'assolutizzazione della soggettività, ma sfruttando le opportunità derivanti dal crollo del mito della parusia e rinunciando alla tentazione di rioccupare lo spazio vuoto con un nuovo fondamento ontico, è un lascito prezioso. Non si tratta di collocare l'uomo al posto di Dio nel ruolo di fondamento del reale, attribuendogli la *creatio ex nihilo* del senso, assolutizzando l'immanenza a scapito della trascendenza, ma di ripensare la natura del *Grund*, identificandolo nel ritrarsi dell'essere in cui si annuncia l'esistenza gratuita e senza perché dell'ente.

In un saggio degli anni Sessanta, Alberto Caracciolo ha scritto che il vero pensiero filosofico non conosce definitività, ma è sempre «possibilità di ulteriorità, apertura, indicatività in relazione a questa ulteriorità» e, dal momento che

non c'è mai propriamente compimento, non è evidentemente possibile concepire un pensiero filosofico come qualcosa di statico e conchiuso. Il capire l'idea platonica delle eterne idee non è esaurito certo dal presunto intendimento di quel che esattamente Platone ha inteso per quel pensiero o di quel pensiero, perché né la tensione intellettuale e religiosa di Platone era circoscritta da quel che a Platone era dato capire ed evocare, ma trovava, piuttosto che compimento, offesa in questo limite e a questo limite sempre si ribellava (altrimenti non sarebbero spiegabili i ritorni continui di un pensatore sullo stesso problema); perché l'orizzonte di realtà, l'arco di possibili esperienze dischiuso dall'idea platonica delle eterne idee, non solo non è stato interamente dominato o esaurito da Platone, non solo non lo è stato da chi ha ripensato quel pensiero o esperito le possibilità di vita in esso contenute, ma tutto ci induce a credere che non possa esserlo mai. (Caracciolo 2000, 161)

L'«orizzonte di realtà» dischiuso da Heidegger ma da lui, necessariamente, «non interamente dominato o esaurito» è l'ontologia dell'assenza. Se si riconosce all'ontologia dell'assenza un nucleo di verità, senza per questo trasformarla in un nuovo acritico feticcio, allora la filosofia contemporanea può trovare nuove prospettive per concepire un rapporto tra ontologia e dialettica che non sia, come invece vorrebbe Heidegger, di irriducibile opposizione. Non è forse il compito più urgente del pensiero quello di coniugare le due forme di critica alla metafisica della presenza? La risposta non è ancora disponibile, ma il quadro problematico che, ci ammonisce per il futuro, si va progressivamente chiarendo.

Bibliografia

- Caracciolo, A. (2000), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* [1965], Brescia: Morcelliana.
- Givone, S. (2003), *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (1987), *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (1988a), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. Fabris, A. (a cura di), Genova: il melangolo.
- Heidegger, M. (1988b), *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, trad. it. Ugazio, U.M. (a cura di), Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1989), *Concetti fondamentali*, trad. it. Camera, F. (a cura di), Genova: il melangolo.
- Heidegger, M. (1993), *Sein und Zeit*, siebzehnte Auflage, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1996), *Nietzsche*, trad. it. Volpi, F. (a cura di), Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005), trad. it. Chiodi, P. (a cura di), rivista da Volpi, F., Milano: Longanesi.
- Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. Volpi, F. (a cura di), Milano: Adelphi.
- Morani, R. (2010), *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Milano: Mimesis.
- Ruggenini, M. (1978), *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca attuale*, Roma: Bulzoni.
- Ruggenini, M. (1992), *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova: Marietti.

Il negativo in questione

Una lettura di Adorno

Angelo Cicallo

Abstract: Adorno's critique of Hegel goes beyond the terms of a facile opposition between a positive and reconciled formula of dialectics and a negative version that insists on unresolved conflict. It should not be simplistically placed under the sign of reiteration of the negative. On the contrary, one could say that what is damaged by Adorno's philosophical proposal is precisely the negative in a radical sense affecting the fate of dialectics tout court. This is because the deeper meaning of Adorno's reference to the non-identical appears, precisely, as an instance of suppression of dialectical thinking as such. That is to say, the non-identical can reveal its face only to a gaze that, paradoxically, does not consider it mainly from the point of view of negation.

Keywords: Dialectics; Non-identical; Expression; Difference; Conciliation.

1. Logica della disgregazione

Cosa significa 'dialettica negativa'? Cosa dice di più e di diverso dalla parola 'dialettica' un aggettivo che ne specifica la fisionomia negativa?

Non è un segreto che il progetto di una dialettica negativa abbia come sfondo il confronto costante con quelli che Adorno, a torto o a ragione, denuncia polemicamente come gli esiti concilianti della dialettica hegeliana¹. Il che però, nella prospettiva adorniana, non si riduce al confronto con le tesi specifiche di un autore. Hegel figura, piuttosto, come il momento culminante di una tradizione dal cui peso la dialettica dovrebbe essere liberata. Ed esattamente a questa impresa di liberazione Adorno consegna, già dal titolo, il suo lavoro teoretico più maturo:

L'espressione dialettica negativa viola la tradizione. Già in Platone la dialettica esige che attraverso lo strumento di pensiero della negazione si produca un positivo; più tardi la figura di una negazione della negazione lo ha nominato in modo pregnante. Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po' di determinatezza [*ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen*]. (Adorno 1966, 3).

La scommessa della *Dialettica negativa* sta tutta qui, nel tentativo di dare corso ad un pensiero che, da un lato si sottragga alla fisionomia affermativa di qualunque pretesa di sapere compiuto, dall'altro non si riduca ad una forma estrema di negativismo dagli esiti inconcludenti.

Adorno non si nasconde il carattere paradossale di questa impresa. E anzi il paradosso viene indicato in modo esplicito come un connotato della stessa espressione 'dialettica negativa'². Che la dialettica debba restare negativa, che debba sottrarsi alla tentazione di compiersi in una formula affermativa del vero, non deve implicare che la negazione di

Università degli Studi di Palermo (angelo.cicallo@unipa.it)

1 Bernstein (2006, 19) parla di «natura pervasiva della presenza di Hegel» nel pensiero adorniano.

2 «Una delle sue intenzioni è l'esplicitazione del suo titolo paradossale» (Adorno 1966, 3).

cui la dialettica è espressione rimanga indeterminata, relegata nello spazio angusto di un pensiero che esaurisce il suo compito nella denuncia di ciò che è *non* vero. Insomma, se l'intento di Adorno è di liberare la dialettica dalla connotazione stabilmente affermativa, da cui essa sarebbe caratterizzata sin dagli esordi, resta fermo, però, che un tale gesto di liberazione deve attuarsi «senza perdere neanche un po' di determinatezza».

Il paradosso è, allora, esattamente quello di un progetto che tenga insieme il profilo irriducibile di una riflessione che si oppone costantemente ad ogni forma di espressione positiva, conciliata, del vero e l'elemento rivelativo di un pensiero teso a riconoscere nel negativo la possibilità di accedere ad un contenuto che, pur non piegandosi alle forme del nostro discorso secondo concetti, di tale discorso ha bisogno per venire ad espressione, e ciò perché proprio in quel tratto di resistenza, in quel *non*, va incessantemente cercato l'elemento differenziante che lo qualifica e lo determina.

In tal modo, il negativo non si riduce a mero strumento critico, ma, nell'intenzione di Adorno, si fa portavoce di una esperienza rivelativa del pensare, una esperienza rivolta a ciò che non è pienamente dicibile nelle forme della concettualità discorsiva.

In altri termini, il problema della *Dialettica negativa* può riassumersi in fondo nella difficoltà di trovare il punto di equilibrio tra un contegno irriducibilmente critico, che si sottragga ad ogni esito affermativo del pensiero dialettico così come ad ogni forma di sapere compiuto, e l'impegno altrettanto vigile contro ogni irrigidimento del negativo che ridurrebbe la dialettica ad una procedura critica fine a se stessa. In questa tensione radicale tra atteggiamento critico disilluso e *pathos* irrinunciabile per il vero³ va rintracciata la ragione profonda della complessità del dettato adorniano, del suo ritmo alterno, dei continui rivolgimenti e rovesciamenti di fronte; tutti ingredienti di una prosa eminentemente dialettica, disposta a concedere al lettore pochi momenti di distensione⁴.

La dialettica negativa si presenta, è noto, come una «logica della disgregazione». Essa è tesa ad infrangere quella che Adorno individua come la «figura armata e reificata dei concetti» (Adorno 1966, 131). La dialettica mostra, cioè, nella forma logica della contraddizione l'insorgere di qualcosa che oppone resistenza agli automatismi e alle sclerotizzazioni del pensiero, a quelle forme abitudinarie che del pensiero segnano in modo inesorabile lo scivolamento in una sorta di vita irriflessa, consegnandolo interamente alle operazioni del calcolare, del categorizzare, del ripetere in modo coattivo.

Lungi, dunque, dal poter essere imputabile ad un semplice errore logico, la contraddizione rappresenta, della logica, un momento di apertura in direzione di qualcosa che non si piega alle procedure di identificazione del pensare. La dialettica, come dice Adorno, «[...] ha in sospetto l'identico» (Adorno 1966, 131); il che non vuol dire che nel pensare si debba o si possa prescindere dalla legge di identità, ma significa che le procedure identificanti rivelano il loro valore non in se stesse, ma per il fatto che si rivolgono a ciò che identico non è. Se «[...] non si può pensare senza identificazione» (Adorno 1966, 135), è altrettanto vero che «[...] è la non identità il *telos* dell'identificazione» (Adorno 1966, 135), ovvero ciò senza cui ogni procedura di identificazione risulterebbe priva di senso.

L'errore che si sarebbe consumato nella tradizione filosofica, tradizione nella quale finirebbe col rientrare, suo malgrado, anche la dialettica hegeliana, sarebbe stato, al

3 Sugli aspetti controversi del concetto di verità nell'ambito della *Dialettica negativa* cfr. in particolare Wellmer (2006, 196-205), il quale individua nella riflessione di Adorno una difficile convivenza tra il motivo nietszcheano di una critica che denuncia il carattere illusorio, ideologico, dell'idea di verità, e il tratto salvifico di un pensiero che con l'idea di verità rimane solidale.

4 Sulle asperità dello stile adorniano cfr. i rilievi di Maurizi (2004, 14-6).

contrario, quello di considerare l'identità come lo scopo del pensare (cfr. Adorno 1966, 135), privando in tal modo il pensare del suo intento più genuino: «ogni volta che il pensiero segue senza pensarci la sua legge di movimento va contro il proprio senso, il pensato dal pensiero, che impone l'arresto alla fuga delle intenzioni soggettive. Il *Diktat* della sua autarchia condanna il pensiero al vuoto, che diventa alla fine, soggettivamente, stupidità e primitività» (Adorno 1966, 135).

In quanto contraddizione che si sprigiona nel seno stesso dei processi di identificazione, la dialettica registra, esattamente, l'urto del pensiero con il pensato, svegliando bruscamente il pensiero dal sonno dogmatico di una identificazione totale, e ponendolo, così, di fronte ai propri limiti.

Detto diversamente, del nostro discorso secondo concetti, la dialettica mette in luce un'istanza di revisione critica tesa a valorizzare quel che, compreso semplicemente a partire dalla logica di identità, sarebbe destinato a rimanere inespresso. La figura logica del 'non-identico', che tanta parte ha nella dialettica negativa, registra, innanzitutto, questa condizione critica del pensare identificante, questo momento di vitale non conciliazione con sé, nel quale si infrange ogni pretesa di compiutezza. Essa rappresenta, per usare una formula di Adorno, «il motivo negativo della filosofia dell'identità» (Adorno 1966, 138); quel motivo che conserva la sua forza e anche il suo spazio di manifestazione, proprio, nella contraddizione dialettica.

In definitiva, la dialettica svolge, in seno al pensiero, una funzione autocorrettiva, in quanto segnala, a partire dalle contraddizioni che si generano in seno al suo stesso movimento procedurale, che il pensare non è *tutto*, così che risulta illegittima qualsiasi pretesa di fornire una ricetta ontologica nella quale il contenuto di verità del nostro discorso secondo concetti possa tradursi in un sapere che abbracci la totalità del reale.

Ciò non implica però, secondo Adorno, che agli aspetti prevaricanti della logica identificante e del pensiero reificato vada opposta la prospettiva ingenuamente realista di un in sé assolutamente altro rispetto alle mediazioni del pensiero. Tale prospettiva sarebbe pur sempre il risultato di una procedura che fissa il contenuto dei nostri concetti in un'identità non dialettica, in un'identità nella quale, di nuovo, è soppressa ogni differenza; il che si tradurrebbe ancora in una figura del pensiero reificato. La critica adorniana del pensiero identificante non può attingere, infatti, ad un punto di vista altro rispetto a quello dato alla nostra condizione di esseri pensanti. Perciò, sarebbe imprudente cedere alla tentazione di leggere, in modo unilaterale, nel riferimento adorniano al non identico, il richiamo ad una dimensione del reale che si sottragga ad ogni forma di mediazione concettuale. Se la critica del pensiero reificato evidenzia che il pensare può rivendicare un valore contenutistico solo nella contraddizione che di esso ribadisce la non identità con sé, non può darsi, per Adorno, un movimento di dereificazione che non prenda esso pure le mosse dal nostro discorso secondo concetti: «dialettica significa oggettivamente spezzare la coazione d'identità per mezzo dell'energia accumulata in essa, coagulata nelle sue oggettivazioni» (Adorno, 1966, 142).

Il progetto della dialettica negativa prende, così, corpo nel motivo di una critica immanente che si genera dal fondo stesso delle procedure di identificazione. Si può dire, anzi, che il carattere eminentemente dialettico della critica consiste proprio nel fatto che essa non attinge la sua normatività da una prospettiva che guardi dall'esterno all'oggetto criticato, ma piuttosto si attua come saturazione di quel potenziale conflittuale, aporetico che il pensare stesso genera in ogni processo omologante nel quale tende forzatamente ad appiattirsi ogni differenza:

La dialettica è la coscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro; non solo nell'individuale dialettico, ma infine nell'intero. (Adorno 1966, 364).

È sullo sfondo della dialettica intesa come logica oggettiva della critica immanente che Adorno entra in dialogo con la lezione hegeliana; un dialogo complesso, articolato, caratterizzato da momenti di vicinanza estrema, quasi di sovrapposizione, e tuttavia segnato nel contempo da una distanza incolmabile, al punto che si individua in Adorno una proposta sul pensiero dialettico radicalmente alternativa a quella hegeliana. Valga in tal senso quanto lo stesso Adorno scrive in *Drei Studien zu Hegel*: «nessuna lettura di Hegel può rendergli giustizia senza criticarlo» (Adorno 1963, 164). Nella critica serrata di Hegel Adorno vede, dunque, l'unico modo per rimanere fedeli alla sua eredità; e ciò proprio perché Hegel per primo non sarebbe rimasto fedele a se stesso, nella misura in cui non avrebbe reso giustizia alla tensione dinamica che ne anima il pensiero dialettico, domandone la forza critica con i mezzi della logica di sistema. Egli non nasconde il debito inestinguibile che ha contratto con Hegel. In lui individua, infatti, il venire allo scoperto del carattere intrinsecamente dialettico della legge di identità, ovvero la tesi che «[...] l'identità possa essere predicata sensatamente, dunque in modo non tautologico, solo del non identico» (Adorno 1966, 142). E tuttavia, questo elemento, che costituisce il motivo ispiratore del pensiero hegeliano, non sarebbe stato sviluppato da Hegel sino alle conseguenze estreme. Sua colpa imperdonabile sarebbe, infatti, quella di neutralizzare il potenziale critico della contraddizione dialettica in una logica della conciliazione che ricomprende le determinazioni del pensiero come momenti di una totalità processuale. La contraddizione dialettica, da critica di ogni identificazione falsa, diviene in Hegel sintassi di una identificazione totale che intende conciliare in un ordine sistematico gli elementi di attrito, i conflitti, quella forza del negativo che del pensare secondo concetti denota, invece, la non identità con sé, la sua costitutiva incompiutezza:

Secondo Hegel è costitutivamente necessario il non identico per avere concetti, identità; così come, inversamente, è necessario il concetto per prendere coscienza di un non concettuale, non identico. Solo che egli viola il suo stesso concetto di dialettica – che andrebbe difeso contro di lui – nel non violarlo, nel chiuderlo a unità suprema, libera da contraddizioni. (Adorno 1963, 167).

La logica dell'identità avrebbe così preteso, in Hegel, l'ultima parola contro il non identico, ricomprendendo il negativo, il contraddittorio all'interno di un'unità sistematica. L'identità sarebbe, cioè, divenuta totalità: «la negazione della negazione sarebbe ancora una volta l'identità, l'abbaglio rinnovato» (Adorno 1966, 144-5). La logica di identità si ripropone, insomma, come strategia che riconduce il significato di ogni singola determinazione concettuale, di ogni differenza, a momento particolare di un intero.

Così, secondo Adorno, il “contenuto” non-identico di cui doveva essere espressione la dialettica, cade definitivamente preda dell'impulso organizzativo del pensiero: «appiannare di nuovo la contraddizione dialettica, espressione del non identico insolubile, per mezzo dell'identità, significa ignorare il suo senso, ritornare alla pura logica deduttiva» (Adorno 1966, 144).

La negazione viene ribaltata in un esito positivo, nella forma di una totalità che riasorbe in sé ogni contraddizione, asservendola alla legge di identità.

2. Negazione determinata come conoscenza del non identico

La critica di Adorno si rivolge, esattamente, contro questa strategia nella quale la logica della identità si afferma come pensiero della totalità.

E in effetti, l'espressione 'dialettica negativa' dà il nome ad una critica che rivolge la forza del negativo anzitutto contro la possibilità che la contraddizione si erga a logica di un sistema nel quale ogni determinazione particolare, dunque ogni *negazione determinata*, si tenga con le altre in un tutto, attingendo in esso alla sua verità. L'aggettivo 'negativa' vale, così, nelle intenzioni di Adorno, come richiamo del pensare dialettico ad una coerenza che ne impedisca ogni risoluzione in chiave sistematica. In tal modo, lungi dal potere essere ricompresa come logica del sistema, la dialettica, quando venga portata alle sue estreme conseguenze, del sistema, rivela il carattere falso e illusorio:

Se l'intero è il sortilegio, il negativo, allora anche la negazione della particolarità, che ha la sua quintessenza in quell'intero, resta negativa. Il positivo della negazione sarebbe solo la negazione determinata, la critica, non un risultato ribaltato che stringerebbe felicemente nelle mani l'affermazione. (Adorno 1966, 143)⁵.

Questo passo della *Dialettica negativa* è rivelativo non solo del complesso rapporto che Adorno intrattiene con Hegel, ma anche del ruolo che il negativo assume nella declinazione adorniana della dialettica. La negazione non può esitare alcun risultato positivo, quando per positivo si intenda la coincidenza del vero con l'intero: «anche la negazione della particolarità, che ha la sua somma in quell'intero, resta negativa». In un movimento dialettico ulteriore, che Hegel non avrebbe assecondato, la forza critica del negativo deve rivolgersi, così, anche contro quell'intero che si pone come *negazione* di ogni determinazione parziale del vero. È interessante notare come Adorno sviluppi la critica del concetto hegeliano di totalità, facendo appello al principio della negazione determinata che, com'è noto, della dialettica hegeliana è elemento chiave. Il concetto di negazione determinata esprime in Hegel il senso per cui la negazione non si riduce alla semplice operazione del negare qualcosa, ma costituisce, piuttosto, il movimento mediante cui è possibile pensare a qualcosa come ad un che di determinato: «la dialettica ha un risultato *positivo* perché ha un *contenuto determinato*, vale a dire: perché il suo risultato non è propriamente il *nulla vuoto e astratto*, bensì la negazione di *certe*

5 [Trad. modificata]. Seguo la traduzione di Donolo (1970, 142) nel rendere «*Bann*» con «sortilegio», e non con «bando», come invece fa Lauro. Qui, infatti, Adorno si riferisce polemicamente contro la logica aritmetica di cui cadrebbe vittima il pensiero dialettico di Hegel nel volgere la doppia negazione in un risultato positivo; ciò che agli occhi di Adorno si configura, appunto, come un gioco di prestigio. È appena il caso di sottolineare come questo richiamo al procedere «*more arithmetico*» si riferisca solo alla forma estrinseca, Hegel direbbe intellettuale, della doppia negazione. Ridicolizzandone la *ratio procedurale* sotto il segno della formula $-x = +$, Adorno fornisce, in realtà, solo un'immagine caricaturale alla quale, a ben vedere, neanche lui può credere fino in fondo. Nelle formule riduttive che riconducono il sistema hegeliano alla *ratio* matematica della neutralizzazione del negativo, viene, infatti, a perdersi il significato più profondo dell'idea hegeliana di conciliazione. Questa non va intesa, sommariamente, come risoluzione della non-identità nell'identità. Piuttosto, la logica speculativa sviluppa il motivo di una radicale compenetrazione di negativo e positivo, così che il loro rapporto non venga inteso nei termini di mera opposizione estrinseca. Da questo punto di vista, la dialettica hegeliana configura un significato del negativo non riducibile alla forma astratta della semplice opposizione logica; il che significa, nei termini di Hegel, riconoscere che la «negatività [*Negativität*] non è affatto esteriore all'essere» (Hegel 1830, 267). Nel ribadire il momento del negativo contro l'idea hegeliana della conciliazione, la dialettica di Adorno finisce in realtà, lo si vedrà più avanti, col rimanere intrappolata in quella logica oppositoria che del negativo, del non identico, non può che consegnare il volto astratto, mentre il significato concreto, determinato, del non identico viene concepito da Adorno in uno spazio che sta al di là della logica dialettica.

determinazioni che sono contenute nel risultato, e questo risultato non è affatto un *nulla immediato*, bensì, appunto, un risultato» (Hegel 1830, 229). In estrema sintesi, «negazione determinata» significa che la negazione non è meramente negativa, essa cioè non rimane indeterminata, astratta, semplice negazione, appunto. Astratta sarebbe piuttosto la rappresentazione di una cosa il cui contenuto non includa anche la relazione con ciò che essa non è. Ora, il progetto adorniano si tiene fermo all'idea hegeliana che la negazione segni l'immergersi del pensare nelle sue determinazioni concrete⁶. Infatti, se è vero che l'ambizione di Adorno è quella di liberare la dialettica da ogni strategia logica che ribalti il contraddittorio in positivo, ciò deve però attuarsi, lo ripetiamo, «senza perdere neanche un po' in determinatezza», il che vuol dire senza ridurre la dialettica a processo confutatorio fine a se stesso. Si tratterà, allora, di comprendere diversamente il concetto hegeliano di negazione determinata. Il che implica, però, radicalizzarne il movimento, conducendo il processo della negazione determinata sino a quel punto di saturazione che renda improponibile l'esito affermativo della dialettica hegeliana.

La contraddizione dialettica non può risolversi nella logica manifestativa di un vero inteso come processo nel quale le determinazioni particolari vengano interamente risucchiate nella 'felice' armonia della totalità: «il positivo della negazione sarebbe solo la negazione determinata, la critica, non un risultato ribaltato che stringerebbe felicemente nelle mani l'affermazione». Come dire: l'aspetto concreto della negazione, ciò per cui essa può dirsi «determinata», non può venire demandato alla fisionomia sistematica di un processo nel quale il significato di ogni determinazione particolare confluisca nella verità dell'intero. Al contrario, per Adorno la negazione è determinata, nella misura in cui segna, in seno al pensare secondo concetti, un momento eversivo rispetto a qualsiasi forma di sintesi conciliativa. Negazione determinata implica, allora, il tenersi fermi alla possibilità di un'esperienza non riducibile entro la logica del sistema: «il pensiero non regolamentato [*Der unreglementierte Gedanke*] è elettivamente affine alla dialettica, che come critica al sistema ricorda ciò che potrebbe essere esterno al sistema; e quella forza che il movimento dialettico sprigiona nella conoscenza, è la stessa che insorge contro il sistema» (Adorno 1966, 30).

Il solo esito coerente della dialettica non sarebbe, dunque, l'affermazione del sistema, ma, al contrario, la sua negazione, la sua messa in crisi: «la dialettica ha il suo contenuto di esperienza [...] nella resistenza dell'Altro contro l'identità [...] Essa sorse con Hegel nel sistema, ma non ha nel sistema la sua misura» (Adorno 1966, 145).

Il riferimento adorniano al non-identico risponde, così, all'istanza di dar voce a ciò che nelle procedure di identificazione del pensare rischia di essere neutralizzato. Si tratta, cioè, di rileggere la dialettica come possibilità, sarebbe meglio dire come promessa, di una esperienza diversa da quella assicurata in una condizione nella quale vige il primato logico dell'identico.

Ma in ciò la dialettica riconosce nel non-identico un valore di contenuto qualitativamente diverso da quello fissato dalle procedure astratte di classificazione e categorizzazione: «[...] il non identico sarebbe l'identità propria della cosa contro le sue identificazioni» (Adorno 1966, 146). Questa affermazione evidenzia come accanto al contegno confutatorio della dialettica negativa affiori una radicale istanza espressiva, che non si mostra riducibile alla prestazione critica del negare. Detto diversamente, il significato del 'non identico' non si esaurisce nell'opera di disgregazione dei concetti reificati, ma

6 «Il nervo vitale della dialettica come metodo è la negazione determinata. Essa si fonda sull'esperienza che la critica è impotente finché si tiene sulle generali, finché si sbriga in qualche modo dell'oggetto criticato sussumendolo dall'alto come mero rappresentante di un concetto» (Adorno 1963, 107-8).

chiama in causa una intenzione genuinamente determinativa del nostro discorso secondo concetti, il quale, liberato da ogni forma di accanimento procedurale, potrebbe far emergere «l'identità propria della cosa contro le sue identificazioni». Il che significa che della cosa dovrebbe mostrare quell'elemento specifico di cui nessuna procedura astrattamente classificatoria può rendere adeguatamente conto. Il non identico non è, allora il meramente *negativo*, il *non* dell'identico. Piuttosto esso fa riferimento, ad una identità trasformata:

La conoscenza del non identico è dialettica, anche perché lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico. Essa intende dire che cos'è una certa cosa [*was etwas sei*], mentre il pensiero identico dice sotto cui cade [*worunter etwas fällt*], di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è [...] Criticandola l'identità non scompare; si trasforma qualitativamente. In essa vivono elementi di affinità dell'oggetto al suo pensiero. (Adorno 1966, 135).

Dire che cosa è una certa cosa, non vuol dire fissarne la natura mediante una definizione. Questo è ciò che farebbe un'astratta procedura classificatoria, nella quale «si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori» (Adorno 1966, 146-7)⁷. Al contrario, quando parla di un'identità trasformata, Adorno fa riferimento alla possibilità di uno sguardo che illumini il tratto specifico, irriducibile delle cose; uno sguardo che può tradursi in forma di pensiero solo al modo di un discorso i cui concetti non occupano una posizione fissa, gerarchizzata, come accade nello schema classificatorio che sussume il meno esteso sotto il più generale. L'identità della cosa, ciò che le è proprio, non si offre nella forma definitoria di un sapere che infilza il proprio oggetto (cfr. Adorno 1963, 125), inchiodandolo ad una nozione, alla quale viene assegnato un posto in un sistema di concetti. I concetti rimandano, piuttosto, l'uno all'altro, in un gioco ininterrotto che mira a trascendere l'apparenza di ogni procedura fissante: «il difetto determinabile in tutti i concetti costringe a citarne altri; così sorgono quelle costellazioni nelle quali soltanto è trapassata un po' della speranza del nome» (Adorno 1966, 50).

7 Sul riferimento di Adorno ad una identità qualitativa della cosa che si sottrae alle procedure di classificazione fa perno la lettura A. Thyen (1989), il cui intento è di mostrare come la *Dialettica negativa* esponga, sul terreno di una riflessione di ordine gnoseologico, una nozione di identità e di identificazione non assimilabili al modello interpretativo offerto nella *Dialettica dell'Illuminismo*: «La dialettica di identità e non identità che qui viene svolta sul sentiero del filosofare dialettico-negativo, contraddice alla riduzione del pensiero identificante alla ragione strumentale, e cioè (contraddice alla riduzione) dell'identità a strumentalità. Piuttosto, diviene visibile un concetto di razionalità dialettica nel quale l'ambivalenza di identità e non identità rimane rilevante dal punto di vista della teoria della conoscenza. La teoria della razionalità del non identico si volge contro l'impostazione filosofica della storia della *Dialettica dell'Illuminismo* (Thyen 1989, 14; cfr. anche 109-130). Alla tesi di Thyen si richiama anche Stahl (1991, 190), il quale sostiene che «[...] la critica di Adorno non si volge contro il concetto di identità nella sua interezza, ma solo contro l'ipostatizzazione di un momento o contro un determinato modo di impiego. Essa perciò guadagna il suo criterio di misura non da un "altro rispetto all'identità", ma a partire da un concetto ampliato di identità». Ciò non deve, però, indurre nella tentazione di sciogliere la trama del discorso adorniano, come se si in esso fossero discernibili una identità cattiva, frutto degli eccessi omologanti del pensare secondo concetti, e un'identità buona rispettosa del non identico, non assimilabile a quelle procedure. La dialettica, intesa da Adorno come critica immanente, finisce sempre col mischiare le carte: da un lato persino la più beccera procedura di classificazione cela al suo interno un conato verso la non identità; dall'altro non vi è identità qualitativa che non sia comunque compromessa con le procedure del pensare omologante. Come si vedrà, là dove tende a distinguere in modo più evidente i piani, Adorno è costretto a prefigurare un modello di razionalità che va al di là della tensione dialettica tra identità e non identità. La presenza di un modello alternativo di identità e razionalità non riducibile alla ragione strumentale sembra, in altri termini, trovare sfogo nell'ambito di una riflessione che Adorno rivolge persino contro la dialettica. Si può, inoltre, notare a margine come non sia così pacifico che la prospettiva della *Dialettica dell'Illuminismo* si esaurisca nel motivo negativo della critica della ragione strumentale. Su questo punto, che esula dalla nostra trattazione, mi limito a rimandare a Sherrat (2002, in part. 151-239).

La «conoscenza del non identico» implica, cioè, la possibilità che i concetti entrino in configurazioni sempre nuove che ne fluidificano il significato. Solo in questo continuo sforzo di ridare vita al contenuto coagulato nelle sedimentazioni semantiche, possono tralucere gli elementi che rendono il pensiero affine al proprio oggetto. Solo a questa condizione il nostro discorso secondo concetti può davvero *somigliare* a ciò di cui parla. Esso può rivelare la sua capacità mimetico-espressiva, illuminando il proprio dell'oggetto, quel contenuto non identico che per la mera procedura di classificazione risulta solo «indifferente o ingombrante» (Adorno 1966, 147). La conoscenza del non identico viene in tal modo a configurarsi come «progressiva distinzione qualitativa di ciò che è interamente mediato» (Adorno 1966, 166); il che non significa, si badi, che il non identico descriva un oggetto o una configurazione di oggetti, un'esperienza, la cui verità risiederebbe in uno sguardo capace di porsi oltre il piano delle mediazioni concettuali. Significa piuttosto che le mediazioni concettuali mostrano il loro valore di contenuto solo nella misura in cui divengono il teatro di una tensione tra il momento descrittivo, nel quale il discorso concettuale tende a coagularsi in segni e definizioni, e il momento espressivo-linguistico, in cui i concetti si aprono verso sempre nuove configurazioni di significato⁸. Non è un caso se Adorno concepisce il pensare in costellazioni sotto il segno di un ritorno della dialettica alla sua origine linguistica⁹. La sua vuole essere una dialettica parlante, nel senso di un discorso vivo che, nel fare uso dei concetti (uso dal quale non si può prescindere), individua però, nel contempo, il loro significato in ciò che in essi rimane irrisolto, non-identico, ancora suscettibile di essere detto. I concetti, allora, parlano, dicono veramente qualcosa, solo se si trasformano, se ne viene disgregata la rigida forma invariante¹⁰. In questo risiede, in ultima analisi, il significato del pensare in costellazioni, la cui dinamica interna prende forma, non a caso, nel linguaggio:

Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa esposizione, non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività tramite il rapporto in cui li pone, centrandoli attorno a una cosa [...] Solo le costellazioni rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso all'interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere. (Adorno 1966, 147)¹¹.

Il modello del pensare in costellazioni esprime uno sguardo multiverso sulle cose, che ogni volta ridiscute in radice i termini del nostro operare secondo concetti, di quell'o-

8 Il motivo della tensione tra processo di fissazione e movimento di riapertura del significato dei concetti viene chiamato in causa da Adorno anche come elemento esplicativo delle difficoltà inerenti alla terminologia hegeliana: «Si può dire che in Hegel – ed è questa la vera difficoltà terminologica che ostacola la sua comprensione – c'è un continuo conflitto fra l'esigenza di operare con una terminologia stabile e fissa, a cui questo pensiero si vede costretto se vuole esprimersi in forma di sistema, e d'altro lato il suo andamento dinamico, per cui esso vuole propriamente dissolvere ogni determinazione terminologica singola e fissa, e, si potrebbe quasi dire, liberare o guarire la filosofia dalla propria terminologia» (Adorno 1973, 36).

9 Come scrive Adorno, la dialettica «letteralmente significa linguaggio» (Adorno 1966, 53).

10 «Il concetto che rimane fedele al suo significato deve proprio per questo modificarsi; la filosofia che considera il concetto più che un mero strumento dell'intelletto è costretta dalla sua stessa norma ad abbandonare la definizione, che vorrebbe impedirglielo. Il movimento del concetto non è una manipolazione sofistica, non significa introdurre dall'esterno nel concetto significati mutevoli; ma è la coscienza onnipresente – anima di ogni conoscenza genuina – dell'unità e tuttavia dell'inevitabile differenza fra il concetto e ciò che esso deve esprimere. Poiché la filosofia non rinuncia a quell'unità, deve affidarsi a questa differenza» (Adorno 1963, 99).

11 «Il momento dell'universalità nel linguaggio, senza cui esso non esisterebbe, viola inevitabilmente la piena determinatezza oggettiva del particolare che esso vuole determinare. Lo sforzo di comprensibilità, per quanto irricognoscibile, è un correttivo. Essa rimane il polo opposto alla pura oggettività linguistica. Solo nella loro tensione prospera la verità dell'espressione» (Adorno 1963, 130). Sul rapporto tra il linguaggio e la disposizione dei concetti in costellazione cfr. i rilievi di Allkemper (1981, 119-122).

perare che pretende sussumere l'oggetto, il concetto specifico, sotto concetti onnicomprensivi. In esso si manifesta, allora, anche il senso più profondo della critica che Adorno muove a Hegel, il cui sforzo di costruire una logica dialettica sarebbe alla fine rimasto irretito nella rigidità astratta di un modello teorico: «la cosa più vera in Hegel, quella coscienza del particolare, senza la cui gravità il concetto di realtà degenera in farsa, matura la cosa più falsa, spazza via il particolare che la filosofia in Hegel cerca a tentoni» (Adorno 1966, 295). Nel programma di una dialettica che intendeva operare dal basso, immergendosi nella particolarità delle determinazioni concrete del pensare si sarebbe infiltrata la pretesa di edificare una filosofia che guarda dall'alto a quelle determinazioni, ricomprendendole come i momenti di un intero. In tal modo, viene riconfermato, mediante un artificio, il primato indiscusso della procedura logica che sussume il particolare sotto una legge universale: «ciò che fa del particolare lo scandalo dialettico, la sua insolubilità nel concetto superiore, essa [la dialettica hegeliana] lo tratta come un rapporto universale di cose» (Adorno 1966, 157).

Contro questo esito, il pensare in costellazioni incarna lo spirito di una dialettica che ridiscute ogni forma di gerarchia concettuale, in *primis* quella che Adorno vede all'opera nella configurazione sistematica della dialettica hegeliana. Non è un caso che in *Drei Studien zu Hegel* il termine 'costellazione' venga usato in polemica con il termine 'sistema':

La costellazione non è il sistema. Non è il luogo in cui tutto torna, in cui tutto si appiana, ma un momento getta luce sull'altro, e le figure che i singoli momenti formano insieme sono un segno determinato e una scrittura leggibile. (Adorno 1963, 132).

Insomma, nella figura del non identico, del negativo, Adorno intende valorizzare l'esperienza mimetica di un pensare che si sofferma sull'elemento minimo, sul dettaglio, inteso come tratto irriducibile che impone al discorso secondo concetti il compito di una continua trasformazione.

Contro ogni forma sistematica di sapere, che Adorno esemplifica nella logica del «tutto torna», un sapere degno di questo nome deve rimanere aperto all'imprevisto che può far saltare ogni schema procedurale. La conoscenza dialettica deve somigliare all'esecuzione di un brano musicale, dove l'irruzione di una sola nota è in grado di ridisegnare l'intero corso armonico delle altre. Non è allora solo per amor di metafora che Adorno cerca nel sapere filosofico il gesto che lo renda simile ad una composizione musicale: «[...] la filosofia non dovrebbe ridursi alle categorie, ma in un certo senso solo comporre. Essa deve nel suo procedere rinnovarsi incessantemente tanto per forza propria, quanto per attrito con ciò a cui si adegua; è decisivo quel che vi accade, non la tesi o la posizione» (Adorno 1966, 32)¹².

La valorizzazione della fisionomia originariamente linguistica della dialettica contro ad ogni sua possibile chiusura nel sistema, nel concetto, così come l'appello ad una esperienza mimetica del pensare che non si esaurisca nella sua funzione categoriale, danno voce all'intenzione di qualificare la figura logica del 'non identico', mostrandone il volto concreto, determinato. Il non identico non si riduce al *non* dell'identico, non trova nell'identico la sua misura. Rassegnarsi a una tale riduzione equivarrebbe a privare il pensare della sua forza espressiva, estinguendone ogni momento di frizione con il pensato. La scommessa di Adorno sta, allora, tutta in questa possibilità di ripensare la dimensione

¹² Adorno individua il tratto «espressivo» della filosofia in un'esperienza linguistica che si consuma nello scarto tra l'affermazione di una tesi e ciò che la tesi non riesce a contenere. In ragione di questo scarto, il momento espressivo si lega in modo essenziale al momento interpretativo. Cfr. al riguardo Foster (2007, 17).

di contenuto del non identico, di andare al di là del suo mero riconoscimento formale, per mostrare in esso una sporgenza in direzione dell'elemento qualitativo, irriducibile, non regolamentato della nostra esperienza¹³. In questo contesto, la *ratio* hegeliana della doppia negazione riceve una fisionomia affatto peculiare: il non identico, in quanto mero correlato opposto dell'identico, deve essere nuovamente negato. Il non identico può assumere, così, il volto dell'individuale non assimilabile a quella logica identificante che vorrebbe ridurlo a caso particolare di un concetto universale; può essere l'eterogeneo non ridotto alla forma degradata del caotico (cfr. Adorno 1966, 310); può indicare la pluralità non semplificabile nell'immagine indifferenziata di un contro-polo dell'unità; o ancora, può avere le fattezze del contingente, senza che il contingente debba ridursi al casuale inteso come mero opposto della necessità causale (cfr. Adorno 1966, 309 n. 43); infine, può vestire i panni dell'aconcettuale non come opposto del concetto, come l'irrazionale, ma come segno di quella conoscenza mimetica che procede smembrando ogni regola astratta di classificazione: «l'utopia della conoscenza sarebbe di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo ad essi» (Adorno 1966, 11). La dialettica negativa mira, insomma, a produrre *modelli* di analisi critica, che del non identico indicano un'istanza di differenziazione qualitativa non assimilabile ai termini meramente negativi della nuda opposizione all'identico.

3. Conciliazione non dialettica

Ma, a questo punto, quale significato deve darsi all'aggettivo che qualifica la dialettica di Adorno?

Infatti, come si è visto, la ripetizione del negativo non risponde unicamente al proposito di celebrare la figura di un pensiero incompiuto e inconciliato con sé, ma risponde alla volontà di non riconoscere alcuna forma positiva di sapere che non sia rivolta al momento qualitativo della nostra esperienza, a quel momento che nel nostro operare secondo concetti fa letteralmente la *differenza*, in modo che dei concetti rappresenta il contenuto *non identico*¹⁴.

Senonché, proprio nel tentativo di mostrare il volto concreto del non identico, il suo contenuto di esperienza, Adorno intraprende una strada che, quando venga percorsa fino in fondo, non può che esitare nell'abbandono del pensiero dialettico, e ciò perché la struttura antagonistica della dialettica, il suo incedere confutatorio, non può render conto fino in fondo di quella funzione mimetico-espressiva del pensiero di cui la proposta filosofica di Adorno intende farsi interprete. L'Autore rende plasticamente questa situazione nell'immagine suggestiva di una dialettica che tende, in un movimento ulte-

13 Quest'istanza guida anche la lettura che Adorno, nella *Dialettica negativa*, dà della dottrina kantiana della cosa in sé. Egli mostra di comprendere bene come la cosa in sé non indichi, in Kant, una realtà che sta al di là del pensiero, costituendo piuttosto solo un concetto-limite: «È implicito nel pensiero di Kant [...] che l'in sé al di là del concetto è nullo in quanto completamente indeterminato» (Adorno 1966, 7). Tuttavia, questo rilievo da un lato funziona come critica di ogni forma di ontologizzazione del non identico ingenuamente inteso come un in sé; dall'altro fa, però, da sfondo ad una obiezione decisiva che Adorno rivolge contro Kant: la dottrina della cosa in sé, pur conservando il merito indiscusso di mettere in rilievo un momento di resistenza rispetto alle procedure deduttive del pensiero, non va oltre il riconoscimento di una non identità solo formale, e ciò proprio in ragione della sua indeterminatezza (Cfr. Adorno 1966, 26, 259, 259 nota). Su questo argomento cfr. Braun (1983, p. 75). Più in generale, sul complesso rapporto che lega la dialettica adorniana al pensiero di Kant mi permetto di rimandare ad alcuni miei lavori precedenti (Cicatello 2001; Bellan, Cicatello, Cortella 2009, in part. 131-158).

14 «Nessun positivo è raggiungibile dalla filosofia che possa essere identico alla sua costruzione» (Adorno 1966, 132).

riore, ad andare oltre sé. La logica della disgregazione dei concetti reificati lascia, così, baluginare all'orizzonte uno scenario nel quale la dialettica non costituirebbe l'unica risorsa cui appellarsi per dare la parola a ciò che nel discorso secondo concetti rimane inespresso: «oltre l'identità e la contraddizione l'utopia sarebbe la coesistenza del diverso [*ein Miteinander des Verschiedenen*]» (Adorno 1966, 136). Al cospetto di questo scenario la dialettica non può che configurarsi come una logica che, irretita nel suo stesso procedere autoconfutatorio, nelle sue dinamiche conflittuali, si trova alla fine preclusa la possibilità di un'apertura non antagonistica al non identico. Il che vuol dire in definitiva che la dialettica non può dar forma a quella esperienza linguistica del pensiero nella quale Adorno ha riposto la speranza di liberare il non-identico dalla rigida struttura oppositoria che lo tiene incatenato all'identico: «se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezza, in essa non ci si potrebbe immaginare né l'indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antiteticità: piuttosto la comunicazione del differenziato» (Adorno 1969, 214). Liberare il non identico dalla legge logica che lo comprende come l'opposto dell'identico, significa allora profilare almeno la possibilità di un'esperienza che, non più irretita nella morsa di un'identificazione totale, non richiede più nemmeno la dialettica come strumento di emancipazione:

Per questo è necessario che la dialettica, che è insieme l'impronta dell'universale contesto di accecamento e la sua critica, si rivolti in un ultimo movimento anche contro se stessa [...] Essa sgretola [*zerstört*] la pretesa d'identità, mentre la onora [*honoriert*] con un esame. Perciò arriva solo fin dove giunge questa pretesa [...] Senza la tesi d'identità la dialettica non è l'intero; ma allora non è neanche peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico. (Adorno 1966, 363-4)¹⁵.

Il destino della dialettica, in quanto ontologia dello stato falso (cfr. Adorno 1966, 12)¹⁶, sarebbe, allora, di togliersi insieme alla falsità di quella identificazione totale di cui essa reca pur sempre l'impronta. Il contenuto di verità della dialettica sta, per dirla con Adorno, nella sua figura caduca, nell'auspicio che si possa andare «oltre l'identità e la contraddizione». Di contro, fermarsi alla logica del pensare dialettico, dare ad essa l'ultima parola significherebbe aderire alla logica di integrazione totale di cui la dialettica non mostra che l'immagine rovesciata: «la totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La con-

15 «Perciò la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata. Essa deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero i primi» (Adorno 1966, 133-4).

16 «Ciò che Adorno cerca nella filosofia sono modi di trascendere il mondo così come esso si presenta a noi in specifiche circostanze storiche, là dove la pressione di queste circostanze può rendere ciechi su alternative più umane» (Bowie 2013, 23). Per uno studio sistematico del nesso che, in Adorno, lega critica dell'identità e critica dell'ontologia cfr. Guzzoni (1981). Una lettura della *Dialettica negativa* in chiave di ripensamento della problematica ontologica è, invece, offerta da Többsicke (1993, in part. 21-3, 50-66), secondo il quale Adorno, a dispetto delle sue stesse dichiarazioni, valorizza il senso più genuino, tradizionale, di una dottrina degli enti, di contro ad ogni forma di sapere universalizzante che dell'ente sacrifica la dimensione di particolarità e molteplicità. Resta fermo, comunque, che nel testo adorniano il termine «ontologia», come l'aggettivo «ontologico», si prestano generalmente ad indicare forme di degenerazione ideologica e di reificazione del pensiero (cfr. ad es. Adorno 1966, 88-9). In ogni ontologia parla, secondo Adorno, la pretesa di «trasferire all'essere la struttura del concetto» (Adorno 1988, 85, 105). Il che da un lato significa identificare la realtà del concetto in ciò in cui esso risulta, invece, manchevole, ovvero nel suo carattere astratto, così da ipostatizzarne la forma; dall'altro significa conferire allo stato presente l'aura di una realtà immutabile, regolata da leggi invarianti e per questo, impermeabile alla critica.

tradizione è la non identità sotto il vigore di quella legge da cui è affetto anche il non identico» (Adorno 1966, 8)¹⁷.

Alla fisionomia sistematica di una logica speculativa che pretende risolvere al suo interno i propri conflitti, si oppone la possibilità che la dialettica, nel gesto estremo del suo procedere critico, rimuova se stessa. La critica adorniana di Hegel va, dunque, oltre i termini della facile opposizione tra una formula affermativa, conciliata della dialettica, e una versione negativa che insiste sul momento conflittuale, irrisolto. Essa non va semplicisticamente posta sotto il segno della reiterazione del negativo. Ben altrimenti, si potrebbe dire che a far le spese della proposta filosofica di Adorno sia proprio il negativo in un senso radicale che investe le sorti della dialettica *tout court*. E ciò perché, questo è il punto decisivo, il significato più profondo del riferimento adorniano al non identico si mostra come istanza di rimozione del pensare dialettico in quanto tale. Il non identico può, cioè, rivelare il suo volto solo ad uno sguardo che, paradossalmente, non lo consideri più sotto il segno della negazione dialettica. Detto altrimenti, la nozione del non identico richiama quel tratto qualitativo della nostra esperienza che assume una fisionomia negativa, contraddittoria, e però solo nella misura in cui è forzato entro le rigide strutture del pensiero astratto: «il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità; finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità» (Adorno 1966, 7-8). La riflessione di Adorno intende opporsi esattamente a questa riduzione del significato del non identico al negativo; il che significa essenzialmente rinvenire nel concetto del non identico un'esperienza di cui il linguaggio dialettico non può avere ragione se non in una forma indeterminata, ridotta: «chi si piega alla disciplina dialettica ha senz'altro da pagare con il sacrificio amaro della molteplicità qualitativa dell'esperienza. Tuttavia quell'impoverimento dell'esperienza causato dalla dialettica [...] si rivela adeguato nel mondo amministrato alla sua astratta uniformità» (Adorno 1966, 8). In tal modo la dialettica negativa auspica, nella sua intenzione più profonda, l'avvento di una condizione che, per dirla ancora con Adorno, «[...] rimetterebbe in libertà il non identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, sola, aprirebbe la pluralità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere» (Adorno 1966, 8)¹⁸. Se «nella condizione non conciliata la non identità viene percepita come un negativo» (Adorno 1966, 30), svincolare la non identità dal linguaggio negativo, non conciliato, della dialettica equivale a comprenderla come il tratto di differenziazione qualitativa della nostra esperienza e del nostro discorso secondo concetti.

In questo modo, il non identico configura un modello di razionalità discorsiva radicalmente diverso rispetto al modello logico-conflittuale del pensare dialettico. Il progetto adorniano di valorizzare la dialettica nella sua origine linguistica esita, perciò, nella ricerca di un linguaggio, di una esperienza del pensiero, incompatibile con la dialettica, o meglio con quella dialettica dalla fisionomia irriducibilmente antagonista¹⁹ che, tuttavia, rimane pur sempre lo strumento diagnostico in grado di individuare le crepe nei processi di identificazione del pensare. Ciò significa però che in Adorno il momento critico-dialettico e il momento mimetico-espressivo sono destinati a prendere due strade diverse, così che infine viene a cadere quell'istanza di contenuto che Adorno, pure,

17 «Se la dialettica si richiudesse totalmente, sarebbe già quella totalità che rimonta al principio identico» (Adorno 1966, 164).

18 [Trad. leggermente modificata].

19 Sul procedere antitetico del pensiero dialettico adorniano cfr. i rilievi di Petrucciani (2007, 11-6).

intendeva ascrivere alla fisionomia linguistica di una dialettica non ridotta a mera procedura di confutazione.

Così, la proposta filosofica di Adorno appare registrare la compresenza di due configurazioni del non identico, che difficilmente possono tenersi insieme in un progetto teorico coerente, se non in ragione del loro concorrere ad una finalità che travalica, però, il piano della riflessione squisitamente teoretica, per inserirsi nel contesto più ampio della denuncia antiideologica di matrice francofortese.

Da un lato è costantemente all'opera il motivo irriducibilmente dialettico di una critica immanente che insiste sui processi di autoconfutazione e autocorrezione della ragione discorsiva: «niente fuoriesce dal contesto dialettico immanente se non esso stesso. La dialettica lo ripensa criticamente, ne riflette il movimento» (Adorno 1966, 129). Dall'altro, il pensiero del non identico, in ragione della sua connotazione utopica, non può che assumere una fisionomia non antagonista, traducendosi in una forma non conflittuale di esperienza linguistico-comunicativa, *espressione* di una vita sociale conciliata sulla quale il linguaggio della dialettica non ha più presa. Ma così, il riferimento adorniano al non identico finisce col proiettarsi in un luogo che trascende il contesto di accecamento all'interno del quale opera pur sempre la dialettica: «ma senza alcun sapere da fuori, se si vuole senza un momento di immediatezza, un dono del pensiero soggettivo, che guardi oltre la compagine dialettica, nessuna critica immanente può raggiungere il suo scopo» (Adorno 1966, 164)²⁰. Esattamente nello spazio di questa tensione problematica tra motivo dialettico-immanente e motivo utopico-trascedente prende forma un'idea non antagonista di conciliazione.

In altri termini: la critica adorniana di ogni configurazione sistematica della dialettica non nega, *tout court*, la possibilità della conciliazione, ma la proietta in uno spazio che sta al di là della dialettica, giacché una visione conciliata della dialettica risulterebbe solo complice della condizione falsa; il puro piegarsi alla *ratio* legittimante secondo cui i conflitti e gli antagonismi della realtà sociale sono momenti di un intero che funziona e che per questo va lasciato così com'è. Concependo la conciliazione fuori dalla dialettica, concependo dunque una *dialettica negativa*, Adorno intende profilare l'idea di un mondo trasformato, realmente conciliato²¹, nel quale il procedere per opposizioni non costituisca più uno strumento di lettura adeguato. Si tratta dell'analogo di quella condizione di pace che in *Stichworte* viene presentata come «[...] stato di una differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro» (Adorno 1969, 214)²².

20 Il suggerimento di Adorno in direzione dell'abbandono del pensare dialettico, portato alle sue estreme conseguenze, sembra mettere in questione il principio della critica immanente, come ad anticipare la *ratio* che guida l'obiezione di Habermas, secondo la quale, com'è noto, una critica immanente al dominio, proprio perché legata alla logica che intende smascherare, non può che risultare una contraddizione performativa (Cfr. Habermas 1985, 131, 121-2). Non è un caso se i tentativi di rispondere all'obiezione habermasiana, riabilitando il modello di razionalità dialettica in chiave intersoggettivo-linguistica (cfr. ad es. Bellan 2006, in part. 51-94, 119-142), proponano una severa revisione del paradigma antagonista che sta alla base della concezione adorniana della dialettica e del negativo. Sulla dialettica adorniana e la questione del linguaggio cfr. più in generale, Jameson (1990); Hohendahl (1997), Morris (2001); Gandesha (2006); Bolaños (2016). Sulle difficoltà che incontra in Adorno lo sviluppo di una dimensione intersoggettivo-comunicativa cfr. Wellmer (1985, 94); Honneth (1986, 142); Cortella (2006, 173-186).

21 Di Lorenzo (2014, 247) parla di una «nuova idea di verità che Adorno viene proponendo, sostenendone l'indissociabilità da quella di una società vera». Il fatto è, però, che questa nuova idea di verità si rivela, alla fine, incompatibile con qualsiasi forma di negazione dialettica.

22 In ciò concordo con la valutazione di L. Cortella, il quale ha peraltro il merito di avere insistito sul tema adorniano della caducità della dialettica: «La filosofia di Adorno è nel suo esito finale una filosofia della differenza» (Cortella, 2006, 68). Aggiungerei, però, che proprio questo esito finale finisce col com-

L'auspicio è dunque quello utopico che un giorno la dialettica perda la sua capacità di penetrazione del reale perché la realtà ha finalmente smesso di somigliarle, di generare lacerazioni e conflitti interni. Solo a questa condizione il non identico potrebbe mostrarsi come il "positivo", di contro a quella condizione falsa che, nella storia, certifica la coincidenza mendace di «identità e positività» (Adorno 1966, 129).

È questa però, in definitiva, una condizione nella quale il non identico ha perso la sua fisionomia dialettica e la dialettica ha rinunciato alla sua funzione espressiva.

Bibliografia

Nel testo, accanto al nome dell'autore compare l'anno della prima edizione in lingua originale, mentre l'indicazione del numero di pagina fa riferimento alla traduzione italiana. Eventuali modifiche alla traduzione vengono segnalate direttamente in nota.

- Adorno, Th.W. (1963), *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, in *Gesammelte Schriften* (=GS), in zwanzig Bände, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 ss. BD. 5; trad. it. di Serra, F., riv. da Zanotti, G., 2014, *Tre studi su Hegel*, Bologna: Il Mulino.
- Adorno, Th.W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, GS 6; trad. it. di Lauro, P., 2004, *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi (nella resa di alcuni termini si è fatto ricorso anche alla traduzione di Donolo, C.A., 1970, Torino: Einaudi).
- Adorno, Th.W. (1969), *Stichworte. Kritische Modelle 2*, GS 10; trad. it. di Agrati, M., 1974, *Parole Chiave. Modelli critici*, Milano: Sugar.
- Adorno, Th.W. (1973), *Philosophische Terminologie*, hrsg. v. R. zur Lippe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. it. di Solmi, A., 2007, *Terminologia filosofica*, Torino: Einaudi.
- Adorno, Th.W. (1998), *Metaphysik. Begriff und Probleme*, in *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Abt. IV, Bd. 14; trad. it. di Garzone, L., 2006, *Metafisica. Concetto e problemi*, Torino: Einaudi.
- Allkemper, A. (1981), *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, München-Wien-Zürich: Schöningh.
- Bellan, A. (2006), *Trasformazioni della Dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Padova: Il Poligrafo.
- Bellan, A., Cicatello, A., Cortella, L. (2009), *Le "Meditazioni sulla metafisica" nella Dialettica negativa di Adorno*, in Cortella, L. (a cura di), *Teoria critica e metafisica*, Milano-Udine: Mimesis, 105-182.
- Bernstein, J.M. (2006), *Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel*, in Huhn, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, 19-50.
- Bolaños, P.A. (2016), *The Promise of the Non-Identical: Adorno's Revaluation of the Language of Philosophy*, «Discipline Filosofiche», 26, 2, 151-166.
- Bowie, A. (2013), *Adorno and the Ends of Philosophy*, Cambridge: Polity.
- Braun, C. (1983), *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, Berlin-New York: De Gruyter.
- Cicatello, A. (2001), *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno*, Genova: il melangolo.

promettere l'intero impianto della dialettica negativa. Sulle difficoltà di ordine teoretico connesse al tema dell'abbandono della dialettica, cfr. Müller (1988, in part. 175).

- Cortella, L. (2006), *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Roma: Meltemi.
- Di Lorenzo, F. (2014), *Esperire mimetico e razionalità nel modello adorniano di rapporto mente-mondo*, «Giornale di Metafisica», 36, 1, 235-248.
- Foster, R. (2007), *Adorno. The Recovery of Experience*, State University of New York Press.
- Gandesha, S. (2006), *The "Aesthetic Dignity of Words": Adorno's Philosophy of Language*, «New German Critique», 97, 137-158.
- Guzzoni, U. (1981), *Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg-München: Alber.
- Jameson, F. (1990), *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London: Verso; trad. it. di Russo, P., 1994, *Tardo Marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Roma: Manifestolibri.
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. it. di Agazzi, M., 1987, *Il Discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza.
- Hohendahl, P.U. (1997), *Adorno: The Discourse of Philosophy and the Problem of Language*, in Pensky, M. (ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, New York: State University of New York Press, 62-82.
- Hegel, G. W. F. (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1968 ss., Bd. 20; trad. it. di Cicero, V., 1996, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano: Rusconi.
- Honneth, A. (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen kritischer Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. it. di Sciacca, M.T., 2003, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno*, Foucault e Habermas, Basi: Edizioni Dedalo.
- Maurizi, M. (2004), *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, Milano: Jaca Book.
- Morris, M. (2001), *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, New York: SUNY Press.
- Müller, U. (1988), *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Petruciani, S. (2007), *Prefazione a: Theodor W. Adorno, Terminologia filosofica*, cit.
- Sherrat, Y. (2002), *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge University Press.
- Stahl, J. (1991), *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris: Peter Lang.
- Thyen, A. (1989), *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Többecke, Ch. (1992), *Negative Dialektik und Kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wellmer, A. (1985), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. it. di Carmagnola, F., 1987, *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Milano: Unicopoli.
- Wellmer, A. (2006), *Modell 3: Meditationen zur Metaphysik. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes*, in Honneth, A. e Menke, Ch. (Hrsg.), *Negative Dialektik. Theodor W. Adorno*, Berlin: Akademie Verlag, 189-206.

In nihilum decidere

“Negatività” della creatura e nichilismo del peccato in Tommaso d’Aquino

Massimiliano Lenzi

Abstract: Thomas Aquinas was a major representative of a new ontological idea of nature, which was shaped in accordance with Christian theological notions in the context of medieval Aristotelianism. The crucial assumption of this idea was the concept of creation, which determined a radical rethinking of the autonomy that featured order and finality of the Aristotelian *physis*. Conceived of as a creature, that is, made from nothing in order to be an instrument of the Providence, nature was rooted in and contained by the divine power, upon which not only its existence, but also the realization of its potentialities, ultimately depended. The “nothingness” of the creature (namely, the fact that it was no more than nothing *per se*) implied a constitutive ontological and moral precariousness: nature could find stability and foundation only in the Godhead, from which it derived its origin and subsistence. Any claim of autonomy not only was improper and weak-willed, but represented a nihilistic act of annihilation of the self, preferring its nothingness and the nothingness of the sin rather than God. Like in Augustine, the nothingness of the creature represented the metaphysical ground of the analogy between creation and redemption, as it brought nature back to the full and unconditioned availability of its Creator.

Keywords: Thomas Aquinas; Medieval Aristotelianism; Nothing; Nature; Grace.

1. L’idea di natura e la costituzione teologica dell’aristotelismo medievale

Che l’ingresso della filosofia di Aristotele prolunghi e rinnovi un’idea di natura intesa come contesto ordinato di cause, idea che nel corso del XII secolo aveva trovato «il primo e più cospicuo successo» (Gregory 1992, 114, n. 112), è una tesi che nel suo complesso mi sembra difficile poter mettere in discussione¹. Un’ampia e crescente documentazione mostra da una parte come un nuovo sapere scientifico e filosofico, trasmesso a partire dalla seconda metà dell’XI secolo dai greci e dagli arabi ed estraneo alla tradizione alto-medievale, si costituisca come una chiave ermeneutica che permette di immaginare nuove spiegazioni fisiche e razionali del mondo e della sua creazione, e dall’altra come la ricezione del nuovo Aristotele, inizialmente filtrata attraverso Avicenna, maturi in questo contesto, prolungandone e potenziandone la prospettiva attraverso nuovi e impensati standard di scientificità destinati a culminare in un ideale di sapere puramente filosofico

Università degli Studi di Roma – La Sapienza (massimiliano.lenzi@uniroma1.it)

1 Lo ha fatto però Barbara Obrist (2004, 11-13), criticando il “mito” del XII secolo concepito «comme le début de l’histoire du rapport “réel” entre l’homme et la nature» e, sulla base di alcuni elementi iconografici e testuali, retrodatando l’esistenza di una spiegazione scientifica e razionale del mondo a partire dal VII secolo. Resta tuttavia da capire come vada effettivamente interpretata la documentazione esistente, per evitare di proiettare sul passato forme di pensiero maturate in ambiti storici epistemicamente diversi. Secondo Gregory (2007, 205-206), «i pochi frammenti della cosmologia greca e latina trasmessi dai testi della tarda antichità alla cultura medievale si inseriscono», e con «presenza marginale», nella prospettiva di una cosmologia biblica, in cui prevale «una lettura simbolica dell’universo fisico».

e razionale. In evidente continuità e sviluppo XII e XIII secolo segnano quindi un'indiscutibile novità «nella cultura e nella spiritualità medievale» (Gregory 1999, 807).

Tuttavia, al di là di una retorica dell'acculturazione, resta da vedere in che modo un'immagine della natura come quella aristotelica, in linea di principio estranea alla tradizione religiosa cristiana, si sia potuta costituire in corrispondenza di un sapere teologico e cristiano e quindi in che modo abbia potuto acquisire senso all'interno dei modelli e dei valori di un sapere che pure ha contribuito a trasformare e a riadattare². Nel corso del XIII secolo Aristotele si impone non solo ai maestri delle Arti ma anche ai teologi, e tutti – benché «ciascuno a suo modo» (Bianchi 1990, 5-6) – finiscono con l'accettare l'immagine aristotelica del mondo e della natura (Nardi 1966, 4). Un'immagine, quindi, che proprio perché recepita da tutti non si pone in linea di principio fuori o contro l'ideologia religiosa della cristianità medievale – sebbene la storia della sua ricezione sia anche una storia di conflitti, di separazioni, di condanne e di interdizioni (Bianchi 1999) –, ma anzi con quella ideologia in molti casi si coordina e armonizza, fino a sostanziarne come vedremo il discorso teologico.

Un primo dato da sottolineare, allora, è che la nuova idea di natura che si costituisce nel corso del XIII secolo esprime, in un crescendo di rigore teorico e di consapevolezza epistemica, un'autonomia di principi e funzioni che non è assoluta, ma relativa e condizionata – anzi che, a rigore, se si privilegia l'interpretazione teologica di Tommaso d'Aquino, non è affatto una forma di autonomia.

In Tommaso la 'natura', pur dotata di una propria consistenza ontologica che ne regolarizza i fenomeni e ne costituisce un principio autentico di spiegazione, non solo dipende da una causa prima, ma ne dipende in un modo rispetto al quale, come vedremo, appare del tutto fuorviante parlare di autosufficienza. È chiaro infatti che la dipendenza teologica del mondo non costituisce un fattore meramente estrinseco della natura, perché – ed è la tesi che proverò ad argomentare in questo studio – una volta pensata nella sua radicalità essa si configura come il principio di determinazione di una condizione "cristiana" della natura, vale a dire come il principio di una natura le cui ragioni nascono e si costituiscono alla luce di una finalità eminentemente teologica e religiosa³. Una natura, per dirla in breve, per la quale vale meno una definizione di autonomia che di teonomia e della quale il senso religioso resta non solo impregiudicato ma, grazie all'Aristotele medievale, addirittura esaltato⁴. Difficile del resto anche solo immaginare, da un punto di vista critico, che le cose possano stare diversamente.

Qualsiasi indagine e ricostruzione banalmente archeologica non può in effetti non interrogarsi, come ho anticipato, sulle specifiche condizioni di pensabilità di questa nuova idea aristotelica di natura, verificando come essa si sia effettivamente formata in un orizzonte epistemico e culturale dominato dall'esperienza cristiana. Mi sembra infatti evidente, parafrasando Alain de Libera (2005, 142), che un cristiano non possa profes-

2 Faccio qui mia, riadattandola al contesto, la terminologia e la conseguente prospettiva critica di Wachtel (1981, 100-101).

3 Parlando dell'etica tommasiana e del suo «carattere autonomo e razionale», che ne farebbe «un'etica rigorosamente filosofica non condizionata dalla cornice teologica», Sciuto (2007, 208) afferma che questa cornice «fornisce il senso ma non pregiudica la natura dell'etica stessa». Io penso invece, e proverò nelle pagine seguenti a mostrarlo, che proprio perché principio di senso, l'elemento religioso si costituisce inevitabilmente come principio di costituzione e di determinazione.

4 Voglio dire che attraverso una ragione non solo simbolica ma concettuale, che si costituisce come un ulteriore principio di intelligibilità, è la stessa struttura ontologica del mondo a farsi teofania e ad essere investita della potenza e del senso del sacro.

sare qualsivoglia teoria della natura. Il Cristianesimo ha quindi imposto delle scelte in materia di filosofia e l'Aristotele medievale è in primo luogo il risultato di queste scelte⁵.

Della filosofia aristotelica della natura si deve allora pensare che nel corso del XIII secolo ci sia stata meno un'assimilazione nella sua pretesa neutralità religiosa che una consapevole e attiva integrazione e che, grazie anche a uno straordinario fenomeno di platonizzazione⁶, di questa filosofia si sia inizialmente promossa una interpretazione radicalmente teologica: espressa dal primato di un Dio situato al centro dell'universo e da cui tutto ciò che è trae non solo l'esistenza ma anche il significato e la giustificazione⁷. A testimoniare, tra l'altro, il fatto che mentre Aristotele non si pone il problema dell'essere e della sua ragione – per Aristotele il fatto che la natura o una cosa sia non ha bisogno di alcuna giustificazione (cfr. *Phys* II, 1, 193a3-6, *Met* VI, 1, 1025b7-13 e *Met* VII, 17, 1041a10-15) –, l'Aristotele medievale e nella fattispecie l'Aristotele di Tommaso mettono al centro della loro riflessione la natura del fondamento (Pangallo 2004). E se è ragionevole dubitare che la questione «metafisica per eccellenza» – la domanda fondamentale: «perché c'è qualcosa piuttosto che niente» – possa avere senso nell'orizzonte teorico e metafisico di Aristotele (Narbonne 2001², 15), appare significativo della profonda trasformazione storica della sua filosofia il fatto che una delle prime attestazioni di questa domanda appaia invece in un commento medievale ad Aristotele⁸. Del resto il dio aristotelico, causa esclusivamente del movimento del primo cielo, è parte integrante del mondo e non causa trascendente della sua esistenza come il Dio medievale. E mentre Aristotele fa di questo primo motore un ente del mondo la cui essenza è il pensare, l'Aristotele medievale – e l'Aristotele di Tommaso in particolare – fa di Dio l'essere per essenza, causa e principio esemplare di tutti gli enti, costituendolo come il fondamento assoluto di una ontoteologia eminentemente «cristiana»⁹.

5 In questo senso, anche quei maestri che a partire dalla seconda metà del '200 difenderanno l'autonomia del sapere filosofico, valorizzandolo indipendentemente dall'esercizio della teologia, lo faranno a partire da un "Aristotele" profondamente teologizzato (cfr. ad es. *infra*, il testo di Sigieri cit. nella n. 8).

6 Sul ruolo decisivo giocato dalla platonizzazione tardoantica di Aristotele nella costituzione (teologica) dell'aristotelismo medievale mi sono già espresso in Lenzi (2011), dove ho cercato di mostrare, con particolare riferimento alla tradizione del *De anima*, come grazie alle affinità dei platonismi il tradizionale quadro teologico e agostiniano si sia rivelato naturalmente incline a comandare l'integrazione del nuovo sapere peripatetico.

7 Cfr. Gilson (1969², 4-5, 10-11 e 32-33), di cui faccio valere qui, senza particolari pretese teoriche e senz'altro depurata delle sue implicazioni teologiche, ecclesiastiche e confessionali la nozione di "filosofia cristiana", cioè di una filosofia «nel suo stato cristiano» (Gilson cit. in Humbrecht 2011, 16), che per come la intendo io è la nozione di una filosofia che ha nel Cristianesimo l'ambito e lo spazio di un esercizio storicamente possibile, e quindi di una filosofia che nell'insieme delle sue pratiche storiche, compresa quella di matrice esegetica, si costruisce alla luce della credenza cristiana e della tradizione teologica che la sostanzia. Per una difesa invece della "neutralità" religiosa della filosofia medievale tutta, compresa quella di Tommaso, cfr. Van Steenberghen (1979), contro il quale ancora Gregory (1979).

8 «Se infatti si chiede perché c'è qualcosa piuttosto che nulla [*quare magis est aliquid in rerum natura quam nihil*], intendendo nelle cose causate [*in rebus causatis loquendo*], occorre rispondere: perché c'è un primo motore immobile e una causa prima immutabile [*quia est aliquod Primum Movens immobile et Prima Causa intransmutabilis*]» (QM IV, 170, ll. 65-67). L'autore, vale a dire Sigieri di Brabante, sta qui commentando la tesi aristotelica secondo la quale esiste una scienza, la metafisica o filosofia prima, che studia l'ente in quanto ente (*Met* IV, 1, 1003a21). La domanda fondamentale così come formulata appare quindi condizionata dalla natura di questo ente. A differenza di Tommaso, per il quale l'*ens commune* è solo l'ente creato (cfr. ad esempio ST I-II, q. 66, a. 5, ad 4), Sigieri ritiene con Avicenna (LPP I, cap. 2, 14, ll. 58-64) che l'ente in quanto ente includa anche la causa prima, la quale non potrà quindi essere causa di tutto l'essere, perché altrimenti sarebbe causa anche di se stessa (cfr. Zimmermann 1998, 231-234 e soprattutto Wippel 2011, 84-89).

9 Vale qui l'argomento della "causalità del massimo" che Tommaso desume da Aristotele (*Met* II, 1, 993b24-26) e in base al quale si sente in diritto (ma cfr. Berti 1975, 350) di affermare che «ciò che è massimamente ente [*id quod est maxime ens*] [...] è causa di ogni ente [*est causa omnis entis*]» (ST I, q. 44,

2. *Creatio ex nihilo*

La creazione dal nulla è, come è noto, dottrina teologica costituitasi nel Cristianesimo del II secolo a partire dall'esegesi del testo biblico, sotto l'influenza delle controversie gnostiche e marcionite e attraverso il confronto con l'insegnamento filosofico. In base a questa dottrina si è venuta storicamente affermando l'idea che tutta la realtà, compresa la materia, ha la sua origine in Dio, che Dio trascende un mondo a cui preesiste e che l'azione divina è libera perché, esercitandosi a partire dal nulla, cioè da alcunché di preesistente, è assolutamente incondizionata. Se il 'nulla' in senso proprio e assoluto può mai essere considerato un principio di libertà, esso lo è nel Medioevo cristiano solo per Dio¹⁰.

Ora, forte di una tradizione teologica ormai millenaria, Tommaso pensa che la creazione dal nulla sia stata profetizzata da Mosè, ma che non sia soltanto la fede a tenerla per ferma, ma anche la ragione a dimostrarla (In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2). Quel che però a suo giudizio sfugge a una prova dimostrativa è la "novità" della creazione ovvero il suo cominciamento, un fatto che dipendendo dalla libera volontà divina non può che porsi come esclusivo articolo di fede¹¹.

Tommaso in effetti distingue la creazione del mondo dal suo inizio "nel" tempo e diversamente da Bonaventura non considera l'eternità del mondo una tesi irrazionale, di cui sia possibile dimostrare la falsità, perché ritiene che l'eternità non contraddica l'idea di creazione¹². Se Dio avesse voluto, il mondo avrebbe potuto essere creato *ab aeterno*, che è la tesi che tendenzialmente Tommaso attribuisce ad Aristotele¹³. Una tesi che, fondata su una peculiare interpretazione della locuzione *ex nihilo*, rappresenta nel suo complesso un fatto di assoluto rilievo teorico, perché consente a Tommaso di appropriarsi dell'ontologia aristotelica e di elaborare dal suo interno la propria dottrina teologica.

a. 1). Sulla centralità di questo argomento per la costituzione ontoteologica della metafisica tommasiana e della dottrina dell'analogia, si vedano anche Porro (2001, 241-249) e Courtine (2005, 265-266).

10 Sull'origine della dottrina della creazione dal nulla e sul problema del nulla nel pensiero cristiano si possono vedere gli studi di Padellaro de Angelis (1974), May (1978), Fantino (1996), Torchia (1999) e Siniscalco (2009). Sulla ripresa della questione nella filosofia ebraica medievale e nel pensiero islamico, cfr. Zonta (2009) e Lizzini (2009).

11 Cfr. In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2, cit. *infra* n. 17 e ST I, q. 46, a. 2, sc: «[...] Mosè profetizzò sul passato dicendo: 'In principio Dio creò il cielo e la terra' [Gen 1, 1], un detto nel quale si trasmette la novità del mondo [*in quo novitas mundi traditur*]. Quindi la novità del mondo si ha soltanto per rivelazione [*ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem*]. E pertanto non può essere provata in modo dimostrativo [*et ideo non potest probari demonstrative*]».

12 Secondo Bonaventura, invece, «porre che il mondo sia eterno o prodotto dall'eternità [*aeternaliter productum*], ponendo che tutte le cose siano prodotte dal nulla [*res omnes ex nihilo productas*], è del tutto contrario alla verità e alla ragione [...] e implica in sé una manifesta contraddizione» (BO, II, 22). Come suggerisce Bianchi (1984, 116-117), la contraddizione sta verosimilmente nel fatto che, creato dal nulla (*ex nihilo*), il mondo deve ricevere l'essere dopo il nulla (*post nihil*), secondo un ordine temporale che impone che si trovi ora (*nunc*) in una condizione diversa da quella in cui si trovava prima (*prius*) (BO, II, 33).

13 Cfr. ad esempio In Phys VIII, lec. 3: «[...] sebbene Aristotele ponesse il mondo come eterno [*poneret mundum aeternum*], tuttavia non riteneva, come dissero alcuni, che Dio non fosse la causa dell'essere [*causa essendi*] per quel mondo stesso ma soltanto la causa del suo movimento». Benché quando dice che i filosofi hanno posto la creazione (*philosophi creationem posuerunt*), Tommaso nomina essenzialmente Avicenna (cfr. ad es. In I Sent, d. 5, q. 2, a. 2 e In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2, ad 1), non c'è dubbio che pensi anche ad Aristotele (diversamente Gilson 1969, 69-71, n. 1), alla causa prima del quale attribuisce espressamente una causalità dell'essere e della sostanza (cfr. In I Sent, d. I, q. 1, a. 1, ad sc 1; In Met II, lec. 2 e VI, lec. 1). Creare significa infatti per Tommaso *ex nihilo aliquid facere*, esattamente perché significa produrre una cosa secondo l'integralità della sua sostanza (*producere rem in esse secundum totam suam substantiam*) (In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2). Inoltre, in almeno un'occasione Tommaso definisce il Dio di Aristotele "fattore" (In Cael, I, lec. 8), nome con cui stando a CT I, cap. 96 (cit. *infra*, n. 25) si indica appropriatamente il creatore cristiano. Sull'attribuzione ad Aristotele della dottrina della creazione si vedano anche Bianchi (1984, 36, 79-80 e 118-119) e Johnson (1989).

È stato detto (Van Steenberghen 1974, 98-102) che quando si studia la filosofia medievale è sempre difficile stabilire con certezza gli apporti del Cristianesimo, perché non bisogna confondere una verità rivelata e l'elaborazione filosofica del suo oggetto. La rivelazione può ad esempio aver suggerito l'idea di creazione, ma essa è diventata una nozione filosofica solo quando la ragione se ne è impadronita, rielaborandola in modo puramente logico e razionale. Ora questa obiezione vale se si assume a canone di interpretazione una distinzione epistemologica, quella tra fede e ragione e tra teologia e filosofia, che in realtà dovrebbe essere essa stessa oggetto di spiegazione, e se si ammette un ideale astratto e universale di ragione, che esclude qualsiasi forma storica ed empirica di determinazione. Ma se ci si interroga sulle forme storicamente assunte dal pensare, a me sembra che il caso della creazione mostri, all'opposto, come le credenze del Cristianesimo siano in Tommaso preordinate al discorso filosofico e vi entrino come elemento costitutivo. L'origine dal nulla non rappresenta infatti un modo estrinseco e indifferente di porre il mondo e dare inizio alla sua esistenza – un mero presupposto deista di una concezione della realtà per il resto «chiusa a ogni esito soprannaturale» (Gregory 1992, 25) –, ma costituisce il principio di un rapporto di dipendenza intrinseco e finalizzato e quindi un principio fondamentale di intelligibilità che spiega perché il mondo sia quel tipo di ente che è, con pesanti ripercussioni sulla sua natura, sul suo funzionamento e sul suo destino.

Vediamo allora in che modo questo accada, partendo dal significato che per Tommaso assume la provenienza dal nulla (*ex nihilo*) della creatura.

2.1. La natura come creatura

Conformemente a una consolidata tradizione teologica, ma che qui è fatta valere da un punto di vista puramente razionale, il 'nulla' a partire dal quale si esercita la creazione designa secondo Tommaso il 'non essere' preso nel suo senso più forte e radicale, vale a dire in quello di 'niente' (*nullum ens*), cioè di un 'non essere' che non è semplicemente privazione di qualcosa di determinato ma assoluta mancanza di essere, puro nulla (*ex non ente quod est nihil*) (ST I, q. 45, a. 1)¹⁴. Creare dal nulla significa dunque produrre l'essere senza partire da alcunché di preesistente e di increato – non c'è nulla, scrive Tommaso (In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2), che preesista alla creazione quasi fosse non creato (*nihil est quod creationi praeexistat quasi non creatum*) – e questo differenzia la creazione sia dalla generazione, che presuppone una materia, sia dall'alterazione, che presuppone il *subjectum* già determinato. Nella locuzione *ex nihilo* la preposizione *ex* non può allora indicare la causa materiale¹⁵, e non solo perché come si è appena detto non esiste alcun sostrato preesistente da cui sia tratta la creatura, ma perché il nulla non entra a far parte della creatura come un suo principio intrinseco e costitutivo – benché come vedremo ne caratterizzi "negativamente" la natura, che in questo senso può dirsi propriamente tratta dal (proprio) nulla.

La preposizione *ex* designa piuttosto un ordine di priorità, come quando diciamo – spiega Tommaso (ST I, q. 45, a. 1, ad 3) – che dall'alba si fa giorno (*ex mane fit meridies*), volendo dire che il giorno segue l'alba o si fa dopo l'alba (*post mane*). *Ex nihilo* significa

¹⁴ Tommaso definisce questo 'nulla' assoluto un *ens rationis*, cioè un'entità che ha un'esistenza esclusivamente logica e mentale. Cfr. ST, I, q. 16, a. 3, ad 2 e ST I-II, q. 8, a. 1, ad 3, su cui Cottier (1992, 13-15) e Padellaro de Angelis (1974, 83-86).

¹⁵ Tommaso pensa qui evidentemente a Phys II, 3, 194b24 o simili, dove Aristotele indica la causa materiale come *tò ex où*, che la greco-latina rende con *ex quo*.

quindi l'ordine con cui l'essere segue il 'non essere', indicando la precedenza del nulla. Ma se per Bonaventura, come si è accennato, questa precedenza è di ordine temporale, per Tommaso, che prolunga qui un'intuizione metafisica di Avicenna, il non essere precede l'essere per una priorità di natura (*prioritate naturae*) e questo perché «a ciascuna cosa appartiene prima per natura ciò che essa non ha da altro, rispetto a ciò che essa ha da altro [*prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet quam quod ab alio habet*]», tanto è vero – aggiunge Tommaso – che se la creatura venisse abbandonata a se stessa, ne conseguirebbe il nulla (In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2)¹⁶.

Ex nihilo significa allora, a seconda del senso importato dalla preposizione *ex*, sia da nulla di preesistente, sia a partire dalla precedenza metafisica e naturale del nulla, la quale indica la relazione di dipendenza ontologica e causale che lega indissolubilmente la creatura al suo Creatore. Ed è in questo modo, per Tommaso, che la nozione di creazione è non solo credibile ma anche dimostrabile e come tale difesa dai filosofi¹⁷.

3. Tra l'essere e il nulla: la sospensione della creatura

Quella attribuita ai filosofi è allora una tesi di non poco conto e cioè che la natura, in quanto creatura, se considerata a prescindere dalla sua relazione divina e causale (*sine respectu ejus ad Deum*), è di per sé nulla (*est nihil*), 'niente' (*non ens*), pura mancanza di essere (*defectus essendi*)¹⁸, dove la "negatività" si configura come la nota costitutiva del suo concetto sotto l'angolatura della *perseità*, vale a dire dell'autonomia e dell'indipendenza, con delle conseguenze e delle implicazioni che è bene precisare.

Tommaso afferma – lo si è visto incidentalmente ma è un'affermazione assolutamente centrale e ricorrente – che la "negatività" della creatura è tale per cui, abbandonata a se stessa, ricadrebbe nel nulla. A suo giudizio è dunque una tesi non meno dimostrabile che credibile quella secondo la quale la natura è non solo creata ma anche conservata

16 Cfr. anche DAM, 87-88, ll. 180-190 e ancora In II Sent, d. 1, q. 1, a. 5, ad 2 e QDP, q. 3, a. 14, ad 7 dove esplicito è il riferimento ad Avicenna, LPP VI, cap. 2 (304, ll. 68-74): «Questo è il significato di ciò che dai sapienti è chiamata creazione [*quae apud sapientes vocatur creatio*] e che consiste nel dare a una cosa l'essere dopo un assoluto "non essere" [*quod est dare rei esse post non esse absolute*]. Infatti al causato in sé spetta di "non essere", mentre rispetto alla sua causa gli spetta di "essere" [*causatum enim quantum est in se, est ut sit non, quantum vero ad causam suam est ei ut sit*]. E quel che alla cosa appartiene di per sé è anteriore nella mente per essenza, non per quanto riguarda il tempo, rispetto a quel che gli deriva da altro da sé [*quod autem est rei ex se ipsa apud intellectum prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio a se*]. Quindi ogni causato "è" dopo che "non è" secondo una posteriorità per essenza [*igitur omne causatum est ens post non ens, posterioritate essentiae*]», su cui Lizzini (2009, 99-103; 2011, 257-278 e 2012, 156-159).

17 «E se queste due cose bastano a definire la natura della creazione, allora la creazione può essere dimostrata [*sic creatio potest demonstrari*] ed è così che i filosofi l'hanno posta [*et sic philosophi creationem posuerunt*]. Se invece assumiamo che a definire la natura della creazione occorra una terza cosa, e cioè che anche nella durata la creatura abbia prima il "non essere" che l'"essere" [*etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat*], così che si dica dal nulla [*ex nihilo*], perché dopo il nulla quanto al tempo [*quia est tempore post nihil*], allora la creazione non può essere dimostrata né concessa dai filosofi [*sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur*] ma solo supposta per fede [*sed per fidem supponitur*]» (In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2).

18 Si vedano In II Sent, d. 37, q. 1, a. 2; In III Sent, d. 11, a. 1, ad 7; QDP, q. 3, a. 5, ad 2; QDP, q. 3, a. 14, ad 4 e DAM, 88, ll. 192-195: «Ora la creatura non ha l'essere se non da un altro e abbandonata a se stessa [*sibi autem relictā*] e considerata in se stessa è nulla [*in se considerata nichil est*]; perciò secondo natura le conviene prima il nulla che l'essere [*prius naturaliter est sibi nichilum quam esse*]». Sulla negatività della creatura valgono ancora le considerazioni di Fabro (1960, 20-21): «Il nulla dal quale Dio col suo atto creativo toglie la creatura è precisamente quel che la creatura è, il *quel-che-non-è*, prima e fuori dell'atto creativo di Dio, cioè quel che la creatura sarebbe fuori e senza di quell'atto, a ogni istante ch'esso venisse a mancare».

nell'essere dall'incessante influenza del suo creatore. Creazione e conservazione appaiono qui strettamente implicate.

Tratta dal nulla e perciò creata anziché generata, la creatura non riceve un essere assoluto (*esse absolutum*), vale a dire di per sé sussistente, come l'essere del Figlio generato dal Padre, ma un essere creato, cioè dipendente dall'essere del suo Creatore (In II Sent, d. 1, q. 1, a. 2). La negatività della creatura non esprime altro, quindi, che la sua dipendenza, e rimanda alla differenza (onto)teologica tra l'essere per essenza e l'essere per partecipazione – distinzione con cui Tommaso rilegge in chiave platonizzante la nozione aristotelica di omonimia dell'essere e che è alla base della sua dottrina dell'analogia¹⁹. Il punto però è che per Tommaso la dipendenza ontologica che caratterizza la creatura fa dell'essere creaturale l'effetto di una causa per il quale vale, come per ogni effetto, un principio di simultaneità. Le cause esistono sempre contemporaneamente ai loro effetti, per cui – afferma Tommaso, citando ancora Avicenna (LPP VI, cap. 2, 301-302) – «nessun effetto può rimanere se è rimosso ciò che ne costituiva la causa in quanto tale [*nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius inquantum huiusmodi*]» (QDV, q. 5, a. 8, ad 8). Dio, che è l'essere per essenza, ha come proprio effetto l'essere creato. Questo effetto, quindi, non è causato solo nell'istante in cui la creatura è tratta all'essere, ma in modo continuativo per tutto il tempo in cui la creatura si conserva nell'essere, proprio come – spiega Tommaso (ST I, q. 8, a. 1) – la luce causata nell'aria dal sole dura fintantoché dura la sua illuminazione da parte del sole (*sicut lumen causatur in aëre a sole quandiu aër illuminatus manet*).

L'esempio dell'azione del sole è ricorrente e nella questione della conservazione delle creature serve a Tommaso a dare intelligibilità alla sua tesi metafisica, presupponendo una distinzione tra causa del divenire (*causa fiendi*) e causa dell'essere (*causa essendi*): una distinzione cruciale, che va correttamente intesa perché se ne possa cogliere qui tutta la portata euristica.

Facendo appello a questa distinzione, Tommaso vuole mostrare come in ogni relazione causale la durata dell'effetto dipenda sempre dalla durata della causa nell'esatta misura in cui questa è causa. Tommaso cioè vuole dire che, se si vuole cogliere la portata davvero universale del principio di simultaneità, occorre appropriare gli effetti alla natura della causa.

Alcuni agenti – spiega allora Tommaso (ST I, q. 104, a. 1) – sono cause dei loro effetti non quanto all'essere ma quanto al divenire, come ad esempio tutti gli agenti artificiali o naturali che producono una forma a partire dalla potenza della materia. Tommaso pensa qui ai processi naturali di generazione, di cui i processi teleologici dell'arte costituiscono il modello di rappresentazione. E sulla base di questa analogia stabilisce, come principio generale, che a rientrare nella categoria delle cause del divenire sono tutte le cause univoche, vale a dire tutte quelle cause che appartengono alla stessa specie dei loro effetti e che per questo non possono essere cause del loro essere, perché – precisa Tommaso – altrimenti sarebbero cause anche di se stesse. Ogni qual volta quindi un effetto naturale è configurato secondo la medesima natura dell'agente, da quell'agente dipende per il suo divenire ma non per il suo essere²⁰.

¹⁹ L'essere si predica analogicamente di Dio e delle creature non solo perché dionisianamente sussiste una misura e una proporzione che regola la relazione di ciascuna creatura al Creatore (l'*ad modum recipientis*), ma anche e fondamentalmente perché la differenza dei loro rispettivi modi di essere, primario e identitario quello di Dio, secondario e partecipativo quello delle creature, è riconducibile al rapporto di dipendenza e derivazione ontologica che lega le creature al Creatore (unità di provenienza).

²⁰ Così un costruttore (che è causa univoca della casa in base all'arte, cioè in base all'idea della casa che ha nella mente) è causa della casa quanto alla sua costruzione (e un uomo quanto alla sua generazione),

Ora, il punto è che esattamente come il divenire di una natura non può perdurare se cessa l'azione della sua causa (*generatio autem cessat, cessante operatione generantis*), così non può perdurare il suo essere se cessa l'azione della causa da cui quell'essere dipende. Ed è questa – scrive Tommaso in un testo che vale la pena riportare per intero – la ragione per cui

l'acqua rimane calda, pur cessando l'azione del fuoco, mentre l'aria non resta illuminata neppure un istante, al cessare dell'azione del sole [...], perché la materia dell'acqua è capace di ricevere il calore del fuoco secondo la medesima natura che ha nel fuoco [*secundum eandem rationem qua est in igne*]; quindi se viene portata a possedere perfettamente la forma del fuoco, manterrà il calore per sempre; se invece partecipa della forma del fuoco in modo imperfetto, il calore non vi rimarrà sempre, ma per un certo tempo, a causa di quella debole partecipazione del principio del calore. L'aria invece non è affatto disposta a ricevere la luce secondo la medesima natura in cui si trova nel sole, in modo cioè da ricevere la forma del sole che è il principio della luce: perciò al cessare dell'azione del sole, cessa anche la luce, perché non ha nell'aria la sua radice [*quia non habet radicem in aere*]. Ora ogni creatura è in rapporto a Dio come l'aria in rapporto al sole che la illumina. Come infatti il sole è lucente per sua natura, mentre l'aria diventa luminosa partecipando la luce del sole, senza tuttavia partecipare la natura del sole, così Dio è il solo ente per essenza [*solus Deus est ens per essentiam suam*], giacché la sua essenza è il suo essere [*quia eius essentia est suum esse*], mentre ogni creatura è invece ente per partecipazione [*omnis autem creatura est ens participative*] e non tale che la sua essenza sia il suo essere. E pertanto, come dice Agostino (DG IV, 12, 22), 'se per ipotesi la potenza di Dio cessasse di sostenere le cose create, cesserebbe all'istante anche la loro specie e ogni natura verrebbe meno'. E ancora (DG VIII, 12): 'Come l'aria diventa luminosa alla presenza della luce, così l'uomo si illumina quando Dio gli è presente; mentre subito si ottenebra quando Dio si ritrae'. (ST I, q. 104, a. 1).

Il fenomeno dell'illuminazione, ricondotto a quello della creazione, serve dunque a spiegare la ragione della dipendenza creaturale. Fatte le debite distinzioni, la tesi di Tommaso è che la creatura è in rapporto a Dio che la crea come l'aria illuminata è in rapporto al sole che la illumina. E come l'aria si illumina partecipando della luce del sole senza partecipare della sua natura, così la creatura esiste partecipando dell'essere di Dio senza partecipare della natura divina. Esistendo allora senza che la sua esistenza sia la sua essenza (così come la luce che illumina l'aria non è l'essenza di una sostanza luminosa), la creatura non può sussistere al di fuori dell'atto creativo che la produce e che la conserva. È solo in Dio infatti, come nella sua causa, che l'essere della creatura ha il proprio naturale fondamento.

3.1. *Per modum intentionis*. L'infondatezza della creatura

Ora, benché la luce eserciti un effetto fisico e naturale e perciò non abbia in senso proprio quello che i medievali chiamano uno statuto intenzionale (cfr. ST I, q. 67, a. 3), Tommaso non si esime dal riconoscere che essa esiste nell'aria «non come una forma naturale perfetta quale si trova in un corpo luminoso [*non [...] sicut quaedam forma*

ma non quanto al suo essere che dipende dalle proprietà fisiche dei suoi materiali (come l'essere dell'uomo dipende dalla sua anima, creata direttamente da Dio, e dalle proprietà fisiche del suo corpo, riconducibili alla creazione degli elementi). Cessando la sua azione cesserà allora solo l'effetto che ne dipende e cioè la costruzione (o nel caso dell'uomo la generazione), non ciò che è stato costruito (o generato) che ha cause diverse (ST I, q. 104, a. 1). Cfr. anche SCG III, cap. 65, dove si legge che «come l'opera dell'arte [*opus artis*] presuppone l'opera della natura [*opus naturae*], così l'opera della natura presuppone l'opera di Dio creatore [*opus Dei creantis*]: infatti la materia degli oggetti artificiali deriva dalla natura, mentre quella degli enti naturali da Dio per creazione. Ma gli oggetti artificiali sono conservati in essere in virtù degli enti naturali: come ad esempio la casa grazie alla solidità delle pietre. Di conseguenza tutti gli enti naturali non sono conservati in essere se non in virtù di Dio».

naturalis perfecta prout est in corpore lucido], ma piuttosto al modo di un'intenzione [*sed magis per modum intentionis*]]» (QDP, q. 5, a. 1, ad 6).

Intentio è qui termine tecnico ed esprime, nel quadro di una teoria aristotelica della percezione e sulla base di una sua significativa trasformazione (Lenzi 2014), lo statuto spirituale che la forma sensibile ha nel "senso" o nel *medium* che la trasmette (ST I, q. 56, a. 2, ad 3) rispetto allo statuto naturale che ha nella cosa sensibile (In DA II, cap. 14, 127-128, ll. 262-304). La tesi di Tommaso è che, mentre nella cosa sensibile la forma si realizza fisicamente, trovando stabilità e fondamento naturale nella determinazione della materia e nella costituzione di un'essenza, nell'organo di senso essa si manifesta solo spiritualmente perché la materia che la riceve non si fa sostrato delle sue proprietà naturali, ma come uno specchio ne riceve l'impressione senza subirne la determinazione. Di qui l'instabilità dell'essere intenzionale che si esprime nell'instabilità dell'immagine riflessa nell'acqua o riverberata nell'aria e la cui caratteristica è quella di essere un effetto transitorio e solo apparente, incapace di costituire, col soggetto in cui si manifesta, un'essenza in cui fondare la propria esistenza²¹.

Questa è probabilmente l'idea che sta dietro la considerazione di Tommaso. Per Tommaso, cioè, il fatto che la luce non esista nell'aria come esiste nel corpo luminoso, vale a dire come principio costitutivo del suo fondamento sostanziale, ma vi esista come un'attività estrinseca che dipende dall'azione di un principio ulteriore, suggerisce che essa vi esista, nella sua infondatezza, al modo di un'intenzione, vale a dire come in sospensione. Del resto, quando Tommaso afferma che la luce è accolta nell'aria senza quella disposizione che le consente di essere ricevuta secondo la medesima natura in cui si trova nel sole, è proprio all'infondatezza del modo di essere intenzionale che fa allusione²².

Ma se le cose stanno così, allora, attraverso l'equivalenza con la luce, Tommaso traccia i termini di una possibile convergenza tra il modo di essere dell'intenzione e quello della creatura, la quale, in ragione della sua negatività, appare analogamente «sospesa sulla propria infondatezza» (Givone 1996³, 200). Naturalmente si tratta solo di un'analogia, per quanto suggestiva. A differenza dell'intenzione, infatti, la creatura non è un'entità *in fieri* ma una natura assolutamente determinata, su cui si fonda un modo di essere naturalmente perfetto (QDP, q. 5, a. 1, ad 6). Dal punto di vista formale e quidditativo Tommaso difende l'assoluta consistenza ontologica della creatura, fino al punto di immaginare, come è noto, «creature formalmente necessarie» (Porro 2012a, 449). L'analogia regge invece se si considera l'essere come una proprietà assoluta, a prescindere da qualsiasi determinazione predicativa. È a questo livello che Tommaso immagina una radicale dipendenza della creatura, la quale esiste sospesa sul nulla della propria *perseità* al modo di un'intenzione. «L'essere – scrive infatti Tommaso – non è la natura o l'essenza di alcuna creatura [*esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae*], ma solo di Dio. [...] Nessuna cosa può allora conservarsi in essere cessando l'operazione divina» (SCG III, 65).

21 È in questo senso che secondo Tommaso l'*intentio* è priva di quell'«esse firmum et ratum in natura» (In II Sent., d. 13, q. 1, a. 3) che compete alla *res* extramentale (In I Sent., d. 25, q. 1, a. 4).

22 ST I, q. 104, a. 1, citato sopra, si spiega alla luce di In DA II, cap. 24, 169, ll. 30-59, dove Tommaso commenta la celeberrima definizione aristotelica del 'senso' come capacità di ricevere la forma senza la materia (DA II, 12, 424a17-19). Tommaso spiega in questo testo che ricevere la forma senza la materia significa, per l'organo sensibile, ricevere la forma senza subirne un'alterazione materiale, cioè secondo un modo di essere diverso da quello fisico che essa possiede nell'oggetto sensibile. Quando invece la materia del paziente riceve, ad opera della forma, la stessa disposizione verso la forma della materia dell'agente, allora la forma è ricevuta nel paziente come era nell'agente, secondo le stesse proprietà fisiche che ne contraddistinguono il modo di essere naturale, come l'acqua che si riscalda al calore del fuoco (cfr. Lenzi 2014, 334-340).

A questo si può poi aggiungere che l'essere partecipativo della creatura, essendo derivato da quello identitario e per essenza del Creatore, si costituisce secondo un rapporto di somiglianza e di imitazione che esprime proprio questo rapporto di derivazione (ST I, q. 15, a. 2). Immagine del suo Creatore, l'essere creaturale ne è quindi a pieno titolo una rappresentazione, cioè una forma che ne indica ed esprime la natura e la perfezione. Se allora si considera che proprio questa è la funzione dell'"intenzione" medievale, vale a dire annunciare e significare un oggetto in qualità di sua immagine e figura – dove la somiglianza costituisce il fondamento del tendere a ciò di cui l'*intentio* è somiglianza –, difficile non cedere di nuovo alla suggestione di cogliere nella relazione di somiglianza della creatura il valore rappresentativo che contraddistingue l'"intenzione". Una prospettiva che evidentemente non spezza quella «mentalità simbolica» e religiosa che in realtà «domina tutta la contemplazione» medievale «della natura» (Gregory 1992, 85), sebbene adesso non sia più la realtà immediatamente sensibile ma la sua ontologia a farsi analogia e teofania, attraverso una distribuzione dell'essere regolata secondo il grado di partecipazione alla perfezione divina (Courtine 2005, 250).

3.2. *In virtute Dei. La strumentalità della creatura*

È chiaro allora perché Tommaso possa affermare che se la creatura fosse lasciata a se stessa verrebbe annichilita. Costituita a partire dal nulla e sospesa sul nulla della propria infondatezza, la creatura ha bisogno di essere costantemente sostenuta da un'incessante influenza del suo creatore.

Si tratta di una condizione necessaria, imposta alla creatura dalla sua "negatività".

Tommaso tuttavia non vuole dire che nella creatura sussiste una capacità (*potentia*) di annullamento (ST I, q. 75, a. 6, ad 2) ma solo ribadire la dipendenza della creatura dal suo Creatore (ST I, q. 50, a. 5, ad 3), affermando l'assoluta e incondizionata libertà con cui quest'ultimo le offre il proprio sostegno. Dire per Tommaso che non è impossibile che Dio riduca al nulla la creatura significa in altri termini che non è per una qualche necessità, che non sia quella condizionata della sua eterna e immutabile volontà, che Dio la conserva nell'essere (QDP, q. 5, a. 3).

La creatura quindi non tende attivamente verso il nulla, semplicemente essa è priva di per sé di quella forza assoluta che le permetterebbe di permanere nell'essere nel momento in cui Dio le dovesse sottrarre il proprio sostegno. Senza il fondamento divino la creatura precipita, perché essendo derivata dal nulla essa non può essere fondamento a se stessa: non è infatti per sé ma in virtù di altro. L'annichilazione della creatura non dipende allora da una azione corruttiva del nulla – il nulla non è un misterioso agente patogeno (benché, come vedremo, sia una condizione di instabilità morale) – ma da una mancanza di essere al di fuori e indipendentemente dalla potenza divina.

La negatività della creatura esige dunque un'azione divina, per la quale vale secondo Tommaso un adagio di Gregorio Magno (Mor XVI, 37): «Tutte le creature cadrebbero nel nulla [*omnia in nihilum deciderent*], se la mano dell'onnipotente non le contenesse [*nisi ea manus omnipotentis contineret*]» (QDP, q. 5, a. 1, sc 3)²³.

Si tratta di un'immagine potente, che così come recepit e sviluppata da Tommaso prolunga nella metafora del contenimento (e dell'illuminazione) alcuni tratti del duali-

23 Ma si vedano almeno anche In I Sent, d. 1, q. 4, a. 1, ad 6; In I Sent, d. 8, expos.; In I Sent., d. 8, q. 3, a. 2; In I Sent, d. 37, q. 1, a. 1; In II Sent, d. 1, q. 1, a. 5, ad 2 sc; ST I, q. 50, a. 5, ad 3 e In Phys. II, lec. 6.

smo plotiniano, una concezione in cui la necessità di pensare «l'immanenza» causale «di ciò che è ontologicamente» separato e «trascendente» porta a rovesciare «i termini della relazione tra l'essenza aristotelica e l'oggetto materiale» e a far sì che non sia più la forma a insistere sulla materia ma la cosa materiale a essere contenuta nella natura intelligibile, «in quanto trae da essa il proprio essere ed è contenuta dalla sua potenza» (Chiaradonna 2002, 135).

Che Tommaso tragga qui ispirazione da questa concezione lo prova il fatto che, riferendosi alla creatura contenuta nella potenza del Creatore, pensi a un preciso «tema» del dualismo plotiniano, quello del corpo contenuto nell'anima:

Sebbene le cose corporali si dicano essere in qualcosa come nel contenente [*sicut in continente*], tuttavia quelle spirituali contengono quelle in cui si trovano [*tamen spiritualia continente a in quibus sunt*], come l'anima contiene il corpo [*sicut anima continet corpus*]. Perciò anche Dio è nelle cose come loro contenente [*unde et Deus est in rebus sicut continens res*]. (ST I, q. 8, a. 1, ad 2).

Come ho cercato di mostrare altrove (Lenzi 2011, 14-16; 52-55 e 248-254), nel tentativo di adattare la teoria aristotelica dell'anima ai presupposti di un'antropologia teologica e cristiana, Tommaso attribuisce effettivamente alcuni tratti della causalità intelligibile plotiniana alla natura *sui generis* dell'anima umana. In larga parte questo è reso storicamente possibile dall'influenza che, attraverso Porfirio, le tesi plotiniane hanno avuto sul pensiero di Agostino (Catapano 2005). E del resto non è un caso che lo stesso adagio di Gregorio sia in realtà, come si è visto (cfr. il testo cit. sopra di ST I, q. 104, a. 1), di matrice agostiniana, a testimonianza di una precisa genesi dottrinale. Il punto tuttavia che mi preme adesso mostrare è che, assumendo qui questo modello per descrivere la relazione che sussiste tra la creatura e il Creatore, Tommaso lo riadatta alla propria ontologia e al proprio finalismo teologico. Il suo «platonismo» va quindi qualificato.

Nel caso del dualismo plotiniano la natura sensibile che di per sé è «un ammasso di materia e qualità» (Enn. VI 3[44], 8.20) è di fatto priva di capacità e di funzioni che non siano quelle proprie della sostanza intelligibile. Tommaso invece, conformemente alla sua ontologia aristotelica della forma, attribuisce alla natura una virtù propria, polemizzando a tal proposito con quelle «teologie» platonizzanti che riservano solo a Dio tutto il potere e l'iniziativa causale (cfr. Gilson 1926). L'esistenza e l'esercizio delle capacità naturali resta tuttavia possibile solo in virtù dell'azione divina che per così dire sovradetermina quella della natura. Pur dotata quindi di un principio interno di operazione, e dunque di un'essenza e di una potenza, la creatura necessita parimenti di Dio per essere sostenuta e indirizzata nell'essere come nell'azione; e questo perché, creata dal nulla, essa dipende dal suo Creatore non solo per l'indigenza della sua natura ma anche per la trascendenza della sua destinazione, essendo strumento anziché artefice della sua realizzazione.

La questione è decisiva e investe il senso in cui Tommaso recepisce il principio dell'immanenza di una causa trascendente. La dottrina plotiniana della causalità intelligibile appare infatti trasposta in un quadro concettuale diverso, dove, variamente combinata con l'elemento aristotelico, è messa a servizio di un'istanza eminentemente teologica e cristiana.

In particolare, così come recepita da Tommaso, essa si inquadra in una creativa teologizzazione della metafisica del flusso dello pseudoaristotelico *De causis*, in cui esplicita e

operante è l'idea che l'azione della causa seconda è sempre sostenuta e contenuta dall'azione della causa prima²⁴.

Applicando alla gerarchia (procliana) delle cause la struttura teleologica che in Aristotele contraddistingue i processi naturali e artificiali, Tommaso fa delle creature e delle loro nature qualcosa di analogo alle cause strumentali del finalismo aristotelico, costituendo quella che Wolfgang Wieland (1992³, 255) ha definito una «teleologia cosmica universale», cioè, per dirla con una semplificazione, un'interpretazione strettamente causale dell'idea religiosa che il mondo abbia uno scopo e sia governato da una provvidenza divina²⁵. Un'interpretazione, aggiungo, che a ben vedere si fonda sulla tesi teologica e metafisica della «negatività» della creatura. È infatti la radicale dipendenza dal creatore espressa da questa «negatività» che fa della creatura e della sua capacità di operazione uno strumento governato dalla provvidenza divina – la quale d'altra parte non è che un'istanza del principio di conservazione delle creature (SCG III, 65). Priva di un proprio autonomo fondamento e di una propria autonoma destinazione, priva in breve di senso al di fuori dell'essere attribuitogli dal suo Creatore, la creatura non può essere in nessun modo la causa «prima della propria autodeterminazione» (Long 2002, 361). Benché quindi dotata di una propria capacità d'azione, essa non agisce se non in virtù (*nisi in virtute*) del suo Creatore, come strumento indirizzato dall'arte (CT I, cap. 130)²⁶. E come allo strumento non compete di essere causa dell'effetto se non in quanto mosso, così tutto ciò che la creatura realizza, lo realizza come effetto proprio dell'azione divina (SCG III, 66).

Questo dunque il senso teologico e aristotelizzante assunto dalla tesi plotiniana del contenimento causale: la creatura trae dal Creatore il proprio essere ed è contenuta dalla sua potenza come lo strumento dall'arte. Dio pertanto è causa non solo dell'essere ma anche dell'operazione, e lo è non solo in quanto causa della virtù ma anche in quanto principio del suo esercizio e della sua applicazione, «per cui cessando l'influenza divina [*unde cessante influentia divina*], ogni operazione cesserebbe [*omnis operatio cessaret*]». Nella macchina del mondo, infatti, ogni operazione della natura deve essere attribuita a Dio come al suo primo e principale agente (*omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agente*) (SCG III, 67) e la «negatività» della creatura non solo esprime

24 Nella prospettiva di Tommaso la prima proposizione del *De causis* – «ogni causa primaria esercita sul suo effetto una influenza maggiore [*plus est influens*] della causa seconda universale» – esprime il principio teleologico e metafisico secondo il quale, nella serie ordinata delle cause, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, perché la causa seconda non agisce se non in virtù [*nisi in virtute*] della causa prima (ST I-II, q. 19, a. 4, resp.). Dire allora che la creatura è contenuta nella potenza del Creatore significa riconoscere al Creatore la titolarità di un'azione che dal punto di vista creaturale è puramente strumentale, conformemente all'immagine del fabbro e del martello evocata da Tommaso nel commento alla prima proposizione del *De causis*: «<Le cause> sono ordinate per sé quando l'intenzione [*intentio*] della prima causa mira [*respicit*] sino all'ultimo effetto, attraverso tutte le cause intermedie; così come l'arte del fabbro muove la mano, la mano il martello che colpisce il ferro e lo forgia, al che mirava l'intenzione dell'arte [*ad quod fertur intentio artis*]» (In LDC, prop. I, lec. 1).

25 Vale qui il celeberrimo adagio secondo cui *opus naturae est opus intelligentiae* (ad es. In III Sent., d. 33, q. 2, a. 5), da mettere in relazione con ciò che è detto in CT I, cap. 96: «Bisogna quindi che gli effetti procedano da Dio secondo la determinazione della volontà. Non agisce quindi per necessità di natura, ma per volontà. Da qui deriva il fatto che la fede cattolica nomina Dio onnipotente non solo creatore [*creatorum*] ma anche fattore [*factorem*]: il «fare» [*facere*] infatti spetta propriamente all'artefice, il quale opera mediante la volontà [*qui per voluntatem operatur*]».

26 Tommaso fa sua un'accezione ampia di strumento (ma non priva di forti ambiguità), in grado come vedremo di comprendere anche la natura della volontà: «[...] dallo strumento non è necessario escludere del tutto la nozione della libertà [*non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis*], perché qualcosa può essere mosso da altro [*quia aliquid potest esse ab alio motum*], ma in modo da muovere se stesso [*quod tamen seipsum movet*]; e così è della mente umana» (QDV, q. 24, a. 1, ad 5).

la necessità di questa attribuzione, ma rappresenta anche la condizione della sua infallibile e predestinata realizzazione. È proprio perché creata dal nulla che la creatura, come vedremo, è nella piena e incondizionata disponibilità del suo Creatore.

4. Il nulla, la natura e la grazia

Fatta dunque, nella sua infondatezza, non per sussistere al di fuori del governo divino ma per essere sostenuta e contenuta dal suo esercizio, la natura in quanto creatura ha nella potenza del Creatore il suo luogo naturale e costitutivo, il suo principio di nascita, di nutrimento e di crescita. In questo modo il cosmo aristotelico, originariamente concepito «come un tutto in sé ordinato e compiuto» (Scholem 1986, 44) e per questo rappresentato dall'immagine della sfera, «reificazione» geometrica di un'entità unica e perfetta, capace di contenere tutte le figure «senza eccedenze» perché luogo dei luoghi o luogo di massimo spazio «confinato» (Stabile 2012), si trova a essere immerso nella sfera infinita della potenza divina che ne scardina l'integrità e l'assolutezza rovesciandone l'autonomia in una radicale dipendenza e teonomia²⁷.

Questo spiega allora innanzitutto l'originaria creazione dell'uomo nella grazia e il fatto che la natura, pur essendo distinta da quest'ultima, non ne sia separabile senza subire una «lacerazione»²⁸. Un punto a mio avviso cruciale, perché costituisce un chiaro principio di intelligibilità: in quanto creatura la natura non può essere separata dal proprio Creatore o, per dirla altrimenti, la natura è fatta per essere contenuta e governata dalla potenza divina. Ecco allora la sua condizione eminentemente cristiana. Una condizione per la quale è nella grazia e solo nella grazia, cioè in quella virtù sovranaturale che la rende partecipe della vita divina, che la natura, in quanto creatura, conserva la sua piena e perfetta integrità, vale a dire il perfetto esercizio delle sue funzioni. Questa integrità è data infatti storicamente da alcuni privilegi che le derivano dalla grazia e che consentono alla natura non solo un potenziamento e un superamento delle sue facoltà – nello stato di giustizia originale Adamo gode di una rettitudine sovranaturale, contraddistinta da una perfetta sottomissione del corpo all'anima e dell'anima a Dio (ST I, q. 95, a. 1, resp.) –, ma anche il raggiungimento e la conservazione di una soglia di eccellenza puramente naturale²⁹.

Il fatto è che la grazia costituisce quella condizione che rende possibile il pieno sviluppo di una vita razionale, condizione che l'uomo è destinato a perdere con il peccato.

Sebbene infatti secondo Tommaso il peccato non intacchi i principi della natura (Quelquejeu 1965), esso comporta, a seguito della sottrazione della grazia e della perdita

27 Sempre attuali restano a questo proposito le considerazioni di Nardi (1967², 195-196) sull'empireo, lo splendore della Mente divina inteso come luogo dell'universo che lo contiene non solo spazialmente ma anche virtualmente. Si veda inoltre, anticipando quanto segue, anche Aertsen (1988, 385), che a proposito di Tommaso parla della necessità «to overcome the closedness and autonomy of the Aristotelian concept of "physis". Nature must be opened up for a reality which is "supernatural"».

28 Per questa unione senza confusione, Torrell (2001, 184) ha parlato di «statuto calcedonese» della grazia nella natura. Segnalo poi che, a proposito della virtù della fede, Tommaso afferma (ST II-II, q. 4, a. 4, ad 3) che Dio opera incessantemente la giustificazione dell'uomo (*Deus semper operatur iustificationem hominis*), come incessantemente il sole illumina l'aria.

29 Si pensi qui all'eccellenza fisica (In III Sent., d. 15, q. 2, a. 3, ad q. 3) e spirituale (ST III, q. 9, a. 1, ad 2) a cui, nell'immaginario cristiano, è condotta la natura umana nella sua unione con la natura divina nella persona di Cristo (cfr. anche Nicolas 1974, 584).

della rettitudine, l'instaurazione di una disposizione contraria e quindi una progressiva diminuzione, umanamente irreversibile, dell'inclinazione alla virtù³⁰.

Ora, l'inclinazione alla virtù è quel naturale orientamento morale che compete all'uomo in quanto razionale (ST I-II, q. 85, a. 2). A diminuire è quindi nel suo complesso l'effettiva capacità dell'uomo di vivere secondo ragione (o natura), una capacità che trova invece piena realizzazione nello stato di grazia³¹. La natura dell'uomo (*natura hominis*) può essere allora considerata, come scrive Tommaso (ST I-II, q. 109, a. 2), in due modi (*dupliciter*): nella sua integrità (*in sui integritate*), come la si trova prima del peccato, o in uno stato di "corruzione" (*secundum quod est corrupta*). Ma questo significa che non esiste uno stato di natura pura, concepibile senza la grazia. Fuori dalla grazia infatti la natura non è nella sua purezza, perché il peccato ne limita le funzioni e le effettive possibilità. Pura è la natura integra, ma essa sussiste solo in un concreto stato di grazia e da quello stato dipende. Il che, di nuovo, non significa confondere natura e grazia – per Tommaso infatti «la grazia non rientra nella definizione della natura» (Torrell 2001, 184) –, ma riconoscere nella grazia l'unico orizzonte possibile di realizzazione della natura una volta intesa quest'ultima come creatura.

Si tratta a mio avviso di un punto decisivo, che spiega altresì il paradosso dell'intrinseca finalità della creatura, la quale è naturalmente destinata a un fine, la beatitudine, che per essere raggiunto necessita dell'aiuto sovranaturale di Dio³². L'apparente squilibrio di questa prospettiva in realtà rappresenta perfettamente il superamento della "chiusura" della natura aristotelica, esprimendo la vocazione sovranaturale di una natura eminentemente cristiana, in breve la sua destinazione creaturale³³. Questo paradosso indica infatti che l'uomo non solo è creato «nella grazia» ma anche «per la grazia» (Nicolas 1974, 582) e che la realizzazione della sua natura – realizzazione in cui si misura la sua "libertà" – non può essere fuori ma dentro il governo della provvidenza divina.

30 Il meccanismo è quello "aristotelico" della determinazione del carattere mediante l'abitudine: «Gli atti umani producono una certa inclinazione ad atti consimili [...]. Ora, dal momento che uno si porta verso uno dei contrari, diminuisce la sua inclinazione verso l'opposto. Perciò, essendo il peccato il contrario della virtù, dal momento che uno pecca diminuisce quel bene di natura che è l'inclinazione alla virtù» (ST I-II, q. 85, a. 1). Il peccato di Adamo costituisce il principio di una deriva puramente "naturale".

31 Tommaso afferma che nello stato di natura corrotta l'uomo può senz'altro realizzare qualche bene particolare (*per virtutem suae naturae aliquod bonum particolare agere*), ma non tutto quel bene a lui connaturato (*totum bonum sibi connaturale*) che presumibilmente sarebbe stato in grado di realizzare nello stato di natura integra (ST I-II, q. 109, a. 2), come ad esempio è detto espressamente per la realizzazione della capacità naturale di amare Dio più di sé stessi (ST I-II, q. 109, a. 3), su cui Lenzi (2015, 544-549).

32 Così anche Torrell (2001, 192): «Avant tout autre considération, ce désir est naturel pour l'homme créé dans la grâce et il le reste même une fois la grâce perdue, bien qu'il ne puisse trouver son accomplissement que lorsque la grâce sera de nouveau retrouvée». Secondo Tommaso tutte le creature tendono a Dio come al proprio fine in quanto partecipano della sua somiglianza. L'uomo d'altra parte, in quanto creatura di natura intellettuale, è anche immagine di Dio (*imago Dei*) e perciò aspira e desidera naturalmente raggiungere questo fine in maniera speciale, vale a dire attraverso la sua contemplazione intellettuale. Questo desiderio, quindi, come chiariscono bene Dockx (1964) e ancora recentemente Oliva (2012, 642-654), non è altro che l'appetito dell'intelletto che nasce dalla sua naturale capacità di visione, ancorché necessari per poter essere soddisfatto di un dono di grazia che ne potenzi la virtù (cfr. QDV, q. 8, a. 1, ad 7; In BDT, q. 1, a. 3, ad 4; SCG III, 25; ST I, q. 12, a. 1; ST I, q. 62, a. 1; ST I, q. 93, a. 4; ST I-II, q. 3, a. 8; ST III, q. 9, a. 2, ad 3; QDM, q. 5, a. 1, ad 1 e CT I, cap. 104).

33 Su questa distinzione tra una natura "filosofica" (aristotelica) e una natura "teologica" (o cristiana), cfr. già de Lubac (1991², 435) e più recentemente Bradley (1997, 398-399; 459-462 e 533-534), secondo il quale l'uomo è naturalmente destinato a un fine sovranaturale e la concezione della natura di Tommaso non può essere ridotta a quella di Aristotele. Diversamente (sulla scia del dibattito teologico suscitato dall'opera di de Lubac) Long (2010), Feingold (2011²) e Cullen (2012), sulla base però di preoccupazioni teologiche neoscolastiche del tutto estranee a Tommaso.

5. Il nulla, la caduta e la redenzione

In effetti la natura non può essere privata del governo divino. Il suo statuto creaturale esclude qualsiasi forma di indipendenza e di autodeterminazione che non sia un atto nichilistico di pura nullificazione. Vale naturalmente per l'essere (ma è un'ipotesi puramente controfattuale), ma soprattutto vale per l'agire morale.

Ogni creatura, che considerata in sé come abbiamo visto è nulla (*in se considerata est nihil*), può essere conservata nel bene che si addice alla sua natura soltanto dal Creatore. Da se stessa (*per seipsam*) essa può solamente allontanarsi dal bene (*deficere a bono*) (ST I-II, q. 109, a. 2, ad 2), perché le cose che sono state create dal nulla (*ex nihilo*), per sé – scrive Tommaso (QDV, q. 5, a. 2, sc 5) – tendono al nulla (*per se in nihilum tendunt*).

Non si tratta tuttavia, come si è già detto, di un movimento della natura in senso proprio, come se il nulla fosse un principio attivo, ma di un difetto (QDP, q. 5, a. 1, ad 16). L'origine dal nulla è ciò che determina la precarietà della creatura in ragione di un'imperfezione che consiste, mi pare, nella stessa delimitazione quidditativa propria dell'essere creaturale. Una delimitazione che in termini metafisici è espressa dal grado di potenzialità introdotto dalla determinazione formale rispetto all'assoluta attualità del puro atto di essere³⁴.

A questa potenzialità, allora, va ricondotta la possibilità di peccare³⁵, la quale non è una funzione della libertà della volontà (*non pertinet ad libertatem voluntatis*), ma di quella fragilità che le deriva dall'essere una volontà creata dal nulla (*sed magis est conditio voluntatis deficientis in quantum est ex nihilo*) (In I Sent, d. 42, q. 2, a. 1, ad 3)³⁶. È dunque la negatività della creatura ciò che contraddistingue la causa del peccato e che la rende una causa propriamente in-efficiente – alla lettera difettosa o 'de-ficiente' (*deficiens*)³⁷.

Tommaso prolunga qui la grande tesi agostiniana secondo la quale il peccare non è un fare (*effectio*), ma un disfare (*defectio*) che ha il suo principio nella deficitarietà dello statuto creaturale e che questa deficitarietà tragicamente rivela (Lenzi 2009). Peccare è infatti un atto che nel suo nichilismo mostra ciò che è proprio di una creatura che si vuole indipendente: il "niente". La creatura non è stata fatta per essere lasciata a se stessa.

³⁴ Sul significato metafisico di questa potenzialità (In I Sent, d. 3, expos. e In II Sent, d. 12, q. 1, a. 3), cfr. Porro (2012a, 448-449 e 2012b, 41, 69-71 e 407-408), che suggestivamente, attraverso la mediazione del *De causis*, riconduce la distinzione tommasiana tra essere ed essenza al tema plotiniano della superiorità dell'Uno rispetto ad ogni determinazione formale (cfr. Enn. VI 7[38], 17.40-41). Ad ogni modo vale qui, mi sembra, una perfetta corrispondenza tra essere e conoscere (e agire), tale per cui l'indifettibilità divina è fondata e configurata sul carattere assoluto e identitario della sua entità, mentre la fallibilità umana deriva dal suo statuto partecipativo e creaturale: «Ora l'intelletto divino è causa e misura delle cose e perciò, secondo se stesso, incessantemente verace e ogni cosa è vera nella misura in cui si conforma ad esso. Analogamente, in quanto la verità viene presa dal punto di vista della cosa, l'uomo da se stesso non possiede la verità, perché la sua natura è convertibile nel nulla [*vertibilis est in nihilum*]; ma solo la natura divina che non è né dal nulla [*quae nec est ex nihilo*] né è convertibile nel nulla [*nec vertibilis in nihilum*] possiede la verità da se stessa» (In Rom, cap. 3, lec. 1).

³⁵ Questa possibilità assoluta si è attualizzata in Adamo, il quale, benché creato in uno stato di grazia e di giustizia, evidentemente poteva peccare, ancorché solo mortalmente, dal momento che la sua rettitudine impediva qualsiasi disordine nelle parti inferiori dell'anima (QDM, q. 7, a. 7). L'uomo postlapsario, invece, non può non peccare mortalmente se non per un tempo limitato (ST I-II, q. 109, a. 8), perché in lui ormai prevale come si è visto un'inclinazione al male (QDM, q. 16, a. 4, ad 22). Ci si potrebbe però domandare se anche nel caso di Adamo l'uomo avrebbe veramente potuto non peccare o se questa possibilità sarebbe potuta dipendere solo dalla volontà divina e dalla concessione di una grazia adeguata.

³⁶ Si veda altresì In II Sent, d. 5, q. 1, a. 1, sc 2; In II Sent, d. 34, q. 1, a. 3, ad 4; In II Sent, d. 37, q. 2, a. 1, ad 2; In II Sent, d. 44, q. 1, a. 1; QDV, q. 24, a. 3 e QDM, q. 16, a. 6, ad 5. La volontà non è "libera" perché può peccare, ma agostinianamente perché "può" non peccare.

³⁷ Cfr. SCG III, 10; SCG III, 71; QDM, q. 1, a. 3, ad 6; ST I-II, q. 75, a. 1 e ST I-II, q. 79, a. 2.

Una simile libertà presuppone infatti il fondamento del nulla, cioè una restituzione della creatura all'abisso della sua infondatezza in cui la creatura è libera solo di precipitare. Un destino simbolicamente prefigurato dalla caduta di Lucifero, alla cui origine, non a caso, c'è per Tommaso un peccato di indipendenza o, come ha scritto Pasquale Porro (2012b, 333), di «autosufficienza»: la pretesa di conseguire la beatitudine senza la grazia, di raggiungere il fine soprannaturale con le sole forze naturali.

Ricorda infatti Tommaso, che

il primo peccato del diavolo consistette nel fatto che per conseguire la beatitudine soprannaturale, consistente nella piena visione di Dio, non si innalzò verso Dio, insieme con gli angeli santi, come uno che desidera la perfezione finale in virtù della sua grazia [*ex eius gratia*], ma volle conseguirla con la potenza della propria natura [*per virtutem suae naturae*]; tuttavia non senza Dio che opera nella natura, ma senza Dio che conferisce la grazia [*sine Deo gratiam conferente*]. [...] il diavolo non peccò desiderando un determinato male, ma desiderando un determinato bene, cioè la beatitudine finale non secondo l'ordine dovuto [*non secundum ordinem debitum*], cioè non in modo da conseguirla per mezzo della grazia di Dio [*id est non ut consequendam per gratiam Dei*]. (QDM, q. 16, a. 3).

Tenendo conto dell'ideale di felicità mentale formulato in quegli stessi anni '70 dai maestri della facoltà parigina delle Arti, un ideale prettamente filosofico e intellettualistico, Porro (2012b, 333-334) ha ipotizzato che il peccato dei diavoli rappresenti qui «un peccato essenzialmente filosofico», ovvero che l'ideale puramente intellettuale degli Artisti sia apparso a Tommaso come «una tentazione in senso stretto luciferina». Un'associazione di idee certo non inverosimile, se solo si pensa che sempre in quegli anni, benché sulla base di finalità e presupposti ben diversi, nelle sue *Collazioni sui sei giorni della creazione* Bonaventura arriva a fare di Aristotele niente di meno che il principe delle tenebre filosofiche (BO, V, 360). Ma soprattutto un'associazione che ne evoca irresistibilmente una ulteriore, quella con il pelagianesimo, errore esplicitamente ravvisato dal vescovo Tempier nell'illusione «universitaria» (non meno luciferina che filosofica) di poter fondare la rettitudine della volontà non sulla grazia ma sull'autonomia e sull'autosufficienza dell'intelletto e della sua educazione:

Se la ragione è retta, la volontà è retta – è un errore, perché contrario alla glossa di Agostino sul detto del Salmo [118, 20]: 'L'anima mia bramò di desiderare, ecc.' e perché in base a questo principio alla rettitudine della volontà non sarebbe necessaria la grazia [*ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia*], ma solo la scienza [*set solum scientia*], che fu l'errore di Pelagio [*quod fuit error Pelagii*]. (Piché 1999, 118)³⁸.

In uno studio precedente (Lenzi 2013, 154-163) ho provato a mostrare come, in un primo momento della sua riflessione teologica, Tommaso abbia difeso in materia di preparazione alla grazia e di giustificazione una tradizionale posizione sinergica che lui stesso non tarderà a definire pelagiana³⁹. In base a questa posizione, concepita sulla base del meccanismo metafisico avicenniano della preparazione e del flusso, Dio predestina e dona la grazia a chi prevede che farà ciò che è in suo potere per prepararsi e disporsi alla sua ricezione. Una prospettiva nella quale la libera scelta dell'uomo esercita un effettivo ruolo causale che condiziona la scelta divina, come – spiega Tommaso – la qualità della

38 Sull'ideale etico e intellettualistico sotteso alla proposizione condannata si vedano, con particolare riferimento a Sigieri di Brabante, le considerazioni di Putallaz (1995, 42-45 e 79-81).

39 «I pelagiani infatti stabilirono che l'inizio dell'agire retto dipendesse da noi (*sit ex nobis*), il suo compimento invece da Dio. E così per questo accade che l'effetto della predestinazione sia concesso a uno e non a un altro, perché quello e non l'altro diede inizio, preparandosi [*quia unus initium dedit se preparando, et non alius*]» (ST I, q. 23, a. 5).

materia a disposizione condiziona la scelta del costruttore, per cui considerato che questa pietra è adatta per le fondamenta (*quod lapis iste est aptus ad fundamentum*), questi decide di collocarla nelle fondamenta (*vult ipsum in fundamento collocare*) (In I Sent., d. 47, q. 1, a. 3).

Come ho già avuto modo di dire, il difetto di questa soluzione, dove il fine (la giustificazione) appare condizionato dai mezzi (la preparazione), deve essere apparso ben presto a Tommaso da un punto di vista non meno filosofico che teologico, inducendolo a rovesciare la prospettiva fino al punto di fare dell'intero processo di conversione un effetto della predestinazione e di ammettere che sia Dio che agostinianamente converte l'uomo per poterlo giustificare (Lenzi 2013, 163-167).

In base a questa nuova impostazione, coerente con i principi del finalismo aristotelico, all'iniziativa umana è restituito un ruolo puramente strumentale, mentre l'indeterminazione della materia è messa a servizio dell'idea predestinazionista di una radicale indifferenza delle creature, massa peccaminosa in cui solo l'indebita misericordia divina distingue gli eletti dai dannati e prepara a ricevere la grazia coloro che ha imperscrutabilmente deciso di salvare. È l'idea agostiniana del peccatore come pura nullità morale, che domanda l'indebito e incondizionato intervento di ri-creazione divina (Lenzi 2009). Un'idea che si fa progressivamente strada in Tommaso e che appare compiutamente testimoniata dal rovesciamento della metafora del costruttore, per cui il materiale a sua disposizione appare adesso completamente uniforme, e che questa o quella pietra (ricevuta la debita preparazione) si trovi in un posto dell'edificio piuttosto che in un altro dipende dalla semplice volontà dell'artefice (*ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia*) (ST I, q. 23, a. 5, ad 3).

Ora, al di là della «piega» senza dubbio «sconcertante» (Porro 2012b, 461) assunta qui come altrove dalla teodicea di Tommaso, piega che il modello metafisico che la sostanzia ha, se possibile, l'effetto di potenziare, un punto merita una particolare attenzione, ed è la capacità che Dio ha di preparare la volontà dell'uomo, una possibilità che realizzata vale come atto indebito e predestinato di conversione. Tommaso pensa infatti che la volontà dell'uomo sia un causa libera e contingente e che tuttavia Dio possa mutarne l'intenzione, conformandola al proposito certo e infallibile della predestinazione, ma senza sottrarle la libertà di agire. In breve, senza imporre alla sua scelta necessità o determinazione (ST I-II, q. 10, a. 4)⁴⁰. Una tesi di cui Tommaso può difendere la pensabilità in base alla natura assoluta e incondizionata dell'azione di Dio, il quale, avendo tratto le creature dal nulla ed essendo quindi la causa di quanto di più intimo (*magis intimum*) e profondo ci sia nella loro natura, è in grado di operare in maniera altrettanto intrinseca e appropriata i loro effetti (ST I, q. 105, a. 5). In qualità di causa e principio della sua potenza (SCG III, 88), questa in breve la tesi di Tommaso, Dio può muovere la volontà in modo assolutamente conforme alla sua natura, ovvero con la stessa naturalità con cui la muove il suo soggetto, facendone uno strumento con cui realizzare infallibilmente i propri propositi provvidenziali⁴¹.

⁴⁰ Nella prospettiva teocentrica e predestinazionista di Tommaso Dio non si limita a muovere la volontà secondo la sua natura libera e contingente, vale a dire in modo indifferente, come pura condizione trascendentale ma talvolta la muove (irresistibilmente) a volere qualcosa di determinato, e cioè il bene (*ad aliquid determinate volendum, quod est bonum*), come nel caso di coloro che sono mossi in virtù della grazia (ST I-II, q. 9, a. 6, ad 3). Si tratta dell'*auxilium divinum* (ST I-II, q. 109, a. 2), col quale Dio inclina interiormente (*interius*) la volontà (ST I-II, q. 75, a. 3 e ST I-II, q. 80, a. 1), ispirandole il buon proposito (ST I-II, q. 109, a. 6; ST I-II, q. 111, a. 2 e ST I-II, q. 113, a. 1, ad 3), convertendola (ST I-II, q. 109, a. 6, ad 1 e ST I-II, q. 109, a. 7) e preparandola in questo modo alla ricezione della grazia abituale (ST I-II, q. 112, a. 2).

⁴¹ Si veda su tutti ST I, q. 106, a. 2: «Invece da parte della potenza stessa, la volontà può essere

La dottrina della *creatio ex nihilo*, inquadrata in un ordine teleologico universale, permette allora di rendere conto in maniera perspicua di tutte quelle autorità bibliche che rimettono i desideri dell'uomo nelle mani di Dio e di promuoverne contestualmente un'interpretazione forte, conforme a una teologia della grazia indebita e predestinata di matrice agostiniana⁴². Un'interpretazione in cui l'efficacia della natura resta condizionata dal proposito del Creatore e una potenza assoluta è ciò che consente a Dio di operare la buona volontà senza forzarla e quindi, nell'immaginario teorico ma un po' anodino di questa prospettiva, di muoverla liberamente (Lenzi 2013, 169-170).

Naturalmente ad essere prospettata qui non è che un'idea di "libertà" conforme ai principi ontoteologici che la comandano e che, come si è visto, fanno dell'uomo e della sua natura una creatura che per essere e per agire deve insistere sul suo Creatore. Tratto dal nulla e perciò di per sé dotato solo della sua infondatezza, l'uomo "è" in virtù esclusiva di ciò che gli è donato da Dio, il quale si costituisce come il fondamento e l'orizzonte assoluti della sua esistenza e della sua azione. Dio rappresenta infatti non solo il principio ma anche il fine e il "motore" di una creatura la cui negatività inibisce qualsiasi autentica possibilità di autodeterminazione. Solo Dio quindi esprime il senso della libertà dell'uomo, cioè dell'autentica realizzazione della sua natura, perché solo Dio ha il potere di convertire all'essere la sua negatività, creando e ricreando la buona volontà che resta l'unica condizione per la felicità. Al di fuori di Dio non c'è libertà, perché non c'è alcuna condizione di possibilità. Al di fuori di Dio c'è solo il "niente" e qualsiasi forma di libertà intesa come «indipendenza libertaria nei confronti di Dio» (Long 2002, 362), cioè come avversione nei confronti dell'essere e del bene, si configura giocoforza come un atto nichilistico e sovversivo di annullamento e di degradazione. Un atto tragico e velleitario, che nella tradizione cristiana merita senz'altro un destino terribile di dannazione, ma che nella funzione ontoteologica che gli attribuisce Tommaso assume, come si diceva, un senso forse anche peggiore, se è vero – come lui stesso scrive – che Dio permette ad alcuni di peccare solo per salvaguardare la molteplicità dei gradi dell'universo e poter così rappresentare la bontà divina non solo sotto l'aspetto della misericordia ma anche sotto quello della giustizia⁴³.

mossa solo da Dio. L'operazione della volontà infatti è un'inclinazione del soggetto volente verso l'oggetto voluto. Ora una tale inclinazione può subire un mutamento solo da parte di chi conferisce alla creatura la potenza volitiva: come l'inclinazione naturale può essere mutata solo dall'agente che conferisce la virtù cui è annessa l'inclinazione naturale. Ma Dio solamente può conferire alla creatura la potenza di volere, essendo egli solo l'autore della natura intellettuale».

42 Penso qui a testi della *Vulgata* come Prov 21, 1 («Il cuore del re è nella mano del Signore: egli lo volgerà dovunque a lui piace»), su cui si veda almeno ST I-II, q. 6, a. 4, ad 1; Fil 2, 13 («È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo la buona volontà»), su cui ST I, q. 83, a. 1, ar. 3 e ad 3, e Is 26, 12 («Tutte le nostre opere infatti tu le hai operate per noi»), su cui SCG III, 67.

43 Cfr. ST I, q. 23, a. 5, ad 3: «Dalla stessa bontà divina si può desumere la ragione della predestinazione di alcuni e della riprovazione di altri. Si dice infatti che Dio ha creato tutte le cose a motivo della sua bontà, perché così la sua bontà fosse rappresentata in tutti gli esseri. Ma è necessario che la bontà divina, che in sé stessa è una e semplice, sia rappresentata nelle cose sotto varie forme [*multiformiter*], per il fatto che le cose create non possono raggiungere la semplicità divina. Quindi, per la perfezione dell'universo si richiedono vari gradi nelle cose [*diversi gradus rerum*], delle quali alcune dovranno occupare un posto elevato e altre un luogo infimo. E perché si conservi questa multiforme varietà di gradi, Dio permette che avvengano alcuni mali, in modo che non siano impediti molti beni [...]. Così dunque consideriamo tutto il genere umano alla stregua dell'universo. Dio volle che tra gli uomini alcuni, quelli che predestina, rappresentassero la sua bontà sotto l'aspetto della misericordia [*per modum misericordiae*], perdonandoli, e altri, quelli che riprova, sotto l'aspetto della giustizia [*per modum iustitiae*], punendoli», su cui ancora Porro (2012b, 461-464) che rimanda anche a In Rom, cap. 9, lect. 4.

Tavola delle abbreviazioni

- BO = Bonaventura da Bagnoregio, 1882-1902, *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.
- CT = Tommaso d'Aquino, 1979, «Compendium theologiae», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma: Editori di San Tommaso.
- DA = Aristotele, 1990⁸, *De anima*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii: e typographeo clarendoniano (trad. it.: *L'anima*. Traduzione, introduzione e commento di Giancarlo Movia, Napoli: Loffredo 1991²).
- DGL = Agostino (1894), *De Genesi ad litteram*, recensuit I. Zycha, Pragae-Vindobonae-Lipsiae: F. Tempsky-G. Freytag.
- Enn = Plotino, 1994, *Enneadi VI 1-3*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli: Loffredo.
- In BDT = Tommaso d'Aquino, 1992, «Super libros Boethii De Trinitate», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, L, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma-Paris: Commissio Leonina-Vrin.
- In Cael = Tommaso d'Aquino, 1886, «Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, III, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae: ex Typographia Polyglotta.
- In DA = Tommaso d'Aquino, 1984, «Sentencia libri De anima», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, XLVI/1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris: Commissio Leonina-Vrin.
- In LDC = Tommaso d'Aquino, 1986³, *Expositio in Librum de causis*, cura et studio C. Pera, Torino: Marietti (trad. it.: *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano: Rusconi 1986).
- In Met = Tommaso d'Aquino, 1935, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura et studio M.-R. Cathala, Taurini: Marietti.
- In Phys = Tommaso d'Aquino, 1884, «Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, II, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae: ex Typographia Polyglotta.
- In Rom = Tommaso d'Aquino, 1953⁸, «Super Epistolam ad Romanos lectura», in S. Thomae Aquinatis *Super Epistolas S. Pauli lectura*, Taurini-Romae: Marietti.
- In I Sent = Tommaso d'Aquino, 1929, *Scriptum super libros Sententiarum*, cura P. Mandonnet, vol. I, Parisiis: P. Lethielleux.
- In II Sent = Tommaso d'Aquino, 1929, *Scriptum super libros Sententiarum*, cura P. Mandonnet, vol. II, Parisiis: P. Lethielleux.
- In III Sent = Tommaso d'Aquino, 1933, *Scriptum super libros Sententiarum*, recognovit atque iterum edidit M. F. Moos, vol. III, Parisiis: P. Lethielleux.
- LPP = Avicenna, 1977-1983, *Liber de philosophia prima*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, 3 voll., Louvain-Leiden: Peeters-Brill (trad. it.: *Metafisica*. A cura di O. Lizzini e P. Porro, Milano: Bompiani 2002).
- Met = Aristotele, 1992¹¹, *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: e typographeo clarendoniano (trad. it.: *Metafisica*. Traduzione, introduzione e note di Enrico Berti, Bari-Roma: Laterza 2017).
- Mor = Gregorio Magno (1979), *Moralia in Iob. Libri XI-XXII*, ed. M. Adriaen, Turnhout: Brepols.

- Phys = Aristotele, 1992¹⁰, *Physica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford: e typographeo clarendoniano (trad. it.: *Fisica*, in Aristotele, *Opere*, vol. III, Roma-Bari: Laterza 1987).
- QDM = Tommaso d'Aquino, 1982, «Quaestiones disputatae de malo», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, XXIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris: Commissio Leonina-Vrin (trad. it.: *Il male*, Milano: Bompiani 2001).
- QDP = Tommaso d'Aquino, 1965¹⁰, «Quaestiones disputatae de potentia», in S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, cura et studio P. Bazzi P. et al., vol. II, Taurini-Romae: Marietti.
- QDV = Tommaso d'Aquino, 1970-1976, «Quaestiones disputatae de veritate», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, XXII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma: Editori di San Tommaso.
- QM = Sigieri di Brabante, 1981, *Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne par W. W. Dunphy, Louvain-La-Neuve: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.
- SCG = Tommaso d'Aquino, 1918-1930, «Summa contra gentiles», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, XIII-XVI, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae: Typis Riccardi Garroni.
- ST = Tommaso d'Aquino, 1888-1906, «Summa theologiae», in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia*, IV-XII, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae: ex Typographia Polyglotta (trad. it.: *La Somma Teologica*, 4 voll., Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2014).

Bibliografia

- Aertsen, J. (1988), *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden-New York: Brill.
- Berti, E. (1975), *Studi aristotelici*, L'Aquila: L- U. Japadre Editore.
- Bianchi, L. (1984), *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Bianchi, L. (1990), *Gli aristotelismi della scolastica*, in Bianchi, L., Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari: Laterza: 3-31.
- Bianchi, L. (1999), *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e -XIV^e siècles)*, Paris: Les Belles Lettres.
- Bradley, D.J.M. (1997), *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Catapano, G. (2005), *Tota sentit in singulis. Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale*, in Chiaradonna R., *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli: Bibliopolis: 353-400.
- Chiaradonna, R. (2002), *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis.
- Cottier, G. (1992), *La doctrine de la création et le concept de néant*, «Acta philosophica», 1, 1: 6-16.
- Courtine, J.-F. (2005), *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris : Vrin.
- Cullen, C. M. (2012), *The Natural Desire for God and Pure Nature : A Debate Renewed*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 86, 4: 705-730.

- Dockx, S. (1964), *Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas*, «Archives de philosophie», 27, 1: 49-96.
- Fabro, C. (1960), *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino: Società Editrice Internazionale.
- Fantino, J. (1996), *L'origine de la doctrine de la création ex nihilo*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 80, 4: 589-602.
- Feingold, L. (2011²), *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Naples, Florida: Sapientia Press of Ave Maria University.
- Gilson, É (1926), *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustine*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 1: 5-127.
- Gilson, É. (1969²), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin (trad. it.: *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia: Morcelliana 1983).
- Givone, S. (1996³), *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza.
- Gregory, T. (1979), *La conception de la philosophie au Moyen Âge*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, 2 voll., Madrid: Editora Nacional, vol. I: 49-57.
- Gregory, T. (1992), *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gregory, T. (1999), *Natura*, in Le Goff, J., Schmitt, J.-C., a cura di, *Dizionario dell'Occidente medievale*, 2 voll., Torino: Einaudi, vol. II: 801-815.
- Gregory, T. (2007), *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Humbrecht, Th.-D. (2011), Étienne Gilson et la philosophie chrétienne, in Gilson, É., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris: Vrin: 7-26.
- Johnson, M. F. (1989), *Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?*, «New Scholasticism», 63, 2: 129-155.
- Lenzi, M. (2009), *Il nulla nelle Confessioni di Agostino tra creazione e conversione*, in Lenzi, M., Maierù, A., a cura di, *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Firenze: Leo S. Olschki Editore: 21-35.
- Lenzi, M. (2011), *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto: Cisam.
- Lenzi, M. (2013), *Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino*, in Lenzi, M., Musatti, C. A. e Valente, L., a cura di, *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Roma: Viella: 151-172.
- Lenzi, M. (2014), *Senso, materia e intenzione. Tommaso d'Aquino su De anima, II, 12*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25: 331-364.
- Lenzi, M. (2015), *Attendite a falsis prophetis. Filosofi e filosofia nella predicazione di Tommaso d'Aquino e Bonaventura*, «Memorie domenicane», 46: 527-549.
- Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris: Vrin.
- Lizzini, O. (2009), *Il nulla, l'inesistente, la cosa: note intorno alla terminologia e alla dottrina del nulla e della creazione dal nulla nel pensiero islamico*, in Lenzi, M., Maierù, A., a cura di, *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Firenze: Leo S. Olschki Editore: 63-103.
- Lizzini, O. (2011), *Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Bari: Edizioni di Pagina.
- Lizzini, O. (2012), *Avicenna*, Roma: Carocci.
- Long, S. (2002), *Providence, liberté et loi naturelle*, «Revue thomiste», 102, 3: 355-406.
- Long, S. (2010), *Natura pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York: Fordham University Press.

- Lubac, H. de (2010), *Surnaturel. Études historiques*, Paris : Lethielleux-Groupe DDB.
- May, G. (1978), *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-New York: Walter de Gruyter (trad. ingl.: *Creatio ex nihilo. The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh: T&T Clark 1994).
- Narbonne, J.-M. (2001²), *La métaphysique de Plotin*, Paris: Vrin.
- Nardi, B. (1966), *Sguardo panoramico alla filosofia della natura nel Medioevo*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale. Passo della Mendola (Trento) – 31 agosto – 5 settembre 1964, Milano: Vita e Pensiero: 3-23.
- Nardi, B. (1967²), *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze: La Nuova Italia.
- Nicolas, M.-J. (1974), *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 74, 4: 533-590.
- Obrist, B. (2004), *La cosmologie médiévale. Textes et images. I. Les fondements antiques*, Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo.
- Oliva, A. (2012), *La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96, 4: 585-662.
- Padellaro de Angelis, R. (1974), *Il problema del nulla nel pensiero cristiano*, Roma: Editrice Elia.
- Pangallo, M. (2004), *La questione del fondamento in san Tommaso d'Aquino*, in Ales Bello, A., Messinese, L., Molinaro A., *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, Roma: Città Nuova: 83-101.
- Piché, D. (1999), *La condamnation parisienne de 1277*, Paris: Vrin.
- Porro, P. (2001), *Il posto della metafisica nella divisione delle scienze speculative di Tommaso d'Aquino (Super Boetium De Trinitate, qq. V-VI)*, in d'Onofrio, G., a cura di, *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Cava de' Tirreni: Avagliano Editore: 185-249.
- Porro, P. (2012a), *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 96, 3: 401-450.
- Porro, P. (2012), *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma: Carocci editore.
- Putallaz, F.-X. (1995), *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris: Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf.
- Quelquejeu, B. (1965), «*Naturalia manent integra*». *Contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique «gratia praesupponit naturam»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 49, 4: 640-655.
- Scholem, G. (1986), *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova: Marietti.
- Sciuto, I. (2007), *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino: Einaudi.
- Siniscalco, P. (2009), *La creatio ex nihilo nel pensiero dei più antichi scrittori cristiani*, in Lenzi, M., Maierù, A., a cura di, *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Firenze: Leo S. Olschki Editore: 3-19.
- Stabile, G. (2007), *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze: Sismel- Edizioni del Galluzzo.
- Stabile, G. (2012), *Intorno alla sfera prima e dopo Copernico. Una veduta conclusiva*, in Totaro, P., Valente, L., a cura di, *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze: Leo S. Olschki Editore: 429-440.
- Torchia, N. J. (1999), *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichean Polemic and Beyond*, New York: Peter Lang.

- Torrell, J.-P. (2001), *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 101, 1-2: 167-202.
- Van Steenberghen, F. (1974), *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts.
- Van Steenberghen, F. (1979), *La conception de la philosophie au Moyen Âge*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, 2 voll., Madrid: Editora Nacional, vol. I: 37-47.
- Wachtel, N. (1981), *L'acculturazione*, in Le Goff, J., Nora, P., a cura di, *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Torino: Einaudi: 93-116.
- Wieland, W. (1992³), *Die aristotelische Physik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (trad. it.: *La Fisica di Aristotele*, Bologna: Società editrice il Mulino 1993).
- Wippel, J. F. (2011), *Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question. Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?*, in Wippel, J. F., ed. by, *The Ultimate Why Question. Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press: 84-106.
- Zimmermann, A. (1998), *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhundert*, Leuven, Peeters.
- Zonta, M. (2009), *La "creazione dal nulla" nella filosofia ebraica medievale in terra d'Islam*, in Lenzi, M., Maierù, A., a cura di, *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Firenze: Leo S. Olschki Editore: 53-62.

Osservazioni sulla «tavola del nulla» di Kant

Claude Romano

Abstract: The «table of nothing» occupies a prominent role within the *Critique of Pure Reason*, since it is there that Kant brings into play the very meaning of transcendental philosophy. However, even though the Kantian conception of nothing marks the peculiarity of critical philosophy, the vocabulary that expresses it inexorably invokes the tradition in which Kant works. The text, in fact, unveils its deep bond to Baumgarten's *Metaphysica*, to Wolff, as well as to Medieval Scholastics. Such a bond marks Kantian philosophy in a twofold way: it pushes it beyond and at the same time it keeps it anchored to the philosophical tradition of its time. The analysis of the «table of nothing», therefore, will offer us the opportunity to both see to what extent the multiple senses of 'nothing' are the privileged place in which Kant grounds the specificity of critical philosophy, and examine the deep bond between Kant and the philosophical tradition*.

Keywords: Kant; Baumgarten; *Nichts*; *nihil privativum*; *nihil negativum*.

Posta in un luogo strategico dell'edificio della *Critica della ragion pura*, nel punto di passaggio dall'*Analitica* alla *Dialettica trascendentale*, di una rara densità concettuale, la «tavola del nulla» costituisce uno dei siti in cui la «rivoluzione copernicana» di Kant trova la sua espressione più forte e rigorosa e in cui la rottura con la *Schulmetaphysik* appare consumata. È opportuno, a riguardo, non dare troppa importanza alla dichiarazione di modestia che apre il testo, secondo cui la materia trattata non possederebbe «un'importanza considerevole»: al contrario, tutto ciò che è in gioco nella riforma critica converge in queste pagine, visto che si tratta niente meno che di mostrare la superiorità della nuova filosofia trascendentale sull'antica. Ciò che Kant rimprovera all'antica *scientia transcendens* nata con Duns Scoto e di cui, alla sua epoca, Wolff e Baumgarten si fecero portavoce, è il suo dogmatismo. Ciò che la rende problematica ai suoi occhi, è il fatto che essa creda di poter analizzare i «presunti predicati trascendentali delle cose» ricavando da essi una conoscenza, anche se quest'ultimi sono solo «delle esigenze logiche», «dei criteri del pensiero», indebitamente confusi con «delle proprietà delle cose in se stesse» (cfr. Kant 1781, B 113-114). Al contrario, bisogna affermare che i soli concetti dell'intelletto, in particolare i concetti puri a priori, le categorie, non ci permettono di conoscere niente, se non rapportati all'altra fonte della conoscenza umana, l'intuizione, quindi al di fuori del loro uso immanente nei limiti dell'esperienza possibile. Così, la tesi kantiana sul nulla non è più il frutto di un'analisi puramente logica dei concetti più elevati dell'intelletto (i «trascendentali» scolastici), ma dispiega tutta la polisemia del termine in funzione di tre «coordinate»: i concetti, l'intuizione e l'oggetto. Qui Hume e l'empirismo fanno da contrappeso al razionalismo leibniziano e wolffiano e alla sua pretesa di erigere «un sistema intellettuale del mondo» (cfr. Kant 1781, B 326).

Université Paris-Sorbonne – Paris IV (clromano@wanadoo.fr)

* Traduzione da Romano, C. (2011), *Critique de la raison pure, remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion* («table du rien»), in *Le Néant : Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Laurent, J. et al. (éds.), Paris : PUF, «Épiméthée», 415-432, a cura di Giacomo Rughetti.

Tuttavia, se la concezione kantiana del nulla è nel suo principio profondamente nuova, il vocabolario con cui è espressa risente fortemente della sua tradizione. A tal proposito bisogna far riferimento, in primo luogo, alla *Metaphysica* di Baumgarten, opera di cui Kant si serviva come punto di partenza per i suoi corsi, e alla distinzione che vi si trova tra due sensi di nulla, il *nihil negativum* e il *nihil privativum*. Per Baumgarten l'oggetto primo della metafisica non è l'ente (*ens*) ma il qualche cosa (*aliquid*), il quale si comprende solo in quanto si separa dal nulla come suo opposto. Ciò che è qualche cosa si distingue da ciò che non è niente tramite la sua non-contraddizione logica, quindi secondo la sua disposizione a essere pensato e rappresentato; al contrario, il nulla nella sua prima accezione, quella del *nihil negativum*, si definisce come contraddittorio:

Il nulla negativo (*nihil negativum*), irrepresentabile, impossibile, impensabile (assurdo), che implica contraddizione, contraddittorio, è insieme A e non-A; in altre parole, a dei predicati contraddittori non appartiene nessun soggetto, o il loro soggetto non è niente, ovvero non è. $0 = A + \text{non-A}$. Questa proposizione assolutamente prima si chiama principio di contraddizione. (Baumgarten 1739, §7).

Un cerchio quadrato, una montagna senza vallata non sono niente, cioè non sono qualcosa (*aliquid*): il nulla si oppone al qualcosa come l'impossibile logicamente al logicamente possibile, l'impensabile al pensabile, l'irrepresentabile al rappresentabile. Ma l'oggetto più universale della metafisica, l'*aliquid*, come puro oggetto di pensiero, non è ancora l'ente (*ens*): ovvero ciò che si definisce tramite la sua capacità, in virtù della sua essenza, di ricevere l'effettività (*Wirklichkeit*) o l'attualità (*actualitas*), o ancora per il fatto che l'effettività e l'attualità non sono da lui rifuggite, non solamente logicamente, ma realmente (in virtù del suo tenore quidditativo). All'ente concepito in tal modo si oppone infatti un secondo senso di nulla, il non-ente (*non-ens*) o ancora il *nihil privativum*:

Ciò che è possibile in ragione della sua essenza è o determinato quanto a tutte le affezioni che gli sono compostibili, o no. Quello è chiamato *attuale* (*actualis*) [*wirklich*], questo *non-ente* (*non-ens*) (nulla: §7) in senso privativo (*privativum*) (puro possibile) (un nulla possibile [*ein mögliches Nichts*]). (Baumgarten 1739, §54).

Insomma, bisogna ancora distinguere da ciò che non è assolutamente niente ciò che possiede un tenore essenziale tale che non rifiuti l'*existentia*, ciò che possiede quindi una possibilità reale compatibile con i possibili di questo mondo, e ciò che è realmente impossibile: secondo l'esempio classico leibniziano, un Cesare che non abbia attraversato il Rubicone sarebbe pur sempre qualcosa, in quanto non-contraddittorio, ma la sua essenza implica una possibilità che non è compostibile con i possibili del mondo creato e di conseguenza, essa non potrebbe ricevere l'esistenza: non è un ente (*ens*), una cosa (*Ding*), cioè «un possibile determinabile quanto alla sua essenza» (cfr. Baumgarten 1739, §61). Pur avendo una consistenza intrinseca che non lo fa precipitare nel nulla assoluto, pur essendo qualcosa di pensabile e di rappresentabile, resta pur sempre un nulla nel senso del non-ente, di un *ens fictum*: «Un non-ente (in senso negativo: §54) sarebbe un possibile che non sarebbe determinabile quanto alla sua esistenza (§61). Ma è impossibile, e se si considera ciò che è un ente, [un tale non-ente] è un ente di finzione (un ente di ragione ragionante)» (Baumgarten 1739, §62). Baumgarten utilizza qui il condizionale, perché un tale «ente» che implica una contraddizione non logica, ma reale, *non può essere*: quindi non è un ente, ma una semplice chimera. Restano il *nihil negativum* e il *nihil privativum* che corrispondono a due piani distinti nella gerarchia dei concetti più elevati della metafisica.

Insomma, in Baumgarten, come d'altronde nella *Philosophia prima sive Ontologia* di Wolff, è la distinzione tra possibile e impossibile, essa stessa fondata sul principio di contraddizione, che regge l'opposizione tra qualcosa e nulla (*nihil negativum*) e, nel dominio del qualcosa, la distinzione tra ciò che in virtù della sua consistenza intrinseca può ricevere l'esistenza, vale a dire l'ente, e ciò che anche se logicamente possibile non può riceverla (*nihil privativum*). Si comprende quindi meglio l'obiezione di Kant all'inizio del suo testo, che corrisponde anche a un completo rovesciamento di prospettiva: l'opposizione tra possibile e impossibile non può costituire un punto di partenza adeguato per l'analisi del nulla, nella misura in cui «ogni divisione presuppone un concetto da dividere» e in quanto non c'è niente di comune per definizione con l'*aliquid* e con il *nihil negativum*; di conseguenza, questo concetto più elevato, questa volta nell'ottica di una filosofia trascendentale di un nuovo genere, nella quale il termine 'trascendentale' non significa più «un rapporto della nostra conoscenza con le cose, ma solo con *facoltà conoscitiva*» (Kant 1783, 105), sarà quello «di un oggetto in generale (quando lo si considera in modo problematico, senza decidere se essi sia qualcosa o niente)». Questa subordinazione della distinzione-*principe* qualcosa-nulla a una teoria dell'oggetto in generale segna il passaggio dall'*Ontologia* alla filosofia critica. Ma come potrebbe esserci ancora «qualcosa» oltre la differenza tra qualcosa e nulla? La risposta è che l'«oggetto in generale» nel senso in cui lo intende Kant non è proprio l'oggetto empirico rapportato a un atto di conoscenza, che corrisponderebbe all'*ens* della *metaphysica generalis*; è un oggetto del tutto indeterminato, che non è né l'oggetto empirico, né il noumeno:

L'oggetto a cui riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale, ossia il pensiero assolutamente indeterminato di alcunché in generale. Ma tale oggetto non può esser detto *noumeno*; non so nulla, infatti, di ciò che esso sia in se stesso; e non ne possiedo il più piccolo concetto, tranne quello che esso è l'oggetto di una intuizione in generale, identico per tutti i fenomeni. (Kant 1781, A 253).

Per la sua stessa indeterminatezza, l'oggetto trascendentale = X è anteriore alla distinzione tra qualcosa (come qualcosa *di determinato* mediante delle categorie) e nulla. Da una parte, esso «non può contenere nessuna intuizione determinata, e di conseguenza non si riferisce a nient'altro che a questa unità che si deve incontrare in un diverso della conoscenza, in quanto questo diverso è in rapporto con un oggetto» (Kant, 1781, A 109); dall'altra, esso differisce dal noumeno, cioè da uno dei sensi del nulla (*l'ens rationis*), poiché designa «il correlato dell'unità dell'appercezione», «unità mediante cui l'intelletto unifica [il] diverso [sensibile] in un concetto d'oggetto» (Kant, 1781, A 250). O, se si preferisce, l'oggetto trascendentale è insieme qualcosa e niente; esso designa un'unità funzionale, il fulcro dell'unificazione delle nostre rappresentazioni, che è sì un «qualcosa in generale», ma che, dal punto di vista della nostra conoscenza, non è *nulla*: «questo oggetto significa un qualcosa = X, di cui noi non sappiamo nulla, e di cui in generale (in base alla costituzione della nostra conoscenza) non possiamo sapere nulla» (Kant 1781, A 250).

Ma Kant non si accontenta di subordinare la distinzione *aliquid-nihil* all'oggetto in generale, trasformando del tutto la problematica stessa dell'ontologia, poiché l'opposizione tra qualcosa e nulla appare ormai derivata e subordinata alla problematica dell'oggettività come tale. Il concetto di *Gegenstand überhaupt* come correlato di una costituzione trascendentale e con esso tutta la problematica dello schematismo, occupa ormai il posto centrale nella teorizzazione del nulla. Così, alla «tesi kantiana sull'essere», come la chiama Heidegger (cfr. Heidegger 1968), il quale ci vede non un predicato reale

ma la posizione (*Setzung*) di una cosa in rapporto alla nostra facoltà di conoscere, corrisponde una tesi sul nulla che lo considera come un limite (o per mancanza di intuizione, quindi di oggetto, o per mancanza di concetto) della nostra attività di conoscenza. La questione del nulla in Kant appare così strettamente legata a quella della natura finita del nostro potere (umano) di conoscere, e per questo essa si situa nel punto di ingresso nella Dialettica trascendentale in cui si sviluppano tutte le conseguenze di questa natura finita. La «tavola del nulla» permette così di far vedere sistematicamente, seguendo il filo conduttore delle categorie (perché solo le categorie, cioè i concetti puri a priori, «si rapportano agli oggetti in generale», mentre i concetti empirici si rapportano a oggetti particolari; ‘cane’ ai quadrupedi che abbaiano, ecc.), e secondo il rapporto che ogni tipo di categoria ha con l’oggetto trascendentale, in quale caso siamo in presenza di qualcosa e in quale caso di nulla. Bisogna ora cercare di entrare un po’ nel dettaglio di questa tipologia kantiana di nulla.

Il primo senso del nulla, che corrisponde alle categorie della quantità (Unità, Pluralità, Totalità) è quello di un «concetto vuoto senza oggetto», cioè di un *ens rationis*. Questo primo significato è espresso dal concetto di nessuno (*Keines*) che ha la funzione di «eliminare [*aufheben*] tutto» e si oppone quindi alle tre suddette categorie. Questa dichiarazione ha di che sorprendere: dal punto di vista della logica formale, infatti, ‘nessuno’ non è che la negazione di ‘tutto’; la negazione di ‘tutti gli uomini sono mortali’, per esempio, è: ‘nessun uomo è mortale’. A ciò bisogna sicuramente rispondere che, se le categorie derivano dalle differenti classi di giudizi, esse hanno un significato strettamente trascendentale che non rientra più nella logica formale: esse hanno «un contenuto trascendentale, in ragione del quale queste rappresentazioni si chiamano puri concetti dell’intelletto, che si rapportano a priori agli oggetti, ciò che non può fare la logica generale» (Kant 1781, B 105). In questo quadro strettamente trascendentale, la negazione considerata (ed espressa da ‘nessuno’) è quella di ogni *intuizione* possibile corrispondente a un concetto. Al posto dei concetti ai quali non può corrispondere nessuna possibilità di intuizione, c’è il noumeno. Il concetto di noumeno è un concetto possibile, cioè che non contiene in sé nessuna contraddizione, ma al quale corrisponde – almeno *per noi* –, un nulla d’intuizione, quindi un nulla di fenomenalità. È un concetto pensabile dall’intelletto, ma che non dona niente da conoscere, e di conseguenza un puro essere di ragione, un *ens rationis*. Questa denominazione, pertanto, genera problemi. Come conciliare lo statuto d’essere della ragione conferito qui al noumeno con l’affermazione della *Prefazione alla seconda edizione*, secondo cui «la cosa in sé è reale per sé, ma sconosciuta da noi» (Kant 1781, B 20)? Come ciò che è reale (ciò che è una *res*, una *cosa* in sé) può essere anche un *ens rationis*? La risposta è senza dubbio che, dato che la «realtà» del noumeno resta sempre a noi sconosciuta, solo la ragione (*Vernunft*) può farne l’oggetto della sua esigenza di ricerca di un fondamento incondizionato e di una unità sistematica della conoscenza. Il noumeno esprime dunque un concetto interamente vuoto – infatti un’Idea – cui non corrisponde nessuna intuizione, e che eppure è necessario dal punto di vista della ragione e della sua esigenza di un incondizionato per tutti i condizionati dati. Così, l’oggetto che corrisponde a una Idea della ragione, se questo oggetto potesse essere fornito nell’intuizione, sarebbe il noumeno; ma dato che non accade ciò, il concetto del noumeno resta «un concetto problematico» (Kant 1781, B 397) o ancora «un concetto limite [*Grenzbegriff*]» (Kant 1781, B 310), cioè un concetto che esprime il *limite essenziale* della nostra facoltà umana di conoscere. «Chiamo problematico, scrive Kant, un concetto che non contiene contraddizione, e che, come limitazione dei concetti dati,

si incatena ad altre conoscenze, ma la cui realtà oggettiva non può essere conosciuta in alcun modo» (Kant 1781, B 310).

Non vi è quindi contraddizione tra la definizione positiva del noumeno come cosa in sé per un intelletto archetipo, che fa di questo l'«oggetto di una intuizione non-sensibile» (Kant 1781, B 307), e la sua definizione negativa come nulla (*Nichts*), e più precisamente, niente che possa essere intuito, nulla d'intuizione, quindi di conoscenza: «Se diamo il nome di noumeno a qualcosa *in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile*, in quanto cioè facciamo astrazione dal nostro modo di intuirlo, si ha allora un noumeno *in senso negativo*» (Kant 1781, B 307). È questo senso negativo a essere privilegiato nella «tavola del nulla». D'altronde, questo senso negativo è il solo senso legittimo dal punto di vista di una filosofia critica, come precisa subito Kant, poiché il senso positivo fa appello a una intuizione altra rispetto all'intuizione sensibile che è ben al di fuori della nostra facoltà di conoscenza: «Ciò a cui abbiamo dato il nome di noumeno deve essere assunto come tale solo in senso *negativo*» (Kant 1781, B 309). Da ciò il senso di «nulla» che assume il noumeno nell'appendice alla analitica trascendentale.

Di questo primo senso del nulla, Kant afferma ancora che non deve essere messo nel conto delle possibilità, benché esso non sia «impossibile». Qui diviene chiaro un altro aspetto della rottura di Kant con la metafisica Scolastica. In effetti, non si tratta più solamente di misurare il nulla secondo il metro della possibilità e dell'impossibilità logiche, ma di comprenderlo alla luce di un concetto propriamente trascendentale di 'possibilità'. Certo, il primo senso del nulla illustrato dal concetto di noumeno non equivale al logicamente impossibile, al contraddittorio; ma il noumeno non è per questo, propriamente parlando, una possibilità secondo la definizione che Kant dona di questa: «ciò che è in accordo con le condizioni formali dell'esperienza (quanto alle intuizioni e ai concetti), è possibile» (Kant 1781, A 218). Il possibile diventa qui una categoria della modalità che ha senso solo in rapporto all'esperienza possibile e che non riguarda la nostra conoscenza della cosa, esprimendo solo la sua «relazione con la facoltà del conoscere» (Kant 1781, A 219). Il noumeno che eccede questa facoltà e resta trascendente a ogni determinazione compiuta tramite le categorie, non riguarda dunque il possibile inteso in questo senso. È quindi una «semplice finzione» (*bloß Erdichtung*), come dice Kant alla fine dell'*Appendice*, non nel senso in cui Baumgarten identifica il *nihil negativum* a un *ens fictum* (*ein erdichtetes Ding*) nella sua *Metaphysica* (cfr. Baumgarten 1739, §62), ma nel senso che il noumeno diviene una finzione quando si pretende di trasformare questo concetto vuoto in conoscenza, cessando di essere un *Grenzbegriff*, un concetto limitativo per restringere le pretese dell'intelletto.

L'analisi del nulla secondo le categorie della qualità (Realtà, Negazione, Limitazione) è di una concisione quasi aforistica: «La realtà è *qualcosa*; la negazione è *nulla*, e precisamente il concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo (*nihil privativum*)» (Kant 1781, B 347). Di nuovo, Kant prende in prestito un'espressione da Baumgarten per fargli dire tutt'altro. Il *nihil privativum* è anch'esso un nulla di intuizione, o piuttosto un quasi-nulla, ma in un altro senso rispetto a prima: non è il «concetto vuoto senza oggetto», ma «l'oggetto vuoto di un concetto». L'ombra e il freddo, in effetti, sono dei *fenomeni*, e pertanto, agli occhi di Kant, sono dei fenomeni puramente negativi generati dall'impoverimento e dal quasi-esaurimento dell'intuizione: degli oggetti vuoti e non un vuoto puro e semplice d'oggetto. L'accostamento tra nulla e ombra non è nuovo, visto che lo si trova già in Fredegiso di Tours; la comparazione tra nulla e freddo si trova espressamente in Aristotele e forse in Parmenide¹. Ma Kant gli dona un senso nuovo

1 Aristotele afferma di Parmenide che, «costretto a piegarsi davanti ai fatti», ha fatto ricorso a due

rapportandoli alle categorie della qualità. In effetti, «realtà, nel concetto puro dell'intelletto, è ciò che corrisponde a una sensazione in generale e quindi ciò il cui concetto significa in se stesso un essere (nel tempo); negazione è ciò il cui concetto rappresenta un non essere (nel tempo)» (Kant 1781, B 182). Di conseguenza, ciò che corrisponde alla categoria di realtà nell'intuizione sensibile, è la presenza nello spazio e nel tempo di un grado determinato di luce o di calore; ciò che corrisponde alla negazione, è la loro assenza dato che il *quantum* tende allo zero: «la realtà è ciò che nell'intuizione empirica corrisponde alla sensazione (*realitas phaenomenon*); la negazione è invece ciò che corrisponde alla mancanza di sensazione = 0» (Kant 1781, B 209). Tuttavia, Kant sottolinea che ogni sensazione può decrescere, ma che non c'è mai uno zero assoluto di sensazione: «l'integrale assenza del reale nell'intuizione sensibile innanzitutto non può essere percepita [...] né può essere assunta come spiegazione del fenomeno stesso» (Kant 1781, B 214). Così, in virtù del principio di continuità applicato alla sensazione (per cui ogni sensazione possiede un grado) e in virtù dell'impossibilità di un vuoto assoluto di sensazione (che non potrebbe essere percepito), l'ombra o il freddo, i due esempi del *nihil privativum*, sono ancora sensazioni positive la cui grandezza intensiva è così piccola che si avvicina allo zero o tende allo zero, ma niente affatto uno zero assoluto di sensazione: abbiamo qui un caso di «nulla graduale», secondo l'espressione di Ernesto Mayz Vallenilla (cfr. Vallenilla 2000, 64), e non, come sostiene Alessandra Organte, «una mancanza assoluta di sensazione» che obbligherebbe a porre un «freddo assoluto» e una «ombra assoluta» (cfr. Organte 2003, 62; 122)². Come afferma Kant, «ogni realtà ha un grado, il quale, pur restando costante la quantità estensiva del fenomeno, può scendere, per gradi infiniti, fino al nulla (al vuoto)» (Kant 1781, B 214): questo nulla, che non è mai colto di fatto, è ciò che Kant chiama *nihil privativum*.

A tal proposito, bisognerebbe confrontare l'appendice dell'*Analitica trascendentale* con un opuscolo precritico, il *Saggio per introdurre in filosofia il concetto di grandezza negativa*: in quest'ultimo, in effetti, in occasione della distinzione tra opposizione logica e opposizione reale, Kant stabilisce una distinzione tra la semplice mancanza (*defectus*, *absentia*) di una certa sensazione, per esempio una sensazione di calore, e ciò che egli chiama la sua «privazione» (*privatio*), che è la conseguenza di una opposizione reale, cioè risulta dalla presenza, in un corpo dato, di un principio opposto al calore, di un principio di raffreddamento (cfr. Kant 1763). Allo stesso modo, bisogna distinguere, secondo questo scritto, tra l'ombra come semplice mancanza di luce, e l'ombra come privazione di luce (per interposizione di un corpo tra l'oggetto e la fonte luminosa), che è un fenomeno positivo *nel proprio ordine*, ed equivale a una «grandezza negativa» di luce. D'un tratto, l'ombra e il freddo sono concepiti come fenomeni aventi lo stesso diritto del fenomeno della luce e del calore dal punto di vista della percezione: è perché percepisco l'ombra, per esempio, che io percepisco la luce e *vice-versa*. Nella *Critica della ragion pura*, al contrario, non fa più alcuna distinzione tra mancanza e privazione; sembra cedere così alla tentazione di una concezione della luce come pura positività, quindi

cause, il Caldo e il Freddo, e che ha posto «uno, il Caldo, con l'ente, e l'altro [il Freddo] col non-ente» (*Metafisica*, A, 987 b 30-35).

2 Conto questa interpretazione bisogna ricordare che Kant non dice che il *nihil privativum* «non è l'oggetto» (Organte 2003, 122), ma che è «un oggetto vuoto» generato dall'esaurimento dell'intuizione sensibile: noi sentiamo positivamente questo vuoto (il freddo o l'ombra) quando la sensazione decresce e tende verso zero (altrimenti il freddo e l'ombra non potrebbero essere oggetti di percezione) anche se noi possiamo sentirli solo come *privazione* di calore e di luce. Non c'è qui un nulla di fenomenalità (Organte 2003, 63), ma una fenomenalità negativa o privativa. Perché Kant esclude la possibilità di qualcosa come un freddo assoluto o un'ombra assoluta – e il nulla come *nihil negativum* a differenza dell'*ens rationis*, non si definisce secondo la sua impossibilità reale.

anteriore di diritto all'ombra al livello della percezione: «Se la luce non è stata data ai sensi, non è possibile rappresentarsi l'oscurità»³.

Il terzo senso del nulla, secondo la relazione, corrisponde a una «intuizione vuota senza oggetto» e riceve il nome di *ens imaginarium*. I due esempi usati da Kant sono lo spazio puro e il tempo puro. Ma in cosa queste forme a priori della sensibilità, delle quali l'*Estetica trascendentale* ha mostrato la funzione condizionante su ogni oggettualità, possono essere identificate a un nulla? Di nuovo, abbiamo a che fare qui con un «nulla oggettivo», ma non nel senso di un oggetto vuoto, bensì del vuoto di ogni oggetto. Lo spazio e il tempo puri, in effetti, sono delle pure forme che permettono certo di intuire ogni oggetto, informando un materiale sensibile, ma non sono essi stessi degli oggetti che possano essere intuiti. Come non-oggetti, o «non-cose» (*Undinge*), lo spazio e il tempo, considerati semplicemente in loro stessi, mancano di ogni realtà empirica e possiedono solo una idealità trascendentale; dello spazio puro «sosteniamo la sua realtà *idealità trascendentale*; riteniamo cioè che esso si annulli [*daß er nichts sei*] se si prescinda dalla condizione di possibilità di ogni esperienza» (Kant 1781, B 44); allo stesso modo, il tempo puro «si riduce a nulla [*gar nichts ist*] se si prescinde dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile e non può quindi annoverarsi fra gli oggetti» (Kant 1781, B 52). Pertanto, questa caratterizzazione del nulla solleva molte questioni.

Perché lo spazio e il tempo sono messi in rapporto con le categorie della relazione (Sostanza, Causalità, Azione reciproca) se queste rendono possibile l'applicazione di tutte le categorie al diverso empirico? Senza dubbio perché tutti i rapporti di tempo presuppongono, per poter essere sperimentati, non solo la forma a priori del tempo, non solo un dato empirico che riempie questa forma, o si presenta conforme a essa, ma anche le categorie della relazione e in particolare quella di sostanza: la sostanza, nella sua permanenza temporale, è la condizione di ogni rappresentazione empirica del tempo: «rapporti temporali sono dunque possibili soltanto nel permanente (simultaneità e successione [...]); pertanto il permanente è il *sostrato* della rappresentazione empirica del tempo, come quello nel quale soltanto è possibile ogni determinazione del tempo» (Kant 1781, B 226). Si comprende allora come Kant abbia sostituito nell'*Appendice* all'espressione corrente «la semplice forma dell'intuizione, senza materia», la formula «la semplice forma dell'intuizione, senza sostanza» (cfr. Organte 2003, 72 e ss.): considerata in se stessa prima di ogni applicazione delle categorie, la forma pura del tempo è, come tale, un nulla.

Ma è vero che il tempo puro e lo spazio puro, in quanto condizioni semplicemente formali di ogni intuizione, non sono intuibili? Dunque che esse siano solo le forme vuote di ogni esperienza possibile, e di conseguenza niente di sperimentabile? Eppure, una celebre nota al §26 della *Deduzione trascendentale* sembra attribuire una certa intuitività allo spazio e al tempo puri distinguendo forme dell'intuizione e intuizioni formali: a titolo di intuizioni formali «spazio e tempo non sono rappresentati a priori semplicemente come forme dell'intuizione sensibile, ma come intuizioni» (Kant 1781, B 160), scrive Kant, nell'unità di una rappresentazione che precede ogni dato empirico e che, per questo, non riguarda l'intelletto: sono date precisamente come forme che precedono ogni dato, ma non come cose: da ciò deriva il senso del loro non-essere o dell'essere non-cosa (*Undinge*). Come

3 Qui Kant sembra ritornare a una posizione vicina a quella che lui stesso critica in Leibniz, il quale concepisce «un mondo fatto solamente di luce e di ombra, senza prendere in considerazione che, per collocare uno spazio nell'ombra, è necessario che esista un copro e quindi qualcosa di reale che ostacoli la penetrazione della luce nello spazio» (Kant 1793, Ak XX, 7). Su questo tema cfr. Granel (1987).

nel caso precedente, abbiamo quindi a che fare ancora con un nulla che si può qualificare «fenomenico».

Infine, se il tempo puro e lo spazio puro riguardano la sensibilità, perché Kant chiama questa terza accezione del nulla '*ens imaginarium*'? Sicuramente, non nel senso in cui lo spazio e il tempo si ridurrebbero a delle semplici chimere. Si può interpretare questa affermazione dicendo che questa "sintesi" che non appartiene al senso, ma grazie alla quale lo spazio e il tempo sono *dati* a titolo di intuizioni formali, è opera dell'immaginazione trascendentale. È la tesi di Heidegger al §28 di *Kant e il problema della metafisica*. Heidegger afferma che lo spazio puro e il tempo puro in quanto «rappresentazioni originali» hanno la loro origine nell'immaginazione trascendentale: c'è un «carattere immaginativo» dello spazio e del tempo, nella misura in cui l'immaginazione sarebbe la «radice comune» delle due fonti della conoscenza umana alla quale Kant allude senza precisare ulteriormente in cosa essa consista.

L'ultima caratterizzazione del nulla non pone apparentemente particolari problemi, poiché sembra essere la ripresa quasi letterale del concetto scolastico di *nihil negativum* come «concetto auto-contraddittorio». Qui, una volta ancora, dietro la convergenza di formule, si dissimula uno scarto decisivo. Kant riprende, infatti, per illustrare il nulla secondo la modalità, come «oggetto vuoto senza concetto», lo stesso esempio di Wolff, vale a dire il caso di una figura rettilinea di due dimensioni (*bilineum rectilineum*). Il problema è che questo esempio sembra essere stato scelto in maniera impropria da un punto di vista kantiano, andando contro a ciò che si vuole affermare. Infatti, mentre per Wolff il concetto di una figura rettilinea di due dimensioni comporta una contraddizione logica, Kant si oppone nettamente a questa affermazione nei *Postulati del pensiero empirico in generale*:

Non c'è contraddizione nel concetto di una figura chiusa fra due linee rette e ciò perché il concetto di due linee rette e il concetto del loro incontrarsi non includono la negazione di alcuna figura; ma l'impossibilità non ha luogo nel concetto stesso, bensì nella sua costruzione nello spazio. (Kant 1781, B 268).

Sarebbe veramente contraddittorio se, per illustrare il caso di un concetto contraddittorio, Kant avesse scelto il caso di una figura di cui afferma altrove che il concetto non è contraddittorio, ma solamente impossibile da presentarsi nello spazio puro. Si possono prendere differenti posizioni rispetto questa aporia: 1) o accettarla come tale e vedere nella scelta di questo esempio una reliquia del pensiero pre-critico interna alla *Critica della ragion pura* (cfr. Martin 1967); 2) o tentare di sfuggire al dilemma sottolineando che Kant, a differenza di Baumgarten, evidenzia meno il carattere contraddittorio del *nihil negativum* rispetto all'assenza pura e semplice di ogni concetto, definendolo come «oggetto vuoto senza concetto» (cfr. Vollrath 1970, 60); 3) oppure radicalizzare l'opposizione tra i due autori, reinterpretando l'affermazione del carattere contraddittorio del concetto in questione, non più alla luce della formulazione analitica del principio di contraddizione, ma rispetto alla sua formulazione sintetica, la quale include una condizione temporale (cfr. Kant 1781, B 184), sostenendo quindi che «l'impossibilità della figura rettilinea di due dimensioni non è logica, ma "reale"» (Organte 2003, 94). Così, quando Kant afferma che il *nihil negativum* come non-essere (*Unding*) è «opposto alla possibilità», intenderebbe due rapporti possibili alla possibilità *concepita nello stesso senso*, cioè nel suo senso trascendentale.

Comunque sia, resta aperta la questione di sapere, più generalmente, fino a che punto Kant ha veramente rotto con la metafisica pre-critica. Infatti, non è possibile ignorare

completamente una certa «somiglianza strutturale», come la chiama Ludger Honnefelder (cfr. Honnefelder 2001, 31), tra la riforma kantiana e la riforma della metafisica operata da Duns Scoto, quindi una certa continuità soggiacente tra esse: già in Scoto, è l'intelletto umano finito che prescrive all'ente le sue esigenze di intellegibilità, dunque di rappresentabilità, compiendo un rovesciamento di priorità tra l'ente, oggetto primo della metafisica in Aristotele e Tommaso d'Aquino, e le sue condizioni di conoscibilità; ovviamente, la distinzione delle due fonti della conoscenza, in Kant, modifica profondamente questo concetto di finitudine, ma qualcosa della «rivoluzione copernicana» appare già *in nuce* nel concetto scotista di metafisica come scienza del *primo conosciuto*; inoltre, anche la concezione dell'oggetto in generale come al di là della distinzione tra *aliquid* e *nihil* non è senza analogia con Duns Scoto: «Kant – commenta Honnefelder (2001, 40) – ha ripreso il concetto di *ens* o di *res* che Scoto designa come il più generale nelle sue questioni quodlibetiche, nella misura in cui si estende a “tutto ciò che non è nulla”».

Bibliografia

- Baumgarten, A. G. (1739), *Metaphysica*, trad. eng. *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*, Fougate, C.D., Hymers (eds.), J., London: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Courtine, J.-F. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF, 426 sq.
- Granel, G. (1987), *Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien*, « Philosophie », 14, 71-88.
- Heidegger, M. (1968), *Kants These über das Sein*, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, 445-480; tr. fr. in *Questions II*, Paris: Gallimard, 69-116.
- Heidegger, M. (1973), *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Klostermann, trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari: Laterza, 1989.
- Honnefelder, L. (2001), *Raison et métaphysique : les trois étapes de la constitution de son objet chez Duns Scot et Kant*, « Philosophie », 70, 30-50.
- Kant, I. (1763), *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Kant, I., *Scritti precritici*, Carraballese, P., Assunto, R. (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1982, 249-290.
- Kant, I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, Torino: Utet, 2012.
- Kant, I. (1783), *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen*, trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Milano: Rusconi, 1995.
- Kant, I. (1793), *Sulla questione messa a concorso dall'Accademia reale delle scienze per l'anno 1791: quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?*, in *Scritti sul criticismo*, De Flaviis, G. (a cura di), Bari-Roma: Laterza, 1991.
- Lebrun, G. (1970), *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: Armand Colin, nouv. ed.: Le livre de poche, 2003.
- Martin, G. (1967), *Das gradlinige Zweieck. Ein offener Widerspruch in der Kritik der reinen Vernunft*, in *Tradition und Fortschritt, Festschrift für Rudolf Zacher*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 229-235.

- Organte, A. (1982), *Il concetto kantiano di «nihil negativum»: un'apparente sopravvivenza razionalistica nella «Critica della ragion pura»*, «Verifiche», 11, 25-48.
- Organte, A. (1984), *Dal «nihil negativum» di Baumgarten all' «oggetto in generale» di Kant*, in Micheli, G., Santinello, G. (a cura di), *Kant a due secoli dalla «Critica»*, Brescia, 1984, 275-282.
- Organte, A. (2003), *Sul concetto kantiano di nulla*, Padova: Cleup editore.
- Prieur, M. (1977), *Kant et la philosophie transcendante du rien*, in «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice», 1, 95-114.
- Vallenilla, E. Mayz (1965), *El problema del Nada en Kant*, Madrid, trad. fr. *Le problème du néant chez Kant*, Paris: L'Harmattan, 2000.
- Vallenilla, E. Mayz (1966), *Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien*, in «Kant-Studien», 56, 342-348.
- Vollrath, E. (1970), *Kants These über das Nicht*, «Kant-Studien», 61, 1970, p. 50-65.

Metafisiche del nulla

Schopenhauer, i suoi discepoli e l'inconsistenza del mondo

Fabio Ciraci

Abstract: Schopenhauer's metaphysics leads to a double nullity of the world: as a phenomenon, d.i. fleeting appearances, and as noumenon, because the *Wille* has to be redeemed by *Nichtsein*. Schopenhauer's disciples (Hartmann, Bahnsen and Mäinlander) will give the *Nichtsein* an absolute ontological value, as a principle of redemption or metaphysical essence of reality.

Keywords: *Nichtsein*; *Nichts*; Hartmann; Mainländer; Bahnsen.

1. Dal Kant verso il nichilismo idealistico

Esiste ormai una nutrita letteratura critica circa la natura teoretica che Schopenhauer attribuirebbe al nulla e non mancano certo saggi e contributi che tendano a considerare il filosofo del *Mondo* come una sorta di precursore dell'esistenzialismo heideggeriano o sartriano, collocandolo nella più labile cornice della cosiddetta *filosofia dell'esistenza*¹. A parte però le interpretazioni attualizzanti *a rebours*, più o meno giustificabili da un punto di vista ermeneutico, la metafisica schopenhaueriana esige di essere indagata a partire dalle proprie fonti, nel tentativo di essere restituita al suo contesto storico per comprenderne al meglio la sua peculiarità.

L'analisi storico-critica del concetto di nulla all'interno dell'opera schopenhaueriana è resa però difficoltosa dalla polisemia del concetto di nulla in Schopenhauer, che cede spesso ad ambiguità talvolta intenzionali, dotando i termini nulla (*Nichts*)² e non essere (*Nichtsein*) di un significato estensivo che consente scivolamenti semantici da un piano teorico ad un altro. Una premessa fondamentale è il presupposto idealistico-kantiano della filosofia di Schopenhauer e la sua originale declinazione e trasformazione interna del kantismo. Nella filosofia schopenhaueriana, infatti, convergono, da un lato, l'eredità postkantiana che da Reinhold attraverso *Enesidemo* Schulze conduce fino a Fichte, e dall'altro lato una certa *Sehnsucht* romantica, intrisa di platonismo gnostico e *cupio dissolvi*, cui Schopenhauer appartiene per ragioni storiche e culturali. Come ha mostrato Franco Volpi nel suo fondamentale studio su *Il nichilismo*:

Nella contrapposizione dell'idealismo al realismo e al dogmatismo, il termine "nichilismo" viene impiegato per caratterizzare l'operazione filosofica mediante la quale l'idealismo intende "annullare" nella riflessione l'oggetto del senso comune al fine di mostrare come esso in verità non sia altro che il prodotto di una invisibile e inconsapevole attività del soggetto. A seconda del punto di vista, favorevole o meno a tale operazione, il termine acquista un senso positivo o negativo. Nichilismo

Università del Salento (fabio.ciraci@unisalento.it)

1 Si vedano, ad esempio, Hübscher (1962); Diemer (1962); Jaspers (1968); Müller-Lauter (1993); Salaquarda (2007); Steppi (1991); Regehly, Schubbe (2016); Schubbe (2014), Cappelørn, Hühn, Fauth, Schwab (Hrsg.) (2012).

2 Nel presente saggio il termine nulla è utilizzato anche in luogo di *niente*, non essendovi necessità di distinguere, in senso heideggeriano, fra una dimensione ontica e una ontologica (*niente* come *non-ente*).

significa allora, nell'eccezione positiva, la distruzione filosofica di ogni presupposto; in quella negativa, invece, la distruzione delle evidenze e delle certezze del senso comune da parte della speculazione idealistica. (Volpi 1996, 13).

Si tratta qui della celebre polemica di Jacobi, che utilizza il termine nichilismo per la prima volta in senso moderno, contro Fichte, che invece mira a superare le secche dello scetticismo di Schulze in favore di un idealismo fondato sul soggetto assoluto (Fichte 1972, 245). Quando nel 1818 Schopenhauer giunge al suo sistema filosofico compiuto con la pubblicazione del primo tomo del *Mondo come volontà e rappresentazione* ha già fatto i conti con l'idealismo assoluto di Fichte, che ha inteso superare tornando al cosiddetto «principio della rappresentazione» di Reinhold³ da cui lo stesso Fichte era partito. Tuttavia, il ricorso al principio reinholdiano da parte di Schopenhauer è in vista di un recupero e di una rielaborazione del problema della cosa in sé, che Fichte aveva incluso nell'autotesi dell'Io assoluto ma che Schopenhauer si rifiuta di risolvere all'interno dei fatti della coscienza. In questo senso, se è vero che «il mondo è la mia rappresentazione», come scrive Schopenhauer nel noto *incipit* del *Mondo*, e se non si dà «nessun oggetto senza soggetto» (WWVa I, 514) – e quindi non può esistere un soggetto assoluto come vorrebbe Fichte – al contempo è vero che la rappresentazione non esaurisce le possibilità del mondo, poiché esso non è solo ciò che appare, ma ha una essenza metafisica, la quale, almeno nella prima edizione del 1819, per Schopenhauer coincide senza resto con la kantiana cosa in sé: la volontà metafisica universale.

Ora qui si pone il primo vero grande problema della metafisica schopenhaueriana. Stabilito infatti che i fenomeni sono determinati dal tempo, dallo spazio e dalla causa (sotto la forma della quadruplice radice del principio di ragion sufficiente), e che la cosa in sé è opposta al fenomeno – affermazione che Nietzsche contesterà fortemente⁴ – allora la volontà universale, in quanto cosa in sé, è di necessità eterna, ubiqua e incausata ovvero irrazionale. In questo senso, il *Wille* assume le caratteristiche proprie di un'essenza metafisica che si connota come il negativo del mondo conoscibile dei fenomeni, per intuire il quale è necessaria una nuova forma di conoscenza, diversa da quella discorsiva-razionale, un sapere intuitivo che passa non già dalle forme dell'intelletto ma dalla conoscenza del corpo vivo, in grado non solo di conoscere l'individuo come oggetto di conoscenza ma di riconoscerlo anche come soggetto del volere. Tuttavia, il *Wille* non può definirsi né reale né *essente*, poiché realtà ed essenza sono tutte categorie dell'intelletto alle quali la cosa in sé si sottrae per statuto gnoseologico. Il *Wille* si configura quindi come un concetto negativo, ma si distingue dalla *Ding an sich* kantiana intesa come concetto-limite, poiché la volontà universale di Schopenhauer è un'essenza che si afferma, che si obiettivizza nel mondo e quindi, nella sua indeterminatezza e immanenza, rimane pur sempre un qualcosa, non solo un correlato negativo dei fenomeni.

Schopenhauer avrebbe potuto far propria la celebre domanda formulata da Leibniz nei *Principes de la Nature et de la Grâce*: «Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?», ma certamente non avrebbe sottoscritto la risposta leibniziana «Car le rien est plus simple et plus facil que quelque chose» (Leibniz, 1875-90: VI, 602), optando invece per la semplicità del *Nichtsein* (cfr. WWV I: 893-5). Vero è che la coerenza logica avrebbe dovuto portare Schopenhauer a stabilire in maniera univoca un'equivalenza fra volontà metafisica, in senso positivo, e nulla relativo, in relazione ai fenomeni, e invece

3 Cfr. Reinhold (1790, 267): «attraverso il soggetto, la rappresentazione viene distinta dall'oggetto, e però è dal soggetto medesimo riferita ad entrambi».

4 Nietzsche (1964, I/II, 220-8).

il filosofo del *Mondo* oscilla fra prospettive non sempre del tutto conciliabili fra di loro. Vi è cioè una definizione, per così dire, positiva, in base alla quale Schopenhauer attribuisce alla volontà un'attività, una spontaneità che non ha alcun fondamento o causa e che esprime la sua fame di vita manifestandosi, di grado in grado, come forza della natura, istinto e egoismo. Vi è poi una prospettiva negativa, secondo la quale la volontà miracolosamente può mutarsi in *noluntas*, di modo che all'individuo è data la possibilità di redimersi dall'esistenza, agone dei motivi e della sofferenza umana, di liberarsi dalla schiavitù della determinazione, di redimersi dalla caduta nella vita.

2. Schopenhauer e la doppia nullità del mondo

Recenti studi (Novembre 2011; 2016) hanno stabilito con precisione filologica e finezza teoretica che l'utilizzo anfibolico del concetto di volontà trae origine alla cosiddetta "duplicità della coscienza" (*doppeltes Bewusstsein*) che Schopenhauer, muovendo dallo studio della *absolute Besonnenheit* fichtiana, elabora prima di giungere al suo sistema filosofico compiuto e, in ogni caso, prima della scoperta della volontà universale. Ciò spiegherebbe la coesistenza di due temi fondamentali della metafisica schopenhaueriana, uno morale e l'altro teoretico, che convergono in un'unica soluzione sistematica nella metafisica della volontà: la questione dell'esistenza del male nel mondo e la discussione del problema kantiano della cosa in sé, che intende risolvere con la scoperta del *Wille* cieco e universale. Al primo tema si ricollega la possibilità di individuare una «coscienza superiore» (*höheres Bewusstsein*), distinta dalla coscienza empirica, che nel sistema filosofico del *Mondo* mette capo alle figure del genio e dell'asceta; al secondo tema, invece, si ricollega l'equivalenza della cosa in sé con la volontà irrazionale che nella metafisica schopenhaueriana diviene ad un tempo principio metafisico per spiegare i fenomeni naturali e origine dell'egoismo individuale in campo etico.

Analizzando con maggiore attenzione il lessico del *Mondo come volontà e rappresentazione*, è possibile compulsare l'utilizzo che Schopenhauer fa del concetto di nulla, attraverso i sostantivi *Nichtsein* (più spesso nella forma arcaica *Nichtseyn*) e *Nichts* (più raro). Una prima interessante occorrenza si trova al § 59 del IV libro:

Ma per quanto concerne la vita dell'individuo, ogni storia di vita è una storia di sofferenza; ogni vita, infatti, è, di regola, una serie continua di sventure grandi e piccole, che invero ognuno fa il possibile per nascondere, giacché sa che raramente gli altri vi partecipano e ne provano compassione, e anzi quasi sempre ne provano soddisfazione, per il fatto di rappresentarsi i tormenti da cui essi sono al momento risparmiati; – ma forse mai un uomo, se è assennato e insieme sincero, desidererà, alla fine della vita, ricominciare daccapo; piuttosto che ciò, preferirà scegliere l'assoluto non essere [*viellieher gänzlich Nichtsein erwählen*]. (WWV: I, 633).

In questo caso, è d'obbligo riportare il passo in lingua originale, poiché i traduttori, forzando il testo tedesco, non hanno potuto rendere diversamente quel *gänzliches* (completo, totale) *Nichtsein* da "assoluto"⁵. Tuttavia, Schopenhauer non solo avrebbe potuto utilizzare l'aggettivo *absolut*, come d'altronde fa in altri casi (per es. *absolute Freiheit des Willens*, *absolute Vernichtung*), ma più tardi, nel § 71, nega financo la possibilità di un *absolutes Nichts* (WWV: I, 790). Ma su questo punto si tornerà più avanti. Più interessante al fine della nostra analisi si rivela il passo del § 61, tratto sempre dal IV libro del *Mondo*:

5 Brianese traduce invece con il tratto esistenzialista «assoluto non-essere», WWVb: I, 416.

A ciò si aggiunge, negli esseri dotati di conoscenza, che l'individuo è portatore del soggetto conoscente e questo è portatore del mondo; cioè che tutta la natura fuori di lui, quindi anche tutti gli altri individui, esistono solo nella sua rappresentazione, egli ne è consapevole sempre e solo come della sua rappresentazione, ossia solamente in modo mediato, e come di una cosa dipendente dalla propria essenza ed esistenza: poiché con la sua coscienza perisce per lui necessariamente anche il mondo, cioè l'essere e il non essere [*Nichtsein*] di esso divengono per lui equivalenti e indistinguibili. Ogni individuo conoscente è dunque in verità e trova se stesso come tutta la volontà di vivere o "in sé" del mondo stesso, e anche come la condizione integrante del mondo come rappresentazione, e pertanto come un microcosmo, che è da stimare uguale al macrocosmo. (WWV: I, 648-9).

In questo passo Schopenhauer mostra con chiarezza la relatività del concetto di non essere, ovvero la sua correlazione intrinseca al principio di coscienza: qualcosa è o non è solo in relazione alla coscienza, sicché anche il nulla è un concetto relativo e ha natura gnoseologica. Nel capitolo 41 dei *Supplementi al IV libro del Mondo* Schopenhauer indugia invece sul non essere in relazione al suo significato etico per l'individuo:

Se ciò che ci fa apparire tanto terribile la morte fosse il pensiero del *non essere* [*Nichtseyn*], dovremmo pensare con pari raccapriccio al tempo in cui non eravamo ancora. Giacché è incrollabilmente certo che il non essere [*Nichtseyn*] dopo la morte non può essere diverso da quello prima della nascita, e quindi neanche più lacrimevole. Tutta un'infinità è trascorsa, quando *non* eravamo ancora, ma ciò non ci turba affatto. Invece, che al momentaneo intermezzo di un'effimera esistenza debba seguire una seconda infinità, in cui *non* saremo più, lo troviamo duro, anzi insopportabile. Sarebbe allora questa sete di esistenza sorta per avventura dall'averla noi ormai assaporata e trovata magari, così, amabilissima? Come già sopra abbiamo brevemente spiegato: certamente no; tutto al contrario, l'esperienza fatta avrebbe potuto suscitare un'infinita nostalgia per il paradiso perduto del non essere [*Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseins*]. Alla speranza dell'immortalità dell'anima si attacca anche sempre quella di un "mondo migliore" – segno che il presente non vale molto. (WWV: II, 1872-73).

Anche in questo passo dagli echi fortemente romantici e miltoniani, la *Sehnsucht nach Nichtseyn* assume una valenza etica: l'infinità del non essere, che precede e segue la vita dei singoli individui, ha il potere di sciogliere le catene con cui la volontà ci avvince alla vita. Al di là di ogni miracolosa compassione o ascetica negazione della volontà, esiste per Schopenhauer una "giustizia eterna" che riconduce ogni esistenza individuale al tutto (o forse dovremmo dire, *al nulla*) dal quale proviene, com'è insegnato in forma dogmatica e mitologica dalla resurrezione, per i cristiani, e dal *karma* brahminico per i buddhisti (WWV: II, 1915)⁶.

Che però il problema del nulla sia direttamente collegato a quello etico del male è ampiamente provato dallo stesso Schopenhauer, il cui pessimismo metafisico è in qualche modo edulcorato dalla certezza, quasi escatologica, di una redenzione finale per gli individui ne «la pace infinitamente preferibile del beato nulla [*die unendlich vorzuziehende Ruhe des saligen Nichts*]» (WWV: II, § 50, *Epifilosofia*), con la promessa della loro dissoluzione nell'unità primigenia del *Wille* e con essa del dolore costitutivo dell'esistenza:

Se anche dunque il male fosse al mondo cento volte minore di quel che è, la mera esistenza di esso basterebbe comunque già a fondare una verità che si può esprimere in modo diverso, per quanto sempre e solo alquanto indirettamente, cioè che dell'esistenza del mondo non dobbiamo gioire, ma rattristarci; che il suo non essere [*Nichtseyn*] sarebbe da preferire alla sua esistenza; che esso è qualcosa che in fondo non dovrebbe essere. (WWV: II, 2074).

⁶ Si veda anche WWV I: 361: «Ogni relazione ha essa stessa solo un'esistenza relativa; per esempio ogni essere nel tempo è anche d'altra parte un non-essere, perché il tempo è appunto solo ciò per cui alla stessa cosa possono spettare determinazioni opposte».

Ecco enunciato il postulato fondamentale di ogni pessimismo metafisico: *il non essere è preferibile all'essere*. Ed è sulla base del bilancio sia metafisico sia eudemonologico («la vita è un affare che non copre le spese»⁷) che Schopenhauer traccia una direzione di senso che l'irrazionalità della volontà metafisica aveva di principio negato: proprio perché la vita è dolore, perché funestata dal desiderio e dalla noia, proprio perché non ha senso, poiché il suo unico scopo è affermare se stessa e perdurare nel tempo attraverso la procreazione, all'uomo non rimane che uscire dalla ruota delle nascite, attraverso quelle che Schopenhauer indica come le vie della redenzione: l'arte, la morale della compassione e la pratica delle virtù ascetiche (digiuno, povertà e castità).

Sembrerebbe quindi che, così come ha affermato l'esistenza di una “doppia coscienza”, Schopenhauer affermi al contempo anche una “doppia nullità” del mondo: dal lato empirico, la nullità fenomenica degli individui, come testimonia la loro caducità e illusorietà nel tempo⁸; dal lato metafisico, invece, con la *noluntas*, la negazione della volontà che ha luogo come inversione/conversione⁹ della volontà di vivere, e quindi tange l'essenza stessa della realtà fenomenica. In questo senso, il mondo ha una “doppia inconsistenza”, è un nulla fenomenico che anela al nulla metafisico.

3. La patodicea e il nulla barrato

Certo non a caso, a proposito di Schopenhauer il filosofo contemporaneo Ludger Lütkehaus ha parlato di una forma di *ontologia negativa* (Lütkehaus 1999, 165-222), riscontrando nella filosofia schopenhaueriana il ricorso a schemi e concetti della tradizione mistica e gnostica, l'utilizzo di una sorta di teofania negativa del *Wille*, i cui attributi sono ottenuti *ex contrario* e a cui si giunge solo come concetto relativo, una sorta di *Ab- e Urgrund* romantico dotato di una propria attività, che però non genera la teodicea dei mistici medievali, piuttosto conduce ad una *patodicea* [*Pathodizee*] del male (Lütkehaus 1999, 185): in luogo di un dio provvido e benevolo Schopenhauer pone l'orco cieco e insaziabile del *Wille*, di modo che il filosofo del *Mondo* appare quasi un neo-agnostico adoratore di un malevolo demiurgo del mondo (Lütkehaus 1999, 218). Si potrebbe forse aggiungere che, nel tentativo di fondare una filosofia sistematica, Schopenhauer radicalizza la frattura fra metafisica (intesa come dottrina dei principi ultimi e delle essenze) e ontologia (intesa come studio degli enti reali), una cesura che già Kant con la sua “metafisica critica” aveva tracciato ponendo nell'*Estetica* un limite invalicabile fra noumeno e fenomeno. Schopenhauer scava a fondo proprio nel solco tracciato da Kant, allargando lo iato creatosi fra essenza ed apparenza. Riconosce gli individui (ovvero tutti gli enti che

⁷ WWV: II, cap. 28.

⁸ Cfr. il cap. 47 “Della vanità e del male di vivere” dei *Supplementi al IV libro*: «Il modo in cui questa *nullità* di tutti gli oggetti della volontà [*Nichtigkeit aller Objekte des Willens*] si palesa e si rende comprensibile all'intelletto radicato nell'individuo, è innanzi tutto *il tempo*. Esso è la forma per mezzo della quale questa nullità delle cose appare come la loro caducità, in quanto, per essa, tutti i nostri godimenti e le nostre gioie ci svaniscono di tra le mani e noi ci chiediamo poi stupiti dove siano andati a finire. Questa nullità stessa è dunque la sola cosa *oggettiva* del tempo, ossia ciò che gli corrisponde nell'essenza in sé delle cose, vale a dire ciò di cui esso è l'espressione» (WWV II: 2071).

⁹ Si veda quanto affermato da Schopenhauer in *Parerga e paralipomena* (PuP II: 409): «Del *nolle* possiamo semplicemente dire che la sua apparenza non può essere quella del *velle*, ma non sappiamo se in generale apparisca, se cioè riceva un'esistenza secondaria per un intelletto, che però esso dovrebbe innanzitutto produrre. Ora, noi, conoscendo l'intelletto solo come organo della volontà nella sua affermazione, non vediamo perché, dopo che l'affermazione sia annullata, il *nolle* dovrebbe produrre l'intelletto; ma non possiamo dir nulla neppure del soggetto del *nolle* perché lo abbiamo conosciuto positivamente solo nel suo opposto, il *velle*, come cosa in sé del suo mondo fenomenico».

cadono sotto il *principium individuationis*) da un punto di vista ontologico, in quanto enti fenomenici, ma attribuisce loro un'essenza metafisica, il *Wille*, che da un lato per Schopenhauer si manifesta nella natura, "si obbiettiva" [*objektivirt*], dall'altro lato è *toto coelo* diversa da essa, come scrive a più riprese il filosofo con le parole di Aristotele.

Vi sarebbe pertanto uno scarto fra il mondo come volontà e rappresentazione e la Volontà in sé – che invece lo comprende e lo esubera. Scrive Schopenhauer nell'*Epifilosofia* «per me il mondo non esaurisce ogni possibilità dell'essere e [...] in questa rimane ancora molto spazio per ciò che noi indichiamo solo negativamente come la negazione della volontà di vivere» (WWV: II, 2199). In tale prospettiva, la *noluntas* aprirebbe le porte ad una dimensione altra, squarcerebbe il velo di Maia su di una regione cui Schopenhauer non sa e non può dare nome, come è scritto nell'ultimo paragrafo del primo tomo del *Mondo*:

Non evitiamo affatto di trarre la conseguenza che con la libera negazione, con la rinuncia alla volontà siano poi anche soppressi tutti quei fenomeni, quel costante premere e agitarsi senza meta e senza posa, in tutti i gradi di oggettività, in cui e per cui il mondo consiste, soppressa la molteplicità delle forme susseguentisi gradualmente, soppresso con la volontà tutto il suo manifestarsi, e infine anche le forme generali di questo, tempo e spazio, e anche l'ultima forma fondamentale di esso, soggetto e oggetto. Non più volontà: non più rappresentazione, non più mondo. (WWV: I, 795).

Tuttavia, di questa inattingibile alterità, abbiamo contezza solo *per via negationis*, come «conoscenza negativa, paghi di aver raggiunto l'ultima pietra di confine di quella positiva» (WWV: I, 793). Si tratta cioè di un "nulla relativo", una sottrazione della nostra coscienza dall'intero del mondo che però ci sfugge e a cui diamo il nome di volontà metafisica:

Noi dichiariamo anzi liberamente: ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è invero, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, il nulla. Ma anche, viceversa, per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, questo nostro mondo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – nulla. (WWV: II, 797).

Ora, come è possibile verificare dall'analisi delle poche occorrenze prese in considerazione, i termini nulla e non essere (*Nichts*, *Nichtsein*) in Schopenhauer si caricano di una serie di significati che prevedono slittamenti da un piano teorico all'altro: non essere è lo stato illusorio del mondo dei fenomeni, che Schopenhauer assume a mere ed effimere parvenze (nulla relativo sul piano empirico); non essere è anche la sospensione raggiunta dal genio nella contemplazione estetica, poiché egli annulla tutti i legami con il mondo apparente dei fenomeni, si pone come uno specchio di fronte alla volontà, sottraendosi in qualità di soggetto assoluto del conoscere (nulla sul piano metafisico come fenomeno assoluto); al non essere giunge infine l'asceta, attraverso la conversione della volontà in *noluntas*, che però è sottrazione della propria individualizzazione e quindi della propria coscienza dal resto del mondo, pervenendo così al nirvana (nulla relativo sul piano metafisico come *Wille*).

Vi è allora un ulteriore passaggio: alla doppia nullità del mondo si aggiunge un successivo sdoppiamento, sul piano metafisico, di quella che era la giovanile "coscienza migliore", in due figure che percorrono strade differenti: la via estetica del soggetto del conoscere, in base alla quale il genio coincide con l'idea archetipa che egli contempla nell'opera d'arte, sfruttando l'antagonismo¹⁰ esistente fra volontà e conoscenza a scapito

10 Cfr. WWV II: 1689: «Per spiegare ciò in modo un po' più preciso, ricordo che la nostra coscienza ha due facce: da un lato cioè è coscienza *dell'essere proprio*, che è la *volontà*; dall'altro è coscienza

della prima e divenendo così «*soggetto puro della conoscenza*, come chiaro occhio del mondo» (WWV: I, 377); la via mistica dell'asceta, raggiunta attraverso la pratica della castità, del digiuno e della povertà, in grado di affievolire la volontà di vivere sino all'estinzione (*Erlöschung*), in una sorta di ricongiunzione mistica con il tutto poiché, venuta meno la volontà individuale, viene meno anche il principio di determinazione. Il genio nega la volontà attraverso le idee in quanto «compiuto e perfetto fenomeno» (WWV: II, 1683), l'asceta attraverso la *noluntas* che Schopenhauer intende come una mutazione della natura dell'individuo.

Per spiegare a che tipo di nulla si riferisce, Schopenhauer ricorre alla terminologia utilizzata da Kant in sede critica (Kant 2004, 523-5; B 347-8), distinguendo un *nihil privativum*, ovvero relativo, da un *nihil negativum*, ovvero assoluto, affermando che per l'asceta o il genio è possibile giungere solamente al primo:

A questo riguardo devo innanzi tutto osservare che il concetto del *nulla* è essenzialmente relativo e si riferisce sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega. Si è attribuita (principalmente da Kant) questa proprietà solo al *nihil privativum*, che è ciò che viene designato con – in contrasto con un +, il quale –, a punto di vista invertito, potrebbe diventare un +, e si è posto in contrasto con questo *nihil privativum* il *nihil negativum*, che sarebbe nulla sotto ogni aspetto, per cui si usa come esempio la contraddizione logica, che elimina se stessa. Ma a guardar meglio, nessun nulla assoluto, nessun *nihil negativum* vero e proprio è neanche solo pensabile; ogni nulla di questa specie, considerato da un punto di vista superiore, o sussunto sotto un concetto più ampio, è sempre di nuovo solo un *nihil privativum*. [...] Così dunque ogni *nihil negativum* o nulla assoluto apparirà, se subordinato a un concetto superiore, come un mero *nihil privativum* o nulla relativo, che potrà anche sempre scambiare segno con ciò che nega, sicché questo venga allora pensato come negazione ed esso stesso invece come un porre. (WWV: I, 791).

Con tale spiegazione Schopenhauer vorrebbe quindi difendersi dalla possibile accusa – che egli stesso muove più volte a Fichte, a Schelling ed in particolare a Hegel – di aver fatto di un'astrazione concettuale, l'essere e il non-essere, un'entità autonoma. Se però proviamo a seguire nella sua intenzione il ragionamento schopenhaueriano, a dire il vero il filosofo del *Mondo* sembra violare il suo stesso presupposto. Difatti, attraverso la contemplazione, il genio giunge a farsi tutto fenomeno nella sua forma più generale e perfetta (idea platonica)¹¹, sicché nella contemplazione rimane una forma di conoscenza positiva, assoluta e oggettiva, sospesa e indeterminata ma che è pur sempre fenomeno. Già in questo caso, per Schopenhauer, la volontà scompare. Il punto è: quale volontà? Se nella contemplazione il genio coincide con l'idea, la quale non è affatto determinata, e se l'idea è l'unica cosa che sussiste, allora ciò che dovrebbe scomparire è la volontà

delle *altre cose*, e in quanto tale è in primo luogo conoscenza *intuitiva* del mondo esterno, intuizione degli oggetti. Quanto più poi l'una faccia dell'intera coscienza si fa avanti, tanto più l'altra arretra. Quindi la coscienza delle *altre cose*, ossia la conoscenza intuitiva, diviene tanto più perfetta, cioè tanto più oggettiva, quanto meno siamo allora consci di noi stessi. Qui ha luogo effettivamente un antagonismo. Quanto più noi siamo consci dell'oggetto, tanto meno lo siamo del soggetto; quanto più invece quest'ultimo occupa la coscienza, tanto più debole e imperfetta è la nostra intuizione del mondo esterno».

11 Cfr. WWV I: 357: «L'idea platonica è invece necessariamente oggetto, un che di cognito, una rappresentazione, e appunto perciò, ma anche solo perciò, diversa dalla cosa in sé. Essa ha semplicemente deposto le forme subordinate del fenomeno, le quali tutte noi comprendiamo sotto il principio di ragione, o piuttosto non è ancora entrata in esse; *ma ha conservato la forma prima e più generale, quella della rappresentazione in genere, dell'essere oggetto per un soggetto* [corsivo mio]. Sono le forme a questa subordinate (di cui il principio di ragione è l'espressione generale), che moltiplicano l'idea in individui particolari e transeunti, il cui numero è assolutamente indifferente rispetto all'idea».

universale che le sta di fronte e di cui le idee sono specchio, espressione diretta. Nella contemplazione estetica dovrebbe cioè scomparire l'intera volontà universale¹².

Nel santo asceta, invece, attraverso la *noluntas* ha luogo l'estinzione della volontà individuale. Se dal punto di vista dell'individuo vi è una sottrazione della sua volontà con la dissoluzione della individualità in relazione al tutto (kantianamente «concetto della mancanza o privazione di un oggetto»), dal punto di vista inverso del *Wille* l'evento è ben più problematico: la volontà universale è inestinguibile, eterna, perché è l'essenza della realtà stessa. L'estinzione della volontà individuale allora può solo significare la fine della sua esistenza in relazione alla coscienza di un individuo con la scomparsa di quest'ultima: se non vi è più coscienza individuale non vi è più una volontà in relazione all'individuo, poiché, come si è già ricordato, «con la sua coscienza perisce per lui necessariamente anche il mondo, cioè l'essere e il non essere» (WWV: I, 648-9).

Stando così le cose, nel caso del santo avremmo forse la realizzazione di quel *nihil privativum* sostenuto da Schopenhauer nel § 71 del *Mondo*; nel caso del genio estetico, però, le cose sono più complicate, perché non vi è più un'opposizione parziale, relativa, di un individuo rispetto al tutto, in cui volontà individuale e quella universale sono, per così dire, grandezze omogenee. Nel caso della contemplazione estetica vi è invece un'opposizione assoluta, fra volontà in sé e fenomeno generale, perché, nell'idea, il fenomeno sussiste di per sé, autonomamente, come elemento positivo, sospeso in una sorta di limbo stabilito dalla contemplazione estetica e nel quale la volontà scompare. Se volessimo utilizzare il linguaggio caro alla *Existenzphilosophie*, si potrebbe dire che nella contemplazione estetica il *Wille* viene "barrato" (~~Wille~~), perché negato in modo assoluto. Tuttavia, mentre nel caso di Heidegger si tratta dell'Essere inattingibile che si rivela e si nasconde nelle pieghe della temporalità, un essere che viene barrato (~~Sein~~) perché inadeguato a venir rappresentato nei termini del linguaggio metafisico occidentale, nel caso di Schopenhauer il *Wille*, che pure è fuori dal tempo e sfugge al concetto umano, è l'essenza metafisica del mondo, essenza ineffabile che non si può definire nei termini di essere e non essere, perché essi si riferiscono sempre ad una coscienza e hanno connotazione gnoseologica. Il problema è semmai provare a concepire una negazione assoluta oppure un'opposizione assoluta.

In realtà le difficoltà interpretative nascono proprio dall'utilizzo anfibolico da parte di Schopenhauer del concetto di nulla, talvolta in senso gnoseologico, talvolta in senso metafisico: difatti, in maniera esplicita Schopenhauer si riferisce a Kant, sostenendo un nulla relativo che è tale perché riferito alla coscienza dell'individuo, muovendosi quindi su di un crinale gnoseologico; tuttavia, a proposito degli asceti e del buddhismo, il filosofo del *Mondo* si riferisce al Nulla come regno di pace e di quiete, in senso positivo, sicché subentra un cambiamento di prospettiva, il cui riferimento implicito è Platone, che interviene surrettiziamente, come una vena carsica, facendo del nulla più di un semplice correlato della coscienza, ma un'essenza metafisica.

4. Vacuità e fascinazione del nulla

Come nota Riconda, nel secondo libro del *Mondo*,

C'è [...] in Schopenhauer una duplice tendenza: da un lato egli dà piena consistenza alla volontà di vivere — spinto a ciò, oltre che dal senso profondo della vita che è caratteristica saliente del

12 Si rifletta pure sul fatto che nella contemplazione è data la possibilità che l'idea, in quanto forma generale del fenomeno, sopravviva autonomamente alla scomparsa della volontà, che è si è estinta; inoltre, per Schopenhauer, la contemplazione ha vita breve, avviene solo per pochi istanti: ma in realtà, non dovrebbe avvenire fuori dal tempo, e quindi essere un'irruzione dell'eternità, una sorta di greco *kairòs*?

suo pensiero, anche dal fatto che altrimenti i grandi temi della colpa e del dolore non assumerebbero quel carattere autenticamente tragico che pure egli intende loro conferire — dall'altro gliela toglie di fronte alla *Noluntas* come sfera della redenzione dalla colpa e dal dolore è la volontà di vivere, si sdoppia allora nella cosa in sé come volontà di vivere, di per sé conoscibile ma assiologicamente negativa, e nel Nulla cui mette capo la volontà di vivere, che dal punto di vista assiologico si configura come positivo ma che, come abbiamo detto, sfugge alla conoscenza filosofica che su questo punto trova il suo supplemento nella mistica. (Riconda 1972, 81).

Le continue oscillazioni semantiche del concetto di nulla e il mistero di cui spesso Schopenhauer ammantava il processo della *Verneigung des Willens* ha sollevato più di qualche perplessità già nei primi seguaci e allievi di Schopenhauer, come è possibile rilevare dal carteggio del filosofo con Johann August Becker e Julius Frauenstädt. Riconda, che traduce alcune lettere del Maestro ai discepoli, fa notare che in una di esse il filosofo del *Mondo* cerca di mettere al riparo la sua dimostrazione della *noluntas*, facendo appello all'impossibilità di muovere obiezioni alla natura della volontà su di un piano trascendente, sostenendo che la sua dottrina si sforza di rimanere immanente, di attenersi ai dati dell'esperienza esterna (fenomeni) e interna (volontà):

La mia filosofia non parla di un mondo di favole, ma di questo mondo: cioè essa è immanente, non trascendente. Essa insegna che cosa è il fenomeno e che cosa è la cosa in sé. Questa però è cosa in sé solo relativamente, cioè nel suo rapporto con l'apparenza: e questa è solo apparenza in rapporto alla cosa in sé. Oltre a ciò è un fenomeno cerebrale. Che cosa dunque sia la cosa in sé al di fuori di quella relazione io non l'ho detto, perché non lo so: in essa però è la volontà di vivere. Che questa possa superarsi io l'ho mostrato empiricamente: ed ho aggiunto che con la cosa in sé deve sparire anche la sua apparenza. La negazione della volontà di vivere non è l'annullamento di un oggetto, o di un essere, ma puro non-volere come conseguenza di un quietivo [...] Che cosa poi possa essere ciò che noi conosciamo solo come volontà di vivere e nucleo di questa apparenza al di fuori di ciò, quando cioè non è più questo o non lo è ancora, è un problema trascendente, la cui soluzione le forme del nostro intelletto, che sono funzioni di un cervello destinato al servizio dell'apparenza individuale della volontà, non sono adatte a cogliere e a pensare. (Schopenhauer a Becker, 21 Agosto 1852, cit. in Riconda 1972, 82).

Se nella lettera a Becker, che Schopenhauer stima come "l'apostolo più dotto", il filosofo assume ancora un atteggiamento prudente, in un'altra successiva indirizzata a "l'arcievangelista" Frauenstaedt¹³, Schopenhauer si spinge ad affermazioni ben più forti, solo che esse invece di chiarire sollevano nuove questioni relative al concetto di negazione della volontà e alla sua coerenza interna al sistema:

L'affermazione e la negazione della volontà di vivere è un puro *Velle* e *Nolle*. Il soggetto di entrambi è uno ed identico. Come tale esso non può venire estinto ed annullato con il suo atto. Esso ci è noto solo attraverso i suoi atti. Il suo *Velle* si manifesta in questo mondo empirico, che proprio perciò è l'apparenza della sua cosa in sé. Del *Nolle* invece conosciamo solo l'apparenza del suo ingresso, che può avvenire solo *nell'individuo*: questo però appartiene innanzitutto all'apparenza del *Velle*. Perciò vediamo il *Nolle* comparire ancora sempre in lotta con il *Velle*, finché l'individuo dura. Se in lui il *Nolle* ha vinto e l'individuo è finito, allora si ha una pura manifestazione del *Nolle*. Di questo stesso non possiamo dire niente di più, se non che la sua apparenza non può essere quella del *Velle* (il mondo è superato); non sappiamo però se in generale appaia, cioè se abbia un'esistenza secondaria per un intelletto che prima dovrebbe produrre (e *à propos de quoi?*), e non possiamo neanche dire nulla del soggetto di questo *Nolle*; invece nel suo atto opposto, come quello che anche produce un intelletto, abbiamo una conoscenza positiva di esso come della cosa in sé della sua apparenza. (Schopenhauer a Frauenstädt, 24 agosto 1852, cit. in Riconda 1972, 82).¹⁴

13 Sulla categoria storiografica della *Schopenhauer-Schule*, la sua articolazione interna e i suoi esponenti, si veda Fazio (2009). Sul pessimismo tedesco dell'Ottocento si consulti invece Invernizzi (1994).

14 Il testo, quasi alla lettera, è il medesimo in *Parerga e paralipomena* (PuP II: 408-9).

Quale sia “l’identico soggetto del *Velle* e del *Nolle*” a noi poveri umani non è dato di sapere e certo chiamarlo soggetto non solo pone gravi problemi organici al sistema (esiste un soggetto solo in relazione all’oggetto, ovvero all’interno della rappresentazione) ma spingerebbe a considerare l’origine di *velle* e *nolle* come un’entità trascendente, la qual cosa è del tutto incompatibile con le premesse immanentistiche schopenhaueriane, a meno di non fare di Schopenhauer, come pure ironicamente propone Lütkehaus, un neo-gnostico adoratore di Mefistofele, il cui sistema filosofico dominato dall’irrazionale prenderebbe le sembianze di una sorta di pansatanismo¹⁵, per dirlo con Liebmann, o di un pandiabolismo, per esprimerci con le parole di Nietzsche¹⁶.

Si potrebbe essere tentati di difendere Schopenhauer dalle critiche incrociate degli allievi, rispondendo che nell’*Epifilosofia*, facendo una sostanziale ritrattazione circa la coincidenza della cosa in sé con il *Wille*¹⁷, il filosofo afferma un po’ sibillinamente che le radici dell’individualità arrivano fin «dove arriva l’affermazione della volontà di vivere, e che cessano dove subentra la negazione: giacché sono sorte con l’affermazione» e, pertanto, che con domande su ciò che oltrepassa l’esperienza possibile «urtiamo dappertutto col nostro intelletto, questo mero strumento della volontà, contro problemi irrisolvibili, come contro le pareti del nostro carcere» (WWV: II, 2195).

In realtà Schopenhauer ha spesso trasgredito al principio di immanenza, fondando l’esperienza esteriore (l’intuizione dei fenomeni) e interiore (l’intuizione della volontà) sul presupposto di un’essenza della realtà, il *Wille*, di cui non si può predicare alcunché perché esso sfugge all’intelletto umano. Come del *Wille*, anche di questo Nulla – di cui appunto nulla si dovrebbe dire – Schopenhauer continua a scrivere, immaginandolo come un paradiso beato da raggiungere salendo la scala della negazione della volontà, nell’ascetica salita verso la purezza del non essere che santifica e redime l’uomo dall’inconveniente di essere nati, per dirlo con Emil Cioran. È sulla base della pratica ascetica che Schopenhauer congiunge la sua filosofia alle dottrine orientali di Buddismo e Brahmanesimo (ma anche al Cristianesimo delle origini), predisponendo quello scivolamento di piani cui si è fatto già riferimento:

La morte di ogni uomo buono è di regola placida e dolce; ma morire di buon grado, morire volentieri, morire gioiosamente, è un privilegio del rassegnato, che rinuncia e rinnega la volontà di vivere. Perché egli soltanto vuole morire *per davvero* e non solo *in apparenza*, e quindi non ha bisogno e non pretende una sopravvivenza della sua persona. Rinuncia di buon grado all’esistenza che noi conosciamo: quel che ne ottiene in cambio, ai nostri occhi è *nulla* perché, riferita a quello, la nostra esistenza è *nulla*. La fede buddhistica lo chiama *Nirvana*, ossia estinzione. (WWV: II, 1951).

Schopenhauer considera le religioni come metafisiche del popolo¹⁸, per il quale è più semplice comprendere la verità sull’essenza del mondo in forma allegorica e dogmatica

15 Liebmann (1900, 248); cfr. Ciraci (2014, 497-509).

16 Cfr. Nietzsche (1965: IV/II, 436 – frammento 24 [21]): «Schopenhauer concepisce il mondo come un immenso uomo, del quale vediamo le azioni, e il carattere del quale è affatto immutabile; questo lo possiamo appunto dedurre da quelle azioni. In questo la sua filosofia è un panteismo o forse un pandiabolismo».

17 Cfr. WWV: II, 1357: «La percezione interna che abbiamo della nostra stessa volontà non fornisce ancora in alcun modo una conoscenza della cosa in sé esauriente e adeguata».

18 Cfr. PuP II: 424: «La religione è la metafisica del popolo, che gli si deve assolutamente lasciare e che perciò deve essere rispettata esteriormente, poiché il discreditarla significa toglierla al popolo. Come esiste una poesia del popolo e, nei proverbi, anche una saggezza del popolo, così vi deve essere anche una metafisica del popolo, [poiché gli esseri umani necessitano assolutamente di una *interpretazione della vita*, ed essa deve essere adeguata alla loro capacità di comprensione]. Perciò la religione è sempre un rivestimento allegorico della verità, adeguato alla capacità di comprensione del popolo e riesce a fare, dal punto di vista pratico e sentimentale, cioè a guisa di direttiva per l’agire e come calmante e consolazione

che non attraverso la filosofia. Ecco perché il filosofo del *Mondo* aderisce alla dottrina pessimistica del cristianesimo, sorretta dall'idea di un peccato originario dell'uomo e della vita come caduta e "valle di lacrime". L'etica schopenhaueriana coincide sul piano pratico con la condotta di vita dei grandi eremiti e dei mistici cristiani. Allo stesso modo, l'adesione al buddhismo è motivata sia dalla convinzione che dall'Oriente provenga la sorgente della vera sapienza¹⁹, non ancora inquinata dall'ottimismo semita, sia dall'approvazione di una visione del mondo che guarda all'esistenza come un'illusione e al nirvana come la possibilità di uscita dal cerchio delle vite e, quindi, della sofferenza.

Compassione e nirvana insegnate da Schopenhauer sembrerebbero essere l'una alternativa all'altra: se da un lato Schopenhauer chiede all'individuo di attivarsi in favore del prossimo, cercando di non recargli offesa e di sollevarlo dal peso della vita (*neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva*) e riconoscendo in lui la medesima unità metafisica (*tat twam asi*, questo sei tu!), dall'altro lato, l'esito nichilistico della *noluntas* apre la strada ad un'interpretazione quietistica dell'etica schopenhaueriana, che pure ha avuto larga fortuna. La via della negazione della volontà però non è alternativa alla via del *Mitleid*, entrambe sono indicate da Schopenhauer come percorribili da parte dell'individuo. La via di redenzione morale della compassione scorre parallela a quella ascetica della *noluntas*, di modo che al filosofo illuminato, che ha fondato la prima etica della storia del pensiero umano in senso laico e solidaristico, si affianca il mistico del Nulla; assieme al moralista illuminato, maestro di disincanto e di disinganno, procede il pensatore romantico che cede alla tentazione dell'infinito e della *purezza del non essere*. E tuttavia, il misticismo nichilistico schopenhaueriano sembra essere corretto in qualche modo dal ruolo esercitato dalla ragione che, pur presentandosi come semplice fluorescenza della volontà, getta la sua fioca luce sull'individuo e fa della conoscenza il *quietivo* della volontà, elemento di liberazione e di redenzione dal *Wille*.

Sembra allora che, una volta fondata la metafisica su di una volontà cieca e universale, confutata l'idea di un dio provvido e benevolo con l'immanenza del male, spogliato il mondo di ogni elemento romantico e di ogni scintilla divina, Schopenhauer non intenda però gettare l'uomo nella più cupa disperazione, ma aprirgli una speranza di redenzione nel fuoco purificatore del non essere. È così che il Nulla rimane forse l'ultima divinità lasciata viva dalla terribile volontà di vita.

Anche alcuni allievi di Schopenhauer hanno subito quella che si potrebbe definire *la fascinazione del nulla*, sviluppando la propria metafisica sulla base di quella del maestro. Eduard von Hartmann²⁰, per esempio, ha trasformato la metafisica storica di Schopenhauer in una filosofia della storia, secondo la quale l'Inconscio collettivo è originario, attraverso lo svilupparsi della coscienza in autocoscienza, brama la redenzione nell'assoluto nulla, abbandonandosi al (de-)corso necessario della storia. La *Filosofia dell'Inconscio* di Hartmann sviluppa l'antagonismo schopenhaueriano fra volontà e conoscenza²¹, si presenta come la prima opera del nichilismo metafisico schopenhaueriano compiuto, mettendo capo ad un sostanziale riconoscimento del *Nichts* come entità metafisica, solo

nella sofferenza e nella morte, forse altrettanto, quanto la verità stessa riuscirebbe a raggiungere, se noi ne fossimo in possesso».

19 Alla visione dell'Oriente come fonte originaria del sapere Schopenhauer si ricollega in armonia con una certa tradizione del pensiero tedesco dell'Ottocento, che da Herder conduce a Schelling. Sul tema, mi permetto di rinviare a Ciraci (2014b).

20 Su Hartmann, si veda in particolare Vitale (2014); Invernizzi (1994, 119-199).

21 Cfr. Hartmann (2006, 141): «Non si può quindi disconoscere un profondo antagonismo tra volontà – che tende all'assoluta soddisfazione e alla felicità – l'intelligenza – che attraverso la coscienza si emancipa sempre più dall'istinto. [...] In questa posizione la conoscenza combatte la volontà passo dopo passo nel corso della storia».

che nella visione hartmanniana l'irrazionale è superato dal razionale, come è ben ricapitolato nella conclusione alla *Filosofia dell'Inconscio*:

Il volere, che pone il *che* del mondo, condanna pertanto il mondo, comunque sia organizzato alla sofferenza. [...] Il logico guida il processo cosmico nel modo più saggio verso il fine del maggior sviluppo possibile della conoscenza, giungendo al quale la coscienza riesce a far precipitare indietro nel nulla tutto il volere in atto. [...] Il logico pertanto fa sì che il mondo divenga il migliore possibile, vale a dire tale che giunga alla redenzione, in modo tale che la sua sofferenza non sia perpetuata all'infinito. (Hartmann 2006, 162).

Alla base di questo processo vi è quindi la convinzione schopenhaueriana che il non essere è migliore dell'essere, dal cui principio Hartmann fa derivare un pessimismo immanente («nel mondo domina la sofferenza») e un ottimismo storico nella trascendenza («l'assoluto nulla è sempre preferibile a qualsiasi mondo possibile»).

Un altro *Schopenhauer-Schüler*, Philipp (Batz) Mainländer²², ha rafforzato invece la dimensione religiosa e mistica dell'Essere, immaginandolo come un dio originario e primigenio, il quale sceglie di non-essere – l'unica scelta possibile sul piano inclinato che corre fra i due estremi. Per passare però al nulla assoluto la divinità primigenia ha innanzitutto dovuto lottare contro la propria onnipotenza, autolimitandosi, creando uno strumento per il proprio annichilimento, ovvero passando dall'unità del suo essere al molteplice del mondo, dall'essere al divenire. «Dio è morto – scrive Mainländer – e la sua morte fu la vita del mondo» (Mainländer 1996-1999: I/108). In tal modo, il mondo è inteso come strumento di morte di dio e il suicidio cosmico dell'unità dell'Essere determina il processo entropico del mondo verso l'assoluto nulla. In quanto strumento di morte divino, ogni essere nel mondo è costituito dalla noumenica volontà di morte che si manifesta come apparente volontà di vita a causa della difficoltà che dio incontra a vincere la sua onnipotenza, dovendola prima limitare, grado per grado, attraverso la legge di indebolimento progressivo delle forze, per raggiungere infine l'agognata purezza dell'assoluto nulla. All'annichilimento, come ogni essere, è votato anche l'uomo, cui però è lasciata una qualche libertà residua, un'unica scelta all'interno del movimento preordinato del mondo, e cioè accelerare il processo di dissoluzione verso il non essere, mettendo in atto alcune pratiche: la castità per estinguere la specie e il suicidio per spegnere la volontà individuale. Precetti che Mainländer, a differenza di Hartmann (che vive a lungo, anche se infermo, procreando e sposandosi per ben due volte), mette in pratica, ponendo fine alla sua fragile esistenza, a soli 34 anni, il giorno stesso in cui riceve la sua opera fresca di stampa, *La filosofia della redenzione*.

Del tutto diversa, invece, l'interpretazione nichilistica di Julius Bahnsen, per il quale «l'uomo è solo un nulla cosciente di sé» (Heydorn 1952, 61), com'è affermato in un suo manoscritto datato 1847, ancor prima di conoscere la filosofia di Schopenhauer, con il quale, negli ultimi anni della vita dell'ormai celebre *Saggio di Francoforte*, Bahnsen avrà modo di entrare in contatto personalmente. Bahnsen si forma alla filosofia della sinistra hegeliana (David Strauss, i fratelli Bruno ed Edgar Bauer, Friedrich Christian Baur e soprattutto Ludwig Feuerbach, «il più grande ed amato maestro»²³), frequenta a Tubinga le lezioni di Friedrich Vischer, pervenendo così all'idea che nella dialettica la contraddizione (*Widerspruch*) fra gli opposti non è superabile da un punto di vista ontologico e metafisico, ma si può accettare solamente da un punto di vista estetico, sotto la categoria

22 Su Mainländer, cfr. Müller-Seyfarth (2000); Ciraci (2006); Invernizzi (1994, 263-312). Circa lo sviluppo della dimensione mistica in Mainländer, si veda invece Ciraci (2014c).

23 Heydorn, H. J. (1952, 61).

del tragico (cfr. Bahnsen 1995), giungendo così alle medesime conclusioni di Nietzsche nella *Nascita della tragedia*, per il quale la vita è giustificabile solo come fenomeno estetico²⁴. Ed è proprio riformando con Feuerbach la dialettica hegeliana che Bahnsen, alla luce della metafisica schopenhaueriana, interpreta la contraddizione come generata dal conflitto della volontà con se stessa – volontà che però, va ricordato, nella sua *Realdialektik* Bahnsen assume come una moltitudine di atomi di energia, vere e proprie forze del reale, chiamate anche eneadi (*Willensathome* oppure *Willenshenaden*). Già in questa prima opera giovanile Bahnsen ha rilevato la «negatività reale e metafisica della volontà che allo stesso modo vuole e non vuole», una sorta di «*Voluntas nolens* e *Noluntas volens* in uno» (cfr. Bahnsen 1995, 6). Sviluppando il concetto di contraddizione e applicandolo alla *Realdialektik*, nella sua monumentale opera intitolata *La contraddizione nel sapere e nell'essenza del mondo*, Bahnsen perviene all'idea che «la volontà vuole ciò che non vuole e non vuole cioè che vuole» (Bahnsen 1880-1882: 1/53), ovvero – come chiarisce Fazio – «è volontà di vita (*Wille zum Leben*), che non vuole la vita perché essa è dolore; è volontà dalla vita (*Wille vom Leben*), ossia volontà di morte, che non vuole la morte perché è volontà di vita» (Fazio 2009, 88). Ed è proprio in questa contraddizione che la volontà è impedita dal fondarsi sull'essere, poiché per lei equivarrebbe a dire di aver raggiunto la fine di ogni conflitto e quindi aver superato la contraddizione. La volontà agogna qualcosa che mai è e che mai può raggiungere²⁵.

Invernizzi ha sottolineato che «Bahnsen riprende la tematica kantiana coniando due neologismi, *Nihilität* e *Nihilenz*, il primo dei quali corrisponde al puro nulla (*nihil negativum*), il secondo a un nulla sussistente (*nihil privativum* – il termine *Nihilenz* è rifatto su *Existenz*)» (Invernizzi 1994, 243). Ed in effetti, nel *Widerspruch*, Bahnsen non solo definisce la propria filosofia come «nichilismo», ma anche l'uomo come «un Nulla consapevole di sé» (Bahnsen 1880-1882, 161-2, 432)²⁶. È evidente che Bahnsen accetta l'idea di un nulla assoluto che è il vero fondamento metafisico della sua filosofia, in base alla quale è possibile giustificare non solo la fame di vita della volontà senza che le due cose coincidano (come invece accade in Schopenhauer), ma anche dare ragione a livello eudemonologico del perché il dolore è sempre positivo e il piacere è negativo (ovvero mancanza di sofferenza). Bahnsen però non escogita via di fuga dal dolore, non apre la possibilità ad alcuna redenzione né può cercarla nel nulla, come pure fanno Hartmann e Mainländer, perché l'esistenza si fonda stirnerianamente sul nulla e il *Nichtsein* è la base e il principio della contraddizione metafisica. È per questo che Bahnsen non può concedere alcuna *Erlösung*, ma segue piuttosto l'insegnamento schopenhaueriano di una vita eroica²⁷, una vita che cioè è accettata nonostante il suo dolore e il conflitto di tutte

24 Cfr. Nietzsche (1964: III/I, 159): «Questo fenomeno originario dell'arte dionisiaca, difficile da afferrare, risulta peraltro unicamente comprensibile per via diretta e viene immediatamente afferrato nel mirabile significato della dissonanza musicale: come in genere solo la musica, posta accanto al mondo, può dare un'idea di che cosa sia da intendere per giustificazione del mondo come fenomeno estetico». Sul tema si veda Fazio (2011, 621-636).

25 In modo non dissimile dal Bahnsen del *Widerspruch*, anche lo schopenhaueriano italiano, morto giovanissimo suicida, Carlo Michelstaedter, nella sua fondamentale opera *La persuasione e la rettorica*, sviluppa la metafisica schopenhaueriana della volontà in senso nichilistico, mettendo in crisi la coincidenza fra volontà ed essere: «*So che voglio e non ho cosa io voglia*. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende e quando pende dipende. [...] La sua vita è questa mancanza della sua vita. Quando esso non mancasse più di niente – ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso avrebbe finito di esistere. – Il peso è a sé stesso impedimento a posseder la sua vita e non dipende più da altro che da sé stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. *Il peso non può mai esser persuaso*», Michelstaedter (1905, 39-40).

26 Cfr. Volpi (1996, 36).

27 Cfr. PuP II: 421: «Una vita felice è impossibile; il massimo che l'uomo può raggiungere è la vita

le volontà, da giustificare solamente come fenomeno estetico in senso tragico. Si tratta quindi di un pessimismo radicale, che Hartmann non esita a definire un «disperato miserabilismo» (Hartmann 1885, 48), ma che ha come obiettivo fondamentale l'idea di un'educazione che per Bahnsen, diversamente dal maestro, è possibile, opponendo all'immutabilità del carattere la forza dei contromotivi. Con Bahnsen, quindi, non solo il Nulla è assoluto, ma diviene addirittura l'essenza stessa della realtà, la sua massima affermazione in senso metafisico, anche se spogliato di ogni dimensione soteriologica.

Sarà però Nietzsche a liberarsi definitivamente dal *Nichtsein* in senso metafisico, radicalizzando lo schopenhaueriano «sguardo orrificato verso un mondo sdivinizzato» (Nietzsche 1964: V/II, aforisma 357). Come Bahnsen, Nietzsche accetterà la vita in senso tragico, dicendole sì con tutto il suo dolore e il suo tormento, liberandola però da ogni favoleggiamento metafisico. Decantato l'essere da ogni purezza platonica, il filosofo di *Umano troppo umano* ne raccoglierà il fondiglio per riconoscerli dentro non più celesti principi morali ma solo le scorie della storia, precipitati chimici delle vicende umane. Anche il non essere schopenhaueriano, l'ultima divinità rimasta salda dopo la morte di dio, viene frantumato dalla scepri nietzscheana. Al nichilismo passivo degli adoratori del nulla metafisico subentra un'altra più sinistra figura, un nano sulle spalle dello Zarathustra, gravato del peso più grande, la *Sinnlosigkeit* determinata dalla morte di dio. Si tratta dell'«ospite inquietante», che apre la strada al nichilismo attivo ed esige l'oltreuomo, sopravvissuto al nichilismo morale del mondo contemporaneo, con cui Nietzsche congeda l'ultimo uomo, orfano di dio e del nulla.

Tavola delle abbreviazioni

WWV = Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Giannetta, S. (2010), Milano: Bompiani. (I numeri romani si riferiscono ai due tomi interni).

WWVb = Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., a cura di Brianese, G. (2013), Torino: Einaudi.

PuP = Arthur Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. I a cura di Colli, G.; vol. II a cura di Carpitella, M., (2003), Milano: Adelphi.

Bibliografia

Bahnsen, J. (1880-1882) *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*, 2 Bde. Berlin 1880-1882.

Bahnsen, J. (1905) *Wie ich wurde, was ich ward*, hrsg. v. Louis, R. (1905), München-Leipzig: Müller; hrsg. v. Ruest, A. (1931), Leipzig: Barth; (autobiografia postuma, stesa tra il 1875 e il 1881).

Bahnsen, J. (1995), *Das Tragische als Weltgesetz und der Humano als ästhetische Gestalt des Metaphysischen*, hrsg. v. Müller-Seyfarth, W.H., Berlin: VanBremen.

Cappelørn, N.J., Hühn, L., Fauth, S.R., Schwab, Ph. (Hrsg.) (2012), *Schopenhauer – Kierkegaard: Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*, «Kierkegaard Studies», Band 26, Berlin: De Gruyter.

eroica. Una tal vita conduce colui che, in qualsiasi modo e occasione, combatte con eccezionali difficoltà per un qualche bene comune, e alla fine vince; ma viene male o nient'affatto ricompensato».

- Ciraci, F. (2014a) *Schopenhauer e le filosofie del "ritorno a Kant": Otto Liebmann*, «Archivio di Storia della cultura», Anno XXVII, Napoli: Liguori, 497-509.
- Ciraci, F. (2014b) *La filosofia tedesca e il pensiero orientale*, in *Storia della Filosofia*, a cura di Eco, U., Fedriga, R., Laterza-Encyclomedia, 2014, vol. 3. Ottocento e Novecento, 67-68.
- Ciraci, F. (2014c) *O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus*, in de Carvalho, R., Costa, G., Mota (a cura di) (2014), T., *NIETZSCHE-SCHOPENHAUER metafísica e significação moral do mundo*, 2 voll, Fortaleza-CE, Brasil: EDUECE/CMAF, vol. II, 37-60.
- Diemer, A. (1962), *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 43 (1962), Frankfurt: Waldemar Kramer, 27-41.
- Fazio, D. (2009), *I contesti*, in Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento (a cura di), *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Lecce: Pensa MultiMedia, 11-212.
- Fazio, D. (2011), *Ein Begriff des Tragischen „zum Hausbedarf“. Julius Bahnsen schreibt an Friedrich Nietzsche in Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, hrsg. v. Hühn, L., Schawb, Ph., Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J. G. (1972), *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Lauth, R., Jacobs, H., Gliwitzky, H., Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962 sgg., serie III, vol. III: *Briefe 1796-1799*, 1972, in particolare la *Lettera di Fr. H. Jacobi a Fichte in Jena. Eutin, 3.-21. März 1799*, 222-281.
- Jaspers, K. (1968), *Arthur Schopenhauer. Zu seinem 100. Todestag* in (Id.), *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. Saner, H., München: Piper.
- (von) Hartmann, E. (1883), *Die Schopenhauer'sche Schule* in «Die Gegenwart», 1883, poi in Id., *Philosophische Fragen der Gegenwart*, 1885, Berlin, 38-57.
- Heydorn H. J. (1952), *Julius Bahnsen. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz*, Göttingen-Frankfurt a. M., 1952.
- Hübscher, A. (1962), *Schopenhauer und die Existenzphilosophie. Zur Eröffnung der Wissenschaftliche Tagung*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 43 (1962), Frankfurt: Waldemar Kramer, 5-14;
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, a cura di Esposito, C., Milano: Bompiani.
- Leibniz, G.W. (1875-90), *Die philosophischen Schrätzen*, hrsg v. Gerhardt, C.I., 7 voll., Berlin: Weidmann.
- Liebmann, O. (1900), *Analysis der Wirklichkeit* (1876), Straßburg: Trübner, 1900^{III}.
- Lütkehaus, L. (1999), *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*, Zürich: Haffmans Verlag.
- Mainländer, Ph. (1996-1999), *Schriften. Vier Bände*, hrsg. v. Müller-Seyfarth, W.H., Hildesheim: Georg Olms Verlag; Band I-II: *Die Philosophie der Erloßung*.
- Michelstaedter, C. (1905), *La persuasione e la rettorica*, a cura di Campailla, S. (1999^{VIII}), Milano: Adelphi.
- Müller-Lauter, W. (1993), *Absolute Freiheit und intellegibler Charakter bei Schopenhauer und Sartre*, in Gockel, H., Neumann, M., Wimmer, R. (Hrsg.), *Wagner – Nietzsche – Thomas Mann. Festschrift für Eckhard Heftrich*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 97-122.
- Müller-Seyfarth, W.H. (2000), *Metaphysik der Entropie*, Berlin: VanBremen.
- Nietzsche, F. (1964), *Opere*, edizione condotta su testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano: Adelphi, 1964 e sgg..
- *Scritti giovanili 1865-1869*, v. I, t. II, a cura di Campioni G. e Carpitella M.;

- *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, v. III, t. I, versioni di Giametta S. e Montinari M. (1972);
- *Umano, troppo umano e Frammenti postumi (1876-1878)*, v. IV, t. II, versioni di Giametta, S., Montinari, M. (1965);
- *La gaia scienza*, v. V, t. II, trad. di Giametta, S. (2000).
- Novembre, A. (2011), *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*, Diss., Università del Salento (Lecce)-Johannes Gutenberg- Universität Mainz, 2011.
- Novembre, A. (2013), *Schopenhauers Verständnis der Fichte'schen „absoluten Besonnenheit“*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 93 (2012), Würzburg: Königshausen & Neumann, 53-62.
- Novembre, A. (2016), *Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten „größeren Schrift“ über das „bessere Bewußtseyn“*. *Die verborgenen Anspielungen auf das bessere Bewusstsein und die entsprechenden Varianten der zweiten Auflage*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 97 (2016), Würzburg: Königshausen & Neumann, 29-42.
- Regehly, T., Schubbe, D. (Hrsg.) (2016), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz. Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik*, Stuttgart: Metzler.
- Reinhold, K. L. (1790), *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*, in (Id.), *Beyträge zur Berechtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophen*, vol. I, hrsg. v. Mauke, J.M., Jena 1790.
- Salaquarda, J. (2007), *Zur Bedeutung der Religion bei Schopenhauer und Jaspers*, in Broese, K., Koßler, M., Salaquarda, B. (Hrsg.), *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 106-169.
- Riconda, G. (1972), *La “Noluntas” e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 53 (1972), Frankfurt: Waldemar Kramer, 80-87.
- Schubbe, D. (2014), 3. *Existenzphilosophie*, in (Id.) (Hrsg.), *Schopenhauer-Handbuch*, Stuttgart-Weimar: Metzler; IV. *Wirkung – B. Philosophische Strömungen*, 325.
- Steppi, C. R. (1991), *Schopenhauer und Heidegger. Der Antropolo-ontologe und der Existenzial-ontologe*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 72 (1991), Würzburg: Königshausen & Neumann, 90-110.
- Vitale, M. (2014), *Dalla volontà di vivere all'Inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Lecce: Pensa MultiMedia.
- Volpi, F. (1996) *Il nichilismo*, Bari-Roma: Laterza.

Volontà del nulla e volontà di verità

Una riflessione sul realismo di Nietzsche

Pietro Gori

Abstract: The paper explores the few occurrences of the expression «will to nothingness» (*Wille zum Nichts*) in Nietzsche's writings, and its relationship with the notions of 'will to truth' and 'ascetic ideal'. Aim of this research is to show that these notions are mutually related, and that they outline the objectives of Nietzsche's late thought. The investigation will focus in particular on the concept of "realism" that appears in Nietzsche's late writings, and that can be interpreted as an existential attitude towards life that contrasts pessimistic nihilism.

Keywords: Nietzsche; Nihilism; Morality; Revaluation of values; Realism.

1. Avversione alla vita e calunnia del mondo

L'espressione di matrice schopenhaueriana «volontà del nulla» (*Wille zum Nichts*) viene utilizzata da Nietzsche a partire dal 1887 e compare in un numero estremamente limitato di passi, tra opere a stampa e carte private¹. Malgrado la scarsità di occorrenze, essa è dotata di una particolare rilevanza per il pensiero maturo di Nietzsche, in quanto si inserisce in una problematica decisiva prima di tutto per il progetto filosofico ed editoriale della *Trasvalutazione dei valori*. La sua presenza è infatti attestabile tra il 1887 e il 1888, vero e proprio crocevia della nietzscheana "filosofia dell'avvenire", dal momento che agli estremi di quel biennio si trovano la pubblicazione del quinto libro della *Gaia scienza* (redatto nel 1886) e la stesura del manoscritto definitivo dell'*Anticristo* – che a detta di Nietzsche costituiva, di fatto, la *Trasvalutazione* nella sua forma conclusiva². In quel periodo, come noto, Nietzsche tira le fila della propria riflessione sulla morale europea, tracciando i contorni di quella che diviene per lui una questione non solo culturale, ma anche antropologica nel senso più strettamente fisiologico del termine. Nel fare questo, egli non si preoccupa solo di individuare gli elementi critici della forma di pensiero occidentale storicamente determinatasi a partire da Platone, ma, sulla base di questa sua diagnosi, predispone un percorso alternativo che permetta all'uomo di indirizzarsi verso una modalità superiore e più sana (prima di tutto intellettualmente) di esistenza. Il tema della volontà del nulla appartiene evidentemente al momento diagnostico di questo processo, in quanto a esso Nietzsche si riferisce in un senso profondamente negativo. Tuttavia, proprio per la radicalità con la quale questo tema viene trattato, esso risulta essere un efficace mezzo di contrasto per individuare il male che ammorba il tipo umano declinante cui Nietzsche dedica particolare attenzione dopo l'esperienza dello *Zarathustra*.

Universidade Nova de Lisboa – IFILNOVA (pgori@fcsh.unl.pt)

1 Alcune considerazioni sulle radici di questa espressione nel pensiero di Schopenhauer sono contenute in Constâncio (forth.).

2 Cfr. per esempio le lettere a Georg Brandes del 20 novembre 1888, e quella a Paul Deussen del 26 novembre 1888. Sull'elaborazione della *Trasvalutazione dei valori* si veda Montinari (1999: cap. 4).

L'ultima occorrenza dell'espressione «volontà del nulla» si trova proprio nell'*Anticristo*. Al §18 di quell'opera, Nietzsche definisce – criticamente – «il concetto cristiano di Dio», da lui considerato «uno dei più corrotti concetti di Dio che siano mai stati raggiunti sulla terra». Quella cristiana, in particolare, sarebbe una divinità degenerata

fino a *contraddire la vita*, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno *sì*! In Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'«al di qua», di ogni menzogna dell'«al di là»! In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!... [*In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!*].

Secondo Nietzsche, nel suo concetto di Dio il cristianesimo ha ipostatizzato l'atteggiamento spirituale di un'umanità oppressa e malata, l'esatto opposto del modello che lo *Zarathustra* vorrebbe insegnare, quello dell'individuo che si erge sovrano del proprio corpo e dei propri istinti, e che naviga con gioiosa serenità nell'incontrastabile marea del fato³. Al contrario, come si legge per esempio nel *Crepuscolo degli idoli*, il cristianesimo ha sostenuto un atteggiamento ostile ai sentimenti più propri della vita e per il quale Nietzsche adotta l'espressione «contronatura» (GD, *Morale come contronatura* 4 e 5). Esso consiste, più precisamente, in una morale che si rivolge contro gli istinti della vita, contro le passioni e le brame che costituiscono l'elemento vitale più basilare. Una morale che, come Nietzsche sottolinea più volte nel *Crepuscolo*, è manifestazione di un tipo di «vita declinante, indebolita, esausta, condannata»; in altre parole, essa è «l'istinto della *décadence* stesso» (GD, *Morale* 5) assunto a criterio di giudizio della vita. La posizione a partire dalla quale questo giudizio viene espresso è in effetti decisiva, secondo Nietzsche: per lui, infatti, «una condanna del vivente resta in ultima analisi solo il sintomo di una certa specie di vita», e la morale che segue dall'umanità mediocre e malata cui egli si riferisce è di fatto quella conforme alla «negazione della volontà di vivere» di cui parla Schopenhauer (*ibidem*).

Nel cristianesimo trova quindi espressione la volontà del nulla di cui Nietzsche parla nell'*Anticristo* e alla quale aveva dedicato maggiore spazio nell'unica altra opera pubblicata in cui tale tema compare: *La genealogia della morale*. Nell'ultimo paragrafo della terza dissertazione di questo testo – di fatto, il paragrafo che conclude l'intera opera – Nietzsche tira le fila delle considerazioni svolte relativamente agli ideali ascetici, la cui funzione principale è stata quella di offrire un senso alla sofferenza dell'uomo (GM III 28). Questo è stato possibile, secondo Nietzsche, salvaguardando il principio metafisico della volontà, elemento portante dell'edificio antropologico occidentale e al quale sembra non essere possibile rinunciare. Poco importa a cosa fosse indirizzata questa volontà, osserva Nietzsche, l'importante era preservarla, non rinunciare a essa a qualsiasi costo. In questo modo, però, si è dato spazio a una tendenza antivitale e per questo nichilista, dal momento che

questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò significa, si osi renderne conto, una *volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una *volontà*! (GM III 28).

3 La «gioiosa serenità» (*Heiterkeit*) è in effetti la *Stimmung* dei filosofi che affrontano senza paura la morte di Dio, gli eredi e destinatari ideali degli scritti e del pensiero di Nietzsche di cui egli parla per esempio nel quinto libro della *Gaia scienza* (cfr. in particolare §§ 343 e 357). Si veda su questo ad esempio Stegmaier (2012, 95-101).

La 'volontà del nulla' viene quindi definita da Nietzsche in un senso squisitamente antropologico. Essa è il principio antitetico alla vita per eccellenza, l'elemento che determina quella avversione a istinti e pulsioni che caratterizza la modalità declinante di esistenza realizzatasi nell'Europa della morale cristiana – il *décadent*. Al tempo stesso, essa possiede un valore esistenziale se si vuole positivo, in quanto è grazie a lei che l'ideale ascetico ha potuto offrire un senso all'interrogativo – ancora una volta schopenhaueriano – relativo al senso dell'esistenza (cfr. FW 357). Nella volontà del nulla si trovano quindi connesse due tendenze apparentemente antitetiche: il bisogno di dare un senso alla propria vita, a costo di ricercare quest'ultimo al di fuori della vita stessa, porta infatti l'uomo a denigrare la vita, manifestando quella forma di avversione di cui Nietzsche parla. In questa tendenza a cercare un senso a tutti i costi si esprime un più generale bisogno metafisico che in altri luoghi Nietzsche individua come caratteristica dell'umanità occidentale. Il principio fondamentale, nel caso in questione, è che «un qualsiasi senso [sia] meglio che nessun senso», da cui è possibile concludere che «l'uomo preferisce volere *il nulla*, piuttosto che *non volere*» (GM III 28).

Quest'ultima osservazione posta in chiusura della *Genealogia* era stata anticipata da Nietzsche nel paragrafo di apertura della terza dissertazione di quell'opera. In quella sede, Nietzsche la presenta come «il fondamentale dato di fatto dell'umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere *ha bisogno di una meta*» (GM III 1). La paura che la vita non abbia un senso, che non sia possibile offrire principi di orientamento assoluti per trovare la propria strada nella selva dell'umana esistenza, è ciò che l'uomo teme più di ogni altra cosa. Questo, secondo Nietzsche, ha da sempre segnato la sua crescita spirituale, crescita che è stata poi volontariamente impedita da coloro che su questa paura hanno costruito il proprio potere, offrendo ai disorientati modelli ideali da idolatrare. Questi potenti (siano essi sacerdoti e preti o cattivi filosofi ed educatori) hanno ben compreso quale fosse la necessità fondamentale dell'uomo, il suo bisogno di indirizzare la propria esistenza verso qualcosa, fosse anche la cosa più estrema, illogica e *innaturale*. In ragione di questo, essi hanno operato una «millenaria vivisezione della coscienza» e un «pervertimento del gusto» che ha portato l'uomo a considerare negativamente le proprie tendenze naturali (GM II 24). Al contrario, sono state stimulate «tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale, insomma gli ideali esistiti sino a oggi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo» (*ibid.*).

La volontà del nulla non è che un prodotto di questi ideali ascetici, assieme al «grande disgusto» e al «nichilismo» (*ibid.*); come si è detto, in essa si manifesta precisamente il tipo di avversione alla vita che tali ideali esprimono, e occorre guardare a essa come al prodotto estremo del disorientamento dell'uomo occidentale. Al termine della seconda dissertazione della *Genealogia*, nel momento in cui vengono tracciati i contorni di questo esercizio spirituale degenerativo⁴, Nietzsche manifesta però anche la propria speranza in una futura «redenzione dalla maledizione che l'ideale esistito sino a oggi ha posto» sulla realtà (GM II 24). A suo avviso, è infatti possibile attendersi l'avvento di

4 Sugli effetti antropologici degli ideali ascetici Nietzsche dirà più esaurientemente nella terza trattazione della *Genealogia*. Nel §13 di quella sezione, in particolare, egli osserva che «l'ideale ascetico scaturisce dall'istinto di protezione e salute di una vita degenerante, che cerca con tutti i mezzi di conservarsi e lotta per la sua esistenza; esso indica una parziale inibizione ed estenuazione fisiologica, contro la quale combattono incessantemente, con nuovi mezzi e invenzioni, i più profondi istinti vitali rimasti intatti». Subito dopo, nel più esteso §14, Nietzsche svolge una serie di considerazioni sul rapporto tra malati e benriusciti, portando poi il discorso sul tema del *resentiment*. In questo contesto si trova una nuova occorrenza dell'espressione 'volontà del nulla', qui presentata come «ultima volontà dell'uomo» e sinonimo di nichilismo.

un «uomo dell'avvenire» in grado di contrastare le derive nichilistiche degli ideali ascetici; uno «spirito creatore» dagli evidenti tratti zarathustriani, in quanto, si legge, la sua «solitudine è fraintesa dal popolo come se fosse una fuga *dalla* realtà – mentre è soltanto il suo sprofondare, il suo seppellirsi, il suo inabissarsi *nella* realtà» (*ibid.*). All'umanità educata a denigrare vita e mondo, a rifiutare i principi della terra per guardare a vuoti simulacri di conoscenza, Nietzsche contrappone quindi una figura in grado di affrontare compiutamente la realtà che ha di fronte, senza timore di perdersi al suo interno o di rimanere disgustato dagli orrori che in essa potrà incontrare. Lo spirito forte e in salute che «ci redimerà tanto dall'ideale perdurato sinora, quanto da ciò *che dovette germogliare da esso*, [...] questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla» (GM II 24) sembra quindi dover essere un realista. Ma in che senso ci si deve dire realisti, nella prospettiva di Nietzsche? E quali conseguenza ha questa posizione nell'economia del suo pensiero maturo?

A questi interrogativi si cercherà di dare risposta in quanto segue, con una premessa fondamentale: il realismo di cui si parla in queste pagine non è certo una posizione ontologica o metafisica, ma è piuttosto atteggiamento e pratica esistenziale. In questo senso, quindi, esso si lega strettamente al discorso fin qui svolto relativamente alla volontà del nulla e all'interrogativo sul senso dell'esistenza cui quel tema rimanda. Per quanto riguarda, poi, le questioni sollevate, per poterle affrontare compiutamente è necessario aggiungere un ulteriore elemento a quanto detto sopra, completando una triade ideale costituita dalle nozioni di 'volontà del nulla', 'ideale ascetico' e 'volontà di verità'. Se, infatti, la volontà del nulla è conseguenza e prodotto di quell'ideale, Nietzsche è anche particolarmente chiaro nell'individuare nella volontà di verità «il nocciolo» dell'ideale ascetico (GM III 27). Come infatti egli scrive al termine della terza sezione della *Genealogia*, in un discorso volto a circoscrivere la problematica cui Nietzsche intende dedicare le proprie successive riflessioni filosofiche, l'ideale ascetico riposa su una «sopravalutazione della verità» e, più precisamente, su una «fede nella *insuscettibilità* di valutazione e di critica da parte della verità» (GM III 25). In altre parole, in esso si manifesta quella «volontà di verità» che è per Nietzsche un arrendersi di fronte alla cultura platonico-cristiana e alla «fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*» (GM III 24) che essa ha insegnato. Una volta individuato quale «lacuna di ogni filosofia» il fatto che «l'ideale ascetico è stato fino a oggi *padrone* di ogni filosofia, [...] che la verità è stata posta come essere, come Dio» e che «non *era* in alcun modo *lecito* alla verità essere problema» (*ibid.*), Nietzsche si propone invece di farsi carico di tale critica e di mettere in questione proprio il valore della verità⁵. Questa operazione può in effetti essere considerata per lo meno uno strumento di quell'opera di redenzione dagli ideali ascetici di cui Nietzsche parla in GM II 24. Essa sarebbe infatti destinata a chiamare in causa la radice stessa della cultura e morale europee, l'asse portante di un sistema di pensiero che Nietzsche vede collassare su se stesso e del cui crollo si fa promotore e spettatore privilegiato: quel «grande spettacolo in cento atti, che viene riservato ai due prossimi secoli europei, il più tremendo, il più problematico e forse anche il più ricco di speranza tra tutti gli spettacoli...» (GM III 27).

Attraverso l'ideale ascetico, quindi, volontà del nulla e volontà di verità si trovano in relazione. Riflettere sul modo in cui questa relazione si svolga – principalmente, sul motivo per cui entrambe siano per Nietzsche espressione di una forma nichilistica di pensiero – permette di entrare nel merito del summenzionato “realismo” apprezzato da

5 Sul “compito” che Nietzsche assume su di sé e che programmaticamente espone in questi paragrafi conclusivi della *Genealogia*, si veda Gori (2015).

Nietzsche e di intervenire quindi, conclusivamente, sulla funzione di queste tematiche nel contesto del suo pensiero maturo.

2. Volontà di verità e nichilismo

La connessione tra la volontà del nulla e la volontà di verità, con l'ideale ascetico quale "terzo termine" all'interno del quale entrambe confluiscono, si trova già implicitamente espressa al paragrafo 24 della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*. Come si è visto sopra, in quella sede Nietzsche osserva infatti che «gli ideali esistiti sino a oggi [...] sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo». La seconda di queste caratteristiche appartiene più strettamente al tema della volontà di verità e di fatto definisce l'orientamento nichilistico che a esso appartiene. Questo aspetto è bene evidente in quanto si legge in *Gaia scienza* 344, luogo in cui Nietzsche affronta la questione della «fede metafisica» sulla quale anche la forma di pensiero che si pretende scientifica, atea e antimetafisica risulta essere edificata. Alla base del modello occidentale del sapere vi è infatti sempre e comunque una convinzione fondamentale, il «pregiudizio morale» in base al quale «la verità ha maggior valore dell'apparenza» e che si possa pertanto individuare una dimensione in cui non trovi spazio alcun tipo di diffidenza epistemologica o assiologica (JGB 34). La conseguenza di questa volontà di verità è però chiara a Nietzsche: «L'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, afferma con ciò un mondo diverso da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo "altro mondo", come? non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il nostro mondo?» (FW 344)⁶. Mentre si guarda alla dimensione – solo apparentemente – positiva della questione, all'utilità del principio metafisico che verrebbe a sanare un vuoto epistemico senza il quale mancherebbero i fondamenti primi dell'edificio teoretico e pratico della nostra cultura, non ci si rende conto che si è compiuto un danno ancora maggiore, i cui effetti si protraggono dal piano culturale a quello antropologico. La tradizione di pensiero che fugge di fronte alla realtà per paura della sua mancanza di senso e che a essa reagisce istituendo una dimensione ideale in cui ogni imperfezione di vita, natura e storia viene sanata o anche solo giustificata, è nichilista in un senso più proprio di quello che è possibile attribuire all'atteggiamento di chiunque a quella dimensione ideale guardi criticamente. A vantaggio di un mondo "vero" – «irraggiungibile, indimostrabile, impromettibile», scriverà successivamente Nietzsche (GD, "Mondo vero") – si priva infatti di valore quella che è l'unica dimensione entro cui ci si muove, l'ambito del "reale" che per Nietzsche coincide con l'esperibile (in altri termini, il piano della nostra effettiva "conoscenza")⁷.

La svalutazione di questo ambito è l'elemento nichilistico che appartiene alla volontà di verità, quella forma di calunnia del mondo di cui Nietzsche parla nella *Genealogia della morale*. Tutto questo assume maggiore evidenza nel momento in cui si segua il ragionamento che Nietzsche porta avanti in FW 344, al termine del quale egli introduce il dubbio che proprio la verità cui ci si è finora inchinati possieda invece i caratteri dell'illusione e della falsità che «niente più si rivel[i] divino, salvo l'errore, la cecità, la menzogna», e che «Dio stesso si rivel[i] come la nostra più lunga menzogna» (FW 344).

⁶ Le prime considerazioni su una contrapposizione tra un mondo "vero" e un mondo "apparente" e sulla metafisica implicata nel linguaggio che comunemente adottiamo, si trovano in MA I 11.

⁷ Per una riflessione sulla ridefinizione che Nietzsche propone del concetto di "conoscenza", in stretta connessione con i risultati della moderna epistemologia, cfr. Gori (2016, 80 ss.).

Posta la questione in questi termini, la volontà di verità viene dunque a coincidere con una disposizione per cui si preferisce «agonizzare su un sicuro nulla piuttosto che su un incerto qualche cosa. Ma questo – osserva Nietzsche – è nichilismo e indice di un'anima disperante, mortalmente esausta» (JGB 10). C'è qui una profonda corrispondenza con la questione della volontà del nulla, malgrado l'apparente pretesa, da parte della volontà di verità, di guardare a un contenuto positivo. Quest'ultima, anzi, sembra essere un'espressione ancora più subdola della prima, in quanto capace di irretirci mascherando il proprio odio nei confronti del reale coi colori della metafisica. Quel che si rivela, una volta che si affronti criticamente la volontà di verità e si decida di porla in questione, è invece la stessa logica interna che anima la volontà del nulla e su cui Nietzsche riflette nel periodo che intercorre tra la stesura della *Genealogia* e quella dell'*Anticristo*.

Il punto di arrivo di questa riflessione è in effetti il contenuto del sopra citato AC 18, in cui Nietzsche ripropone un'idea già espressa in GM II 24. In sintesi, la sua posizione è che la volontà del nulla sia sostanzialmente ostile alla vita, in quanto nega tutto ciò che appartiene a quest'ultima, e che il Dio cristiano risulti essere espressione di questo odio nei confronti del vitale e della negazione della volontà di vivere. Si manifesta, in questo, «l'istinto nichilistico» che «dice di no», la cui «affermazione più attenuata è che non essere è meglio di essere, che la volontà del nulla ha più valore della volontà di vivere; quella più rigorosa è che il nulla è la cosa più desiderabile, che questa vita, come opposto del nulla, è assolutamente priva di valore: essa diventa una cosa abietta» (NF 1888, 17[7])⁸. In questa nota postuma, Nietzsche sintetizza con chiarezza la logica che appartiene tanto alla volontà del nulla quanto alla volontà di verità. Entrambe, prestando attenzione al solo elemento che intendono affermare, esprimono un giudizio di valore ostile a tutto ciò che gli è contrapposto. Nel far questo, denigrano i caratteri del reale, operando in senso nichilistico su tutto ciò che è proprio di vita e natura. Questa riflessione appartiene allo stesso quaderno in cui si trova una stesura preparatoria del paragrafo 18 dell'*Anticristo*. Nella nota 7[4] del 1888, infatti, Nietzsche elabora un'articolata riflessione sulla «storia del concetto di Dio», all'interno della quale si insiste particolarmente sulla versione cristiana di questo concetto, in cui Nietzsche vede la sublimazione di un atteggiamento ostile alla vita. «Il concetto cristiano di Dio» viene infatti definito come «il più basso concetto di Dio mai raggiunto sulla terra»; Dio è «degenerato a *contraddizione della vita*, invece di significarne la trasfigurazione e l'eterno "sì"; in Dio si dichiara guerra alla vita, alla natura, alla volontà di vita; Dio è la formula di ogni diffamazione della vita»; e ancora, come poi si leggerà nell'*Anticristo*: «in Dio è divinizzato il nulla, santificata la volontà del nulla!» (NF 1888, 17[4]). La ragione per cui Nietzsche arriva a definire il cristianesimo come una religione nichilista (*ibid.*) consiste dunque proprio in questa contrapposizione tra la volontà del nulla – ascritta a formula nel concetto di Dio – e la volontà di vita, in cui si assiste a un prevalere della prima sulla seconda.

Il rimando al cristianesimo mostra già di per sé la valenza morale della questione in esame. Il motivo etico e antropologico emerge però ancora meglio in un appunto di poco precedente, in cui Nietzsche aveva espressamente preso in considerazione il rapporto di

8 Questa riflessione riprende quanto Nietzsche aveva già esposto in GM, *Prefazione* 5, paragrafo in cui egli chiama in causa Schopenhauer. A suo dire, le posizioni schopenhaueriane relative al tema degli istinti di «compassione, di autonegazione, di autosacrificio» sono «il sintomo più inquietante della nostra cultura europea, [...] forse il suo tortuoso cammino verso un nuovo buddhismo? verso un buddhismo europeo? verso il – nichilismo?...» In quei discorsi, Nietzsche afferma in particolare di aver visto «il grande pericolo dell'umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione – verso che cosa poi? verso il nulla? – precisamente qui vedevo il principio della fine, il momento di arresto, la stanchezza che volge indietro lo sguardo, la volontà che si rivolta *contro* la vita».

predominio tra volontà del nulla e volontà di verità. Nella primavera del 1888, infatti, Nietzsche osserva che la morale che definisce lo stato dei fatti, la situazione che è possibile diagnosticare analizzando la realtà che ci si trova di fronte, è sostanzialmente questa: «I tipi medi hanno più valore delle eccezioni, i figli della decadenza [*Decadenz-Gebilde*] più dei tipi medi, la volontà del nulla predomina sulla volontà di vivere – il fine ultimo è quindi, espresso in termini cristiani, buddhistici, schopenhaueriani: meglio *non* essere che essere» (NF 1888, 14[123]). Il riferimento polemico di questo appunto è la concezione della «scuola di Darwin» in base alla quale la selezione naturale comporta un progresso della specie e un'affermazione della vita⁹. Al contrario, le osservazioni che Nietzsche svolge in quegli anni si raccolgono attorno al concetto di *décadence*, ovvero all'idea che a prevalere non siano le «eccezioni e i casi felici», quanto piuttosto «i tipi della decadenza [*Typen der décadence*]» (*ibid.*)¹⁰. Ciò a cui si assiste è dunque una degenerazione dell'animale uomo, un suo «immeschinimento in perfetta bestia da armento» (JGB 203) prodotto dall'azione coercitiva che la metafisica occidentale e la morale edificata su quest'ultima hanno svolto sul suo spirito. Il motivo nichilistico che esse incarnano ha in effetti, secondo Nietzsche, educato l'umanità a principi anti-vitali, ha mosso guerra alle passioni invitando finanche a una loro castrazione (GD, *Morale come contronatura* 1). In questo modo, si è impedito all'animale uomo di seguire il corso del proprio sviluppo naturale e si è venuto a determinare un sistema di valori che denigra ciò che appartiene più propriamente alla dimensione fisiologica dell'individuo.

A conferma della stretta relazione tra volontà del nulla e volontà di verità, va infine detto che anche quest'ultima possiede un esplicito valore culturale, in Nietzsche. Anzi, egli la mette in relazione proprio con la questione morale e antropologica di cui si è appena detto, come dimostrano i §§ 24 e 27 della terza dissertazione della *Genealogia della morale*. Sono queste le pagine in cui Nietzsche circoscrive come azione necessaria e innovativa la messa in discussione del valore della verità e la critica della volontà di verità sulla quale si è retto l'ideale ascetico che ha determinato l'orientamento del pensiero filosofico occidentale. Riprendendo e citando quanto scritto in FW 344, in GM III 24 Nietzsche annuncia pertanto il proprio *compito*, il cui carattere distruttivo va però inteso come una liberazione dal giogo dell'ultimo residuo di quell'ideale – la fede nella verità, appunto. Il discorso viene poi ripreso al §27, in cui il tema culturale emerge con maggiore evidenza. Come osserva Nietzsche, la messa in questione della volontà di verità è infatti il punto di arrivo di un percorso che coinvolge la storia culturale europea nella sua totalità. Nel momento in cui si guardi criticamente a quest'ultima ci si trova infatti al termine di un lungo percorso durante il quale la «bimillenaria costrizione educativa alla verità» è venuta a maturazione, arrivando infine a coinvolgere se stessa nel proprio vortice distruttivo (GM III 27). La moralità cristiana ha oramai fatto il suo tempo, ed è ora di lasciare spazio a quei «*buoni europei* ed eredi del più lungo e più valoroso autosuperamento dell'Europa» di cui Nietzsche aveva parlato nella *Gaia scienza* e che a suo avviso possono guidare l'umanità verso una nuova fase¹¹. Costoro dovranno accompagnare la morale

9 Sul tipo di darwinismo che Nietzsche riceve e critica, si vedano per es. Fornari (2006), Richardson (2004) e Stegmaier (1987).

10 Per una disamina sintetica della questione della *décadence* in Nietzsche, si veda Gori, Piazzesi (2012: 23 ss.). Montinari (1992: 281) sottolinea in particolare il rapporto che Nietzsche instaura tra *décadence* e nichilismo, per cui il secondo non è tanto causa, quanto *logica* della *décadence* (cfr. NF 1888, 14[86] e 17[6]).

11 Dei buoni europei Nietzsche parla in particolare in FW 357 e 377. Vale la pena notare che il primo di questi aforismi è citato in GM III 27 e regge l'argomentazione relativa alla critica della volontà di verità. Per un approfondimento su questo tema si veda Gori, Stellino (2016).

europea – nella quale comunque affondano le proprie radici – alla suo momento finale, e fare i conti con la «*più drastica conclusione*» che essa trae, «la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene quand'essa pone la questione “*che cosa significa ogni volontà di verità?*”» (GM III 27). Questo interrogativo porta dunque con sé profonde conseguenze sul piano etico. Esso, infatti determina il definitivo *crollo* della morale cristiana e non vi è quindi da stupirsi se, nello stesso paragrafo in cui parla di questo, Nietzsche annuncia il progetto filosofico ed editoriale della *Trasvalutazione dei valori* (al cui interno egli avrebbe dedicato spazio agli argomenti solo accennati al termine della *Genealogia*, in una sezione intitolata «Per la storia del nichilismo europeo». Cfr. GM III 27).

Volontà di verità e volontà del nulla sono dunque due nozioni che individuano in Nietzsche la problematica storica e culturale del nichilismo. In quanto espressioni della sua logica interna, esse intervengono nell'orizzonte etico e antropologico che si lega a temi cari al tardo Nietzsche, quali appunto il discorso della morale cristiana come «contronatura», la questione della *décadence* e, non da ultimo, la proposta filosofica di una *trasvalutazione dei valori*. Questi temi, com'è noto, trovano sviluppo nello scritto compilato nel 1888 a Torino, quel *Crepuscolo degli idoli* che agli occhi di Nietzsche costituiva un compendio essenziale del proprio pensiero e che, proprio per questo, avrebbe dovuto preparare il terreno per la pubblicazione della *Trasvalutazione*. Al suo interno, Nietzsche recupera il discorso relativo alla critica della verità e, come si vedrà nel prossimo paragrafo, tornerà a esprimersi rispetto alla questione del nostro rapporto col reale.

3. Il coraggio di fronte alla realtà

Rovesciare idoli (parola che uso per dire «ideali») – questo sì è affar mio. La realtà è stata destituita del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è dovuto *fingere* un mondo ideale... Il «mondo vero» e il «mondo apparente» – in altre parole: il mondo *finto* e la realtà... (EH, *Prologo* 2).

Con queste parole Nietzsche presenta, nella sua autobiografia filosofica, la propria attività. L'obiettivo che egli circoscrive come tema più rilevante e decisivo consiste in una messa in questione della contrapposizione puramente fittizia, ideale, tra un mondo «vero» e un mondo «apparente», la quale porta con sé la svalutazione del piano del reale di cui si è detto sopra. «*Rovesciare idoli*» viene dunque a essere l'elemento propulsore di quel «contromovimento» rispetto al nichilismo europeo che prende il nome di *trasvalutazione dei valori* (NF 1887-'88, 11[411]) e che Nietzsche prospetta quale traguardo dell'umanità a venire. Quest'ultima, proprio in virtù di un nuovo atteggiamento critico nei confronti del sapere, sarà in grado di vagliare i contenuti tramandati e mai messi in discussione, per poi rivelarne la vacuità e fragilità sul piano teoretico. In questo consiste in effetti l'obiettivo del *Crepuscolo degli idoli*, che, come spiega Nietzsche, offre uno strumento di guarigione rispetto alla malattia che affligge la sua contemporaneità – la *décadence*. Tale strumento consiste in una metodologia d'indagine che è, per l'appunto, una metodologia critica: «Porre una buona volta domande con il *martello* e, forse, udire come risposta quel noto suono cavo, che parla dalle viscere gonfiate» (GD, *Prefazione*). Non si tratta di un agire distruttivo, come spesso ancora si legge; il percorso che Nietzsche delinea è piuttosto un paziente ma inesorabile lavoro di auscultazione, nel corso del quale gli «idoli *eterni*» vengono «toccati con il martello come con un diapason» (*ibid.*),

risuonando con fragore proprio perché al loro interno non vi è alcunché di consistente¹². Questi idoli – Nietzsche lo rivela nella sezione di *Ecce Homo* dedicata al *Crepuscolo* – sono proprio le antiche verità, i principi sui quali l'umanità ha fino a oggi edificato il proprio sapere e il proprio agire, e delle quali secondo Nietzsche occorre sbarazzarsi, per poter dare avvio a una nuova stagione di pensiero.

Il *Crepuscolo degli idoli* sorge pertanto dall'incorporazione delle istanze critiche nei confronti della volontà di verità che Nietzsche espone al termine della sua *Genealogia*. Esso, inoltre, si pone in continuità con quest'ultima opera nel momento in cui viene a essere il momento preparatorio della progettata *Trasvalutazione dei valori*¹³. Nel *Crepuscolo* Nietzsche svolge una vera e propria diagnosi delle condizioni fisiologico-antropologiche dell'europeo cristiano, figlio della tradizione di pensiero che vede nella razionalità socratica il suo momento iniziale. Socrate, assieme a Platone, è per Nietzsche il primo *décadent*; in lui, cioè, si manifestano i sintomi di una malattia degenerativa destinata ad affliggere il mondo occidentale (GD, *Socrate* e EH, *Nascita della tragedia* 3). La principale conseguenza di questa malattia è di fatto quell'atteggiamento ostile alla vita che in altri luoghi Nietzsche descrive nei termini di una volontà del nulla. Come si legge in particolare nel già citato paragrafo 5 della sezione *Morale come contronatura*, infatti, secondo Nietzsche «la morale, come è stata concepita finora [...] è l'istinto della *décadence* stesso», ma soprattutto è «il sintomo di una certa specie di vita; [...] della vita declinante, indebolita, esausta, condannata». L'atteggiamento di condanna della vita che appartiene a questa morale, il suo rivolgersi «contro gli istinti della vita» e l'«attaccare le passioni alla radice», è quindi il prodotto di una determinata fisiologia, che Nietzsche ritiene essersi realizzata per la prima volta all'epoca dei Greci. È proprio in quel mondo, recuperando una sua riflessione giovanile – se si vuole, anche in chiave di strategia editoriale –, che Nietzsche individua il motivo antitetico al tipo umano declinante e negatore della vita, quel principio del *dionisiaco* che nella *Nascita della tragedia* era stato messo a tema parallelamente all'elemento *apollineo* e che nel *Crepuscolo* torna a giocare un ruolo di particolare rilievo in quanto promotore di un realismo filosofico che deve essere recuperato.

Secondo quanto Nietzsche scrive nel capitolo conclusivo del *Crepuscolo degli idoli*, il dionisiaco incarna per lui il vero e proprio motivo antitetico alla volontà del nulla. In esso si esprime «il fatto fondamentale dell'istinto ellenico – la sua “volontà di vita”» che già Platone, anticipando in questo il Cristianesimo, aveva rinnegato (GD, *Antichi* 2 e 4). Contrariamente a questa tendenza nichilista, la psicologia dello stato dionisiaco consiste in una completa affermazione della vita, in un «dire di sì» alla vita nei suoi aspetti più terribili, e quindi in un «coraggio di fronte alla realtà» che Nietzsche attribuisce ad esempio a Tucidide (GD, *Antichi* 2). Lo storico greco è in effetti qui direttamente contrapposto a Platone proprio in ragione del suo *realismo*. Egli, a detta di Nietzsche, era in grado di «vedere la ragione nella realtà»; in lui trova espressione «la cultura dei realisti: quell'inestimabile movimento in mezzo all'impostura morale e ideale delle scuole socratiche dilaganti ovunque» (*ibid.*). In contrasto con la tendenza declinante degli istinti greci, Tucidide risulta essere l'«ultima rivelazione di quella forte, severa, dura fattualità, che stava nell'istinto degli antichi Elleni» (*ibid.*). Egli si distingue in particolare da Platone, il quale è per Nietzsche «un codardo di fronte alla realtà» che «fugge nell'ideale; Tucidide ha se stesso in proprio potere, di conseguenza tiene anche le cose in proprio potere» (*ibid.*). La spiritualità forte che Nietzsche individua in Tucidide è l'elemento fisiologico che ha permesso a quest'ultimo di contrastare la malattia della *décadence* e di mantener-

12 Si veda su questo il saggio di D. Thatcher (1985).

13 Su questo si veda Gori, Piazzesi (2012) e, nuovamente, Montinari (1999: cap. 4).

si in uno stato di salute. Tale condizione era propria dei greci nell'epoca della massima espressione del «sentimento *tragico*», una sensibilità oramai persa proprio per la difficoltà di reggere il peso di terrore e compassione e di essere «*noi stessi* l'eterno piacere del divenire» (GD, *Antichi* 5). L'invito di Nietzsche a recuperare un atteggiamento dionisiaco di fronte all'esistenza consiste pertanto in questa avversione per i motivi pessimisti che si possono ritrovare già in Aristotele, il quale parla di una catarsi delle passioni, del cui peso l'uomo dovrebbe volersi alleggerire (*ibid.*). Tutto questo è, ancora una volta, solo espressione di un'incapacità prima di tutto fisiologica di gestire tale carico, la cui espressione più sublimata viene a essere, in epoca moderna, la schopenhaueriana volontà del nulla. Al contrario, secondo Nietzsche «l'artista tragico *non* è un pessimista, – egli dice precisamente sì perfino a tutto ciò che è problematico e terribile, egli è *dionisiaco*...» (GD, «*Ragione*» 6).

Il tema del realismo in senso anti-nichilistico, un realismo inteso come sguardo coraggioso rivolto al carattere terribile dell'esistenza, è presente nel *Crepuscolo* anche in relazione a un'altra personalità che per Nietzsche è esemplare: Johann W. Goethe. Questi è «l'ultimo Tedesco del quale [Nietzsche] abbia un profondo rispetto» (GD, *Scorribande* 51), in ragione di un'affinità spirituale che renderebbe Goethe «non un evento tedesco, ma europeo» (GD, *Scorribande* 49)¹⁴. Agli occhi di Nietzsche, Goethe si è saputo elevare al di sopra della propria contemporaneità e ha offerto uno sguardo diverso da quello che la tradizione imponeva. In altre parole, «Goethe era, in mezzo a un'epoca disposta verso l'irreale, un realista convinto: disse di sì a tutto quanto gli era in questo affine» (*ibid.*). In lui, pertanto, Nietzsche ritrova quell'atteggiamento nei confronti del reale e del naturale che è proprio delle nature forti e che si pone agli antipodi del nichilismo pessimista schopenhaueriano. Goethe incarna la speranza che la cultura tedesca possa produrre un tipo umano differente, che l'umanità declinante non sia destinata a proseguire nel suo percorso degenerativo, ma che sia in grado di risollevare lo sguardo ed elevarsi a una nuova cultura affermativa. Come scrive ancora Nietzsche, «Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura», in grado di contrastare le forze disgreganti della *décadence* («che tiene a freno se stesso e ha rispetto di sé» e «sa usare a proprio vantaggio ciò di cui una natura media perirebbe») e di guardare al mondo entro cui è inserito «con un fatalismo gioioso e fiducioso» (*ibid.*). Questo tipo umano, che Nietzsche chiama uno «spirito *divenuto libero*», è promotore di un atteggiamento positivo rispetto alla vita, di una sua affermazione che nasce dalla «*fede* che solo ciò che è singolo sia riprovevole, che nell'intero tutto si redima e si affermi – *egli non nega più*... Ma questa fede è la più elevata di tutte le fedi possibili: io l'ho battezzata con il nome di *Dioniso*. – » (*ibid.*).

Come si può notare, il discorso di Nietzsche è estremamente coerente nel ribadire la medesima costellazione tematica nel momento in cui si trovi ad affrontare la questione del rapporto dell'uomo nei confronti dell'esistenza. La sua diagnosi del nichilismo europeo e della volontà del nulla che sta alla base della degenerazione antropologica prodotta da duemila anni di cultura metafisica, lo porta a concepire come unico strumento di guarigione un atteggiamento in cui non vi sia traccia di negazione alcuna. Nietzsche, evidentemente, ragiona per contrapposizione: avendo individuato il principio che ha prodotto il male che si vuole debellare, egli immagina che il principio opposto possa produrre un tipo umano differente e «sano». Pertanto, al nichilismo derivante dal rifiuto della realtà naturale, dal rifiuto della vita, Nietzsche contrappone un incondizionato dire di sì a quest'ultima e un puro realismo che di essa affronti apertamente la complessità e ricchezza. Nel *Crepuscolo degli idoli* questo atteggiamento viene esemplificato dalla figura

14 Sulla figura di Goethe in Nietzsche si veda ad esempio Prange (2013, cap. 7).

di *Dioniso*, ma essa è strettamente quanto espressamente legata anche a Zarathustra, che in *Ecce Homo* viene descritto come «colui che ha la visione più dura, più tremenda della realtà [...] *Ma ancora una volta, questo è il concetto di Dioniso*» (EH, *Zarathustra* 6). I tratti del profeta persiano ci riportano però al punto di partenza di questa riflessione, ovvero al paragrafo conclusivo della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, in cui Nietzsche preconizzava l'avvento di un «uomo dell'avvenire» in grado di redimere l'umanità dalla volontà del nulla prodotta dagli ideali ascetici (GM II 24). Come si è detto, a quell'«uomo *redentore*» Nietzsche attribuisce tratti marcatamente zarathustriani – senza però chiamare in causa la figura del profeta –, tra i quali risalta la sua capacità di «sprofondare [...] *nella realtà*» (*ibid.*). Tutto questo dimostra quindi quanto il tema del realismo venga adottato da Nietzsche in chiave anti-nichilistica, e costituisca per lui un vero e proprio *farmaco* per contrastare il male della propria epoca. Immergersi nella realtà senza cercare rifugio in un mondo ideale significa infatti dover poi reggere il peso di tutto ciò che essa contiene; ma se si sarà in grado di sopportare tale fatica e di riemergere da quella palude, allora vorrà dire che si possiede una forza spirituale in grado di debellare la malattia e di superare una convalescenza che, per quanto lunga, lascerà spazio a una rinnovata «*grande salute*».

Tavola delle abbreviazioni

MA = *Umano, troppo umano*
FW = *La gaia scienza*
JGB = *Al di là del bene e del male*
GM = *La genealogia della morale*
GD = *Crepuscolo degli idoli*
AC = *L'anticristo*
EH = *Ecce Homo*
NF = *Frammenti postumi*

Le opere e i frammenti di Nietzsche sono citati a partire dall'edizione critica italiana di riferimento: F. Nietzsche, *Opere complete*, trad. it. Colli, G., Montinari, M. (a cura di), Milano: Adelphi 1964 ss.; a eccezione del *Crepuscolo degli idoli*, per il quale si è seguita la traduzione italiana: Gori, P., Piazzesi, C. (a cura di), Roma: Carocci, 2012.

I passi tratti dalle opere di Nietzsche sono indicati con l'abbreviazione del titolo dell'opera, seguita dal numero o dal titolo della sezione (ove presente) e dal numero del paragrafo (es. FW 344; GM II 24; EH, *Zarathustra* 6).

I passi tratti dai quaderni e dai taccuini di Nietzsche sono invece indicati con la sigla NF (*Nachgelassene Fragmente*), seguita dall'anno di redazione, dal numero del gruppo e da quello della nota (es. NF 1888, 17[7]).

Bibliografia

- Constâncio, J. (forth.), *Nietzsche and Schopenhauer. On Nihilism and the Ascetic "Will to Nothingness"*, in Shapshy, S. (ed.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, New York: Palgrave.
- Fornari, M.C. (2006), *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa: ETS.
- Gori, P. (2015), *Porre in questione il valore della verità. Riflessioni sul compito della tarda filosofia di Nietzsche a partire da GM III 24-27*, in Giacomini, B., Gori, P., Grigenti, F. (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa: ETS, 267-292.
- Gori, P. (2016), *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano/ Udine: Mimesis.
- Gori, P., Stellino, P. (2016), *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», 98-124.
- Gori, P., Piazzesi, C. (2012), *"Un demone che ride": esercizi di serenità filosofica*, in Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. Gori, P., Piazzesi, C. (a cura di), Roma: Carocci, 9-35.
- Montinari, M. (1992), *Compiti della ricerca nietzscheana oggi*, in Campioni, G., Venturelli, A. (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli: Guida: 267-282.
- Montinari, M. (1999), *Che cosa ha detto Nietzsche*, Campioni, G. (a cura e con una nota di), Milano: Adelphi.
- Prange, M. (2013), *Nietzsche, Wagner, Europe*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Richardson, J. (2004), *Nietzsche's New-Darwinism*, Oxford: Oxford University Press.
- Stegmaier, W. (1987), *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, «Nietzsche-Studien», 16, 264-287.
- Stegmaier, W. (2012), *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Thatcher, D., (1985), *A Diagnosis of Idols: Percussions and Repercussions of a Distant Hammer*, «Nietzsche-Studien», 14, 250-268.

Equivocità del nulla in Karl Jaspers

Roberto Garaventa

Abstract: This paper analyses the various meanings the word 'nothing' assumes in the work of Karl Jaspers: the nothing of nihilism, that is the absence of a horizon of meaning able to give substance to life and activity of man; the nothing of death, which arouses horror and resistance in the concrete individual; the objective nothing, which is unthinkable by man like the simple being; and the nothing of the authentic, transcendent being, which unfolds itself to man in borderline situations and offers him the freedom to exist in an authentic way and the opportunity to give his life a precise identity, direction, orientation.

Keywords: Jaspers; Nothing; Nihilism; Death; Transcendence.

1. Il nulla come assenza di un orizzonte di senso

Come è noto, già per Aristotele non solo l'«essere»¹, ma anche il «nulla» (il «non-essere») si dice in molti modi: «τὸ μὲν ὄν λέγεται πλεοναχῶς»². Ora, che questo sia vero, lo dimostra la storia complessiva di questo termine³. E la cosa vale anche per Karl Jaspers, nei cui lavori si possono rintracciare almeno quattro significati di 'nulla'. Questo termine viene infatti da lui utilizzato per indicare sia la perdita o l'assenza di un orizzonte ultimo di senso (il nulla del nichilismo), sia la dissoluzione dell'esserci dell'individuo nella morte fisica, sia la possibilità (solo formalmente pensabile) del non-essere assoluto, sia l'essere «autentico», trascendente, onniabbracciante⁴, capace di donare senso all'esistere (il nulla religioso).

«Nulla» equivale in lui anzitutto a insensatezza, nella misura in cui indica il venir meno di un orizzonte ultimo di senso, capace di sostanziare l'esistere e l'agire dell'uomo. È questo il nulla «qualitativo» del nichilismo, che, come si sa, non afferma che nulla è, ma che «nulla ha senso»⁵. Ritroviamo questa accezione di nulla già nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919, 285-304), che ci offre weberianamente una tipologia delle varie forme di nichilismo. La domanda di fondo cui cerca di rispondere qualsiasi visione del mondo è infatti se si debba «dire di sì o di no alla vita in generale», se la meta finale dell'esistere sia agire, creare, edificare qualcosa o dissolversi e scomparire nel nulla, se ciò che veramente conta sia l'esserci o il non-essere: insomma se la vita abbia o no un senso e un valore. Non esistono stati intermedi tra queste due possibilità, anche se esse possono

Università di Chieti-Pescara (r.garaventa@unich.it)

1 Aristotele, *Metafisica* IV, 1003 a 32.

2 Aristotele, *Metafisica* XI, 11, 1067 b 25; *Fisica* V, 1, 225 a 20.

3 Cfr., tra l'altro, Ritter, Gründer, Gabriel (1971-2007); Welte (1975); Garaventa (2010).

4 Il termine jaspersiano *das Umgreifende* è un calco del greco «*periechon*», che caratterizza *to ápeiron* di Anassimandro. Cfr. Aristotele, *Fisica*, III, 4, 203 b 11: «ἀλλ' αὖτε τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ κατὰ περιέχειν πάντα κατὰ πάντα κυβερνᾶν» = «ma risulta che l'infinito è principio delle altre cose e le abbraccia (contiene-comprende-circoscrive) e le governa tutte».

5 «L'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: *l'eterno ritorno*». Questa è la forma estrema del nichilismo: il nulla (la 'mancanza di senso') eterno! (Nietzsche 1986, XII, 213).

combinarsi in infiniti modi diversi nell'anima del singolo individuo. Tuttavia, secondo Jaspers, nessuno dice di no alla vita in quanto tale e in generale. La vita appare senza senso e quindi indegna di essere vissuta sempre e solo «nella sua peculiarità»: «La volontà di nulla riguarda solo noi stessi, non è una volontà di nulla in generale» (PsW, 285). Chi giudica negativamente l'esistenza, è perché vive una vita che non corrisponde a quello che egli desidererebbe: egli non vuole il nulla, vorrebbe solo rintracciare un senso, vorrebbe solo vivere una vita sensata, ma questo non gli è dato. In realtà è difficile imbattersi in una visione del mondo che sostenga che non solo la realtà così com'è non ha senso e valore, ma che non esiste valore e senso in generale, e che quindi induca ad agire di conseguenza, fino magari a dissolversi nel nulla. Un tale «nichilismo completo» (PsW, 286), enunciato da Nietzsche, è raro. Al massimo vi sono delle situazioni particolari che guardano a questo «nichilismo completo» come al loro possibile ideale punto d'arrivo, al loro stato finale. Anche in questo caso, però, l'individuo tiene ancora fermo a «qualcosa» rispetto a cui tutto il resto appare nullo, privo di senso e di valore.

Nella quotidianità è invece molto più facile imbattersi, secondo Jaspers, in due diffuse forme di «nichilismo relativo» (PsW, 286). Vi è anzitutto un nichilismo (proprio dei materialisti pratici) che, pur negando che esista un senso, che esistano dei valori, si aggrappa ciononostante alla realtà concreta, anche se questa le appare senza senso e senza valore. E vi è invece un nichilismo (proprio della tradizione buddista) che, pur ritenendo che la realtà sia senza senso e quindi meritevole di annientamento, non rinuncia all'idea che vi sia un senso e un valore, anzi non riesce a giustificare la realtà proprio perché la confronta con ciò che dovrebbe darle senso e valore. Entrambi questi tipi di «nichilismo relativo» affermano che «tutto è inganno, falsità e illusione» (PsW, 286), ma lo fanno con opposto intendimento: il primo (il nichilismo riguardo ai valori) ritiene che ogni affermazione circa valore e senso della realtà nasconda solo una volontà di mera sopravvivenza; il secondo (il nichilismo riguardo all'essere) ritiene che l'insensatezza del reale non ci impedisca di cercare un senso e un valore. Secondo Jaspers, fintantoché esiste una vita psichica, sono comunque possibili soltanto queste due forme di «nichilismo relativo». Il «nichilismo assoluto» è invece impossibile, poiché l'uomo vuole pur sempre qualcosa e, anche se vuole il nulla, è perché questo volere ha per lui un senso.

Vi sono tuttavia delle situazioni concrete e ricorrenti che inducono facilmente al nichilismo. La prima è caratterizzata dalla collisione tra intenzione-attesa e realizzazione-esperienza. Io ho e perseguo dei fini, ma può accadere che la realizzazione concreta contraddica l'intenzione originaria. In questo caso la disperazione/frustrazione che ne segue può essere sì fonte di un rinnovamento psichico (rinascita, conversione), ma, se si resta fermi ad essa, può portare facilmente al nichilismo. La seconda è il risultato dell'esercizio della riflessione che cerca di raccapezzarsi di fronte a tale collisione/contraddizione. La riflessione in tutte le sue forme tende infatti a relativizzare e a dissolvere ciò a cui si rivolge. Essa scaturisce sì dalla volontà di giungere a delle salde convinzioni, ma, a tal fine, tende a porre tutto in discussione, rifiutandosi di prendere aporematicamente per buono, per mera ingenuità o in ossequio all'autorità, ciò che è importante per essa. Per ottenere delle certezze, la riflessione dissolve quindi le totalità da cui muove, isola «punti di vista», poi li abbandona per lasciar spazio ad altri punti di vista. In questo modo sviluppa una «molteplicità di prospettive», ma sperimenta al contempo che per ogni tesi c'è una contro-tesi, finendo così per minare ogni posizione che sia fino ad allora apparsa certa e salda (PsW, 288). L'esperienza della contraddizione tra intenzione e realizzazione e l'esperienza dell'esercizio della riflessione possono quindi essere «fonti di nichilismo» (PsW, 288).

È vero che è convinzione diffusa che si possa arginare queste forme di nichilismo ritornando a ciò che è essenziale, vero, sostanziale: «L'uomo vuol essere verace, reale, autentico» (PsW, 288-289). Anche in questo atteggiamento è però insita «una tendenza al nichilismo» (PsW, 289). Il desiderio di veracità e autenticità esige infatti che si guardi all'essenza della cosa, invece di girarle intorno perdendosi nella riflessione; esige che si viva realmente, invece di limitarsi a riflettere sulla vita; esige autenticità e sostanzialità a dispetto di tutte le maschere. Una volta posta la questione se esista qualcosa di autentico e sostanziale, però, tutto viene messo alla prova – il che schiude un'infinita serie di strati della realtà e di moti dell'anima, ognuno dei quali sembra l'ultimo, mentre invece, dietro a ogni strato ce n'è un altro, dietro a ogni moto dell'anima ce n'è un altro. La conclusione è che, ad un attento esame, dietro a tutto ciò che si spaccia per sostanziale ed essenziale non c'è nulla, non c'è che illusione: «tutto è maschera, travisamento, superficie». La sostanza, l'essentialità manca. Quando io penso di vivere veramente, mi si palesa che il mio è soltanto un vivere entro uno schema generale. Il desiderio di autenticità, se sembra almeno inizialmente o superficialmente rappresentare una via di salvezza, nella misura in cui pone radicalmente in discussione «le transitorie fissazioni insite nel semi-nichilismo del materialismo pratico e della soggettività arbitraria», finisce per cadere anch'esso nel nichilismo (PsW, 289). Se però le cose stanno così, secondo Jaspers è una sorta di miracolo che l'umanità continui in generale a sussistere. Tuttavia l'esperienza insegna appunto che i processi descritti quasi mai sfociano alla fine nel vero e proprio nichilismo. Lungo la strada che conduce al vuoto definitivo di senso ci sono delle «stazioni» (PsW, 290), dove chi rischia di sprofondare nel nichilismo riesce a trovare ancora qualcosa di saldo cui tenersi stretto. L'affidabilità di questi punti di appoggio non può in genere essere razionalmente giustificata. Tuttavia tali punti di appoggio esistono e non possiamo che constatarne la forza e l'efficacia⁶.

A questo punto Jaspers propone una tipologia delle varie strategie cui gli individui ricorrono per non sprofondare nel nulla del non-senso. Se tuttavia vi è chi cerca di difendersi dal nichilismo che non riesce a soggiogare, vi è anche chi accetta di identificarsi con esso.

Gli individui che cercano di difendersi dal nichilismo di cui non riescono a venir a capo, tendono a cercare un punto d'appoggio al di fuori di sé o in qualcosa di puntuale (l'aldilà) o in qualcosa di negativo (l'auto-dominio). Nel primo caso l'individuo che, ponendo ogni valore in un aldilà, avverte la propria nullità, trova un senso al proprio esistere solo in un gesto di negazione: nel togliere valore alla realtà e al proprio sé e nel rinunciare all'azione e al godimento, come avviene nella più profonda religiosità europea. Infatti, se la realtà non ha valore, ma ce l'ha solo l'aldilà, l'azione e il godimento del sé perdono ogni significato. Il sé allora può acquistare senso solo liberandosi del suo sé. E questo avviene laddove egli non solo obbedisce a ordini che gli provengono da autorità esterne (chiesa, sacerdoti), ma disprezza altresì i frutti della sua attività e del suo lavoro, rinunciando a goderne con digiuni e mortificazioni. Tuttavia, secondo Jaspers, questa strategia di difesa dal nichilismo sopravvive anche se l'individuo ha perso la fede nell'aldilà. Infatti, l'unica cosa sensata che egli può ancora fare di fronte al nulla di senso, per cercare di ridare sostanza alla propria vita, è cercare di controllare, inibire, dominare il proprio sé. Laddove le esperienze dell'inautenticità del vivere, dell'incapacità dei vissuti di dare continuità alla persona, dell'assenza di punti d'appoggio interiori distruggono

6 Jaspers (PsW, 304) distingue tre tipi di punti d'appoggio: «qualcosa per così dire di puntuale, di frammentario, di astratto»; «un'ossatura salda, morta o un involucro induritosi»; «la vita nella sua totalità e pienezza».

ogni speranza di poter trovare una struttura sostanziale, l'individuo capisce che «solo la volontà può aiutarlo» (PsW, 292). Allora egli decide volontariamente di far violenza a se stesso con una serie di atti di auto-negazione, auto-controllo, auto-dominio, se non addirittura di auto-distruzione, ma lo fa non in modo istintivo, bensì in base a qualcosa che per lui conta veramente, ovvero in base all'accettazione di una visione del mondo che fa di quei gesti un imperativo, un dovere. L'individuo che sente di essere nichilista senza averne chiara coscienza, si difende dal nichilismo incombente con l'auto-mortificazione. La sostanza che colui che non ha sostanza ottiene tramite questi atti di auto-negazione, è comunque forse l'unica che si fonda sul merito. Questi atti di sacrificio, di espiatione e di rinuncia raggiungono tuttavia il loro apice nel suicidio come rifiuto della vita per dovere. In questo caso l'individuo conquista paradossalmente la sua essenzialità col levar la mano su di sé.

La difesa da un nichilismo inconfessato, istintivo o comunque non preso seriamente in considerazione, può però realizzarsi anche in atti positivi esteriori: nella ricerca di sensazioni forti. Questa è la tipica figura del nichilismo medio dei nostri giorni. L'individuo nichilista che aspira a trovare qualcosa (non importa se visione del mondo, religiosità, arte, filosofia) che sia capace di entusiasmarlo e inebriarlo e che possa essere da lui venerato o adorato, vuole provare almeno una volta tutto ciò che sia in grado di donare sostanza alla sua vita. Solo così infatti può acquietarsi. La sostanza che egli trova «in una qualche tecnica, in una chiesa, in una comunità, in una mistica, in una personalità, in un oggetto» (PsW, 293) è tuttavia a lui estranea e del tutto casuale, per cui, se essa finisce col tempo e con l'abitudine per improntare nel profondo la sua esistenza, resta per lui in fondo una costruzione artificiale da cui è sempre in pericolo di scivolare fuori.

Il quadro dei modi e dei gradi in cui si realizza questa difesa da un effettivo ma inavvertito nichilismo è estremamente variopinto e caotico. Ad esempio alla filosofia questo individuo non chiede tanto chiarificazione e intellesione delle cose, quanto una visione del mondo che sia in grado di restaurare la perduta sostanza e riempire il vuoto dell'anima. Nella scienza non cerca la conoscenza, ma l'edificazione, nell'arte non l'idea ma l'estasi, nella mistica non la forza ma la dissoluzione (redenzione). Egli ama inebriarsi di musica e letteratura, ma anche di piaceri facili da ottenere; ama infatuarsi alternativamente delle persone e delle epoche più diverse, ammirare le forme artistiche e le osservazioni critiche più vuote, immergersi nella mistica, nei cenacoli intellettuali e nelle comunità ecclesiali. Tuttavia sotto il ricco mantello di simili moti dell'anima irresponsabili si nasconde dappertutto il nulla.

Vi è infine la difesa dal nichilismo che cerca un senso nella raffinatezza culturale e nel gusto dell'apparire. In questo caso l'individuo utilizza la cultura come mero strumento per dare concreta sostanza a un'autocoscienza poverissima, che si trova a suo agio solo nel vuoto chiacchiericcio dell'ambiente che la circonda in quel determinato momento. Costui può anche dar fondo, in modo disinibito e omnidirezionale, alle possibilità insite nel suo spirito e riuscire a recepire, ingoiare, ruminare, dandogli lustro, tutto ciò che è cultura, ma non riesce mai ad assimilare nulla. Egli è all'apparenza infinitamente ricco, ma nella sua essenza non lo è affatto. Gli elementi in cui il suo io, nonostante la sua nullità, diventa certo di se stesso rispecchiandosi nei suoi effetti, sono la vita in società, il mondo della carta stampata, le vicende del presente. L'impudenza del suo pensiero, che si rivolge arbitrariamente solo a ciò che gli passa per la mente, lo induce a fare delle sorprendenti e barocche associazioni di idee, ma egli si dimentica ben presto di ciò che ha detto, perché in realtà non crede in nulla e nulla è per lui essenziale. Egli non può che produrre cose estremamente eterogenee, che a volte sono anche profonde, ma non

sono mai il frutto di radicate convinzioni. L'apparente ricchezza di un simile individuo, che fa associazioni del tutto casuali, acceca. La paura di cadere nel triviale lo induce ad accumulare parole e frasi e a usare espressioni pedanti e affettate. Sparisce l'espressione semplice, breve, spontanea, che, quando è opportuno, dice anche cose ovvie. Con ostentata serietà egli sbandiera esperienza e profondità che, però, prostituisce pubblicamente senza alcuna vergogna, perché soggettivamente sono di fatto irreali. Per un simile individuo, che riesce a rendersi interessante alle persone in buona fede, a quelle che sono psicologicamente cieche e agli isterici, l'unica cosa salda è un sé primitivo ed egoistico, che si serve della cultura e del linguaggio arguto come mezzo, pur essendo per lui qualcosa di essenziale.

Vi sono però anche uomini che finiscono per identificarsi totalmente con il nichilismo, fino a farne un elemento di se stessi. Vi è anzitutto l'uomo sicuro in sé, scevro da ogni forma di disperazione, che non vuole negarsi nulla: dominato completamente dai suoi impulsi, egli ricerca unicamente il piacere sensuale e lotta per la conquista dell'autorità e del potere. È un uomo che, avendo fatto del nichilismo la sua sostanza di vita, sa vivere e non ha problemi. La logica scettica può servirgli per giustificare, in caso di bisogno, le sue azioni e le sue caratteristiche, consentendogli di sostenere, alla maniera dei sofisti (che sapevano trasformare deboli ragioni in ragioni forti, insegnavano a conquistare il potere con l'arte della parola, negavano validità oggettiva a qualsiasi cosa), che pretese diverse o opposte alle sue sono parimenti o altamente dubbie e infondate. In questo tipo d'individuo la forza psicologica trainante è la vitalità, la volontà incondizionata di seguire impulsi e inclinazioni, di affermarsi come ego affatto individuale e soggettivo, di soddisfare la brama odierna, anche se contraria a quella di ieri.

Vi è in secondo luogo l'individuo scettico, la cui vita è caratterizzata non tanto dalla volontà soggettiva di auto-imporsi, quanto dalla ricerca dell'atarassia scevra di ogni contenuto, dal momento che ogni contenuto è per lui indifferente. Questo sé non può più esser turbato da nulla, come mostra un celebre aneddoto di Pirrone che equipara l'indifferenza dell'animale e del saggio⁷. Egli reagisce in modo affatto naturale e tranquillo a tutto ciò che gli destina la vita, in quanto non vi è nulla che sia in qualche misura per lui vincolante o per lo meno importante e non vi è nulla che sia per lui degno di essere preso seriamente e responsabilmente in considerazione. Costui fa tutto con leggerezza, a seconda di ciò che imponga la situazione, il costume, l'opportunità. La cosa fondamentale è l'imperturbabilità del sé puntuale; tutto il resto non ha importanza. Alla domanda su quale sia la struttura ultima delle cose, egli risponde: «non lo sappiamo e non possiamo saperlo: abbiamo solo singole percezioni, singole intuizioni, singoli vissuti» (PsW, 297); conosciamo solo fenomeni, non cose. Alla domanda su come ci si debba comportare, egli risponde: «in maniera irresoluta, senza negare o affermare nulla, limitandosi (scetticamente) a guardarsi intorno, sempre (zeteticamente) alla ricerca di una risposta, senza mai raggiungere delle convinzioni dogmatiche, conservando sempre un'impostazione aporetica» (PsW, 298). Egli non dice mai «è così», ma sempre «così mi sembra». Ciò non gli impedisce di agire (gli scettici erano spesso dei medici), ma egli riconosce solo la concretezza delle esperienze istantanee che non possono essere universalizzate. Vive secondo natura, adattandosi alle circostanze, agli usi, alle convenzioni. Alla domanda su che cosa tragga da questo tipo d'atteggiamento, egli risponde: «atarassia, apatia, adiaforia». Lo scettico non è capace di entusiasmi e fa propri certi comportamenti solo per caso o per bisogno. Fa scienza pur ammettendo che in realtà non sa nulla: si limita a enumerare le osservazioni raccolte, a riferire impressioni, a utilizzare metodi formali. Ha un rapporto

7 Cfr. Diogene Laerzio, IX, 68.

con l'arte, ma si ferma al gusto estetico. Vive senza principi attenendosi a tradizioni e consuetudini. Non agisce se le circostanze non lo richiedono o non lo obbligano. Egli non crea opere, sistemi, scuole. Si limita a esprimersi senza impegno, mostrandosi per come è. Può dire qualsiasi cosa, perché non ha paura di contraddirsi. Mentre il sofista si fa nichilista per raggiungere potere e riuscire ad imporsi, lo scettico si fa nichilista per non affermare e non negare nulla, unicamente preoccupato della sua atarassia.

Vi è poi «il nichilista dell'azione» (PsW, 299) che nega dogmaticamente ogni verità e distrugge ogni cosa senza uno scopo preciso, nella convinzione che ciò che è non abbia alcun valore e sia mera illusione. Costui gode nel distruggere, anche se poi dipende dalla situazione concreta che questa sua attività annientatrice si manifesti a livello soltanto teorico-letterario o anche a livello attivo-pratico. Ciò che caratterizza questo individuo è un'istintiva ricerca del potere che non mira ad assimilare o ad assoggettare, ma soltanto a distruggere ciò che lo circonda, nonché un profondo disgusto per la realtà che genera una rabbia e una furia annientatrice contro tutto ciò che ha oggettività e valore. Egli cerca un sostegno in grado di dare senso alla sua esistenza, ma non lo cerca nell'auto-mortificazione o nell'autodistruzione, bensì nell'azione negativo-distruttiva rivolta verso l'esterno.

Comunque, secondo Jaspers, il nichilismo è psicologicamente uno stadio ineludibile della vita che voglia prendere coscienza di sé. Tutto ciò che è morto, tutto ciò che appare definitivo, deve essere infatti messo in questione, «nel calderone delle streghe del nichilismo» (PsW, 303), se si vuole che sorga una nuova forma di vita. È vero che ci sono molti individui che cercano di sottrarsi al nichilismo scansandolo. Tuttavia esso va lucidamente affrontato (nonostante l'intima disperazione che può produrre) se lo si vuole superare e ridurre a semplice elemento presente in ogni tipo spirituale. Esso è, nel mondo della vita psichica, ciò che distrugge tutto quello che non è vivente o che ha solo l'apparenza della vita. Non a caso non c'è figura della vita che non lo attiri, prima o poi, su di sé. Quando si comincia a comprendere che un involucro è solo un mezzo di disciplinamento, nasce il nichilismo; ma questo avviene soprattutto laddove a far saltare l'involucro esistente non è una forza positiva, bensì la mera veracità, la mera critica. In fondo tutte le immagini del mondo, tutte le gerarchie di valori sono frutto di una determinata visione prospettica e deformata del reale. Per questo esse non possono non essere messe in discussione. Questo però crea nuove prospettive. Non a caso l'umanità continua a vivere nonostante ogni nichilismo.

2. Il nulla nelle situazioni-limite

Del nulla nichilistico Jaspers torna a parlare nelle sue due opere maggiori, *Filosofia* (1932) e *Della Verità* (1947), laddove affronta, da un lato, il problema dell'essenza del filosofare e, dall'altro, l'esperienza dello scacco o del naufragio esistenziale.

Noi viviamo originariamente in uno stato di aproblematicità, che sembrerebbe costituire a prima vista «la condizione della vita»: «Che cos'è l'essere? Che cos'è conoscenza dell'essere? Che cos'è verità? – Queste sono domande che sembrano in ogni istante aver già trovato una risposta. Infatti a rispondere sono le ovvietà con cui viviamo: questo è l'essere; questo lo so; questo è vero. Noi viviamo nella sicurezza che ci è data da queste ovvietà» (W, 29). Tuttavia, quando tutto ciò perde la sua aproblematicità, non possiamo che cominciare a interrogarci sul senso del tutto, ovvero a filosofare. È a questo punto che emerge il pericolo del nulla, del vuoto di senso. Infatti, laddove cominciamo a chie-

derci che cosa sia veramente l'essere, il sapere, la verità, mettendo radicalmente in questione passo dopo passo tutte le certezze del passato, rischiamo anche di vederci crollare il terreno sotto i piedi. Il pensiero ha in effetti «un potere straordinario sulla nostra condizione interiore» (W, 29), tanto da trasformare il nostro atteggiamento nei confronti del mondo e di noi stessi: «Ciò che io penso – certo che le cose stiano così o sapendo che possono essere così – agisce sulla mia coscienza dell'essere, sui miei progetti, sulle mie preoccupazioni e le mie esperienze, il mio coraggio e la mia impotenza». Non a caso il senso del pensare filosofico che, attraversando la realtà molteplice e variegata del mondo, «cerca in ogni fenomeno l'essere stesso», non è tanto quello di offrirci un mero sapere di qualcosa, bensì di «produrre un mutamento della coscienza dell'essere» (W, 170).

Ora, è vero che il pensiero può offrirmi «qualcosa a cui tenermi saldo», ma è altrettanto vero che esso «può pure privarmene»: il filosofare infatti è «il pensiero che non si pone limiti», perché «l'uomo, quando pensa, non vuole ingannarsi». Ed è vero che, solo osando affrontare «il pericolo del nulla», posso «arrivare a quella realtà autentica» di cui faccio a meno «nell'aprobietà del non-pensare», ma è altrettanto vero che ogni forma di interrogazione radicale può farmi precipitare «nella confusione e nel nulla» (W, 29). L'individuo che riflette seriamente e rigorosamente è infatti in costante pericolo o di rinchiudersi in una «finità» ben precisa e determinata (fanatismo) o di perdersi nella «vuota vastità» (nichilismo). Se cerchiamo il nostro fondamento in qualcosa di definito, che «conosciamo, pensiamo di possedere e mettiamo in gioco bellicosamente, come ciò che vi è per noi di supremo, contro tutto ciò che lo pone in questione», corriamo il rischio di rompere ogni comunicazione con chi «non ha parte a questa finità», cadendo nel «fanatismo» che poggia sulla superstizione, che «assolutizza un oggetto finito», e sul dogmatismo, che pretende di conoscere le cose «in maniera definitiva» (W, 171). Se cerchiamo invece il nostro fondamento nella problematizzazione e demolizione di ogni contenuto determinato, nella convinzione che il «finito» non sia l'essere e sia per questo «degnò di andare a fondo», rischiamo di perderci nella vuota vastità e di non riuscire più a vedere l'essere onniabbracciante che, solo, è capace di filtrare di senso il finito. Questo però è appunto il tratto di fondo del nichilismo: sprofondare «nell'abisso di ciò che non ha fine», mossi dal pensiero che «si distacca dal finito» ritrovarsi sperduti «nella vastità», immersi «nel nulla» (W, 171). Questa tuttavia è una condizione che gli uomini in genere non riescono a tollerare, tanto che – una volta messi a confronto col nulla – cercano di afferrare di nuovo con forza qualcosa di particolare e di determinato, ricadendo nel fanatismo.

È vero che solo la libertà dello sguardo, che si addentra nella vastità del mondo lasciandosi alle spalle ogni forma di fede fanatica, superstiziosa e dogmatica, può aprirci all'incontro con l'essere che dona senso, ma è altrettanto vero che ciò non avviene necessariamente e che la presa di coscienza della vastità della vita, lungi dal consentirci di raggiungere la pienezza, ci dà in realtà soltanto una spinta. In questa situazione è dunque possibile sia che io, «perdendo ciò che costituiva la mia sostanza», avverta il nulla, cioè la mancanza di un'evidenza di senso, sia che io, scoprendomi donato a me stesso, avverta «la pienezza dell'Onniabbracciante». Non è però con la forza o con la volontà che io posso ottenere di fare l'una o l'altra esperienza. Di mia iniziativa «posso solo essere sincero, posso solo preparare e ricordare» (W, 172).

Ma perché ad un certo punto va in crisi ciò che è ovvio e aporofetico? Perché nelle situazioni-limite connesse con la finitudine del mio esserci (cioè laddove lotto con altri individui; laddove mi ritrovo in balia del caso; laddove avverto la colpa di aver fatto determinate scelte a scapito di altre, laddove mi ritrovo a fare i conti con il dolore

e la possibilità della morte) non posso che naufragare. In realtà ciascun individuo vive l'esperienza dello scacco in maniera diversa a seconda che egli l'affronti come mero «esserci» o come «esistenza possibile». Per l'individuo in quanto «esserci», che vuole durare e sussistere, lo scacco è infatti qualcosa assolutamente da evitare. Tuttavia esso è anche quell'esperienza che gli consente, come «esistenza possibile», di aprirsi all'essere autentico e di essere veramente se stesso. Non è che l'individuo in questo secondo caso agogni il naufragio, ma ha il coraggio di affrontarlo lucidamente e coraggiosamente.

È quanto emerge chiaramente soprattutto di fronte alla possibilità del nulla della morte. L'illimitata volontà di vita non può infatti che provare raccapriccio e angoscia di fronte alla possibilità del non-essere e quindi il singolo individuo, in quanto «esserci», non può far altro che cercare di evitarla, al pari di ogni altro animale. Dalla possibilità della morte l'esserci si difende anzitutto non pensandoci. Tuttavia questo vivere nell'oblio istintivo della possibilità estrema non è un vero superamento dell'angoscia della morte, in quanto basta una disgrazia, un inconveniente, una malattia perché essa riemerge all'improvviso. Per questo l'uomo utilizza in genere una serie di misure preventive per ridurre le ragioni della sua inquietudine. Bisogna però avere ben chiaro che, se ha un senso aspirare a una sicurezza oggettiva di fronte ai pericoli, riuscire a conseguirla è qualcosa d'impossibile, considerati i limiti insiti in qualsiasi intrapresa umana. Il superamento dell'angoscia della morte è possibile piuttosto solo in virtù di una «fede» (rivelata o filosofica). Di ciò però è capace solo l'individuo che si è scelto liberamente e autonomamente nella sua storicità e situazionalità e che sa che il suo esserci è manifestazione nel tempo di qualcosa che ha un valore atemporale.

Certo: l'angoscia della morte, invece di sospendere l'esserci a realizzarsi come «esistenza», può sempre indurlo a godere il più possibile la vita (secondo l'antico motto: mangiamo e beviamo, ché domani morremo). Questo atteggiamento non rappresenta però una vera soluzione, secondo Jaspers. Invece di vivere senza speranza e senza prospettive, l'individuo è chiamato a «esistere», a scegliersi storicamente, a decidersi in autenticità, dando al proprio esserci un'identità, un senso e una direzione. Il fatto che egli, esistendo, non solo riesca a guardare coraggiosamente in faccia la morte, accettandola quale suo destino, ma arrivi addirittura a mettersi liberamente e lucidamente in gioco, fino al rischio estremo, in difesa della propria causa, non significa che egli provi indifferenza o disprezzo per l'esserci (come fa chi nega valore al mondo). Anzi, dato che l'esistenza è reale solo nella misura in cui appare nell'esserci, l'individuo non può non provare dolore all'idea della possibilità del suo non-essere-più. È vero: nella vita tutto ciò che abbiamo raggiunto è destinato a scomparire; niente di ciò che abbiamo realizzato può sussistere indefinitamente; pensare di riuscire a realizzare compiutamente se stessi è un pensiero assurdo. La morte, che sempre interrompe violentemente ciò che si è iniziato, non è compimento, ma fine. È anche vero però che, dal punto di vista della vita autentica, la morte non appare più come limite, ma come compimento (come nel caso dell'ingenuo e incosciente eroismo del giovane che si uccide per amore o nel caso del lucido e consapevole eroismo dell'eroe che si uccide per un ideale)⁸.

Comunque, nel momento in cui fa esperienza delle situazioni-limite, l'individuo si trova di fronte a una scelta radicale: o lasciarsi afferrare dal nulla o aprirsi all'essere trascendente. La prima possibilità, che è quella del nichilismo, significa concretamente non solo rinunciare a lottare per l'esserci, ma altresì rinunciare a essere se-stessi, significa perdere il senso della verità, non riuscire più a scorgere un ordine affidabile nel mondo,

8 Sull'angoscia del nulla della morte, cfr. Ph II, 220-9; 265-8. Per una più dettagliata analisi di questa tematica, cfr. Garaventa (2006), cap. 5, 79-87.

sprofondare nell'assenza di senso⁹. Il che può portare o ad auto-distruggersi o ad abbandonarsi all'avventura. Il fatto di riconoscere, senza farsi illusioni, che non c'è nulla che abbia senso e valore, non porta infatti necessariamente all'autodistruzione. L'individuo può anche rispondere all'esperienza del venir meno di un orizzonte di senso, affidandosi, finché è in vita, alla sua forza, opponendosi ostinatamente a tutto, scegliendo di vivere a suo piacimento¹⁰. Vi è tuttavia anche la possibilità che, nelle situazioni-limite, l'esperienza dello scacco diventi occasione per l'aprirsi di ciò che sta al di là del limite e che l'individuo possa così cogliere un senso capace di ridare sostanza al suo essere e al suo agire: nell'esperienza del limite, l'esserci (l'uomo nella sua esistenza quotidiana, materiale) può capovolgersi in esistenza (l'uomo nella sua esistenza autentica, personale). Quindi, se è vero che di fronte alle situazioni-limite ogni sostegno nell'esserci diventa problematico – tanto che l'individuo è preso da un senso di vertigine, come se gli mancasse il terreno sotto i piedi –, è però anche vero che l'esperienza dello scacco o del naufragio può spingere a cercare sostegno nella Trascendenza che in tali situazioni si schiude¹¹.

È un po' come se la vita dell'individuo fosse costantemente il terreno di scontro di due potenze tra loro in conflitto: «la legge del giorno» e «la passione per la notte». «La legge del giorno dà ordine al nostro esserci, esige chiarezza, coerenza e profondità, vincola a ragione e idea, all'Uno e a noi stessi. Essa esige che si realizzi qualcosa nel mondo, che si costruisca qualcosa nel tempo, che si porti a compimento l'esserci percorrendo un cammino infinito». Tuttavia «al limite del giorno parla qualcos'altro», e cioè la passione per la notte. Essa «viola ogni ordine, si getta nell'abisso atemporale del nulla, che trascina tutto nel suo vortice. Ogni costruzione nel tempo, in quanto fenomeno storico, le appare come una illusione superficiale. A suo giudizio la chiarezza non riesce a penetrare in alcunché di essenziale, anzi essa, dimentica di sé, assume l'assenza di chiarezza come l'oscurità atemporale dell'autentico. Per essa non contano compiti e scopi; essa è l'impulso a produrre devastazione nel mondo, per trovar compimento nella profondità dell'assenza del mondo» (Ph III, 102-104).

3. La Trascendenza come nulla

Ma che cos'è quell'essere autentico, onniabbracciante (*umgreifende*), capace di donare senso e sostanza alla nostra esistenza (rendendoci così liberi di «esistere», cioè di vivere in maniera autentica), che ci si manifesta nel momento dello scacco cui andiamo incontro nelle situazioni-limite?

Una volta Jaspers (W, 111) ha detto:

I nomi della Trascendenza si possono accumulare all'infinito [...]. Nella misura in cui *pensiamo* la Trascendenza come l'Onniabbracciante, la chiamano l'Essere. È l'Essere che permane, non muta, non

9 Nello scacco «chi vede veramente ciò che è, sembra non poter che scorgere la fissa oscurità del nulla. Non solo pianta in asso ogni esserci; lo scacco stesso non è più cifra, è solo ancora essere del nulla» (Ph III, 232).

10 «*La via verso il nulla*. Perdere ogni senso della verità, non riuscire a confidare in un ordine del mondo, vivere la crisi di ogni fiducia e di ogni fede, sprofondare nell'insensatezza – queste esperienze, se diventano le ultime, rivelano che propriamente non c'è nulla, che non esiste propriamente alcun ente, alcuna guida, alcun fine. Allora non resta altro che riconoscere il nulla, abbandonare ogni illusione, sentire l'essere ultimo nel Sé dileguante: finché vivo, confido nella mia forza; accetto qualsiasi sfida e vivo come voglio, perché posso morire senza l'attesa di un Altro; la vita non conta più nulla per me, per cui non ho paura della morte; essa mi è indifferente al pari di qualsiasi altro evento quotidiano; dato che sono destinato a morire, sono capace di tutto» (W, 881).

11 Su queste tematiche, cfr. Garaventa (2011).

inganna. Ma questo Essere quieto e liberatorio è solo per il pensiero astratto che trascende. Nella misura in cui *viviamo* con la Trascendenza, essa è la *Realtà autentica*. Noi la percepiamo come ciò che ci concerne in modo essenziale, ci attrae, ci dà sostegno. Nella misura in cui, in questa realtà, ci parla qualcosa che ci sollecita, ci domina, ci afferra, la Trascendenza la chiamiamo *Divinità*. Nella misura in cui come singoli ci sappiamo *personalmente toccati* e come persone entriamo in rapporto con la Trascendenza come persona, la chiamiamo *Dio*.

Certo è che l'essere della Trascendenza (che non si rivela mai come tale, ma dona all'uomo la libertà di agire responsabilmente) resta in ultima analisi inaccessibile e indicibile, come una sorta di *deus absconditus*. Per questo nelle sue due opere maggiori Jaspers utilizza, per indicarlo, anche il termine nulla:

Il nulla è ad ogni istante anche la forma in cui viene pensato l'inconoscibile che, sotto il nome di nulla, è presente in modo appunto positivo come l'essere autentico. 'Il resto è sio' di Amleto, il suo finire senza più domande e attese è l'espressione del suo trascendere privo di illusioni. Un silenzio ricco di contenuto, non un mutismo vuoto, nasconde ciò che è indicibile e che, se detto, si snaturerebbe soltanto. Il nulla dei buddisti è l'essere autentico, la pienezza dell'essere, dato che è il non-essere di qualsiasi essere determinato, di qualsiasi essere afferrabile dai nostri organi finiti di percezione e di pensiero. (W, 881).

Ma ha senso parlare di non-essere a proposito della Trascendenza? Ed è veramente possibile pensare il nulla? Jaspers si sofferma su questo problema in particolare nella terza parte di *Filosofia*, e precisamente nella sezione dedicata al «trascendere formale» (Ph III, 43-46), dove distingue nettamente il nulla come «essere autentico», «oltre-essere», «pienezza indeterminata» dal nulla come «non-essere puro e semplice», «non-essere racapricciante», «nulla di fatto».

Normalmente l'uomo può pensare soltanto qualcosa di determinato. Non a caso, quando cerca di pensare l'indeterminato («l'essere che non sta già in una categoria come essere determinato»), finisce per non pensare nulla: «Di fatto in questa indeterminazione non penso nulla. Se voglio pensare qualcosa, devo pensare qualcosa di determinato. L'essere, come essere determinato, è essere-pensato. L'essere, come essere trascendente, è, in quanto impensabile e indeterminabile, nulla» (Ph III, 43-4). Lo stesso vale a maggior ragione per il non-essere. L'uomo può pensare il nulla solo come correlato (negazione o privazione) di qualcosa di positivo, solo come *nihil relativum, privativum, nihil ad aliud, non ens katá ti et secundum quid*. «Posso pensare il nulla solo se penso *qualcosa* come correlato al nulla». Il nulla assoluto come tale potrei pensarlo «solo non pensando».

Il correlato del nulla, però, può essere o un qualcosa di determinato o l'essere puro e semplice (*das Sein schlechthin*). Nel primo caso il nulla è un «nulla determinato», in quanto non-essere di quel determinato qualcosa di cui esso nega l'essere, in quanto «nulla di un determinato qualcosa il cui non-essere esso deve significare». Nel secondo caso il nulla è il «nulla assoluto», in quanto negazione di quell'essere «completamente indeterminato» che può essere detto «essere» solo «formalmente», dato che è a sua volta «qualcosa d'impensato» e perciò di fatto a sua volta un nulla¹². Ora, se è possibile pensare il nulla di qualcosa muovendo dal pensiero di questo qualcosa, è invece impossibile pensare, per questa via indiretta, il nulla assoluto, già solo appunto perché è impossibile pensare «positivamente» l'essere puro e semplice.

Laddove tuttavia il filosofo cerca di trascendere formalmente dall'esserci all'essere puro e semplice, di questo essere può parlare solo contrapponendolo «all'esserci che esso

12 «L'essere puro e semplice, commisurato al pensiero di qualcosa di determinato, è a sua volta qualcosa di non pensato e in questo senso nulla; tuttavia, solo se pensato formalmente come essere, anche se totalmente indeterminato, esso ha di fronte a sé quel nulla che sarebbe assolutamente nulla» (Ph III, 44).

non è». Esso è quindi a sua volta «un non-essere di qualcosa di determinato», ovvero un nulla. Questo nulla degli enti inframondani, questo non-essere di tutto ciò che è esserci determinato, si può però presentare o come il nulla puro e semplice o come la pienezza indeterminata: «Da un lato, il nulla è di fatto nulla. Io esco dal mondo, perdo per così dire il profumo dell'esserci, cado nel nulla. Dall'altro, il nulla è l'essere autentico come non-essere di ogni determinato qualcosa» (Ph III, 44). Dunque il non-essere di tutto ciò che è determinato può essere o «il nulla puro e semplice» o la «pienezza indeterminata». In questo secondo senso, però, essere e nulla finiscono per identificarsi, in quanto il non-essere di tutto ciò che è determinato è «la sovrabbondanza dell'essere autentico»¹³.

Entrambi questi «nulla» (il nulla come non-essere puro e semplice e il nulla come oltre-essere) non possono però essere colti passivamente da un mero stato affettivo che «non prende affatto lo slancio del pensiero e quindi non esperisce nemmeno il suo scacco», ma rimane «attaccato al nulla come se questo esistesse», bensì possono essere colti soltanto da quel pensiero che trascende se stesso, rovesciandosi in una sorta di «non-pensiero», che è però chiarificatore e che, pur non pensando qualcosa di determinato, non è che non pensi nulla, in quanto pensa il nulla che «o semplicemente non è essere o è oltre-essere».

Nel trascendere pensante che finisce per capovolgersi in un non-riuscire-più-a-pensare, il nulla dell'esserci, «il nulla di ogni singolo essere determinato», si fa dunque incontro all'uomo, nella sua situazione concreta, sempre in due modi opposti: come esorbitante oltre-essere, come Trascendenza, o come non-essere assoluto, come nulla puro e semplice. In entrambi i casi comunque il nulla resta impensabile. Infatti, se non si può pensare il nulla come essere dell'oltre-essere «a causa della sua sovrabbondanza», a maggior ragione non si può pensare il nulla puro e semplice che è assoluto nulla. Tuttavia, se di fronte al nulla come oltre-essere il non-riuscire-a-pensare diventa «impulso a trascendere» e «voglia di autenticità», di fronte al nulla come non-essere assoluto, il non-riuscire-a-pensare diventa «l'orrore davanti al possibile abisso trascendente». Infatti, «se là entravo nel nulla per scomparire come finitezza ed entrare nell'autenticità, qui cado nel nulla e mi perdo completamente. 'Nulla' è l'essere autentico o il raccapricciante non-essere» (Ph III, 46). Tra questi due nulla si muove comunque «l'esserci dell'essere categorialmente determinato» in cui tutto è ambiguo. Infatti, se da un lato gli si schiude «l'occhio dell'essere autentico», dall'altro gli si spalanca «l'abisso del vero e proprio nulla».

Tuttavia ogni tentativo di pensare il nulla assoluto, il nulla puro e semplice, si dà, paradossalmente solo in virtù della possibilità dell'essere:

Se cerco di pensare che non c'è in generale alcun essere, né esserci né essere autentico, mi accorgo non solo che non lo posso fare, ma che dal tentativo di pensare che non c'è in generale alcun essere, scaturisce la certezza dell'impossibilità del non-essere assoluto: il nulla assoluto può essere solo in virtù della possibilità dell'essere, e già questa possibilità è quell'essere davanti a cui ammutolisco per aver fallimentarmente tentato di pensare il nulla assoluto. Io posso sì eliminare dal pensiero ogni esserci, ma non posso, al contempo, eliminare anche l'essere: quell'essere ancora del tutto indeterminato, che è sì nulla, ma nel senso dell'infinita pienezza della possibilità. Nel silenzio conservo la certezza, in maniera unica, dell'impossibilità del non-essere assoluto. (Ph III, 44-5).

Nel pensiero di Jaspers troviamo quindi quattro accezioni diverse del termine «nulla»: il nulla «qualitativo», nichilistico, quale assenza di un'evidenza di senso; il nulla dell'annientamento, della morte, che l'individuo come esserci fugge, ma come esistenza

13 «Il non-essere di ogni essere a noi accessibile, è l'essere della Trascendenza» (Ph III, 234).

affronta con lucidità e coraggio; il nulla «oggettivo» o «negativo» (*nihil negativum*), il «nulla puro e semplice» (*non ens apłs et simpliciter*)¹⁴, che è qualcosa d'impensabile, dal momento che lo stesso «essere puro e semplice», di cui esso rappresenta la negazione, è, in quanto indeterminato, qualcosa d'impensabile; e il nulla «religioso» di ascendenza platonica e neoplatonica, il nulla come «ni-ente», non-ente¹⁵, *no-thing*, *epékeina tēs ou-sías*,¹⁶ essere-al-di-là-dell'essere, oltre-essere, «essere autentico», Divino, Trascendenza. È tuttavia solo quest'ultimo nulla (che si identifica con l'essere della Trascendenza) che può donare senso alla vita dell'individuo non solo di fronte alla possibilità del nulla del nichilismo e del nulla della morte, ma anche di fronte alla possibilità (formalmente non escludibile) del nulla assoluto.

Tavola delle abbreviazioni

PsW = Jaspers, K. (1919), *Die Psychologie der Weltanschauungen*, München-Zürich: Piper, 1985.

Ph = Jaspers, K. (1932), *Philosophie*, voll. I-III, München-Zürich: Piper, 1994.

W = Jaspers, K. (1947), *Von der Wahrheit*, München-Zürich: Piper 1991.

Bibliografia

Aristotele, *Metafisica*.

Aristotele, *Fisica*.

Bloch, E. (1954-1959), *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1985 (trad. it: *Il principio speranza*, Milano: Garzanti, 1994).

Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*.

Garaventa, R. (2006), *Angoscia*, Napoli: Guida.

Garaventa, R. (2010), *Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer*, in Garaventa, R. (a cura di), *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Roma: Aracne, 99-158.

Garaventa, R. (2011), *Il ruolo della filosofia nel mondo contemporaneo: la lezione di Karl Jaspers*, in «Itinerari. Quaderni di studi di etica e di politica», 3 (2011), 3-27.

14 Cfr. il *nichtiges Nichts* in Martin Heidegger (1987, 257-266), nonché il nulla assoluto quale categoria «anti-utopica» per eccellenza in Ernst Bloch (1954-1959, 367-8): «Alla fine resta quindi l'interscambiabile alternativa tra il nulla assoluto e il tutto assoluto. Il nulla assoluto è la vanificazione suggellata dell'utopia; il tutto assoluto è la realizzazione suggellata dell'utopia o l'essere come utopia. Il trionfo finale del nulla è stato pensato mitologicamente come inferno, il trionfo finale del tutto come paradiso».

15 Cfr. il *nichtendes Nichts* in Martin Heidegger. «Il niente», ovvero «ciò che non è mai e in nessun caso un ente», si svela come «ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo l'essere»: «questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo niente dispiega la sua essenza in quanto essere»; «Il niente è il 'non' dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il 'non' tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come 'non' relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come 'non' tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*)» (Heidegger 1987, 79-80); «Il vuoto è allora lo stesso che il Nulla, quella realtà cioè che noi tentiamo di pensare come l'Altro rispetto a tutto quello che può essere presente e assente» (Heidegger 1973, 97). Significato ben diverso ha «l'unità di essere e nulla» sostenuta da Hegel nella *Scienza della logica*: «Essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione [...]. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto [...]. L'essere, l'indeterminato immediato, di fatto è nulla, né più né meno che nulla» (Hegel 1812, I, 1, 1).

16 Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 501 b; Plotino, *Enneadi*, V 1, 10; V 3, 17; V 4, 1 e 2.

- Hegel, G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg: J.A. Goebhardt (Frankfurt-Berlin-Wien: Ullstein 1973).
- Hegel, G.W.F. (1812, ²1831), *Wissenschaft der Logik*, I, Nürnberg: J.L. Schrag (Hamburg: Meiner 1975).
- Hegel, G.W.F. (1840-44), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin: Duncker & Humblot (trad. it.: *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze: La Nuova Italia, 1973).
- Heidegger, M. (1943), *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* Frankfurt a. M.: Klostermann (trad. it.: *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in Heidegger, M. (1987), *Segnavia*, Milano: Adelphi, 257-266).
- Heidegger, M. (1929, ³1949), *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M.: Klostermann (trad. it.: *Dell'essenza del fondamento*, in Heidegger, M. (1987), *Segnavia*, Milano: Adelphi, 79-131).
- Heidegger, M. (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: G. Neske (trad. it.: *In cammino verso il Linguaggio*, Milano: Mursia, 1973).
- Nietzsche, F. (1986), KSA = *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, voll. I-XV, München-New York: De Gruyter.
- Platone, *Repubblica*.
- Plotino, *Enneadi*.
- Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G., (Hrsg.) (1971-2007), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, voce: «*Nichts, Nichtseiendes*», a cura di Kobusch, Th., vol. VI, coll. 805-836.
- Welte, B. (1975), *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, in Schwan, A. (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 26-33.

How to Account for Nothing(ness)

Marco Simionato

Abstract: Graham Priest, Alex Oliver with Timothy Smiley, and Alberto Voltolini have proposed respectively three different accounts of the phrase ‘nothing’, by arguing that there are sentences where it cannot be reduced to a negative quantifier phrase. In this paper I show that a more preferable account of nothing(ness) is given by the notion of an absolutely empty possible world (i.e. a world that represents no objects at all), rather than Priest or Oliver-Smiley’s accounts, since the use of the empty world allows us to avoid some disadvantages that occur in Priest and Oliver-Smiley’s accounts. In particular, in order to consider nothing(ness) without reducing it to a quantifier phrase, Priest’s commitment to a contradictory object will appear unnecessary. The paper also shows how the empty world’s account is able to satisfy two *desiderata* that characterize Voltolini’s conception of nothing(ness).

Keywords: Nothing; Empty Possible World; Empty Term; A. Oliver and T. Smiley; G. Priest.

1. Contemporary relevant accounts of nothingness

Oliver-Smiley (2013), Priest (2000, 2002, 2014a, 2014b) and Voltolini (2012) have proposed three different accounts for the phrase ‘nothing(ness)’¹, by arguing that there are sentences where it cannot be reduced to a negative quantifier phrase. In this article I will show that a more preferable account of nothing(ness) is given by the notion of absolutely empty possible world (i.e. a world that represents no objects at all)², rather than Oliver-Smiley or Priest’s accounts, since the use of the empty world allows us to avoid some disadvantages that occur in Oliver-Smiley and Priest’s accounts. Finally I also propose a way to connect the absolutely empty world account of nothing(ness) to Voltolini’s account.

Oliver and Smiley propose to distinguish (the use of) ‘nothing’ as a quantifier from (the use of) ‘nothing’ as an empty term. To this end, they introduce the empty term ‘zilch’, with its symbol O , a term such that «[it] is empty as a matter of logical necessity. Any logically unsatisfiable condition will do to define it via description. [...] With an eye on formalization, we opt for ‘the non self-identical thing’, $tx\ x \neq x$ » (Oliver-Smiley 2013, 602). Since everything is self-identical, ‘zilch’ does not denote anything «whether existent or subsistent, real or imaginary, concrete or abstract, possible or impossible» (Oliver-Smiley 2013, 602).

Priest (2002) argues that ‘nothing’ can be used not only as a quantifier, but also as a substantive:

Università Ca’ Foscari Venezia (marco.simionato@hotmail.com)

1 When I use ‘nothing(ness)’ (with brackets), I refer to a notion of nothing that either needs to be disentangled, or that is a non-quantificational phrase. That does not exclude other devices (for example Priest’s use of boldface type or simply ‘nothing’) whose meanings will appear depending on the context of the discussion.

2 Several metaphysicians, at least after Van Inwagen (1996), consider nothing(ness) as an empty world. It means a world with no concrete objects in it, or a world with neither abstract nor concrete objects in it. In this paper I almost always mean an absolutely empty world, i.e. a world with no objects at all, either using the expression ‘absolutely empty (possible) world’, or simply the expression ‘empty (possible) world’.

‘Nothing’ can be used as a substantive. If this is not clear, merely ponder the sentence ‘Heidegger and Hegel both talked about nothing, but they made different claims about it’. ‘Nothing’ cannot be a quantifier here. Or consider the sentence:

(*) God brought the universe into being out of nothing.

This means that God arranged for nothingness to give way to the universe. In (*) ‘nothing’ cannot be parsed as a quantifier. If we do so, we obtain: For no x did God bring the universe into existence out of x . And whilst no doubt this is true if God brought the universe into existence out of nothing, it is equally true if the universe has existed for all time: if it was not brought into existence at a time, it was not brought into existence *out of* anything. And the eternal existence of the universe is, in part, what (*) is denying. (Priest 2002, 241)

So, when ‘nothing’ cannot be reduced to a quantifier phrase, what is it? Priest offers the follow reply: **nothing**³ is the absence of all things (absolutely nothing, *nihil absolutum*). Therefore it is also linked to a quantifier, since it is *no object*. But ‘nothing’ cannot be considered *only* as a quantifier: there are sentences where it is a noun phrase that refers to an *object* that is the absence of all objects⁴. So – Priest concludes – **nothing** is a contradictory object, «it both is and is not an object; it both is and is not something» (Priest 2014a, 7).

Finally I am going to consider Voltolini (2012)’s account of nothing(ness), used for reading Heidegger’s sentence

(H) The nothingness nothings [*das Nicht nichtet*]

in order to compare the above-mentioned account with the empty world-account. Voltolini’s strategy is represented by the treatment of ‘nothingness’ as a definite description that should be eliminated by Russellian strategy. To this end, Voltolini introduces the property of *being a thing such that there is no thing that is identical to it*, i.e. $\lambda x ((\neg \text{d}y) (y = x))$; consequently nothingness can be considered as the thing that has this property, i.e. the thing that is identical to no thing. By means of Russellian elimination of definite descriptions, a sentence like (H) becomes:

(H*) $(\text{d}x) ((\neg \text{d}y) (y = x) \text{d} (\text{d}z) ((\neg \text{d}y) (y = z) \text{d} (z = x)) \text{d} N x)$

(Voltolini 2012, 102. I do not recall Voltolini’s read of the predicate ‘to nothing’, since it does not concern the main topic of my paper).

Secondly, Voltolini argues that the above mentioned definite description could have a Russellian denotation only if such a denotation was an impossible object (therefore only in an ontology that admits *impossibilia*). According to Voltolini, the thing that is identical to no thing is an impossible object because only an impossible object could instantiate the property $\lambda x ((\neg \text{d}y) (y = x))$. Indeed, each object is self-identical, but this object cannot be identical to itself because it cannot be identical to anything. However,

3 Priest (2014a) distinguishes ‘nothing’ as noun phrase from ‘nothing’ as quantifier phrase by means of bold type (**nothing**) when he uses ‘nothing’ as noun phrase.

4 In Priest (2014a) such an object is a non-existent object (assuming that *to exist* is *to have the potential to enter into causal interactions*) (see Priest 2014a, 2); and Priest admits that «the domain of objects comprises [...] both existent and non-existent objects» (Priest 2014a, 1).

as an object, it is at least identical to itself. Therefore that object is identical to something (since it is identical to itself) and – at the same time – it is not identical to anything (since it is identical to no object at all).

Such an introduction of an impossible object induces Voltolini to review his treatment of ‘nothingness’ in order to reply to the objection according to which ‘nothingness’ could not have a denotation, since there is no object that could instantiate the property $\lambda x ((\neg \exists y) (y = x))$. At this end, he uses a sort of Meinongianist strategy. Let us consider, for example, an impossible object as a square-non-square. It is a thing such that *it is a square and it is a non-square*, rather than a thing such that it is a square and it is not a square. Following this strategy, ‘nothingness’ as a definite description should be considered as *the thing that is identical to something and it is non-(identical to something)*, rather than the thing according to which there is no thing that is identical to it and there is something that is identical to it. Since the property of *being non-(identical to something)* is the property of *being not identical to every thing*, i.e. $\lambda x ((\exists y) (y \neq x))$, we should read (H) as follows:

(H**) $(\exists x) ((\exists y) (y \neq x) \wedge (\exists z) ((\exists y) (y \neq z) \wedge (z = x)) \wedge Nx)$

Since at the same time this thing is not identical to *every* thing, but it is identical to *something* (because it is identical to itself), it is an impossible object.

2. The vindication of the absolutely empty world

Let us consider the sentence (*). According to Priest’s account, it would become:

(*p) God brought the universe into being out of **nothing**, i.e. out of the absence of all objects that is a (contradictory) object.

According to Oliver-Smiley’s account, the sentence (*) would become:

(*os) God brought the universe into being out of zilch;

(*p) seems more preferable than (*os) since it allows us to distinguish a sentence like (*) from a sentence like

(**) The universe eternally exists

as Priest’s above quotation shows, whereas (*os) fails since there would not be an object out of which God creates the universe. However, (*p) seems to undermine the notion of absolute nothing itself: since it is the absence of *all* objects, the commitment of (*p) to a (contradictory) object inevitably weakens the success of the paraphrase. Instead, (*os) can avoid such a commitment in order to preserve the notion of creation out of nothing (i.e. the absence of all objects), but – as I have pointed out – it cannot offer a sufficient account for distinguishing (*) from its negations. (I recall that – as Priest notes – a sentence like (**) is a sort of negation of (*) because it *de facto* would state that the universe would not be created, if (*) was read as <the universe was not brought into existence *out of* anything>, by considering the occurrence of ‘nothing’ in (*) as a

quantifier phrase). Therefore, let us try to evaluate another account of nothing(ness), i.e. nothing(ness) as absolutely empty possible world.

I return again to nothing(ness) as the absolute absence of all objects, as Priest suggests; but I don't consider this absence as an object. Rather, I propose to consider that absence simply as the maximal (all-encompassing) consistent *situation* according to which there are no objects at all. Since a *maximal consistent situation according to which things could be* is – broadly speaking – *represented* by a (possible) world, the maximal consistent situation according to which there are no objects at all is what is represented by what is called *empty world*, i.e. a world that represents the absence of all objects (namely the *global absence*)⁵. So nothing(ness) is an entity – i.e. a possible world – that *represents* the absence of all objects. One should note that the absence of all objects cannot be – say – *separated* from the empty world, because the absence of all objects is exactly represented by the possible world according to which there are no objects at all. But this thesis does not mean that the global absence is not different from the empty world itself: as in each world, one can distinguish the world as such from its “content”, i.e. from what it represents⁶. Therefore, when ‘nothing(ness)’ is not used as a negative quantifier phrase, I mean that we can use ‘nothing(ness)’ for referring to the absence of everything (the maximal consistent situation of the global absence), but only if we are aware that at the same time we are referring to the *entity* according to which there are no objects at all, i.e. we are referring at the same time to the empty possible world. This is neither a misunderstanding, nor a contradiction. The absence of everything cannot be *separated* from the empty world that represents it; and the empty world cannot be *separated* from the absence of everything, i.e. from what it represents. But – as I said – one can *distinguish* the world as such from its “content”, as in any world⁷.

By means of the empty world account, the sentence (*) would become:

(*m) God brought the universe into being out of the absence of all objects that is represented by the empty world, i.e. an entity that exactly represents the maximal consistent situation according to which there are no objects at all.

5 In this paper I will not deal with the question about which accounts of possible worlds could be compatible with an absolutely empty world. For an overview on this topic, see Coggins (2010) (however she deals mainly with an empty world as world without concrete objects, rather than an absolutely empty world). Anyway, I recall that a good account should be – say – “abstractionist”, rather than “concretist” (I use these phrases as they appear in Menzel 2013). Besides, since I use the notion of representation, I suppose that a good account could be for instance an account within those that Divers (2002) calls “book realism”: «the *possible worlds* are all and only the maximal consistent sets of sentences. A set of sentences, *S*, is *maximal* iff for every atomic sentence, *p*, *S* has a member either *p* or its negation; a set of sentences, *S*, *entails* a sentence *p* iff the conjunction of the members of *S* $\mathcal{A}\{\neg p\}$ is inconsistent (not consistent). For any possible worlds, *w, v*: *w* is *actualized (simpliciter)* iff all and only the true sentences are entailed by *w*; at *w*, any possible world *v* is actualized iff *w* is equivalent to *v* (i.e. *w* entails *v* and *v* entails *w*): at *w*, there exists an individual *a* iff *w* entails that $\mathcal{A}y [y=a]$ » (p. 179). Finally, we will see that the difference between actual existing worlds and actualized existing world is important for the sake of my argument. I will return to that topic later.

6 Again, I ask the reader to assume a “representative” account of possible worlds.

7 It could be useful recall Hegelian use of ‘moment’ (*das Moment*). A moment is not an instant of time, but it is an aspect of a structure that *cannot be separated* from the structure itself or from the other aspects of it; yet such an aspect *can be distinguished* from the structure or from the other aspects of it. The empty world as possible world and the “content” of the empty world, i.e. the absence of everything, are two moments of the same structure, i.e. two moments of the empty world. One can use ‘nothing(ness)’ in order to refer to the empty world as world (therefore as an entity) or to the absence of everything that the empty world represents. But one should not forget that *referring to a moment implies referring to the other moment*. So one cannot refer to the absence of everything without implicitly referring to the empty world and *viceversa*.

This account does not undermine the notion of the absence of all objects, since the empty world allows us to represent it without considering this absolute absence as a (contradictory) *object*. Indeed, the absence of all objects *is not* an object, but it is *represented* by an entity that is a possible world which we can quantify over. Besides, by means of (*m), one can avoid to appeal to a *contradictory* object⁸. Finally, this account is able to distinguish the sentence (*) from its negation, since (*m) does not state that God created the universe out of *no* thing, but it affirms that God created the universe out of the global absence that is represented by *something*, namely the empty world. So we can quantify over the empty world itself in order to represent the global absence from which God created the universe.

Anyway the paraphrase (*m) seems to be incoherent since one could intend it as <God created the universe out of the empty world>; that seems very odd. (As an alternative, one could hold that (*m) does not entail a quantification on something, since the global absence is not an object. But in that case my paraphrase would have no advantage respect to a paraphrase that simply read ‘nothing’ as a quantifier phrase. Therefore we need to quantify over something, namely the empty world *as world*). I would reply as follows. Let us employ the difference between what is for a world to be *actual existing* and what is for a world to be *actualized*. In a – broadly speaking – actualist realism conception of possible worlds (see Divers 2002, 169 ff.) each possible world actually exist, but «among the many possible worlds that actually exist, one possible world is distinguished from the others by being (absolutely) actualized» (Divers 2002, 169). Therefore, if the absolutely empty world *was actualized*, then there would be neither concrete objects, nor abstract objects, *included the world itself*. So, when God created the universe, there was just the empty world, but it was actualized, so one cannot affirm that there was an entity (the empty world) before God’s creation.

Certainly, one could object that also (*m) undermines the notion of the absence of all objects, since it appeals to the existence of an entity, i.e. the empty world. But I would reply by highlighting that the notion of empty world does not merely coincide with the notion of the absence of everything, since the latter is not the former; rather it is what is represented by the former, whereas in Priest’s account the notion of the absence of everything coincides with an object (i.e. the contradictory object **nothing**). Instead, the absence of all things is *different* from the empty world itself, even if it cannot be *separated* from the empty world⁹.

At this end, one could object that Oliver and Smiley’s account could be preferable as well as (*m): where (*m) uses an empty world for representing the absence of all objects, they propose an empty term for denoting the non-self-identical thing, i.e. no objects at all. However I think that their account should be reduced to my account for the following reason. Let us consider the sentence

8 Certainly from Priest’s point of view the commitment to a contradictory object is not a problem and such a result is not an unintended consequence of his account. However, the empty world allows us to account for nothing(ness) with more parsimony and by means of a strategy that can be also accepted by a non-dialetheist.

9 One could object that the philosophers – like Heidegger – that use ‘nothing(ness)’ as a noun phrase do not mean to refer to a possible world. I would reply that the naïve (or pre-theoretical) conception of nothing(ness) as absence of all objects is exactly what the above-mentioned philosophers try to think and such a conception is exactly what is accounted by means of empty possible world, as I have shown. Therefore, the empty world does not change the naïve (or pre-theoretical) meaning of ‘nothing(ness)’.

(Z1) 'Zilch' does not denote anything (i.e. 'zilch' denotes the non self-identical thing)

as Oliver and Smiley state. Since the non self-identical thing is no objects at all, (Z1) affirms that 'zilch' denotes no entity at all. Therefore (Z1) could be read as follows:

(Z1*) 'Zilch' denotes the absence of all objects;

that is

(Z1**) 'Zilch' denotes the all-encompassing situation according to which there are no objects at all;

that is

(Z1***) 'Zilch' denotes what is represented by the absolutely empty (possible) world.

Let us recall the following point: (*m) allows us to distinguish (*) from its negations, since a sentence as <God brought the universe into being out of *no* thing> (i.e. a sentence that contradicts the genuine meaning of (*)) is different from <God brought the universe into being out of the global absence that is represented by the absolutely empty world>. In order to avoid the notion of God as creator¹⁰ that could mislead the reader from the real aim of this paper, we can also use the following sentence by Priest (2000)

(B) The cosmos came into existence out of nothing.

Priest uses (B) as a further example for showing that 'nothing' cannot be always reduced to a negative quantifier phrase:

Consider the cosmos [...]. Either it stretches back infinitely into time past, or at some particular time it came into existence. In the first case, it had no beginning, but was always there; in the second, it began at some particular time. [...] just consider the second possibility. In this case, the cosmos came into existence out of nothing – or nothing physical, anyway, the cosmos being the totality of everything physical. Now consider that sentence, 'The cosmos came into existence out of nothing'. Let *c* be the cosmos, and let us write 'x came into existence out of y' as *xEy*. Then given our understanding of quantifiers, this sentence should mean $\neg \forall x cEx$. But it does not mean this; for this is equally true in the first alternative cosmology. (Priest 2000, p. 23).

Similarly to the paraphrase of (*), according to Priest, also in the case of (B) we should appeal to the object **nothing** (that in Priest 2000 is called simply 'nothingness' for distinguishing it from the use of 'nothing' as quantifier phrase), in order to distinguish (B) – and so the second cosmological theory – from the first cosmological theory (i.e. the eternal existence of the cosmos). Therefore, by arguing as before, Priest's paraphrase of (B) would be:

10 I consider the relation between God as creator and nothingness in Simionato (2015b).

(Bp) The cosmos came into existence out of **nothing**, i.e. out of the absence of all objects that is a (contradictory) object;

Oliver-Smiley's paraphrase of (B) would be:

(Bos) The cosmos came into existence out of zilch;

my paraphrase by means of empty world account would be:

(Bm) The cosmos came into existence out of the absence of all objects that is represented by the empty world, i.e. an entity that exactly represents the maximal consistent situation according to which there are no objects at all.

I am not going to repeat again the arguments about these paraphrases, since they are the same arguments about the paraphrases of (*). I just point out that in this case we do not need to use the notion of God's creation. Besides – as in God's creation case – we should affirm that before the cosmos being into existence, the empty world was *actualized*, so there would be neither concrete objects, nor abstract objects, *included the world itself*¹¹.

Let us consider again the account of nothing(ness) as empty world together with Voltolini's account. I think it can hold together the intuitive idea of nothing(ness) as non-(identical to something)¹² and nothing(ness) as identical to itself. Indeed, the empty world *as world* is self-identical, since it is an existing (probably abstract) object, but what it represents is non-(identical to something) since there are no objects at all in such an empty world. Therefore, given that all objects are self-identical, the “content” of the empty world – i.e. what is represented by the empty world – vacuously satisfies the property of being non-(identical to something), whereas – of course – the empty world is identical to itself. In this way, if one uses ‘nothing(ness)’ for referring to the empty world, then one can state that nothing(ness) is self-identical and at the same time, but in different respect (so avoiding the contradiction), one can state that it is non-(identical to something) because by means of the empty world one is representing the absence of all objects, and therefore the content of the world is non-(identical to something).

The existence of a possible empty world is the topic of a debate about a thesis called *metaphysical nihilism*, i.e. the thesis according to which there is a possible empty world. In this paper I will not deal with the question whether such a world can be (or should be) counted among possible worlds. Indeed my aim is just to propose a good account of nothing(ness) and in particular an account that is able to distinguish a sentence like

11 One could object that possible worlds are atemporal; therefore we should not use them for representing a *temporal* sequence of situations, namely the maximal consistent situation at t_0 according to which there are no objects at all and the maximal consistent situation(s) at $t_1, t_2, \dots, t_n$ according to which there are some objects. However, the objection can be avoided by assuming that the empty world and the actual world overlap before God's creation or before the coming into existence of the cosmos. Then, after God's creation or after the coming into existence of the cosmos, the actual world does not overlap with the actual world, as well as we can conceive that our actual world and a possible world w overlap in respect to what is true of that world in a range of time r , being identical only for the “content” within that range, whereas they are different for the “content” outside that range (for example, suppose that our actual world is identical to a possible world w for the range of time from the beginning until 1789, and it is different from w for the range of time after 1789, since at the first world there was the French Revolution, whereas at w there was not).

12 $\lambda x ((\exists y) (y \neq x))$.

(*) from its negation (or a cosmological theory like (B) from its alternative) and such that the genuine notion of absence of all objects is not undermined. Then, my aim is to propose an account that does not need a commitment to impossible or contradictory objects.

Anyway, I am going to consider at least an interesting objection by Heil (2013) against the notion of empty world itself. According to Heil, «the empty world is not a world with nothing in it. It is nothing at all. The empty world is not a world that would cease to be empty where something added to it [...]. The empty world is not a *it*» (Heil 2013, 173). I think that such an objection can be overcome by means of the strategy that I showed before, i.e. by primarily noting that a notion as ‘nothing at all’ simply means ‘absence of all objects’ (as Priest suggests); but this absence is *the maximal situation according to which there are no objects at all* that is exactly represented by an absolutely empty world. Therefore Heil *in actu signato* negates that the empty world is an entity, but he *in actu exercito* is appealing to it (since he is representing the absence of everything).

A similar strategy can be used for avoiding Priest (2014)’s “potential objection” against the empty world¹³, where he claims that «philosophers often wonder why there is something rather than nothing. However, even if there were nothing – even if everything would be entirely absent – there would be something, namely **nothing**» (Priest 2014a, 7). Even in this case, the absence of all objects is separated by Priest from the entity (namely the empty world) that represents the situation according to which there are no objects at all. If one did not treat the absence of all things as a (contradictory) object, as instead Priest seems to do, the notion of empty world would be perfectly sensible since the entity would be the empty world as such and it would not be its “content”. I think that even Priest’s use of mereology for giving an account of **nothing** should be reduced to the account of the empty world. According to Priest, «[nothingness] is the fusion of the empty set [...]. **Nothing** is what you get when you fuse no things. There is nothing in the empty set, so **nothing** is absolute absence: the absence of all objects, as one would expect» (Priest 2014a, 7). I think it would be less problematic to conceive the absence of all objects as the “content” of (i.e. what is represented by) an absolutely empty world, rather than an ontological commitment to a self-contradictory object as **nothing**.

Finally, let us consider another fundamental topic about the existence of an (absolutely) empty world. One should evaluate whether an empty world counts among the possible worlds or among the impossible worlds...or even one should establish whether an empty world is really a world at all. I will not deal with this topic in this paper (for an overview see Coggins 2010). I just propose two brief considerations for counting the empty world among the possible worlds.

First, if one simply assumes that «an impossible world is a world that realizes explicit logical contradictions» (Berto 2013), then it seems more reasonable to count the empty world among the possible worlds because it could not realize explicit contradictions, since it does not represent anything at all.

Secondly, even if there are mainly two kinds of arguments against the existence of a possible empty world¹⁴, I think that they are not very uncontroversial, given the

13 I say “potential objection” because Priest does not explicitly present his argument as an argument against the absolutely empty possible world, but I think that his argument could be used (by a “potential objector”) for undermining the notion of such a world, since an absolutely empty world does not represent any object, whether possible or impossible, concrete or abstract, non-contradictory or contradictory.

14 There are also arguments for the truth of metaphysical nihilism: the so called “subtraction argument” by Baldwin (1996) and other versions of it by other philosophers (see Coggins 2010 for an overview). Anyway, the subtraction argument is able to show just the existence of a possible world with

contemporary debate on the so-called metaphysical nihilism (the thesis according to which there might be nothing). The two strategies against metaphysical nihilism are the following: one should argue that there is a necessary (concrete) object (for example through an ontological argument), so that all worlds are non-empty, since in each of them there is at least that necessary object; or one should argue that necessarily there is at least one concrete object in every world (but not necessarily the same object)¹⁵. The first strategy is based on the truth of (some version of) the ontological argument; therefore it is not uncontroversial, as I suggested before. The second strategy is usually represented by Lowe's argument¹⁶ that grounds on two relevant premises: i) at least some abstract objects exist in all possible worlds; ii) abstract objects existentially depend on concrete objects. Therefore – the argument concludes – there are concrete objects in all possible worlds. Since i) and ii) are not uncontroversial, also this strategy cannot be considered as a decisive rejection of the empty world.

Given the advantages that the notion of empty world offers for treating the phrase 'nothing(ness)', as I have argued in the previous sections, and since the ontological argument is not uncontroversial and since neither the necessary existence of some abstract objects, nor the existential dependence of *abstracta* on *concreta* are not uncontroversial too, I think that the use of empty world as possible world for giving an account of nothing(ness) could be very reasonable.

In conclusion, in this paper I have argued that the notion of absolutely empty world gives an account of nothing (when 'nothing' is not used as a quantifier) that is better than Priest (say P), Oliver-Smiley (say OS) and Voltolini (say V) 's accounts. The empty world account (say EW) allows us to distinguish 'nothing' as negative quantifier from its other occurrences, as P, OS and V. Unlike OS, EW is able to distinguish a sentence like (*) from its negation (or the cosmological theory expressed by (B) from its alternative), as well as P. But unlike P, EW does not undermine the notion of absence of every thing, since EW does not identify it with an object. Besides, unlike P, EW does not commit itself to a contradictory object¹⁷.

Finally, EW is able to express two ideas about nothingness that V points out: its self-identity and at the same time its property of being non-(identical to every thing)¹⁸. But unlike V, EW can do that without appealing to an impossible object.

That is – say – the *vindication* of the absolutely empty world account. However, does such a vindication simply provide an account for the linguistic and metaphysical plausibility of the notion of nothingness, or this account entails some metaphysical insights on the debate concerning the existence/non-existence of a reference for the phrase 'nothingness'¹⁹? I think the reply to this fundamental question can be found within the "duplicity" of the EW-account. Nothingness exists and it does not exist at the same time, but according to different respects (then avoiding any contradictory result). Nothingness *exists as (possible) empty world, i.e. a representational device* that "depicts" the maximal consistent situation according to which there are no objects at all; at the same time *nothingness does not exist as the absence of all things*, although we can quantify over it

no concrete objects in it, but where there could be abstract objects.

15 See Coggins (2010).

16 For the more recent version of this argument, see Lowe (2013).

17 P argues that 'nothing(ness)' as 'the absence of everything' is a noun phrase that refers to an object, whereas I have argued that is more preferable to say that 'nothing(ness)' is a noun phrase that refers to an empty possible world and that the absence of everything is *represented* by such an empty world.

18 i.e. non-(identical to something): $\lambda x ((\exists y) (y \neq x))$.

19 Thanks to the anonymous referee for this question.

(we can refer to it, we can think about it, etc.) through the empty world *as (possible) world*, that in fact represents the situation according to which there are no objects at all²⁰.

References

- Baldwin, T. (1996), *There might be nothing*, «Analysis», 56: 231-238.
- Berto, F. (2013), *Impossible Worlds*, in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), available at URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/impossible-worlds/>>.
- Coggins, G. (2010), *Could There Have Been Nothing? Against Metaphysical Nihilism*, London: Palgrave Macmillan.
- Heil, J. (2013), *Contingency*, in Goldschmidt, T. (ed.), *The puzzle of existence. Why is there something rather than nothing?*, London and New York: Routledge.
- Lowe, E. J. (2013), *Metaphysical nihilism revisited*, in Goldschmidt, T. (ed.), *The puzzle of existence. Why is there something rather than nothing?*. London and New York: Routledge.
- Menzel, C. (2014), *Possible Worlds*, in Zalta E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), available at URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/possible-worlds/>>.
- Oliver, A., Smiley, T. (2013), *Zilch*, «Analysis», 73: 601-613.
- Priest, G. (2000), *Logic. A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2002), *Beyond the limits of thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. (2014a), *Much ado about nothing* [forthcoming in *Australasian journal of logic*]
- Priest, G. (2014b), *One*, Oxford: Oxford University Press.
- Simionato, M. (2015a), *The metaphysics of the empty world*, Ph.D. Dissertation, University Ca' Foscari of Venice.
- Simionato, M. (2015b), *Is God Creator out of nothing and necessary being?*, in “Verifiche” – Rivista di Scienze Umane, vol. XLVI: 121-133.
- Van Inwagen, P. (1996), *Why Is There Anything at All?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 70: 95–110.
- Voltolini, A. (2012), *Il nulla nulleggia ancora*, «Rivista di Estetica», 52: 99-113.

20 See Simionato (2015a).

Agamben e la nozione aristotelica di «potenza»

Simone G. Seminara

Abstract: Aristotle's philosophy plays a preeminent role in Giorgio Agamben's thought. It might be said that the whole enquiry on the nexus between metaphysics and politics that Agamben develops in *Homo Sacer* is grounded on a critical analysis of the Aristotelian concept of *dynamis* (potentiality). While in *Sovereign power and bare life* the relation between constituent and constituted power is said to depend on the way by which one reads the existence and the autonomy of potentiality, in *The use of bodies* the concept of use is defined as an internal principle of potentiality, able to prevent that potentiality runs completely out in actuality. In this paper, I will analyse Agamben's reading of potentiality as essentially defined by the possibility of its non-exercise, which, extensively formulated in the paper "*The potency of thought*", represents the necessary premise for the project of political archaeology at the core of *Homo Sacer*.

Keywords: Potentiality; Actuality; Privation; Impotency; Modality.

Nella sua *Introduzione a Giorgio Agamben*, Carlo Salzani indica in quella di 'potenza' l'idea centrale di tutto il pensiero di Agamben (Salzani 2013, 62). In questo contributo non si intende verificare in che misura tale affermazione, certamente condivisibile, sia vera. Si cercherà piuttosto, e più modestamente, di verificare come operi l'ancoraggio alla tematizzazione aristotelica del concetto di potenza, cui Agamben fa esplicito riferimento in numerose sue opere.

Il primo volume del progetto di archeologia politica che Agamben complessivamente denomina come *Homo Sacer* – dal titolo *Il potere sovrano e la nuda vita* – si apre con un'indagine sulla "logica della sovranità". Questa si articola, a sua volta, a partire dall'enunciazione schmittiana del cosiddetto paradosso della sovranità – secondo il quale «il sovrano sta al di fuori dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (Agamben 1995, 19) – e si sviluppa, poi, attraverso un'analogia fra sfera del diritto e sfera del linguaggio. Secondo tale analogia: «come una parola acquista il potere di denotare, in un'istanza di discorso in atto, un segmento di realtà, solo in quanto essa ha senso anche nel proprio non-denotare, così la norma può riferirsi al caso singolo solo perché, nell'eccezione sovrana, essa vige come pura potenza, nella sospensione di ogni riferimento attuale» (Agamben 1995, 25). Più profondamente, tuttavia, l'idea agambeniana secondo la quale, lungi dal rappresentare un concetto esclusivamente politico o giuridico, l'*eccezione* – quale struttura fondamentale della sovranità – «coincide con quella struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione» (Agamben 1995, 34)¹, sembra fondarsi su una peculiare interpretazione del concetto aristotelico di δύναμις (potenza²).

Universidade de São Paulo – USP (simoneseminara@hotmail.it)

1 Questa formula sintetizza la premessa metodologica espressa nell'*Introduzione* al volume e fondata sull'integrazione fra modello giuridico-istituzionale (di ispirazione schmittiana) e modello biopolitico del potere (di ispirazione foucaultiana). Attraverso tale integrazione Agamben afferma, programmaticamente, che: «si può dire che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano», (Agamben 1995, 9).

2 Nelle sue opere Agamben traduce il sostantivo greco δύναμις con il tradizionale 'potenza' e, dunque, stanti gli obiettivi di questo contributo, non si intenderà qui problematizzare tale scelta. Va, tuttavia,

Ne *Il potere sovrano e la nuda vita*, tale interpretazione fa la sua prima comparsa all'interno di un paragrafo che può considerarsi quale manifesto dell'intero progetto *Homo Sacer*:

Riprendendo un suggerimento di J.-L. Nancy, chiamiamo bando (dall'antico termine germanico che designa tanto l'esclusione dalla comunità che il comando e l'insegna del sovrano) questa potenza (nel senso proprio della *dýnamis* aristotelica, che è sempre anche *dýnamis mē energheîn*, potenza di non passare all'atto) della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi dissaplicandosi. La relazione di eccezione è una relazione di bando. Colui che è stato messo al bando non è infatti semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è abbandonato da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono (...) È in questo senso che il paradosso della sovranità può assumere la forma: 'non c'è un fuori della legge'. *Il rapporto della legge non è l'applicazione, ma l'Abbandono*. La potenza insuperabile del *nómos*, la sua originaria 'forza di legge', è che esso tiene la vita nel suo bando abbandonandola. Ed è questa struttura del bando che si tratterà qui di comprendere, per poterla, eventualmente, revocare in questione. (Agamben 1995, 34-5).

Il riferimento alla dottrina aristotelica della potenza, che appare qui in parentesi, non è affatto filosoficamente innocente. Riportando il testo di Agamben, si è voluto porre in risalto, tramite sottolineatura (e per distinguerla dall'uso del corsivo in esso già presente), l'idea che il «senso proprio» della potenza sia definito dal suo essere «sempre anche potenza di non passare all'atto». È attorno all'interpretazione di questa assunta dipendenza definitoria, infatti, che Agamben modula il proprio peculiare "aristotelismo". Preliminarmente, si può anticipare come l'utilizzo agambeniano del principio per cui la potenza sia «sempre anche potenza di non passare all'atto» venga, di fatto, interpretato nel senso per cui la potenza sia eminentemente definita da tale possibilità.

Ora, l'espressione '*dýnamis mē energheîn*' compare nel capitolo 8 del libro IX (*Theta*) della *Metafisica*, in cui Aristotele si occupa di stabilire i sensi secondo cui l'atto si dice anteriore (*πρότερον*) alla potenza. L'atto è anteriore alla potenza sia secondo la definizione (*τῷ λόγῳ*) che secondo la sostanza (*τῷ ὁσίδι*), mentre, rispetto al tempo (*τῷ χρόνῳ*), ne è in un senso anteriore e in un senso posteriore. Per Aristotele l'atto è anteriore alla potenza da un punto di vista definitorio (e quindi secondo la conoscenza) perché «ciò che è in potenza nel senso principale (*τῷ πρώτῳ δυνατόν*) è tale perché può passare all'atto (*τῷ ἀνδέχεσθαι ἀνεργῆσαι δυνατόν ὅστις*)» (1049b13-4)³. Questo principio metafisico generale viene illustrato attraverso una serie di esempi concernenti potenze specifiche: è 'costruttore di case' chi è capace di costruire case, 'vedente' chi è capace di vedere e 'visibile' ciò che può essere visto⁴. Da ciò consegue che la definizione dell'atto e la conoscenza del suo contenuto precedono, caso per caso, la definizione e la cono-

ricordato come termini quali 'potenza' o 'potenzialità', che evocano una dimensione immediatamente metafisica, non risalgano direttamente ad Aristotele. Questi usa, in realtà, *δύναμις* e gli affini *δύνασθαι* e *δυνατόν* con riferimento a una varietà di sensi molto ampia, che solo la tarda scolastica cerca di uniformare introducendo 'potenza' come traduzione sistematica. Su questo punto cfr. Frede (1994, 178). Diverge radicalmente dall'impostazione tardo-scolastica del problema della *δύναμις* in Aristotele il lavoro di Beere (2009).

3 La traduzione italiana della *Metafisica* di Aristotele cui si fa riferimento in questo contributo è quella di Berti (2017).

4 Il mancato riconoscimento del fatto che Aristotele fonda qui l'anteriorità "secondo la definizione" sulla base dell'applicazione concreta di un principio metafisico generale ha condotto gli interpreti contemporanei a fraintendere il senso (e la forza) del *πρώτος* che qualifica l'essere in potenza di qualcosa. Il senso "principale" qui in questione è, infatti, quello espresso dalla possibilità del tradursi in atto che ciascuna potenza, in quanto tale, possiede. Per esempi di letture, a vario titolo, deflative di questo passaggio cfr. Ross (1924 II, 258); Burnyeat *et al.* (1984, 138); Makin (2006, 183); Beere (2009, 288).

scenza della potenza corrispondente. Rispetto al tempo, invece, Aristotele si serve della distinzione fra identità numerica e identità specifica per mostrare come se, nel primo caso, la potenza può dirsi anteriore all'atto – giacché il bambino precede l'adulto come il seme il grano – nel secondo caso, l'atto risulta anteriore alla potenza, perché ciascun processo di generazione implica l'esistenza in atto di un individuo specificamente identico a quello generato (es. un essere umano adulto rispetto alla generazione umana)⁵. In stretta dipendenza dal complesso della relazione temporale è possibile, infine, stabilire il senso per cui l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza⁶, giacché per Aristotele ciò che è posteriore nell'ordine della generazione è anteriore nell'ordine della sostanza in virtù del possesso (da intendersi o in senso assoluto o secondo una maggiore elaborazione) del suo peculiare contenuto formale (es. l'essere umano rispetto allo sperma da cui, almeno in parte, si genera e l'essere umano adulto rispetto al bambino)⁷. Vi è, però, un senso in cui l'anteriorità, secondo la sostanza, dell'atto sulla potenza è ancora "più forte" (κυριωτέρως), ed è proprio all'interno della presentazione di questo significato che Aristotele fa uso dell'espressione enfaticamente riportata da Agamben:

Le realtà eterne sono anteriori nella sostanza rispetto a quelle corruttibili, e nulla di eterno è in potenza. La ragione è questa: ogni potenza è contemporaneamente dei contraddittori [πᾶσα δύναμις ᾧμα τῆς ἀντιφάσεως]; ciò infatti che non ha la potenza di esistere, non potrebbe esistere in nessuna cosa, mentre ciò che ha la potenza di esistere, può non passare all'atto [τὸ δυνατόν δὲ πᾶν ἀνδέχεται μὴ ἀνεργεῖν]. (IX8 1050b6-11).

L'argomento, che Aristotele sviluppa estesamente nel prosieguito del capitolo, mira a mostrare la superiorità dell'atto sulla potenza sulla base del suo inerire, in senso proprio, alla struttura delle sostanze incorruttibili. Queste, garantendo a vari livelli la continuità del movimento, sono, infatti, condizione di esistenza di quelle corruttibili e non potrebbero essere tali se in qualche modo affette dalla potenza dei contraddittori. Se così fosse, infatti, ciò implicherebbe la possibilità di una loro non attuale sussistenza e di un loro non attuale operare. Senza voler entrare nel dettaglio dell'argomento, è lecito nutrire qualche dubbio sul fatto che, accettando l'ipotesi che sia questo, più di ogni altro, il luogo di *Metafisica* IX in cui cercare una definizione della nozione aristotelica di δύναμις, il *definiens* cercato coincida *eminentemente* con la possibilità che una potenza non si traduca in una corrispondente attualità. Appare, infatti, più cauto, stando almeno alla lettera del testo, identificare la nota distintiva della potenza anzitutto nel congiunto della relazione di contraddittorietà che essa necessariamente reca con sé (πᾶσα δύναμις ᾧμα τῆς ἀντιφάσεως). Da questo punto di vista, lo stesso capitolo 8 di *Metafisica* IX sembra mostrare con evidenza come, a seconda dell'argomento di volta in volta proposto, Aristotele sottolinei ora l'uno ora l'altro dei versanti che *insieme* (ᾧμα) definiscono tale congiunto. Se, cioè, da una parte, per definire l'anteriorità "secondo la sostanza" dell'atto sulla potenza, è necessario distinguere il modo d'essere delle sostanze incorruttibili dal modo d'essere secondo la potenza, sottolineando come quest'ultimo implichi, di per sé, anche la possibilità del suo non tradursi in atto, dall'altra, come visto in precedenza, per definire l'anteriorità dell'atto sulla potenza "secondo la definizione", è necessario sottolineare la possibilità che la potenza vi si traduca (τὸ ἀνδέχεσθαι ἀνεργεῖσθαι)⁸. Se

5 Cfr. *Metafisica* IX 8 1049b17-27.

6 Sull'interdipendenza in Aristotele fra priorità "secondo il tempo" e priorità "secondo la sostanza" si veda, paradigmaticamente, *Metafisica* Z1 1028a33-34, dove la prima è spiegata nei termini della seconda.

7 1050a4-7. Per un'analisi delle difficoltà introdotte dall'elaborazione di questa relazione di priorità si veda, su tutti, Witt (1994).

8 Cfr. *infra*, n. 4. Le due espressioni «τὸ ἀνδέχεσθαι ἀνεργεῖσθαι» a 1049b13 e «ἀνδέχεται μὴ

poi, all'interno dell'"apertura" verso i contraddittori, che definisce il modo dell'essere in potenza di qualcosa, si volessero cercare relazioni di eminenza definitoria fra i due versanti congiuntamente operanti, ciò che, forzando il testo di *Metafisica* IX 8, sembra desumibile è che 'ciò che è in potenza' è in senso *principale* (πρώτος) tale perché può passare all'atto, ma può *anche* 'non passare all'atto'. Con ciò, naturalmente, non si vuole sostenere che l'ordine di contraddittorietà espresso, di per sé, da qualsivoglia relazione potenziale sia in primo luogo aperto verso l'esercizio e l'attualizzazione e, solo derivativamente, aperto verso il non-esercizio e la non attualizzazione. Ciò risulterebbe, infatti, contraddittorio con la relazione di simultaneità (ἄμα) logica fra le due opzioni, in cui si è individuata la nota distintiva della nozione aristotelica di potenza. Si vuole, piuttosto, segnalare come, in chiara dipendenza dall'ispirazione teleologica che sorregge l'intero edificio teorico aristotelico, sia sempre la catena segnata dal possesso a definire la corrispondente catena privativa e non viceversa.

Perlomeno da questo punto di vista, l'assimilazione agambeniana della dottrina aristotelica della potenza appare pervasa, invece, da un significativo rovesciamento di segno. La questione non concerne tanto la potenza come possibilità logica, ma quelli che Agamben definisce "i modi effettivi della sua esistenza". La tematizzazione di questo problema è originata, in *Homo Sacer*, dall'esigenza di chiarire il rapporto fra potere costituente e potere costituito, che, per Agamben – tanto complesso quanto quello che Aristotele istituisce fra potenza e atto – dipende, in ultima analisi, da come si pensano l'esistenza e l'autonomia della potenza⁹. L'"aristotelismo" di Agamben muove, da questo punto di vista, a partire dalla risemantizzazione, in termini di filosofia politica, della critica ai Megarici presente nel capitolo 3 del libro IX (*Theta*) della *Metafisica*:

Contro i megarici, che (come quei politici odierni che vogliono ridurre tutto il potere costituente a potere costituito), affermano che la potenza esiste solo nell'atto (*energhēi mōnon dýnasthai*), Aristotele ha cura di ribadire ogni volta l'esistenza autonoma della potenza, il fatto per lui evidente che il suonatore di cetra mantiene intatta la sua potenza di suonare anche quando non suona, e l'architetto la sua potenza di costruire anche quando non costruisce. (Agamben 1995, 52)¹⁰.

Secondo Agamben, l'indicazione che Aristotele ci offrirebbe per pensare "la consistenza propria della potenza" risiede proprio nel fatto che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente potenza di *non* (fare o essere), o, che essa sia anche impotenza (*adynamía*). Ora, tra i dieci capitoli che compongono il libro *Theta* della *Metafisica*, il capitolo 3 è, senza ombra di dubbio, quello in cui Aristotele esprime, con maggior chiarezza, l'esigenza di tenere distinto il significato di potenza da quello di atto e Agamben ha, in questo senso, certamente ragione nel sottolineare la centralità della critica ai Megarici per l'elaborazione aristotelica del concetto di δύναμις che in esso viene sviluppata. Va subito precisato, però, che l'argomento anti-megarico di IX3 ha come oggetto ciò che, in termini agambeniani, si può definire come "autonomia della potenza", principalmente perché al darsi di tale autonomia risulta vincolato il darsi di quella fondamentale struttura dell'esperienza su cui Aristotele fonda l'intero suo progetto fisico

δνεργεῖν» a 1050b10-11, cioè, sviluppano specularmente la relazione definita in 1050b8-9 come ἄμα τὰς ἀντιφάσεις.

⁹ Cfr. Agamben (1995, 50-2); dove l'autore discute anche del debito negriano relativo alla formulazione del problema, come dell'insufficienza della soluzione da questi proposta.

¹⁰ Gli argomenti relativi all'elaborazione aristotelica del concetto di potenza, concisamente espressi ne *Il potere sovrano e la nuda vita*, sono oggetto di analisi più dettagliata nell'articolo *La potenza del pensiero*. Quest'ultimo, originariamente nella forma di una conferenza tenuta a Lisbona nel 1987, è stato prima pubblicato in traduzione inglese, nel 1999, poi incluso nell'omonimo volume italiano (2005).

e metafisico: vale a dire, il movimento e il divenire. Nel capitolo vengono elaborate le conseguenze assurde (ἄτοπα) che derivano dalla dottrina di alcuni, appunto i Megarici, «i quali dicono che *si può* [δύνασθαι] solo qualora si eserciti [ἔταν ἄνεργῶ μόνον], mentre qualora non si eserciti [ἔταν δὲ μὴ ἄνεργῶ], *non si può* [οὐ δύνασθαι]» (cfr. *Metafisica* IX3 1046b29-30). I problemi che pone questa dottrina non concernono soltanto lo statuto delle tecniche, facendo sì che, ad esempio, un costruttore di case cessi di essere tale nel momento in cui non stia effettivamente costruendo e che riacquisti (misteriosamente) la propria capacità nel momento in cui torni in attività, ma hanno, almeno agli occhi di Aristotele, un potenziale deflagrante anche per ciò che riguarda le teorie della verità e della percezione:

E per gli esseri inanimati vale lo stesso discorso. Nulla infatti sarà freddo, né caldo, né dolce, né in generale percepibile [ἁλως ἀσθητόν], se queste cose non sono percepite [μὴ ἀσθανομένων]; sicché a quelli verrà come conseguenza di fare il discorso di Protagora. Ma nulla avrà neppure la capacità di percepire [ἀσθησιν], qualora non stia percependo [ὄν μὴ ἀσθάνηται], né stia esercitandola [μὴ δ' ἄνεργῶ]. Se dunque cieco è l'animale che non possiede la vista, pur essendo costituito per natura in modo da possederla, nel momento in cui per natura dovrebbe possederla ed essendo ancora vivo, gli stessi animali saranno ciechi molte volte al giorno e anche sordi. (IX3 1047a4-10).

In questo contesto, Aristotele accomuna, prima, la posizione megarica a quella protagorea, mostrando come, appiattendo la nozione di potenza su quella di atto, l'unico criterio di verità residuo finisca con l'essere costituito dalla percezione sensibile¹¹ e radicalizza, poi, il punto, mostrando come il misconoscimento megarico della realtà potenziale finisca col negare *tout court* la possibilità stessa che si dia sensazione¹². La terza e, come si è anticipato, più nefasta, fra le conseguenze implicite all'assunzione del punto di vista megarico, concerne, invece, la negazione della realtà del movimento e del divenire:

Inoltre, se impotente [ἀδύνατον] è ciò che è privo della potenza [τῷ ὑστερημένον δυνάμει], ciò che non viene all'essere [τῷ μὴ γιγνόμενον] sarà impotente a venire all'essere [ἀδύνατον εἶσται γενέσθαι], e chi dice che l'impotente viene all'essere, o che è, o che sarà, dirà il falso (l'impotente infatti significava questo), cosicché questi discorsi distruggono sia il movimento che il divenire. Sempre infatti chi sta in piedi starà in piedi, e chi sta seduto starà seduto, poiché non si alzerà, qualora stia seduto; sarà infatti impotente ad alzarsi chi non può alzarsi. (IX3 1047a10-17).

Questo passo, che fa da preludio alla dichiarazione aristotelica sul carattere necessariamente distinto della realtà potenziale dalla realtà attuale, è stato da sempre oggetto di discussione fra gli studiosi. Secondo Ross, qui Aristotele confonderebbe l'«impotente», inteso come fisicamente privo di potenza, con l'«impossibile», inteso come logicamente contraddittorio (Ross 1924 II, 245). Secondo Makin, tale confusione sarebbe commessa dai Megarici, che si comprometterebbero, in tal modo, con l'idea per cui se qualcuno stia *mai* esercitando una capacità ϕ allora questi dovrà necessariamente *sempre* esercitarla (stando agli esempi proposti: chi starà in piedi non potrà che stare in piedi) (Makin 2006, 69). Secondo Beere, che con Makin condivide l'idea che sia questo l'argomento

11 Per la critica aristotelica alle tesi di Protagora cfr. *Metafisica* IV (*Gamma*) 5-6.

12 Può essere interessante notare come, contrariamente a quanto verrebbe naturale pensare seguendo la logica di questo passaggio, Aristotele esprima altrove, e coerentemente col proprio essenzialismo, maggiore preoccupazione per la prima piuttosto che per la seconda delle eventualità qui dichiarate assurde. Si veda, in proposito, *Metafisica* IV5 1010b30-35, là dove, sempre all'interno della critica al relativismo protagoreo, afferma: «che non esistano né i sensibili né la sensazione, potrebbe forse essere vero [ὡς ἄληθές] (poiché queste sono affezioni del senziente), ma che non esistano, anche in assenza di senso, le cose sottostanti, le quali producono le sensazioni, è impossibile [ἀδύνατον]».

decisivo in chiave anti-megarica, Aristotele prenderebbe qui in parola i Megarici, mostrando come se si assume che alcunché che non stia esercitando un potere φ non possa (senza qualificazioni) esercitarlo, segue che il soggetto in questione manchi del poter di φ (perché ciò che ha il potere di φ può φ). Così: alcunché che non sia presentemente coinvolto nel divenire non può divenire (Beere 2009, 114). Secondo Berti, al fine di confutare i Megarici, Aristotele sovrapporrebbe intenzionalmente il significato fisico di potenza con quello logico di ‘impossibile’ (Berti 2017, 399).

Ora, a prescindere da come si declini l’interpretazione della ‘potenza’ qui in questione, se cioè in senso esclusivamente fisico o logico o secondo una strategia di volontaria o involontaria indistinzione, ciò che emerge dalla critica decisiva ai Megarici, cara ad Agamben, è che, inequivocabilmente, l’ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ viene definito come $\tau\dot{\iota}\ \delta\sigma\tau\epsilon\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$. Un’espressione in cui Aristotele è chiaro, quantomeno, nell’esplicitare, a costo di essere ridondante, l’elemento privativo (l’ α di $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$) come ‘esser privo’ ($\delta\sigma\tau\epsilon\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$) della potenza di cui è privo ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$). Radicalizzando una suggestione heideggeriana, invece, Agamben ritiene che l’autonomia della potenza debba vincolarsi al costitutivo co-appartenerle dell’impotenza:

Aristotele enuncia con decisione questo principio – che è, in un certo senso, il cardine su cui ruota tutta la sua teoria della $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – in una formula lapidaria: ‘ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso’ ($\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\omicron\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\alpha\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \alpha\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\alpha$, Met. 1046a,32). O, ancor più esplicitamente: ‘Ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere’ ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\nu}\delta\epsilon\kappa\epsilon\tau\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, Met. 1050b,10). (Agamben 1995, 52).

Qui – ci si consenta – se Aristotele è “lapidario”, Agamben non è certo da meno. Due sono le questioni che, in particolare, è necessario sciogliere per capire il senso della strategia ermeneutica proposta. Si tratta di verificare, in primo luogo, la lettura del primo dei passaggi aristotelici citati e, in secondo luogo, come questa venga associata col secondo estratto, che sappiamo già appartenere al testo di *Metafisica* IX 8¹³. La prima cosa che salta agli occhi è che il cardine su cui Agamben ritiene ruotare la teoria aristotelica della potenza viene detto coincidere con una formula, presente in *Metafisica* IX 1, non esattamente esente da problemi di natura filologico-testuale. Come si evince dalla traslitterazione proposta, infatti, Agamben difende la lezione comune a entrambi i rami più antichi della tradizione manoscritta, che riportano $\delta\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\alpha$ al nominativo, in luogo della congettura dei codici più recenti, che riportano $\delta\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\delta$ al dativo, e che è accolta dagli editori più recenti della *Metafisica*¹⁴. La scelta di Agamben è riconducibile, non solo filologicamente, a quella operata a suo tempo da Heidegger, il quale, nell’importantissimo corso del ‘31 dedicato ai capitoli 1-3 del libro *Theta* della *Metafisica* di Aristotele, aveva ritenuto non necessaria la correzione, affermando che:

Ciò che deve essere sottolineato è il retro-riferimento della non-forza sulla stessa cosa per la quale la forza è forza. Ciò che deve essere sottolineato è l’appartenenza costitutiva della non-forza al significato-guida della forza – come variazione interna di quest’ultima, e ciò sotto i diversi aspetti che, insieme con la forza di fare qualcosa, sono già preliminarmente dati sempre in base al suo statuto oggettuale (Heidegger 1981, 110)¹⁵.

¹³ Cfr. *infra*, p. 153.

¹⁴ Cfr. Ross (1924); Jaeger (1957, 177). La scelta di Ross e Jaeger è condivisa, tra gli altri, da Dumnil-Jaulin (2008, 297); Beere (2009, 49); Berti (2017, 368); e, non senza ambiguità rispetto alla traduzione proposta, da Makin (2006, 2).

¹⁵ Trad. italiana a cura dell’A.

Come si può evincere da queste righe, per “salvare” la lezione dei manoscritti più antichi (o forse, sarebbe meglio dire, per trarne il massimo profitto sul piano filosofico), Heidegger interpreta la relazione fra i due nominativi presenti nel testo di *Metafisica* IX 1 nei termini del retro-riferimento (*Rückbezug*) e dell'appartenenza costitutiva (*verfassungsmäßige Zugehörigkeit*) di quella che egli chiama non-forza (*Un-kraft*) sulla/alla forza (*Kraft*). Il medesimo concetto viene fissato in forma invero assai evocativa poche pagine più avanti, là dove Heidegger afferma che: «la δύναμις è, in un senso eminente, esposta [*ausgesetzt*] alla στέρησις e vincolata [*verhaftet*] a questa» (Heidegger 1981, 112). Il metro per misurare il senso di queste affermazioni deve essere offerto, ora, dal contesto in cui compare la frase “incriminata” di *Metafisica* Theta 1, da cui, attraverso la mediazione heideggeriana, prende spunto anche l'analisi di Agamben. L'obiettivo di Aristotele, in questo capitolo introduttivo, è quello di offrire un primo inquadramento alla nozione di δύναμις, che, muovendo dal significato più comune del suo utilizzo, vale a dire quello relativo al movimento (κατὰ κίνησιν), funga da base per l'estensione di questo al significato cercato, vale a dire a quello della sua relazione metafisica con la nozione di atto e che occorrerà solo a partire dal capitolo 6 del libro *Theta*¹⁶. La definizione di ‘potenza’ relativa al movimento, che Aristotele offre in 1046a11, è la celebre: «principio di mutamento in altro o nella stessa cosa in quanto altro [ἀρχὴ μεταβολῆς ἢν ἄλλο ἢ ἄλλο]». Dopo una serie di chiarimenti e di specificazioni rispetto a questa definizione preliminare, Aristotele conclude il capitolo, introducendo il tema relativo all'impotenza:

Anche l'impotenza [ἡ ἄδυναμία] e l'impossibilità [τὸ ἄδύνατον] sono la privazione contraria a una potenza di questo tipo [ἡ τὴ τοιαύτῃ δυνάμει ἄναντία στέρησις ὅστις], sicché della stessa cosa [τοῦ αὐτοῦ], e secondo lo stesso rispetto [κατὰ τὴ αὐτῇ], per ogni potenza c'è un'impotenza [πᾶσα δύναμις ἄδυναμίς]. Ma la privazione è detta in molti modi; è detto privo infatti sia ciò che non ha, sia ciò che è naturalmente costituito in modo da non avere, o del tutto, o quando per natura dovrebbe, e in questo certo modo, per esempio completamente, o anche in una certa misura. Di alcune cose poi, qualora, essendo costituite per natura in modo da avere qualcosa, non l'abbiano per violenza, diciamo che queste sono state private. (1046a29-35).

Si è scelto di riportare questo passaggio con la lezione al dativo ἄδυναμίδι, per mostrare come questa, al pari di quella col nominativo ἄδυναμία inteso in senso predicativo, sia tutto sommato compatibile con l'idea heideggeriana secondo cui la ‘potenza’ abbia un legame stretto con la ‘privazione’. Ciò, però, senza che tale legame debba necessariamente intendersi nei termini di un “retro-riferimento” della privazione sulla potenza o, nei termini heideggeriani, della non-forza sulla forza. È cioè indubbio, scorrendo i molti modi in cui Aristotele mostra dirsi στέρησις, che ciascuna potenza sia di per sé soggetta alla privazione del suo contenuto specifico e secondo modalità differenti, ma, ciò non implica che la potenza sia costitutivamente privazione, né sul piano ontologico né su quello definitorio¹⁷. La relazione è, piuttosto, quella di un'identità strutturale di contenuto, segnata ora dalla presenza ora dall'assenza dello stesso. L'impotenza, dunque, parafrasando l'Aristotele di *Metafisica* Delta 12, e coerentemente con quanto già visto a proposito di *Theta* 3¹⁸, è “privazione di potenza” (στέρησις δυνάμεως) e “una specie di rimozione” (ἄρσις τις) del principio specificamente indicato per definire la potenza ad essa relativa (1019b15-17)¹⁹.

16 Per una lettura maggiormente deflattiva della struttura argomentativa di *Theta* si veda, paradigmaticamente, Frede (1994).

17 In altre parole: se l'‘*ausgesetzt*’ heideggeriano risulta pregnante, il ‘*verhaftet*’ lo risulta assai meno.

18 Cfr. *infra*, p. 156.

19 In *Metafisica* V12 Aristotele esplicita questo principio mostrando come siano in senso diverso

È ciò sufficiente a stabilire, con Agamben, che la relazione di esposizione al contenuto privativo, costituisca il “cardine” della teoria aristotelica della potenza? Stando al testo di *Metafisica* IX1, sembrerebbe più cauto ritenere tale cardine identificabile con l’essere per ciascun tipo di potenza una “sorta di principio” (πρῶται ἀρχαί τινές εἶσιν), definito sempre in relazione a una “potenza unica e prima” (πρὸς πρώτην μίαν λέγονται), la quale si è già ricordato consistere nell’essere «principio di mutamento in altro o nella cosa in quanto altra» (1046a9-11). Più che con la catena privativa designata da ciascuna impotenza corrispondente, la potenza aristotelica appare, cioè, vincolata alla sua operatività. Senza che ciò implichi, naturalmente, postulare, sul modello megarico, una relazione di assimilazione fra l’effettivo esercizio di una potenza e l’autonomia del darsi di quest’ultima quale realtà necessariamente vincolata alla sua attualizzazione.

Proprio a proposito della relazione fra autonomia della potenza e possibilità del suo passaggio all’atto, va indagato il nesso fra il principio per cui la potenza sarebbe eminentemente definita dalla sua privazione (o dalla sua impotenza) e quella che secondo Agamben costituirebbe una versione “più esplicita” del medesimo principio. Quest’ultima troverebbe formulazione nel già commentato passaggio di *Metafisica* IX8 1050b,10, che si riporta di seguito nella traduzione di Agamben: «ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso è potente tanto di essere che di non essere» (Agamben 1995, 52).

Ora, il passaggio logico su cui si regge la strategia agambeniana, consiste nell’identificare la nota privativa cui è esposta di per sé ciascuna potenza col “non passare all’atto” quale parte di quel congiunto di contraddittorietà, in cui abbiamo visto consistere il *definiens* della relazione metafisica potenza-atto:

La potenza che esiste è precisamente questa potenza che può non passare all’atto (Avicenna – fedele, in questo, all’intenzione aristotelica – la chiama ‘potenza perfetta’ e la esemplifica nella figura di uno scriba nel momento in cui non scrive). Essa si mantiene in relazione con l’atto nella forma della sua sospensione, *può* l’atto potendo non realizzarlo, può *sovraneamente* la propria impotenza. (Agamben 1995, 52-3).

Quello che sembra implicito in ciò che Agamben definisce “ancora più esplicito” è la sovrapposizione fra il carattere diadico della relazione potenza-impotenza e il carattere triadico della relazione fra la potenza e, da una parte, il suo esercizio, dall’altra, il suo non esercizio. In realtà, per definire l’autonomia della potenza dello scriba nel momento in cui non scrive, Aristotele non sembra affatto aver bisogno di equiparare tale potenza di non passare all’atto con l’impotenza che, aristotelicamente, lo scriba soffrirebbe nel momento in cui, per ipotesi, perdesse l’uso delle mani. Naturalmente, l’argomento di Agamben è più complesso di quanto qui intenzionalmente condotto verso esiti paradossali e trova sostegno nel fatto che Aristotele sembri effettivamente identificare taluni stati potenziali a stati privativi e corrispondenti stati attuali a stati segnati dalla presenza di una determinata caratteristica. È il caso, ad esempio, della relazione buio-luce che, menzionata anche da Heidegger nel contesto cui si faceva riferimento in precedenza²⁰, è descritta da Aristotele in *De Anima* II7. Nel contesto di analisi del fenomeno della “vista”, si dice che oggetto di questa è il visibile, visibile è il colore, che, a sua volta, non è visibile senza la luce. La tematizzazione della luce porta con sé quella del ‘trasparente’ (o ‘diafano’):

“impotenti a generare un fanciullo” un uomo maturo e un eunuco, sebbene sul piano definitorio la loro impotenza sia tale rispetto al medesimo contenuto determinato.

20 Cfr. Heidegger (1981, 112).

Bisogna perciò dire anzitutto che cos'è la luce. Esiste dunque qualcosa di trasparente. Chiamo trasparente ciò che è visibile, ma per esprimermi propriamente, non visibile per sé, bensì per mezzo di un colore estraneo. Tali sono l'aria, l'acqua e molti corpi solidi. Non sono però trasparenti in quanto acqua o aria, ma perché in essi è presente una determinata natura, che è la medesima in entrambi e nel corpo eterno che si trova in alto. La luce è l'atto di questo [φῶς δὲ ὅστιν ἢ τούτου ἀνέργεια] ossia del trasparente in quanto trasparente [τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος]. Dove il trasparente è in potenza, lì c'è il buio [δυνάμει δέ, ὅν ἢ τοῦτ'ἔστι, καὶ τῷ σκότῳ]. (418b3-11)²¹.

Poche linee più avanti Aristotele sistematizza il punto, dicendo che la luce è «il contrario del buio» (ἀναντίον τῷ σκότει), il buio «la privazione di tale stato nel trasparente» (στέρησις τῆς τοιαύτης ἀξέως ἢ διαφανοῦς), «la luce la sua presenza» (ἢ τούτου παρουσία τῷ φῶς ὅστιν)²². È innegabile come, in questo contesto, la coppia potenza-atto collapsi, per così dire, su quella assenza (o privazione) -presenza. In altre parole, sembra chiaro che il non sussistere di per sé del 'trasparente', il suo darsi propriamente solo come "limite" – quale risulta evidente dall'assunto aristotelico per cui «la medesima natura <quella appunto del trasparente> talvolta è luce talvolta è buio»²³ – renda inevitabile descrivere la relazione potenza-atto, all'opera nel fenomeno della vista, non secondo il carattere triadico di una potenza aperta alla relazione di contraddittorietà fra il suo esercizio (o il suo darsi) e il suo non-esercizio (o il suo non-darsi), ma secondo il carattere diadico di quella che potremmo definire una relazione *on-off*.

È lecito, tuttavia, modellare l'apertura verso i contraddittori che definisce la potenza nella sua relazione con l'atto secondo quest'ultima particolare relazione, in cui, come abbiamo visto, potenza e atto andrebbero più propriamente interpretati come assenza-presenza? Una tale modellizzazione, filtrata attraverso il commento di Temistio al *De Anima*, sembra all'opera nell'introduzione agambeniana al tema della 'potenza umana':

La grandezza – ma anche la miseria – della potenza umana è che essa è, anche e innanzitutto, potenza di non passare all'atto, potenza della tenebra. Se si considera che *skotos*, nel greco omerico, è innanzitutto la tenebra che invade l'uomo al momento della morte, è possibile misurare tutte le conseguenze di questa vocazione anfibia della potenza. La dimensione che essa assegna all'uomo è la conoscenza della privazione, cioè nulla di meno che la mistica come fondamento segreto di ogni suo sapere e di ogni suo agire (l'idea medievale di un *Aristoteles mysticus* mostra qui la sua pertinenza). Se la potenza fosse, infatti, soltanto potenza di vedere o fare, se esistesse come tale solo nell'atto che la realizza (e una tale potenza è quella che Aristotele chiama naturale e assegna agli elementi e agli animali alogici), allora noi non potremmo mai fare esperienza dell'oscurità e dell'anestesia, non potremmo mai conoscere e quindi, dominare, la *stereis*. L'uomo è il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza. Ma ciò significa che egli è, anche, consegnato e abbandonato ad essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non conoscere. (Agamben 2005, 280).

Di nuovo tramite sottolineatura, si è scelto qui di mostrare come Agamben tenda sempre, e non senza ambiguità, a sovrapporre l'inerire alla potenza anche della possibilità di non passare all'atto con il fatto che tale possibilità innanzitutto la definisca. Ma quand'anche si concedesse una tale priorità sul piano definitorio, resta difficile comprendere come questa eventualmente dipenda dall'elemento privativo cui di per sé è esposta ciascuna potenza. Ciò che si vuol sostenere qui, in sostanza, è che il costitutivo appartenere dell'impotenza alla potenza, così come heideggerianamente sostenuto da Agamben, non avrebbe (o non ha, qualora lo si concedesse come effettivamente tale) un'immediata

21 Trad. italiana di Movia (2001).

22 Cfr. *De Anima* II7 418b18-20.

23 Cfr. 418b31-32: ἢ γὰρ αὐτῷ φύσις αὐτῷ μὲν σκότος αὐτῷ δὲ φῶς ὅστιν.

ricaduta sull'apertura della potenza verso la relazione di contraddittorietà definita dalla polarità esercizio-non esercizio. Al contrario, secondo Agamben:

Il vivente, che esiste nel modo della potenza, può la propria impotenza, e solo in questo modo possiede la propria potenza. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non essere e non fare. Nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità. (Agamben 2005, 281).

La base teorica su cui Agamben struttura questo principio è rappresentata da un altro passaggio famosissimo di *Metafisica* IX, in cui Aristotele sembra, a tutta prima, esporre un ragionamento di tipo tautologico. Si tratta del passaggio presente nel già commentato capitolo 3, dedicato alla critica della posizione megarica, in cui Aristotele, una volta stabilita la differenza fra potenza e atto come non riducibilità della prima al secondo, definisce 'l'essere in potenza' come segue:

Ciò che è in potenza è questo [ὅστις δὲ δυνατόν τοῦτο], cioè una cosa tale per cui [δ], qualora sussista l'atto del quale essa è detta avere la potenza [δὲν ἀπάρξῃ δὲ ἀνέργεια οὐ λέγεται φεῖν τὴν δύναμιν], non ci sarà nulla di impossibile [οὐδὲν ὅστις δδύνατον]. Dico, per esempio, se uno ha la potenza di stare seduto ed è possibile che stia seduto, quando per costui sussista lo stare seduto, nulla ci sarà di impossibile. E lo stesso vale per la potenza di essere mosso o di muovere, di stare fermo o di essersi fermato, di essere o divenire o di non essere o non divenire. (1047a24-29).

Ora, tralasciando il fatto che questa definizione sembra svolgere un ruolo solo preliminare all'interno della struttura argomentativa del libro *Theta* della *Metafisica*, e che sarà soggetta a significativa qualificazione nel capitolo 7 dello stesso²⁴, bisogna soffermarsi sull'interpretazione, ancora una volta di ispirazione heideggeriana, che ne offre Agamben. Questo più di ogni altro, infatti, è il passaggio che Agamben ritiene decisivo per comprendere come, assunto il fatto che ogni potenza è anche, originariamente, potenza di non, sia possibile il realizzarsi di un atto. Nel suo commento a *Metafisica Theta* 1-3, Heidegger è piuttosto enfatico nel rimarcare l'errore in cui, credendo di cogliere in fallo Aristotele, sono invece caduti quegli interpreti che hanno inteso il passaggio come inteso esprimere la banale tautologia: «è possibile ciò che non è impossibile». Al contrario, secondo Heidegger, bisogna intendere la formula οὐδὲν ὅστις δδύνατον in rapporto alla precedente menzione all'ἀνέργεια e intesa significare: «in quanto pienamente e realmente presente in questo stato è ciò che, nell'attuazione, non ha bisogno di lasciar nulla di ineseguito [unausgeführt]» (Heidegger 1981, 220). La lettura di Agamben sviluppa sensibilmente quella heideggeriana, offrendo, quale traduzione di 1047a24-26: «è potente ciò, per il quale, quando si realizza l'atto di cui è detto avere la potenza nulla sarà di potente non essere» (Agamben 1995, 53). L'*adynamia* in questione, cioè, andrebbe per Agamben riferita, non a una generica condizione di impossibilità, ma, ancora una volta, a quell'impotenza costitutivamente co-appartenente a ciascuna potenza:

Le ultime tre parole della definizione (*oudén estai adýnaton*) non significano, secondo la lettura comune che rende la definizione del tutto triviale, 'nulla vi sarà di impossibile' (cioè: è possibile ciò che non è impossibile); piuttosto esse sanciscono la condizione nella quale la potenza, che può tanto essere che non essere, può realizzarsi. Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamía*). (Agamben 1995, 53).

24 In IX7 Aristotele esordisce dicendo che obiettivo del capitolo è stabilire quando ciascuna cosa è in potenza e quando non lo è, non essendo tale in qualsiasi momento. Da questo punto di vista, dunque, il riferimento alle condizioni temporali, in cui possa dirsi in potenza qualcosa, può essere letto come il complemento necessario della condizione solo sufficiente stabilita nel passaggio citato di IX3. Così anche Berti (2017, 399).

Prima di approfondire il modo in cui, secondo Agamben, vada intesa tale “deposizione di impotenza”, è opportuno ricordare come sussistano strategie interpretative, differenti da quella perseguita, sulla scia di Heidegger, da Agamben, per evitare di leggere il passaggio di *Metafisica* IX3 come espressione di una mera tautologia, atta a esprimere che è possibile ciò che non è impossibile. Senza tirare in ballo, cioè, l’impotenza come rimozione della potenza, è plausibile, infatti, pensare che Aristotele stia qui riferendosi non a una forma forte di modalità, come quella richiesta dall’esercizio di una capacità, ma a una forma debole tale per cui se A sta esercitando φ , allora A può esercitarlo. In altre parole: Aristotele potrebbe essere qui interessato a definire ciò che è *dunaton* “non in accordo con una *dunamis*” (definendo così una forma debole di modalità, tale per cui qualcuno *può* suonare la chitarra senza un previo esercizio) e non ciò che è *dunaton* “in accordo con una *dunamis*” (definendo così una forma forte di modalità, tale per cui qualcuno *può* suonare la chitarra perché ha sviluppato, tramite l’esercizio, la capacità corrispondente)²⁵. La forma debole di modalità così descritta, lungi dal rappresentare l’espressione di una mera tautologia, esprimerebbe, certo, una condizione solo sufficiente per la definizione completa di ciò che in potenza nel senso proprio di una capacità (che avrà luogo, come si è detto, solo nel capitolo 7 di *Metafisica* IX), ma pur sempre necessaria e contestualmente conseguente con la critica ai megarici al centro di interesse del capitolo. La plausibilità dell’ipotesi per cui Aristotele stia qui retrocedendo da una forma forte a una forma debole di ciò che può dirsi “potente” (o “potente a essere”) sembra, inoltre, confermata dal ricorrere del medesimo esempio dell’uomo “che sta seduto” (a 1047a26-28), che in *Metafisica* V12 – all’interno della presentazione dei significati di $\deltaύναμις$ – era servito per illustrare proprio il passaggio dalla nozione di potenza in senso proprio a quella più generica di possibilità²⁶.

L’interpretazione di Agamben, al contrario, si fonda su una lettura forte della modalità qui in gioco, in cui il passaggio all’atto dipenderebbe dalla previa deposizione della “potenza di non” connaturata a ciascuna “potenza di”. Ciascun processo di attualizzazione, cioè, sarebbe da intendere come conseguente a una preliminare disattivazione del suo referente privativo:

Il potente può passare all’atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere (la sua *adynamia*). Questa deposizione dell’impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgimento della potenza su sé stessa per donarsi a sé stessa. (Agamben 1995, 53).

Significativamente, al fine di illustrare questo principio, Agamben non fa riferimento al libro *Theta* della *Metafisica* di Aristotele, in cui nessun processo di attualizzazione descritto sembra, almeno a prima vista, in alcun modo dipendere da procedimenti “disattivanti”. Al contrario, come emerge soprattutto guardando al capitolo 5, il passaggio dalla potenza all’atto si rende possibile in presenza delle seguenti condizioni: a) nel caso

25 Per questa distinzione cfr. Makin (2006, xxiv-xxvii).

26 Cfr. 1019b21-33: «E alcune cose sono dette ‘impotenti’ secondo questa impotenza, altre invece in altro modo [$\tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\ \alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\nu$], per esempio sia come ‘possibile’ che come ‘impossibile’, dove impossibile è ciò il cui contrario è necessariamente vero (per esempio l’essere la diagonale commensurabile è impossibile, perché questo è un falso tale che non solo è vero il suo contrario, ma è anche necessario che essa sia incommensurabile; l’essere commensurabile allora non è solo falso, ma è anche necessariamente falso); il contrario di questo, cioè il possibile, si ha quando non sia necessario che il contrario sia falso, per esempio che un uomo sieda è possibile [$\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$], poiché non è necessariamente falso che non sieda. Il possibile dunque in un modo, come si è detto, significa ciò che non è necessariamente falso, in un altro modo significa l’esser vero, in un altro ancora ciò che può essere vero».

delle cosiddette “potenze irrazionali” – che possono produrre “un solo contrario” (es. ‘riscaldare’ e non ‘raffreddare’ nel caso del ‘caldo’) – quando “agente” e “paziente” si incontrano in maniera conforme alla loro potenza e, di necessità, l’uno agisce e l’altro patisce; b) nel caso delle cosiddette “potenze razionali” – che possono produrre “ambedue i contrari” (es. ‘salute’ e ‘malattia’ nel caso del ‘medico’) – quando, in assenza di impedimenti esterni, una certa potenzialità, resasi disponibile come effettivamente tale, viene attualizzata secondo la scelta e il desiderio²⁷. Tuttavia, ricordando questi aspetti elementari della teoria aristotelica del passaggio dalla potenza all’atto, non si vuole, di certo, sostenere che essi siano, per così dire, sintomo metafisico di un’antropologia dell’*operosità* intesa quale asservimento incondizionato del disponibile al realizzabile. Si vuole piuttosto sottolineare come essi siano rivelatori di un’antropologia dell’*operatività* intesa quale attivazione consapevole di condizioni di appropriatezza disposizionale. L’“aristotelismo” di Agamben, invece, si declina secondo un peculiare primato dell’autoriflessività potenziale che viene, in ultima istanza, a coincidere con un paradossale “megarismo capovolto”, in cui ciascun processo di attualizzazione appare vincolato a un gioco della potenza con sé stessa.

Tracce di questa tendenza sembrano emergere dalla lettura agambeniana di un passo del *De Anima*, ritenuto centrale per la spiegazione del modo attraverso cui intendere correttamente il passaggio dalla potenza all’atto. Il passo in questione si trova nel capitolo 5 del secondo libro, in cui Aristotele mostra come il ‘subire’ (τῷ πάσχειν) non si dica in senso univoco. Riportando, di seguito, la traduzione di Agamben:

“Patire (*paschein*) non è un termine semplice, ma, in un certo senso, significa una certa distruzione ad opera del contrario, in un altro significa piuttosto la conservazione (*soteria*) di ciò che è in potenza in ciò che è in atto ed è simile ad esso, allo stesso modo che la potenza (si conserva) rispetto all’atto. Infatti colui che possiede la scienza diventa contemplante in atto (*theorun*), e questo non è un’alterazione (*alloiusthai*, diventar altro), poiché vi è dono a sé stesso (*epidosis eis eauto*) e all’atto” (417b, 2-16).

Per Agamben, ciò che dobbiamo ricavare da questo brano, è che «la deposizione dell’impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su sé stessa per donarsi a sé stessa» (Agamben 1995, 53).

Più estesamente ne *La potenza del pensiero*, Agamben ritiene che solo in questo passaggio del *De Anima* Aristotele ci offra una spiegazione del modo in cui pensare l’atto di una “potenza di non”. Questo interrogativo, naturalmente, dipende dall’individuazione di una modalità forte all’opera nel già commentato passaggio di *Metafisica* IX3, muovendo dalla quale l’attualizzarsi di ciò che è in potenza coincide con (o dipende da) l’attualizzarsi della negazione del suo referente (in termini heideggeriano-agambeniani, del suo “co-appartenente”) privativo²⁸.

Ora, in *De Anima* II5, l’oggetto di interesse di Aristotele è quello di offrire un’introduzione generale al tema della sensazione e della facoltà sensitiva. Stabilito che la sensazione consiste in una specie di alterazione da parte di un oggetto esterno e che la facoltà sensitiva si attualizza per l’azione di un oggetto sensibile in atto, Aristotele afferma che sia la facoltà sensitiva che l’oggetto sensibile si dicono in due modi: o in potenza (ἔν

27 Cfr. IX5 1047b35-1048a21.

28 Cfr. Agamben (2005, 285): «Se una potenza di non essere appartiene originalmente a ogni potenza, sarà veramente potente solo chi, al momento del passaggio all’atto, non annullerà semplicemente la propria potenza di non, né la lascerà indietro rispetto all’atto, ma la farà passare integralmente in esso come tale, potrà, cioè, non-non passare all’atto».

δυνάμει) o in atto (ᾧς φνεργείᾳ)²⁹. Solo in virtù di ciò, si occasiona, nel capitolo, un approfondimento su potenza e atto, in cui Aristotele distingue la potenza generica secondo la quale è cosciente un essere umano (che coincide col fatto che egli, in quanto essere umano, è disposizionalmente atto a divenire cosciente) dalla potenza specifica per cui è cosciente colui che possiede la conoscenza della grammatica. Quest'ultimo, in linea di continuità con quanto espresso più estesamente in *Metafisica Theta*, «qualora lo voglia, può esercitare la sua conoscenza, purché qualcosa di esterno non glielo impedisca» (417a27-28)³⁰. Mentre nel primo caso si può dire che un soggetto subisca un'alterazione (nella misura in cui il suo stato privativo – 'l'essere ignorante' – viene in qualche modo "rimpiazzato" dal possesso della condizione contraria – 'l'essere cosciente'), nel secondo caso, in cui si presuppone il possesso di una determinata potenzialità, dal non esercizio (μὴ φνεργεῖν) si passa all'esercizio (εἰς τὴ φνεργεῖν), senza che tale passaggio definisca una forma propria di alterazione o un effettivo rimpiazzo fra qualità contrarie. Proprio a proposito di questo secondo caso, Aristotele parla di conservazione (σωτηρία) da parte di ciò che è in atto (ᾧς τοῦ φντελεχείᾳ φντος) di ciò che è in potenza (τοῦ δυνάμει φντος).

Il fatto che qui, innegabilmente, la potenza non subisca alcun processo distruttivo o di esaurimento, non implica di per sé, e come vuole Agamben, che deponga la propria impotenza rivolgendosi su stessa per donarsi a sé stessa. Lasciando da parte il fatto che Aristotele sembri condividere solo in parte il timore agambeniano che la potenza si esaurisca sempre nell'atto³¹, sembra più plausibile ritenere che egli voglia qui semplicemente sottolineare il fatto che, a differenza di quanto accade nei processi di alterazione materiale, in cui la trasformazione di qualità opposte l'una nell'altra implica la loro distruzione reciproca, l'alterazione *sui generis* all'opera nei processi cognitivi³², vada intesa nei termini del perfezionamento di una data disponibilità. Decisivo, in questo senso, appare il modo in cui intendere correttamente la parentesi a 417b 6-7, in cui Aristotele esplicita il processo di conservazione della potenza in atto: εἰς ᾧς³³ γὰρ ᾧ φπίδοσις καὶ εἰς φντελεχείαν. Ora, la traduzione offerta da Agamben – «poiché vi è dono a sé stesso e all'atto» – non sembra combaciare perfettamente con la parafrasi offerta, per cui il conservarsi della potenza nell'atto dipenderebbe da un «donarsi a sé stessa» della potenza (Agamben 1995, 53). Se, cioè, la traduzione sembra rispettare il genere neutro del pronome ᾧς, la parafrasi sembra attribuire la riflessività della relazione in questione alla stessa δύναμις, presupponendo così il riferimento a un pronome femminile di fatto non attestato. Anche la scelta di tradurre il termine φπίδοσις con 'dono', certamente legittima di per sé, lascia qualche perplessità con riferimento al contesto. Il punto sembra, qui, quello di sottolineare il processo di autorealizzazione dell'individuo che dispone di potenzialità cognitive, le quali giungono a perfezionamento tramite l'esercizio. Più che di un "dono" della potenza a se stessa, quindi si potrebbe parlare di una "crescita" del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione, coincidente con la "conservazione" (da intendersi qui in senso contrario a 'distruzione') delle proprie potenzialità.

29 Cfr. 417a12-14.

30 Cfr. *Metafisica IX* 5 1048a13-21.

31 Un timore questo, aristotelicamente fondato, in senso proprio, solo con riferimento all'atto di 'ciò che è in potenza in quanto potenza', vale a dire alla definizione astratta del 'movimento'. Cfr. *Fisica III* 1 201b4-5. Si veda su questo punto Kosman (1994).

32 Cfr. 417b6-7: ᾧ οὐκ ᾧστιν φλλοιφσθαι ᾧ φτερον γένος φλλοιφσεως.

33 Sebbene non maggioritaria, seguiamo qui la lezione dei manoscritti che sembra seguire anche Agamben.

L'insieme dei rilievi critici proposti, in questo contributo, all'interpretazione agambeniana della nozione aristotelica di 'potenza' possono essere riassunti come segue:

- 1) appare contestabile l'idea che la potenza aristotelica si definisca anzitutto e prioritariamente a partire dalla possibilità del suo non-esercizio;
- 2) appare testualmente e teoreticamente discutibile l'idea che l'apertura originaria della potenza verso il non esercizio dipenda dal costitutivo co-appartenerle dell'impotenza;
- 3) appare, quindi, revocabile in questione, l'idea che il passaggio all'atto dipenda da una logica "disapplicativa", invece che "applicativa", il cui senso precipuo coincida con la deposizione del contenuto privativo inerente a ciascuna potenza.

L'insieme di questi elementi getta qualche ombra sull'idea che il modello di potenza e atto (così come descritto da Aristotele), possa fungere da vero e proprio "paradigma della sovranità occidentale" e del "bando" originario che la contraddistingue (così come descritti da Agamben).

Ad altro contributo, ma sulla base dei presupposti stabiliti in questo, si rimanda, infine, l'analisi della strategia sviluppata, più recentemente, da Agamben, per conseguire l'obiettivo ultimo di *Homo Sacer* così come già esposto ne *Il potere sovrano e la nuda vita*: «pensare l'esistenza della potenza senza alcuna relazione con l'essere in atto nemmeno nella forma del dono di sé e del lasciar essere» (Agamben 1995, 55). Si tratta di una strategia che renderà necessario il confronto con una altra categoria fondamentale della filosofia aristotelica: quella di 'uso' (χρῆσις)³⁴.

Bibliografia

- Agamben, G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2005), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza.
- Beere, J. (2009), *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Θ*, Oxford: Oxford University Press.
- Berti, E. (2017), *Aristotele. Metafisica*, Bari-Roma: Laterza.
- Burnyeat, M. et al. (1984), *Notes on Book Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Sub-Faculty of Philosophy.
- Duminil, M-P., Jaulin, A. (2008), *Aristote. Métaphysique*, Paris: Flammarion.
- Frede, M. (1994), *Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ*, in Scaltsas, D.; Charles, D; Gill, M.L., a cura di, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 173-93.
- Heidegger, M. (1981), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3 Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Jaeger, W. (1957), *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxonii: Oxford University Press.
- Kosman, A. (1994), *The Activity of Being in Metaphysics*, in Scaltsas, D.; Charles, D; Gill, M.L., a cura di, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp.195-213.
- Makin, S. (2006), *Aristotle Metaphysics. Book Θ*, Oxford: Clarendon Press.
- Movia, G. (2001), *Aristotele. L'anima*, Milano: Bompiani.

³⁴ Per cui cfr. Agamben (2014).

- Ross, W.D. (1924), *Aristotle: Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Oxford: Clarendon Press.
- Salzani, C. (2013), *Introduzione a Giorgio Agamben*, Genova: Il Melangolo.
- Witt, C. (1994), *The Priority of Actuality in Aristotle*, in Scaltsas, D.; Charles, D; Gill, M.L., a cura di, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 215-28.

Lukács, Heidegger and Reification

Tom Rockmore

Abstract: Sometimes very different positions overlap in unsuspected but significant ways. Lukács and Heidegger are important, but dissimilar twentieth century thinkers. Lukács is a Hegelian Marxist, and Heidegger is a post-Husserlian phenomenologist. They share a superficial similarity in their respective predilections for political dictatorship, Lukács for Stalin and Heidegger for Hitler. Yet there is a deeper link since, as Lucien Goldmann pointed out a half century ago, Heidegger's phenomenological ontology is apparently intended as a response to Lukács' Hegelian Marxist conception of reification (see Goldmann 1982). This paper will explore this link. I will be suggesting that both propose unacceptable views of human flourishing as lying beyond the reification, or again alienation, typical of modern industrial society.

Keywords: Lukács; Heidegger; Authenticity; Reification; Ontology.

1. Lukács on reification and Marxian alienation

Engels invented classical Marxism in *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1886, 1888) several years after Marx left the scene (1883). Lukács, who criticizes Engels throughout his long Marxist period, is justly celebrated for his invention of Hegelian Marxism. It is well known that Marx discusses the concept of alienation in the first of the *Paris Manuscripts*, which were only initially published in the West in 1932. In *History and Class Consciousness* (1923), Lukács brilliantly anticipated the Marxian conception of alienation under the heading of 'reification', a near synonym that mistakenly conflates objectification and alienation, by reading Marx's later work as continuing an as yet unknown earlier discussion.

The terms '*Ding*' and '*Sache*' are closely related. In the *Phenomenology of Spirit* and occasionally elsewhere Hegel uses the term '*die Sache selbst*'. Marx employs the near synonym '*Versachlichung*' in the account of Money in the first volume of *Capital* where he refers to the «Personification [*Versachlichung*] of things and the reification of persons» (Marx 1982, 209) and again later in an *Appendix* (Marx 1982, 1054). Following occasional Marxian practice, Lukács formulated his conception of reification (from Latin *re*, *Reifikation*, *Ding*, *verdinglichen*).

It goes beyond the limits of this discussion to clarify the relation between the Marxian term '*Versachlichung*', the Lukácsian term 'reification', and the Marxian terms 'alienation', and 'commodity fetishism'. Suffice it to say that there has been much controversy about the relation between reification, alienation, and commodity fetishism. In *Capital* I, Marx famously discusses *The Fetishism of the Commodity and Its Secret*. In *Reification and the Consciousness of the Proletariat*, the central chapter of *History and Class Consciousness* (HCC), Lukács states that «the problem of commodities [must be considered] as the central problem of capitalist society in all its aspects» (HCC 83¹). He continues on,

Peking University (rockmore@duq.edu)

1 Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Livingstone, R., Cambridge: MIT Press. Cited in the text as HCC followed by the page number.

in echoing the Marxian conception of commodity fetishism, to say about commodity structure that «[i]ts basis is that a relation between people takes on the character of a thing and thus acquires a ‘phantom objectivity’, an autonomy that seems so strictly rational and all-embracing as to conceal every trace of its fundamental nature: the relation between people» (HCC 83).

2. Heidegger on reification and *Dasein*

Heidegger, who read widely, was at least generally aware of the Marxian position, which he rejected as metaphysics. He seems further to be aware of Lukács’ term ‘reification’ as a functional equivalent of the Marxian term alienation (*Entfremdung*, *Entäusserung*) as well as Marx’s synonym or near synonym ‘*Versachlichung*’. HCC, which appeared four years before *Being and Time* (BT, 1927) was still attracting intense attention while Heidegger was writing his book. In HCC, Lukács refers to the impact of reification in creating an ideological distortion in proletarian consciousness and self-consciousness.

In BT Heidegger is, like Lukács, but in a different way, attentive to the role of the social surroundings on our understanding of the world and of ourselves. Heidegger, as he suggests in *Kant and the Problem of Metaphysics*, understands phenomenological ontology as Kantian, more precisely as carrying Kant’s critical philosophy beyond the point where Kant left it. In the *Prolegomena*, Kant criticizes so-called psychological ideas, or the approach to the soul as a mental substance. Heidegger follows Kant on this point in rejecting the Cartesian epistemic conception of the subject as the basis or ground of cognition. In the conception of *Dasein*, Heidegger proposes an alternative to the Cartesian subject whose being supposedly turns on the problem of the meaning of being.

Heidegger’s phenomenological ontology focuses on what he calls the problem of the meaning of being in general, as distinguished from beings. According to Heidegger, the role of *Dasein* lies in laying bare or uncovering the horizon or the limit of an interpretation of the meaning of Being in general.

Heidegger calls attention to a basic distinction between the ready to hand (*Zuhandenheit*) and the present to hand (*Vorhandenheit*). In criticizing Descartes, he suggests that, if we accept the Cartesian *cogito* as the subject, we miss the phenomenal content of *Dasein*, hence fall prey to the so-called “soul substance” or again «the reification of consciousness» (BT 72²). In opposing his anti-Cartesian view of *Dasein* to the Cartesian view of the subject as a thing, Heidegger writes:

The Thinghood itself [*Dinglichkeit selbst*] which such reification implies must have its ontological origin demonstrated if we are to be in a position to ask what we are to understand positively when we think of the unreified Being [*nicht verdinglichten Sein*] of the subject, the soul, the consciousness, the spirit, the person. All these terms refer to definite phenomenal domains which can be ‘given form’: but they are never used without a notable failure to see the need for inquiring about the Being of the entities thus designated. (BT 72).

He amplifies this approach later in the book when, in an account of time, he says that if so-called world-time belongs to the temporalizing of temporality, then it cannot be reified, for instance by what he calls «vicious objectification» (BT 472).

2 Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, trans. by Macquarrie, J., and Robinson, E., New York and Evanston: Harper and Row. Cited in the text as BT followed by the page number.

Heidegger implies that we can avoid such problems in rethinking the conception of reification. On the last page of his book, Heidegger reiterates his claim (see BT 62, 487) that philosophy is, as he says, «universal phenomenological ontology, and takes its departure from the hermeneutic of *Dasein* [...]» This claim clearly excludes other conceptions of phenomenology as well as all other views of philosophy as falling below the mark. Heidegger further links his view to Lukács' in writing:

It has long been known that ancient ontology works with 'Thing-concepts' and that there is a danger of reifying consciousness' [*Verdinglichung des Bewusstseins*]. But what does this 'reifying' [*Verdinglichung*] signify? Where does it arise? Why does Being get 'conceived' 'proximally' in terms of the present-at-hand and not in terms of the ready-to-hand, which indeed lies closer to us? What positive structure does the Being of 'consciousness' have, if reification [*Verdinglichung*] remains inappropriate to it? (BT 487).

This statement points to the distinction between the usual, non-Heideggerian and unusual Heideggerian ways of understanding the subject. According to Heidegger, the question of the meaning of Being is not opened up but rather closed, hence lies hidden in virtue of what he, presumably following Lukács, whom he never names, calls 'reification'. On the contrary, according to the Heideggerian conception of *Dasein*, the subject lies beyond the reification of consciousness that, in Heidegger's opinion, precludes even raising the question that interests him.

3. Lukács on reification and authenticity

What is the relation between Lukács' and Heidegger's conception of reification? In the *Preface* to the new edition of HCC (1967), Lukács correctly points out that after Heidegger's intervention in the debate in BT, alienation moved to the center of the philosophical debate (see HCC xxii). Lukács, who never mentions Heidegger in the original edition of his book, criticizes him at length in two books (*Destruction of Reason, Existentialism or Marxism?*). To the best of my knowledge, other than the oblique references to "reification" in BT, Heidegger never discusses Lukács directly.

After HCC, Goldmann suggests that in BT Heidegger seeks i. A. to respond to Lukács and, by implication, Marx as well. This is only partly true since Lukács, who, as a Marxist, is concerned with social ontology, is seeking to solve the social problem that, from the Marxist perspective, impedes or prevents those who in modern industrial society do not own private property from developing as fully individual human beings. But in BT Heidegger is only incidentally concerned with the development of human beings, hence with social ontology, but primarily concerned with the problem of the meaning of Being, that is ontology, or phenomenological ontology.

Lukács' account of consciousness as distorted by the distorted nature of the social surroundings in capitalism relies on Marx and Hegel. In the famous *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy*, Marx argues that what he calls legal relations and political forms originate in the material conditions of life. In short, in the Marxist jargon that later became widely familiar, the superstructure depends on the economic base. By inference, if, as in capitalism, the economic base is distorted, then our understanding of our surroundings and ourselves will also be distorted. Marx famously goes on to link consciousness to its surroundings in stating that «it is not the consciousness of men that determines their existence, but their social existence that determines their

consciousness» (Marx and Engels 1987, 263). If consciousness is determined by the material conditions of life, then the problem lies in how to alter consciousness, more precisely how to escape from a situation in which the social surroundings, which determine our consciousness, leads us naturally but inescapably to misunderstand the situation and ourselves. Marx finds the answer in Hegel's view of the master-slave relationship as intrinsically unstable.

Hegel provides a dynamic account of the master-slave relationship in the *Phenomenology of Spirit*. The master-slave relationship is not a stable social structure but rather an unstable social relation between two unequal parties, that is masters, who are at least in principle more powerful than the slaves, and slaves, who are at least in principle less powerful than the masters. The difference in power between masters and slaves lies in their different ways of understanding their relationship from their respective perspectives. The Hegelian view of this unequal, labile relationship depends on three points: first, the inability of the slave to understand his or her relationship to the social surroundings, in short the different roles determined by the relation to private property or ownership of the means of production; second, the ability of the slave to reach self-consciousness; and, third, the revolutionary role of self-consciousness in transforming the situation. According to Hegel's master-slave analysis, through the evolution of the relationship it will at least in theory turn out that the slave is the master of the master and the master is the slave of the slave. Marx applies this claim in substituting the capitalists for the masters and the proletariat for the slaves in his early account of the revolutionary proletariat as essential to the self-liberation of themselves and all other human beings.

According to Plato, each person should do what that person does best, and knowledge is limited to the philosopher, whose role lies in directing the revolutionary proletariat, or heart of the revolution. In Marx's quasi-platonic view, the proletariat is the heart and the philosophers are the head of the revolution. False consciousness, which is a function of the surrounding context, leads one astray, but can be overcome if through the evolution of the master-slave relationship the revolutionary proletariat reaches self-consciousness.

Lukács claims that Hegel misunderstands the real historical subject under the heading of the absolute. This is, according to Lukács, essentially a fictitious concept, which is no more than a name for a function lying at the heart of modern industrial society. According to Lukács, Marx discovered the real historical subject as revolutionary proletariat, or again the identical subject-object of history. It follows that the solution to the self-liberation of the revolutionary proletariat lies in identifying and energizing the working class.

As a Hegelian Marxist, Lukács is not interested in ordinary or even extra-ordinary traditional philosophical questions, such as the Heideggerian focus on the question of the meaning of being. He is rather interested in the consequences of modern industrial society, above all capitalism, on the central problem of modern industrial society, or realizing Marx's theory in practice. In the *Theses on Feuerbach*, Marx famously suggests that his theory differs from other forms of philosophy, hence from mainline philosophy, which supposedly leaves everything in place in changing nothing, in that it not only interprets but also changes society in realizing itself. Yet philosophy in general, and his specific novel form of philosophy is not an end in itself. It is rather a means to another end, which lies in bringing about a change from modern industrial society to what, at the risk of creating a confusion, we will call post-modern, or post-capitalist society, that is a future social stage in which the institution of private property will have come to an end.

From his Hegelian Marxist perspective, Lukács suggests that Marx brings together theory and practice, hence at least potentially changes society in solving the real problems of classical German philosophy. Engels thinks that Marx followed Feuerbach away from Hegel, away from classical German philosophy and philosophy, and towards materialism and science. This approach implies that Marx solved the problems of philosophy on an extra-philosophical plane, that is, outside or beyond philosophy. Lukács, who leaves open the philosophical status of Marx's position, who for instance in HCC never says that it is either idealism, materialism or some third view, suggests Marx solves the problems of German idealism, which German idealism is unable to solve, within philosophy.

Lukács' claim for Marx depends on a further claim about the Kantian conception of the thing in itself, or noumenon, which Kant introduces to refer to mind-independent reality. Kant's immediate German idealist successors tend to dismiss this conception in different ways, for instance as Jacobi thinks as unintelligible, as Fichte believes as inconsistent with the critical philosophy, and so on. Lukács, on the contrary, takes this conception as referring not to reality, but rather to social reality, which, in his opinion, is the central but before Marx unsolved problem running throughout German idealism, also called classical German philosophy. According to Lukács, the Kantian thing in itself, the central problem of classical German philosophy, cannot be known through so-called bourgeois thought, and can only be known, as noted above, through Marx's discovery of the proletariat as the real historical subject.

Reification, or in Marxian language alienation, is the negation, or again opposite of authenticity. Lukács applies Hegel's analysis of the master-slave relationship to the understanding of modern industrial society. As for Hegel, so for Lukács self-consciousness is the condition of the change in the social relationship from reification, which applies to all persons living in modern industrial society, to authenticity. Marx, who proposes in the *Theses on Feuerbach*, as Lukács says, «to transform philosophy into praxis» (HCC 202), actually does so through the discovery of the revolutionary proletariat as the identical subject-object, or real historical subject. As a result of becoming self-conscious, the proletariat realizes that it is free to transform modern industrial society through its own actions. In short, Marx for the first time brings together theory and practice to solve social problems that cannot be solved merely theoretically. Lukács denies that thought and existence either correspond to, or again "reflect" each other in denying the so-called reflection theory of knowledge. He thinks that «[thought and existence] are aspects of one and the same real historical and dialectical process[since] [w]hat is 'reflected' in the consciousness of the proletariat is the new positive reality arising out of the dialectical contradictions of capitalism» (HCC 204). In short, in and through self-consciousness the proletariat becomes able to change society.

4. Heidegger on authenticity and social ontology

For Lukács, though the problem at hand, which concerns knowledge of modern industrial society, is not philosophical, but extra-philosophical, it can be solved through the proper philosophical means, in particular the proper version of Hegelian Marxism. For Heidegger, on the contrary, the problem at hand, which is not extra-philosophical but rather philosophical, can be solved through philosophical means, more precisely phenomenological ontology. In another formulation, Heidegger thinks that phenome-

nological ontology can at least in principle overcome the central question of philosophy but also human life and human history that was correctly posed in early Greek philosophy but that was later covered up through the philosophical tradition, or the problem of the meaning of Being.

As a Hegelian Marxist, Lukács, as noted, rejects Engels classical anti-Hegelian approach to Marxism. Lukács distinguishes between self-consciousness, which is a necessary condition for social change, and revolutionary action, which is its result. Following Marx, as well as Hegel, Fichte, Lask and others, Lukács aims to turn the clock forward so to speak in order through philosophical means, that is in developing Marx's position while turning against Marxism, to escape from the limitations of the historical context. Heidegger's aim rather lies in turning the clock backward toward a different, pre-modern, authentic form of life that is hidden or covered up through the modern fascination with technology that mistakenly leads us to turn away from Being that is the real historical subject. Lukács, who is a philosophical revolutionary, seeks to realize modern human beings as individuals in bursting the developmental bonds imposed by the limits set by modern industrial society. Heidegger is also a revolutionary, but in a starkly different way. Heidegger is engaged in transforming what for the Marxist Lukács is a theory of false consciousness based on an application of the Hegelian analysis of the relation between master and slave into a theory of the philosophical misunderstanding of ontology.

Though apparently very different, the two theories of false consciousness are finally similar. In both cases, false consciousness, which is the result of reification, is linked to the possibility of true consciousness as the condition of authenticity. Distantly following Marx and even more distantly Hegel, Lukács focuses on the role and conditions of self-consciousness in human self-development, since he thinks that false consciousness derives from modern industrial society, or the contemporary phase of the development of human society. In terms of the distinction between false consciousness and true consciousness, Heidegger focuses on the conditions of overcoming the former through the latter. He assumes that reification is not a product of modern industrial society, nor dependent on the economic sector of capitalism. It is rather due to failing to understand that the problem of the meaning of Being, supposedly the same problem that already inspired Plato and Aristotle and stretches throughout the entire later debate, and that is centrally related to *Dasein*, or the anti-Cartesian correct conception of the subject. Heidegger, who believes that since ancient Greece philosophy has deviated from the proper path, thinks that today ontology is in crisis since it has failed to understand the clarification of the meaning of Being that its central task (BT 31).

Different views of subjectivity run throughout the modern period, which is characterized by the progressive emergence of the subject that after Montaigne and Descartes becomes a dominant theme as the inescapable road to objective cognition. The Cartesian view of the subject as thinking substance is denied in different ways by Marx and Heidegger. Marx, who never discusses Descartes in any detail, understands human being as a natural being that meets its basic needs outside itself through two types of interaction: between human beings and other human beings, and human beings and nature. Heidegger, who explicitly criticizes the Cartesian *cogito*, does not understand *Dasein* in terms of cognition, but rather through its supposed concern with the authentic form of the absolutely primordial problem, which takes multiple precedence over other problems, of the meaning of Being. In other words, he takes the problem that concerns him as the central problem to which everything else, including not only the theory he expounds in BT, but further an authentic life, is necessarily subordinated.

5. Lukács, Heidegger on reification and the limits of authenticity

For both thinkers, “authenticity” is the positive standard through which to understand ‘reification’, but everything else is different. We see this, for instance, with respect to time. Lukács and Heidegger have diametrically opposing views of the relation between the past and the future. Heidegger’s phenomenological ontology is not oriented towards the future but rather towards the past. More precisely, Heidegger thinks the future lies in the authentic return to and repetition of the past. Lukács follows Marx, who thinks that in capitalism objectification within the productive process leads to alienation. Marx thinks that as a result of the end of private property, objectification and alienation will be disentangled. He points to objectification in a future, post-capitalist historical phase in which individuals will be able to objectify themselves in what they do in becoming fully individual. According to Lukács, the authentic future is the future of the proletariat through the break with capitalism in a transition to communism and the beginning of human history.

The difficulty of Lukács’ theory lies in the relation of theory to practice, in his case the inability, other than to point to the *prise de conscience* of the revolutionary proletariat, or again the rise of proletarian self-consciousness, to bring about the transition from capitalism to communism. In other words, the difficulty lies in the promissory note that Lukács as a philosopher, despite his interest in practice, does not seem to know how to redeem in the real world.

What we have in Heidegger’s case is a vision of the authentic form of life that includes a series of ways to act that Heidegger pretends to “deduce” on the basis of his phenomenological ontology. Now one might think that the ontology is at fault in leading Heidegger astray. Rather Heidegger belonged to and thought within his own historical moment in which he not only reflected but also sought to justify a number of practices and beliefs of his time. The fault is neither in the stars, nor in ontology, which is neutral, but rather in Heidegger, the philosopher, who formulated a theory that justifies in philosophical terms ordinary actions whose selective but supposedly authentic repetition of the past in the future it takes as appropriate. In nearly untranslatable German, Heidegger writes:

Die Wiederholung lässt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom ‘Vergangenen’ überreden, um es also das vormalige Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwiderung der Möglichkeit ist aber *als augenblickliche* der Widerruf dessen, was in Heute sich als ‘Vergangenheit’ auswirkt. (Heidegger 1927, 438).

In view of the difficulty of the German I will neither appeal to the extant translations, since Fritzsche, a German native speaker, suggests that at least for the English-speaking community the influential Macquarrie-Robinson translation is simply wrong (Fritzsche 1999, 10) nor seek to translate it myself. Yet it will be useful to paraphrase this passage in which Heidegger points to the idea that we should not just repeat the past but rather that we rather should repeat what is authentic about it in leaving out and not repeating what is inauthentic. With this in mind, he turns to such concepts as being towards death, the hero, resolve, and so on. He further gives an example elsewhere in a short, popular article he wrote to explain why after his period as Hitler’s rector in the U. of Freiburg i. B. he again refused the offer to relocate to Berlin in order to stay in the *Why do I stay in the provinces?* (in Sheehan 1981, 27-30). In itself, even though Berlin was academically more prestigious than Freiburg, that would not be remarkable. What is remarkable is the

description he provides that makes it clear that his desire to stay in the provinces was based on his desire to remain with those who had as it were always lived there, those who, since their roots were sunk deeply in the soil, were not rootless. In this context, Heidegger is working with a distinction between those who are German in some general way and those who are German in a more restricted sense. I have in mind those whom I will call, and to whom Heidegger silently refers as, the real Germans. The real Germans are not those like me who meet the Fichtean criterion of being able to speak German, since for whatever reason they happen to know the language. Such individuals are not in the more specific Heideggerean sense German, since they do not have roots plunged deeply into the soil, that is, if I may be permitted this reference, or *Boden*, as in the infamous phrase *Blut und Boden*. In other words, I have in mind Heidegger's fateful distinction between those whose roots lie deeply sunken in the German soil and their rootless counterparts, as Heidegger suggests. In short in ostensibly appealing to and following the suggestion of a local peasant to remain in a rural setting Heidegger was suggesting albeit indirectly that he, too, was a real German, not a rootless non-German, or even a merely inauthentic German, but rather someone whose life unfolded in the authentic repetition in the future of the past, in other words in the eternal return of the same.

6. Phenomenological ontology, social ontology and the historical moment

Lukács and Heidegger both lived at roughly the same time. Their positions each suffer from the fateful consequences of an obvious identification between their philosophical views and the historical moment. All of us live in and think out of the historical moment we contingently happen to inhabit. Since its emergence in early Greece philosophy has been understood as making a claim for truth that rhetoric abandons in as the phrase goes making the weaker argument appear the stronger.

In the conception of partyiness (*partiinost'*) the young Lenin introduced the view that philosophy must submit to the ideological control of the party, and ultimately by the Communist Party's Central Committee. Lenin later continued to understand "philosophical partyiness" as entailing a commitment, if not to the party, at least to the proletarian point of view. In subordinating philosophy to politics, Lukács subordinates his anti-Marxist Hegel interpretation of Marx to Marxist politics. Lukács signals his acceptance of the subordination of philosophy to politics in publicly extolling Lenin after he was criticized for his unorthodox Marxism following the publication of HCC. In accepting the Marxist view of partyiness, Lukács at least publicly abandoned any form of the typical view of philosophy as neutral or independent for a very different conception of philosophy as "instrumentalized," or even controlled, by the communist party. Philosophy in this way turns away from the ancient claim for truth in resurrecting the view of rhetoric that Plato, for instance, already rejects in attacking the Sophists. Once he became a Marxist in 1918, Lukács never overcame the fateful tension in his thought due to his conflicting desires to follow his philosophical insights wherever they might lead but also to be politically faithful to the current version of Marxist political orthodoxy.

Heidegger's problem is equally significant but very different. Heidegger at least publicly focuses on the problem of Being in presenting himself as a strange kind of late pre-Socratic uninformed about and uninterested in his historical moment. Yet it has been known for many years that he not only was knowledgeable about Marx and Lukács, he was also very aware of the events of his day. The list, which is very long, includes lau-

ding aerial bombing invented during the Spanish civil war, insisting on the distinction between Jews and Germans in a context of increasingly rabid anti-Semitism, identifying publicly as well as privately with National Socialism, publicly supporting National Socialism as the Nazi rector of the University of Freiburg, organizing training camps for students, denouncing colleagues to the NSDAP, his enthusiasm for Ernst Jünger, and so on. Recent publication of the so-called *Black Notebooks* does not weaken but rather strengthens our awareness of Heidegger's link to his historical moment, especially as concerns anti-Semitism, which runs like a red thread through his private musings.

Now it might be objected that the problem lies in the consequences of his phenomenological ontology. This objection suggests that, if a theory has unacceptable consequences, it should be rejected, which is countered in the debate by those who point to the traditional philosophical view of the philosopher as in time but not of time so to speak. According to this view, philosophy is not dependent on its surroundings but rather independent of time and place, independent of the historical moment, unconstrained by contingent factors, and so on. Fichte suggests a very different, more plausible view. According to Fichte, the kind of view a philosopher supports is not independent of, but rather depends on, the kind of person one is. This insight suggests that Heidegger the philosopher and Heidegger the supporter of Nazism and anti-Semitism are inseparable. Indeed, this is hardly surprising, since Heidegger was raised in an extremely conservative, strongly anti-Semitic environment in southwestern Germany, which his thinking not surprisingly reflects.

Heidegger's position, which is inseparable from his historical moment, in part breaks new ground, but in part also serves to explore and justify ideas belonging to the period in which he was active. It follows that Heidegger's ontology need not be rejected since it leads to unacceptable consequences, but rather since it justifies with all the conceptual resources at the thinker's command unacceptable ideas and practices that flourished in Heidegger's historical moment and with which he obviously identified.

7. Lukács, Heidegger and Western metaphysics

I have argued that, despite the millennial-long conviction of Western thinkers, there is no obvious way to defend the view that philosophy is finally independent of the historical moment. What are the political implications of this view, hence the views of Lukács and Heidegger, for Western metaphysics?

For Lukács the problem, which is not intrinsically philosophical, is due to the influence of modern industrial society on all facets of modern life, but for Heidegger it is rather due to philosophy, more specifically to the consequences that, as Goldmann points out, Heidegger, who never names Lukács, criticizes the latter's analysis of reification, which, he claims, must be ontologically justified (Goldmann 1982, 13). In Heidegger's case, this means claiming to know about being in general, though, since his voluminous discussion over many years never progresses beyond the introductory stage and finally remains prolegomenal, he cannot give an account of how he reaches such knowledge. On the contrary, whereas Lukács' very different thesis is that there is no justification outside knowledge of society and history (see Goldmann 1982, 13).

The difference in the political implications for metaphysics are clear and important. The difficulty in Lukács' case lies in the fact that in virtue of his political commitment to Marxism, he is ready to accept political orthodoxy as a philosophical guide instead

of reasons accepted or rejected since we find or do not find them to be convincing. The situation is different as concerns Heidegger, who is, despite his extreme claims, in some ways a mainline philosopher. Following Parmenides, who thinks that knowing and being are identical, Plato thinks that cognition depends on the fact that a few exceptional individuals can directly grasp reality. Heidegger, who is a modern representative of the view that we must proceed through an ontological account that he never provides and presumably cannot formulate. This politically dangerous view points to the idea that we should follow the lead of the one who, as Heidegger says in a moment of vision sees what is. This is one likely reason that impelled him to accept the rectorate of the U. of Freiburg during the Nazi period.

It is too late to resurrect any form of this neo-Platonic approach that, in any case, is extremely dangerous. The obvious danger lies in the anti-democratic idea that we should accept as our guide ideas that a candidate for the role as philosophical gourou, in this case Heidegger, puts forward to justify anti-democratic practices. On the contrary, we should rather be supporting fair and free discussion among those who do not claim to see reality and must rely on the most convincing arguments they can formulate.

8. Conclusion: Lukács, Heidegger, and Reification

This paper has examined Lukács and Heidegger's different reactions to the phenomenon of reification (or alienation) in modern industrial society. It has noted that Heidegger and Lukács both identify philosophy as a means to overcome the reification characteristic of modern industrial society. It has further pointed out that Lukács goes astray in his conviction that the best way to overcome reification lies in subordinating philosophical reason to the dictates of organized Marxism, hence a political party. It has finally pointed out that Heidegger, on the contrary, thinks reification can be overcome by perfecting phenomenological ontology, or his version of metaphysics. Though neither approach is acceptable, the Marxist Lukács is closer to the mark than the phenomenologist Heidegger.

It is too late to hold that the best and perhaps even the only way to overcome reification, or the consequences of modern industrial society lies in trusting those philosophical visionaries, or contemporary Platonists, who in scrutinizing the invisible horizon claim to see reality. Heidegger is a good example of someone, who since he is not content with the rejection of privileged claims to know, seeks to reintroduce a sense of mystery through inventing the fictitious history of Being to re-enchant philosophy so to speak. This approach, which is unacceptable in any form, must be rejected. Though we must also reject the primacy of politics over philosophy, it makes eminent good sense to enlist philosophical insights in striving through debate to arrive at ideas we are willing to support and according to the best reasons we can muster. I conclude that philosophy has its role to play in helping to overcome reification, but the kind of philosophy we accept makes all the difference.

Table of Abbreviations

HCC = Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Livingstone, R., Cambridge: MIT Press.

BT = Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, trans. by Macquarrie, J. and Robinson, E., New York and Evanston: Harper and Row.

References

- Fritzsche, J. (1999), *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Goldmann, L. (1982), *Lukács and Heidegger: Towards A New Philosophy*, trans. by Boellhower, W.Q., New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Mohr.
- Marx, K. (1982), *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. by Fowkes, B., New York: Penguin.
- Marx, K., Engels, F. (1987), *Collected Works*, vol. 29, London: Lawrence and Wishart.
- Sheehan, T. (1981) (ed. and transl.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago: Precedent Publishing.

Sartre face à Hegel et Trotsky : les fins et les moyens du socialisme révolutionnaire.

Idée du socialisme, « *Sittlichkeit* », institutions de la liberté et morale révolutionnaire à partir des *Cahiers pour une morale*.

Emmanuel Barot

Abstract: Sartre's *Being and Nothingness* states that Hegel, in the Master-Slave dialectic, had an «ingenious insight» against solipsism, while asserting that each self-consciousness depends, in its very being, on other consciousnesses. However, against him, Sartre claims that the separation of the For-itself remains the insurmountable «scandal», and that collectivity can exist at most as a «de-totalized totality», but never as a Subject. The *Cahiers pour une morale* extends the analysis, in a true comparison with Hegelian *Sittlichkeit*, to the historical modalities of mutual recognition of liberties, which Sartre, in spite of everything, does not renounce while calling for a «concrete moral» that must be «revolutionary socialist», and centered, above all, on the «dialectic of the ends and means of the revolution». The *Critique de la Raison Dialectique*, finally analyzes, through the lens of Marxism, the living core of the Objective Spirit, and reaches its apex in the dialectic of society and State. Since sovereignty (including revolutionary) can never be the embodiment of a fictitious Subject, even when it represents the object of an irrepressible aspiration that gives rise to authentic forms of collective subjectivities strategically unified, Sartre occupies a very special position between Hegel's *Elements of Philosophy of Right* (1820) and Marx's *Critique of Hegel's Philosophy of Right* (1843). His *Cahiers pour une morale*, in particular, represents a fulcrum around which it is possible to articulate a comparison between Sartre and Trotsky's *Their Morals and Ours* (1938).

Keywords : Revolutionary Moral; Strategy; Marxism; History; Situation.

Introduction : d'un néant pré-historique à la négativité révolutionnaire¹

On rappelle souvent, à raison, d'abord l'importance de Heidegger et Husserl dans la formation de la phénoménologie sartrienne, puis, dans l'après-guerre, la place centrale accordée à Marx et aux marxismes². On oublie trop cependant, ce faisant, jusque sur le terrain d'une des questions majeures qui a animé Sartre, celui de la morale révolutionnaire, la place de la discussion de Hegel. Dans le laboratoire des *Cahiers pour une morale*, Sartre écrivait ceci :

Dialectique : à considérer les choses sans parti pris, Hegel représente un sommet de la philosophie. A partir de lui, *régression* : Marx apporte ce qu'il n'avait pas donné entièrement (développement sur le travail). Mais il manque beaucoup de grandes idées hégéliennes. Inférieur, Dégénérescence marxiste ensuite. Dégénérescence allemande post-hégélienne. Heidegger et Husserl petits philosophes. Philosophie française nulle. Grossière philosophie néo-réaliste. (CM 67).

Université Toulouse – Jean Jaurès/ex-Mirail (ebarot@free.fr)

1 Nous relierons ici en les articulant et en les actualisant substantiellement deux études présentées oralement, respectivement en 2011 dans le cadre d'une journée d'études consacrées aux *Principes de la philosophie du droit* de Hegel (Université Jean Jaurès/ex-Mirail, Toulouse, France), et en 2012, dans le cadre du groupement de séminaires « Les armes de la critique », et du « Séminaire Sartre « combattre dans son époque » : les lectures des situations de Sartre », Paris, ENS (Ulm), dans le cadre d'une réflexion sur les ramifications éthico-politiques du concept de « situation ».

2 Barot (2011b).

Le but ici est de prendre au sérieux ce genre d'affirmation, et d'identifier et situer le rapport de Sartre à Hegel, notamment aux *Principe de la philosophie du droit*, tel qu'on peut le dégager de certains grands mouvements de sa pensée depuis la fin des années 1940 à la *Critique de la raison dialectique*, afin d'en tirer, toutes choses égales par ailleurs, quelques leçons utiles pour un marxisme révolutionnaire au XXI^e siècle. Sartre n'est pas un habitué des discussions académiques, rares sont les œuvres qu'il questionne précisément, références précises à l'appui. Concernant Hegel et les *Principes de la philosophie du droit*, son rapport se réduit dans la lettre à quelques évocations éparses qui semblent témoigner, chez lui, de la simple reproduction de la doxa anti-hégélienne classique (critique de l'idéalisme, de la téléologie et du conservatisme de concert). Il ne peut s'agir ici de questionner une « interprétation » ou une « réception » de ces *Principes* au sens académiquement identifiable des termes : il n'y a rien de tel dans l'univers sartrien. Il s'agit plutôt de formuler quelques hypothèses pour *construire* le problème du rapport de Sartre à Hegel, en cheminant de *L'Être et le néant* aux *Cahiers pour une morale* puis à la *Critique de la raison dialectique*, et moyennant un double détour : sur la notion de « situation » gouvernant la façon dont la question de la morale concrète se posera continûment chez Sartre, et sur Trotsky, avec lequel Sartre ouvre un dialogue extrêmement instructif dans les *Cahiers*.

1. *L'être et le néant* : une matrice du problème qui reste autant au seuil de la morale qu'au seuil de l'histoire

Dans *L'être et le néant* « l'intuition géniale de Hegel », dit Sartre, est que la conscience de soi dépend dans son être des autres consciences : l'être-pour-autrui est constitutif de l'être-pour-soi, autrui est originairement constitutif de moi-même comme « pour-soi ». Grâce à Hegel – la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* – la matrice de la problématique de la reconnaissance mutuelle des consciences comme libertés sort *dès son principe* de tout solipsisme. Mais, contre Hegel, Sartre affirme que cette imbrication réciproque des consciences dans leur(s) être(s) ne saurait faire cesser ou dépasser, en raison des néantisations constitutives qui les façonnent respectivement, le régime de *séparation* qui les affecte : tel est le « scandale » indépassable dit Sartre : la pluralité des consciences. Pourquoi et comment Hegel étouffe-t-il le scandale, en en faisant un simple apparaître transitoire ? Parce qu'il est, dit Sartre, doublement « optimiste », et cet optimisme, épistémologique et ontologique, c'est le sens et le contenu de son « idéalisme » : le premier optimisme, « épistémologique », consiste à rabattre la question de la reconnaissance mutuelle des consciences à une question, justement, de *connaissance*, à rabattre la conscience de soi sur la connaissance de soi en oblitérant la dimension vécue, incarnée, bref « existentielle » de l'affaire. Le second optimisme naturellement vient élargir, entériner et fonder rétrospectivement le premier : Hegel, dit Sartre, se place du point du Tout, i.e. du Vrai, i.e. *en extériorité* par rapport à ces consciences dont il examine la lutte, point de vue qui, en réalité, a résolu par avance le problème qu'il prétend solutionner. Hegel *s'est donné préalablement*, même si c'est virtuellement, *l'unité des consciences*, que le point de vue de l'Absolu ne fait donc qu'actualiser progressivement.

Critique classique de l'absolu-substance, et sur cette base du *telos* de l'esprit sous-jacent à la dialectique du maître et de l'esclave, qui mérite discussion, mais qui contient une matrice théorique qui restera centrale pour Sartre jusqu'au bout et qui nous intéresse ici : le problème de la reconnaissance réciproque est un problème concret, vécu, toujours

singularisé (ce n'est pas un problème épistémologique, mais bien « existentiel », et c'est là – mais là seulement ! précisera *Questions de méthode* – où Kierkegaard a raison contre Hegel), et pour poser le problème des conditions de possibilité de cette reconnaissance, une exigence est totale : il faut se *situer à l'intérieur même du problème pour bien le penser*. Le point de vue du Tiers transcendant ne saurait être le point de vue adéquat ni pour la compréhension, ni pour la justification, tout simplement parce qu'en son fond, un Tiers réellement transcendant est *impossible*, n'est qu'une fiction, et comme c'est une fiction le plus souvent non reconnue comme telle, celle-ci fonctionne comme une redoutable mystification.

Quand on se tient au cœur de la pluralité – et aucune autre position n'est réellement possible – ressort que l'être-avec/pour/face à-autrui *ne saurait jamais se résorber en un « nous-Sujet », en une belle totalité organique en coïncidence avec Soi-même* : la coexistence des libertés, et la formule est déjà présente dans EN, n'advient au mieux que comme « totalité détotalisée » : les consciences sont à la fois irréductiblement constituées les unes par les autres, et à la fois irréductiblement séparées les unes des autres. Est-ce à dire qu'il faut se contenter d'une formule du type « insociable sociabilité » et de la non-solution kantienne associée du projet infini, du formalisme de l'intersubjectivité raisonnable – qui ne mange pas de pain mais ne change pas grand-chose aux conditions de la production du « pain, de la paix et de la liberté », pour reprendre, en cette année de centenaire du 1917 russe, l'un des mots d'ordre de la principale révolution prolétarienne de l'histoire ? Certes non.

La question est donc la suivante : de ce régime de dépendance-séparation, que peut-on espérer et vouloir sur le plan de cette reconnaissance mutuelle des libertés, *concrètement*. Cette question, Sartre la formule ainsi : que peut et doit être le contenu d'une « morale » ? C'est avec cette question *ouverte* que *L'être et le néant* se ferme. En résumé le « néant » de 1943 n'a pas encore trouvé les chemins de la négativité révolutionnaire.

2. Détour par anticipation sur la « situation »

La notion de « *situation* » désigne dans *L'être et le néant* non pas une donnée ou un ensemble de données factuelles, elle désigne un *rapport frappé du sceau de la contingence* : l'insertion de la liberté dans un ensemble de conditions héritées, contingentes et non choisies à la fois (ce que le livre de 1943 désignait en partie par le terme de « facticité ». Soit la condition de bourgeois, d'ouvrier, de français, de colonisé, dans tel pays à telle époque, etc. Autrement dit le terme n'est pas seulement descriptif : il contient une double charge, ontologique et épistémologique, forte.

2.1 « La situation, c'est de la matière : cela demande à être traité » (Roquentin)

D'une part il « n'y a de liberté qu'en situation » (Sartre 1943, 546). « L'être-situé » est une détermination constitutive de la liberté, laquelle est donc toujours relative, même si, reposant sur la capacité de tout individu à nier ce dans quoi il est enlgué, celle-ci garde une forme d'absoluité : voilà pourquoi la liberté se définit comme « dépassement d'une situation », par ce que l'homme « parvient à faire de ce qu'on a fait de lui » (Sartre 1957, 76). C'est en ce sens général et fondamental que Roquentin, tentant de comprendre rétrospectivement (et y arrivant, semble-t-il, à la toute fin) les attentes de son ex-compagne Annie et surtout sa recherche des « moments parfaits », disait, dans la dernière

partie de *La Nausée*, « En somme, la situation, c'est de la matière : cela demande à être traité » (Sartre 1938, 208). La situation est donc d'abord *matérialité offerte à l'action*, qui, à l'image de tout obstacle, n'est obstacle qu'en tant que l'action s'est donnée des fins dont la situation semble empêcher la réalisation.

D'autre part, cela implique qu'aucune *compréhension* (d'un œuvre, d'un événement historique, etc.), qu'aucune objectivité ne sont possibles d'un point de vue faussement « désitué ». Ceci motive autant le mode d'enquête « phénoménologique » de *L'être et le néant* que « l'expérience critique » de la *Critique de la raison dialectique*. Mais la déconstruction systématique de toutes les positions de surplomb, de survol, tous les points de vue « de Dieu », est tout autant à l'œuvre dans l'écriture romanesque que dans sa critique. *Le sursis* par exemple, publié en 1945, porte sur l'appréhension, autour de la conférence de Munich de 1938, de la guerre à venir, et, s'inspirant du réalisme subjectif des romanciers américains, Faulkner en particulier (mais c'est le mode de conduite du récit de Stendhal – focalisation interne, narrateur multiple – également, que Sartre appréciait, contrairement à Flaubert, qui lui cherchait en permanence à se *désituer* justement au travers du point de vue – névrotique – de l'absolu !) procède ainsi par la circulation permanente entre les points de vue subjectifs d'une multiplicité de personnages. Ces points de vue ne sont pas totalisables par un narrateur omniscient : cette guerre, tout le monde la *sent*, mais personne n'arrive à la *penser*. C'est donc la circulation elle-même qui va produire la signification et la compréhension *progressive*. Enfin cette mise en situation intervient autant dans la *critique littéraire*, comme dans la critique politique plus largement, de l'autre côté du mur des mots : « La fonction du critique est de critiquer, c'est-à-dire de s'engager pour ou contre et de se situer en situant » écrit-il en *Situations I*.

Si donc d'un côté « situation » désigne une facticité en quelque sorte donnée (mais relative), de l'autre, le terme signifie *mise en situation*, qualification compréhensive et pratique, c'est-à-dire effort de transformation de cette facticité, bref : engagement au titre d'une relation d'immanence à ce sur quoi / vers quoi se porte l'engagement. C'est dire le caractère extrêmement large, transversal du concept de situation, au point qu'il est presque problématique d'en faire « un » concept – en bon nominaliste, et comme les dix volumes des « Situations » que nous connaissons l'incarnent, c'est un terme qui renvoie au fait contingent de la liberté sous contraintes, et à l'injonction à la liberté malgré les contraintes, mais à partir de et vers elles (pour les faire sauter).

2.2 Vers les contradictions de « l'être-situé » dans le pratico-inerte et le défi d'une morale révolutionnaire

Mais cette situation comme matérialité offerte à l'action, et comme désignateur du complexe relationnel de la liberté aux prises de façon immanente avec ce « coefficient d'adversité des choses » disaient *L'être et le néant* comme les *Cahiers pour une morale*, préfigurent évidemment le « pratico-inerte » de la *Critique*. En effet cette « matérialité offerte à l'action », devient, dans la *Critique*, *inertie offerte à la praxis*, trouvant alors une extension des plus formidables : l'inertie devient *la matérialité d'une histoire qui a dévié (sous le visage du stalinisme), offerte à une action impuissante*, et qui ne peut être « traitée », momentanément du moins, que par la réflexivité conceptuelle. « L'expérience critique », ce qui fait *l'objet* de la deuxième section, hyperréflexive, de l'Introduction à la *Critique* est cet élargissement maximal du concept de situation. Sartre se donne alors, finalement, comme situation, *l'état total de l'histoire*, et pour défi, l'objectif de *traiter* cet état total, de

le *totaliser* (du moins d'exposer les prolégomènes requis pour cette totalisation, tout en refusant d'embrasser cet *situation totale* de l'extérieur). Mais comme le concept de situation est *ambivalent*, diagnostic et prospectif, il est chez Sartre, avant même qu'il n'assume et ne revendique « le » marxisme et la *dialectique*, un concept dialectique.

Il faut donc s'intéresser au versant politico-éthique que véhicule le concept. Être libre, c'est être situé, c'est donc agir sous la gouverne du relatif, du contingent, de l'immanence et des effets immanents d'extériorité et de contrainte induits par les résultats des actions des praxis (les contre-finalités). Il y a en réalité des tas de textes qui abordent ce problème, les *Situations* mais aussi tout particulièrement dans le *Saint-Genet*, *L'idiot de la famille*, ou encore *L'espoir maintenant*. Mais ce qui va nous intéresser ici, c'est le cheminement conduit avant tout dans les *Cahiers pour une morale*, qui amène Sartre, après une position hégélienne du problème de la reconnaissance réciproque des libertés dans les termes d'une morale concrète, d'une « *Sittlichkeit* », à creuser le rapport fins-moyens, comme forme prospective et stratégique du problème de la situation, au travers d'une brève mais puissante discussion de *Leur morale et la nôtre* de Trotsky.

Or l'enjeu de cette discussion, c'est celui d'une morale révolutionnaire : celle qui doit s'adjoindre comme dimension prospective – l'être-situant –, à la dimension diagnostique – l'être-situé, et qui va être le filigrane de la *Critique* et de nombreux textes ultérieurs. La liberté, ces projets de la praxis, aux antipodes de toute robinsonnade, enveloppent toujours déjà un rapport complexe aux autres praxis : les deux déterminations de la situation se cristallisent de façon explosive dans l'expérience toujours contrastée de la limitation et de la reconnaissance réciproque des libertés. La « situation » n'est pas seulement singularisation de l'universel et matérialité offerte à l'action, elle est aussi intrinsèquement : conflictualité interindividuelle traversée par la normativité véhiculée par la structure de projet de tout agir de la praxis. Et le problème de cette normativité en situation, c'est le rapport moyens-fins qui le concentre, problème qui justement s'invite au cœur de la réflexion dans les *Cahiers pour une morale*, en vertu d'une série de déplacements conceptuels qu'il faut identifier.

3. *Cahiers pour une morale* : « Dans l'Histoire aussi, l'existence précède l'essence »

L'être et le néant reste autant au seuil de la morale (explicitement) qu'au seuil de l'histoire (implicitement), et laisse en quelque sorte flotter cette question de l'être-en-commun dans le ciel éthéré des formules sentencieuses (raison pour laquelle Marcuse³ affirmait le caractère encore bourgeois de ce texte – ce que n'aurait pas récusé Sartre, en partie du moins), malgré le centrage progressif du propos sur la catégorie de l'action. Dès les *Cahiers pour une Morale*, bien avant la *Critique de la raison dialectique* donc, c'est le problème, du rapport entre morale et histoire qui devient déjà central pour Sartre, avec, comme point pivot la question de l'action. Or, dans les *Cahiers*, alors qu'il est par ailleurs déjà entré dans le débat avec le marxisme orthodoxe dans *Matérialisme et révolution* en 1946, son interlocuteur privilégié n'est ni Heidegger, ni Marx, mais bel et bien *Hegel*. La question de la *morale concrète* qui prédomine alors apparente son investigation à une réflexion sur la *Sittlichkeit*, entendue (autant par Hegel que lui-même) comme *sphère-processus de réalisation sociale et historique de l'idée de liberté*, bref, apparente explicitement le propos de Sartre à une interrogation continuée sur la constitution de l'esprit objectif de la liberté.

3 Cf. Marcuse (1948).

3.1 « Principe essentiel de l'historicité », « totalité détota­lisée » et « dilemme de la morale »

Le lien principal entre *L'Être et le néant* et les *Cahiers*, en résumé, est le processus d'« internalisation » du problème, initialement extérieur, de l'histoire, qui permet à Sartre de reformuler ses grandes thèses de 1943 un plan élargi. D'une part,

[...] Il n'y aurait pas de morale si l'homme n'était en question dans son être, si l'existence ne précédait l'essence. (CM 39).

D'autre part

L'apparition du pour-soi [donc de l'Autre, càd de la « totalité détota­lisée » dans son *ambivalence*⁴] est à proprement parler l'irruption de l'Histoire dans le monde. (CM 18) ; [bref] Dans l'Histoire aussi l'existence précède l'essence. (CM 38).

Autrement dit ce qui fait qu'il y a morale (et *droit*, on le verra) est ce qui fait qu'il y a histoire : ils n'adviennent qu'en raison d'un décalage entre être et devoir-être, lequel ne surgit que pour le pour-soi (d'où au passage l'absurdité d'un droit de ou dans la nature) qui est donc puisque celui-ci en vertu de cette scission originaire entre être et devoir-être, *projet* de soi et du monde *contre une condition subie non choisie*. Une question surgit alors : qu'est-ce qui est dépassable, que peut-on abolir, et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Pour répondre à cela, il faut d'abord revenir au fait que le pour-soi, en vertu même de cet « être-situé » abordé plus haut, est *incapable de s'extraire de sa situation au point de pouvoir prétendre à un point de vue de survol consistant sur le problème de la liberté et sa réalisation*. Tel est le

Principe essentiel de l'historicité [...] : rien ne peut agir sur l'Histoire sans être dans l'Histoire et en question dans l'Histoire. (CM 50) ; [bref] L'Histoire n'a pas de dehors. (CM 59).

De ce fait ni un savant individuel, ni un philosophe ni aucun « parti » ne peuvent prétendre être l'interprète objectif de l'histoire, prétention naturellement fondée sur une prétendue, mais illusoire, extériorité à l'objet concerné. Les « collectivités historiques » sont pour cela des « totalités détota­lisées » (CM 26), affirmation à partir de laquelle marxisme dogmatique et Hegel sont renvoyés dos-à-dos. Pourtant, dit Sartre, « l'Histoire a un sens si l'Esprit est Un » (CM 27) ; « S'il y a une histoire, c'est celle de Hegel, il ne peut y en avoir d'autre » (CM 31). La condition, le double « si » n'est pas des moindres, et Sartre n'y souscrit pas : au contraire, il énonce cette critique récurrente du « mythe hégélien » (CM 27), c'est-à-dire de « l'hypothèse-mythique de l'Esprit Un » (CM 33⁵), corrélatrice du double « optimisme » déjà évoqué. Pour autant, Sartre rejette-t-il en bloc la philosophie hégélienne de l'histoire ? Nullement : en aucun cas il ne rejette « l'esprit objectif » hégélien : ce qu'il rejette c'est bien sa prétendue *unité* (illusoire répète-t-il, CM 39), corrélatrice de cette prétendue « substantialité ». Bref Sartre refuse le singulier et passe au pluriel.

4 Ainsi Sartre voit-il logiquement que le *travail*, qui est ce autour de quoi tourne le rapport maître-esclave, est aussi ce autour de quoi s'enracine l'*historicité*/historisation [historialisation], comme dialectique de l'objectivation et de l'aliénation. Voir aussi *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (1932) de Marcuse sur ce point.

5 La formule de l'« Esprit-substance » apparaît en CM 100.

[La] Totalité détotalisée [...] n'est pas la Totalité concrète, même si elle *joue* la Totalité. Car la seule Totalité, Hegel l'a bien vu, ce serait l'Absolu-sujet. Mais cela veut dire justement *un seul sujet* ou, si l'on veut, la fusion *réelle* et ontologique de toutes les consciences en une. [...] Ainsi la réalité de l'Histoire est masquée. Car son ressort essentiel, c'est bien en effet l'inégalité entre la Totalité et la singularité. Mais cette inégalité est par principe *insurmontable*. La fin de l'Histoire ce serait l'avènement de la morale. [...] La moralité n'est pas d'ailleurs fusion des consciences en un seul sujet, mais acceptation de la Totalité détotalisée et décision à l'intérieur de cette inégalité reconnue de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète (et non dans son universalité kantienne. (CM 94-95).

D'où ce que Sartre nomme le « dilemme de la morale » :

Le dilemme de la Morale : si le but est *déjà* donné, il devient un fait et de l'être, non pas une valeur; si le but *n'est pas* donné, alors il est gratuit, c'est l'objet d'un caprice. C'est qu'on a mal compris [...] Il y a [...] ici le surgissement originel non pas des buts mais des questions. Les réponses ne sont pas données. Il n'y a pas du tout de réponse : il faut non les *trouver* mais les inventer. (CM 494).

Dilemme qu'il formule comme « antinomie » de la morale (repli sur soi de la disposition-d'esprit subjective) et de l'histoire (ou règne de l'extériorité, centrage sur l'efficacité permettant de produire le « milieu extérieur » objectif) :

[...] Ainsi s'entrevoit, par-delà l'antinomie de la morale et de l'Histoire [étai de la morale subjective-abstraite (Kant) et du machiavélisme objectif : CM 15], une morale concrète qui est comme *la logique de l'action effective*. (CM 109-11).

3.2. De l'équation « Morale = théorie de l'action » au retour de « l'Idée »

Or dépasser cette antinomie, tel était exactement le propos des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Cependant, pour Sartre, la solution de l'antinomie ne peut être aucune *Aufhebung* : c'est alors le primat de la praxis qui s'impose.

Morale = théorie de l'action. Mais l'action est abstraite si elle n'est travail et lutte. (CM 25).

Mais l'action elle-même, à rebours, s'impose comme catégorie centrale de la philosophie de l'histoire elle-même :

Une philosophie de l'Histoire et une Histoire, une morale historique devraient en premier lieu s'interroger sur la nature de *l'action*. Il faut reprendre au niveau même de l'ontologie puisque l'Histoire étudie l'action des hommes sur le monde, l'action de l'homme sur les hommes, la réaction des hommes et du monde sur l'action première. C'est donc une catégorie essentielle de l'Histoire aussi bien que de la morale [...]. (CM 56).

Travail et lutte sont ainsi, comme l'indiquait la *Phénoménologie de l'esprit* les modes *pratiques* matriciels de réalisation d'un projet de soi et du monde, projet qui ne s'élaborent que par ressaisie de possibles déjà existants, au moins sous forme abstraite, d'objet de pensée – *d'idées*.

Or c'est autour de cette question de l'idée-fin que Sartre fait se rejoindre autant le jeune Marx que Hegel, mais en en déployant les enjeux au travers de la discussion avec Trotsky.

4. L'idée-fin du socialisme révolutionnaire et la discussion avec Trotsky

4.1 L'idée comme « proposition » en attente de matérialisation-pluralisation

Cette idée-fin, ce but (exemple de la *camaraderie* pris en CM 213), c'est l'« idéal de la reconnaissance réciproque des libertés » (CM 280) que Sartre, on l'a vu, reformulait à partir de sa reprise critique de Hegel. L'idée-fin requiert la compénétration mutuelle de l'intériorité de consciences « converties » et l'extériorité d'institutions universalistes, mais sur la base d'un rejet radical de toute présupposition d'unité substantielle. Un aspect clé de cette « philosophie de l'Histoire », qui pour cela ne saurait se réduire à une *science* de l'histoire, quelle qu'elle soit, est, dit Sartre, que pour se réaliser effectivement, une idée doit d'abord se faire « proposition », quelque chose d'« étalé, passif ouvert » (CM 43), qui doit être « repris » (CM 43) ; « toute reprise est dépassement, avant même l'invention consciente et dirigée » (CM 44), l'idée se trouvant alors « engagée dans le marbre de l'extériorité » (CM 54). Cette « extériorité », cette objectivation, *s'aliène* : elle se diffuse, se partage, se pluralise, s'adapte, devient *autre que ce qu'elle était comme idée* (CM p. 20-21).

On *n'adopte pas* une idée : on s'y coule. Attendu que l'idée n'est pas une bille qu'on met dans un sac mais un immense complexe de pensées, d'actes et de sentiments, une hypothèque sur mon avenir et un éclaircissement de mon passé. (CM 21).

Quelle est cette objectivité, nouvelle pour elle ? C'est celle de l'« Action des mœurs, coutumes, religion, idéologie, etc. : bref, l'Esprit objectif. » (CM 31). Hegel donc. Dès lors la question : comment des fins morales peuvent-elles s'objectiver, se faire « esprit objectif », c'est-à-dire comment l'idée de liberté devient-elle *wirklich*, devient la question – tout en évitant la formule de l'utopie à la kantienne du règne des fins ? – : *comment le socialisme est-il réalisable ?*

4.2 Trotsky, *Leur morale et la nôtre*, et les deux visages antinomiques de « l'idée »

D'une certaine façon, la discussion de Trotsky, outre le contexte historico-politique où Sartre est alors engagé dans des relations étroites avec le trotskysme⁶, est anticipée dans les *Cahiers* par toute une série de thèses, et en premier lieu celle selon laquelle « La morale *aujourd'hui* doit être socialiste révolutionnaire » (CM 20). Or, d'autre part, en vertu de l'absence de totalisateur transcendant comme on l'a vu,

L'Histoire est un type de réalité tel que rien d'extérieur à l'Histoire ne peut agir sur l'Histoire. Le seul mode d'action d'une idée ou d'une loi, c'est de surgir dans l'histoire. (CM 46).

Ainsi la question n'est autre que : comment l'idée-fin révolutionnaire peut-elle aujourd'hui s'énoncer, surgir et se faire histoire, *s'emparer des masses pour devenir une force matérielle* ? Voilà en quoi Sartre retrouve très précisément le questionnement de Marx dans l'*Einleitung* à la *Critique du droit politique hégélien* de 1843, mais d'emblée en posant la question sur le terrain du *rapport entre les fins et les moyens*, ce qui revient à poser le problème d'une morale *concrète* par-delà le « dilemme de la morale », soit d'une pensée

6 Cf. Birchall (2004 ; 2011) sur lesquels je m'appuie directement. Voir en particulier l'interprétation de *Les mains sales* et des résonnances majeures que la figure de Trotsky y trouve.

de la morale situation comme qui soit d'emblée une pensée stratégique. Reprenons cette citation : « Morale = théorie de l'action. Mais l'action est abstraite si elle n'est travail et lutte » (CM 25). Travail, lutte, action concrète-morale, sont projectivement animées par l'idée de liberté. Et de ce que « Le seul mode d'action d'une idée ou d'une loi, c'est de surgir dans l'histoire », *la question historique, la question morale et la question de l'action fusionnent*. C'est en cela que la morale de situation est de part en part la forme que prend la dimension de l'intersubjectivité du point de vue du processus révolutionnaire, laquelle s'écartere alors, dit Sartre, entre « deux exigences antinomiques qu'il faut conserver toutes deux » :

La première c'est de définir *avec les opprimés* un Bien positif à la lumière duquel le Mal apparaît comme mal et qui est nécessairement hypostasié comme but dans l'Avenir. C'est la *maxime directrice de l'Action*, c'est *l'idée régulatrice*. Cette idée est le Socialisme (qu'il faut d'ailleurs définir [...] à partir de l'œuvre et de la liberté – donc du mouvement [...])

Élément *abstrait* donc, qu'il faut « concrétiser », mais pas en déployant mécaniquement des moyens qui serait adaptés à une telle fin présupposée comme donnée et figée :

La seconde c'est de *ne pas prendre au sérieux* cette Idée infinie [à l'opposé de tout impératif catégorique], parce qu'elle demeure nécessairement en suspens dans la liberté des hommes à venir [soit, primat de la liberté sur la loi], et qu'elle ne peut être pour eux une Fin absolue que nous aurions inscrite par notre action dans les choses mais seulement une *proposition*. Nous avons à *imposer* notre Bien à nos contemporains, à le *proposer* à nos descendants. (CM, 109-111).

Quand Sartre dit que la *fin* est à imposer, mais qu'il *ne faut pas la prendre au sérieux*⁷ au risque de rendre inessentielle la liberté des hommes qui cherchent à l'atteindre (CM 109), il refuse, entre autres, le stalinisme, n'importe quel pur et simple « machiavélisme ». Le rapport fins-moyens à la fois n'est naturellement pas d'extériorité (mécanique, purement instrumental). Mais en même temps il n'est pas de pure intériorité, c'est un rapport *contradictoire*. La fin à la fois est et n'est pas dans le moyen, et le moyen à la fois est et n'est pas la fin. C'est exactement sur ce point que Sartre conduit sa discussion de Trotsky.

4.3 Les fins et les moyens

Le rythme de l'action et de l'histoire permet de « structurer » cette relation entre les deux visages de l'idée de socialisme, en termes, le plus souvent problématiques, mais assez inévitables, « d'étapes », ce qui signifie surtout ici qu'il n'y a pas de fins *absolues* ou *catégoriques*, mais relativité et historicité des fins. Sartre cite plusieurs passages clés de Trotsky⁸. D'une part « Le moyen ne peut être justifié que par la fin. Mais la fin a aussi besoin de justification. » (CM 169) D'autre part (« excellent » exemple de la démocratie pris par Trotsky dit Sartre) « toute fin devient moyen selon le processus dialectique » (CM 168⁹).

Ce que Trotsky redit en fin de son texte :

⁷ Sartre retrouve ici la dialectique propre aux « deux visages du communisme », selon que l'accent est mis sur celui-ci comme *mouvement réel*, ou comme *fin visée*, dialectique que je me suis employé à décrire dans Barot (2011a).

⁸ Trotsky (1938), ch. XVI : « Interdépendance dialectique des fins et des moyens ».

⁹ Sartre estime que l'exemple de la démocratie pris par Trotsky est, sur ce point, « excellent ».

Le matérialisme dialectique ne sépare par la fin des moyens. La fin se déduit tout naturellement du devenir historique. Les moyens sont organiquement subordonnés à la fin. La fin immédiate devient le moyen de la fin ultérieure... (Trotsky 1938).

Mais lorsque Trotsky dit que « la fin se déduit », Sartre pointe ce qu'il estime être un résidu kantien (CM 169, au travers d'un argument du reste peu convaincant), quelque chose comme une possible *absolutisation*. La fin pour Sartre ne se « déduit » pas, elle se propose on l'a vu : elle est à mi-chemin entre le régulateur et le constitutif, le *peux* et le *dois*. Cette ambivalence, ces deux visages de la fin, sont les deux visages d'une fin encore abstraite qui cherche à passer au concret. Voilà pourquoi elle doit être imposée et non prise au sérieux à la fois, elle fait l'objet d'une lutte à mort mais ne doit pas préjuger de la liberté des hommes à venir : d'où le fait que la fin ne tolère pas n'importe quel moyen – comme le dit Trotsky :

Serait-ce que pour atteindre cette fin tout est permis ? nous demandera sarcastiquement le philistin, révélant qu'il n'a rien compris. Est permis, répondrons-nous, tout ce qui mène réellement à la libération des hommes. [...] Le moraliste insiste encore : serait-ce que dans la lutte des classes contre le capitalisme tous les moyens sont permis ? Le mensonge, le faux, la trahison, l'assassinat « et cætera » ? Nous lui répondons : ne sont admissibles et obligatoires que les moyens qui accroissent la cohésion du prolétariat, lui insufflent dans l'âme une haine inextinguible de l'oppression, lui apprennent à mépriser la morale officielle et ses suiveurs démocrates, le pénètrent de la conscience de sa propre mission historique, augmentent son courage et son abnégation. Il découle de là précisément que tous les moyens ne sont point permis. Quand nous disons que la fin justifie les moyens, il en résulte pour nous que la grande fin révolutionnaire repousse, d'entre ses moyens, les procédés et les méthodes indignes qui dressent une partie de la classe ouvrière contre les autres ; ou qui tentent de faire le bonheur des masses sans leur propre concours ; ou qui diminuent la confiance des masses en elles-mêmes et leur organisation en y substituant l'adoration des « chefs ». Par-dessous tout, irréductiblement, la morale révolutionnaire condamne la servilité à l'égard de la bourgeoisie et la hauteur à l'égard des travailleurs, c'est-à-dire un des traits les plus profonds de la mentalité des pédants et des moralistes petits-bourgeois. (Trotsky 1938).

Dès lors, dit Sartre, « Lorsque Trotsky repousse certains moyens il pose par là même l'existence des valeurs et de la liberté. » (CM 176) et l'on retrouve la position dialectique du problème déjà présentée :

Si la fin est à faire, si elle est choix et risque pour l'homme, alors elle peut être altérée par les moyens, car elle est ce qu'on la fait, et elle se transforme à mesure que l'homme se transforme lui-même par l'usage qu'il fait des moyens. Mais si la fin est à rejoindre, si en un certain sens elle a suffisance d'être, alors elle est indépendante des moyens. A ce moment on peut choisir tous les moyens pour l'atteindre. (CM 191).

La fin est à faire plus qu'à rejoindre, mais elle reste à rejoindre dans la mesure où elle est ne sera rejointe qu'en tant qu'il faut la faire. A la fin de *Leur morale et la nôtre*, « livre fort mais court » (CM 167) disait Sartre, Trotsky écrit :

Les questions de morale révolutionnaire se confondent avec les questions de stratégie et de tactique révolutionnaire. L'expérience vivante du mouvement, éclairée par la théorie, leur donne la juste réponse. (Trotsky 1938).

Sartre ne dit pas, et ne dira pas, autre chose, en vertu même des implications de son concept de situation, qui converge totalement avec les raisons mentionnées par Trotsky juste avant la précédente affirmation :

Ces critères ne disent pas, cela va de soi, ce qui est permis ou inadmissible dans une situation donnée. Il ne saurait y avoir de pareilles réponses automatiques. (Trotsky 1938).

Voilà pourquoi l'on retrouve, que ce soit au plan *épistémologique* de la compréhension des « situations », qu'au plan éthico-politique de l'engagement qu'elles requièrent pour leur transformation, l'injonction léniniste à l'analyse *concrète* des situations *concrètes*, et au passage aux problèmes globaux de la stratégie et de la tactique de la transition révolutionnaire (aux problèmes de tout « programme de transition ») – ce que fera Sartre dans chacune des « situations ».

D'un point de vue marxiste, à défaut d'aller plus loin dans le normatif, même si ce sera son objectif dans ses études des années 60 sur le sujet¹⁰ au moins au plan diagnostique, « clinique », on pourra creuser l'affaire, et montrer à chaque fois dire que tout choix concret, en matière morale, est l'expression consciente, assumée, éventuellement révoltée, etc., d'une position de classe traversée par les strates névrotiques accumulées à proportion des pathologies constitutives entre autres de la sphère familiale – comme dans les milliers de pages du *Saint Genet* et de *L'idiot de la famille* – et jamais ni un hasard, ni une nécessité, ni une pure auto-détermination¹¹.

4.4 Retour à Hegel : Etat, morale et histoire

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Comment les *Cahiers* prennent-ils position, plus précisément, sur la question de la théorie hégélienne de l'Etat ? On a vu, d'abord, que la scission entre être et devoir-être, constitutive du pour-soi, était au principe de toute morale et de tout droit. Mais simultanément, Sartre consacre de longs développements à l'idée que les formes historiques millénaire de cette scission restent contingentes et dépassables. L'existence du droit, en tant que manifestation de la liberté (Hegel, Sartre), est tout autant manifestement de l'oppression : *une société de droit est une société d'oppression, ce que Hegel avait parfaitement vu et dit* (*Principes de la philosophie du droit*, § 243 et suiv.). Le droit, dit Sartre, « ne surgit que lorsqu'il est nié et comme négation de ce qui le nie » (CM 145).

La morale formelle et le droit abstrait sont essentiellement *négatifs* (d'où la référence à l'appui des *Principes* hégéliens sur ce point, CM 148), bien que sur l'Etat, comme sur les concepts d'Histoire ou d'Esprit, Sartre prenne position contre la vulgate hégélienne. Ce qui est particulièrement saisissant est cependant l'argument pris : il affirme (CM 50) que si la collectivité se constitue en Etat pour se récupérer comme Sujet (thèse majeure de Hegel), dès lors l'Etat se pose à côté de la collectivité comme son *aliénation*. C'est exactement la thèse de Marx dans la *Critique du droit politique hégélien* : or c'est d'autant plus intéressante que cette critique sartrienne de Hegel, dans les *Cahiers*, n'est pas menée, explicitement du moins, du point de vue de Marx. Le rapprochement n'est en que plus fort. Sartre reconnecte alors la question de l'Etat, de la morale et de l'histoire comme suit :

L'Histoire sera *toujours* aliénée [...] Si toutefois nous imaginons une utopie où chacun traite l'autre comme une fin c'est-à-dire prend l'entreprise de l'autre comme fin, nous pouvons imaginer une Histoire où l'altérité est reprise par l'unité, bien qu'elle demeure toujours ontiquement. Mais aucun *Etat* comme médiateur entre les individus ne peut réaliser cette situation puisque l'Etat ne

¹⁰ Cf. Sartre (2005 ; 2013 ; 2016). Voir aussi Basso (2016) sur ces questions.

¹¹ Cf. Birchall (2011).

peut traiter les individus en liberté. Il faut une détermination morale de la personne à traiter en fin les autres personnes ; ainsi le passage de la pseudo-Histoire à l'Histoire vraie est soumis à cette détermination a-historique de tous de réaliser la morale. (CM 54).

Par quoi l'on retrouve (i) la nécessité de la compénétration et de la coïncidence des conditions « objectives » et conditions « subjectives » qui définit la praxis révolutionnaire dans la troisième « Thèse sur Feuerbach » de Marx, mais tout autant, sur fond, cependant d'un apparent (et questionnant) crypto-pantragisme de l'aliénation perpétuelle ; (ii) la thèse hégélienne de la nécessité d'une telle compénétration-adéquation du « milieu extérieur » et de la « disposition-d'esprit », adéquation qui fut le problème principal, disait Hegel, de la révolution française.

Dans la lettre, il faut reconnaître que c'est au moins autant le style hégélien que celui de Marx que Sartre mobilise. Hegel, dans la section consacrée au « monde germanique » de son cours sur la philosophie de l'histoire de 1822-1823 affirmait ainsi que « Sans changement religieux [disposition-d'esprit subjective], aucun véritable changement politique, aucune révolution ne peut réussir » (Hegel 1822-23, 537). Sartre lui, écrit que

La révolution historique dépend de la conversion morale [nous soulignons]. L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois, toujours possible, est la combinaison la moins probable (à cause de la diversité des situations). Il convient donc d'égaliser les situations pour rendre cette combinaison moins improbable et donner à l'Histoire une chance de sortir de la pseudo-Histoire. A ce moment nous voilà agents historiques, au sein de la pseudo-Histoire, parce que nous agissons sur les situations dans l'espoir de préparer une conversion morale. (CM 54-55).

« Egalisation des situations » et « conversion morale » donc, tel est double but du révolutionnaire, en tant qu'il est tout autant le régime *d'action* que la *fin visée*, le « mouvement réel » qui mène à l'idée-fin en tant qu'il la façonne et la réalise dans l'exacte mesure où il est guidée par elle – les deux pôles définitionnels du « communisme » chez Marx. D'où les « deux exigences antinomiques » relatives à l'idée du socialisme déjà abordées, mais que Sartre réaborde via Lénine.

Un révolutionnaire, comme le disait Lénine, n'a pas de *morale* parce que son but est concret et que ses obligations se font annoncer par la fin qu'il se propose. Et Hegel a bien montré que dans la petite cité antique le lien concret du citoyen avec la ville tenait lieu de morale. La morale est par définition un fait abstrait : c'est le but que l'on se donne quand il n'y a pas de but. (CM, 109-11).

De Lénine à Hegel, cette fois, donc.

4.5 L'union des opprimés et la tâche des révolutionnaires : créer de nouvelles institutions de la liberté

Les contours de l'espace politico-théorique des *Cahiers* sont encore imprécis, denses et parfois retors, on le voit. Mais le texte est rétrospectivement prometteur, et avant d'en venir à la *Critique de la raison dialectique* qui va aborder tout cela plus avant, revenons cependant une dernière fois dans cette section sur Hegel lui-même en passant par un autre lieu de son rapprochement à Sartre – *i.e.* en inversant le regard :

L'union des opprimés se fera donc par la violence et elle contredira *toujours* le droit existant. En un sens elle sera donc *toujours* blâmable et punissable. Si elle est victorieuse elle établira un autre droit, ou, plus exactement, la situation se transformera automatiquement en situation de droit, parce

que l'homme est par essence juridique, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement une force mais une liberté et que ce qu'il opère par la force doit pouvoir être considéré aussi comme expression de la liberté. (CM 151).

La morale concrète est celle des conditions de réalisation de la liberté contre une société d'oppression : ce sens de l'essence « juridique » de l'homme, n'est-ce pas très exactement celui du concept hégélien de *droit* ? La morale concrète ici est par définition *violente* (CM 151) puisqu'elle contredit toujours le droit existant. Ici Sartre est sur la ligne de Marx (dans *La guerre civile en France* par exemple), alors que Hegel a le plus souvent soin de défendre l'idée selon laquelle la rationalité d'une transformation juridique repose sur constitutionnalité, sa conformité à la constitution.

Et pourtant, au § 350 des *Principes de la philosophie du droit*, tout en ménageant le principe d'un progrès par de simples réformes, Hegel (1820, 436) affirme le « droit absolu de l'idée de faire irruption, que ce soit comme législation nouvelle ou comme violence et déni du droit », et, ajoute-t-il, ce droit est le « droit des héros à fonder des Etats » (Machiavel en filigrane, celui dont la voix est restée sans écho disait déjà Hegel en 1802 dans sa *Constitution de l'Allemagne*). Pas simplement le Machiavel théoricien de la construction de l'unité nationale, mais celui du livre VI du *Prince*, de l'innovation radicale, de la *virtu* qui accomplit le politique révolutionnaire, à l'image des Moïse, Romulus, et Thésée – le Machiavel des créateurs d'une nouvelle rationalité politique et historique de la liberté, pour qui les bonnes armes seules rendent possibles les bonnes lois, soit le Machiavel des demi-dieux, qui, s'ils sont « grands hommes » sont bien de tels héros. *A titre de suggestion, nous dirons donc qu'au sortir de la machinerie sartrienne, la réalisation de l'idée qui fonde son droit à faire irruption, dorénavant c'est le socialisme, et ces héros, ce sont les révolutionnaires*¹².

Comme en témoigne entre autres *Morale et Histoire*¹³, Sartre n'a cessé de réfléchir *de fait* à cette *Sittlichkeit*, prolongeant la *Critique* qui se centre sur la question de l'institution et de la souveraineté. Ce texte s'interroge tout au long sur la « dialectique des mœurs et des institutions » (MH 308), les modalités d'articulations d'un radicalisme éthique au politique révolutionnaire, en partant de cette caractérisation (MH 310),

La pyramide des institutions et des mœurs et leur conditionnement réciproque... est l'objet réel de l'expérience éthique », bref, que « ... l'ensemble éthique réel, constitué par les impératifs et les valeurs directement liées au pratico-inerte soutenu par l'ensemble social est fondamentalement lié (par les nombreuses médiations que l'on sait) au besoin, à la praxis, au champ pratique et au pratico-inerte, la liaison fondamentale impératifs-valeurs reflétant la lutte des classes. (MH 407).

Complexité redoutable de cet ensemble éthique réel, qui se réfracte, se condense et se perd en partie en croyant s'y solutionner, dans la question des formes institutionnelles à souveraineté spécifiée (explicite) titulaire des moyens de la force, l'Etat et ses appareils, en leurs logiques contradictoires. D'où la redoutable, inhumaine diront d'aucuns, tâche de la révolution aujourd'hui : réfléchir aux institutions de la libertés, autant au plan du processus in(con)stituant, que des réalités in(con)stituées, ic'est-à-dire autant au plan de la lutte que d'un pouvoir révolutionnaires.

Ce sont ces dernières questions – au travers du fameux concept de *fraternité-terreur* en particulier – qui sont au cœur de la *Critique*. Mais nous ne développerons pas ce point

12 Il y a là naturellement un point de contact avec la relecture de Machiavel proposée par Gramsci dans les *Cahiers de prison*, et la question du parti communiste révolutionnaire comme « prince moderne ».

13 Sartre (2005).

ici, il nous faut plutôt montrer comment la *Critique*, en raison même de la nature de la proximité et de la fidélité à Marx que Sartre revendique, et dans le prolongement de ce dernier, aboutit à retrouver sous formes de constats de fait, ce que Hegel affirme *de droit*, au sujet du rapport entre société et Etat, point d'incandescence partagé de la dialectique des institutions de la liberté, autant chez Hegel, Marx, Lénine, Trotsky, que Sartre (pour ne citer qu'eux).

5. Note finale sur la *Critique de la raison dialectique*

Comment opère la machinerie hégélienne ici, par-delà les références critiques convenues à « l'idéalisme » de Hegel ?

5.1 Rappel sur la critique de Hegel par le jeune Marx

Repartons du jeune Marx selon lequel Hegel a exprimé correctement une réalité faussée, tout en énonçant cette réalité (empirique-historique) faussée (aliénée) *comme si elle était raisonnable (rationnelle)*¹⁴. Son mérite est bien d'avoir esquissé le secret de l'Etat moderne (la société civile comme guerre de tous contre tous, l'égoïsme privé comme contenu du patriotisme citoyen¹⁵), d'avoir montré par le fait que dans les *Stände*, ces éléments médians entre Peuple et Etat, « toutes les contradictions des organisations étatiques modernes », « se rejoignent », « sont les “médiateurs” dans toutes les directions parce qu'ils sont dans toutes les directions des “mixtes d'autres choses” » (Marx 1843, 120), et surtout, « Ce qui est plus profond chez Hegel, c'est qu'il éprouve la séparation de la société civile-bourgeoise et de la société politique comme une *contradiction* » (Marx 1843, 129). Mais Marx explique qu'en raison du « mysticisme » Logique et de l'inversion du Sujet et du Prédicat, exprimant en cela la réalité la plus profonde du capitalisme naissant, Hegel s'envole finalement dans la fausse *Aufhebung* de cette contradiction qu'est l'Etat. D'où la nécessité de renverser l'inversion S-P : la démocratie comme énigme résolue de toutes les constitutions, chaque constitution étant légitimation d'une figure de la séparation entre peuple et pouvoir politique.

Sartre souscrit *de fait* à cette critique. Mais la chose est plus subtile : pour le dire vite Marx explique que la théorie hégélienne du rapport société-Etat est *faussée*, mais qu'elle est faussée *dans l'exacte mesure où la réalité historique de la société bourgeoise est faussée*, elle est l'expression conceptuelle correcte d'une aliénation réelle, dont l'erreur profonde est qu'elle *ne se sait pas telle*, et prétend à une universalité et une nécessité qui font du propos hégélien, légitimation de la souveraineté impartiale d'un Etat qui, en réalité, n'est qu'un appareil de la domination de classe, une mystification. Hegel, le plus grand des penseurs bourgeois, donc. Sartre ne dit pas seulement que la société bourgeoise est faussée, et ne se contente pas de dire comment historiquement elle s'est constituée comme aliénation : il expose dans la *Critique* les structures même de toute socialité en tant qu'elles *rendent génériquement possible cette aliénation, et les formes par lesquelles cette aliénation (de la société à elle-même dans l'Etat) s'opère*. Et il se trouve que, ce faisant, dans la *Critique*, Sartre *rend raison des facteurs qui permettent la réalisation effective de la*

14 Marx (1843, 113) : « Hegel n'est pas à blâmer parce qu'il décrit l'essence de l'Etat moderne comme elle est mais parce qu'il allègue ce qui est comme l'essence de l'Etat... ».

15 Cf. Marx (1843, 85).

fiction de la souveraineté, bref, des raisons structurelles qui rend possibles l'efficace réelle de la thèse hégélienne.

Dit autrement, Sartre montre que l'universalité et la souveraineté de l'Etat *ne sont pas une simple mystification* : l'inversion du Sujet et du Prédicat à laquelle procède Hegel, et que dénonce Marx, *est bien un processus réel* (ce que dit Marx, de même que le « fétichisme de la marchandise » n'est pas une pure illusion, mais un procès tout à fait réel), mais surtout, *n'est pas un processus contingent, mais nécessaire dans la logique concrète de constitution historique des institutions, en vertu d'une structure dialectique* dont le tome I de la *Critique* s'emploie à engendrer progressivement les catégories constitutives (en suivant du reste un modèle analogue au processus de la *Phénoménologie de l'esprit* : autant celle-ci part-elle de la certitude sensible pour aboutir à l'esprit absolu, autant la *Critique* part de la praxis individuelle de l'organisme mû par ses besoins, pour en arriver à l'Etat et au procès de l'Histoire). Sartre décrit le processus formel de constitution d'une souveraineté (logique de l'institution à souveraineté spécifiée) comme aliénation pratico-inerte de l'unité des praxis. Il décrit les structures logiques-génériques du processus de renversement-aliénation (où le collectif s'aliène en un Un-tiers transcendant) que Marx a mis à jour au plan historico-empirique pour l'Etat moderne-capitaliste, et qu'il affirme être la réalité théorique de l'opération hégélienne des *Principes de la philosophie du droit*.

Autrement dit, Sartre s'efforce d'élucider un élément médian entre les deux critiques de Marx : entre la réalité historique et l'expression conceptuelle de l'aliénation du peuple dans l'Etat, Sartre expose les structures formelles de la logique concrète, pratico-inerte, qui peut *produire effectivement* ce genre de renversement, et même, qui produit nécessairement ce renversement, en tant, justement, qu'il s'opère nécessairement dans un « milieu de circulation pour les significations » (*Critique* 853), « signification-totalité », « totalité indépassable » comme « sens profond » dont « tout petit événement » est une « actualisation particulière » (*Critique* 854). Et c'est ce « milieu de l'Autre » qui assure une « perméabilité de tous les produits et de toutes les manifestations à tous les individus » (*Critique* 855), qu'il nomme à nouveau, bien que sans « résonances spiritualistes » et au travers d'une définition matérialiste, « Esprit objectif ».

5.2 Au-delà de l'inversion marxiste de l'inversion hégélienne

Pour Marx le « paralogisme » de Hegel consiste à inverser le Sujet (le peuple) et le Prédicat (l'Etat) en hypostasiant et absolutisant indument le second, et à avaliser au plan conceptuel l'avènement historique de l'Etat bourgeois moderne. Pour Sartre, le « sophisme » de Hegel consiste, on l'a vu, à se donner au départ ce qu'il y a justement à conquérir : l'unité. La *Critique* explique, à la fois prolongeant Marx et retrouvant Hegel, pourquoi la logique des praxis médiée par la matière sociale engendre *nécessairement* la fiction réelle, l'*Erscheinung* d'un tel Sujet, c'est-à-dire l'apparence de cette unité organique à laquelle toute communauté aspire (la Grèce archaïque et pas seulement classique le montre, Rome ou Sparte tout autant, les sociétés bourgeoises ou à direction collégiale autant que les sociétés à souveraineté incarnée, qu'elles soient monarchie ou URSS stalinienne) au point de se démettre, en la personne de chaque personne, de chaque individu, de sa liberté d'œuvrer dans le champ pratique au profit d'un tiers souverain.

Inverser l'inversion hégélienne ne saurait donc suffire, Marx le savait, mais la *Critique* l'administre systématiquement : l'action collective, même radicalement démocratique-révolutionnaire, ne produit *jamais* de Sujet collectif *réel* au sens d'une variante « hyperor-

ganique » du « sujet » métaphysique ». *Pourtant elle y aspire si fort qu'elle se prend à y croire*, et telle est la vérité du paralogisme hégélien : la logique de l'action semble en avoir irrémédiablement *besoin*, et Hegel de reconduire, là encore, le même genre d'arguments et de position que Machiavel (bien plus que Hobbes, par exemple, dont il est si loin), de même que l'Histoire semble avoir, pour les mêmes raisons, besoin du sophisme pour se donner l'unité d'un sens.

Double vérité : sophisme et paralogisme hégéliens de concert révèlent par les fantômes et les fantasmes qu'ils manifestent bien plus lucidement qu'on ne veut bien le reconnaître, autant les aspirations que les rudes chemins des *institutions de la liberté* que les souverainetés révolutionnaires ont eu, ont et auront encore n'en doutons point, à assumer.

La contradiction réelle de l'Etat, c'est que c'est un appareil de classe qui poursuit ses objectifs de classe [Marx] et qui, dans le même temps, se pose pour soi comme unité souveraine de tous, c'est-à-dire comme cet Être-Autre absolu qu'on appelle la Nation [Hegel]. (*Critique* 726).

Le caractère *réel* de cette contradiction (c'est-à-dire le sens du « à mi-chemin entre Hegel et Marx » de Sartre) porte prospectivement, en creux, toute la difficulté des *institutions de la liberté* qu'une souveraineté révolutionnaire a eu, a et aura n'en doutons point, à assumer.

Ouverture

Comme la *Critique*, plus généralement montre d'un même mouvement pourquoi cette logique de l'action collective à la fois ne produit *jamais* de réel Sujet collectif au sens métaphysique du terme, fût-il révolutionnaire – donc qu'inverser l'inversion hégélienne ne saurait suffire –, et à la fois engendre *nécessairement* la fiction et même l'*Erscheinung* d'un tel Sujet, l'enjeu du propos ne saurait échapper à quiconque souhaiterait activement participer au marxisme révolutionnaire dont le XXI^e siècle a besoin : l'idée de « sujet collectif » est parfaitement viable dès lors qu'elle se base non pas sur les fictions stalinienne ou apparentées de la classe ouvrière, mais sur la compréhension que cette subjectivité collective est fondée sur la possibilité d'unifier une classe hétérogène au moyen d'une stratégie, dans des conditions matérielles et historiques données traversées d'innombrables contradictions mouvantes. Voilà pourquoi au-delà de la lettre, l'ambition hégélienne et la révolution théorique incarnée par Marx, se prolongent chez Sartre en une enquête parfaitement compatible, sur ces points, et sur la question relative des moyens et des fins, avec le legs des marxistes révolutionnaires du XX^e siècle.

Il nous semble donc vital, pour conclure, de marteler en ce sens la nécessité pour tout marxisme du XXI^e siècle de refaire du terrain stratégique son centre de gravité, c'est-à-dire de remettre au centre de ses préoccupations les principes fondamentaux conditionnant l'affrontement victorieux des prolétaires (en les dimensions sérielle, institutionnelle et fusionnelle de la classe ouvrière examinée par Sartre dans la *Critique*, croisées avec les actualisations de sa composition économique-sociologique actuelle), contre leurs exploiters et oppresseurs d'aujourd'hui. Ce qui exige de remettre au centre la question d'un « système combiné d'actions qui, dans leur liaison et leur succession, comme dans leur développement, doivent amener le prolétariat à la conquête du pouvoir », comme le formulait Trotsky dans *L'internationale communiste après Lénine* (Trotsky 1928, 171-2), et quel « programme de transition » sera adapté à ce projet. C'est seulement sur ces bases

que les questions de morale révolutionnaire, comme les élaborations de Sartre des années 60 postérieures à la *Critique*, trouveront pleinement les conditions de leur déploiement concret, soit le passage de formules « algébriques » à leurs traductions « arithmétiques », qui sont les seules dans lesquelles la politique révolutionnaire se mène véritablement au quotidien.

Liste des abréviations

CM = Sartre, J.-P. (1947-1948), *Cahiers pour une morale*, Paris : Gallimard, 1983.
Critique = Sartre, J.-P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, tome I, Paris : Gallimard, 1985.
MH = Sartre, J.-P. (2005), *Morale et histoire*, 1964, in « *Les Temps Modernes* », n°632, 633 et 634, juil.-oct. 2005.

Références

- Barot, E. (2011a), *Marx au pays des soviets ou les deux visages du communisme*, Montreuil : La Ville Brûle.
- Barot, E. (2011b), *Sartre et le marxisme*, (dir.), Paris : La Dispute.
- Basso, L. (2016), *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Verona : Ombre Corte, (coll. Culture, 157).
- Birchall, I. (2004), *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*, tr. fr., Paris : La Fabrique, 2011.
- Birchall, I. (2011), *Sartre, Trotsky et le trotskysme*, in Barot, E. (2011b), *Sartre et le marxisme*, (dir.), Paris : La Dispute, 61-79.
- Hegel, G. W. F. (1820), *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr., Paris : PUF, 2003.
- Hegel, G.W.F. (1822-23), *La philosophie de l'histoire*, (éd.) Bienenstock, M. (2009), Paris : Librairie Générale Française (Le livre de Poche).
- Marcuse, H. (1948), *L'existentialisme (à propos de L'être et le néant de Sartre)*, in *Culture et société*, tr. fr., Paris : Minuit, 1970.
- Marx, K. (1843), *Critique du droit politique hégélien*, suivi de *Introduction à la critique du droit politique hégélien*, tr. fr., Paris : Editions Sociales, 1981.
- Sartre, J.-P. (1938), *La nausée*, Paris : Le livre de Poche, éd. 1970.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, coll. TEL, éd. 1993.
- Sartre, J.-P. (1957), *Questions de méthode*, in Sartre, J.-P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, tome I, Paris : Gallimard, 1985.
- Sartre, J.-P. (2013), *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, 1961, Paris : Les Prairies ordinaires, 2013.
- Sartre, J.-P. (2016), *Les racines de l'éthique*, 1965, « Etudes sartriennes », (diffusion Vrin), n° 19, mars 2016.
- Trotsky, L. (1928), *L'internationalisme communiste après Lénine*, tome I, Paris : Puf, 1969.
- Trotsky, L. (1938), *Leur morale et la nôtre*, Paris : Ed. de la Passion, 2003 ; citations reprises à l'édition en ligne : <https://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/morale/morale.htm>.

La Teoria della scelta razionale

Applicazioni e problematiche

Stefano Bracaletti

Abstract: Rational choice theory represents the basic model used by economic theory – in its neo-classical form – to account for human behavior and it has recently found some applications in sociology. Rational choice theory “translates” the naïf language of beliefs and actions in the language of choices under constraints. It explains human action in terms of some minimal elements: the choice of the best way to attain a specific result, given the beliefs and the desires of actors (information and preferences) given a set of possible choices and given, eventually, a principle – usually utility maximization – that enables the actor to pick up, among various alternatives, the actually preferred one. The essay, after a short exposition of rational choice theory and of its philosophical premises, focuses on awkward aspects of the model connected in particular to axioms used in economic theory of rational consumer behavior and to preferences formation. It also discusses the limits of rational choice theory as a model of human behavior applied to empirical social research in sociology.

Keywords: Rational Choice; Limits of Rationality; Non-rational Preference Formation; Rational Choice and Empirical Research.

1. Introduzione

Caratteristica dell’agire umano è indubbiamente la razionalità e la sua base più strettamente comportamentale, l’azione intenzionale/consapevole. La filosofia, le scienze sociali e l’economia hanno cercato, ognuna con i propri strumenti, di precisare il concetto di razionalità e, in particolare nel caso della teoria economica, di renderlo operativo. Uno dei risultati più interessanti di questi tentativi è la teoria della scelta razionale (TSR). Essa rappresenta il modello di comportamento umano alla base della teoria economica nella sua versione neoclassica e recentemente ha trovato un campo di diffusione anche nella sociologia. Nella TSR, l’attore è visto come un’unità strutturata di preferenze che attraverso una serie di passaggi portano a delle scelte. Il suo antenato filosofico è il soggetto *monologico* della tradizione cartesiana. Questo soggetto ha una rappresentazione mentale *chiara e distinta* dei propri obiettivi che gli permette di effettuare un calcolo dei mezzi migliori per raggiungerli. Egli agisce quindi sempre sulla base di un rapporto razionale con la realtà. La sua esemplificazione più concreta è il modello del consumatore razionale della teoria microeconomica contemporanea che – dati una serie di assiomi che definiscono la sua razionalità minima – confronta, sulla base del proprio vincolo di bilancio, panieri di beni alternativi e sceglie quello che gli procura il maggior benessere, cioè che massimizza la sua utilità. Nel caso del comportamento del consumatore vi è un’assunzione ancora più forte: è sufficiente che le preferenze ubbidiscano agli assiomi perché si verifichi la scelta e in particolare la scelta ottima. È evidente che questo modello rimanda un’immagine lineare dell’attore, concepito come entità priva di conflitti e contraddizioni.

Università del Piemonte Orientale (stefano.bracaletti@hotmail.it)

In questo lavoro, dopo un breve accenno ai presupposti filosofici della TSR e un'esposizione essenziale del modello che ne sta alla base¹, cerchiamo di metterne in luce i punti critici. Questi punti critici si manifestano su diversi livelli. Come abbiamo precisato, il riferimento privilegiato della TSR è l'analisi del comportamento economico, e in particolare la teoria del comportamento del consumatore. La critica di primo livello è allora centrata proprio sugli assiomi definiti dagli economisti per spiegare questo comportamento in maniera deduttiva (se il comportamento rispetta gli assiomi si ha la scelta ottima). Si tratta per così dire di una critica "interna" al modello stesso. Il secondo livello riguarda, da un lato, quei comportamenti che si sottraggono allo schema dell'attore intenzionale – in quanto i loro esiti non possono essere il risultato di un agire finalistico – dall'altro il concetto di *Akrasia* – cioè la debolezza della volontà – ovvero l'incapacità di agire in base a quella che il nostro giudizio ritiene essere la scelta più utile. Il terzo livello riguarda un aspetto cruciale del modello TSR, cioè le preferenze. Nella teoria economica, non viene indagato come queste preferenze si formino – dando inoltre per scontato che esse rimangano stabili nel tempo – se in modo razionale o se invece attraverso meccanismi non razionali che influiscono sulla scelta degli obiettivi. La presenza di questi meccanismi rende problematica una spiegazione basata sui principi della TSR. Il problema delle preferenze entra in gioco in modo ancora più significativo nell'applicazione del modello TSR alla ricerca empirica, dove la TSR stessa è vista in sostanza come applicazione al comportamento umano del modello a leggi di copertura delle scienze naturali. Qui si richiederebbe la possibilità di definire con chiarezza un insieme di preferenze stabili a partire dalle quali spiegare il comportamento. Ma questo risulta estremamente problematico. Emerge qui una difficoltà teorica più generale: come modello per la ricerca empirica la TSR dovrebbe definire un livello stabile del comportamento individuale ma questo livello risulta troppo astratto e quindi scarsamente esplicativo. Il collegamento che deve essere fatto di volta in volta a contenuti fattuali e contestuali per fornire una spiegazione sensata, sembra rendere ridondante il ricorso a schemi generali di spiegazione.

2. Presupposti filosofici della teoria della scelta razionale. Trattati generali di una teoria dell'azione intenzionale

La filosofia analitica (cfr. Anscombe 1957, Taylor 1964, Von Wright 1971), attraverso una serrata critica della psicologia comportamentista, ha messo in luce in maniera convincente che nell'azione umana è immancabilmente presente un elemento finalistico determinato dall'intenzione del soggetto. L'azione è sempre "l'azione di qualcuno" e come tale deve essere caratterizzata sempre attraverso una connotazione soggettiva in termini di finalità, desideri e intenzioni.

Per comprendere la grammatica logica dell'azione è necessario sostituire alla domanda di tipo causale ('perché è avvenuto *X*') e alla domanda essenzialista ('che cosa è *X*') una domanda di tipo semantico ('cosa significa *X* per un determinato soggetto *Y*'). Il fatto che l'agire umano presenti un aspetto ineliminabilmente intenzionale, rende inadeguati i modelli nomologici. Questi ultimi possono essere applicabili solo in contesti nei quali il comportamento risulta strettamente determinato per esempio da parametri fisiologici

¹ Per queste due parti ci siamo appoggiati in modo sostanziale all'esposizione di Sparta (2002), capitolo 3.

oppure in contesti nei quali risulta soggetto ad imperativi economici ben definiti (Sparti 2002, 98-9).

Il punto centrale è allora l'analisi del concetto di intenzione. Per chiarirlo possiamo riferirci alla differenza tra due fatti estensionalmente equivalenti ma descritti in due modi differenti: sbattere le palpebre e strizzare l'occhio. Un altro esempio potrebbe essere il seguente: mentre scrivo al computer sto provocando in effetti dei processi fisici – spostamenti d'aria, aumento del tasso di rumore nell'ambiente circostante, consumo di corrente – tuttavia ciò che faccio deve essere descritto propriamente come “scrivere un saggio”. L'agire intenzionale, caratterizzato in questi termini, è dunque privo di qualsiasi fattore causale così come di qualsiasi elemento di necessità naturale. La sua spiegazione fa esclusivamente riferimento alla capacità dell'individuo di attribuire significato e di valutare situazioni. Un'azione è allora comprensibile se, osservandola, possiamo attribuire uno scopo al soggetto agente tra la possibile gamma di scopi che riconosciamo come suoi propri. La spiegazione intenzionale può allora essere considerata auto esplicativa perché viene spiegata senza riferirsi ad elementi esterni all'azione stessa. Il paradigma intenzionalista nasce in effetti per definire il rapporto tra le condizioni esterne (la cui unica considerazione per spiegare l'azione darebbe luogo a una forma di determinismo strutturale) e le azioni individuali.

Insieme all'aspetto teleologico intrinseco alla grammatica logica dell'azione, il paradigma intenzionalista insiste sull'importanza delle credenze. Così, se scopro che *x* va a correre tutte le sere dopo il lavoro non posso spiegare questo fatto semplicemente asserendo che questa pratica è salutare ma devo necessariamente riconnettere questo aspetto, accettabile a livello di senso comune, a una credenza di *x*: egli *ritiene* che fare jogging sia salutare e *desidera* compiere azioni che siano benefiche per la sua salute. La credenza indica quindi uno stato che si contrappone al dubbio ma che si colloca a un livello inferiore rispetto alla certezza. Essa si riferisce all'elemento cognitivo di valutazione della situazione grazie alle informazioni acquisite. In forma proposizionale abbiamo allora l'enunciato: “*x* crede che *p*”. Il *desiderio* indica invece l'elemento volizionale che determina la disponibilità ad agire e ne può costituire la forza trainante. Il soggetto che agisce combina il desiderio (fare qualcosa di positivo per la propria salute) con la credenza che, agendo in un certo modo, il desiderio sarà effettivamente realizzato, credenza che assolve anche la funzione di determinare il modo migliore di realizzare il desiderio. È questo stretto connubio tra desiderio, o comunque una disposizione favorevole, e la connessa credenza che pone il concetto di intenzione al centro dell'analisi dell'azione. Questi due elementi rappresentano insieme la condizione soggettiva dell'azione, che possiamo anche definire *ragione* (Sparti 2002, 105-6). Si osservi poi che non è necessario dimostrare che il soggetto agente sia consapevole delle sue intenzioni ma semplicemente che sussistevano delle ragioni per agire. In questo senso possiamo dire che le intenzioni offrono allo stesso tempo sia una ragione per l'azione che la possibilità di spiegarla.

3. La teoria della scelta razionale. Caratteri generali.

Quelli appena esposti sono i tratti generali di cui deve necessariamente dar conto una teoria dell'azione intenzionale.

La teoria della scelta razionale traduce il linguaggio intuitivo delle azioni e delle ragioni, usato nella filosofia analitica, nel linguaggio delle scelte sotto vincoli. Essa spiega l'agire umano sulla base di elementi minimi: la scelta dei mezzi migliori a disposizione

date le credenze e i desideri degli attori (nei termini non “coscienzialisti” e formalizzati della teoria stessa: le informazioni e le preferenze dell’attore), dato un universo di scelte possibili (*feasible set*) e dato, inoltre, un criterio che permette all’attore di scegliere tra varie alternative (criterio che di solito è la massimizzazione dell’utilità) quella effettivamente preferita.

Nella TSR l’attore è visto come un “fascio di preferenze ordinate” e come capace di accedere a informazioni sufficientemente complete e accurate. Non necessariamente le preferenze dell’attore devono essere egoistiche. Quest’ultimo può avere anche una forma di preferenza altruistica per la solidarietà, ma farà sempre inevitabilmente la scelta che massimizza l’utilità attesa rispetto alle varie preferenze sui vari corsi d’azione. Essa può essere definita come la somma delle utilità di ciascun possibile esito di un corso d’azione. In termini più formali la TSR può essere riassunta come segue:

- 1) un postulato di razionalità individuale centrata sull’auto-interesse.
- 2) un insieme di vincoli e opportunità determinate dalla situazione.
- 3) un ordinamento di preferenze coerente con l’obiettivo di soddisfare i desideri dell’attore.
- 4) la possibilità di collegare la razionalità individuale a) con l’ambiente esterno, tramite un insieme di credenze (informazioni) da cui derivano possibili azioni alternative; b) gli esiti correlati a queste azioni alternative c) una regola di decisione che, attraverso un calcolo massimizzante, rende possibile determinare l’esito della scelta.

Sullo sfondo dei requisiti sopraelencati vi è evidentemente l’assunto tacito che l’attore sia effettivamente in grado di valutare i propri mezzi in rapporto ai fini che si è proposto, sappia inoltre confrontare tra loro questi fini e sia in grado di agire in vista di essi, così che essi siano effettivamente “causa” dell’azione (sussista, cioè, un collegamento effettivo tra i fini e l’azione). La definizione esclude comportamenti istintivi, convenzionali o consuetudinari.

L’assunto fondamentale alla base della TSR è dunque che ogni comportamento umano abbia come obiettivo la massimizzazione di un interesse tramite il tentativo di fare la scelta migliore dati determinati vincoli esterni. Tratto caratteristico della razionalità umana stessa è dunque “massimizzare ciò che desideriamo e minimizzare ciò che non vogliamo”. Si assume inoltre che l’individuo disponga di un certo numero di corsi d’azione possibili e sia in grado di valutare le possibili conseguenze delle varie alternative. Per far questo l’individuo deve quindi possedere, come nello schema generale d’azione visto prima, un certo insieme di credenze, da intendersi come semplici informazioni sui mezzi per realizzare le proprie preferenze e non, in senso antropologico, come identificazione in determinati valori culturali come ad esempio la giustizia o la solidarietà.

Come avviene dunque il confronto tra corsi d’azione possibili? È il concetto di utilità che risolve questo problema. Tramite esso l’attore è in grado di valutare su una base comune in termini di costi e benefici le varie opzioni. Ad ognuna di esse viene attribuito un certo valore su una scala di utilità. Proprio perché, come sopra specificato, quest’ultima esprime semplicemente l’aspetto economico del rapporto costi benefici, ossia una valutazione di ciò che è più o meno vantaggioso, la misura/rappresentazione dell’utilità che ne deriva non esprime ciò a cui attribuiamo valore soggettivamente, ossia non ha un significato psicologico. Una volta ordinate in questo modo le varie opzioni, l’individuo dovrebbe essere in grado di scegliere l’azione che «massimizza la migliore conseguenza possibile» (Sparti 2002, 115-8).

Riassumendo: l’individuo viene considerato come un’unità massimizzatrice dell’utilità rispetto ad un ordine di preferenze. La massimizzazione si fonda sul calcolo della

probabile utilità attribuita all'esito di ogni corso d'azione. L'individuo agisce *come se* attribuisse un determinato valore ai risultati delle proprie azioni ordinandoli su una scala, in modo da poter mettere a confronto varie azioni possibili e scegliere quella che, valutati appunto i suddetti risultati e i costi implicati, presenta la maggior probabilità di successo.

Nella TSR le scelte dell'attore non sono considerate casuali ma frutto di un ordinamento. L'attore è allora visto come un'unità strutturata di preferenze che attraverso dei passaggi che fra poco esamineremo, portano a delle scelte. La TSR pone al centro del suo interesse i risultati *osservabili* di queste scelte senza porsi il problema della loro provenienza cioè di come si siano formate le preferenze e di cosa significhino per l'individuo che le possiede. Poiché parte dal presupposto di razionalità dell'attore la TSR postula una "coincidenza stretta" tra preferenze e scelte, ovvero se un'opzione è preferita deve anche essere scelta. Come già osservato, questo aspetto rimanda necessariamente un'immagine lineare dell'attore, concepito come entità priva di conflitti e contraddizioni. Egli inoltre rimane fedele alle proprie preferenze, in altre parole esse risultano stabili nel tempo.

Come abbiamo anticipato, il modello paradigmatico della TSR è rappresentato dalla teoria microeconomica del consumatore. In questo modello le preferenze sono coerenti se rispettano i seguenti criteri: *riflessività*, *completezza*, *transitività*, *continuità*. A queste quattro proprietà deve essere in realtà aggiunta un'altra proprietà e cioè la *non-sazietà*. Questa espressione sta a significare che il consumatore preferisce sempre un paniere di beni in cui uno di questi è presente in quantità maggiore, cioè, semplicemente, preferisce sempre consumare di più che consumare di meno. Semplificando, la riflessività significa che un paniere di beni è buono almeno quanto un paniere identico, cioè, per esempio, che non ho ragioni, tra due confezioni perfettamente identiche dello stesso prodotto, di preferirne una all'altra. La completezza significa, invece, che il consumatore è sempre in grado di scegliere un paniere di beni piuttosto che un altro. La transitività significa che se il paniere *A* è preferito al paniere *B* e il paniere *B* è preferito al paniere *C*, il paniere *A* sarà preferito al paniere *C*. La proprietà della *continuità* afferma, infine, che nell'esame dei singoli beni devono essere considerate variazioni quantitative piccole a piacere, così che esse consentano di identificare infiniti distinti panieri.

All'interno della teoria economica questi quattro assiomi servono a definire il comportamento del consumatore perfettamente razionale. Anche qui semplificando, possiamo dire che se le preferenze rispettano questi assiomi è possibile, dato il vincolo finanziario del consumatore, individuare, attraverso la tecnica delle curve d'indifferenza – che rappresentano l'insieme degli infiniti punti ciascuno dei quali indica panieri diversi per proporzioni quantitative dei beni, ma uguali per utilità – un unico punto di equilibrio, cioè un punto di scelta ottima del consumatore stesso. Da questo livello individuale si può passare poi a quello aggregato.

4. Limiti della razionalità

4.1. Violazione degli assiomi della teoria del comportamento del consumatore

Abbiamo esemplificato la TSR attraverso la teoria economica del consumatore proprio perché nelle critiche agli assiomi appena elencati emergono implicitamente i limiti del modello di attore che la TSR sottende. Così, più dettagliatamente, la proprietà della continuità è violata dalle cosiddette *preferenze lessicografiche*. Per capire questo concet-

to – che significa più o meno “ordinate come le parole in un dizionario” – si immagina un individuo costretto alla dialisi che sia anche appassionato di musica. Le ore di dialisi devono essere presenti in quantità fissa, poniamo due ore, e solo dopo che ha soddisfatto questo bisogno fondamentale egli può passare all’ascolto di musica. Le due ore di dialisi sono il punto di discontinuità. È chiaro infatti che non è possibile compensare la diminuzione delle ore di dialisi con l’aumento dell’ascolto di musica. Le combinazioni che contengono meno ore di dialisi, pur aumentando l’ascolto di musica, sono strettamente peggiori (l’individuo muore!). Le combinazioni che, a parità di ore di dialisi, contengono più ore di musica sono strettamente migliori. Non esiste una combinazione generica per cui il consumatore è indifferente tra dialisi e musica². Il concetto di preferenze lessicografiche, quindi, mette in luce due limiti del comportamento razionale: le preferenze possono essere dei vincoli piuttosto che dei criteri di scelta, e possono esserci beni o attività non comparabili secondo criteri strettamente economici. Questo significa che le persone possiedono effettivamente una gerarchia di valori.

Per quanto riguarda l’assioma di completezza, è stato messo in luce il fatto che in molte situazioni gli individui non sono capaci di definire una stabile relazione di preferenza. Ciò può avvenire a causa di una forma di insicurezza, a causa di problemi legati alla loro personalità, a causa della presenza di desideri ambivalenti e di una riluttanza fobica a prendere decisioni. Si prenda poi l’assioma di transitività e si consideri il seguente esempio. Un individuo si confronta con tre beni x , y e z . x si colloca, nel suo ordine di preferenza, in una posizione leggermente più elevata rispetto a y . Questa differenza non è però così netta da essere percepita (e quindi “registrata”) in modo chiaro e diretto. L’individuo afferma quindi di essere indifferente tra x e y . Lo stesso discorso vale per y e z . Quando, tuttavia, egli giunge a confrontare x e z si verifica una sorta di “effetto cumulativo”, per cui egli riesce a percepire la sua preferenza per z rispetto a x e dichiara di preferire effettivamente z a x . Abbiamo allora una situazione in cui il consumatore è indifferente tra x e y e tra y e z , ma è falso che egli è indifferente tra x e z . In questo modo l’assioma di transitività è contraddetto. Ciò significa che possono esserci delle soglie di percezione. Alcuni panieri possono quindi essere ordinati secondo una relazione di preferenza solo se tra essi sussistono differenze sufficientemente elevate (Ferrari-Romano 1999, 8).

L’assioma di transitività, inoltre, vale solo per relazioni di preferenza coerenti e stabili. Ma proprio sulla stabilità e coerenza delle preferenze ci sono state delle smentite empiriche. In un esperimento sono stati mostrati a degli studenti dei ritratti di potenziali mogli, chiedendo loro di definire un ordine di preferenza. Il 22,8 per cento degli studenti, riguardando gli stessi ritratti una settimana dopo, mostrava un ordine di preferenza diverso.

Per quanto riguarda, infine, l’assioma di *non-sazietà*, il concetto che “più è meglio” (cioè che una maggiore quantità di *qualsiasi* bene reca maggiore soddisfazione) è valido solo entro un certo limite cioè per quantità “ragionevoli”. Possono esserci beni che, con l’aumento della loro disponibilità, causano una diminuzione della soddisfazione ad essi associata, che può addirittura raggiungere valori negativi. L’assioma di non-sazietà, inoltre, è apparentemente semplice e sembra avere un carattere esclusivamente formale e tecnico (insieme agli altri assiomi serve, come abbiamo sottolineato, per costruire in modo chiaro e univoco le curve di indifferenza). Esso nasconde però una visione ben precisa dell’essere umano, che viene interpretato come egoista ed edonista. Il suo fine sarebbe esclusivamente quello di aumentare senza limiti la propria soddisfazione e il proprio benessere nel totale disinteresse per gli altri. Questo, tra l’altro, come ha sottoli-

2 Esempio adattato da Schotter (1997, 40).

neato l'economista indiano A. Sen, è un grosso limite di tutta la teoria economica. Nella realtà, egli sostiene, gli esseri umani agiscono spessissimo spinti da *obblighi e simpatia*. Sulla base di un sentimento di obbligo un individuo può accettare un benessere minore rispetto a quello che otterrebbe compiendo un'altra azione per lui effettivamente possibile. La simpatia, inoltre, ci fa percepire il nostro benessere come dipendente da quello degli altri (Ferrari-Romano 1999, 21).

4. 2. *By-products, akrasia e meccanismi non razionali di formazione delle preferenze*

Quelli appena visti sono i limiti, per così dire, interni al modello nella sua versione più formalizzata. È necessario ora analizzare alcuni aspetti di portata più ampia che ne evidenziano difficoltà più generali. Queste difficoltà, messe in luce in particolare nei lavori di Jon Elster, forniscono un quadro esaustivo dei limiti del concetto di agire intenzionale-razionale. Come già anticipato si tratta 1) del concetto di *effetti secondari (by-products)*, 2) del concetto di *akrasia*, e soprattutto 3) di quelli che possono essere definiti *meccanismi non razionali di formazione delle preferenze*.

4.2.1. Effetti secondari (*by-products*)

Il concetto di *effetti secondari (by-product)*, si riferisce a quegli obiettivi, in particolare stati mentali, che possono essere solo il risultato di azioni intraprese per altri scopi e quindi si sottraggono per eccellenza allo schema dell'attore intenzionale. L'esempio più significativo è quello della spontaneità: come è facile rendersi conto, non si può *volere* essere spontanei. I tentativi per raggiungere quest'obiettivo, vanno oltre il segno o lo mancano. Lo stesso si può dire del sonno. Qualsiasi tentativo cosciente di vincere l'insonnia "svuotando" la mente o cercando di allontanare i pensieri negativi è destinato al fallimento. Si può avere successo solo facendo altro e rinunciando all'idea di volersi addormentare. Ed ancora il "vuoto mentale", così come viene perseguito nel buddismo Zen e in generale nella meditazione, presenta gli stessi problemi (cfr. Elster 1989, 59-70).

È possibile identificare dinamiche simili su diversi piani del comportamento e in diverse sfere esistenziali. Così, «posso volere la conoscenza, ma non (posso volere) la saggezza; andare a letto, ma non dormire; mangiare, ma non aver fame; la sottomissione, ma non l'umiltà; la diligenza, ma non la virtù; la spaccanata o la bravata, ma non il coraggio; la lussuria, ma non l'amore; la compassione, ma non la simpatia; i complimenti, ma non l'ammirazione; la religiosità, ma non la fede; leggere ma non comprendere»³.

Nell'elenco precedente figurano esempi attinenti alla dimensione etica. È proprio questo ambito nel quale sembra presentarsi più spesso la dinamica tipica di stati mentali, e più in generale di attitudini comportamentali (con le relative scelte che ne derivano), che non possono essere indotti in maniera intenzionale. A questo proposito tuttavia Elster richiama Pascal e Aristotele i quali hanno autorevolmente sostenuto, rispettivamente, che la credenza religiosa e la bontà etica possono non essere qualità innate o, appunto, effetti secondari. Ci si può infatti comportare *come se si credesse* e alla fine si arriverà a credere veramente. Ci si può comportare *come se si fosse virtuosi* e lo si diventerà veramente. Si possono cioè porre la fede e la virtù come obiettivi di azioni intenzionali. D'altra parte, se certo non si può decidere di essere felici o di innamorarsi ci si può in

3 Elster (1989, 6). Citazione da Farber (1976, 7).

molti modi predisporre alla felicità e all'innamoramento, ad esempio attraverso strategie tratte dalla psicologia cognitiva. Questa interpretazione, almeno per quanto riguarda gli ambiti intesi da Pascal e Aristotele, non è, secondo Elster, completamente convincente. Oltre al rischio (presente d'altra parte in tutte le situazioni che richiedono il seguire un insieme ben determinato di regole) che l'eccessiva autodisciplina porti alla rigidità del carattere, vi possono essere – in qualsiasi situazione simile a quella del pascaliano *fare come se si credesse* – alcuni problemi non facilmente aggirabili. Infatti, poiché questo meccanismo si gioca sulla capacità da parte di una fede indotta progressivamente dall'abitudine di sconfiggere l'intelletto, può esserci un punto di passaggio in cui la fede non è ancora abbastanza forte per sostenere in modo autonomo il comportamento religioso e l'intelletto non è più abbastanza forte per controllarlo. Inoltre si pone il problema dell'auto-cancellazione. Perché io possa avere una fede definitivamente salda devo riuscire a dimenticare la decisione di aver deciso di *credere*. È chiaro che quest'aspetto può porre difficoltà insormontabili (Elster 1989, 73).

4.2.2. *Akrasia*

Ulteriori situazioni nelle quali il rapporto decisione-azione-obiettivi sfugge ai criteri lineari del modello classico della razionalità sono quelle che rientrano nel concetto di *akrasia*, ovvero debolezza della volontà. Come già precisato, con *akrasia* si intende l'incapacità di agire in base a quella che il nostro giudizio ritiene essere la scelta più utile. So che una certa azione *x* è per me più utile dell'azione *y*; adotto fermamente la risoluzione di fare *x*, ma quando arriva il momento concreto di agire metto in atto *y*.

Il concetto di debolezza della volontà non consiste nella semplice svalutazione del futuro, cioè detto più semplicemente, nel non preoccuparsi per esso: non risparmiare, non pensare alla salute e così via. In questo caso, anche se si possono mettere in atto comportamenti autolesionistici non si è costretti a subire la frustrazione di fare quello che non si voleva fare. L'*akrasia* implica invece l'incapacità strutturale di vincolarsi alle proprie passate decisioni. Il meccanismo alla sua base è una sopravvalutazione di uno stato piacere (o di assenza di dolore, di tensione) attuale rispetto a una ricompensa futura. Un esempio che fa ben comprendere questa dinamica è quello di una persona che, ereditata una grossa somma, decide di usarla nel seguente modo: spendere metà il primo anno, dandosi ai bagordi, e investire poi l'altra metà. Giunta, però, alla fine del primo anno, ridivide la somma nello stesso modo, così alla fine del secondo e così via finché non rimane più nulla. Un esempio più comune è quello di chi prende appuntamento con il dentista per una visita di controllo: il fastidio che proverà, qualora venissero riscontrate una o due carie, è senz'altro poca cosa rispetto ai vantaggi a lungo termine, tuttavia il giorno prima egli sposta l'appuntamento un po' più in là. Quando arriva il giorno del nuovo appuntamento fa la stessa cosa... e così via per un lasso di tempo più o meno lungo (finché presumibilmente o rinuncia all'idea di farsi controllare i denti o il dentista lo invita a rivolgersi a qualcun altro!). È chiaro che questo tipo di comportamento presuppone una struttura psicologica diversa rispetto alla semplice "determinazione" (o sarebbe meglio dire: "non-determinazione") di non andare mai dal dentista o di spendere tutto senza pensarci (Elster 1993, 60-1).

Un'"estensione", per così dire, del concetto di *akrasia* nel senso di incapacità di mantenere fede alle proprie decisioni passate, è il meccanismo del cambiamento endogeno delle preferenze. Esso, semplificando molto, si riferisce alla possibilità di descrivere

formalmente un processo psicologico in cui un individuo, senza influenze esterne o cambiamento dei vincoli strutturali, ma attraverso una successione di scelte libere, che rappresentano ognuna un piccolo cambiamento dei suoi gusti, si ritrova alla fine in una situazione peggiore rispetto a quella iniziale. L'esempio suggestivo portato da Elster è una novella di H. K. Andersen, nella quale un contadino va al mercato per vendere o scambiare il suo cavallo. Lungo la strada baratta quest'ultimo con una mucca, poi la mucca con una pecora, questa con un'oca, l'oca con una gallina e la gallina, infine, con un sacco di mele marce. Egli si sarebbe rifiutato di scambiare direttamente il cavallo con le mele marce, tuttavia, da ogni scambio egli acquista una nuova inaspettata propensione verso qualcosa che non è – ed è questo l'aspetto più importante – troppo lontano, come sua valutazione soggettiva, da ciò che ha in quel momento. È come se egli vivesse attimo per attimo. Questa "progressione" può essere formalizzata nel seguente modo: una persona adegua in modo inconsapevole le proprie preferenze in modo da desiderare con maggiore intensità i beni di cui in quel momento dispone in minore quantità. Egli presenta la seguente successione di panieri di consumo, tutti composti da 2 beni: $(\frac{1}{2}, \frac{3}{2})$, $(\frac{3}{4}, \frac{1}{2})$, $(\frac{1}{4}, \frac{3}{4})$, $(\frac{3}{8}, \frac{1}{4})$. In un dato momento egli sta consumando il paniere n e nel momento successivo gli viene offerta la possibilità di scegliere tra un paniere uguale ad n ed un altro paniere $n+1$. Siccome egli preferisce sempre un paniere in cui ci sia una quantità maggiore del bene di cui è in difetto, opterà sempre per $n+1$. La sequenza, tuttavia, come si può facilmente verificare, converge verso lo zero. I singoli gradualisti miglioramenti portano alla rovina (Elster 1993, 114).

4.2.3. Meccanismi non razionali di formazione delle preferenze

Abbiamo osservato che, nella teoria economica, per definire la scelta e quindi l'azione basta la fedeltà agli assiomi che rappresenta tuttavia un criterio formale. Non viene indagato come queste preferenze si siano formate (dando per scontato che esse rimangano stabili nel tempo). Ciò però potrebbe essere avvenuto attraverso meccanismi psicologici non razionali che influiscono sulla scelta degli obiettivi. La presenza di questi meccanismi, come si è osservato in apertura, rende problematica una spiegazione basata sui principi della TSR.

Tra questi spicca il meccanismo delle *preferenze adattive*. Le *preferenze adattive* sono esemplificate dalla famosa favola della volpe e l'uva acerba di Esopo, riproposta in rima da La Fontaine, nella quale una volpe affamata, non riuscendo a raggiungere un grappolo su un ramo troppo alto, si convince che è acerbo ed evita così di rammaricarsi. Possiamo allora parlare di *preferenze adattive* ogni volta che cambiamo giudizio (in genere lo trasformiamo da positivo in negativo) su qualcosa che non possiamo avere. Esse rientrano nel più generale fenomeno della riduzione della dissonanza cognitiva, concetto in uso nella psicologia cognitivista che sta a indicare il contrasto, in un individuo, tra diverse credenze, opinioni o concetti, oppure tra questi e il comportamento o l'ambiente in cui l'individuo agisce. La dissonanza cognitiva può essere ridotta attraverso un cambiamento delle credenze, del proprio comportamento o dell'ambiente stesso. Essa può essere ridotta anche attraverso una ristrutturazione cognitiva che integra l'elemento dissonante con gli altri elementi. A volte, tuttavia, gli ostacoli che si oppongono a questo processo di riduzione possono essere troppo grandi, oppure un cambiamento può risolvere dei conflitti ma crearne altri.

Il corrispettivo “negativo” delle preferenze adattive sono le *preferenze controadattive*. Si manifestano quando si desidera (avere, fare) sempre qualcosa di diverso da ciò che si ha o si sta facendo in un determinato momento. Questa situazione è ben riassunta dal detto: “L’erba del vicino è sempre più verde”. Si possono immaginare innumerevoli esempi: se sono al cinema penso quello a che ho perso non andando allo stadio, e quindi vorrei essere allo stadio, e viceversa se intraprendo un ciclo di studi sono ossessionato da ciò che avrei potuto fare intraprendendone un altro e viceversa, ecc. È evidentemente all’opera un aspetto compulsivo, e infatti le preferenze controadattive esprimono la differenza tra desideri e impulsi.

Le preferenze possono anche cambiare endogenamente se viene sviluppata una forma di dipendenza da certi beni. Questi beni sono allora consumati in modo coatto. Abbiamo allora le *preferenze dipendenti dall’assuefazione*. Gli aspetti più importanti che le caratterizzano e le distinguono dalle preferenze adattive, sono la possibile presenza di un Io diviso, con una parte che lotta contro l’assuefazione e l’altra che vi si abbandona e vi si trova a proprio agio. Questo non avviene mai nelle preferenze adattive nelle quali non esiste una sindrome da privazione che può essere invece molto forte nell’assuefazione. L’oggetto dell’assuefazione, inoltre, è più importante rispetto alla tendenza, che si rivela nelle preferenze adattive, della mente umana ad adattarsi a ciò che si trova a portata di mano. Vi è, infine, una dinamica dell’assuefazione per cui il bisogno dell’oggetto diviene sempre più forte (Elster 1989, 133-145).

Quelli appena esaminati sono casi in cui sono chiaramente all’opera meccanismi non razionali di formazione delle preferenze che incidono necessariamente sulla razionalità delle scelte. Vi sono anche altri casi più sfumati, esaminati da Elster, in cui le preferenze possono formarsi in modo apparentemente razionale ma che contengono la possibilità di un effetto negativo sulla personalità e quindi su future scelte ed azioni. Si tratta delle *preferenze che mutano attraverso l’apprendimento*; delle *preferenze indotte dall’impegno preventivo*; delle *preferenze formate attraverso il mutamento preventivo degli attributi di valore*; delle *preferenze dipendenti dallo stato e dalla possibilità*.

Le *preferenze che mutano attraverso l’apprendimento* definiscono quei casi in cui è possibile cambiare opinione su un certo oggetto, o su una certa situazione, sperimentandola. È sotto questo aspetto che quest’ultimo concetto si differenzia dalle preferenze adattive. Tuttavia, poiché il processo di apprendimento richiede tempo, c’è il rischio che subentri una forma di preferenza adattiva indotta da abitudine o rassegnazione. Inoltre, nella vita reale, il concetto di *preferenze formate attraverso l’apprendimento* (ossia di preferenze *informate*) potrebbe richiedere cambiamenti eccessivi o troppo frequenti per sperimentare le opzioni effettivamente in gioco – senza, tuttavia, impegnarsi in nessuna di esse in modo definitivo – così da indebolire il carattere. Ciò potrebbe avere un’influenza negativa su scelte future.

Le *preferenze indotte dall’impegno preventivo* presentano, rispetto alle preferenze adattive, un elemento di consapevolezza. Si riferiscono alla riduzione volontaria dell’insieme delle opzioni a disposizione, in modo che certe scelte non siano più possibili. Questo concetto è espresso dalla metafora del “farsi legare”, e dal famoso episodio di Ulisse e le sirene. L’aspetto negativo consiste nel fatto che le strategie messe in atto per restringere l’insieme di possibilità possono portare ad un’eccessiva rigidità del carattere. Anche in questo caso c’è il rischio di un influsso negativo su scelte ed azioni future.

Come si è visto, le preferenze adattive comportano una svalutazione di ciò che non si può avere. Le *preferenze formate attraverso il mutamento preventivo degli attributi di valore* indicano, invece, una valutazione positiva (non su base razionale) di un’opzione rispetto

ad un'altra per favorire la scelta e ridurre la tensione. Si cerca uno schema *complessivo* in cui un'opzione — non importa per quali ragioni — risulta superiore ad un'altra. Possiamo chiarire questa situazione attraverso il seguente esempio: devo scegliere se accettare un nuovo lavoro che implica il trasferimento in una piccola città (io che amo le metropoli). Non riesco a decidere solo sulla base delle attrattive del nuovo lavoro, cioè fattori razionali e obiettivi, ad esempio stipendio e possibilità di carriera. Faccio allora entrare in gioco fattori esterni secondari e parzialmente ipotetici come i ritmi meno stressanti della città di provincia, l'aria più pulita, la vicinanza della campagna e così via. Costruisco così uno schema mentale complessivo, grazie al quale la scelta del trasferimento si rivela più facile. È evidente tuttavia che, in questo modo, il rischio di una valutazione non obiettiva della situazione si rivela maggiore (Elster 1989, 145-152).

Nella teoria economica le preferenze sono determinate, in modo intuitivo, dalle scelte passate e dalle scelte attuali. Elster ipotizza, invece, che esse possano essere determinate dall'intero insieme di opzioni disponibili, usando l'espressione *preferenze dipendenti dallo stato e dalla possibilità*. Le mie preferenze in fatto di libri, per esempio, possono essere determinate dai libri letti in passato e dal libro che sto leggendo ma anche dai libri sugli scaffali della mia biblioteca. Il fatto di sapere di poter scegliere certi libri può determinare una preferenza per quei libri che altrimenti non si sarebbe formata in modo diretto. In sostanza le preferenze dipendenti dallo stato e dalla possibilità sono il contrario delle preferenze adattive. Il semplice fatto di sapere di poter avere una cosa mi crea una preferenza per essa, *indipendentemente* da considerazioni razionali di alcun tipo.

Da ultimo abbiamo il classico meccanismo della *razionalizzazione*, definibile anche *percezione adattiva*. Attraverso di essa non “ristrutturo” le mie preferenze e le mie aspirazioni ma cerco di dare una spiegazione razionale al fatto che, nonostante i miei sforzi, esse non si sono realizzate. Davanti ad una mancata promozione, per esempio, posso pensare: “non vale la pena avere tutte quelle responsabilità” (preferenza adattiva), oppure “i miei superiori mi temono” o “quel posto l'ha avuto una persona raccomandata” (razionalizzazione). È chiaro che queste interpretazioni possono avvicinarsi alla verità ma anche distorcerla. Il meccanismo di razionalizzazione può contenere una forma di alterazione dei fatti e di illusione. I motivi che hanno determinato proprio quel corso di eventi potrebbero essere diversi da quelli che ho addotto. Più ci si allontana da un esame almeno parzialmente obiettivo di una situazione, più rischia di prevalere un meccanismo di *whishful thinking*, per il quale consideriamo vero o possibile solo ciò che torna a nostro vantaggio (Elster 1989, 152-160).

La discussione precedente ha evidenziato alcuni meccanismi strettamente cognitivi che ridimensionano la portata esplicativa del modello dell'attore intenzionale razionale. Una critica più radicale si delinea se accettiamo il fatto che nell'agire ci poniamo non solo la domanda “cosa vogliamo”, ma anche “chi siamo”. In questo caso è necessario introdurre nel modello astratto della TSR la possibilità per l'attore di riconsiderare il proprio ordine di preferenze ponendosi la domanda su quali preferenze egli dovrebbe o vorrebbe avere (e quindi contemporaneamente la possibilità di cambiare le preferenze). È questo il concetto di metapreferenze: le preferenze sono qualcosa di scelto razionalmente tramite le metapreferenze. Queste ultime costituiscono un livello di secondo ordine che ci permette di valutare la razionalità o l'irrazionalità delle preferenze, così che queste possano diventare qualcosa di scelto consapevolmente. Esse si identificano non in processi di scelta ma in una forma di autoconsapevolezza legata a un “progetto” di identità personale. Tramite la semplice preferenza l'attore compie una valutazione “debole” su vantaggi e svantaggi di un certo corso d'azione e sui mezzi opportuni in vista di determinati fini.

Nella cornice del suo progetto di identità personale, l'individuo compie invece quelle che possiamo definire valutazioni forti. Se accettiamo come sensata la domanda "quale tipo di vita vogliamo vivere allora siamo in grado di ordinare le preferenze secondo il nostro programma di identità personale. Scelgo di fare una certa cosa perché essa non ha rilevanza non secondo un calcolo costi-benefici ma all'interno del mio modello di vita e di identità personale. Ecco allora che viene a cadere la coincidenza necessaria tra preferenze e scelte e quindi anche il postulato della transitività delle preferenze. Posso allora rinunciare a qualcosa che secondo una valutazione "debole" costi-benefici è al primo posto nel mio ordine di preferenze, ad esempio un certo prodotto, perché secondo una valutazione forte, il suo acquisto mi pone in contrasto con i valori etici che ho scelto e che mi caratterizzano come persona (come caratterizzanti la mia identità personale). In questa prospettiva, a differenza che nella TSR la scelta non può essere disgiunta dall'identità personale. Non è quindi il risultato che risulta di rilevanza decisiva ma la qualità della preferenza. Dare priorità esplicativa al concetto di identità, presupposto quindi prima della scelta permette tra l'altro di evitare le indebite generalizzazioni e astrazioni nelle quali può cadere un approccio individualista (Sparti 2002, 127-8).

5. Teoria della scelta razionale e ricerca empirica

Questo problema, connesso come ora vedremo all'importanza che la TSR dà alle preferenze dell'attore e quindi al tentativo di esplicitarle identificarle chiaramente, emerge in particolare modo nell'uso del modello TSR nel campo della ricerca empirica.

In questo ambito l'approccio di coloro che hanno aderito al programma della teoria della scelta razionale è stato quello neopositivista di una scienza unificata, espresso nel modello delle leggi di copertura di Hempel-Oppenheim. La spiegazione dei fenomeni sociali dovrebbe basarsi su asserzioni generali dalle quali è possibile derivare altre asserzioni passibili di essere confermate o non confermate dall'osservazione empirica. Nel caso della teoria della scelta razionale, questa generalità è fornita dalla teoria dell'utilità precedentemente accennata insieme a un'assunzione più o meno implicita di universalità delle preferenze. Tuttavia, uno dei problemi maggiori del programma di ricerca della teoria della scelta razionale – rilevato ad esempio da Kelle e Lüdemann (1998, 113), in particolare nel caso della sua applicazione alla ricerca empirica – è stato proprio riuscire a definire asserzioni esplicative che siano allo stesso tempo generali e dotate di contenuto. L'aspetto più delicato sono proprio le preferenze degli attori. Esse sono ovviamente una componente fondamentale dell'azione ma sono difficili da mettere in luce. A questo proposito K. D. Opp, che concretamente ritiene possibile mettere in luce le preferenze tramite questionari, fa osservare che i teorici della teoria della scelta razionale usano varie strategie che, secondo loro, servono ad evitare di svolgere la ricerca empirica sulle preferenze. Una di queste consiste, ad esempio, nel testare solo le implicazioni comportamentali del modello. Se è possibile costruire un modello che predice lo sviluppo di una certa azione collettiva secondo un determinato schema, una corrispondenza tra il comportamento degli attori e questo schema può essere considerato come una conferma. Cercare di mettere in luce le preferenze è quindi superfluo. Già Sen (1973), tuttavia, ha fatto osservare che, se è pur vero che il metodo dei questionari presenta dei limiti perché, in effetti, le preferenze espresse possono non essere quelle effettive, difficoltà altrettanto serie presenta l'assunzione che il comportamento sia una fonte reale d'informazione. È questa, secondo Sen, un'assunzione estremamente limitante per la ricerca empirica.

Un'altra strategia è rappresentata dall'inferire direttamente le preferenze dalle azioni. L'idea alla base di questa procedura consiste nel considerare le preferenze come rivelate dal comportamento che gli attori mettono in pratica. I problemi che tuttavia essa presenta sono molteplici: 1) passare dai comportamenti alle preferenze non è una deduzione logica, non ci sono, cioè, regole logiche che la rendono possibile; 2) si potrebbe passare dal comportamento a una preferenza se si riuscisse ad applicare una teoria in grado di mostrare che, se gli individui si impegnano in determinate azioni, allora essi hanno determinate preferenze. Questa teoria però non esiste. Se, invece, si usasse il senso comune, assumendo che alla base di determinati comportamenti vi siano determinate preferenze, si rischierebbe la totale arbitrarietà. Infatti, preferenze diverse possono essere egualmente rilevanti per mettere in atto un certo comportamento. Sembra evidente, quindi, che inferire le preferenze dalle azioni non può sostituire l'indagine sulle preferenze stesse tramite questionari accurati (Opp 1998, 225). Un'ulteriore strategia è quella di assumere che la realtà sia percepita correttamente. Ma anche questo può essere fallace (Opp 1998, 225).

La difficoltà maggiore tuttavia, e veniamo al punto che più interessa in questa sede, è rappresentata dall'assunzione di universalità delle preferenze. Questo aspetto è sottoposto ad un'attenta analisi da H. P. Blossfeld e G. Prein. In effetti, l'approccio più diffuso della teoria della scelta razionale spiega l'azione partendo dall'idea di preferenze stabili e universali. Se si accetta questa ipotesi, esse non sono importanti per spiegare il comportamento. L'unica variabile che ha valore esplicativo sono i vincoli che l'individuo deve fronteggiare. Sono esclusivamente questi ultimi che determinano i corsi d'azione alternativi. Da questo punto di vista, l'individuo è un'entità passiva che deve solo adattarsi di volta in volta al cambiamento dei vincoli imposto dall'esterno. È evidente però che, se non si è in grado di specificare i vincoli concreti e il loro cambiamento, e di converso le opportunità, il modello risulta vuoto. Ad esempio, la teoria economica della famiglia afferma che la preferenza per il matrimonio è la stessa per tutti gli individui, senza distinzione di luogo e tempo. Quindi le differenze nella scelta matrimoniale possono essere attribuite solo a differenze di opportunità. La teoria, tuttavia, non le specifica in concreto, quando invece questo aspetto è, in realtà, l'unico fondamentale. Essa afferma che la scelta se sposarsi o no, è collegata alle aspettative su quanto avverrà durante il matrimonio che riguardano: 1) i guadagni attesi, cioè la reciproca dipendenza delle utilità dei due partner; 2) la complementarità dei tratti e dei contributi alla reciproca utilità, cioè quanto un determinato tratto comportamentale o caratteriale di un partner ha un effetto positivo sul contributo marginale dell'altro partner; 3) la divisione del lavoro sulla quale si basa il matrimonio in riferimento al mercato del lavoro e all'economia domestica. Sono allora necessarie ipotesi aggiuntive sui vantaggi del matrimonio, vantaggi che però sono legati ad aspetti macro strutturali storicamente determinati (Blossfeld e Prein 1998, 8-10). Le ipotesi concrete sull'insieme dei vincoli e delle opportunità storicamente dati sono, quindi, necessarie per la ricerca empirica. Esse non possono essere prodotte dalla teoria generale, ma sono affidate alla capacità del ricercatore ed inoltre non è detto che siano le ragioni effettive di un certo comportamento. Così, considerando ancora l'esempio del matrimonio, ci si può chiedere perché la maggior parte delle coppie preferisce avere dei bambini all'interno del vincolo matrimoniale. Nel caso della Germania, citato da Blossfeld e Prein, il sistema fiscale presenta delle misure che ricompensano il non-lavoro o il lavoro part-time di un genitore. Vista l'insufficiente fornitura di asili nido, uno dei genitori ha vantaggi sostanziali a interrompere l'attività lavorativa quando nasce un figlio e a rientrare dopo un lungo periodo o, nel caso delle donne, non rientrare

del tutto. Come guadagno economico concreto derivante dal matrimonio si configura la riduzione delle tasse e la maggiore sicurezza per il genitore che lascia il mercato del lavoro per un certo periodo. Inoltre, sempre per quanto riguarda la Germania, un'altra ragione potrebbe essere il fatto che la custodia del figlio è concessa solo al padre sposato, anche se, nel caso di coppie che riescono ad andare d'accordo anche nella separazione, questo potrebbe non essere un requisito necessario. Per quanto plausibili, però, queste ragioni, oltre a non poter essere suggerite direttamente dalla teoria, sono troppo circoscritte e non è detto che possano essere considerate decisive. Questo si comprende, osservano ancora Blossfeld e Prein, facendo un raffronto con la Svezia, paese che presenta un sistema di tassazione che non ricompensa particolarmente quelle situazioni matrimoniali nelle quali entrambi i coniugi lavorano e che ha servizi migliori per l'assistenza infantile. Nonostante ciò, anche in questo caso è molto comune, per le coppie, sposarsi con l'arrivo del primo figlio. Rimettendo in gioco, allora, la ricerca di ragioni di ordine più universale si potrebbe pensare che il matrimonio è in grado di fornire una reale intimità sul lungo periodo, un supporto emotivo, la memoria di un passato condiviso. Questi elementi però sfuggono a una forma precisa di quantificazione. Inoltre, possono essere ottenuti anche in unioni consensuali che durino sufficientemente a lungo. In questo senso allora le ipotesi rimangono sempre arbitrarie (Blossfeld e Prein 1998, 11).

Questi esempi mostrano chiaramente che la ricerca di schemi universali sembra poco produttiva dal punto di vista teorico. In generale, per quanto riguarda l'importanza preponderante dei vincoli e del loro mutamento, si può accettare l'assunzione che il comportamento cambia in seguito ad un mutamento dei vincoli e può essere effettivamente una strategia utile, dal punto di vista empirico, cercare inizialmente i mutamenti nei vincoli. Tuttavia, non deve diventare un'assunzione metodologica generale, ma deve essere verificata rispetto alla situazione concreta, valutando anche il possibile impatto delle preferenze sul comportamento. Infatti, possono esserci casi nei quali l'impatto di queste ultime è più significativo rispetto a quello dei vincoli. Per esempio, l'abbattimento del muro di Berlino nel 1989 rappresentò il venir meno di un vincolo e la possibilità per i tedeschi dell'Est di recarsi a Berlino Ovest o di lasciare il proprio paese. Questi due fatti però non possono essere spiegati solo con il cambiamento di opportunità. Un fattore fondamentale era costituito anche dall'intenso desiderio di libertà di spostamenti maturato dai tedeschi dell'Est nel corso degli anni. È quindi importante verificare le assunzioni sulle preferenze (Opp 1998, 225).

Ancora riguardo alle preferenze ed all'assunzione della loro stabilità appena discussa, Opp osserva che vari studi longitudinali hanno mostrato che le preferenze non sono stabili nel tempo (i coefficienti di stabilità misurati attraverso programmi di equazioni strutturali, come il *lisrel*, non raggiungono mai l'unità) o perlomeno che la loro stabilità dipende dalla situazione. Assumerne la stabilità a priori potrebbe produrre spiegazioni non valide, qualora le preferenze effettivamente cambiassero (Opp 1998, 226). Sembra evidente, quindi, che tutte le strategie *ad hoc* per assicurare l'universalità del livello individuale ed espungere gli aspetti più marcatamente contingenti, in qualche modo falliscono. Tra l'altro, queste strategie, fissando delle specifiche restrizioni, mostrano tutti i limiti se si aderisce ad una metodologia popperiana stretta. Secondo questa metodologia, le teorie devono essere testate il più severamente possibile, quindi non deve essere ammesso nessun limite *ad hoc* rispetto al modo in cui le assunzioni di un modello sono messe alla prova.

6. Conclusione. La razionalità come ideal-tipo in senso weberiano

Le difficoltà, sia filosofico-teoriche che di applicazione empirica della TSR, evidenziate nel corso del lavoro, non implicano il rinunciare al concetto di razionalità. LA TSR può essere reinterpretata secondo uno schema metodologico simile a quello ideal-tipico proposto da Max Weber all'inizio di *Economia e società*. Nella sua tipologia dell'azione sociale, Weber ritiene che, per spiegare il comportamento, si debba dare priorità all'ideal-tipo della razionalità assoluta, una razionalità, cioè, valida secondo criteri oggettivi e intersoggettivamente condivisibili. Se la spiegazione fallisce si deve passare all'ideal-tipo della razionalità soggettiva, poi all'ideal-tipo del comportamento non razionale intenzionale ed infine all'ideal-tipo del comportamento completamente determinato da fattori esterni. Nel caso del metodo ideal-tipico è quindi necessario essere consci, come Weber lo era perfettamente, del suo senso e dei limiti del suo impiego: esso rappresenta una semplice tassonomia euristica dove il contenuto di conoscenza emerge come residuo. Per questo motivo il metodo ideal-tipico è utile a un livello interpretativo, cioè per attribuire un significato a un soggetto agente, e per la classificazione, ma non per scoprire leggi generali (Mongin 1991, 13).

La TSR, allora, identifica un modello di razionalità "parziale", che se correttamente applicato, deve riprendere questi postulati. Non si riesce mai a verificare il modello del comportamento ottimizzante nella sua purezza. Esso è tuttavia utile per analizzare – in quanto termine di paragone ideale – situazioni concrete. Gli altri tipi di comportamento possono essere spiegati per contrapposizione rispetto ad esso e il cambiamento delle preferenze in quanto spiegazione del comportamento può essere valido solo in ultima istanza⁴.

Bibliografia

- Anscombe, E. (1957), *Intention*, Oxford: Basil Blackwell.
- Barbera, F. (2004), *Meccanismi sociali*, Bologna: Il Mulino.
- Blossfeld, H.P., Prein, G. eds. (1998a), *Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis*, Boulder: Westview Press.
- Blossfeld, H. P., Prein, G. (1998), *The Relationship Between Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis – Past Developments and Future Perspectives*, in Blossfeld-Prein (eds.) 1998a: 3-27.
- Elster, J. (1993), *Come si studia la società*, Bologna: Il Mulino.
- Elster, J. (1989), *Uva acerba*, Milano: Feltrinelli.
- Elster, J. (1983), *Ulisse e le Sirene*, Bologna: Il Mulino.
- Farber, L. (1976), *Lying, Despair, Jealousy, Envy, Sex, Suicide, Drugs and the Good Life*, New York: Basic Books.
- Ferrari, L., Romano, D. (1999), *Mente e denaro. Introduzione alla psicologia economica*, Milano: Cortina.
- Kelle, U., Lüdemann, C. (1998), *Bridge Assumptions in Rational Choice Theory: Methodological Problems and Possible Solutions*, in Blossfeld-Prein (eds.) 1998a: 112-125.

⁴ Questo è per esempio lo schema impiegato da un importante paradigma contemporaneo come quello della sociologia analitica. Cfr. Barbera (2004, 95).

- Mongin, P. (1991), *Rational Choice Theory Considered as Psychology and Moral Philosophy*, «Philosophy of the Social Sciences», 21, 1: 5-37.
- Opp, K.-D. (1998), *Can and Should Rational Choice Theory be Tested by Survey Research? The Example of Explaining Collective Political Action*, in Blossfeld–Prein (eds.) 1998a: 204-230.
- Sen, A. (1973), *Behavior and the concept of preference*, «Economica», 40: 241-259.
- Sparti, D. (2002), *Epistemologia delle scienze sociali*, Bologna: Il Mulino.
- Taylor, C. (1964), *The explanation of behaviour*, London: Routledge.
- Von Wright, G.H. (1971), *Explanation and Understanding*, London: Routledge.

Rivoluzione e Sviluppo in America Latina,
a cura di Pier Paolo Poggio,
volume IV di *L'altro Novecento. Comunismo Eretico e*
***Pensiero Critico* (Milano: Jaca Book, 2016)**

Oscar Oddi

L'ambiziosa impresa editoriale, curata da Pier Paolo Poggio ed edita dalla Jaca Book in collaborazione con la Fondazione Luigi Micheletti, volta ad analizzare il Novecento attraverso la lente del pensiero critico e del comunismo sorto in opposizione a quello consolidato e canonizzato dall'Unione Sovietica, giunge al IV volume dedicato al continente Sud Americano (*Rivoluzione e Sviluppo in America Latina*, Jaca Book, 2016, pp. 768, € 48,00), dopo i precedenti tre volumi dedicati rispettivamente all'età del Comunismo Sovietico, pubblicato nel 2010 (*L'Età del Comunismo Sovietico. (Europa 1900-1945)*, pp. 693), ai Movimenti in Europa, edito nel 2011 (*Il Sistema e i Movimenti. (Europa 1945-1989)* pp. 828) e al Capitalismo Americano uscito nel 2013 (*Il Capitalismo Americano e i suoi Critici*, pp. 774). L'opera prevede la pubblicazione di altri due volumi, uno dedicato al tema dell'anticolonialismo e del comunismo in Africa e Asia, l'altro sul comunismo e pensiero critico nel XXI secolo. Come per le precedenti pubblicazioni, e come previsto per le ultime due, anche quella oggetto di queste note si avvale della collaborazione di numerosi studiosi italiani e stranieri, così da delineare un quadro il più completo possibile riguardo all'argomento e al dibattito su di esso esistente a livello internazionale. Si è in presenza di un volume ricchissimo, trentotto autori per quaranta interventi, il che, con ogni evidenza, rende impossibile una presentazione adeguata della maggior parte di essi. Si tenterà quindi di delineare la struttura del volume indicando i temi principali, rimandando il lettore interessato al testo per ogni eventuale approfondimento.

L'esperienza dei governi di "sinistra" e "progressisti" che negli ultimi venti anni hanno profondamente mutato la realtà di paesi (si pensi al Venezuela di Chavez, la Bolivia di Morales, il Brasile di Lula e Rousseff, l'Equador di Correa, ma anche l'esperienza dei governi di Néstor Kirchner e di sua moglie Cristina Fernández in Argentina) che storicamente erano stati sotto il controllo politico-sociale degli Stati Uniti (sovente imposto anche attraverso l'organizzazione di golpe militari), ha rappresentato una svolta fondamentale le cui ripercussioni, sia sul piano geopolitico che su quello del dibattito politico-culturale, hanno esercitato un notevole peso anche in quel che rimane (ben poco...) della sinistra, più o meno radicale e rivoluzionaria, europea e italiana. Proprio ora che quelle esperienze stanno vivendo una crisi, dovuta a più fattori, che rischia di disperdere i frutti, per quanto contraddittori, di un processo di democratizzazione e di indipendenza, è utile riflettere sulle origini storiche, sociali, politiche, culturali di un continente fondamentale. Il volume in questione rappresenta senz'altro uno strumento importante a tal fine. Già nella presentazione Pier Paolo Poggio indica alcuni temi di fondo della storia latinoamericana, segnata da elementi forti di continuità che permangono nel tempo, si pensi alla forte presenza delle popolazioni originarie (che la differenzia dal Nordamerica), cosiddette indie o indigene, o al predominio (economico, sociale, politico, culturale in

oscar.odd67@gmail.com

qualche misura) della grande proprietà terriera, che rappresenta l'altra faccia dell'espropriazione degli indios, ovvero l'incapacità-impossibilità di realizzare la riforma agraria. Tali continuità fanno da sfondo, e sostanziano, la storia delle rivoluzioni che hanno attraversato l'America Latina. Si veda per esempio la Rivoluzione Messicana, che Massimo De Giuseppe descrive attraverso il complesso rapporto che si formò nel tempo tra essa e l'Internazionale Comunista, sottolineando, attraverso l'analisi delle sue varie fasi, come il socialismo messicano restava sostanzialmente e tendenzialmente degno erede della tradizione liberale, pragmatico e sincretico, scarsamente ideologico, o l'esperienza di Unidad Popular in Cile descritta da Maria Rosaria Stabili, dove emerge sia l'idea del percorso al socialismo di Allende, con il suo rifiuto convinto della violenza come strumento per realizzarlo, la sua convinzione del rispetto dello stato di diritto come specificità cilena nel contesto latinoamericano, sia le fonti che innervano la struttura del suo pensiero, «frutto della lunga tradizione radicale e massone, delle suggestioni libertarie dell'anarchismo, del socialismo umanitario e del marxismo», o l'esperienza del '68 che attraversa anche il continente Latinoamericano e che, rispetto al movimento studentesco, ha una genesi antica, risalente al *Manifiesto de Córdoba* del 1918, in si lanciava un appello ai giovani dell'America Latina per costruire un movimento di ribellione antioligarchica, anticlericale e antinordamericana, per creare, su basi nuove, le premesse di un continente progressista, e che sfocia nel massacro di Tlatelolco a Città del Messico, e la cui importanza come processo di rottura (in alcuni paesi sarà il preludio alle dittature militari, in altri all'inizio di un cambiamento e di una cultura politica sempre più critica verso il sistema) è analizzata da Ana María González Luna, così come la ribellione zapatista iniziata il 1° gennaio 1994 nella Selva Lacandona criticamente studiata, nei suoi limiti, nei suoi successi e nelle sue ripercussioni, da Claudio Albertani.

Non c'è dubbio però che la fonte di ispirazione, ammirazione, stimolo e influenza alla lotta per il cambiamento, per il contesto e l'anomalia della sua esperienza tutt'ora in corso (a dispetto di ogni previsione) rimane, nell'area dell'America Latina, la Rivoluzione Cubana. Su di essa Antonio Moscato traccia un bilancio storico, sfuggendo all'apologia così come alla demonizzazione (i due estremi che ne hanno caratterizzato il più delle volte la riflessione storica), concentrando l'attenzione sugli snodi fondamentali del percorso rivoluzionario attraverso la figura che lo ha guidato e incarnato, Fidel Castro (scomparso di recente). Figura complessa, Moscato ne fa emergere la contraddittorietà. Al poco marxismo del suo bagaglio culturale (non a caso è considerato, e si è sempre considerato, continuatore dell'opera di José Martí, vero precursore e padre della patria, e, soprattutto, di Antonio Guiteras) faceva da contraltare la capacità di ascoltare e interpretare i sentimenti e le aspirazioni delle masse. Capì l'importanza della riforma agraria (che scatenò la prima misura di embargo degli Usa), non a caso i contadini gli fornirono la maggior parte dei combattenti, ma mostrò problemi nella gestione dell'economia. Nonostante la sua origine borghese dimostrò «una straordinaria capacità di rifiutare mediazioni e lusinghe, impedendo che ancora una volta l'attesa del cambiamento radicale fosse frustrata», ma concentrò nelle sue mani un potere immenso, gestito in solitudine, sostituendo i giovani collaboratori allevati appena visti troppo autonomi, pur rimanendo coerente con la Rivoluzione che era stato capace di interpretare e guidare, acquisendo in questo modo il prestigio di cui gode tutt'ora. Anche nella fase più condizionata dal legame sempre più stretto con l'Urss, in cui la stessa originalità della Rivoluzione Cubana fu fortemente offuscata, non vi fu una inversione di tendenza tale da far nascere un'opposizione a una restaurazione «termidoriana», e questo perché una vera Rivoluzione non si riduce alle iniziative di un singolo uomo, per quanto grande esso possa essere, o a quelle

di poche centinaia di rivoluzionari (*barbudos* nel caso specifico) che ne hanno creato le premesse: nel momento della vittoria sono entrate in scena le masse, a dimostrazione del radicamento e della buona semina che quel pugno di uomini aveva saputo creare. Non bisogna mai dimenticare, infatti, la realtà di Cuba prima della Rivoluzione, un enorme bordello e casa da gioco per ricchi americani, piena di alberghi di lusso costruiti spesso dalla mafia-italo-americana che aveva ridotto il livello di vita della popolazione a livelli spaventosi. Di certo determinate scelte, scaturite da circostanze esterne e interne, non furono senza conseguenze e non è per caso che Ernesto Che Guevara, l'altra figura chiave della Rivoluzione Cubana (di cui ricorre il cinquantesimo anniversario del suo assassinio), se ne andò presto da Cuba per cercare un nuovo inizio. A lui Moscato dedica un profilo che, attraverso gli scritti parzialmente editi e inediti (che furono al centro anni addietro di una polemica politico-editoriale che coinvolse, tra gli altri, lo stesso Moscato e la vedova ufficiale di Guevara), fanno emergere lo spessore teorico del rivoluzionario argentino, pensatore originale che intuisce con venti anni di anticipo il declino e la probabile caduta del sistema sovietico, in un processo di conoscenze e riflessione che lo porta, dopo un'adesione scolastica alla vulgata "marxista-leninista", a delineare in modo sempre più preciso, almeno dal 1962, i problemi e le storture politiche-teoriche del campo socialista come si evince dalle *Note critiche al Manuale di economia dell'Accademia delle Scienze dell'Urss* (pubblicato solo nel 2006), e dal *Discorso al II Seminario afro-asiatico* di Algeri, dove equipara il comportamento di Cina e Urss presentandoli come complici dell'Imperialismo.

Le questioni teoriche, di pratica politica delle masse, dell'organizzazione, che nell'esperienza vittoriosa di Cuba emergono con forza, hanno riguardato, e riguardano, anche il resto delle realtà sociali e dei paesi latinoamericani. I flussi migratori costanti e intensi che hanno caratterizzato molti paesi, come Argentina, Brasile, Uruguay, consentirono la penetrazione di molte teorie politiche, a iniziare da quelle di ispirazione anarchica, che hanno avuto un peso importante nella storia di movimenti e di alcuni paesi, a quelle comuniste e marxiste. Alla diffusione dell'anarchismo nell'America del Sud, in particolare in Argentina e Brasile, è dedicato il saggio di Edilene Toledo e Luigi Biondi che espongono le tesi usate dagli storici per spiegare la persistenza e il radicamento intenso, pur tra alti e bassi, del movimento anarchico tra la fine dell'Ottocento e gli anni Venti del Novecento. Una spiegazione di natura economico-sociale è quella che vede l'anarchismo come risposta politica ad una società capitalistica in via di industrializzazione ma non ancora fortemente industrializzata, in cui artigiani e lavoratori specializzati costituivano ancora la parte preponderante dei lavoratori impegnati nella manifattura. La proletarianizzazione stava avvenendo più lentamente e tardivamente rispetto all'Europa, dunque l'anarchismo, che preservava le supposte autonomie particolari e individuali del mondo artigiano, forniva il sogno di un mondo federato egualitario, ma non massificato, in un certo senso anche anti-industriale. Un'altra tesi, detta culturalista, che può leggersi o meno come derivata dalla prima, si fonda sulla questione migratoria, l'anarchismo cioè come portato della circolarità delle idee, dovuta alla circolazione di determinate culture, in questo caso quelle dell'Europa meridionale latina, dove appunto gli anarchici, fino agli inizi del Novecento, contendevano alla nascente socialdemocrazia l'egemonia nel movimento operaio. Ma la presenza anarchica in Sudamerica fu soprattutto dovuta a dinamiche interne, sostengono gli autori del saggio, come lo statalismo opprimente, governi repubblicani fondamentalmente oligarchici e fortemente repressivi, molto spesso legati all'esercito, portatore di una conosciuta tradizione storica di repressione dei movimenti popolari, delle comunità indigene e degli schiavi, assenza di una reale

democrazia liberale, tutti fattori che finirono per rafforzare il radicamento anarchico e il sindacalismo di azione diretta in genere rispetto al socialismo e alla democrazia radicale già diffusi tra molti lavoratori immigrati.

Particolare rilievo, anche per i risvolti internazionali, ha assunto la diffusione delle idee comuniste in America Latina. Mentre João Quartim de Moraes centra il suo contributo sul comunismo e il marxismo in Brasile, sottolineando come il comunismo sia stato introdotto in Brasile prima del marxismo, proprio in ragione del predominio sopra segnalato dell'anarco-sindacalismo, e per l'influenza del positivismo fra gli intellettuali progressisti (si pensi che i fondatori del partito comunista in Brasile erano anarchici passati al comunismo in seguito all'entusiasmo suscitato dalla rivoluzione d'Ottobre), Elvira Concheiro Bórquez rilegge criticamente la questione dei comunisti e l'America Latina, lamentando come, di fronte alla poderosa costruzione ideologica dominante sia assente non solo «una rigorosa ricostruzione storica dell'esperienza comunista che attualmente, come mai prima d'ora, è possibile attuare grazie ai tantissimi documenti reperibili negli archivi comunisti aperti nell'ultimo decennio del secolo scorso; ma è necessaria una seria *riconsiderazione metodologica* che favorisca, tra le altre cose, la destrutturazione della connessione condivisa dalla destra e dalla sinistra dogmatica, che inizia con Marx, passa per Lenin e arriva a Stalin (e a Mao in Cina), per quanto riguarda l'emblematica personificazione del comunismo».

Ma vi è un altro concetto e/o idea politica che dalla realtà sudamericana ha assunto nuova centralità nel dibattito "occidentale" così da meritare una particolare attenzione: quella di populismo. Ad esso è dedicato lo scritto di Gerardo Aboy Carlés e Julián Melo. A ragione gli autori notano come il termine populismo si sia trasformato in una scorciatoia concettuale, che si è caricata di una pluralità di significati così ampia da finire nel servire a dire un'enorme quantità di cose implicite per il lettore. Dal loro punto di vista non credono che qualsiasi identità popolare sia populista, né pensano che il populismo latinoamericano possa essere ridotto a un discorso o a un'epoca storica. Si tratta quindi di una forma che, pur avendo concretezze empiriche definite, non si esaurisce in esse. Criticano la posizione di Laclau poiché «confonde la tensione stessa tra la parte e il tutto, tra la *plebs* e il *populus*, con il populismo, quando in realtà questo costituisce già un modo specifico di amministrare questa tensione tra altre alternative possibili». E la tensione nell'esperienza del populismo Sudamericano è quella tra aspirazione all'unità della comunità e la necessità di negoziare per allargare la propria base, dal momento che i risultati elettorali mostrano come dalla metà sino a un terzo dell'elettorato ha rifiutato, nel tempo e in diversi paesi, la proposta populista, facendo apparire come smentita categorica la pretesa di rappresentare tutta la nazione. Di fronte all'alternativa tra rottura e integrazione, il populismo, sottolineano gli autori, non parteggia né per una via né per l'altra, piuttosto si può dire le persegue contemporaneamente entrambe. Tutto l'insieme del discorso populista è marchiato dalla stessa tensione tra rottura e integrazione. Viene notato come il senso comune edificato intorno al populismo si fonda sull'idea del suo essere antidemocratico e anti-istituzionale. In realtà, ci dicono Carlés e Melo, non lo è, anzi riconfigura e costruisce schemi istituzionali che, lungi da una lettura normativa degli stessi, tende a riscrivere e intensificare la rottura politica che proclama di incarnare. Le idee e i movimenti politici di cui si è discusso si sono confrontati, sorgendo in qualche modo grazie ad essa e su di essa agendo, con l'enorme questione sociale che caratterizza l'America del Sud.

E sulla critica del sottosviluppo e sui processi di classe in America Latina si concentra il contributo di Massimiliano Piccolo, il quale, partendo dalla denuncia dell'irrazionalità

capitalista, vede l'esperienza dei paesi dell'ALBA non circoscrivibile a quello di una ricerca di una via nazionale (anche perché non si tratta di un singolo paese) ma ne ravvisa un ruolo esteso a livello mondiale come tentativo di mostrare la concreta possibilità di un'alternativa al modo di produzione capitalista e alla società del capitale praticando il distacco dal capitalismo. All'interno di questa prospettiva si colloca Luciano Vasapollo nel suo saggio sulla riforma agraria nell'orizzonte rivoluzionario dei paesi dell'Alba, dove ribadisce la centralità della questione della terra, che per i popoli indigeni non è solo la base per la sopravvivenza e strumento per la lotta alla fame, ma esprime la loro stessa cultura, per poi dilungarsi approfonditamente sui percorsi di riforma agraria intrapresi a Cuba, in Venezuela, in Bolivia e in Ecuador, mentre Arnaldo De Vidi descrive la nascita e lo sviluppo del Movimento Sem Terra in Brasile, determinante per le vittorie elettorali di Lula e Rousseff, per quanto i rapporti con tali governi non sono mai stati di adesione acritica, tutt'altro.

Le esperienze storiche dei processi di emancipazione del continente Latinoamericano, la loro composizione di classe, i movimenti sociali che hanno tentato di organizzarli e portarli a compimento, le modalità organizzative di attuazione, sono stati "pensati", ed hanno "creato" pensiero, forgiando, e nello stesso tempo rimanendo forgiate, da uomini che, a vario titolo e in epoche diverse, hanno lasciato un'impronta determinante, ancora oggi vivida, per tutti coloro che continuano a impegnarsi nel lungo cammino verso il definitivo affrancamento dalla povertà e dallo sfruttamento interno ed esterno. Numerosa è la galleria di queste figure di cui il volume si occupa, da Paulo Freire, di cui scrive Silvia Maria Manfredi, a Gilberto Freyre descritto da Peter Burke, alla Teologia della Liberazione e a Monsignor Óscar Romeo analizzati da Yves Carrier, solo per citarne alcuni. Per la particolare importanza storica rivestita meritano, a nostro avviso, una particolare segnalazione l'appassionato ritratto da parte di Pedro Pablo Rodríguez di José Martí, e i contributi di Maura Brighenti e di Michael Löwy su José Carlos Mariátegui.

Di Martí Rodríguez mette in luce i tre capisaldi del pensiero, ravvisati nell'etica del servizio, che nasce dalla tradizione cristiana assorbita nell'ambiente familiare e sociale in cui si formò da bambino, che non è però l'etica della carità individuale, ma quella del servizio per l'elevazione degli altri, seppure questo imponga sofferenza e dolore per compiere un'azione indirizzata al benessere umano; nel senso dell'autoctonia, che lo porterà a concepire la necessità di commisurare ad esso tutti gli aspetti della vita sociale e individuale. Solo la coscienza profonda di tale affiliazione lo collocherà sempre nella prospettiva degli oppressi, la terza colonna che sostiene l'architettura del suo pensiero, «trattando il tema cubano, la lotta al colonialismo in Africa e in Asia, la pianificazione della necessità di soddisfare i bisogni dell'uomo naturale americano, trascurati dall'indipendenza». Del pensatore marxista peruviano la Brighenti evidenzia il suo essere oggetto di una parabola interpretativa, vasta, dissonante e in buona misura fuorviante, sin dalla sua precoce scomparsa, nel 1930. Questo perché il suo essere radicalmente eretico ha portato, sia i suoi partigiani, sia i suoi oppositori, al bisogno di tradurre la sua eresia dentro le rassicuranti correnti ideologiche del loro tempo. Il suo frenetico consumare cultura, dalle ultime teorizzazioni in seno al marxismo europeo alle tradizioni storiche e filosofiche italiane, dai romanzi di guerra al teatro russo, dal cinema di Chaplin alla psicoanalisi di Freud, rappresenta, nella descrizione proposta dalla Brighenti, «il suo grande gesto eretico, dissacrante». Dopo averne illustrato l'azione storica, dalla rottura con la Terza Internazionale della svolta staliniana per la difesa dell'Urss, che riduce la tesi di Lenin sulla Rivoluzione mondiale a una polarizzazione del conflitto tra gli Stati e i diversi blocchi imperialistici, fino ad arrivare a far coincidere gli interessi proletari con quelli

nazionali, alle ripercussioni all'interno del movimento socialista peruviano, la Brighenti respinge le accuse di passatismo che sono state rivolte a Mariátegui, valorizzando il suo «indigenismo avanguardista» contro il colonialismo (anche culturale di certo marxismo schematico), per la valorizzazione delle esperienze locali, intrecciando indigenismo e avanguardismo così da rompere quel dualismo spaziale attraverso cui la modernità capitalistica ha concepito il mondo.

Il saggio di Löwy si focalizza invece sul suo marxismo eretico, di cui ravvisa profonde affinità con alcuni pensatori del marxismo occidentale come Lukács, Benjamin, Gramsci. Nel nucleo della interpretazione singolare del marxismo di Mariátegui Löwy vede un «nocciolo irriducibilmente *romantico*». Questo spiega, nella lettura proposta dal filosofo francese, il fascino esercitato da Sorel sul suo pensiero. Lo scelse perché il sindacalista rivoluzionario francese, fortemente critico con ogni illusione di progresso, gli serviva per combattere «la meschinità positivista e determinista del materialismo storico». L'obiettivo di Mariátegui è quello di far emergere la dimensione spirituale ed etica della lotta rivoluzionaria: «la fede (mistica), la solidarietà, l'indignazione morale, il coinvolgimento totale (eroico) che porta con sé rischio e pericolo per la vita stessa. Il socialismo per Mariátegui si iscrive all'interno di un tentativo di re-incantamento del mondo mediante l'azione rivoluzionaria».

Il volume si chiude con alcuni saggi sulla realtà attuale e sui futuri scenari che si prospettano per le realtà Latinoamericane. Yvon Le Bot vede l'America Latina come un osservatorio privilegiato per il passaggio dagli attori politico-sociali «classici» (sindacati, partiti, movimenti nazionali-popolari e Stati, guerriglie rivoluzionarie, tutti organizzati e diretti da uomini) alle reti orizzontali, contemporaneamente radicate e mobili, ancorate su un territorio e interconnesse sul piano transnazionale e globale, nelle quali le donne occupano uno spazio crescente, e questo a dispetto di un'immagine, ormai antiquata, che identifica la regione con le guerriglie e le dittature militari, ormai scomparse da un quarto di secolo. Daniele Benzi ragiona invece sulla collocazione dell'America Latina all'interno del sistema mondiale in questo inizio di XXI secolo, analizzando le contraddizioni interne dell'area, con l'emergere del Brasile come potenza regionale, in relazione ai rapporti con gli Stati Uniti, alla penetrazione della Cina e alle sue conseguenze. Da ultimo segnaliamo, tra gli altri, l'analisi di Carlo Formenti sull'Ecuador, dove negli ultimi quindici anni è apparsa un'indiscutibile egemonia dei movimenti indigenisti, facendone un caso di particolare interesse, quella di Francesco Vigliarolo sull'esperienza delle fabbriche recuperate in autogestione in Argentina, e quello di Raúl Zibecchi sui movimenti sociali urbani in Brasile. Un volume, quindi, che riesce a spaziare su più piani (da quello storico a quello delle idee, da quello dei movimenti a quello dei rivoluzionari e dei pensatori più influenti, dalle dinamiche sociali a quelle geo-politiche, fino alle considerazioni su alcune esperienze di singole realtà), consentendo così uno sguardo complessivo sulle dinamiche della «nazione» Latinoamericana.

Guido Baggio, *Fuori prezzo, Lyotard oltre il postmoderno* (Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia Editore, 2016)

Emanuele Martinelli

Fuori prezzo, Lyotard oltre il postmoderno, di Guido Baggio, è un libro complesso. Il blocco centrale (capp. 5-8) ricostruisce dettagliatamente la lettura lyotardiana delle tre critiche di Kant, in particolare della *Critica della facoltà di giudizio*.

Come si evince dal testo, il congegno in grado di innescare lo sforzo intellettuale di Lyotard è un (*hors de prix*), un *fuori prezzo*, concepito sin dai primi anni e confermato, «attraverso il lavoro teorico di critica (nel senso [...] kantiano)» (Baggio 2016, 56), dal sentimento sublime. Appoggiandosi alle opere kantiane, Lyotard svela diversi piani nel reale: dal più concreto e terreno, il sentimento, al più astratto e lontano dal senso, la regolarità tecnico-scientifica. L'attività genealogica di Lyotard procede a *rebours* fino a innestarsi nel primo e ultimo elemento materiale: il senso. Il sentimento spalanca a Lyotard un livello del reale "pre-logico" e "pre-soggettivo" ma a priori e trascendentale, un ricettacolo di emozioni che «la grandezza numerica non può comprendere» (Baggio 2016, 212). Lo scuotimento provato per l'assenza di forma, una *elever* che è anche *enlever*, congiunge i diversi giochi linguistici e le diverse facoltà. Come mostra il dipinto surrealista di Max Ernst posto sulla copertina del volume, *Jeune Homme intrigue par le vol d'une mosche non euclidienne*, Lyotard coglie una rete di connessioni sensuali, elementari, in grado di sorreggere una rifondazione della comunità.

L'attività frenetica dell'immaginazione, un'apertura infinita in un soggetto finito, dovuta all'esperienza shoccante della grandezza sublime, consente, accolta dall'idea della ragione, i *passaggi* da un regime di frasi ad un altro. Sentire una incomprensibile differenza rompe l'equilibrio tra le facoltà trascendentali. L'immaginazione, eccitata dal sentimento, sprigiona una infinita fantasia. Dopo essersi liberata dal controllo delle forme concettuali, non riuscendo l'intelletto a moderarne l'euforia, cambia partner: solo un'idea della ragione potrà rispondere agli eccessi di una configurazione antropologica saltata, alle emozioni di un soggetto fuori controllo.

L'idea della ragione, nella concezione lyotardiana, è un *passaggio*, piuttosto che un punto d'arrivo. Un anello nella catena del senso. Lyotard chiama «*cultura delle idee*» (Baggio 2016, 277) l'abilità di riconoscere nel disordine della storia umana l'incerto manifestarsi delle idee morali. Il filosofo francese impiega abbondantemente la versatilità della ragione. Guido Baggio, puntualmente, evidenzia tale snodarsi dell'idea. L'ordine tra l'universale e il particolare, nella trattazione del giudizio riflettente, risulta invertito: «Il giudizio si distingue in determinante – la legge gli è prescritta a priori per cui dato l'universale il giudizio deve sussumere il particolare – e riflettente, per cui dato il particolare il giudizio trova l'universale. Di questo secondo tipo si occupa la *Critica del giudizio*» (Baggio 2016, 147).

La *presentazione* dell'"impresentabile", l'attività della riflessione alle spalle dell'intelletto, implica, secondo un orientamento post-kantiano, la reinterpretazione del "presentato". Il *pensiero senziente*, posto di fronte all'*incommensurabile*, contestando i para-

metri cognitivi e le regole del gioco linguistico scientifico-tecnologico, “de-costruisce” il soggetto. I fondamenti sono i circuiti e cortocircuiti del senso. Il soggetto è sfigurato, dislocato, laddove l’accordo è contingente: «La pre-logica trascendentale premette le forme aggettivali e avverbiali “soggettivo” e “soggettivamente”» (Baggio 2016, 173). In apertura al capitolo quinto, *Pre-logica trascendentale*, Baggio precisa lo statuto *soggettivo* a cui fa riferimento Lyotard: «L’io preso a riferimento nel giudizio riflettente è un io che si sta formando, che non è ancora *Ich denke*, che è ancora in costruzione nella fase di passaggio dal sensibile all’intellettuale» (Baggio 2016, 169). I titoli, identità/diversità, accordo/contrasto, interno/esterno e determinabile/determinazione, sono «modi soggettivi [non definitivi] di sintesi» (Baggio 2016, 191).

Un modo provvisorio di non disaccordo tra le facoltà caratterizza, invece, il soggetto del bello. La contemplazione delle giuste proporzioni risveglia nell’immaginazione la disposizione a finalità non concettuali. L’immaginazione scopre un senso di sé non intellettuale e, rianimata, si prende gioco dell’intelletto. Le armonie naturali la colpiscono. I grandi esempi la informano circa la «pre-razionalità alla base del razionalismo» (Baggio 2016, 269). Questa facoltà, *paralogica*, si diverte creando mostri logici e utilizzando in maniera distorta le categorie.

Contemporaneamente al recupero della forma di passaggio radicale, il sublime, prediletto perché in grado di ricucire il dissidio, il filosofo di Vincennes, dunque, riabilita tutti i dispositivi del giudizio riflettente. Guido Baggio esamina il giudizio estetico dal capitolo quarto, *Il quasi trascendentale. Dal dissidio alla Critica* (mi riferisco in particolare al paragrafo *L’analogia: l’entrata in campo della Critica del giudizio*), al capitolo ottavo, *Sensus Communis*.

Se, però, le giuste proporzioni, riflettendo stati dell’animo dimenticati, possibilità inesprese del soggetto, ostacolate dall’esigenza di funzionalità e performatività, istituiscono «l’accadere immediato del consenso» (Baggio 2016, 269), la *magnitudo* sublime, presentando l’*absolute non comparative magnum*, rivoluziona letteralmente il soggetto costringendolo «ad un uso ancor più distorto [ma insufficiente] delle categorie» (Baggio 2016, 264). Nel primo caso l’immaginazione, sollecitata, si distrae riaccordando l’intelletto, nel secondo caso, invece, frastornata dalla grandezza incommensurabile, è obbligata a prendersi sul serio. Lo sforzo dell’immaginazione comporta un retrocedere «pre-categoriale, ovvero pre-cognitivo e pre-prescrittivo» (Baggio 2016, 172). L’arte celata nel profondo dell’animo umano «porta con sé il riferimento alla dimensione naturale e pone in evidenza la prospettiva propria di una potenzialità comune all’uomo e agli animali, ma che nell’uomo si distingue per la possibilità di negazione che essa presenta: la potenzialità del riflettere» (Baggio, 2016, 170). La riflessione trascendentale comporta un «riflettere-attraverso» (Baggio 2016, 193), un «porre in questione il guardare nel momento stesso in cui si guarda» (Baggio 2016 cit. Garroni 1990, 412). Il *pensiero senziente*, che nel sentimento sublime non è sostenuto dall’unità del soggetto, riordina le facoltà, le compara e assegna a ciascuna l’uso dei concetti che le appartiene. Traccia dei confini e ridisegna i territori di competenza.

È il carattere analogico a distinguere il giudizio riflettente. L’analogia che, posta al centro delle tre critiche, le tiene in equilibrio. Baggio, a più riprese, sottolinea il legame tra il senso, il vero filo conduttore dell’opera di Lyotard, il pensiero e l’analogia. Tale marchingegno permetterà a Lyotard di accostare Wittgenstein a Kant. La vertigine del sentimento tra famiglie di frasi differenti. L’attesa del senso in compagnia di un soggetto ridotto a questa attesa di giustizia.

La comparazione, l'azione della riflessione trascendentale, riferendosi alla relazione sussistente tra i concetti in un particolare stato d'animo, assegna a ciascuna facoltà i concetti che le appartengono: «relazione che può essere di identità/differenza, di accordo/contrasto, di interno/esterno, di determinabile/indeterminabile (materia e forma)» (Baggio 2016, 184). Il *luogo trascendentale* smaschera il soggetto dispiegandolo in appendice alla *temporalità estetica del senso*. Il soggetto sostanziale, l'*Ich denke*, anche quando è diretto, come in una danza, dal gioco dell'immaginazione con l'intelletto, è una figura accidentale. La catastrofe è dietro l'angolo. Il senso di esaltazione che segue al senso di depressione delle nostre energie vitali, avvertito di fronte alla grandezza sublime, ha il potere di scomporlo. Tuttavia, nella teoria lyotardiana, è il *dissenso* stesso a restituire il soggetto al circuito del senso. La dissoluzione è la soluzione.

Lyotard, ricorda Baggio, è nella prospettiva del *dissidio*. Si tratta di una evoluzione discontinua, catastrofica e paradossale. La *paralogia* è il procedimento inventivo di cui si serve l'immaginazione per l'evoluzione del sapere. *Paralogia* e capacità d'immaginazione legittimano i *passaggi* tra i diversi generi di discorso. I giochi linguistici, avendo validità consensuale, limitata e provvisoria, non possono appellarsi «a nessuna metastruttura e a nessun metalinguaggio formale o sintatticamente corretto e coerente» (Baggio 2016, 109). Ogni sistema logico chiuso non può dimostrare la verità o la falsità delle proprie conclusioni. Lyotard, richiamando la teoria matematica delle catastrofi di Thom, isola il determinismo.

Chiamare in causa la *manque*, la mancanza, e interpellare il *luogo vuoto*, il *residuo*, sono tendenze inequivocabilmente post-strutturaliste, contestualmente, però, giustificano l'interesse di Lyotard per la *Critica del giudizio* e per l'immaginazione come facoltà di presentazione.

In questo caso il ruolo dell'esperienza soggettiva pre-categoriale facendo appello esclusivo al sentimento soggettivo di finalità, pone in luce il presupposto necessario a caratterizzare le modalità del possibile a cui fa riferimento necessariamente qualsiasi connessione tra senso e nome. Da qui la prospettiva del sublime kantiano come persistente nelle *Aufgehoben*, nelle elevazioni che sono anche dissoluzioni, in quel presentare all'interno delle frasi ciò che viene inteso come assoluto in quanto non presentabile. Perché per presentare la presentazione ... è necessaria la negazione di ogni possibilità di presentazione, ovvero è necessaria la deflagrazione che nel sentimento sublime trova la sua espressione. (Baggio 2016, 158)

Il giudizio riflettente, paragonato ad un *arcipelago*, connette le facoltà. L'analogia, *incatenando* le strutture del soggetto, accorda il sensibile al soprasensibile. Ma è «il sublime [il sentimento che] con il suo tratto violento e prorompente, 'si erge'» (Baggio 2016, 251). Il giudizio estetico, in sostanza, realizza la sintesi più estesa, "pre-logica", "pre-categoriale", sebbene provvisoria e mai definitiva. Sintesi, "pre-soggettiva" e oggettiva, universale e particolare, tra fisica e metafisica. Tale rapporto di comparazione consente la reciproca legittimazione dei giochi linguistici e delle diverse facoltà.

L'immaginazione, nel suo sforzo infinito, trova riposo nell'accoglienza della ragione, l'idea, dal canto suo, fissa nella sua vuota formalità, trae ancor più beneficio dall'accordo. Lyotard, secondo l'accurata ricostruzione di Baggio, insiste sull'inversione della versione kantiana. Rilevando la presenza di *illusioni trascendentali*, *passaggi paradossali* dal sentimento alla morale, il filosofo francese sottolinea la sensualità delle idee e, specificatamente, «identifica la soggettività originaria con la materia» (Baggio 2016, 27). In caso contrario «si occulterebbe la differenza estetica» e si occulterebbe il territorio del puro piacere» (Baggio 2016, 242). L'intera filosofia di Lyotard ruota intorno a questo

centro: senso e significato. Nell'interpretazione di Baggio (nel testo viene citata la lettura di Garroni che sembra essere molto simile a quella di Lyotard) il dualismo è risolto nel senso e nel sentimento sublime: «'Senso-sentimento', naturalmente, ma nello stesso tempo e innanzi tutto 'senso' *come condizione del significare*, cioè, *come condizione del far-senso dei significati dei concetti e delle parole*» (Baggio 2016, 182, n. 40). Alla vacuità dell'imperativo categorico, puramente formale, è indispensabile la concretezza del senso. L'emozione e il disinteresse, irriducibili a grandezze numeriche, iniziano nell'estetica. Dato che «la sensibilità stessa contribuisce al sentimento» (Baggio 2016, 189), l'obbligazione morale non può sostituirsi all'affezione dello spirito, altrimenti, sostiene Lyotard, si utilizzerebbero «dispositivi e forme in un dominio a loro non pertinente» (Baggio 2016, 152). Tale sintesi transitoria e "pre-prescrittiva" tra il cielo e la terra, tra il sentimento e la legge morale, coincide con una materializzazione della forma. La ragione si incorpora nell'ascesa del senso. Lyotard ripercorre *La critica del giudizio* dall'angolatura del sentimento. *Identità/diversità, accordo/disaccordo, interno/esterno e determinazione/determinabile* (forma e materia), modi soggettivi provvisori di sintesi, si spiegano in seno alla temporalità estetica del sentimento. Il centro nevralgico della riflessione di Lyotard è l'infinito "ri-significare" del senso.

La presenza dell'*ignoto* provoca una riorganizzazione generale. La conformazione trascendentale è obbligata ad aprirsi all'*evento deforme*. Le strutture sintetiche sono costrette a riformarsi, ordinate, come sono, secondo presunzioni grossolane. Il regime di frasi di ciascuna facoltà, così come i giochi linguistici delle comunità, è subordinato alla materialità del sentimento: l'*hors de prix*, il *fuori prezzo*. La *differenza* incommensurabile. La *grandezza assoluta* che non ammette comparazioni. La qualità *irriducibile* e intraducibile nel linguaggio matematico: «Kant distingue tre concetti di grandezza: il *quantum* che è legato all'introduzione spazio-temporale della grandezza, la *quantitas* che si riferisce al numero, e la *magnitudo* che risponde all'introduzione di una relazione fra quanta del genere $a > b$ » (Baggio 2016, 203).

L'oggettività, ciononostante, è conservata nell'elemento che, seppur trasmutando da soggetto a soggetto, non si trasforma *in toto*. Il *sensus* è comune e soggettivo. Un sentimento paradossale di cui non esiste un'intuizione corrispondente nell'esperienza. Risponde a quel «colpo d'occhio» (Baggio 2016, 217) che mantiene il diverso: «La sintesi dell'apprensione dei dati sensibili dell'intuizione empirica è quel *colpo d'occhio* che mantiene il diverso insieme perché viene pensato nella grandezza estensiva. La sintesi della composizione, invece, deriva dalla riproduzione dei dati in un'unità da parte dell'immaginazione, unità da fornire all'intelletto affinché questo lo conosca» (Baggio 2016, 218). Il *sensus communis*, che ha caratteristiche completamente differenti rispetto al *sensus* inteso come sensazione alla base della conoscenza, costringe l'oggetto a predicare il soggetto. L'universalità e la necessità richieste dal *sensus communis*, infatti, non rispondono alle esigenze delle categorie dell'intelletto, ma si riferiscono, al contrario, all'immaginazione e alla riflessione che precedono la conoscenza degli oggetti.

Il notevole lavoro di Baggio, terminata l'analisi dei dispositivi kantiani, culminante nell'esposizione del senso comune, converge, nel nono ed ultimo capitolo, intitolato *Comunità e condivisione*, verso le aperture alla dimensione politica presenti nell'opera del filosofo francese. Lyotard, *oltre il postmoderno*, propone una rifondazione dal senso comune. Il filosofo di Vincennes riabilita, contro la razionalità tecnica dominante e l'ideologia liberista, la dimensione estetica del sentimento, considerandola, al contempo, il presupposto indispensabile alla realizzazione di una nuova *trans-soggettività*. A differenza del dovere morale, che implica un auto-costrizione, un comando, la *resistenza* dell'amo-

re (il lavoro di resistenza è equiparato da Lyotard al lavoro dell'amore) lascia sperare in una nuova armonia. L'idea della ragione, il termine medio dell'analogia, deve istituire la comunità non limitandosi alla mediazione del dovere. Per sentire la legge morale è necessaria, quindi, oltre alle idee della ragione, la sensibilità: «Le passioni e gli interessi egoistici vengono indicati come caratteri essenziali per il progresso dell'umanità nella storia» (Baggio 2016, 323). Nella prospettiva di Lyotard, l'ideale della parità delle condizioni di dialogo, auspicata da Habermas, si rivela utopistico. *L'insocievolezza*, le passioni e gli interessi egoistici, com'è sottolineato da Guido Baggio nel capitolo conclusivo del libro, devono *resistere* al sistema che appoggia una *socializzazione omologante*.

