

I filosofi e la politica

Teoria e pratica a confronto

a cura di
Cassandra Basile

premessa di Adriano Fabris

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2017

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674934-5

PREMESSA

Adriano Fabris

Il rapporto tra i filosofi e la politica è sempre stato difficile. Lo dimostrano alcuni momenti significativi nella storia del pensiero occidentale. Ma ce lo dice anche un semplice ragionamento, che si ricollega ai concetti di “teoria” e di “pratica”. Se infatti quello della politica è l’ambito di un agire concreto, pratico, che si svolge pubblicamente all’interno di una comunità e a favore di essa, e se l’attività filosofica si compie invece, tradizionalmente, elaborando teorie, in molti casi nel chiuso di una «cameretta ben riscaldata» (Cartesio), allora è chiaro che la difficoltà del rapporto tra filosofia e politica sconta tutta la problematicità della ben nota opposizione di teoria e pratica.

Vista in questa luce, insomma, la “impoliticità” del filosofo sarebbe dovuta al suo essere costitutivamente avulso dalle faccende pratiche, visto che, per elaborare la propria speculazione, egli ha bisogno di mettere fra parentesi le incombenze quotidiane. Lo mostra bene un noto dipinto di Rembrandt, conosciuto con il titolo di *Filosofo in meditazione* (1632), nel quale all’immagine del filosofo seduto, tutto concentrato su di sé, illuminato dalla luce di una grande finestra, si contrappone l’attività di una donna che attizza il fuoco, per cucinare e scaldare la stanza: tutte cose di cui il pensatore non si occupa. In ogni caso, comunque, alle spalle di entrambi si leva una scala a chiocciola, che porta nel buio.

È questo, a ben vedere, un atteggiamento che per il filosofo non risulta certo senza conseguenze. La sua scarsa dimestichezza con le cose pratiche, e con le relazioni interumane che esse comportano, è peraltro rimarcata già all’inizio della storia del pensiero, quando la donna di Tracia deride e rivolge parole sprezzanti a Talete, caduto in una buca perché perso nelle sue riflessioni. Ma in questo caso il danno è ben poco e la punizione modesta, anche qualora Talete si fosse reso colpevole – come altri sicuramente faranno dopo di lui – di scambiare le proprie idee con la realtà. Molto peggio è andata a Socrate, reo di aver ritenuto fino in fondo, a dispetto della volontà dei suoi concittadini, che l’interrogazione filosofica potesse giovare alla *polis*. E una testimo-

nianza sulla stessa linea, convinta e coerente, hanno dato altri pensatori, preferendo pagare di persona per le conseguenze di ciò che avevano elaborato piuttosto che venir meno a convinzioni che miravano a essere non già solo personali, ma universalmente condivisibili.

Anche la storia della filosofia, dunque, ha i suoi martiri. Ma essi, molto spesso, non vengono riconosciuti. E in certi casi ciò avviene a buon diritto. Di nuovo si rimprovera a molti filosofi di non essersi adattati alla realtà, ragion per cui le conseguenze dei loro comportamenti sono qualcosa che essi potevano in certa misura aspettarsi. Li si accusa, più ancora, di essersi mantenuti fedeli a determinate idee, che poi la realtà ha smentito, o di cui ha dimostrato tutta la pericolosità. Addirittura si giunge ad attribuire alla filosofia in quanto tale – alla sua impostazione e al suo modo di procedere – la colpa di certe posizioni “inattuali” che essi hanno voluto sostenere.

In effetti chi formula questi giudizi qualche ragione ce l’ha. Non sono belle immagini quelle di un Platone che veleggia alla volta di Siracusa per incontrare il tiranno Dionigi, di un Pirrone che attraversa la strada credendo sia un’illusione la corsa del carro che lo travolgerà, di uno Schopenhauer che contempla dall’alto, con un cannocchiale, i morti sulle barricate del 1848, di uno Heidegger che non vuole riconoscere, al cospetto del suo antico amico Jaspers, l’errore della propria adesione al nazismo. E altri esempi analoghi, più o meno significativi, potrebbero ancora essere addotti.

Potremmo però ricordare, in parallelo, anche qualche episodio diverso. Potremmo rimarcare come proprio il distacco dalla quotidianità dell’esperienza, il mettere fra parentesi la realtà, ha consentito e consente al filosofo di non aderire né all’una né all’altra, ma di elaborarne piuttosto una critica. Potremmo individuare anzi, su questa linea, dei veri e propri eroi della filosofia, resistenti a ogni forma d’imposizione e di potere. Pensiamo per esempio a Giordano Bruno o al meno noto Jean Améry (al secolo Hans Meier).

Ma pure questa sarebbe forse un’operazione pericolosa. Il rischio che qui si corre sarebbe di confondere filosofia e ideologia. Ogni epoca, infatti, ha i suoi eroi: proclamati tali sulla base di alcune convinzioni di fondo, per lo più condivise. Ma non è detto che tali convinzioni abbiano davvero quella validità universale di cui l’indagine filosofica è alla ricerca e che essa è in grado di garantire. E allora, forse, la storia della filosofia può riconoscere come eroi solamente coloro che sono fedeli allo stile e all’atteggiamento che della filosofia è proprio. Dunque: coloro che si sottraggono all’ideologia del momento e che sono disposti a dare il loro

contributo per la costruzione di un discorso valido per tutti, senza però essere convinti di averne l'esclusiva.

Risiamo dunque da capo. Se dell'atteggiamento filosofico è costitutivo un approccio teorico, sembra che l'impoliticità di chi lo assume, la separazione che egli sperimenta sulla propria pelle fra teoria e pratica, sia qualcosa d'inevitabile. Il filosofo può elaborare semmai una teoria politica, ma non riesce, appunto in quanto filosofo e nei limiti in cui lo è, a fare politica. Almeno se vuol restare filosofo. Egli sconta, infatti, ciò che potremmo chiamare un gap di applicazione: gli manca la possibilità di collegare adeguatamente la propria teoria alla pratica. È questo il modo in cui, nel concreto, si realizza la difficoltà nel rapporto tra filosofia e politica di cui parlavo all'inizio.

Ma forse la questione è diversa da come l'ho finora presentata. Forse è stata impostata male. Il discorso fin qui svolto presuppone infatti un'idea ben precisa di filosofia: quella, appunto, che la identifica con la teoria, e con una forma di teoria ben precisa. E invece, per esempio, un filosofo come Aristotele sottolinea non a caso il fatto che la stessa teoria è «*praxis tis*». Afferma cioè che lo stesso modo di vedere le cose che la filosofia inaugura – attraverso un atteggiamento di distacco, mediante la messa in questione del mondo dell'esperienza, alla ricerca di una spiegazione o di un senso per ciò che di questo mondo non comprendiamo – si configura come una specifica attività. E dunque il far filosofia sarebbe già, di per sé, qualcosa di pratico. Sarebbe inserito in un contesto politico, e non avulso da esso: anche se, il più delle volte, i filosofi non se ne accorgono.

Se le cose stanno così, il problema allora si sposta. Non si tratta di dare alla filosofia la colpa di un'impostazione astratta che, all'interno di tale disciplina, risulterebbe inevitabile. Si tratta invece di riconoscere e di guidare l'attività che – anche facendo filosofia, e proprio facendo filosofia – il filosofo liberamente compie.

Quest'attività può infatti essere o buona o cattiva. Così come può essere buona o cattiva la pratica che chiunque, filosofo o no, mette in opera concretamente all'interno della *polis* e a favore della *polis*. Insomma: il problema non tanto è quello di riconoscere una serie di mancanze nella struttura del filosofare in quanto tale, o in specifiche modalità di esso, o nella riflessione di alcuni pensatori; quanto, piuttosto, è quello di compiere, agendo filosoficamente, le scelte giuste. È in gioco, in altre parole, l'alternativa fra bene e male, e la necessità di scegliere fra questi due poli. È in gioco una questione etica.

I saggi raccolti in questo volume, di cui l'Introduzione di Cassan-

dra Basile dà conto nei loro legami, illustrano i modi in cui alcuni filosofi, nel corso della storia del pensiero, hanno compiuto le scelte a cui erano chiamati a seguito della loro riflessione, soprattutto per i risvolti pubblici che essa veniva ad assumere. Si tratta di testi che sono il frutto di un seminario svoltosi nel febbraio 2016 all'interno della Scuola di dottorato che lega l'Università di Pisa e l'Università di Firenze. Il tema della ricerca, più nello specifico, è stato quello di verificare – nel caso di Platone, di Maimonide, di Kant, di Hegel, di Benjamin, di Merleau-Ponty, di Castoriadis – in che termini l'attività filosofica non possa non porsi il problema di un uso buono e giusto della teoria: il problema, cioè, di sperimentare un'etica *della e nella* teoria stessa. Le indagini qui raccolte, sulla cui riuscita giudicherà il lettore, hanno lo scopo dunque di presentare i modi in cui, nel far filosofia, pensiero e vita si trovano a essere sempre collegati. Ma nel contempo, e soprattutto, esse sono in grado di far emergere come il rapporto tra i filosofi e la politica, pur con le sue difficoltà, possa davvero essere fecondo sia per la speculazione di alcuni, sia per la convivenza di tutti.

INTRODUZIONE

Cassandra Basile

È forse perché stiamo vivendo in un modo nuovo i rapporti teoria/pratica. O si intendeva la pratica come un'applicazione della teoria, essere creatrice di una forma di teoria futura. In ogni caso, si vedevano i loro rapporti sotto la forma di un processo di totalizzazione in un senso o nell'altro. La questione si pone forse per noi in modo diverso. I rapporti teoria/pratica sono molto più parziali e frammentari.

G. Deleuze, *Gli intellettuali e il potere*¹

È possibile che il lettore rimanga spiazzato da una raccolta che abbraccia secoli di storia della filosofia. Eppure, una volta compresi i temi con i quali ci si rapporta, penso si ottengano due reazioni solo in apparenza contrastanti: la meraviglia può scomparire, in quanto si percepisce fin da subito l'importanza dei temi trattati e le loro connessioni, o perdurare, constatando che pur mutando tempi e luoghi, alcune questioni continuano ad essere oggetto di discussione. Ma forse, se di qualcosa si continua a parlare, ciò significa che si è insoddisfatti riguardo ai risultati raggiunti, mossi da una volontà di rinnovamento, sempre in cerca di una nuova chiave di confronto.

I saggi qui presentati considerano da differenti prospettive il modo in cui il filosofo si rapporta al proprio tempo. Ciò che si evince dall'eterogeneità dei temi affrontati è che il piano relazionale con il quale, di volta in volta, egli si confronta è multilivellare e interrelato: è possibile passare da quello linguistico – che può avere anch'esso varie forme – a quello religioso, o etico-politico, in quanto ciascuno di essi rappresenta una modalità di relazione che il singolo individuo costituisce insieme agli altri.

¹ *Les intellectuels et le pouvoir (Entretien avec G. Deleuze)*, 4 marzo 1972, in «L'Arc», 49 (1972); in M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, vol. II, n. 106, pp. 306-315, trad. it. di M. Bertani *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 1972, p. 119.

L'immaginario collettivo considera i piani relazionali costituiti in società come luoghi in cui la verità *accade*. Ciò si verifica, però, ad un'osservazione assai superficiale. Come si vedrà, da questo lavoro emerge un'assoluta lucidità da parte del filosofo nel comprendere che le cose stanno in tutt'altra maniera. Ma se il punto di partenza è il medesimo per ciascuno, differenti sono i modi di interpretare il rapporto teoria/pratica.

Foucault nota come, in società, la figura del filosofo venga quasi data per scontata, ritenuta parte integrante della sceneggiatura diretta dal sistema: il ruolo che il filosofo interpreta è quello di essere «agente della coscienza e del discorso [come] parte di questo sistema»². Il punto, allora, risiede nel modo in cui il filosofo si fa carico di questo ruolo, al variare delle condizioni esterne. Sembrerebbe, infatti, che il modo in cui egli si rapporta al contesto sociale sia sempre meno marcato. Ciò che emerge è l'impotenza del filosofo, il quale non ha altra forza che la propria parola ed il proprio pensiero, risultando, però, non incisivo sul piano pratico.

Son contenuti in questa raccolta due saggi su una figura di rilievo per la storia della filosofia: Socrate. Tale scelta, in apparenza casuale, risulta motivata da ciò che egli, in quanto filosofo, ha significato nella storia del pensiero. Un Socrate duplice: le interpretazioni socratiche qui riprese sono quella platonica e quella merleau-pontyana. Esse rappresentano rispettivamente il *perigeo* e l'*apogeo* del ruolo del filosofo rispetto alla società. Dalla scesa in campo si arriva all'osservazione della realtà sulla torre d'avorio. Benché, infatti, Merleau-Ponty parli di *spazio politico* come luogo in cui, attraverso il dialogo, si realizza la verità, l'attività del filosofo sembrerebbe ridotta allo spazio che l'istituzione gli concede.

Se le cose stanno così, allora questa raccolta non segue soltanto un filo *cronologico*, ma anche *evolutivo* rispetto alla questione teoria/pratica che i filosofi proposti mettono in atto. Prendere una posizione, rivelare la verità – solitamente sempre scomoda –, sono scelte che implicano coraggio, consapevolezza e responsabilità, in quanto proporre una certa visione delle cose antitetica a quella ufficiale potrebbe portare a conseguenze poco piacevoli per chi lo fa.

In quest'ottica la proposta di Platone ha tutta l'aria di essere una sfida: rendere la teoria prassi, instaurando un governo costituito dagli stessi filosofi, ritenuti gli unici in grado di legiferare rettamente sulla

² *Ivi*, p. 121.

polis, perché contemplan l'idea del Bene. Per Platone la teoria incide sulla prassi, la teoria diventa prassi nel momento in cui il filosofo assume due principali compiti: manifestare gli inganni del potere istituito, e cercare di fondare una *polis* giusta. In questo modo il filosofo assume il ruolo che gli compete: quello di *legislatore della polis*, detentore di ciò che Kant chiama *il significato autentico di filosofia*.

Il ruolo di martire assunto da Socrate è peculiare rispetto agli altri filosofi proposti in questi saggi, in quanto esempio di chi incarna un ideale. La sua è una manifestazione di libertà assoluta, della libertà che si compie, in quanto la sua scelta è pienamente consapevole. Socrate rappresenta l'esemplarità, il *riconoscimento* dell'esistenza di qualcos'altro, il riconoscimento del fatto che, se egli ha voluto immolarsi, è perché credeva fermamente di agire in nome di altro. Ciò non significa che occorra, per forza di cose, andare incontro alla morte: come afferma Kirillov ne *I Demoni* «ne basta uno per dare l'esempio»³.

Il quarto frammento dell'*Apocalissi* di Ungaretti si offre come un'epigrafe della ricerca e della lotta continua per la verità:

La verità per crescita al buio
Più a volarle vicino s'alza l'uomo,
Si va facendo la frattura fonda⁴.

La ricerca della verità sembrerebbe davvero dirigersi per *crescita al buio*. Il connubio che solitamente si ritrova è *verità/luce* e non *verità/buio*. Se, però, ci si riferisce al modo in cui la verità viene ricercata, alla fatica che questo comporta, si può asserire fermamente che essa *cresce* al buio: la fatica della ricerca porta ad entrare in luoghi ben poco illuminati. L'uomo cammina a tentoni verso il vero, attraverso un percorso pieno di ostacoli. Inoltre, il contrasto tra l'*aereo* e il *terreno*, parlando di *volo* dell'uomo e di profondità della *frattura*, mette in evidenza da un lato la fatica e l'apparente vanità dell'intento, dall'altro una ricerca che è continuamente alimentata, manifestazione del fatto che essa non può essere compiuta in solitudine, ma in dialogo con gli altri uomini. La sua conquista, infatti, risulterebbe vana qualora rimanesse possesso del singolo uomo.

³ F. DOSTOEVSKIJ, *Бесы* (1873), trad. it. di A. Polledro, *I Demoni*, Einaudi, Torino 1993, p. 605.

⁴ G. UNGARETTI, *Apocalissi*, in ID., *Vita d'un uomo*, a cura di L. Piccioni, Mondadori, Milano 1969, p. 288.

La scelta del Socrate platonico implica piena responsabilità, come quella di Maimonide, la cui posizione contrasta fortemente con quella dell'Ebraismo rabbinico, ritenendo l'era messianica come processo storico soggetto alle dinamiche umane. Maimonide ha affermato, in un contesto avverso alla libertà di pensiero, qualcosa di sovversivo; ha assunto una posizione antitetica, facendosi carico della pericolosità delle sue parole, che comportavano una minaccia per la sua persona.

Il filosofo è manifestazione della speranza di un avvenire differente, in quanto è in grado di sollevare e guardare oltre il *velo di Maia*⁵, auspicando un cambiamento possibile soltanto nel momento in cui la coscienza di tutti diventi coscienza del vero, coscienza risvegliata, consapevole del proprio potenziale, in grado, stavolta, di stabilire una comunicazione etica che rispetti i parametri ideali di Apel⁶. Questa, però, ha tutta l'aria di essere un'utopia, perché alla fine dei giochi il risultato parrebbe essere sempre il medesimo, ossia quello che vede il filosofo come colui che, pur non accettando la vittoria dell'avversario, cede la partita, consapevole che, da solo, andrebbe incontro alla morte. Anche qualora scegliesse quest'ultima, significherebbe ancora una volta la sua sconfitta, in quanto, evidentemente, non basta che gli altri riconoscano l'esemplarità di una persona – che agisce coerentemente con i propri principi – per ottenere un cambiamento, ma occorre che al riconoscimento si aggiunga qualcos'altro.

Posizione differente e punto di snodo di questo modo di concepire il rapporto teoria/pratica è Kant. Il suo modo di procedere nei riguardi del governo è sempre stato, in apparenza, di obbedienza. Non bisogna dimenticare, però, le parole tutt'altro che concilianti contenute ne *Il conflitto delle facoltà*⁷. Peccato che Kant le scriva solo quando era ormai sicuro di non ricevere alcuna condanna, perché il governo era mutato.

Questo è solo un accenno che denota una certa ambiguità della posizione kantiana nei confronti del potere. Il suo atteggiamento, infatti, è ben differente da quello socratico o maimonideo. Lungi dal sacrificare la propria persona, o farsi portavoce di verità scomode, Kant mette in atto una forma di mascheramento attraverso la quale poter dire

⁵ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 30.

⁶ Cfr. K.-O. APEL (a cura di), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976.

⁷ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798), trad. it. di D. Venturini, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 57-64.

ciò che vuole, ma in una chiave che sfugge all'interpretazione scontata. Egli, infatti, adotta uno stratagemma per sfuggire alla censura: la distinzione tra uso *pubblico* e *privato* della ragione, potendo aggirare una delle forme più radicali di eliminazione della libertà di pensiero.

Si assiste, allora, ad un cambiamento non soltanto rispetto al modo in cui il filosofo si fa carico della coerenza del proprio pensiero rispetto al proprio operato, ma anche rispetto al ruolo che egli occupa in società. Al filosofo non spetta il compito assegnatogli da Platone. Per Kant il filosofo non deve essere un legislatore, ma una *guida* per lo stato, proponendo l'azione a partire da una posizione non decisionale, ma non per questo di minore importanza, perché, ponendosi come osservatore della scena sociale, avrà una prospettiva di comprensione maggiore, potendo così guidare il sovrano nelle decisioni più giuste per lo stato.

Se il terreno sul quale il filosofo si muove è sempre farraginoso, ciononostante la filosofia ha un ruolo, e deve averne ancora uno, in quanto essa ha la possibilità di incidere sulla realtà, cambiando le cose. La *nottola di Minerva* che «inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo»⁸ è segno del fatto che essa possa comprendere la realtà, farla propria e modellarla, contribuendo attivamente nel mondo e sul mondo. La differenza tra *das Wirkliche* e *das Reale* nel sistema hegeliano salvaguarda tanto il ruolo della filosofia quanto quello dello stesso filosofo. Quest'ultimo viene svestito dal ruolo di spettatore passivo del corso razionale degli eventi, e investito di quello fondamentale di colui che comprende il proprio tempo, potendo anche sovvertire l'andamento delle cose.

I governi non hanno mai sottovalutato il potere della parola. Evidentemente, allora, la teoria non rimane tale, vi è anche la speranza che possa trasformarsi in un agire pratico, o, forse, sotto qualche forma, lo è già. La parola ha la forza di smuovere le coscienze. La propaganda del Novecento, infatti, gioca proprio su questo: sul condizionamento che certi messaggi possono produrre sulle masse. Ma in quei messaggi traspare anche ciò che vuol essere celato. Basta muovere la cenere. La proposta benjaminiana riguardo al ruolo dell'arte, nonché la concezione dell'*allegoria*, favorita rispetto al *simbolo*, si pongono come nuove chiavi di comprensione del secolo che Benjamin stava vivendo, permettendogli di analizzare il rapporto che l'arte, nella sua fruizione di massa, ha con il sistema politico. Essa, infatti, proprio nel momento in cui si preparava

⁸ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), trad. it. di V. Cicero, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 32.

a costruire un nuovo mondo e una nuova società, divenuta strumento di propaganda nazista, aveva al contempo anche il potere di destrutturare la stessa realtà che stava costruendo, manifestando l'inganno che la società proponeva a se stessa, dischiudendo la verità. Anche in questo caso emerge un nuovo rapporto teoria/pratica che attinge per certi versi al modello precedente, abbandonando, però, il tipo di prassi che ne emergeva. Il ruolo del filosofo è limitato alla descrizione di ciò che accade, al fornire le chiavi concettuali per la comprensione, non facendo altro di concreto. Il suo ruolo è limitato all'aspettativa, a quell'*istante-ora* che non tarderà ad arrivare.

Con Merleau-Ponty si assiste ad un'ulteriore modificazione del modo in cui concepire il rapporto teoria/pratica. Se da un lato egli sembrerebbe proporci una certa staticità del ruolo del filosofo, il quale parrebbe confinato nella sua torre d'avorio, come scrivevo all'inizio, in realtà Merleau-Ponty va oltre, perché lo *spazio politico* non deve essere inteso come un qualcosa che ci venga proposto dall'esterno. Esso è, invece, il prodotto di una particolare attività del soggetto. È la filosofia il nuovo modo di produrre spazio politico, quindi relazionale, affinché sia possibile dialogare con gli altri, e cercare – insieme agli altri – la verità. Come mostra Merleau-Ponty la verità non è possesso del singolo, ma diviene tale nel momento in cui diviene possesso di tutti, realizzandosi in comunità con gli altri uomini.

Castoriadis propone una versione ulteriore, ampliando maggiormente lo spettro d'esame attraverso la nozione di *immaginario collettivo*, in quanto fondativo di ogni *essere e agire* sociale. Dire che l'immaginario collettivo si configuri come insieme di credenze è più che riduttivo. È avvicicabile ad un organismo indefinito, plasmabile di volta in volta. Il punto è individuare e distinguere nell'immaginario ciò che è *istituito* da ciò che è *istituente*. Più che di una distinzione, impossibile da compiere, si tratterebbe di isolare col pensiero queste forze creatrici. Il fine di quest'operazione è quello di comprendere come il singolo individuo possa uscire dall'alienazione immaginativa istituita e riappropriarsi del proprio immaginario, divenendo al contempo nuovamente un *nessuno*, perché facente parte di una creazione collettiva di un immaginario nuovo. Tutto dipende, allora, dagli elementi che compongono tale immaginario e dalla percezione che l'individuo ha della realtà, costituita dall'immaginario che ha assorbito e nel quale è immerso. Quest'ultimo costituisce e diviene la realtà che l'individuo vive, ciò che l'individuo pensa come reale. La fondazione di una nuova società, allora, è possibile solo a partire da una certa autonomia e coscienza dell'individuo, in gra-

do di riconoscere nell'immaginario collettivo della società come luogo in cui la verità *accade*, un immaginario collettivo da ridefinire.

Il filosofo, dunque, è colui che fa una scelta ben precisa. Egli, in prima persona, può agire, facendosi carico della verità che porta e manifesta, oppure può interpretare o descrivere il proprio tempo, lasciando un segno che potrà esser colto da chiunque abbia il coraggio e la forza di farlo, potendo così far rinascere, ogni volta, dalle ceneri la fenice della libertà.

Ciò che a noi rimane, come afferma Foucault, è il ruolo che il sistema, quale sceneggiatore, ha assegnato al filosofo: l'essere creatore di dialogo. Il filosofo, allora, non deve osservare il mondo dalla propria finestra, come fa Bernardo Soares ne *Il libro dell'inquietudine*⁹, restando come quest'ultimo alienato nella sua coscienza, ma cercare il dialogo. Dialogo che, forse, oggi, resta rintracciabile negli ambienti accademici e in pochi altri luoghi. Ma lo sforzo che occorrerebbe fare è costituire davvero uno *spazio politico* dove dare inizio al risveglio delle coscienze. Rispetto al passato, il nostro tempo permette un accesso alla verità differente: se secondo la concezione platonica il modello della verità è piramidale, ove l'accesso a questa è privilegio di pochi, la situazione odierna guarda all'intersoggettività, e ai vari mezzi attraverso i quali la verità può esser comunicata. Il risveglio delle coscienze è sempre parso come qualcosa che rasenta l'utopia, ma oggi, nella società della comunicazione a tutto tondo, forse realmente sarebbe possibile dare inizio alla sua era.

⁹ F. PESSOA, *Livro do Desassossego por Bernardo Soares* (1982), trad. it. a cura di M. José de Lancastre e A. Tabucchi, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 25.

IL BENE COME ἘΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ IN PLATONE

Adalberto Coltelluccio

Il presente contributo affronta la questione della trascendenza del Bene, sostenuta da Platone nel libro VI della *Repubblica* (509 – b, 5-9), e del motivo per cui solo in questo modo esso riesca a donare un senso buono e giusto alla condotta degli uomini all'interno della *polis*.

Articolerò il mio discorso in tre punti che riassumo qui di seguito: 1) breve indagine sulla natura *in sé* del Bene e del suo legame con la questione del “Principio” del “Tutto”, commentando alcuni passi platonici della *Repubblica*; 2) spiegazione del possibile senso della sua trascendenza in relazione alla condotta *etico-politica* degli uomini; 3) messa a nudo del carattere insolubilmente *aporetico* di questa trascendenza del Bene-Principio, e rilevazione di un ulteriore, e ancor più irriducibile, tratto aporetico di esso.

1. Iniziamo dalla lettura del noto passo della *Repubblica*, in cui Platone fa dire a Socrate:

anche ai conoscibili dunque dirai che venga dal bene non solo l'esser conosciuti, ma che l'essere stesso e l'essenza (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) vengono loro da quello, pur non essendo il bene essenza (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), ma superandolo ancora per dignità e potenza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)¹.

In questo luogo Platone afferma che il Bene (τὸ ἀγαθὸν) è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, oltre o al di là dell'entità o essenza. Perché il filosofo greco, parlando dell'idea del Bene, cioè della suprema Idea che deve orientare la condotta degli uomini, per di più in un'opera intitolata *Politeia* in cui si parla della struttura dello Stato, colloca il Bene in una “dimensione” così alta, pura e trascendente, da risultare al di sopra (o al di là) non solo

¹ PLATONE, *Resp.*, 509 – b, 5-9 (ID., *La Repubblica*, trad. it. di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2007).

LOGICA DELLA COMUNITÀ SOFFERENTE:
PER UNA RILETTURA DELL'EPISTOLA ALLO YEMEN
(1167-1173) DI MOSÈ MAIMONIDE*

Chiara Carmen Scordari

Affinché le comunità umane e gli individui che le compongono possano raggiungere la perfezione nella conoscenza e nel servizio di Dio, è necessario creare le condizioni politiche per una pace sociale. Con gradazioni differenti nelle sue varie opere, Mosè Maimonide attribuì proprio all'avvento del Messia anche un valore *strumentale* e *funzionale* ad una buona organizzazione sociale, lo ritenne un antidoto contro l'esilio, l'oppressione e le persecuzioni. A differenza delle teorie messianiche tradizionali, che pensavano ad un Messia sovrumano, in grado di sospendere le leggi del cosmo e alterare la natura dell'uomo, Maimonide ritiene che l'era messianica sia un processo che avrà luogo nella storia e sarà soggetto a tutte le dinamiche propriamente storiche: il Messia arriverà non per un intervento gratuito di Dio ma quando le comunità umane lo consentiranno¹. Come osserva Kenneth Seeskin, proprio per aver ripensato il Messia entro una dimensione storica *plausibile*, senza i tratti escatologici estremi del messianismo tradizionale, Maimonide ha quasi «corso il rischio di essere ritenuto un ateo» dall'Ebraismo rabbinico².

In questo saggio presteremo particolare attenzione all'*Epistola allo Yemen*³. Fu redatta da Maimonide tra il 1167 e il 1173 ca. in

* Ringrazio il prof. Stefano Perfetti (Università di Pisa) per il costante dialogo e, in particolare, per aver discusso con me, fin dai primi abbozzi, molto di ciò che presento in queste pagine.

¹ Cfr. M. KELLNER, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, State University of New York Press, Albany 1996, p. 70.

² K. SEESKIN, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, New York 2012, p. 50. Seeskin dedica al *deflationary Messiah* di Maimonide l'intero cap. 2 del libro (pp. 27-50); tuttavia relega l'*Epistola allo Yemen* a una breve menzione in nota, giudicandola espressione di «a more traditional view of messianism» (p. 27, n. 3).

³ M. MAIMONIDE, *Iggeret Teiman (Epistola allo Yemen)*: testo originale giudeo-arabo e traduzioni ebraiche di Samuel Ibn Tibbon, Nahum ha-Maaravi e Abraham ben

LA DOPPIEZZA DELLA FORMA.
SUL RAPPORTO TRA VERITÀ, VERIDICITÀ
E MENZOGNA IN KANT

Cassandra Basile

Il mio scritto potrebbe risultare quasi una provocazione, perché quello che cercherò di mostrare è come i concetti di *verità*, *veridicità* e *menzogna* siano trattati da Kant in maniera tale da creare non poche difficoltà nel tracciare un distinguo. La vera provocazione, però, è Kant a lanciarla nel momento in cui espone una certa doppiezza del concetto stesso di *verità*, intrinsecamente legato alla fondazione di una società.

Partendo dalla definizione generale di *veridicità* come *verità soggettiva* – chiarendo il significato, ed esponendo le problematicità che scaturiscono da questo concetto –, ho strutturato la mia indagine a livelli, evidenziando di volta in volta le ambiguità che sorgono se si considera superficialmente il rapporto tra *veridicità* e *menzogna*. I livelli che ho preso in esame sono: la società e il rapporto che l'individuo ha con i suoi simili, il rapporto che egli ha con la propria coscienza, e, in ultimo, il rapporto che ha, o potrebbe avere, con lo stato; nello specifico, del modo in cui un particolare cittadino qual è il *filosofo* può, secondo Kant, relazionarsi ad esso. Si vedrà come sia proprio l'ambiguità del concetto di *verità soggettiva* a motivare la disposizione presentata.

1. *Verità soggettiva e criterio di valutazione*

In ambito pratico non è possibile per Kant parlare di *verità* nella maniera in cui veniva definita nel contesto speculativo. Se, infatti, dal punto di vista conoscitivo *verità* significa *corrispondenza* tra le nostre facoltà conoscitive e l'oggetto – come Kant si esprime nella prima *Critica*¹ –, in ambito pratico il concetto di *verità* si riferisce ad una *corrispondenza* tra le nostre intenzioni e i nostri atti e parole. In questo contesto non si sta parlando del modo in cui costituiamo gli oggetti, quindi la nostra

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787²), trad. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007, A 237/B 296.

WIRKLICHKEIT:
I RISVOLTI PRATICI DI UNA DISTINZIONE METAFISICA.
SULLA POSIZIONE DELLA FILOSOFIA RISPETTO
ALLA REALTÀ NELLA FILOSOFIA DI HEGEL

Lorenzo Sala

1. *Il problema*

Quasi per ogni filosofo ci sono delle frasi che, più delle altre, vengono considerate emblematiche per la comprensione della sua filosofia. Se, parlando ad esempio di Nietzsche, tutti conoscono la famosa sentenza «Dio è morto», parlando di Kant, anche un non specialista ricorda «il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me». Per quanto riguarda Hegel, questo ruolo è occupato senz'altro dalla famosa formula dei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* «ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»¹: in essa è stata individuata la sintesi della concezione hegeliana della razionalità della realtà, e uno dei punti chiave non solo per la sua interpretazione, ma, soprattutto, per la sua critica.

Se da un punto di vista teoretico essa non ha, infatti, mai smesso di ridestare l'impressione di un razionalismo che, volendo usare un'espressione hegeliana, parrebbe un qualcosa di *unilaterale* – una sorta di panlogismo in cui ogni forma di irrazionalità è negata, e con essa ogni genuino senso di *alterità* –, essa è stata criticata anche per i risvolti che sembra avere sul piano del rapporto tra pensare e agire, dove alla filosofia è tolto ogni rapporto con l'azione, e la critica è accantonata in favore di una passiva accettazione della realtà. Di fronte ad una realtà completamente razionale, il lavoro del filosofo si ridurrebbe, infatti, a uno di mera e passiva esplicazione: la consacrazione di uno *status quo* che, proprio in quanto razionale, sarebbe insensato voler andare a cambiare. Secondo un'immagine divenuta ormai standard, il giovane Hegel dello *Stiftung*, studente di simpatie rivoluzionarie, che all'interno de *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* affermava «dobbiamo [...] oltrepassare lo Stato!»², avrebbe più avanti lasciato il po-

¹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), trad. it. di V. Cicero, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 59.

² G.W.F. HEGEL (?), J.C.F. HÖLDERLIN (?), F.W.J. SCHELLING (?), *Das älteste*

L'ARTE E IL SUO RAPPORTO CON LA REALTÀ: TRA MORITZ GEIGER E WALTER BENJAMIN

Marta Rosa

Colui che da vivo non riesce a rendersi conto della vita usa una mano per allontanare un poco [...] la disperazione causata dal proprio destino, ma con l'altra mano può registrare ciò che vede sotto le macerie, perché vede diversamente e più degli altri, dato che è morto in vita e, a rigore, un sopravvissuto.

F. Kafka, *Diari*, 19 ottobre 1921

Nella *situazione di crisi* che aleggia nella società europea tra le due guerre – epoca in cui a dominare è l'incapacità da parte dell'individuo di ritrovare un senso di sé, e della vita nel suo complesso, all'interno di quella dimensione tragica a cui gli esiti negativi della storia lo hanno costretto –, emerge distintamente, forse per la prima volta, la necessità di interrogarsi sul significato dell'arte, sulla funzione e sul ruolo che essa può assumere all'interno e in rapporto con la realtà.

A tale proposito particolarmente significative e interessanti – proprio in forza del loro carattere contraddittorio – appaiono le speculazioni filosofiche di due figure dell'estetica contemporanea tedesca, appartenenti certamente a *scuole di pensiero* molto differenti tra loro, ma affini nel loro tentativo di interrogarsi sullo *status* dell'arte all'interno di questa *epoca di emergenza*: Moritz Geiger e Walter Benjamin.

1. *L'incontro di un maestro*

A Monaco Benjamin fu allievo di Geiger, e dalle sue lezioni trasse, a suo stesso dire, «un influsso duraturo»¹, anche se non si può non

¹ W. BENJAMIN, *Curriculum vitae* (1938), trad. it. di E. Ganni, *Curriculum vitae*, in Id., *Opere complete*, ed. it. a cura di E. Ganni, H. Riediger, Einaudi, Torino 2006, vol. VII (Scritti 1938-1940), p. 518. Come suggerisce G. Gurisatti, di maggior rilievo risulta essere tuttavia un'affermazione di Benjamin contenuta in una lettera indirizzata a Fritz Radt, risalente al 1915: «Il seminario di Geiger ha troppe poche ore, lui è troppo occupato con il servizio militare, e i problemi sono troppo complessi per offrire risul-

VITA E PENSIERO NELL'ELOGIO DELLA FILOSOFIA DI M. MERLEAU-PONTY

Gianluca De Fazio

Lo scopo del mio intervento sarà quello di leggere il rapporto tra *vita e pensiero* nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty nelle sue implicazioni etico-politiche. A tale scopo avvierò la riflessione a partire da uno scritto minore del pensatore che, tuttavia, si colloca al centro dello sviluppo del suo pensiero: *Éloge de la philosophie*¹. L'analisi verterà sulla concezione merleau-pontyana del rapporto tra il filosofo e il politico, quest'ultimo inteso come spazio etico transindividuale.

Argomenterò che, in questo scritto, lo spazio del politico viene inteso come luogo dell'accadere della verità. Introdurrò, partendo dal testo, alcuni elementi basilari della riflessione merleau-pontyana (corporeità, questione del soggetto, rapporto teoria/prassi) al fine di mostrare, da un lato, la valenza etico-politica del filosofo (nello specifico, nella figura di Socrate), dall'altro come tale testo contenga *in nuce* la maggior parte dei temi della tarda riflessione merleau-pontyana. Successivamente svilupperò l'intrecciarsi dei temi ontologici ed etici della riflessione del pensatore francese, e infine argomenterò come l'immagine del pensiero fornita da Merleau-Ponty si leghi al tema del rapporto tra il filosofo e la politica.

1. Introduzione

Il tema della *vita* è attualmente tornato al centro del dibattito francese, soprattutto in ambito fenomenologico². Merleau-Ponty non

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie* (1953), trad. it. di E. Paci, *Elogio della filosofia*, SE, Milano 2008.

² Per una panoramica si rimanda a R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la Vie*, Vrin, Paris 2008; il dibattito sulla *vita* nella filosofia francese del secondo Novecento non può prescindere neppure da un confronto con il tema della biopolitica. Per la lettura che in questo ambito viene data di Merleau-Ponty si rimanda a

CORNELIUS CASTORIADIS.
IMMAGINARIO ISTITUENTE, SOCIETÀ ISTITUITA
E AGIRE SOCIALE

Veronica Neri

1. *Premessa*

Subito dopo la fine della seconda guerra mondiale, l'Europa, oltre ad assistere alla ricostruzione del proprio territorio, deve far fronte alla sua ricostruzione sociale. Tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, nel fermento del *boom* economico e del consumismo, con il diffondersi di un individualismo sempre più radicale e dei movimenti del '68, alcuni filosofi si interessano ad un concetto tradizionalmente avvolto da indeterminatezza e vaghezza: l'immaginario.

Tra questi emerge, oltre a Bronislaw Baczko¹, che forse per primo ha colto le potenzialità etico-sociali dell'immaginario, il filosofo francese Paul Ricoeur², ma, soprattutto, il filosofo greco, naturalizzato francese, Cornelius Castoriadis. Quest'ultimo, sul quale appunteremo l'attenzione nel presente contributo, afferma la centralità del concetto di immaginario nel corso dell'intero suo percorso filosofico. Declinato nella sua dimensione sociale, l'immaginario costituisce il sistema di rappresentazioni sulle quali fondare le motivazioni che spingono all'agire e il senso di certe scelte in una società in cambiamento³. E,

¹ Cfr. B. BACZKO, voce *Immaginazione sociale*, in «Enciclopedia Einaudi», vol. VII, Einaudi, Torino 1979, pp. 54-92; ID., *Les Imaginaires Sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris 1984; ID., *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris 1978, trad. it. di M. Botto, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979.

² Cfr., in particolare, P. RICOEUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, trad. it. di G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994; ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986), trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

³ Tale visione collettiva dell'immaginario è proseguita, con corsi e ricorsi, fino al chiudersi del XX secolo, quando il filosofo canadese Charles Taylor propone una originale teoria degli immaginari sociali nel più ampio orizzonte della modernità e dell'ordine sociale ad essa sottesa.

INDICE

Premessa ADRIANO FABRIS	5
Introduzione CASSANDRA BASILE	9
Il Bene come ἐπέκεινα τῆς οὐσίας in Platone ADALBERTO COLTELLUCCIO	17
Logica della comunità sofferente: per una rilettura dell'Epistola allo Yemen (1167-1173) di Mosè Maimonide CHIARA CARMEN SCORDARI	35
La doppiezza della forma. Sul rapporto tra <i>verità</i> , <i>veridicità</i> e <i>menzogna</i> in Kant CASSANDRA BASILE	51
<i>Wirklichkeit</i> : i risvolti pratici di una distinzione metafisica. Sulla posizione della filosofia rispetto alla realtà nella filosofia di Hegel LORENZO SALA	67
L'arte e il suo rapporto con la realtà: tra Moritz Geiger e Walter Benjamin MARTA ROSA	83
Vita e pensiero nell' <i>Elogio della filosofia</i> di M. Merleau-Ponty GIANLUCA DE FAZIO	95
Cornelius Castoriadis. Immaginario istituyente, società istituita e agire sociale VERONICA NERI	109

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di ottobre 2017