

laNOTTOLAdiMINERVA

The Journal of Philosophy and Culture

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

Place of academic reflection and speculative
writing on international philosophical,
humanistic and scientific scene

laNOTTOLAdiMINERVA
The Journal of Philosophy and Culture
ISSN 1973-3003

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benítez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marcoviscomi@libero.it

Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia)
pavao.zitko@gmail.com

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)
Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Perspectives of Moral and Theoretical Philosophy

Table of contents

<i>Introduzione. Metafisica e morale: una convergenza inevitabile</i>	1
Marco Casucci University of Perugia, Italy	
<i>Augusto Del Noce (1910-1989). Violenza e gnosi. Per un pensiero non manicheo</i>	5
Massimo Borghesi University of Perugia, Italy	
<i>Il Cristo senza kerigma. Il Maestro del Vangelo kantiano</i>	13
Martino Bozza University of Perugia, Italy	
<i>Emotions and Religion in Søren Kierkegaard: the analysis of a case (Genesis 22)</i>	25
Aleksandra Golubović University of Rijeka, Croatia	
<i>Metafisica e morale: un percorso possibile nella riflessione matura di Rémi Brague</i>	34
Serena Meattini University of Perugia, Italy	
<i>Considerazioni sulla coscienza</i>	48
Vittorio Pellico University of Perugia, Italy	
<i>Note sul concetto di saturazione in Jean-Luc Marion</i>	67
Giuseppe Pintus University of Sassari, Italy	
<i>L'économie est-elle une science morale? J. Vialatoux, F. Perroux, A. Sen</i>	81
Riccardo Rezzesi Université Catholique de Lyon, France	
<i>Note sulla cristologia di Ferdinand Ebner</i>	100
Marco Viscomi University of Perugia, Italy	

Introduzione

Metafisica e morale: una convergenza inevitabile

Marco Casucci
University of Perugia, Italy

Questo nuovo numero de La nottola di minerva che ho il piacere di presentare si inoltra in un territorio oramai sempre meno praticato dagli studi filosofici, ovvero quello di una convergenza necessaria dei cosiddetti “ambiti scientifico-disciplinari” oramai sempre più sottoposti a rigide classificazioni da un “intelletto tabellesco” (per parafrasare Hegel) che inevitabilmente finisce per inaridire il discorso e la ricchezza del dibattito sempre necessario tra prospettive che si radicano in una unità imprescindibile. In tale direzione, gli autori di questo numero presentano le loro ricerche in questo ambito intersecando le più diverse suggestioni in un orizzonte che attraversa la contemporaneità, senza tuttavia tralasciare alcuni “classici” del pensiero.

È innanzitutto un onore aprire questo numero con un articolo di Massimo Borghesi su Augusto Del Noce, filosofo ed intellettuale del secondo dopo guerra che viene letto in una chiave insolita rispetto al solito. In particolare, Borghesi mette in luce la riflessione antignostica ed anti manichea portata avanti da Del Noce in una chiave decisamente attuale per il suo tempo che si inserisce anche nel dibattito politico del dopo-guerra all'interno di una cornice di riflessione sulla non-violenza portata avanti anche in un dialogo a distanza con Capitini. Problema centrale che viene sottolineato è che la questione del male inevitabilmente pone la questione di superare la posizione del problema dal punto di vista gnostico e manicheo per muoversi in direzione di un cristianesimo che sia in grado allo stesso tempo di rendere la “realtà” del male senza razionalizzarlo ma anche senza polarizzarlo in maniera manichea. In questo senso diviene inevitabile per l'autore sottolineare il recupero di Agostino operato da Del Noce attraverso la rilettura che del Vescovo di Ippona ha dato Rosmini. Si tratta quindi di un agostinismo moderno che ha tuttavia la capacità di superare il momento cartesiano in un recupero del momento tomista di cui Gilson è stato fecondo testimone. In questo senso, il compito che Borghesi individua per un cristianesimo consapevole sia metafisicamente che moralmente è quindi quello di porsi come baluardo contro le derive gnostiche e dualiste che sempre si parano dinanzi all'uomo, in vista di una concretezza di coscienza sempre maggiore.

L'idea di un cristianesimo morale è invece al centro del saggio proposto da Martino Bozza che ripercorre criticamente la figura del “Maestro del Vangelo” nella prospettiva kantiana. La ricerca kantiana in ambito religioso, infatti, conduce alla conclusione che il cristianesimo, nella sua pura dimensione morale

è l'unica religione naturale. L'autore a tale proposito sottolinea il carattere puramente ideale del cristianesimo kantiano, culminante in un'astrattezza che trasforma il fenomeno religioso in un puro sentimento morale. Cristo diviene così un esemplare sganciato da ogni riferimento storico e, completamente disincarnato, si orienta in direzione di un maestro di morale il cui compito è esclusivamente quello di indicare la via verso una perfezione morale mai raggiungibile dall'uomo.

Aleksandra Golubović invece esplora nel suo saggio i meandri della coscienza religiosa, così come si offre nella riflessione di Kierkegaard. In particolare il suo contributo è incentrato sul tema delle emozioni, che vengono analizzate dal pensatore danese in connessione con la figura biblica di Abramo, in grado di suscitare nel lettore tensioni contrastanti e contraddittorie, senz'altro degne di attenzione sia da un punto di vista religioso, che etico. Il saggio infatti intende porre la sua attenzione proprio su questo aspetto del ruolo delle emozioni in ambito religioso ed etico per mostrare la loro capacità di manifestare quelle tensioni che sono proprie dell'esistenza umana nella sua apertura verso la trascendenza.

Il saggio di Serena Meattini analizza il rapporto tra metafisica e morale nel pensiero maturo di Rémi Brague. In particolare, la Meattini rintraccia proprio nell'ultima fase della riflessione del pensatore francese l'esigenza di una (ri)fondazione metafisica della morale. Si tratta di un ritorno alla metafisica che passa per la stessa critica ad essa rivolta da pensatori come Kant ed Heidegger entrambi mossi dal desiderio di una rifondazione del pensare che fosse in grado di fare proprie istanze di sempre maggiore concretizzazione del pensare. E tale metafisica, da recuperarsi nell'ottica di un ripensamento radicale delle categorie del teoretico, non può non avere una relazione essenziale con la morale, parte integrante di un recupero di quella integralità dell'umano di cui la contemporaneità si è fatta sempre più concretamente carico. Ora, da questo punto di vista, l'autrice nota come il pensiero di Brague non possa affidarsi ad una forma di esistenzialismo ateo, ma debba piuttosto procedere in direzione di un recupero del "concetto" di Dio con i relativi "corollari" della "creazione" e della "provvidenza" come recupero concreto del piano cosmologico e del senso della storia, necessari al fine di recuperare la concretezza dell'uomo come "plenipotenziario" investito di un compito da una potenza trascendente di cui è il destinatario.

Con il saggio di Vittorio Pellico siamo invece trasportati dentro l'ambito più spiccatamente teoretico della filosofia della mente, affrontando il problema della coscienza ed intrecciando motivi sia analitici che fenomenologici. In particolare il saggio parte dal dibattito inerente il problema mente-corpo in relazione all'esperienza cosciente, per poi muovere in direzione di una analisi relativa al rapporto tra autocoscienza e intenzionalità, per poi passare all'aspetto più eminentemente ontologico che cerca di tracciare il limite di una certa concezione della intenzionalità che trova in Sartre uno dei nodi più problematici: l'esser fuori di sé della coscienza nell'intenzionalità sembrerebbe infatti segnare un tratto di astrattezza e di irraggiungibilità della stessa che sembrerebbe segnare la sua nullità irrevocabile da un punto di vista ontologico. Da questo punto di vista viene a crollare il presupposto di una coscienza pura secondo l'autore, rendendo necessaria una risposta alternativa al problema della coscienza medesima in virtù di cui il binomio (auto)coscienza-intenzionalità

deve essere ripensato in una sorta di decentramento egologico cui l'intenzionalità darebbe atto, senza tuttavia determinare con ciò l'annullamento della coscienza tout-court.

Si rimane altresì in ambito fenomenologico col saggio di Giuseppe Pintus che affronta il tema del "fenomeno saturo" in J.-L. Marion. In particolare questo contributo focalizza l'attenzione sul carattere costitutivamente eccedenziale della fenomenologia di Marion tutta incentrata sull'esigenza di far emergere quelle "smagliature" della prospettiva fenomenologica che mostrano l'eccesso coscienziale a cui la coscienza stessa è esposta nel suo essere collocata in una donazione originaria che la costituisce in maniera essenziale. La qualità del fenomeno saturo è infatti propriamente quella di allargare le maglie del discorso fenomenologico per far emergere in maniera sempre più netta quei fenomeni di carattere eventuale, senza di cui non ci sarebbe donazione di senso. Proprio così, quindi, Pintus conclude sottolineando proprio il carattere evenemenziale di una datità che, eccedendo la misura rispetto ai fenomeni costituiti, costituisce il fondamento del darsi stesso dei fenomeni al di là di ogni distinzione tra fenomeni prevedibili e ripetibili e fenomeni imprevedibili e irripetibili, aprendo la fenomenologia sulla possibilità di una metafisica dell'evento che aveva già trovato in Heidegger un suo significativo precursore.

Il saggio di Riccardo Rezzesi si colloca invece di nuovo prepotentemente in ambito morale, affrontando il problema del rapporto tra etica ed economia alla luce di un confronto critico tra le considerazioni svolte in proposito da J. Vialatoux, F. Perroux e A. Sen. Incrociando le letture di questi tre pensatori l'autore cerca di cogliere le motivazioni profonde che devono ricondurre la dimensione economica nuovamente in un ambito di riflessione morale che ponga al centro l'uomo. I paradigmi contemporanei dell'economia di mercato sono infatti sempre più preda di una smania disumanizzante che sta deprivando la stessa economia di quegli strumenti critici necessari a garantire un senso alla sua azione sociale e politica. Riportare l'economia all'ambito di un rinnovato umanesimo è infatti una priorità per i tre autori qui presi in esame tutti concentrati allo stesso tempo sull'esigenza di una ricollocazione dell'umano al di fuori di quell'atomismo morale in cui un certo materialismo e solipsismo concettuale lo hanno ridotto. L'uomo è infatti un essere costitutivamente relazionale, non riducibile ad alcuna forma di individualismo, pena l'esclusione di aspetti che risultano essere essenziali e vitali per la sua stessa realizzazione. Si tratta in questo senso di liberare l'economia dal naturalismo e dal meccanicismo in modo da poter restituire all'uomo un concetto di sviluppo non inficiato dal riduzionismo "fisicalistico" imposto dal paradigma scientifico di una modernità tanto superata sul piano intellettuale quanto tremendamente efficace sul piano storico, economico e sociale. Si tratta in questo senso per l'autore di recuperare una antropologia che sia in grado di rivelare all'uomo la sua condizione integrale al fine di elaborare una economia che sia per tutto l'uomo e allo stesso tempo per tutti gli uomini.

Il contributo di Marco Viscomi, infine, analizza i punti essenziali nei quali emerge, all'interno dell'opera di Ferdinand Ebner, la cristologia che ispira e che fonda il pensiero dialogico di questo filosofo. Punto chiave nella meditazione di Ebner è il dialogo io-tu, nel quale si osserva la precedenza essenziale del tu sull'io. Questo originario "tu" non coincide con l'astratta alterità di un'altra persona che stia di fronte a me, ma indica verso quel totalmente altro dall'io che

è il Tu divino. È infatti Dio stesso, nella modalità specifica dell'evento cristologico, che fonda la coscienza individuale dell'uomo all'interno della dinamica interpersonale. Ogni io e tu umani divengono infatti autenticamente "persona" solo in virtù del "caso unico" che Cristo incarna nella relazione originaria e fondativa di Dio all'uomo. In definitiva, è Cristo che risveglia nell'uomo la sua realtà spirituale, rivolgendola verso il luogo della propria autenticazione nella relazione dialogica con Dio e con l'altro uomo.

Anche questa volta, quindi, un numero complesso e ricco di spunti di riflessione rispetto a cui non mi resta che augurarvi buona lettura!

Augusto Del Noce (1910-1989) *Violenza e gnosi. Per un pensiero non manicheo*

Massimo Borghesi
University of Perugia, Italy

Abstract

After thirty years since Augusto Del Noce's death (1989), the paper proposes an original reflection on the author's thought, in which the common thread is brought back in moral dimension. The analysis of gnostic categories used in Del Noce's theories allows to identify his real underlying reason of reflection in the rejection of violence and evil.

Keywords

Augusto Del Noce, Violence, Gnosis, Moral Philosophy, Evil

1. Il *leitmotiv* di un pensiero

Trent'anni fa, il 30 dicembre del 1989, moriva a Roma Augusto Del Noce, uno dei più grandi intellettuali italiani del dopoguerra. La ricorrenza consente di tornare a riflettere sull'*iter* concettuale di un filosofo verso cui l'interesse, sia in ambito cattolico che laico, non è mai venuto meno. Autore complesso, geniale nell'indicare genealogie e percorsi ideali inesplorati, Del Noce appare disorientante a chi cerchi di delineare l'unità di un pensiero¹. Mi permetto qui di avanzare un'ipotesi, per quanto ne so inusuale. L'elemento di fondo del pensare delnociano, la sua spinta ideale, non sta, come egli ha ripetuto più volte a proposito di ogni dottrina filosofica, nel desiderio di conoscere, in una gnoseologia, quanto in un'affermazione morale, nel suo caso nel rifiuto di «ogni complicità con il male»². È questa posizione che lo porta all'incontro e all'amicizia, nel 1935, con Aldo Capitini, nobile figura di antifascista, teorico della non violenza. Al punto da affermare, a distanza di molti anni, «che è proprio la sensibilità al problema della violenza [...] che distingue i filosofi autentici dai filosofi accademici»³. Nello scambio epistolare con Norberto

¹ Per una presentazione d'insieme del suo pensiero cfr. M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Genova-Milano 2011.

² A. DEL NOCE, *Pensieri di un uomo libero, appunti dal diario*, supplemento de «Il Sabato», n. 13, 30 marzo 1991, p. 15.

³ A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 205.

Bobbio, poco prima della morte, scriverà che «una comune avversione l'abbiamo avuta fin dalla prima giovinezza, quella per il dominio della forza»⁴. È questa “avversione” che permette di scandire il percorso esistenziale, teologico, politico, filosofico di Del Noce. Dall'opposizione morale al fascismo, dopo la guerra di Etiopia, nel 1936, nella misura in cui «quel che il fascismo affermava era un regno universale della forza, l'elevazione della violenza pura a valore»⁵. Alla delusione verso la Resistenza (vista inizialmente come una primavera) dacché tradiva quell'identità, per lui basilare, tra “antifascismo” e “non violenza”⁶. All'opposizione e alla critica del marxismo, per la risoluzione dell'etica nella politica e per la sua giustificazione della violenza. Ripercorrendo le varie tappe del filosofo è possibile così rintracciare una sorta di filo rosso: *il rifiuto della violenza, la non complicità con il male, come motivo di fondo della sua riflessione*. Questa persuasione morale è l'orizzonte da cui si diparte il cammino del suo pensiero. Da qui, ed è l'aspetto che vorremmo sottolineare nella misura in cui risulta trascurato nel quadro degli studi sull'autore, l'incontro con le categorie del pensiero gnostico, come le più adeguate per intendere la forma nuova che la violenza assume nel corso del ventesimo secolo.

2. Dal rifiuto manicheo della storia al manicheismo attivo. Il problema del marxismo: gnosi o terapia antignostica?

La familiarità di Del Noce con i concetti gnostici data dalla metà degli anni Trenta, quando la sua opposizione ideale al fascismo coincide con la frequentazione del filosofo Piero Martinetti. Il pensiero di Martinetti, ispirato a un dualismo kantiano fortemente pessimista, portava a un insanabile contrasto tra interiorità ed exteriorità, tra morale e potere, vita spirituale e storia⁷. Il mondo esterno, dominato dal fascismo, si opponeva al mondo interiore in una sorta di contrapposizione tra il regno delle tenebre e il regno della luce che rinnovava, indirettamente, un quadro gnostico-manicheo, “cataro”⁸. Scrive Del Noce nel '44:

«La mentalità manichea è stata, negli ultimi anni del fascismo, una tentazione assai forte (e ha trovato, anche filosoficamente, nelle ultime opere del Martinetti e del Rensi, i suoi interpreti). Il procedere del fascismo non poteva non apparire come quello di una pura forza (e non di un valore, ma contro i valori) che soltanto dall'urto con una forza più potente poteva

⁴ A. DEL NOCE – N. BOBBIO, *Dialogo sul male assoluto*, in «Micromega», n. 1, 1990, p. 232. La lettera di Del Noce è del 4 gennaio 1989.

⁵ A. DEL NOCE, *La prima sinistra cattolica italiana postfascista*, in AA.VV., *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Il Mulino, Bologna 1972, p. 463.

⁶ A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, intervista a cura di M. Borghesi – L. Brunelli, in «30Giorni», n. 4, aprile 1984, ora in M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, cit., p. 353.

⁷ Sul pensiero di Martinetti: cfr. G. COLOMBO, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

⁸ A. DEL NOCE, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana*, Edizioni di “Filosofia”, Torino 1964, ora in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante – B. Casadei, Giuffrè, Milano 1992, p. 436.

essere arrestato [...] Ma nel '38 in Italia la mentalità manichea era stato d'animo disperato [...] – anche mio in parte»⁹.

Del Noce confessa qui la sua tentazione di quegli anni, che è tale da porlo in seria crisi anche riguardo alla fede cattolica.

«Quest'opposizione tra l'etica e la violenza fu vissuta da me in maniera lacerante negli anni tra il '30 e il '40. [...] Soffrì questa contraddizione in maniera esasperata in quegli anni, drammaticamente perché le varie filosofie che avevano allora successo, mi apparivano tentativi di vivere in buoni termini con essa; l'unica certezza era la certezza morale di dover testimoniare per l'etica contro la violenza (di qui la mia amicizia con Aldo Capitini). Né nascondo il fascino che esercitarono allora su di me le forme religiose improntate al dualismo gnostico»¹⁰.

Il Del Noce “gnostico-manicheo” esce dalla crisi spirituale che lo tormenta nel 1943, con la caduta del fascismo, il ripensamento dell'opera di Jacques Maritain, l'esperienza dei cattolici-comunisti tra la fine del '43 e gli inizi del '44. La caduta del regime apre la possibilità di pensare a un rapporto diverso tra idealità e storia, una storia non più abbandonata al regno della violenza e del male. La mentalità manichea, dichiara Del Noce nel '44, «non è più la mia»¹¹. Il problema che il momento storico impone ai cattolici è ora la determinazione della natura del comunismo: è esso un alleato nella creazione della nuova società o un avversario, inconciliabile con la posizione cristiana? In Umanesimo integrale di Maritain, Del Noce poteva trovare tanto l'indicazione di una possibile alleanza pratica con la sinistra marxista, quanto quella per cui l'umanesimo di Marx era un umanesimo “manicheo” che «obbliga a respingere nelle tenebre tutta una parte dell'eredità umana, in quanto è stata religiosa»¹². L'uso del termine “manicheo” è ripreso da Del Noce in relazione al marxismo nella misura in cui, per esso, «il male è nella struttura del reale»¹³. La storia, vista come contrapposizione dialettica tra le classi, l'una negativa l'altra positiva, ripropone un dualismo nel quale l'egemonia di una delle due parti sociali coincide con il mondo perduto, alienato, proprio delle cosmologie gnostiche. Il problema che qui Del Noce incontra è però l'uso di un concetto – quello di manicheismo – che sembra riferirsi, inopinatamente, a fenomeni diversi. Da un lato esso descriveva, alla fine degli anni Trenta, la contrapposizione martinettiana tra etica e storia; dall'altro pareva ora riferirsi a una dottrina che inglobava l'etica nella storia e santificava la violenza. Il manicheismo, questo il problema, respingeva o implicava l'azione violenta? Può una medesima categoria riferirsi a posizioni ideali antitetiche? A ciò si aggiunga il fatto che nell'ottica del cattolicesimo comunista, espressa da Franco Rodano e da Felice Balbo, il marxismo, lungi dal ritrovare la posizione gnostica, come

⁹ A. DEL NOCE, *La volontà morale nella situazione politica presente*, testo dattiloscritto, probabilmente del 1944, ora in Id., *Scritti politici 1930-1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 214 e 215. Corsivo nostro.

¹⁰ A. DEL NOCE, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, cit., p. 206.

¹¹ A. DEL NOCE, *La volontà morale nella situazione politica presente*, cit., p. 215.

¹² J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, tr. it., Borla, Torino 1962, p. 134.

¹³ A. DEL NOCE, *Principi di una politica cristiana*, testo dattiloscritto del 1944-1945, ora in *Scritti politici 1930-1950*, cit., p. 232.

affermeranno in seguito Eric Voegelin ed Ernst Topitsch, costituiva, al contrario, il suo correttivo, il reagente alle tendenze idealistico-gnostiche proprie di un certo cristianesimo agostiniano-platonizzante, pessimista e impotente di fronte alla storia. Marx appariva qui come un Aristotele redivivo che richiedeva un nuovo Tommaso per essere inglobato nel pensiero cattolico¹⁴.

In un articolo pubblicato su *Il Mulino* nel 1958, dedicato all'opera di Felice Balbo, Del Noce prendeva l'opera di Claude Tresmontant, *Études de métaphysique biblique* (Parigi 1955), come esempio paradigmatico di questa interpretazione. Per Tresmontant, Marx, nella sua critica a Hegel, ripete la critica di Aristotele a Platone, consentendo al pensiero cristiano di ripudiare le suggestioni gnostiche e di ritrovare il contatto con il pensiero biblico, realista e antiplatonico. Questa lettura di Marx spiega la vicinanza di Del Noce all'esperienza dei cattolici comunisti, nel '43, allorché l'autore si liberava, infine, della sua fuga idealistica dalla storia. Nel '58 Del Noce osserva come

«Tresmontant svolge la tesi, che ritengo vera, secondo cui non si sono dati nella storia, e non sono in sé possibili, che due tipi essenziali di pensiero metafisico, lo gnostico e il cristiano, specificati da una diversa concezione del male: per lo gnosticismo (che ha il suo punto d'arrivo nel pensiero hegeliano) il male fa parte della struttura stessa del reale, il suo nesso con l'esistenza finita è necessario; per il pensiero biblico e cristiano il male è stato introdotto nel mondo dal peccato, rottura dell'alleanza tra l'uomo e Dio»¹⁵.

Questo dualismo si era reso chiaro a Del Noce attraverso la lettura dell'opera di Lev Chestov, di cui aveva scritto, nel 1946, la prefazione di due saggi editi da Bocca. Il pensatore russo, pur in mezzo a molte ambiguità, consentiva di comprendere un punto importante. Il razionalismo moderno, culminante in Hegel, è una filosofia che giustifica il negativo, lo considera necessario nel quadro della totalità della natura e della storia. Il male appartiene alla struttura dell'esistenza finita, è connaturato a essa. Per la fede biblica, al contrario, il male è accidentale e come tale, un giorno, potrà essere vinto. Il razionalismo, nella sua versione hegeliana, si avvicina alla comprensione gnostica del mondo: il finito, in quanto finito, è male.

3. L'errore di Tresmontant. Vecchia e nuova gnosi

Del Noce conveniva pertanto con Tresmontant nell'opporre gnosticismo e cristianesimo. Non conveniva con lui, invece, nella dissociazione tra platonismo

¹⁴ Sulla critica antignostica in Balbo e Rodano: cfr. M. BORGHESI, *Contemplazione e/o azione?*, in «Atlantide», n. 1, 2009, pp. 56-62. Per una messa a punto critica del rapporto tra antropologia greca e antropologia cristiana in Franco Rodano: cfr. C. NAPOLEONI, *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e altri saggi*, Editori Riuniti, Roma 1990. Per il rapporto tra Del Noce, Rodano e Balbo: cfr. M. MUSTÉ, *Franco Rodano*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 131-143; V. POSSENTI, *Cattolicesimo & Modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995; N. RICCI, *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Franco Angeli, Milano 2008.

¹⁵ A. DEL NOCE, *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?*, in «Il Mulino», n. 5, 1958, poi in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, Boringhieri, Torino 1966, p. 982.

ed ebraismo, tra pensiero ellenico e pensiero cristiano: la cosiddetta deellenizzazione. L'identificazione del pensiero greco con la gnosi, opposto al pensiero cristiano, era un errore grave che non teneva conto del fatto, come dimostrava la Kabbalah e il misticismo ebraico moderno, che «lo gnosticismo ha trovato modo di radicarsi nel pensiero ebraico come in quello greco»¹⁶. Per Del Noce «sembra infinitamente più conforme alla verità storica dire che il cristianesimo ha salvato così l'ebraismo come il pensiero greco dalle involuzioni gnostiche»¹⁷. Ciò che sfugge a Tresmontant è il fatto che se si vede «nel pensiero di Hegel il punto d'arrivo dello gnosticismo, l'avere Marx liberato il pensiero hegeliano dagli aspetti platonici non vuol dire affatto che l'abbia liberato dagli aspetti gnostici»¹⁸. Marx in realtà rifiuta il momento platonico di Hegel e ne conserva quello gnostico: la filosofia della storia fondata sulla dialettica di unità (comunismo primitivo) – scissione (alienazione capitalistica) – riconciliazione (comunismo finale). La realizzazione del bene passa qui attraverso la grande catastrofe (la rivoluzione) che, rovesciando il mondo perduto, permette l'uscita dall'alienazione e l'instaurazione del nuovo Eone. La giusta comprensione del rapporto Marx-Hegel diviene così un problema della massima importanza. Se si legge, con Tresmontant, il marxismo come opposto allo gnosticismo hegeliano, allora la filosofia di Marx diviene la miglior alleata della fede nella lotta contro la gnosi, il sostegno che consente la piena riabilitazione del mondo naturale. «Il logico punto d'arrivo è l'incarnazione senza croce e senza redenzione dal peccato»¹⁹. È il cattolicesimo naturalistico di Balbo e di Rodano, in cui un tomismo aristotelizzante si oppone a ogni possibile incontro con la posizione «agostiniana». Al contrario, se risulta acclarato che l'Hegel «gnostico» continua nella dialettica marxiana, allora la terapia marxista della gnosi non regge. Il punto, secondo Del Noce, era dato da «un equivoco estremamente grave, quello che è fondamento del neomodernismo: l'idea dell'unità della gnosi, della precristiana e della postcristiana»²⁰. Tresmontant, e con lui Rodano e Balbo, non distinguono tra le possibili varianti di uno stesso modello, tra gnosi antica e gnosi moderna.

«[La] gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale. Si può certo rintracciare un loro carattere comune nella ricerca di sottrarsi ai mali dell'esistenza, ma la sottolineatura dell'elemento comune serve a mettere meglio in risalto la differenza sostanziale: quella di pessimismo e di ottimismo»²¹.

La gnosi hegeliana, ritrovata al culmine di un processo in cui la religione si risolve nella filosofia, è una nuova gnosi, «postcristiana», che vede nella storia non il luogo dell'evasione ma della realizzazione dell'uomo il quale, nel superamento del mondo alienato, realizza prometeicamente la sua natura

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, Introduzione a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, tr. it., Borla, Torino 1968, p. 24

²⁰ *Ivi*, p. 22.

²¹ *Ivi*, p. 19.

deiforme. Ciò che il marxismo, al seguito di Hegel, combatte è la forma antica della gnosi, quella che abbandona il mondo e la materia al destino di iniquità. Lo fa, però, all'interno di un modello che riattualizza sé stesso nella cornice dell'ateismo moderno postcristiano. «Entro il nuovo gnosticismo la forma attivistica e rivoluzionaria è destinata a prevalere sulla forma contemplativa»²². Con ciò non si può dire che la vecchia gnosi sia scomparsa. Essa sopravvive nei filoni pessimistici del pensiero moderno, in Martinetti e in Simone Weil ad esempio, nei quali un pessimismo, razionalisticamente configurato, lotta drammaticamente con il cristianesimo²³. Questa inquietudine religiosa è negata nell'ottimismo della nuova gnosi per la quale il male e il dolore del mondo non sono un problema, una ferita aperta, ma solo un ostacolo necessario alla realizzazione del progresso.

Distinguendo le due prospettive, l'antica e la nuova, Del Noce poteva così dare risposta al quesito implicito degli anni Quaranta: come era possibile comprendere due atteggiamenti così distanti – quello martinettiano e quello marxiano – sotto l'unica categoria di manicheismo? In realtà l'atteggiamento spirituale degli anni Trenta, condiviso da Martinetti, presentava analogie con il pessimismo della gnosi antica. Al contrario il nuovo attivismo resistenziale (cattolico-comunista), che prevedeva la legittimazione della violenza, si inquadra nella versione nuova della gnosi, quella tipicamente moderna. Comunque sia, il tema della violenza, come risultava evidente, si incrociava ogni volta con quello della gnosi. La violenza moderna, quella che ha dilagato nel ventesimo secolo, non è una violenza "naturale". È il risultato del contesto postcristiano in cui, per la prima volta, viene giustificata come violenza "creatrice", necessario parto doloroso del mondo nuovo che deve essere prodotto. *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, il titolo del saggio del '79, unisce i due termini del problema. La paranoia posthegeliana sta nel paradosso di una prospettiva che dilata la sfera del negativo, del male, del dolore, al fine di poterlo risolvere in un'epoca di pura positività. La violenza è giustificata da una teodicea che disegna, miticamente e gnosticamente, le linee del mondo nuovo.

4. Il ritrovamento di Agostino

In questa sua lotta contro il pensiero "violento", in una forma ben più sottile di quella impostata da Foucault, Del Noce si è incontrato idealmente con un autore in cui, in qualche modo, ha riconosciuto un *iter* simile al suo: Agostino. L'aver egli attraversato le nebbie della tentazione "manichea", negli anni 1936-1943, l'aver trovato nel cristianesimo la risposta, gratuita e misteriosa, al male del mondo, lo rendono sicuramente vicino, anche esistenzialmente, alla prospettiva del santo vescovo di Ippona. Non a caso nel '44, dopo essersi liberato della tentazione manichea, scrive:

²² *Ivi*, p. 21.

²³ Su Martinetti cfr. A. DEL NOCE, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1964pp. 63-94. Sulla Weil cfr. A. DEL NOCE, *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, in Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp.137-177.

«Ci troviamo oggi nelle condizioni migliori per intendere la mentalità manichea nella sua intenzionalità e nella sua essenza eterna. Credo che chi compisse questo studio giungerebbe a una conclusione filosofica inattesa: che il manicheismo è sempre correlativo a un difetto di criticità della coscienza morale, a un insufficiente pessimismo umano, cioè al considerare come bene assoluto forme umane e sempre relative di bene. E per questa via si potrà liberare sant'Agostino dall'accusa che tanti storici gli muovono di essere tornato negli ultimi anni con la teoria degli *splendida vitia* a una posizione vicina al manicheismo. Laddove forse la critica di Mani ha le sue radici in quel pessimismo che più tardi l'ha portato a criticare Pelagio»²⁴.

Il manicheismo rappresenta un pessimismo imperfetto che non coinvolge l'anima divina e la sua capacità di autoelevazione. Donde la sua ripresa in quella divinizzazione dell'umano che è il filo rosso della gnosi moderna. Il disincanto agostiniano si oppone all'utopia, anche a quella manichea, a partire da un dualismo nuovo tra *civitas Dei* e *civitas mundi* la cui differenza è opera di Dio e non dell'uomo. La conseguenza è la messa in liquidazione di ogni possibile teologia politica²⁵. Come scrive Del Noce nella sua risposta a Balbo, in perfetto linguaggio agostiniano,

«o si pone l'origine del male nella volontà stessa dell'uomo, o la si pone nell'ingiustizia [...] di una struttura sociale, rimossa la quale anche il male sarà tolto. Alla prima tesi consegue la più precisa distinzione della religione dalla politica; nella seconda tesi la politica si sostituisce alla religione nella lotta contro il male. Lecito a ognuno optare per l'una o per l'altra; non però lecito contaminarle. Certo i santi hanno trasformato il mondo, ma senza proporselo; la trasformazione è un "sovrappiù", dato a chi ha cercato innanzitutto il regno (non temporale) di Dio: segue all'irradiazione di un'autentica esperienza religiosa. Questa distinzione segna pure il limite che la concezione cristiana lascia all'azione strettamente politica: ricerca della minimizzazione del male [...] ma senza la pretesa diretta di una trasformazione dell'uomo»²⁶.

Agostino, critico del millenarismo, diviene qui il modello di un pensiero non conservatore ma realistico. Ne è riprova la lettura che Del Noce offre dell'agostinismo cristiano moderno, una lettura che non si ferma a Pascal, il quale nel suo pessimismo rasenta il machiavellismo, né a Malebranche, con la sua "anistoricità", ma, attraverso Vico, recupera il rapporto positivo con la storia per concludersi poi in Rosmini, nel quale il cattolicesimo si incontra con le libertà moderne.

L'agostinismo moderno, che Del Noce contrappone al filone immanentista, gnostico, della modernità, non è un percorso lineare. È piuttosto l'esito, nell'originale ricostruzione storiografica operata dal pensatore piemontese, di una serie di correzioni, di integrazioni. Del Noce è cioè perfettamente consapevole che la gnosi moderna, quella hegeliana, si è imposta perché il

²⁴ A. DEL NOCE, *La volontà morale nella situazione politica presente*, cit., pp. 214-215.

²⁵ Cfr. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Milano-Genova 2013.

²⁶ A. DEL NOCE, *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?*, cit., pp. 980-981.

pensiero cristiano moderno, in una singolare assonanza con lo gnosticismo antico, ha perso il rapporto con la storia. Questo è l'elemento di verità contenuto nella riflessione di Balbo e di Rodano, elemento che Del Noce accoglie. L'agostinismo moderno, quello che procede dalla tradizione cartesiana, appare impotente di fronte alla nuova gnosi, quella che utilizza la storia come legittimazione della sua verità. Questa debolezza è evidente in Nicolas Malebranche, uno dei più importanti filosofi della Francia moderna, il cui pensiero però, come dirà von Balthasar, dà luogo a un «regno di spettri, devoto e vuoto di mondo» che «soccombe al giudizio della rivoluzione francese, e vi soccombe con la stessa necessità con cui il regno degli spettri di Hegel cadrà vittima di Feuerbach e di Marx»²⁷. Allo stesso modo, per Del Noce, Malebranche «rappresenta un bivio da cui si può ridiscendere al pensiero cataro o procedere verso Rosmini»²⁸. La seconda direzione è assicurata se l'agostinismo, liberatosi dall'alveo cartesiano, si incontra con la tradizione tomista, oltre le artificiose contrapposizioni tra filosofia dell'interiorità e filosofia dell'esteriorità che hanno contrassegnato il pensiero cristiano moderno. Di questo incontro l'opera di Étienne Gilson, con il suo «tomismo agostiniano», rappresentava un esempio paradigmatico²⁹. Con lui Del Noce condivideva l'idea che, nel rapporto tra fede e ragione,

«il processo deve andare dalla fede alla ragione, perché il Dio della fede non è il Dio della ragione più qualcosa. C'è un salto perché tutte le conoscenze filosofiche su Dio messe insieme non possono farci raggiungere il Dio redentore. In ragione di ciò, anziché parlare di una fede che si sovrapponga alla conoscenza razionale, bisognerà parlare di una fede che salva la ragione liberandola dall'idolatria di sé stessa, dal razionalismo»³⁰.

Si trattava di una prospettiva sensibilmente diversa da quella della Scolastica. Nondimeno la risposta a Hegel richiedeva l'incontro di Agostino e di Tommaso, di metafisica platonica della partecipazione e di realismo gnoseologico, l'unica in grado di restituire al pensiero cristiano la consapevolezza del suo compito³¹.

«Se la filosofia cristiana ha una storia, essa non è quella dell'inveramento delle posizioni opposte, né tanto meno quella della deellenizzazione, ma quella della sua purificazione dal razionalismo, o, se si vuole usare questo termine in riferimento all'avversario che il cristianesimo ha avuto di fronte sin dagli inizi, dalla gnosi»³².

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, vol. 5 di Gloria. *Una estetica teologica*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, p. 429.

²⁸ A. DEL NOCE, *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, cit., p. 162.

²⁹ Sul rapporto tra Del Noce e Gilson cfr. M. BORGHESI, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 175-227.

³⁰ A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, in AA.VV., *Esistenza, mito, ermeneutica*, 2 voll., Cedam, Padova 1980, vol. I, p. 316.

³¹ Cfr. A. DEL NOCE, *Agostino e Tommaso*, in «Il Mulino», n. 6, 1959, pp. 509-521.

³² A. DEL NOCE, *Gilson e Chestov*, cit., pp. 325-326.

Il Cristo senza kerigma Il Maestro del Vangelo kantiano

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract

The Kantian inquiry into religion leads to the conclusion that Christianity, in its pure moral dimension, is the only true rational religion. For Kant, however, the founder of Christianity, the Christ in fact, is an ideal, he cannot therefore be taken into consideration as a person who actually existed. Only a practical faith in this Master is needed. However, although Kant cannot admit the reality of Christ, with this example man can find a strong stimulus to recover from his phenomenal situation opposed by evil and thus manages to conceive a religion within the limits of simple reason. The paradox of the figure of the Master of the Gospel brings out all the interest that Christ meditated by Kant succeeds in arousing: he is not a real historical figure, but at the same time he is the guide that gives meaning to the world of man and that makes it possible adherence to morality

Keywords

Religion, Morality, Christ, Faith, Will

L'indagine kantiana sulla religione conduce alla conclusione che il cristianesimo, nella sua dimensione morale pura, è l'unica vera religione razionale. Il valore del cristianesimo per Kant risiede tutto nel messaggio pratico che si estrapola dai Vangeli. Tuttavia la fede razionale si astiene dal promuovere un salto della ragione per la professione di un credo nel senso proprio del termine. Così, pur lasciando intatto il mistero che sta dietro l'uomo, la dottrina religiosa kantiana si concentra nel fare chiarezza sulla dimensione spirituale umana ma solo nella concretezza del tempo del mondo fenomenico. La visione conoscitiva del divino, che necessita del salto della ragione, viene lasciata all'indeterminatezza di un desiderio che astrae dalla facoltà conoscitiva umana. Questa tensione fra mondo intelligibile e sfera sensibile è il filo conduttore di una religione che vuole restare in terra, ma inevitabilmente è orientata verso l'orizzonte assolutamente altro del divino.

Questa paradossalità della religione kantiana si riflette ed è esemplificata chiaramente dalla figura del Maestro del Vangelo. Ora, per Kant la religione che deve essere ritenuta autentica è il cristianesimo razionale; tutte le confessioni cristiane devono il loro nome ed hanno come punto fondamentale di raccordo il protagonista del Vangelo: Cristo. Qui occorre subito fare un'osservazione: Kant, pur facendo ampio utilizzo dei contenuti del cristianesimo e pur soffermandosi

sull'evidenza del valore morale dei precetti evangelici, non scrive mai il nome di Cristo. Kant, ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, usa solo gli appellativi "Maestro del Vangelo", "Fondatore della prima Chiesa", "Figlio", "Inviato di Dio", e, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, "Santo del Vangelo". Quest'uso simbolico di termini che non rendono sostanziale la figura di Cristo è certamente voluto e meditato da Kant: Cristo infatti non può essere pensato come un personaggio storico reale, ma solo come un segno, un'icona dell'umanità buona. Un approfondimento cristologico specifico viene compiuto da Kant nel *Capitolo secondo* de *La religione entro i limiti della semplice ragione*. L'analisi cristologica pone la sua radice sulla permanenza, nell'uomo esposto al male, dell'originaria volontà buona. La base positiva che costituisce per intero l'uomo è il principio buono, quel principio che sorregge l'umanità. Kant inquadra la figura di Cristo proprio all'interno del percorso salvifico guidato dalla disposizione al bene. Tale disposizione viene analizzata da Kant a partire dal massimo dell'astrazione, ovvero dall'idea del buon principio, fino a giungere alla concretezza della persona di Cristo che rimane tuttavia un ideale. Il principio buono, quel germe di bene contenuto nell'animo umano, è presentato in primo luogo traendo spunto dal prologo del Vangelo di Giovanni: l'idea del Figlio era già presente in Dio nella sua dimensione eterna e in vista della quale Dio ha creato il mondo. Kant infatti scrive:

«Quest'uomo, che è l'unico gradito a Dio, "è in Lui dall'eternità", e la sua idea procede dall'essere stesso di Dio. Egli, pertanto, non è una cosa creata, ma è il figlio unigenito di Dio, è "il verbo, per mezzo del quale esistono tutte le altre cose, e senza del quale nulla esisterebbe di ciò che è stato fatto" (perché tutte le cose sono state fatte in virtù di lui, cioè dell'essere razionale mondano quale può essere pensato secondo la sua destinazione morale)»¹.

Questa idea eternamente presente nella mente di Dio non è altro che l'idea dell'umanità in tutta la sua perfezione morale e comprende, quale conseguenza della perfezione, la felicità.

Ora, è più congeniale alla natura dell'uomo, pensare ad una figura reale, concreta, più attinente quindi al mondo fenomenico, per riconoscere questo archetipico bene che guida la sua storia. In questo ordine di idee il racconto religioso dell'incarnazione appare di ben più facile comprensione:

«Ma proprio perché non siamo noi gli autori di questa idea – mentre è stata essa a insediarsi nell'uomo, e non ci è dato concepire come la natura umana sia stata anche soltanto capace di riceverla –, ci si può esprimere meglio così: Quel modello è sceso a noi dal cielo, esso ha assunto la natura umana (è infatti più arduo concepire in che modo l'uomo per natura cattiva possa spogliarsi da se stesso del Male ed elevarsi all'ideale della santità, piuttosto che pensare all'ideale della perfezione morale nell'atto di assumere la natura umana –che di per sé non è cattiva- e di abbassarsi fino ad essa)»².

Così la tensione tra immanenza e trascendenza sembra ben esplicitata

¹ I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, trad. it. e cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001, p. 159.

² *Ibidem*.

dall'immagine dell'incarnazione che consente di comprendere bene l'ideale etico che sì, è presente nell'uomo, ma non deriva originariamente dall'uomo. Tuttavia questa figura concreta di uomo è solo un ideale; questo è il punto su cui Kant si allontana dalle confessioni cristiane. Occorre astenersi dal dare un giudizio di verità sulla storicità del personaggio di Gesù: Cristo è un ideale, non può essere preso in considerazione come una persona realmente esistita. Ciò che serve all'uomo è esclusivamente una fede pratica in questo Maestro, affinché sappia disporsi limpidamente al dovere e sappia allontanare l'insidia del male a cui è sempre esposto, il resto rappresenterebbe una sorta di idolatria dal punto di vista kantiano. Kant infatti ribadisce:

«Con la fede pratica in questo Figlio di Dio (rappresentato appunto come colui che ha assunto la natura umana), l'uomo può sperare di diventare gradito a Dio (quindi anche beato) – gradito a Dio, cioè: consapevole di un'intuizione morale che, in mezzo a tali intenzioni e sofferenze (assunte a pietra di paragone di quell'idea), consente all'uomo di credere e di porre in se stesso la fondata fiducia di restare immutabilmente attaccato al modello dell'umanità e di seguire fedelmente l'esempio: solo un uomo del genere è autorizzato a considerarsi oggetto non indegno della compiacenza divina»³.

L'ideale dell'uomo gradito a Dio non ha bisogno di esempi empirici perché, «dal punto di vista pratico, questa idea ha la sua realtà completamente entro se stessa. La sua sede è infatti nella nostra ragione moralmente legislatrice. Noi dobbiamo conformarci a tale idea, ed è perciò necessario che si dia per noi la possibilità di farlo»⁴. La realtà oggettiva dell'idea dell'uomo santo viene sancita esclusivamente dalla sua presenza nell'animo umano e dall'esigenza trascendentale dell'uomo di conformarsi a tale modello di virtù. È ancora il principio strutturante della disposizione al bene ciò che rende l'uomo capace di aderire al modello di umanità buona: «Per fare dell'idea di un uomo moralmente gradito a Dio il modello per la nostra condotta, dunque, non c'è affatto bisogno di esempi empirici: tale idea si trova già, come tale, nella nostra ragione»⁵.

Tuttavia, una volta chiarita la presenza di tale idea pura nell'animo umano, Kant deve anche confrontarsi con la dimensione storica della figura di Cristo. In fondo è proprio con l'apparizione storica di questo personaggio, il più alto esempio della moralità, che si assiste ad una concreta rivoluzione in campo morale e religioso e avviene la fondazione della prima chiesa. Ora, occorre subito sottolineare che l'indagine kantiana, vista la modalità teoretica con la quale procede, prescinde da approfondimenti storiografici. Questo va detto per spiegare la mancanza di una critica storica accurata verso questa figura. In fondo, dal punto di vista kantiano, non sarebbe corretto condurre un'indagine minuziosa verso un ideale che la ragione stessa non riesce a pensare empiricamente. Dal punto di vista storico, Kant sostiene che vi sia la mancanza di documenti coevi ai fatti narrati nei Vangeli, che attestino la realtà degli eventi che hanno come protagonista il Maestro, e riescano a trasmettere la stessa ricchezza di particolari e la stessa coscienza di assistere ad una rivoluzione così

³ *Ivi*, p. 161.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 163.

come viene narrato nei Vangeli. Kant infatti dice:

«Ebbene, gli scrittori romani dell'epoca non hanno fatto menzione né di miracoli né della rivoluzione pubblica che questi miracoli provocarono (sotto l'aspetto religioso) nel popolo ebraico sottomesso al dominio di Roma. Solo più tardi, dopo diverse generazioni, essi cominciarono a esaminare i loro annali per indagare sulla natura peculiare di questa trasformazione religiosa che, sebbene avvenuta non senza tumulti pubblici, fino ad allora era rimasta loro ignota; ma non si interessarono affatto della storia dei suoi primi inizi»⁶.

Ora, visto l'intento teoretico kantiano, occorre lasciare da parte la questione relativa alla reale esistenza e permanenza di Cristo in terra. Sarebbe certamente un elemento importante, ma se si vuol seguire Kant occorre anche denotare come questo della storicità del Cristo non sia un elemento di suo interesse e per questo non approfondisce il discorso ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Ai fini dell'indagine critica è necessario invece fare un passo indietro e comprendere perché non sia lecito interrogarsi sullo statuto di realtà empirica dell'ideale di uomo gradito a Dio. La fede pratica nell'ideale dell'uomo santo non ha bisogno di esempi esterni per elevarsi fino a quel modello di perfezione; la realtà oggettiva dell'idea riposa esclusivamente nella ragione. Non c'è quindi bisogno di pensare ad un Dio che si fa uomo per motivare le coscienze umane.

Questa identificazione di piano intelligibile e fenomenico è quanto meno evento inconcepibile per la ragione e dal punto di vista pratico

«non ci può arrecare nessun vantaggio, in quanto il modello che poniamo alla base di questa apparizione va pur sempre ricercato in noi stessi (sebbene noi siamo uomini naturali), e l'esistenza di tale modello nell'anima umana è già di per sé abbastanza inconcepibile, tanto che non c'è appunto bisogno di ammettere, oltre alla sua origine soprannaturale, anche la sua ipostatizzazione in un uomo particolare»⁷.

Il senso della rivelazione per Kant non sta nella sua portata kerigmatica, ma solo nell'ideale morale buono che il Maestro del Vangelo sa risvegliare negli uomini, questa è anche la constatazione di Martinetti quando si trova a confronto con il Cristo kantiano: «Se noi consideriamo la purezza della dottrina, la grandezza dell'esempio che il fondatore diede nella sua persona, l'assenza di ogni attaccamento ai riti, alle cerimonie, che vengono sempre subordinate all'elemento morale, noi possiamo bene chiamare la dottrina di Cristo la vera religione»⁸. In più, la costituzione intelligibile di una tale uomo renderebbe assolutamente vana, per gli uomini relegati per metà al piano fenomenico, la speranza dell'emulazione di Cristo. Ma, soprattutto, Cristo stesso, considerato come uomo depositario della trascendenza, perderebbe la sua idealità di uomo buono da seguire. Infatti per un uomo intelligibile, quale il maestro del Vangelo, non si potrebbe più parlare di sforzo per compiere l'azione morale, non si

⁶ *Ivi*, pp. 305-307.

⁷ *Ivi*, p. 165.

⁸ P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Castelvechi, Roma 2013, p. 454.

potrebbe parlare più di rinuncia, di sacrificio, poiché la volontà dell'uomo-divinità sarebbe di per sé già santa e quindi non sottoposta alla fame sensibile dell'inclinazione. Questo è il punto della persona di Cristo, inteso come divinità, teoreticamente insostenibile. Kant infatti sottolinea:

«Anzi, l'elevazione di una tale Santo al di sopra di tutta la fragilità della natura umana costituirebbe piuttosto, per quanto possiamo saperne, un ostacolo per l'applicazione pratica della sua idea al nostro tentativo di imitarlo. In tal caso, infatti, la natura di quell'uomo gradito a Dio verrebbe, sì, pensata come umana, per cui egli sarebbe soggetto ai nostri stessi bisogni, quindi alle nostre stesse sofferenze, sottoposto alle nostre stesse inclinazioni naturali e, quindi, alle connesse tentazioni di trasgredire la legge; tuttavia, in quanto tale natura sarebbe pensata anche come soprannaturale, la purezza inalterabile della volontà di quell'uomo –una purezza innata, non conquistata- non gli lascerebbe assolutamente la possibilità di operare nessuna trasgressione, e allora questa sua distanza dall'uomo naturale diverrebbe di nuovo così infinitamente grande che quest'ultimo non potrebbe più prendere quell'uomo divino come esempio»⁹.

E' paradossale pensare all'uomo-divinità quale essere che sperimenta la pervasività delle piaceri sensibili, oppure che prova il dolore o ancora l'ira. Del resto è proprio paradossale pensare all'idea di uomo-divinità: significherebbe attuare un'ipostatizzazione fenomenica del punto di unione tra umano e divino. Per Kant tale punto di unione si trova solo nell'animo umano e, precisamente, si deve individuare nella legislatività trascendentale della legge morale che è possibile raggiungere grazie alla ragion pratica. Parlare di Cristo come uomo reale significa andare oltre la liceità dell'autentico contenuto della religione razionale pura. Non serve cercare fuori dall'uomo i moventi per la propria condotta morale, in fondo la vita religiosa altro non è che una vita morale compiuta con la consapevolezza che dietro l'azione dell'uomo c'è il comando divino. Sostiene a tal proposito Reboul: «Le Christ signifie l'idéal auquel l'humanité doit tendre (...) Peu importe d'ailleurs l'exactitude historique des récits qui le concernent: la preuve de sa vérité est dans la valeur de son enseignement et dans l'exemple de sa vie»¹⁰. La logica che sta dietro la persona del Maestro non è invece facilmente schematizzabile, troppe sono le differenze rispetto all'uomo fenomenico. D'altronde in Cristo, inteso come Dio, c'è una dimensione intelligibile che rimane celata allo sguardo umano, così sembra vano e poco proficuo indagare l'inconoscibile; ma soprattutto risulta inutile, ai fini del miglioramento morale, una fede in una figura che la ragione non può accettare. Cristo, volendo usare una terminologia kierkegaardiana, è paradosso e scandalo per la ragione; e in una ricerca che non permette alla ragione di fare il salto mortale, Cristo può rimanere solo ideale. Tuttavia, come in altri momenti, anche in questo nucleo tematico Kant non si dimostra un freddo razionalista. Viene ancora preservato tutto il senso del mistero che una figura come quella del Maestro cela, ma soprattutto, nonostante la riduzione razionale di Cristo con la conseguente negazione della realtà empirica della persona

⁹ I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 165.

¹⁰ O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Les presses de l'Université, Montréal 1971, p. 177.

fenomenica, Kant non esclude del tutto la possibilità che Cristo sia esistito. Piuttosto egli si dimostra scettico nel riuscire a dare un giudizio di verità, sicuro, su un evento che sfugge alla ragione e che risulta troppo lontano dalla sua epoca per essere esaurientemente valutato. Con ciò, però, non si nega del tutto la persona di Cristo, si cerca soltanto di cogliere del Maestro ciò che veramente può essere utile all'uomo che ambisce alla santità: i contenuti morali.

Rispetto all'ambiguità della figura di Cristo, Kant ribadisce come occorra che si pensi ad una origine naturale per un tale uomo e comunque non serva altro che una fede pratica in tale figura; tuttavia alla fine del discorso condotto da Kant c'è una frase che fa ben comprendere quanta consapevolezza resti del problematico orizzonte dischiuso dalla figura di Cristo: «E, ciò, senza togliere assolutamente la possibilità che quest'uomo sia stato generato in modo soprannaturale»¹¹. Si assiste quindi all'impossibilità di poter dare un giudizio certo; si esclude la persona di Cristo non perché si è sicuri che non esista, ma perché non si è sicuri della propria capacità conoscitiva. Si è di fronte al disagio esistenziale umano; c'è il desiderio dell'animo di credere e di sentire come vero e reale un personaggio che sarebbe assoluta testimonianza della presenza del mondo intelligibile nell'universo umano, ma c'è l'opposizione di una ragione che non riesce a vedere, che non riesce ad arrivare dove la volontà vorrebbe. Kant non si pone in termini di ansietà esistenziale verso questa limitatezza conoscitiva; anzi, sembra ci sia sempre l'attenzione propositiva di guardare fin dove la ragione permette di arrivare. Ma è comunque innegabile la presenza di una tensione irrefrenabile verso la sfera ultrasensibile, in questo caso verso Cristo:

«Certo non si può non disporre il proprio animo all'ammirazione, all'amore e alla gratitudine verso quell'uomo divino, quando si pensa che egli, pur essendo sin dall'eternità realmente in possesso di questa maestà e beatitudine (senza avere affatto bisogno di meritarsela mediante simili sofferenze), se ne spogliò volontariamente per amore di esseri in tutto e per tutto indegni, persino per i suoi nemici, al fine di salvarli dalla corruzione eterna; nello stesso senso, l'idea della sua condotta di vita, conforme a una regola così perfetta di moralità, potrebbe bene esserci presentata come prescrizione senz'altro valida da seguire. Egli stesso, però, non potrebbe esserci presentato come un esempio da imitare, quindi neppure come una dimostrazione dell'attuabilità e raggiungibilità, da parte nostra, di un Bene morale così puro ed elevato»¹².

Quindi con Cristo, il personaggio che fonda la religione autentica, si evidenzia ancora di più la tensione al divino che è presente nell'uomo, tensione che però può essere appagata solo nella moralità. Ancora lo sforzo, ancora la fatica dell'azione è l'unico tramite con il divino: non c'è possibilità di salto per la ragione teoretica. Tuttavia sembra giusto dire che la fede razionale è comunque, in un certo modo, salto; è difficile infatti vivere nella moralità senza credere, senza la fede razionale che dona sicurezza che si sta agendo in conformità alla volontà ultraterrena. Anche questa è fede, forse è una fede altrettanto sofferta, che ha bisogno di essere corroborata dalla rigida adesione alla voce del dovere,

¹¹ I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 165.

¹² *Ivi*, p. 167.

ma è una fede che esige se non tanto il salto della ragione, sicuramente almeno quello della volontà. È proprio in questo punto che si gioca il senso della religione kantiana. Occorre domandarsi quale sia il valore autentico della religione nella vita morale dell'uomo. In maniera ancor più diretta: la vita morale ha senso senza religione? Kant nella *Critica della ragion pratica*, ma anche nel trattato sulla religione, tiene a sottolineare l'autonomia della morale ed anzi ribadisce la necessità dell'adesione dell'uomo alla legislatività trascendentale che porta poi ad abbracciare un credo religioso, rispetto alle mere forme culturali religiose che prescindono dalla moralità. Come è stato già detto, la fede e la religione sono prosiegua inevitabile per la dottrina morale kantiana e seppure il filosofo si adoperi per ribadire l'inaccettabilità razionale di forme religiose che non scaturiscono da una coscienza morale, va anche sottolineato come il credo razionale, e di conseguenza la religione considerata autentica, siano dei completivi fondamentali della ragion pratica. La vita morale porta inevitabilmente alla religione, ma ciò che sembra importante è riconoscere che la religione offre risposte attendibili all'indigenza della ragione. In relazione alla centralità della figura di Cristo nel trattato sulla religione Pellegrino sottolinea che

«la dottrina del male radicale, che Kant esplicitamente collega con la dottrina del peccato di origine esposta nella prima parte della *Religione nei limiti della semplice ragione* non può essere staccata dalla seconda parte, ove ponendo Cristo come modello dell'agire morale, si pone la conversione al bene morale come motivo fondamentale della vita umana. Kant è lontano dall'ottimismo illuministico ed anche dal radicale pessimismo di una parte della tradizione protestante, che vede l'uomo radicalmente corrotto dal peccato»¹³.

La figura di Cristo, anche semplicemente nella sua interpretazione razionale-simbolica, risulta fondamentale nel donare risposte e senso all'esistenza umana. Kant quando espone il concetto di principio buono, che diventa modello ideale da seguire nella figura del Maestro del Vangelo, opera ancora in maniera ermeneutica per esplicitare questioni che necessariamente ogni coscienza religiosa va a porsi. Il problema fondamentale che Kant individua è quello della pochezza umana di fronte al divino; o meglio, di fronte alla prospettiva escatologica dell'eternità ultraterrena. L'uomo non può razionalmente ritenersi degno di ciò che altrettanto razionalmente si attende nel proseguimento del suo percorso di perfezionamento morale. È il problema della inettitudine umana di fronte alla perfetta sfera del divino: anche la più nobile coscienza umana, dovendo giudicare le proprie intenzioni e i propri atti, si coglie in difetto rispetto all'idealità della perfezione. Questa limitazione dell'aspettativa umana può essere riassunta in tre punti: il primo problema consiste nel chiedersi come la purezza morale della volontà disposta al bene possa valere al posto di un atto che a livello pragmatico rimane sempre imperfetto rispetto alla santità della legge, l'uomo infatti pur mettendo in atto il bene resta sempre in difetto rispetto alla perfezione della legge. In secondo luogo Kant analizza la difficoltà di

¹³ U. PELLEGRINO, *Etica e politica in Kant*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984, p. 127.

pensare il bene morale rispetto alla bontà divina, non si può infatti pensare ad un uomo santo, ovvero ad una coscienza che continuativamente faccia corrispondere le proprie massime d'azione con la legge morale; quindi la moralità umana, rispetto al bene originario da cui proviene, possiede una costanza assolutamente episodica e non continuativa, per cui l'abisso fra volontà umana e divina sembra incolmabile. La terza difficoltà che Kant individua si riferisce all'uomo posto di fronte al giudizio divino, qui infatti l'uomo, se venisse giudicato per ciò che è, non potrebbe sfuggire ad una condanna poiché «egli ha iniziato dal Male e questo è un debito che non potrà estinguere mai»¹⁴. Kant risolve questi problemi legati alla salvezza dell'uomo attraverso l'uso di contenuti della dottrina cristiana. Innanzitutto il Vangelo viene qui fatto valere in tutta la sua autenticità di messaggio di speranza donato da un Dio che è redentore. Infatti il Dio definito da Kant come scrutatore di cuori viene indicato come colui che valuta il progresso dell'uomo, come un Dio che, piuttosto che come giudice, sembra porsi verso l'uomo come il Dio padre cristiano. Scrive Kant:

«Tuttavia possiamo pensare che uno Scrutatore di cuori umani, nella sua intuizione intellettuale pura, giudichi il progresso infinito del bene verso la conformità con la legge – in virtù dell'intenzione soprasensibile da cui il bene stesso è derivato- come una totalità compiuta, anche secondo l'atto (la condotta di vita); e così l'uomo, nonostante la sua permanente imperfezione, potrebbe in tal caso sperare di essere in generale gradito a Dio, in qualunque momento venga troncata la sua esistenza»¹⁵.

Ancor più vicino al cristianesimo è l'interpretazione di Dio come giudice redentore: «La sentenza di un giudice che scruta i cuori va pensata necessariamente come una sentenza basata sull'intenzione generale dell'imputato, non sui fenomeni particolari dell'intenzione stessa, cioè non su azioni in accordo o in disaccordo con la legge»¹⁶. Viene mostrato un Dio il quale, anziché far corrispondere rigidamente all'azione la ricompensa, valuta il cammino dell'uomo e soprattutto si pone come scrutatore di cuori attento al cambiamento dell'uomo. Proprio la rivoluzione morale auspicata da Cristo assume un ruolo decisivo nel percorso salvifico dell'uomo. Molto importante è poi riportare l'interpretazione simbolica del mandato di redentore di Cristo che Kant sviluppa: essa risulta fondamentale per legittimare la speranza dell'uomo di poter liberarsi dal male in cui nasce e vive. Solo rinascendo come uomini nuovi nella moralità e nell'esempio offerto da Cristo, è possibile uscire dall'imperfezione del male. Ancora con il riferimento evangelico Kant indica la strada per la santità: «La conversione, infatti, è un uscire dal Male e un entrare nel Bene, è lo spogliarsi dell'uomo vecchio e il rivestirsi dell'uomo nuovo, poiché il soggetto muore al peccato (quindi anche tutte le inclinazioni che inducono a peccare) per vivere nella giustizia»¹⁷. Cristo è simbolicamente colui che permette l'esproprio delle colpe, in quanto consente all'uomo di rinascere a vita nuova e permette così di lasciare la colpa del male precedente nell'uomo

¹⁴ I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 183.

¹⁵ *Ivi*, p. 173.

¹⁶ *Ivi*, p. 185.

¹⁷ *Ivi*, p. 187.

vecchio. E' chiaro l'uso di passi evangelici nelle parole di Kant:

«L'uomo nuovo, dunque, fisicamente (considerato cioè, secondo il suo carattere empirico, come essere sensibile) è sempre lo stesso uomo meritevole di punizione, e in quanto tale è necessario che venga giudicato da un tribunale morale, quindi anche da se stesso; tuttavia, nella sua nuova intenzione egli è (in quanto essere intelligibile) moralmente un altro uomo davanti a un giudice divino, per il quale l'intenzione ha più valore dell'atto, e ciò avviene perché l'uomo nuovo ha accolto entro sé questa intenzione, in tutta la sua purezza, come l'intenzione dello stesso Figlio di Dio. In altre parole (se personifichiamo quest'ultima idea): è lo stesso Figlio di Dio a addossarsi, per l'uomo nuovo e così pure per tutti quelli che credono (praticamente) in lui, la colpa dei loro peccati in qualità di loro rappresentante»¹⁸.

Questa cristologia risulta fondamentale nel trasmettere un messaggio di speranza attraverso la forma simbolica del Figlio di Dio, altrimenti l'uomo non potrebbe trovare modo di pensare alla propria redenzione, vista la costitutiva limitatezza esistenziale. L'utilizzo dell'interpretazione razionale dei simboli religiosi risulta molto importante poiché riesce a chiarire questioni apparentemente insolubili. A tale proposito appare opportuno riportare come venga chiarito il problema della felicità. Kant, nella *Critica della ragion pratica*, non riesce forse ad essere sufficientemente chiaro per quanto riguarda la felicità; non si riesce infatti a comprendere bene se fra la felicità sensibile e la felicità intesa come la condizione di perfezione da sperare di raggiungere nella sfera ultrasensibile, vi sia differenza. Con la riflessione sulla figura di Cristo, Kant riesce anche a chiarire esaurientemente come debbano distinguersi due tipi di felicità: da una parte una felicità morale con la quale si intende «la realtà e la perseveranza di un'intenzione morale sempre in progresso verso il Bene»¹⁹; dall'altra parte una felicità materiale, che è intesa invece come «l'assicurazione di una soddisfazione stabile e duratura del proprio stato fisico»²⁰. Tale delucidazione sembra importante poiché ancora una volta si chiarisce che ciò a cui non si giunge attraverso la semplice ragione può essere esplicitato tramite i segni della religione.

La differenza fondamentale tra le confessioni cristiane e la religione kantiana è individuabile nella differente consistenza con la quale è pensata la figura di Cristo. Kant riconosce nel Maestro del Vangelo solo l'ideale che riassume l'umanità moralmente santa. Dal punto di vista teoretico il problema del significato della persona di Cristo conduce ad un interrogativo che sembra insolubile e che assume proprio il nome di «antinomia della ragione umana con se stessa»²¹ e che consiste nella tensione tra la tesi del primato dell'impegno etico ai fini della salvezza umana, quindi nella fede esclusivamente pratica nella figura del Figlio di Dio, e quella del primato del dono gratuito di Dio, ovvero della discesa di Cristo in terra come evento salvifico per l'uomo, con la quale però ci si potrebbe dimenticare che nessuno può sostituirsi alla libertà umana

¹⁸ *Ivi*, p. 189.

¹⁹ *Ivi*, p. 173.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 275.

nel determinare la redenzione del singolo. Da una parte vi è il primato della fede della buona condotta che tuttavia non spiega come possa avvenire la riparazione dei peccati avvenuti in precedenza, dall'altra parte c'è invece il primato della fede che si appoggia sulla rivelazione come momento salvifico per l'uomo, ma che non spiega a fondo come ci si possa render degni della salvezza. Kant dichiara insolubile l'antinomia, se si fa riferimento alla fede storico-empirica nella persona di Cristo, anche se intesa come manifestazione storica del modello dell'umanità gradita a Dio. In tal caso infatti, ci si troverebbe di fronte a due principi del tutto diversi: uno empirico che si fonda sulla fede nella persona di Cristo: «La fede nel fenomeno del modello originario (la fede nell'Uomo –Dio), in quanto fede empirica (storica) non si identifica affatto con il principio della buona condotta (il quale deve essere interamente razionale). Sarebbe quindi una cosa del tutto diversa iniziare da una tale fede e volerne poi desumere la buona condotta»²², l'altro razionale, che si basa sull'idea pura della ragione dell'umanità santa: «La fede viva nel modello dell'umanità gradita a Dio (la fede nel Figlio di Dio) si riferisce, in se stessa, a un'idea razionale morale, perché questa idea non funge soltanto da norma direttiva, bensì anche da movente. E' dunque la stessa cosa iniziare da questa fede, in quanto fede razionale, oppure dal principio della buona condotta»²³. In realtà, posta in tali termini la questione, l'antinomia rimane insolubile; Kant infatti ritiene che l'antinomia sia solo apparente, in quanto i due principi convergono alla fine in uno solo:

«Sennonché, nel fenomeno dell'Uomo-Dio, il vero e proprio oggetto della fede beatificante non è ciò che di lui cada sotto i sensi o può essere conosciuto con l'esperienza; questo oggetto è piuttosto lo stesso modello originario che, insito nella nostra ragione, noi poniamo appunto alla base dell'Uomo-Dio (e ciò avviene perché costui, per quanto è possibile desumere dal suo esempio empirico, viene trovato conforme a tale modello). Perciò la fede beatificante coincide con il principio di una condotta di vita gradita a Dio. Qui non ci sono due principi in sé diversi, dai quali dipartirebbero due vie opposte l'una all'altra»²⁴.

Il discorso è nuovamente riportato alla dimensione esclusivamente razionale: la persona di Cristo è solo un simbolo che può essere collocato come un ideale della ragione.

Certo, resta il fatto che non si chiarisce bene come una libertà corrotta dal male possa redimersi da sola, senza l'esempio di Cristo. Ancora, sulla consistenza kerigmatica di Cristo si gioca la differenza dalle altre confessioni cristiane. Kant poi è molto risoluto, ancora una volta, nel non ammettere la necessità di una fede che dipenda dall'annuncio di Cristo:

«Se però si volesse fare della fede storica nella realtà dell'Uomo-Dio, in questa apparizione avvenuta una volta nel mondo, la condizione dell'unica fede beatificante, allora sì che ci sarebbero due principi completamente diversi (l'uno empirico, l'altro razionale), e su tali principi, da qualunque di essi si partisse, avrebbe luogo un vero conflitto delle massime, che nessuna

²² *Ivi*, p. 283.

²³ *Ivi*, p. 281.

²⁴ *Ivi*, p. 283.

ragione potrebbe mai ricomporre»²⁵.

Eppure il paradosso a proposito di questa figura rimane: sarebbe riuscito l'uomo senza la venuta del Maestro del Vangelo a trovare autonomamente l'ideale della santità in sé, e sarebbe riuscito ad usare correttamente la propria libertà per giungere a sperare la sfera intelligibile? Per Kant la risposta deve essere ritenuta affermativa: l'uomo ha in sé queste capacità. Tuttavia non tutto sembra così chiaro; l'uso stesso della Scrittura e della figura del Maestro del Vangelo è sicuramente un paradosso rispetto ad una ricerca che vorrebbe essere condotta esclusivamente per via razionale. Forse il senso di una religione che pretende di essere razionale, ma allo stesso tempo vuole essere continuo di una fede, sta proprio nell'irriducibilità di questo personaggio così contraddittorio: esso deve essere negato nella sua presenzialità empirica, ma allo stesso tempo non può lasciare indifferenti gli uomini perché è pungolo per le coscienze morali. In merito alla cristologia che si desume da *La religione nei limiti della semplice ragione* le parole di Ferretti sembrano significative:

«Il paradosso centrale della religione cristiana, che nella figura di Cristo redentore ha il suo culmine, non sarebbe quindi come tale contrario alla ragione, ma espressione massima di quella tensione di immanenza e trascendenza, che già caratterizza la struttura originaria della realtà umana. Riconoscere che tale paradosso non è risolvibile dalla ragione (...), se per un verso è segno dei limiti della umana ragione, che Kant non si stanca di evidenziare anche in questa opera, per altro verso è segno che può avere senso e verità per l'uomo aprire il cuore alla fiduciosa speranza in un dono capace, nel modo che Dio solo può conoscere, di sovrapporsi al nostro impegno senza distruggerlo o renderlo superfluo, bensì sanandolo e potenziandolo»²⁶.

Oltre alla controversa natura dell'uomo-divinità, del Vangelo non viene assolutamente accettato da Kant quello che viene chiamato l'involucro mistico, ovvero tutti gli aspetti miracolosi e sovranaturali della vita di Cristo. Al di là della critica storica sull'autenticità dei miracoli e degli avvenimenti inspiegabili della predicazione evangelica, Kant ritiene inutili questi fatti poiché non trasmettono alcun tipo di utilità ai fini del miglioramento morale dell'uomo. Essi sono serviti a «diffondere pubblicamente questa dottrina»²⁷, ma non possono essere considerati strumenti necessari per la crescita spirituale dell'uomo. Oltretutto tale involucro mistico viene ritenuto affatto decisivo per la vita morale e religiosa degli uomini non tanto perché deriva da un racconto storico, quanto perché narrazioni come quelle dei miracoli, della risurrezione, dell'ascensione di Cristo costringono a dover ammettere «Il concetto della materialità di tutti gli esseri del mondo –un concetto che, pur essendo senz'altro conforme al mondo di rappresentazione sensibile degli uomini, è tuttavia molto gravoso e compromettente per la ragione e per la sua fede nel futuro»²⁸. Kant

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ G. FERRETTI, *Le tensioni dell'ermeneutica cristologia di Kant*, in AA.VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. Pirillo, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1996, pp. 130-131.

²⁷ I. KANT, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 213.

²⁸ *Ivi*, p. 303.

sostiene decisamente come più plausibile la tesi della spiritualità delle anime, infatti «la ragione non ha nessun interesse a trascinarsi dietro nell'eternità un corpo che, per quanto purificato, deve pur sempre essere composto dalla stessa materia che è alla base del nostro organismo»²⁹. Per la ragione è plausibile pensare ad una sfera intelligibile di anime eteree proprio perché tale prospettiva d'essere si pone in antitesi con la materialità del mondo fenomenico. Anche in questo caso il messaggio sovranaturalistico dei Vangeli appare inaccettabile. Ma l'inaccettabilità delle esperienze che oltrepassano la ragione ormai è un dato appurato nell'indagine kantiana. Solo Cristo, nel suo essere il segno dell'umanità buona, resta come quell'evenienza inesplicabile che tuttavia l'uomo deve considerare. Il valore del suo messaggio salvifico consiste nella sua portata trascendentale morale assolutamente unica e, sebbene Kant non possa ammettere la realtà di Cristo, con tale esempio l'uomo riesce a trovare uno stimolo forte per risollevarsi dalla sua situazione fenomenica avversata dal male. In definitiva si vuole sottolineare come il paradosso della figura del Maestro del Vangelo non possa non valere per tutti gli uomini come motivo di riflessione per la propria condotta e quindi, tralasciando il contesto antropologico in cui si sviluppa il racconto evangelico, il cristianesimo può acquisire validità universale in virtù del suo fondatore. Il resto della storia di tale uomo deve essere lasciato all'indefinitezza di ciò di cui non si può essere sicuri:

«Può darsi dunque che la persona del Maestro dell'unica religione valida per tutti i mondi sia un mistero; può darsi che la sua apparizione sulla terra e la sua dipartita da essa, la sua vita ricca di azioni esemplari e le sue sofferenze siano miracoli puri; può darsi pure addirittura che la narrazione storica chiamata a convalidare i racconti di tutti quei miracolistica essa stessa un miracolo (una rivelazione soprannaturale)” è tuttavia fondamentale per la religione “vera” che “non si faccia consistere l'elemento costitutivo della religione nella conoscenza dei miracoli, nella fede e professione di fede in essi, come si trattasse di valore in sé capace di renderci graditi a Dio»³⁰.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 213.

Emotions and Religion in Søren Kierkegaard: the analysis of a case (Genesis 22)

Aleksandra Golubović
University of Rijeka, Croatia

Abstract

In this paper, I will discuss and hopefully go into a deeper analysis of the role of emotions in religion. Specifically, I will focus on the example of the analysis of a case from *Genesis 22* which was interpreted in the work *Fear and Trembling* by Danish philosopher Søren Kierkegaard. It is about highly popular biblical episode from the Old Testament, precisely from the Book of Genesis, where the central role plays the ordeal of Abraham (a historical biblical character). Abraham was, by showing that he is willing to sacrifice his own son, supposed to – to put it blankly – prove or show his faith and love for God. This request from God surely raises many different emotions, and not just in Abraham himself and his loved ones but also in every religious reader as well as in every free-thinking person. Certainly this case can be seen from more than just one angle, there are several aspects in it and it needs to be analysed from different perspectives. The whole case ought to be reassessed from theological (religious), philosophical (especially ethical), and psychological perspective. Furthermore, this specific case should help us to assess more easily what are the place and role of emotions in religion.

Keywords

Religion, Emotions, Case Abraham, Religious Experience, Rationality, Søren Kierkegaard

1. Introduction

Søren Kierkegaard is a well-known Danish philosopher who left a great mark in his time, in the first place by initiating a new way of thinking in philosophy i.e. a new philosophical direction – existentialism – that many attributes to him. The “existence”, the “existential” or the “individual”, are just some of the concepts to which Kierkegaard has given a new meaning¹.

¹ Cfr. P. GARDINER, *Kierkegaard*, Oxford University Press, New York, 1996., S. SPERA, *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Bari 1996., G. PENZO, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Messaggero, Padova 2000.; J. D. CAPUTO, *How to Read Kierkegaard*, W. W. Norton & Company, New York 2007., A. GOLUBOVIĆ, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Facoltà di Filosofia, Rijeka 2013.

If we talk about the religion, it is fairly to say that it was a fruitful domain of Kierkegaard's writings. Therefore it is justified to say that religion was at the very centre of his life and work. He wrote about the truth and the way of coming to the truth in his famous work *Philosophical fragments*. He wrote about how to live authentic Christianity in *Practice in Christianity*. To abbreviate, I will just say that a large number of his works are imbued with his religious thoughts, attitudes, and credentials. One of the differences he defined in the Christian religion is the difference between Christianity and Christendom where the latter is a mockery of Christianity, i.e. it means to be a Christian but only on paper, only declaratively. We can find out a lot about this subject if we read his *Journals* (posthumously published by his brother Peter)².

Let us move back to emotions. They certainly were not the highlight of his works but they are present, and I would dare to say that they represent some kind of an invitation for taking existential attitude (or they encourage the reader to personally reflect about some problem, question or subject). Throughout the history, and especially in the times when Western philosophy came to being, it was relatively common that the authors encourage some philosophical opinion through the concepts like wonderment, admiration, questionable, fear, death, borderline situations and so on. Nevertheless, Kierkegaard connected (if not elsewhere, then in his work *Fear and Trembling*) very originally emotions with the analysis of a case, all for the purpose to provoke a personal, subjective, or – in his own words – *existential thinking* in his readers. As we will see, this is going to have as a consequence not just taking a life-living attitude but also acting according to it.

2. The background of a discussion about renowned case form *Genesis 22*

In *Genesis 22*, in the Old Testament, the case is presented to us in which the main parties are God, Abraham, and his son Isaac. But before we examine it more closely, it is necessary to provide an insight into the background of that case (narrative). Abraham – according to the Bible, in his advanced age and with the help of God or because of God's intervention – became a father to his only son Isaac. Even though he had a son already with his servant mistress Hagara, his older son was never legally acknowledged, furthermore he banished his older son and his mother to the desert. His son Isaac was born to him in his older age and Abraham's wife Sarah has cleared her name in that way and was no longer a barren woman.

And now, God is asking him to sacrifice his son to prove his faith and love towards Him. There's a saying in the Croatian language that describes powerlessness of the situation perfectly: «God has given, God has taken away». But still, the question is how can that kind of attitude be justified? When we hear a request like this one that God had for Abraham, it immediately raises questions, doubts, dilemmas. The first and also the most important question would be – Is there a God at all? If there is no God, then this request has no weight in it and has no sense. Secondly, how do we know that He exists? If we are not certain that it is indeed God the one who is asking this, then again it

² Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario* (vol. 1), a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 7-130.

becomes pointless and absurd, not to say completely unjustifiable, to express the willingness to fulfill this request. But before we engage in discussion about this particular case, it is necessary to answer some basic questions that nearly every person asks herself. It is about putting yourself in someone else's shoes. What would I do if I have been faced with a similar request?³

One of the most famous Danish philosophers who is known, as it was said before, as the creator, and many interpreters would even say as a founder of existentialism, also asked all the questions mentioned above. He has put himself (or at least he tried to do it) in the shoes of all those who could find themselves in the same or in the similar situation but in different roles: the role of a father, a mother, a son, the observer, etc. And not only that, he dedicated his whole book to the analysis of this particular case. In his extremely popular work called *Fear and Trembling*, Kierkegaard has offered four different versions of this well-known biblical case. Namely, narratives full of variations such as what would happen if this or that has happened, i.e. what would happen if the story that has been described in the Bible did not happen in that way? At the same time, he intended to look at things from the perspectives of all those involved⁴. Surely, the one thing is certain: the case for itself brings about many emotions, in fact the whole eruption of emotions. Everyone would agree that it brings about a wide range of emotions, from those very negative to those positive, even those highly positive. If we are speaking about the negative ones, there are fear, trembling, anxiety, hopelessness, meaninglessness, incredulity, astonishment, disappointment, and so on. Those that are positive are love, devotion, trust, faith, hope, willingness to act in affirmative manner, and so on. As we can see, even in the title of Kierkegaard's work there are emotions present – the fear and the trembling.

3. About emotions in Religion

Emotions in religion are present from the very start, as they are present, among the other things, in other domains of people's lives. Generally speaking, their role has been changing throughout history. If we consider emotions in the context of epistemology, we have periods in which everything has been tried to subordinate to rationality and nothing except rationality was desirable. Thus, people sought to almost completely marginalize emotions. However, we have periods dominated by an entirely different attitude where emotions had a supreme priority (maybe even in an excessive way)⁵. Something similar was happening also in the other domains of knowledge. Nevertheless, today it is considered important to explore the role of emotions in all areas and domains of human life which means also in religion. As an introduction for a discussion in the domain of the epistemology of religion I will put in use the text by William

³ Cfr. P. GARDINER, *Kierkegaard*, cit., J. D. CAPUTO, *How to Read Kierkegaard*, cit.; A. GOLUBOVIĆ, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, cit.

⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split 2000.

⁵ Cfr. S. PRIJIĆ-SAMARŽIJA – A. GAVRAN MILOŠ, *Antička i novovjekovna epistemologija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2011.

James, from his book *The Varieties of Religious Experience*, in which we can clearly see the complexity of this overview.

«Consider ... the 'religious sentiment' which we see referred to in so many books, as if it were a single sort of mental entity. In the psychologies and in the philosophies of religion we find the authors attempting to specify just what entity it is. One man allies it to the feeling of dependence; one makes it a derivative from fear; others connect it with the sexual life; others still identify it with the feeling of the infinite; and so on. Such different ways of conceiving it ought of themselves to arouse doubt as to whether it possibly can be one specific thing; and the moment we are willing to treat the term 'religious sentiment' as a collective name for the many sentiments which religious objects may arouse in alternation, we see that it probably contains nothing whatever of psychologically specific nature. There is religious fear, religious love, religious joy, and so forth. But religious love is only man's natural emotion of love directed to religious objects; religious fear is only the ordinary fear of commerce, so to speak, the common quaking of the human breast, in so far as the notion of divine retribution may arouse it; religious awe is the same organic thrill which we feel in a forest at twilight, or in a mountain gorge; only this time it comes over us at the thought of our supernatural relations; and similarly of all the various sentiments which may be called into play in the lives of religious persons. As concrete states of mind, made up of a feeling plus a specific sort of object, religious emotions of course are psychic entities distinguishable from other concrete emotions; but there is no ground of assuming a simply abstract 'religious emotion' to exist as a distinct elementary mental affection by itself, present in every religious experience without exception»⁶.

In this rather long paragraph, the difficulties and challenges that meet the one who tries to get to the clear and precise mapping of the “emotional terrain” in religion and *religious* are coming to the fore. It seems to be quite difficult to accurately state and specify a clear demarcation mark in this area of emotions in religion. This means that there are more than one religious object and more than one emotion that can be attached to them. Put simply, there are different religious objects and different emotions that each particular object can induce.

4. The Abraham case – from *Fear and Trembling*

I will now present and analyse the four versions that Kierkegaard puts in front of us.

Genesis 22 – the first version from *Fear and Trembling*:

«And God tempted Abraham and said unto him. Take Isaac, Mine only son, whom thou lovest, and get thee into the land of Moriah, and offer him there for a burnt offering upon the mountain which I will show thee».

⁶ R. ROBERTS, *Emotions in the Christian Tradition*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016 (digital source: <http://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/>; accessed: 07.02.2019); also in W. JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb 1990, pp. 18-19.

«It was early in the morning, Abraham arose betimes, he had the asses saddled, left his tent, and Isaac with him, but Sarah looked out of the window after them until they had passed down the valley and she could see them no more. They rode in silence for three days. On the morning of the fourth day Abraham said never a word, but he lifted up his eyes and saw Mount Moriah afar off. He left the young men behind and went on alone with Isaac beside him up to the mountain. But Abraham said to himself, "I will not conceal from Isaac whither this course leads him." He stood still, he laid his hand upon the head of Isaac in benediction, and Isaac bowed to receive the blessing. And Abraham's face was fatherliness, his look was mild, his speech encouraging. But Isaac was unable to understand him, his soul could not be exalted; he embraced Abraham's knees, he fell at his feet imploringly, he begged for his young life, for the fair hope of his future, he called to mind the joy in Abraham's house, he called to mind the sorrow and loneliness. Then Abraham lifted up the boy, he walked with him by his side, and his talk was full of comfort and exhortation. But Isaac could not understand him. He climbed Mount Moriah, but Isaac understood him not. Then for an instant he turned away from him, and when Isaac again saw Abraham's face it was changed, his glance was wild, his form was horror. He seized Isaac by the throat, threw him to the ground, and said, "Stupid boy, dost thou then suppose that I am thy father? I am an idolater. Dost thou suppose that this is God's bidding? No, it is my desire." Then Isaac trembled and cried out in his terror, "O God in heaven, have compassion upon me. God of Abraham, have compassion upon me. If I have no father upon earth, be Thou my father!" But Abraham in a low voice said to himself, "O Lord in heaven, I thank Thee. After all it is better for him to believe that I am a monster, rather than that he should lose faith in Thee»⁷.

In the first version of Kierkegaard's interpretation of Abraham's case, as we can see, Abraham has tried to explain to Isaac what is going on and what he is planning to do but Isaac could not understand him. (How could he ever understand that he will be sacrificed as his father's proof of love and fidelity to God?) Isaac begged Abraham to spare him, and when Abraham saw that his son does not understand, he reversed his words and tried to present himself as a murderer and a madman for the only thing that mattered to him was that Isaac doesn't lose his faith in God. Here, the focus is on Isaac and on preservation of his faith.

Genesis 22 – the second version from Fear and Trembling:

«It was early in the morning, Abraham arose betimes, he embraced Sarah, the bride of his old age, and Sarah kissed Isaac, who had taken away her reproach, who was her pride, her hope for all time. So they rode on in silence along the way, and Abraham's glance was fixed upon the ground until the fourth day when he lifted up his eyes and saw afar off Mount Moriah, but his glance turned again to the ground. Silently he laid the wood in order, he bound Isaac, in silence he drew the knife - then he saw the ram

⁷ Quote taken from S. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, eng. tr. Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey 1941 (on line edition - accessed: 20.07.2019). S. KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, cit., pp. 14-15.

which God had prepared. Then he offered that and returned home. From that time on Abraham became old, he could not forget that God had required this of him. Isaac throve as before, but Abraham's eyes were darkened, and he knew joy no more»⁸.

According to the second version of Kierkegaard's story, Abraham tried to do what God has requested even though along the whole way he was, psychologically speaking, extremely depressed and demotivated. When the time for the sacrifice came, a ram appeared so Abraham sacrificed a ram and not his son. After that Abraham returned home with his son but he could not forget that God even asked such a thing of him (and his joy left him forever). Here, the focus is on Abraham's disbelief and astonishment.

Genesis 22 – the third version from Fear and Trembling:

«It was early in the morning, Abraham arose betimes, he kissed Sarah, the young mother, and Sarah kissed Isaac, her delight, her joy at all times. And Abraham rode pensively along the way, he thought of Hagar and of the son whom he drove out into the wilderness, he climbed Mount Moriah, he drew the knife.

It was a quiet evening when Abraham rode out alone, and he rode to Mount Moriah; he threw himself upon his face, he prayed God to forgive him his sin, that he had been willing to offer Isaac, that the father had forgotten his duty toward the son. Often he rode his lonely way, but he found no rest. He could not comprehend that it was a sin to be willing to offer to God the best thing he possessed, that for which he would many times have given his life; and if it was a sin, if he had not loved Isaac as he did, then he could not understand that it might be forgiven. For what sin could be more dreadful?»⁹.

The third version presents a pure psychological agony. Firstly, Abraham is thinking about the son he had banished (his illegitimate son of his concubine Hagara), and then about Isaac who should now be sacrificed (and lost). When he came to the Mountain of Moria Abraham fell onto the ground and started to plead God to forgive his two sins:

- 1) That he even considered (expressed his willingness) to sacrifice Isaac
- 2) That he forgot father's duty is to love and protect his son, and not to harm him.

Never again afterwards has he known peace because it is a sin to fulfill this kind of request (taken from a human perspective), as it is also a sin if he loved his son to little, as it is assumed by human standards (considering that a father should even give up his own life for the sake of his child and not be a threat to his child's life). Here, the focus is on Abraham's repentance (he cannot find in his heart to forgive either himself or to God).

⁸ Quote taken from S. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, eng. tr. Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey 1941 (on line edition - accessed: 20.07.2019). S. KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, cit., p. 16.

⁹ Quote taken from S. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, eng. tr. Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey 1941 (on line edition - accessed: 20.07.2019). S. KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, cit., p. 17.

Genesis 22 – the fourth version from Fear and Trembling:

«It was early in the morning, everything was prepared for the journey in Abraham's house. He bade Sarah farewell, and Eleazar, the faithful servant, followed him along the way, until he turned back. They rode together in harmony, Abraham and Isaac, until they came to Mount Moriah. But Abraham prepared everything for the sacrifice, calmly and quietly; but when he turned and drew the knife, Isaac saw that his left hand was clenched in despair, that a tremor passed through his body -- but Abraham drew the knife.

Then they returned again home, and Sarah hastened to meet them, but Isaac had lost his faith. No word of this had ever been spoken in the world, and Isaac never talked to anyone about what he had seen, and Abraham did not suspect that anyone had seen it»¹⁰.

According to the fourth version, Abraham was willing to do everything that God commands right up until the moment of sacrifice but in that key moment, he stopped himself. One of the consequences of this event was that Isaac has lost his faith in God, though it was never again mentioned in the household. Here, the focus is on Isaac's loss of faith.

In the fourth version, we can notice the presence of some autobiographical elements. Kierkegaard and his siblings experienced a similar destiny; they have lost their mother, and it was never discussed in the household¹¹. Besides, one should keep in mind the difference between collective and personal level in religion. It is not insignificant if we perceive this case from an individual's point of view or from community's point of view (in which there are a tradition and consensus about interpretation of such and similar religious phenomena).

If we talk about the work of glorious Dane, there is a need for detailed analysis of emotions that significantly accompanied the events throughout the case, and there is a need to adapt their interpretation to the different participants. Thus, it is not irrelevant what exact emotions overwhelmed Abraham, and how did it happen when he encountered God's request. Equally, one should bear in mind those emotions that overcame Isaac when he saw or anticipated where his father is taking him and what is he going to do with him. Likewise, it is important to keep in mind the fact that Abraham is not telling Sarah about where he is taking their son. In fact, how could he explain God's command, how could he justify it? Who amongst them has priority when emotions are involved? Whose emotions one ought to follow? Whose emotions carry the upper hand? Should we highlight Abraham who is willing to sacrifice his own son; should we consider Isaac who is a potential victim; or should we put emphasis on Sarah who is not fully aware of what is happening?

In his book *Fear and Trembling* Kierkegaard indeed has started a debate about the most important religious questions, and we could also add life issues

¹⁰ Quote taken from: S. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, eng. tr. Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey 1941 (on line edition - accessed: 20.07.2019). S. KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, cit., p. 18.

¹¹ Cfr. P. GARDINER, *Kierkegaard*, cit., J. D. CAPUTO, *How to Read Kierkegaard*, cit.; A. GOLUBOVIĆ, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, cit.

in general, such as: How can we be certain that God exists?, What is the relationship between religion and ethics?, Should a man in his everyday life give the advantage to religion or to ethics?, What is the meaning of a man's life?, etc. He argued about how to establish a *real* relationship between a man and God. He wondered if it is about the so-called absolute relationship in which God should be given the advantage over the ethics (namely, over those general requirements that should apply to everyone, no exceptions)¹². In his book, Abraham's role as a model (an exemplar) is particularly striking. Abraham is a model, i.e. an exemplar for the correct interpretation of faith¹³. He shows how faith is primarily based on *blind* and unconditional love (primarily on love of a man for God, and secondarily on love of a man for others)¹⁴. He has shown, among the other things, that renunciation in faith occurs by the power of the absurd, and that its purpose is such that Abraham could regain Isaac, and not lose him¹⁵. Kierkegaard has also explained to us the basic difference between a tragic hero and a knight of faith. Tragic hero follows the rules of ethics, his focus lies on the general and the universal, whereas the knight of faith above all accepts the Absolute, i.e. God (primarily *God's requests and rules*, and also compliance)¹⁶. In that context, Abraham has become the knight of faith not by his moral but by his personal virtue¹⁷.

5. Concluding thoughts

In this paper, I tried to shed some new light on the role of emotions in religion, especially in the case of Abraham which is very inspirationally portrayed in an interesting Kierkegaard's presentation, i.e. in four of its versions considered on the basis of the original biblical story. It is about a kind of existential reading of this well-known case. As we could see, the starting point here is the emotion which presents a type of existential stimulus that aims to bring the reader to also existential conclusion, namely to the decision (for, or against God). A person – the reader – is faced on the one hand with an example that draws attention on its own, and on the other hand (s)he cannot stay indifferent and *must* take some existential attitude in the matter that has been presented. In this way Kierkegaard shows us how emotion can truly be a powerful weapon for existential philosophical reflection. Emotion is a great foundation for the analysis, interpretation, and evaluation of particularly interesting cases (on the philosophical, psychological and religious basis). Emotions are, generally speaking, excellent encouragement for philosophical

¹² Cfr. M. FORTUNATO, *Irragione, dolore e protesta in Kierkegaard*, in *Il religioso in Kierkegaard*, a cura di I. ADINOLFI, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 259-260.

¹³ Cfr. E. CASTORO, *Esistenza in preghiera sulle orme di Kierkegaard*, Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 37-43; G. PENZO, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Messaggero, Padova, 2000, pp. 53-69.

¹⁴ Cfr. B. FABER, *La contraddizione sofferente*, Il Poligrafo, Padova, 1998, pp. 298-299.

¹⁵ Cfr. M. IIRITANO, *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 127-180, here p. 159.

¹⁶ Cfr. I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 138-147.

¹⁷ Cfr. B. FABER, *L'inattualità del religioso in Kierkegaard* in *Il religioso in Kierkegaard*, a cura di I. ADINOLFI, cit., pp. 175-205.

debates (and arguments), and in Kierkegaard additionally they are causing existential steps. But this is far from over because Kierkegaard provided us along with emotions in his *Fear and Trembling* book, an authentic intellectual *delicacy* for serious philosophical reflection on the essential life issues and questions.

Metafisica e morale: un percorso possibile nella riflessione matura di Rémi Brague

Serena Meattini

University of Perugia, Italy

Abstract

Over the last years, Rémi Brague spoke with increasing insistence about the urgent need of metaphysics, seen as infrastructure of human life. This persistence leads us to think about possible characteristics of this proposal. The paper attempts to articulate the claims that emerge from different Brague's writings, in order to outline the traits that this metaphysics assumes, paying particular attention to the founding link with moral dimension.

Keywords

Rémi Brague, Metaphysics, Moral Philosophy, Existence, Modernity

Negli ultimi anni una parte del pensiero francese è tornato a riflettere sul possibile recupero delle istanze metafisiche o, più precisamente, sull'importanza della "funzione meta"¹.

In questo contesto sembra inserirsi la riflessione che, a partire dagli anni Novanta, Rémi Brague ha presentato sotto forma di una vasta e articolata "storia delle idee"². Una fase della produzione bragueana che riteniamo di poter qualificare come "matura", al fine di porre una semplice distinzione e non una distanza, rispetto agli scritti giovanili.

Tra le questioni che occupano la riflessione condotta dall'autore negli ultimi decenni assume un considerevole spazio quella riguardante la necessità di riabilitare una prospettiva di tipo metafisico. Negli ultimi scritti la tematica torna di frequente e, tuttavia, non trova alcuna formulazione compiuta. Infatti, i rilievi mossi da Brague non hanno ancora dato vita alla strutturazione di una determinata prospettiva metafisica. Un'assenza che i futuri sviluppi del suo pensiero potrebbero colmare o chiarire. Consapevoli della provvisorietà e parzialità caratterizzanti la riflessione attorno a una prospettiva in divenire, assumiamo il rischio di analizzare alcuni dei principali giudizi che la pagina

¹ Per un quadro generale del tema si rinvia a C. CANULLO, "Tra" metafisica e teologia: su un significato di meta, in "Giornale di metafisica", 31 (2009), pp. 431-448.

² È lo stesso autore a caratterizzare in tal modo i volumi redatti a partire dagli anni Novanta e a definire se stesso uno «storico delle idee». Cfr. R. BRAGUE, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, intervista a cura di Giulio Brotti, Editrice La Scuola, Brescia 2015, p. 26; K. TREGO (éd.), *L'avenir du passé. Rencontre autour de Rémi Brague. Actes du Colloque organisé le 3 Juin 2011 à Budapest*, Archives Karéline, Paris 2013, p. 205.

bragueana matura esprime sulla metafisica, tentando di formulare un possibile percorso unitario.

In primo luogo, è necessario notare come la questione sia strettamente connessa con i principali temi trattati all'interno della "storia delle idee", nella quale si inserisce in maniera conseguente. In essa, «il problema centrale non è altro che quello dell'esistenza dell'uomo su questa terra» che, dopo la pubblicazione di *Europe, la voie romaine*, risulta declinato mediante una attenta indagine sullo statuto della modernità e sulla posizione che l'uomo vi assume³. E quanto emerge dalla ricostruzione del rapporto che lega quest'ultimo al proprio contesto antropologico e al quadro teologico, presentata nelle differenti trilogie⁴. I nodi problematici che affiorano in un simile percorso costituiscono il punto di partenza per le riflessioni che Brague dedica alla metafisica. In tal senso, una corretta comprensione del nesso che lega volumi come *Modérément moderne* e *Le règne de l'homme* alle pagine di *Ancore nel cielo*, consente una maggiore intelleggibilità della prospettiva dell'autore, nella quale il discorso sul moderno non si riduce a uno sguardo critico così come la rivalutazione della metafisica non deve configurarsi come un semplice ritorno a monte di quello. L'esito problematico cui giunge il "regno dell'uomo" è affiancato da un'indagine sulla "legittimità" dell'umano e dal richiamo all'"infrastruttura metafisica della vita umana". I primi due elementi trovano una parziale risposta in quest'ultimo. Così che la soluzione proposta alle urgenze sollevate dal moderno è di tipo metafisico:

«L'époque présente, l'"aujourd'hui" [...] peut-être celle d'une occasion formidable pour la métaphysique, en ce que celle-ci devient une nécessité, voire une urgence. [...] on va devoir prendre conscience de ce qu'elle est l'infrastructure sur laquelle se fondera l'aventure humaine, à supposer que celle-ci veuille se donner les moyens de continuer, d'être plutôt que de ne pas être»⁵.

³ R. BRAGUE, *Da un trascendentale all'altro*, in R. BRAGUE – E. GRIMI, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo*, cit., p. 207. Il contributo è stato originariamente pubblicato con il titolo *Essere o nulla? La questione dei trascendentali*, in "La Società", XV (63), 2005, pp. 65-73, poi ripreso in AA.VV., *A quarant'anni dal Concilio*, EDB, Bologna 2005, pp. 37-47. La versione francese è comparsa per la prima volta all'interno del volume *Modérément moderne* (pp. 49-73). R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Critérion, Paris 1992, 2° ed Gallimard, Paris 1999 (2005), tr. it. *Il futuro dell'Occidente. Nella via romana la salvezza dell'Europa*, Rusconi 1999; 2° ed. Bompiani, Milano 2006 (2016).

⁴ Brague indica due trilogie, una "piccola" dedicata alla storia della filosofia – composta da *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Editions de la Transparence, Chatou 2005; *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Editions de la Transparence, Chatou 2006; *Modérément moderne*, Flammarion, Paris 2014 – e una "grande", della quale fanno parte *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999, tr. it. *La Sagesse del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino 2005; *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005; *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015. A questi volumi si aggiungono i due satelliti costituiti dalle pagine di *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013; *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Editions du Seuil, Paris 2011, tr. it. *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita e pensiero, Milano 2012.

⁵ R. BRAGUE, *L'avenir e(s)t la métaphysique*, in E. GABELLIERI – P. DE COINTET (éd.), *Maurice Blondel et la métaphysique. Colloque tenu à Lyon, 24-26 janvier 2005*, Parole et Silence, Paris 2007, p. 41.

È a partire dalla domanda circa la legittimità e il valore dell'esistenza umana che, Brague, sostiene la necessità e l'urgenza di un ritorno alla metafisica, la cui connotazione è strettamente connessa alla concretezza della vita. Infatti «troppo spesso contrapponiamo la metafisica persa nei suoi nebulosi edifici alla “vita vera”. Ma là dove ne va veramente della verità e della morte è difficile non fare metafisica»⁶.

L'affermazione è importante perché lascia trasparire la duplice configurazione che la riflessione metafisica può assumere: l'una irrigidita in un astratto formalismo e l'altra radicata all'interno dell'esistenza. Questa alternativa compare, in realtà, già in alcune pagine giovanili e sta al fondo del favore che Brague accorda alla heideggeriana critica al paradigma della *Vorhandenheit* nonché alla peculiare interpretazione che l'autore fornisce della decostruzione tentata dal filosofo di Meßkirch⁷.

Ma come si configura la metafisica alla quale Brague si richiama, tanto in senso critico che positivo? Una prima risposta è fornita dalle pagine di *Ancore nel cielo*, nelle quali viene presentata una ricostruzione delle differenti concezioni che la storia del pensiero ha riservato a tale dominio. All'interno di quel percorso, il momento nel quale «l'essere si è trovato ridotto all'esistenza, e quest'ultima alla pura contingenza»⁸ costituisce il punto di crisi della metafisica che, Brague, identifica con Avicenna:

«Il primo passo è stato forse compiuto nel momento stesso della fondazione della metafisica come disciplina nell'opera di Avicenna. Il sistema del pensatore persiano si basa su una tesi ontologica centrale [...]: l'essere (*wuyûd*) è qualcosa che 'avviene' (*'ârid*) all'ente. Non è a titolo di accidente che lo fa [...] è piuttosto come uno stato che 'sopravviene' dall'esterno (in latino *contigere*) all'essenza e che è dunque, in un certo senso, 'contingente'. Il fatto che l'esistenza sopravvenga all'essenza non arricchisce quest'ultima di alcuna supplementare determinazione del suo contenuto, non apporta nient'altro che una semplice posizione nell'essere [...] Occorre dunque ormai intendere l'essere come esistenza. Di conseguenza l'esistenza, una volta concepita come puramente fattuale [...] è neutralizzata, privata di qualsiasi luce che verrebbe dal bene»⁹.

In tal modo, il pensiero di Avicenna viene indicato come il punto di origine di una nuova ontologia, densa di conseguenze tanto sul piano morale quanto teologico. Rispetto al primo, è il tema della “creazione dei valori” ad affacciarsi sulla scena, una questione sulla quale Brague torna criticamente in differenti

⁶ R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 69.

⁷ Cfr. R. BRAGUE, *La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la Vorhandenheit comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d'Aristote*, J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), *Phénoménologie et Métaphysique*, P.U.F., Paris 1984, ora in M. CARON (ed.), *Heidegger*, Cerf, Paris 2006, pp. 133-134; *Histoire de la philosophie et liberté*, cit., p. 32; Préface à É. Gilson, *L'unité de l'expérience philosophique* di Gilson, Éditions Petrus a Stella, Fontgombault 2016, p. XV.

⁸ R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 37.

⁹ *Ivi*, pp. 37-38. Cfr. R. BRAGUE, *Métaphysique de la volonté et Théologie de l'amour*, in “Résurrection” 38 (1972), p. 127.

luoghi¹⁰. Mentre, dal punto di vista teologico, una simile svolta ontologica condurrebbe a quella “deriva volontaristica” ravvisabile in Duns Scoto e Guglielmo da Ockham¹¹.

È questo il paradigma metafisico costantemente criticato da Brague nell'intero arco della sua riflessione, verso il quale deve orientarsi tanto l'impresa decostruttiva heideggeriana quanto il tentativo compiuto da Kant, al fine di aprire nuove vie per la metafisica. I due momenti della storia del pensiero appena richiamati sembrano, così, assumere un ruolo di grande rilevanza. Sul primo vertono alcuni importanti giudizi giovanili, che reinterpreteano la decostruzione in chiave costruttiva e trovano un coerente prolungamento nelle affermazioni bragueane a proposito dell'“oltrepassamento della metafisica”:

«“Oltrepassare” la metafisica, o piuttosto “superarla”, come si supera una malattia (*Verwindung*), consisterebbe nel tornare al suo fondamento dimenticato, l'Essere. Si tratterebbe di cogliere in una forma nuova il rapporto che l'Essere intrattiene con l'essenza dell'uomo. Un rapporto che la definizione tradizionale dell'uomo come ‘animale razionale’ esprimeva in maniera ancora insufficiente»¹².

Heidegger è per Brague il punto di partenza per un ritorno alla metafisica la cui concezione dell'essere non sia riducibile all'esistenza in termini di pura contingenza. È a questo livello che si comprende la costante diffidenza bragueana nei confronti dell'antropologia intesa come scienza dell'uomo che, coerentemente con le pagine giovanili, opererebbe una riduzione dell'umano allo statuto di ente tra gli altri. Un'antropologia tagliata sul modello della fisica.

«Non basta dire [...] che l'uomo è un animale che fa metafisica, che non può impedirsi di farne. Occorre anche dire che egli *esiste* in modo metafisico. L'antropologia implica di per sé un appello alla metafisica. L'esistenza umana è da subito ontologica. Heidegger lo mostra fin dal nome che dà all'uomo, il *Dasein*. Il termine significa, nel tedesco corrente, l'esistenza, il fatto di esserci. In virtù del nuovo nome che gli è dato, l'uomo ormai non appare più come un *ente*, identificabile con questa o quella caratteristica, ma piuttosto come un *modo di essere*. A rigore, l'uomo non può essere

¹⁰ «Come compensazione, i valori fanno il loro ingresso sulla scena filosofica. Essi sono infatti ciò che conferisce dall'esterno alle cose quanto resta della loro bontà intrinseca scomparsa. [...] Il soggetto può essere Dio, ma nulla vieta che sia un'altra istanza, ad esempio la vita, oppure l'uomo stesso. Da qui l'idea di una “creazione dei valori”» (R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 38). È la medesima considerazione che, nel 1972, veniva accennata rapidamente in apertura alla nota sul passaggio a Machiavelli: «Cfr. FEUERBACH, *Essence du Christianisme*, tr. fr. Maspéro, p. 123, où apparaît le concept de valeur (*Wert*)» (R. BRAGUE, *Métaphysique de la volonté et Théologie de l'amour*, cit., n. 4, p. 127). In *Ancore del cielo*, il punto di inizio è ravvisato in Hermann Lotze, ma la considerazione di fondo resta la stessa. Cfr. R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 38.

¹¹ A partire dalla «decisione di grande portata [che questi prende]: il bene diventa il privilegio di Dio solo e, all'interno di Dio, è situato nella sua volontà creatrice. Il bene passa allora, per così dire, dall'essere all'avere. È ormai qualcosa che Dio possiede, che ha in suo possesso, e non ciò che Dio è. Il bene diviene un “bene” di Dio, nel senso di cui si parla dei ‘beni’ di un proprietario terriero» (*Ivi*, p. 39).

¹² *Ivi*, p. 20.

nominato con niente di quanto può essere descritto in un'antropologia, poiché essa può concernere solo un ente, non un modo di essere. Qui serve piuttosto un'ontologia»¹³.

Ugualmente il tentativo kantiano, a cui Brague approssima l'impresa heideggeriana, è indicato come "esodo" della metafisica nel proprio ambito originario. La critica formulata da Kant non avrebbe, così, l'intento di sopprimere la metafisica e, al contrario, tenderebbe a «"rimetterla al suo posto", a farla migrare dall'ambito teorico all'ambito pratico, quello dell'azione morale»¹⁴. È proprio questo il punto nel quale si concentra l'interesse di Brague:

«Il suo progetto meriterebbe di essere ripreso nella prospettiva che qui faccio mia, poiché rappresenta un esempio particolarmente interessante di legame fra l'antropologia e la metafisica. Fermiamoci un momento a misurare l'ampiezza di questa rivoluzione. Ne vale la pena, poiché è una decisione di grandissimo peso quella di far pendere la metafisica nell'ambito dei costumi. [...] La metafisica concerne l'ambito di ciò che si può solo constatare (in greco *theorein*), il teorico quindi. Con Kant, essa entra nel campo del pratico, di ciò che concerne l'azione [...] di conseguenza, nella metafisica cambia la 'fisica' soggiacente. Non è più il *meta-* della stessa fisica. La fisica in rapporto alla quale essa era il *meta-* era anzitutto una cosmologia; ora è un'antropologia»¹⁵.

La questione era già stata accennata in *La saggezza del mondo*, quando, nella parte finale venivano considerati alcuni tentativi moderni di una riformulazione del concetto di mondo, tra i quali quello kantiano e heideggeriano. Rispetto al primo affermava:

«Kant allontana la ragion pura dalle fughe teoriche, solo per riportarla nel terreno autenticamente suo, che è quello etico-pratico [...] Le idee della ragione, che nel loro uso teorico hanno solo una funzione regolativa, ridiventano allora legislative [...] Il mondo fisico non può essere adeguato al concetto di mondo, non è abbastanza "mondano". Kant realizza così un taglio fondamentale: l'idea del mondo è liberata dalla fisica. Il mondo entra nel campo etico, sotto forma di mondo intelligibile [...] Le tre idee che la dialettica trascendentale escludeva dall'uso speculativo della ragione, ritrovano il loro ruolo a partire dall'ottica morale. [...] se la nostra presenza nell'universo fisico è contingente, la nostra appartenenza a quello morale è necessaria. Allo stesso tempo, l'aspetto antropologico del concetto di mondo assume una nuova dimensione»¹⁶.

Agli occhi di Brague, la cucitura tra la metafisica e l'ambito morale è il punto di interesse del tentativo kantiano, sebbene l'esito raggiunto sia ritenuto parziale e inevitabilmente superato. Già nelle pagine del 1999, i progetti di Kant e Heidegger vengono letti da Brague in una singolare affinità. All'interno della prospettiva heideggeriana,

¹³ *Ivi*, pp. 69-70.

¹⁴ *Ivi*, pp. 22-23.

¹⁵ *Ivi*, pp. 23-24.

¹⁶ R. BRAGUE, *La saggezza del mondo*, cit., pp. 342-343.

«il concetto di mondo [...] diventa costitutivo della soggettività [...] anche in quest'ottica, e in un modo altrettanto radicale di quello di Kant, il concetto di uomo è ripensato staccato da ogni "antropologia". E è la presenza nel mondo che permette di ripensare in questo modo l'umanità dell'uomo. Una volta pensato come *Dasein*, come essere-qui, il mondo è concepito a partire dal qui dell'uomo [...] Heidegger è più vicino a Kant di quanto sembri a prima vista e a un aspetto inatteso del kantismo, cioè alla morale. si potrebbe interpretare il concetto heideggeriano di mondo come una generalizzazione del concetto kantiano. In ambedue i casi il mondo deriva dal campo pratico»¹⁷.

Quanto sembra interessare Bregue, in entrambe le prospettive, è proprio ciò che le accomuna, ovvero il legame che questi stabiliscono tra metafisica e morale sulla quale l'autore riflette. La necessità della metafisica viene formulata a partire dal piano morale, del quale costituisce il fondamento che, in quanto tale, lo eccede.

«Le bien dont nous avons besoin sera donc extra-moral, ou plutôt pré-moral. [...] l'existence de l'homme repose sur un fondement immoral. Mais loin d'être contraire à la morale, il ne subvertira que pour accéder à un bien qui sera plus que moral, et que l'on pourrait dire "méta-moral", si l'on veut. Ce bien ne sera plus l'objet d'une éthique, mais bien d'une attitude pour laquelle je ne trouve pas de mot adéquat, puisqu'elle n'est ni vraiment savoir ni vraiment pratique, mais pour laquelle je ne trouve pas en tout cas d'autre adjectif qualificatif que celui de "métaphysique"»¹⁸.

La metafisica che Bregue ha in mente sembra, allora, riguardare tanto l'ambito teoretico quanto quello pratico, dal momento che risulta concepita come condizione di entrambi e, ancora più a monte, dell'essere stesso dell'uomo. In tal senso, risulta comprensibile la natura infrastrutturale della metafisica nei riguardi dell'umano, sulla quale deve poggiare qualsiasi altra riflessione che lo investe¹⁹. Quindi, la questione metafisica prende avvio e dimostra la sua necessità in sede morale, ma come struttura sulla quale quest'ultima poggia. Il punto da cui sembra dipanarsi la prospettiva bregueana matura è l'urgenza di trovare un sostegno a partire dal quale fornire una risposta positiva agli interrogativi sulla legittimità dell'umano e la bontà della sua esistenza. In tal modo, risulta comprensibile quanto affermato nella parte

¹⁷ *Ivi*, p. 345; 348.

¹⁸ R. BRAGUE, *L'avenir e(s)t la métaphysique*, in AA.VV., *Maurice Blondel et la métaphysique*, cit., p. 50.

¹⁹ «Tanto la conoscenza della natura quanto l'organizzazione degli uomini in una società vitale e vivibile presuppongono l'esistenza stessa della collettività che è il soggetto di tale conoscenza e di tale attività sociale. [...] Ora, una simile esistenza non va affatto da sé. Con la crescente capacità da parte degli uomini di scegliere di essere o di non essere, il bisogno di ragioni per scegliere l'essere diventa più pressante. La necessità di giustificare l'esistenza stessa dell'uomo obbliga a riconsiderare gran parte degli orientamenti di base del pensiero moderno. Non si tratta di rinunciare ad acquisizioni preziose e conquistate a caro prezzo, e ancor meno di tornare a un passato sognato. Al contrario si tratta di permettere a chi è soggetto e oggetto di questi benefici, cioè l'uomo, di proseguire la sua avventura, più esattamente di volerla continuare» (R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 99).

conclusiva de *Le Règne de l'homme*: «La question n'est pas de savoir si l'homme peut savoir par lui-même comment il devrait bien vivre. Elle est plutôt de savoir s'il peut *vouloir* survivre sans une instance extérieure pour l'affirmer»²⁰.

Questo significa che la morale da sola non è in grado di assicurare una simile risposta e, pertanto, necessita di essere considerata a partire dal fondamento che ne costituisce la condizione:

«il pensiero moderno presuppone che una simile volontà sia scontata [...] Cerca di risolvere i problemi posti dalla coesistenza umana e propone una varietà di soluzioni che si sono rivelate efficaci. Ma evita la questione preliminare, quella delle condizioni dell'esistenza umana. Finché tale questione non riceverà risposta, tutte le altre saranno provvisorie. [...] resterà da chiedersi se il fatto che vi siano uomini a godere di tali beni sia di per sé un bene»²¹.

È a partire da un interesse esistenziale e strettamente connesso alla sfera pratica che risulta pienamente comprensibile la pertinenza e la legittimità di un ritorno della riflessione filosofica su istanze di tipo metafisico. La solida cucitura tra i due ambiti trova ulteriore riscontro nella trattazione che Brague riserva al “dono della vita”:

«La riproduzione è la condizione prima di ogni vita umana, e l'esistenza di esseri umani è la condizione prima, necessaria benché non sufficiente, affinché tali esseri decidano di condurre una vita pienamente umana, la più umana possibile, dandole una dimensione morale. Eppure, questa condizione prima della vita morale sfugge alla morale. [...] niente consente di pensare che sarebbe un dovere mettere al mondo dei figli. [...] Non siamo liberi di essere venuti al mondo; in cambio siamo del tutto liberi di chiamarvi qualcun altro. Abbiamo però il diritto di farlo solo se la vita è un bene anche per coloro che ad essa chiameremo. [...] Siamo dunque costretti ad affermare che l'Essere e il Bene coincidono»²².

Ora, è a partire dall'interesse rivolto all'esistenza umana che deve essere interpretato il recupero della dottrina dei trascendentali, e non in quanto semplice riproposizione teoretica. Una constatazione che sembra gettare luce sulla rilevanza del giudizio positivo espresso da Brague rispetto ai tentativi di Kant e Heidegger, sulla scorta del quale sembra possibile interpretare la proposta fatta dall'autore. Quando afferma: «Dovremo, in versione moderna, tornare da Aristotele a Platone»²³, sembra invocare un ritorno all'idea di Bene, metafisica e non solo pratica, ma a partire da un interesse nei confronti dell'uomo, guardato attraverso la libertà che lo caratterizza.

«l'uomo è nella libertà che riceve il Bene. Essa è per così dire, l'organo che gli consente di avere accesso al Bene. Siamo qui appieno nella filosofia.

²⁰ R. BRAGUE, *Le Règne de l'homme*, cit., p. 270.

²¹ R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 100.

²² *Ivi*, pp. 82; 88. Il tema ha trovato di recente un più preciso inquadramento all'interno della prospettiva proposta da E. GABELLIERI in *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019.

²³ R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 89.

Siamo, anzi, nel suo centro. La filosofia è in effetti un'affermazione della libertà. Già prefigurata nell'antichità, quest'affermazione trova il suo culmine solo nel periodo moderno. [...] Per gli uomini, l'accoglienza del Bene passa per la libertà, E l'accesso al bene passa per il 'fare' (*praxis*). Il Bene è quello che facciamo o, piuttosto, che dovremmo fare. Il Bene inteso in senso aristotelico basta sicuramente là dove si tratta di agire [...] Il Bene così inteso si rivela invece insufficiente là dove bisogna produrre non l'azione morale, ma gli attori stessi della vita morale»²⁴.

Per questo Brague può concludere dicendo:

«occorre una metafisica forte. Così dicendo, non faccio altro che riallacciarmi alla tendenza affiorata, [...] a partire dall'ultimo secolo, a vedere nella vita umana dimensioni intrinsecamente metafisiche. Ma qui do alla vita un aspetto molto concreto, piatto addirittura, quello della prosecuzione dell'esistenza biologica della specie umana. La metafisica lungi dall'essere una sovrastruttura superflua, si rivela allora come l'infrastruttura indispensabile alla continuazione della vita degli uomini. Dobbiamo prepararci a questo rovesciamento dello sguardo che sta diventando il compito più urgente»²⁵.

Un compito che il versante ateo e nichilista del moderno, messo in luce negli scritti bragueani maturi, non è in grado di attendere²⁶. Questa carenza sembra chiarire il provocatorio auspicio di un «nouveau Moyen Âge»²⁷, al cui fondo non vi è un rifiuto del moderno in vista di un salto indietro, che sarebbe peraltro impossibile. Si tratta, piuttosto de

«l'établissement d'un rapport à la transcendance, en claire une religion. Mais cet accès à la transcendance y passerait par la rationalité, rendant ainsi possible l'élaboration rationnelle de la religion par une théologie. [...] La transcendance à laquelle la religion nous fait accéder se manifesterait comme le Bien qui appelle à l'être tout ce qui est, et plus précisément tout ce qui aboutit à l'homme. Elle se déclinerait comme la Providence qui équilibre toute chose de ce qu'il lui faut pour être ce qu'elle doit être»²⁸.

In tal modo, il ritorno al Medioevo indica il recupero della dimensione della trascendenza a partire da una prospettiva di matrice cristiana e, quindi, mediante il passaggio attraverso il momento teologico. La differenza che caratterizza il pensiero medievale rispetto a quello moderno, come mostrano le

²⁴ *Ivi*, p. 91; 93.

²⁵ *Ivi*, p. 100.

²⁶ «L'athéisme est incapable de donner une réponse argumentée à la question de la légitimité de l'existence de l'homme. S'il était conséquent, il aboutirait à la destruction de son substrat, à savoir l'espèce humaine, et du coup à sa propre négation» (R. BRAGUE, *Le propre de l'homme*, cit., pp. 248-249).

²⁷ *Ivi*, p. 186.

²⁸ *Ivi*, p. 248. La lettura del medioevo, in una chiave in grado di riattualizzarlo, è un tratto tipico del pensiero bragueano. Un tentativo che sorregge l'intero volume della piccola trilogia, *Au moyen du Moyen Âge*.

trilogie, è il ricorso a un'istanza che eccede l'uomo, a quell'alterità caratterizzata da Dio, indicata come punto di Archimede esterno all'uomo²⁹.

«Le Moyen Âge permettait une affirmation de l'homme parce qu'il considérait que son humanité même dépendait d'un principe qui en sont humanité même dépendait d'un principe qui en était distinct et qui le posait dans l'être. Il concevait l'homme comme une créature de Dieu, souvent représenté comme agissant par l'intermédiaire de la nature»³⁰.

Se è vero che gli scritti della maturità bragueana non presentano una formulazione compiuta della prospettiva metafisica dell'autore sembrano, tuttavia, fornire alcuni "indizi" capaci di delinearne i tratti. In merito, attira particolare attenzione l'interesse dimostrato dall'autore nei confronti del pensiero medievale soprattutto per quanto concerne la dottrina della Creazione e quella della Provvidenza: «Sans une foi en un Dieu à la fois *créateur* et *provident*, analogue à celle que défendaient les grands penseurs médiévaux, l'existence de l'homme perd sa légitimité»³¹.

L'indicazione è preziosa e spiega l'importanza che riveste l'ultima parte del volume del 2013, dedicata al tema della Creazione, nella più ampia prospettiva dell'autore. Un peso che quelle pagine ancora non riescono a esplicitare. Solo successivamente, la dottrina della Creazione e quella della Provvidenza, in particolare nella formulazione tomista, iniziano ad assumere i tratti caratterizzanti della metafisica quale «infrastruttura della vita umana». In tal modo, le parole che chiudono *Le propre de l'homme* devono essere lette in maniera programmatica. «Une pensée su Bien et de la Providence, voilà donc ce qu'il devient indispensable de produire, si du moins l'homme doit pouvoir continuer à être, et à être ce qu'il est»³².

La metafisica si delinea attraverso una prospettiva teologica ben precisa. Sembra, in effetti, questa la direzione che la produzione più recente di Brague sta prendendo. Non pare casuale, infatti, che l'autore sta lavorando a una trilogia teologica, che include il volume del 2008, *Il Dio dei Cristiani. L'unico Dio?*, il recente *Sulla religione* e uno scritto sulla Provvidenza: «peut-être il y aurait une troisième trilogie, disons théologique avec *Du Dieu de Chrétiennes*, avec *Religion et religions*, que je suis en train de faire, et, peut-être, le travail sur la Providence, *À chacun selon ses besoins*»³³.

Se per ulteriori sviluppi è necessario attendere la conclusione di questa nuova trilogia, per il momento è comunque possibile considerare alcuni passaggi nei quali l'autore affronta la questione della Creazione e della Provvidenza. La prima figura già all'interno de *La Sapienza del mondo*, mentre sulla seconda si

²⁹ R. BRAGUE, *L'ateismo al capolinea*, in R. BRAGUE – E. GRIMI, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, cit., p. 319. L'affermazione è già in R. BRAGUE, *Le propre de l'homme*, cit., p. 215.

³⁰ *Ivi*, p. 193.

³¹ *Ivi*, pp. 246-247. Corsivi nostri.

³² *Ivi*, p. 248.

³³ Conversazione privata con l'autore del 9 giugno 2016. Il volume indicato con il titolo *Religion et religions* è stato di recente pubblicato con un titolo diverso da quello inizialmente pensato dall'autore: R. BRAGUE, *Sur la religion*, Flammarion, Paris 2018, tr. it. *Sulla religione*, EDB, Bologna 2019.

sofferma la *Loi de Dieu*. A entrambe, come ricordato, fa riferimento la parte finale di *Le propre de l'homme*, fermandosi, tuttavia, solamente sulla Creazione, limitandosi a rapidi cenni sulla questione della Provvidenza.

Ora, l'importanza che Brague accorda alla Creazione risulta evidente a partire dalla coincidenza tra Essere e Bene espressa nel giudizio circa la bontà del creato, già trattata nelle pagine del 1999³⁴. Meno evidente invece è l'argomentazione, proposta in *Le propre de l'homme*, in merito al rapporto che il libro della *Genesi* ha rispetto agli altri appartenenti al Pentateuco. L'autore si sofferma sull'analisi dei comandamenti contenuti in quest'ultimo, proponendone una lettura nella quale «Le récit de la création n'est pas étranger au leitmotiv du "commandement". Il en constitue au contraire la première apparition, qui fournit la clé de tous les autres»³⁵. Il primo comandamento contenuto nel racconto della *Genesi* è, in realtà, *l'ordre d'être* che in tal modo si distingue e regge gli altri. Si tratta di un «quasi-commandement [qui] confère leur forme au contenu de tous ceux qui le suivent. Être ce que l'on est, voilà le contenu du commandement qui engendre les autres. [...] Il est exprimé par un simple impératif, celui du verbe "être", lui-même le plus simple de tous: "Sois!"»³⁶.

Brague ribadisce il giudizio formulato in *La Loi de Dieu*, quando ricorda che all'interno di questo *quasi-comandamento* non vi è contrasto tra eteronomia e autonomia: «l'impératif, s'il apparaît, est au service de l'indicatif. Il ne vise rien de plus qu'un simple rappel à l'ordre, à tous les sens de ce dernier mot»³⁷. O, più precisamente, si tratta di una sorta di ribaltamento del rapporto che si instaura nella modernità tra essere e dover-essere: «ce n'est pas l'être qui se redouble en un devoir-être au fond superflu. C'est bien plutôt l'être qui émane d'un devoir-être originaire [...] Seul le commandement divin légitime l'être en le déclarant "bon". Cela implique que Dieu est au-delà de l'Être»³⁸.

In tal modo la richiesta fatta da Dio è una richiesta del tutto particolare, dal momento che porta semplicemente a essere, aprendo ai comandamenti seguenti. Per questo Brague sottolinea che «Dieu ne nous *demande* rien, mais il *attend* de nous que nous produisons les effets spontanés, 'naturel', de ce que nous sommes»³⁹. Un tema già affrontato in *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?* e richiamato, nelle pagine di *La loi de Dieu*, a proposito della differenza tra comandamento e consiglio, ma che nel 2013 viene affrontato in merito all'intero creato e non solamente all'uomo.

La pertinenza metafisica che Brague intravede nella Creazione è data dal fatto che in essa

«l'être est un commandement. Ce commandement est gros de tous les sens de l'être: [...] il contient tout aussi bien l'*existentia* (être présent, exister) que l'*essentia* (être ce que l'on est). Plus simplement, il implique non seulement qu'il est bon d'exister, mais qu'il est bon, pour chaque être, de coïncider avec ce qu'il est. En particulier, l'homme est tenu d'être humain.

³⁴ R. BRAGUE, *La Sapienza del mondo*, cit.

³⁵ R. BRAGUE, *Le propre de l'homme*, cit., p. 220.

³⁶ *Ivi*, pp. 232; 226.

³⁷ *Ivi*, p. 232.

³⁸ *Ivi*, pp. 237; 238.

³⁹ *Ivi*, p. 233.

Tenu par quel engagement? Par rien d'autre que la logique e son être propre»⁴⁰.

Quindi è attraverso il ricorso alla Creazione che Brague recupera la convertibilità dei trascendentali, così come il punto di congiunzione tra metafisica e morale: «Le premier commandement, celui de la création, est tout aussi pratique que ceux qui le suivent, il est même la forme la plus pure de la moralité. Le *logos* existe d'abord comme liberté créatrice, les autres formes de celui-ci sont dérivées»⁴¹.

Una dimensione del *logos* che Brague indica come «fidèle au primat de la raison pratique découvert par Kant» ma precisato nei termini per i quali «Le Bien peut se définir comme ce qui est comme il doit être, comme la conformité de l'Être (*is/Sein*) au Devoir-être (*ought/Sollen*). Or, c'est exactement le cas de ce qui est crée, dans la mesure où il s'agit du commandement "Soi!"»⁴². Questo Bene e l'Essere, diversamente da quanto accade a partire dall'ontologia di Avicenna ricordata all'inizio, sono ciò che Dio stesso è, e non ciò che ha:

«Dieu ne commande rien d'autre que ce qu'Il 'est'. [...] Du coup, l'accomplissement d'un quelconque commandement est, du fait même, une imitation de Dieu [...] l'imitation de Dieu consiste, non pas à *faire*, mais bien à *être*. Cela ne débouche sur aucun quiétisme paralysant. Car en ce qui nous concerne, nous autres hommes, nous ne sommes que dans la mesure où nous agissons»⁴³.

È in questo contesto che viene ribadita la necessaria connessione tra morale e metafisica. Se infatti, il comandamento presentato all'interno della Creazione è la forma più pura di moralità, dalla quale derivano le altre, si comprende così l'affermazione che Brague fa nei confronti della «Metafisica dell'Esodo» di cui parla Gilson: «il est bien possible qu'il y ait [...] une "métaphysique de l'Exode". Mais il importe d'observer qu'elle est aussi, voire avant tout, une morale [...] c'est en tant que morale que la "métaphysique de l'Exode" mérite le nom de métaphysique»⁴⁴.

La morale, qui richiamata, è strettamente connessa con il piano ontologico. Il comandamento che Brague analizza porta sull'Essere, al compimento di esso in quanto Bene, senza fornire indicazioni su ciò che è necessario fare. Per questo l'autore ha spesso sottolineato l'assenza di una morale cristiana che non sia quella *comune*, ovvero rivolta al compimento della natura stessa dell'uomo. Così come, il richiamo alla dottrina della Creazione, nella quale l'uomo è creato a immagine di Dio «rend toute anthropologie essentiellement provisoire. L'image [de Dieu], l'homme en l'occurrence, devra être aussi impossible à définir que son modèle divin»⁴⁵.

Il tema della Provvidenza, sebbene appena accennato ne *Le propre de l'homme*, è l'altro polo che Brague sembra porre al centro della propria

⁴⁰ *Ivi*, p. 234.

⁴¹ *Ivi*, p. 239.

⁴² *Ivi*, p. 240.

⁴³ *Ivi*, p. 241.

⁴⁴ *Ivi*, p. 242.

⁴⁵ *Ivi*, p. 215.

prospettiva metafisica. L'importanza accordatagli non stupisce dal momento che, nel corso degli anni, più volte l'autore ha esplicitato il proprio interesse nei confronti di questo argomento. È così un tema centrale del suo pensiero che però affiora progressivamente. Fin da subito l'interesse è rivolto alla formulazione della Provvidenza fatta da Tommaso d'Aquino.

Quanto detto si giustifica a partire dalle occorrenze rilevate all'interno degli scritti bragueani. La prima è in un contributo del 1995, *L'impuissance du Verbe. Le Dieu qui a tout dit*, dove dopo aver accennato alla formulazione della dottrina della Provvidenza in Tommaso d'Aquino, in nota affermava: «spero di poter sviluppare questa dottrina in un lavoro successivo»⁴⁶. Un proposito che sembra realizzato nell'articolo edito su *Communio* due anni dopo, *Prudence, prévoyance, Providence*, ma l'autore continua a rinviare a una ricerca sullo stesso tema, così nell'intervista fatta da Christophe Cervellon et Kristell Trego 2004, a proposito della concezione medievale della Provvidenza, dichiara «j'espère écrire un jour là-dessus dans un livre pour lequel j'ai déjà, au moins, un titre: *À chacun selon ses besoins*»⁴⁷. A questo progetto si richiama anche nell'intervista di Giulio Brotti del 2015:

«La provvidenza passa per la libertà degli uomini. Mi piacerebbe un giorno scrivere un libro partendo dall'idea di san Tommaso d'Aquino per cui la provvidenza non si sostituisce all'azione delle creature, ma dona ad esse i mezzi per raggiungere ciò che costituisce il loro bene, e per farlo secondo le loro proprie capacità»⁴⁸.

Dal primo accenno, fatto nel 1995, in poi il tema viene richiamato costantemente, così in *Le Ancore nel cielo* del (2011), *Le propre de l'homme* (2013). Una trattazione più esaustiva, sebbene limitata a una presentazione della tesi di Tommaso, è presente all'interno de *La Loi de Dieu* del 2008.

Ancora oggi, il progetto non è stato abbandonato e, come accennato, rientra tra quelli a cui Brague sta lavorando. I motivi di un tale interesse, e in particolare verso la formulazione tomista, sembrano emergere piuttosto chiaramente nello scritto del 2008. Nel quale, nonostante il tema del volume, alle quattro leggi è dedicata una rapida analisi, mentre l'attenzione è concentrata sulla Provvidenza. Una scelta giustificata attraverso la collocazione che la questione della legge ha all'interno della *Summa contra Gentiles*, ovvero di seguito a quella della Provvidenza. È questo un grande motivo di interesse per Brague, che infatti sottolinea in nota «traiter de la loi dans le cadre d'un traité de la providence est une nouveauté de Thomas»⁴⁹. Una novità che colpisce l'autore nella misura in cui

«Saint Thomas pense la loi à partir de la façon dont Dieu donne, ce pourquoi le traité des lois s'articule sur celui qui étudie la providence. [...] il voit dans la loi un des moyens par lesquels le principe externe qui nous fait bien agir – à savoir Dieu – nous influence, l'autre étant la grâce. Par la loi

⁴⁶ Ora in *Il Dio dei cristiani*, cit., n. 79, p. 157.

⁴⁷ R. BRAGUE, *Entretien avec Christophe Cervellon et Kristell Trego*, in *Au moyen du Moyen Âge*, cit., p. 35.

⁴⁸ R. BRAGUE, *Dove va la storia?*, cit., p. 28.

⁴⁹ R. BRAGUE, *La loi de Dieu*, cit., n. 76, p. 545.

nous sommes *instruit* (latin), ce qu'il ne faut traduire en français par le faux ami "instruit", mais par "équipé": il ne s'agit pas d'apprendre à l'homme ce qu'il doit faire, mais de lui mettre en mains les instruments qui lui permettent de faire»⁵⁰.

La connessione tra legge e Provvidenza si illumina attraverso la modalità con la quale questa procede all'interno della scala degli esseri ovvero, «à chacun selon se besoin». Una formula spesso ripetuta da Brague, tanto da costituire il possibile titolo di un volume dedicato all'argomento. Questo consente di comprendere il punto di intersezione, nell'uomo, tra Provvidenza e Prudenza: «Plus un être tient un rang élevé dans l'échelle ontologique, plus Dieu lui délègue sa providence, jusqu'à faire coïncider Sa providence avec la prudence»⁵¹.

Questo perché la Provvidenza si manifesta tanto nella natura quanto nella storia, nel primo caso si rivolge alla conservazione, nel secondo alla salvezza⁵². Come viene chiarito all'interno del contributo del 1997 questo significa che

«la provvidenza divina interviene solo donandosi, fornendo alle creature il mezzo per provvedere al loro bene. Il primo bene che dona loro, è già il dar loro l'esistere, creandoli. Essere prudenti, quindi, sarà rispondere alla provvidenza divina. Sarà anzitutto sapere che siamo in un mondo creato, e creato da un Dio buono. [...] Quanto all'uomo, la Provvidenza lo salva donandogli di essere prudente. Essa non interviene dal di fuori [...] ma consente all'uomo di raddrizzare dall'interno ciò che lui ha pervertito. La prudenza cristiana implica un rapporto originario con la Legge [...] un'appropriazione della legge in modo tale che colui che l'applica ne diventa come il soggetto. Cesseremo così di contrapporre la coscienza e l'ordine di questo mondo»⁵³.

Come *La Loi de Dieu* metteva chiaramente in luce, la Legge a cui viene fatto qui riferimento è quella che si interpreta nella forma del consiglio piuttosto che del comandamento. La collocazione che Tommaso dà alla legge la indica «comme un cas particulière de la Providence divine»⁵⁴, sì da sottolinearne l'incontro con la libertà dell'uomo nel fornirgli i mezzi per agire. Di nuovo non si tratta del contenuto di una morale ma delle condizioni per ogni morale. Il fine della Provvidenza è il bene dell'uomo, ma un bene rispetto al quale questo non si pone solamente in quanto ricevente ma anche in qualità di attore. Il bene che riceve gli consente di avere i mezzi per fare bene.

⁵⁰ Ivi, p. 374. È probabilmente da qui che Brague trae l'idea del «cristianesimo come "kit di sopravvivenza" dell'umanità», con il quale non intende una morale cristiana che indichi «cosa fare» nell'esistenza, quanto piuttosto un'infrastruttura che ne consenta "le condizioni" stesse: «il cristianesimo non difende una morale specifica [...]. Non esistono regole morali prettamente cristiane. Come vivere lo sanno tutti o possono saperlo. Ma perché vivere, perché scegliere la vita e, tanto per cominciare, perché dare la vita, sono interrogativi più complessi. È a essi che il cristianesimo fornisce una risposta» (R. BRAGUE, *Fede e democrazia*, in R. BRAGUE – E. GRIMI, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, cit., p. 248).

⁵¹ R. BRAGUE, *La Loi de Dieu*, cit., p. 372.

⁵² Ivi, p. 375.

⁵³ R. BRAGUE, *Prudenza, Previdenza, Provvidenza*, in R. Brague-E. Grimi, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo*, cit., pp. 130-131.

⁵⁴ R. BRAGUE, *La Loi de Dieu*, cit., p. 372.

«Le christianisme ne propose pas de chemin. Celui-ci est supposé bien connu [...] C'est celui de la morale commune. Ce chemin le christianisme propose seulement les moyens de le parcourir. Dieu entre dans le domaine du pratique en tant que source d'aide et de pardon. Pour le christianisme, la grâce ne s'oppose pas à la loi, mais donne en quoi l'accomplir»⁵⁵.

Ma, come viene ricordato in chiusura de *Le Règne de l'homme*, «la modernité a conservé cette idée d'une morale commune, mais croit pouvoir se passer de la miséricorde comme de la grâce»⁵⁶. È questa, sul piano morale, l'urgenza con cui l'autore si trova a fare i conti e in vista della quale sottolinea l'importanza del momento teologico.

La prospettiva metafisica che Brague sembra proporre, ponendo al centro la Creazione e la Provvidenza, fornisce una risposta sul triplice piano aperto dalla grande trilogia. Infatti, la Creazione consente di recuperare il piano cosmologico, così come la Provvidenza recupera quello della Legge. Entrambe forniscono un'alternativa all'assolutizzazione e alla conseguente riduzione dell'antropologia quale esito de *Le Règne de l'homme*. La risposta a quest'ultimo livello giustifica l'impossibilità di ogni antropologia, sulla base dell'inconoscibilità di Dio del quale l'uomo è immagine, così come fornisce i “mezzi” di cui necessita sul piano esistenziale ed etico.

Il risultato è l'elaborazione di un concetto di «homme comme plénipotentiaire» al quale, il recupero del rapporto ad un'istanza esteriore e trascendente, consente di tornare, sul piano ontologico e morale, alla dimensione del *compito* di contro al *progetto*: «investi d'un tache et donc revêtu des pleins pouvoirs qui lui permettent de la mener à bien mais, en même temps responsable de sa mise in œuvre»⁵⁷.

⁵⁵ *Ivi*, p. 434.

⁵⁶ R. BRAGUE, *Le Règne de l'homme*, cit., p. 270.

⁵⁷ R. BRAGUE, *Le propre de l'homme*, cit., p. 159.

Considerazioni sulla coscienza

Vittorio Pellico

University of Perugia, Italy

Abstract

Aim of the paper is to broach the age-old and thorny debate about the nature and role of consciousness in the intentionality of mind. After introducing the subject, some criticisms are made regarding one of the dominant interpretations - common to both analytical and phenomenological theories - of the relationship between self-consciousness and intentionality: precisely that of making intentionality a sort of conscious relation. In conclusion, starting from an investigation on the ontology of consciousness, I will try to outline the premises for an alternative approach to the point at issue.

Keywords

Philosophy of Mind, Ontology of Consciousness, Intentionality, Self-consciousness, Epistemology.

Il seguente intervento intende inserirsi nel dibattito circa la natura e il ruolo della coscienza in filosofia della mente. Sebbene il problema dell'esperienza cosciente si sia ritagliato, ormai da tempo e a buon diritto, uno spazio privilegiato all'interno del dibattito filosofico, sulle numerose posizioni a riguardo gravano altrettante confusioni e aporie, perlopiù taciute, che nuocciono gravemente alla chiarezza della ricerca e alla portata euristica che dovrebbe qualificarla in quanto tale. Donde il taglio prevalentemente critico del testo, che pure, nell'affrontare quelli che ritengo siano alcuni dei fraintendimenti e delle questioni inosservate presenti in letteratura, tenta di enucleare le premesse di un ulteriore intervento in cui approcciare costruttivamente, e perciò in maniera alternativa, ai temi trattati. Nella stesura del presente articolo si è cercato di non sottilizzare su questioni ritenute marginali o che esulano da quanto ci si propone, ossia esporre in modo chiaro alcuni temi di fondo del dibattito in questione in forma introduttiva. Chiaro fin dove possibile, più tecnico circa le questioni maggiormente problematiche da sottoporre all'attenzione del lettore versato in filosofia della mente. Dopo una breve introduzione riguardo alle problematicità che comporta nel dibattito mente-corpo il tema dell'esperienza cosciente (§ 1), nel secondo paragrafo prenderemo in considerazione due caratteristiche fondamentali attribuite all'attività mentale (cosciente) dalle posizioni che ne sostengono l'irriducibilità ontologica: autocoscienza e intenzionalità. La successiva riflessione concernente l'ontologia della coscienza (§ 3) intende fornire un criterio che funga da guida proprio per rintracciare le aporie derivanti dall'adesione a certi modelli intenzionali (§ 4) e dalle modalità con cui viene descritta la nostra capacità

autoriflessiva (§§ 5-6). Nel paragrafo finale cercheremo altresì di delineare le premesse per un diverso approccio al tema dell'esperienza cosciente, avvalendoci dell'indagine circa la natura della coscienza per ridescrivere tanto il livello metacognitivo del pensiero quanto la sua caratteristica precipua di riferirsi a una dimensione oggettiva che lo trascende.

1. Il problema dell'esperienza cosciente

«L'esperienza cosciente è allo stesso tempo la cosa più familiare al mondo e la più misteriosa. Non c'è nulla che conosciamo più direttamente della coscienza, ma è tutt'altro che chiaro come riconciliarlo con tutto ciò che sappiamo [...]. Conosciamo la coscienza molto più intimamente di quanto conosciamo il resto del mondo, ma comprendiamo il resto del mondo molto meglio di quanto comprendiamo la coscienza»¹.

Quando si affronta il problema della coscienza, nella letteratura filosofica di riferimento è divenuto ormai un *cliché* ammettere che niente sembra essere più familiare, intimo, e allo stesso tempo enigmatico e sconcertante dell'esser coscienti di alcunché. Dove, nel trattare l'aspetto precipuo dell'esperienza cosciente, l'accento cade inevitabilmente sulle qualità fenomeniche. Quando vediamo qualcosa abbiamo esperienza di sensazioni visive (ad esempio percepiamo la qualità del rosso di una mela), altre esperienze accompagnano la percezione con modalità sensoriali differenti e tra le sensazioni rientrano, ovviamente, anche quelle corporee, come avvertire un dolore lancinante a un dito. Tutti esempi di aspetti qualitativi dell'esperienza dei quali, per l'appunto, siamo coscienti, che cioè esperiamo nella misura in cui c'è «qualcosa come» essere in uno stato mentale, provare un dolore o esperire la roschezza di un oggetto². Fenomeni che senza apparente ragione, donde l'aspetto misterioso e

¹ D. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 3.

² L'espressione «there is something it is like to be...» è indubbiamente uno dei riferimenti più ricorrenti in filosofia della mente, ricorrenza dovuta alla fortuna di un noto articolo di Nagel (T. NAGEL, *What Is it Like to Be a Bat*, «Philosophical Review», 1974 (LXXXIII), pp. 435-450). Quale che sia la traduzione migliore (le canoniche «che effetto fa», «cosa si prova» aggiungono probabilmente qualcosa alla frase inglese, letteralmente «com'è essere un...»), l'espressione indica la «coscienza fenomenica», quella che Chalmers preferisce chiamare «esperienza cosciente» o semplicemente «esperienza» (cfr. D. CHALMERS, *Che cos'è la coscienza*, in N. ZIPPEL (a cura di), Castelvechi, Roma 2014), e che costituisce il «problema difficile» della coscienza, il versante soggettivo dell'esperienza stessa. Nella filosofia analitica spesso ci si riferisce all'aspetto fenomenico dell'esperienza con il neutro plurale latino *qualia*, appunto per precisare la sua dimensione qualitativa, l'intero campo delle sensazioni interocettive ed esterocettive che sembra non possano esistere se non nel loro «esser sentite» (cfr. § 3). Per una introduzione con bibliografia aggiornata alla questione dei *qualia* e alle varie posizioni in merito (la letteratura in merito è a dir poco sterminata) si veda in particolare M. TYE, *Qualia*, in E.N. ZALTA (a cura di), «*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*», <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/qualia/>>, 2018. In ogni caso, a partire dal già citato *seminal paper* del 1974 di Nagel, essi rappresentano perlopiù qualcosa di accessibile solo in prima persona, divenendo così l'aspetto soggettivo *par excellence* dell'esperienza: aspetto, secondo lo stesso Nagel, privo di una «natura oggettiva che possa essere colta da molti punti di vista diversi» e pertanto al riparo dal programma «naturalista» che

difficile a spiegarsi della coscienza, piuttosto che restare “al buio”, confinati al livello fisico del «ronzio» (*whir*) dei processi causali coinvolti nell’elaborazione delle informazioni, sopravvengono a livello cognitivo originando una ricca “vita interiore”. Difficili a spiegarsi, e qui la patata bollente viene passata ai sostenitori dell’interpretazione naturalistica dell’attività mentale, soprattutto se si ricorre a un linguaggio che utilizzi soltanto termini fisici. Spesso ritenuti indefinibili, non riducibili per ciò che concerne il loro aspetto fenomenico, i *qualia* rappresentano in effetti il principale grattacapo delle teorie riduzioniste³. Teorie che si propongono di tradurre l’attività mentale, nei tentativi più accorti le sue evidenze intersoggettive⁴, in un linguaggio causale che ne escluda l’emergenza ontologica rispetto alla dimensione fisica, e rimpiazzì il lessico intenzionale, frutto di una «psicologia popolare», di cui sarebbe possibile mostrare incoerenze e inattendibilità fenomenologica. Se è così, qualsiasi progetto di naturalizzare la mente, di attuare tale ridescrizione, ha evidentemente l’arduo compito di non lasciare inspiegato nessuno dei tratti essenziali che sembrano caratterizzare la nostra vita cosciente, compreso il versante soggettivo, e apparentemente ineffabile, dell’«effetto che fa», in prima persona, essere quell’organismo cosciente.

2. Autocoscienza e trascendenza del pensiero

Sulle sensazioni e sulle problematiche che comportano⁵ torneremo, anche se brevemente, più volte nel corso della trattazione, ma oltre alle questioni appena

intende ridurre la mente alle sue evidenze fisiche riscontrabili intersoggettivamente (cfr. note 2 e 3).

³ La posizione riduzionista, inserendosi nel vasto programma filosofico che prende il nome di “naturalismo”, si propone di indagare la mente e spiegarne il funzionamento ricorrendo esclusivamente a entità studiate dalla scienza naturale di base, la fisica (da cui il nome di “fisicalismo”, con cui viene solitamente indicata l’opzione metafisica per la quale esistono soltanto entità di tipo fisico). O, per meglio dire, da una fisica ideale che, potendo un giorno individuare con precisione i costituenti ultimi della realtà, escluda definitivamente interpretazioni intenzionaliste dell’attività mentale (cfr. § 4). In filosofia della mente l’approccio riduzionista consta generalmente di alcuni passi metodologici il cui obiettivo è quello di argomentare circa l’identità mente-corpo, indebolire gli argomenti a favore dell’emergenza o indipendenza ontologica della mente, e infine di proporre, avvalendosi in futuro di una teoria fisica dal maggiore potere esplicativo, una vera e propria riduzione concettuale della mente, individuando volta a volta il dominio di proprietà appartenenti al mondo fisico che realizzano causalmente un certo fenomeno mentale. Per uno dei tentativi più espliciti di riduzione dell’attività mentale, la “funzionalizzazione”, si veda la proposta di J. KIM nel suo *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007.

⁴ I sostenitori della sua irriducibilità attribuiscono generalmente una caratteristica primitiva alla mente, come tale non definibile con il ricorso ad altri concetti. La riduzione del mentale consisterà perciò non tanto nell’ammettere contraddittoriamente tale caratteristica irriducibile per poi tentare di trascriverla in termini fisici, quanto nel mostrarne eventuali incoerenze e contraddizioni che ne comprometterebbero il potere esplicativo. In altri termini la riduzione concettuale vera e propria verterà sulle evidenze intersoggettive in base alle quali attribuiamo attività mentale ai nostri simili (linguaggio, gestualità, espressioni etc.).

⁵ Oltre a rappresentare la preoccupazione principale delle teorie fisicaliste, i *qualia* creano infatti altrettanti problemi anche ai sostenitori della specificità e almeno parziale autonomia del mentale. Ove tale specificità, come vedremo già nel paragrafo successivo, è identificata con l’intenzionalità, il “vertere su” che la descrive dovrebbe costituire la caratteristica precipua dei

segnalate e a molte altre trattate nella bibliografia relativa al rapporto mente-corpo, in filosofia della mente ci sono almeno altre due questioni fondamentali riguardo a cosa significhi avere un'esperienza cosciente di qualcosa.

a) Chalmers, insieme ad altri autori considerati tra i più sofisticati sostenitori dell'irriducibilità ontologica della mente cosciente⁶, sembra infatti suggellare definitivamente l'intimità della coscienza a se stessa sostenendo l'ulteriore tesi secondo cui noi avremmo una consapevolezza immediata dell'attività cosciente. Consapevolezza che McGinn descrive in questo modo:

«La nostra conoscenza [*acquaintance*] della coscienza difficilmente potrebbe essere più diretta; la descrizione fenomenologica è quindi (relativamente) facile. "Introspezione" è il nome della facoltà con cui afferriamo la coscienza nella sua vivida nudità. In virtù del possesso di questa facoltà cognitiva attribuiamo a noi stessi il concetto di coscienza; abbiamo quindi un "accesso immediato" alle proprietà della coscienza»⁷.

Detto altrimenti, ogni attività cosciente sarebbe accompagnata da un livello metacognitivo, autocosciente: tramite «accesso privilegiato» avremmo una conoscenza diretta (*acquaintance*), di prima mano (*first hand knowledge*), della coscienza che percepisce o è rivolta ad alcunché, rispetto alle modalità epistemiche con cui conosciamo ciò che trascende la coscienza («il resto del mondo», più comprensibile rispetto alla sua natura, meno familiare per ciò che concerne la certezza con cui volta a volta viene attestato). Tra l'altro questa "presa diretta" della coscienza rispetto a sé stessa sembra, in uno, ciò che certifica la nostra esistenza e ci permette di qualificarla come cosciente. Questa costante introspezione che accompagna e rende possibile la nostra attività cosciente, questo sapere di sapere, è alla base, che sia o meno dichiarata esplicitamente, di molte teorie della mente contemporanee (oltre a ricorrere come capacità peculiare della nostra dimensione psichica pressoché in tutta l'odierna manualistica di psicologia), ma troviamo riscontri evidenti in tutta la storia del pensiero, sin da Aristotele⁸.

fenomeni mentali. Il fatto è che le sensazioni, da molti considerate elementi non intenzionali, non riferiti ad alcunché, rischiano di privare i fenomeni psichici di una caratteristica comune che permetta di classificarli come tali. Tra le posizioni che tentano di ricondurre le sensazioni nel panorama dei fenomeni intenzionali si vedano quelle di Crane, sostenitore di un intenzionalismo impuro intra-modale (cfr. T. CRANE, *The Origins of Qualia*, in T. CRANE – S. PATTERSON (a cura di), *History of the Mind-Body Problem*, Routledge, London 2000, pp. 169-194; *Fenomeni Mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Cortina, Milano 2003a; *The Intentional Structure of Consciousness*, in A. JOKIC – Q. SMITH (a cura di), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003b, pp. 33-56) e Tye, che difende una posizione pura inter-modale (cfr. M. TYE, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge MA 1995; *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge MA 2000).

⁶ Si vedano in particolare M.P. GUTA, *Consciousness and the Ontology of Properties*, Routledge, New York 2019; J.P. MORELAND, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, Routledge, New York 2018; R. SWINBURNE, *Personal Identity: the Dualist Theory*, in R. SHOEMAKER – R. SWINBURNE (a cura di), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 3-66.

⁷ C. MCGINN, *The Problem of Consciousness*, Blackwell, Oxford 1991, p. 8.

⁸ Emblematico in proposito un passo dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele coniuga autocoscienza e consapevolezza dell'esistenza: «chi vede percepisce di vedere e chi ode percepisce di udire, e chi cammina di camminare, e lo stesso vale per tutti gli altri casi, vi è

b) E già in Aristotele l'indagine sull'attività mentale, oltre a esser ricondotta alla capacità autoriflessiva, porta all'ulteriore convinzione per la quale la mente non ha a che fare solo con sé stessa, ma è in grado «toccare» il mondo esterno, di entrare in contatto con la realtà. La coscienza, in termini estranei al vocabolario aristotelico e appartenenti tanto al lessico fenomenologico quanto a quello analitico, sarebbe cioè intrinsecamente "intenzionale", ossia "rivolta a" un'ulteriorità che la trascende: ogni coscienza è tale in quanto coscienza di alcunché. Nonostante le differenze tra le varie posizioni sul modo di intendere la direzionalità del pensiero, l'intenzionalità è ritenuta la caratteristica precipua dell'attività cognitiva in molte delle prospettive che difendono l'autonomia del mentale rispetto a una sua possibile riduzione a transazioni causali⁹.

Ebbene, nel riferirsi a ciò che la trascende, la coscienza sarebbe perciò rivolta ad altro da sé, ma anche e in uno in grado di contemplare la propria esperienza cosciente. Altrimenti, rinunciando a una delle due prerogative, pare venga meno o la nostra capacità di essere immediatamente autocoscienti di quanto siamo coscienti o la marca specifica del mentale, il suo riferirsi a una dimensione oggettiva, a condizioni sussistenti o meno indipendentemente dal ritenerle tali. Ma, come cercheremo di argomentare in questo breve intervento, ammettere l'intenzionalità della coscienza e la possibilità di un suo ripiegamento immanente, lungi dall'esprimere un banale truismo di cui ognuno di noi ha esperienza nell'esercizio stesso delle proprie facoltà cognitive, significa coniugare indebitamente due tesi che non possono sopravvivere congiuntamente, almeno non se intese come le intendono molti dei testi che affrontano la questione. Benché alcuni autori di rilievo sollevino la problematica, molta della letteratura filosofica che riguarda i problemi della coscienza, l'intenzionalità, la percezione etc. elude continuamente la questione, e il problema rimane perlopiù taciuto e perciò insondato rispetto alle sue implicazioni. Quali sono dunque i problemi che gravano sul binomio (auto)coscienza e intenzionalità?

Per rispondere, o meglio per introdurre la questione di fondo di cui commenteremo successivamente presupposti e conseguenze altrettanto

anche qualcosa che percepisce che noi siamo in attività, in modo che possiamo percepire di percepire e pensare di pensare, mentre il percepire e pensare che percepiamo e pensiamo è percepire e pensare che noi siamo» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2005, 1170a). Più dubbia la concezione platonica riguardo all'autocoscienza: sebbene il dialogo interiore di cui parla Platone non rimandi esplicitamente a un autoriferimento interno (il dialogo dell'anima con sé stessa non sarebbe altro che la proiezione del dialogo *pubblico* che avviene con un interlocutore esterno, pertanto uno scambio che avviene *nel tempo* e non immediatamente), in alcuni dialoghi le parole di Socrate sembrano inaugurare quella che Rorty definisce «l'invenzione della mente» (cfr. R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 2004) e la storia delle sue rappresentazioni metaforiche. Se la ricorrente metafora del nocchiero allude a una sorta di "occhio interno" della mente, quella del *Filebo* (PLATONE, *Filebo*, M. Migliori (a cura di), Bompiani, Milano 2000, 38e-39c), in cui l'anima è paragonata a un libro scritto a quattro mani, quelle di uno scrivano che registrando sensazioni, affezioni etc. è responsabile di quanto crediamo e diciamo, e quelle di un pittore in grado di contemplare, di "accedere a", «le rappresentazioni di ciò che fu opinato e detto», sembra prefigurare la concezione della mente come *teatro interno* (cfr. § 5).

⁹ Per un'introduzione all'argomento e una difesa della prospettiva intenzionalista della mente si veda T. CRANE, *Intentionality as the Mark of the Mental*, in A. O'HEAR (a cura di), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York 1998, pp. 229-252.

problematici, ci rifacciamo a una delle formulazioni più chiare e consapevoli del problema in questione, rintracciabile nelle pagine iniziali de *L'essere e il nulla*. Sartre apre il suo «saggio di ontologia fenomenologica» dedicando particolare attenzione alla natura della coscienza e alla sua attività intenzionale («nullificante»): memore della lezione husserliana, egli sostiene che ogni coscienza è posizionale (è «coscienza di») rispetto a un oggetto trascendente (dal che, come vedremo, spesso si desume il carattere relazionale del rapporto tra atto di coscienza e ciò a cui questo si rivolge). Esaurendosi nel suo riferirsi ad altro da sé, la coscienza è «pura apparenza», vuoto assoluto, «nulla d'essere» che si distingue dalla pienezza ontologica dell'in-sé (della dimensione oggettuale) verso cui volge il proprio sguardo. D'altra parte la condizione necessaria «perché una coscienza conoscente sia conoscenza del suo oggetto è che sia coscienza di sé in quanto è questa conoscenza»¹⁰. In alte parole il per-sé (la coscienza in termini sartreani) è dunque ciò che si riferisce ad altro da sé e che, per assolvere tale funzione, dev'essere anche autocosciente del suo esser cosciente di alcunché. Ma le cose non possono stare così: il suo carattere diafano non fa della coscienza «qualcosa» di accessibile da cui traspare un contenuto determinato (quello di cui si dovrebbe acquisire consapevolezza diretta). Se la coscienza si esaurisce nell'estroflessione verso ciò che la trascende, se è solo a titolo di ciò che non è, nel momento in cui volge il proprio sguardo verso sé stessa per cogliersi nell'attività di esperire qualcosa, non emerge che una trasparenza dalla quale non traspare nulla. Come dire che, anche ammesso tale ripiegamento intracosciente, il contenuto dell'ulteriore atto di coscienza sarebbe del tutto indeterminato, dovendo cogliere non solo il contenuto di cui si è coscienti ma anche il riferimento ad esso. Ma come può il «riferirsi a» essere qualcosa di cui abbiamo esperienza se è ciò che coincide con il nulla?

Il problema che tormenta Sartre (accenneremo in seguito al suo tentativo di superare l'*impasse*) sembra essere lo stesso che affligge molta letteratura odierna di filosofia della mente, ne siano o meno consapevoli i suoi autori. Parlare di «accesso epistemico» all'esperienza cosciente significa sostenere un approccio «oggettuale» rispetto alla coscienza, dove il suo riferirsi diviene appunto oggetto di conoscenza di un ulteriore atto di coscienza (prestazione di una sostanza che illumina sé stessa come contenuto). Un approccio che, come cercheremo di dimostrare, ha notevoli ripercussioni non solo riguardo alla possibilità di intendere in maniera ontologicamente e logicamente univoca il termine coscienza, ma anche sul modo di interpretare la struttura di quella che, da molti autori, è appunto ritenuta la marca specifica del mentale, ossia l'intenzionalità, il «vertere su» i più disparati argomenti degli stati mentali, fraintendendo perciò l'aspetto «transitivo» della coscienza e il suo riferimento a una dimensione oggettiva.

3. Che cos'è la coscienza?

Andiamo per ordine e, per prima cosa, cerchiamo di fare chiarezza riguardo al termine coscienza, proseguendo il commento alle considerazioni di McGinn. Per farlo integriamo la lettura del brano precedente con un breve estratto di un

¹⁰ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2013, p. 18.

altro testo: «Non c'è niente di più evidente per te della tua esistenza come essere cosciente. Eppure la coscienza è sconcertante [...]. La coscienza non può essere vista, toccata, distrutta o assaggiata, nonostante l'intensa familiarità. È evidente e tuttavia profondamente sconcertante»¹¹. Il passo, ancora una volta e analogamente a quello di Chalmers, ribadisce che la nostra esistenza è tale per cui siamo consapevoli della nostra attività cosciente, e lo sconcerto deriva dal fatto che la coscienza sembra essere, alla lettera, “qualcosa” di veramente singolare. Una cosa bizzarra, visto che, stando alle perplessità dello stesso McGinn, non può essere né vista né toccata, né spezzata né gustata: un particolare che a quanto pare possiede tutte le caratteristiche categoriali di una proprietà (è un oggetto, una mela ad esempio, a poter essere spezzato non una sua proprietà, come il suo esser rosso) e che pure subisce una sorta di «cosificazione» per assicurare la propria evidenza epistemica a sé stessa. Altrimenti non si darebbe l'atto essenziale che sembra certifichi la nostra esistenza come esseri coscienti, il tratto distintivo del pensiero umano, appunto l'autocoscienza. Che sia o meno ammesso esplicitamente, e anzi spesso nonostante se ne prendano dichiaratamente le distanze, la tentazione di ricorrere a una coscienza-sostanza di ascendenza cartesiana ricorre pervicacemente in molti dei più recenti testi di filosofia della mente. E una volta intesa come ente-sostanza, la coscienza, ulteriormente identificata con l'intrinseca capacità di “riferirsi a”, diviene anche oggetto a sé stessa, una sorta di “elemento empirico” cui è possibile avere accesso epistemico. Prima di chiarire una volta per tutte quali siano le ragioni di tale ricorso seguiamo l'indagine sulla natura ontologica della coscienza, per poi chiarire ulteriormente il suo carattere intenzionale.

Poniamo, nostro malgrado, ci si imbatte in uno dei numerosi testi di filosofia della mente che si propone di indagare la natura dell'esperienza cosciente. Affrontando il delicato problema dei *qualia*, l'aspetto qualitativo dell'esperienza cui già abbiamo accennato, l'autore in questione propone di iniziare l'indagine a partire da uno degli esempi canonici riguardo alle cosiddette *raw feels*: il dolore. C'è qualcosa come provare, sentire, un dolore; un'esperienza cosciente che, nella nostra lettura, viene esposta con il sintagma “la coscienza del dolore”. Ebbene, quand'anche non avessimo confidenza con l'argomento, ci basterebbe possedere alcune conoscenze grammaticali di base per chiederci: come va inteso quel genitivo “del dolore”? In senso soggettivo o oggettivo? Come dire che l'indicazione, priva di ulteriori chiarimenti, non sembra immediatamente perspicua: nonostante la coscienza ci venga presentata come un concetto primitivo, non riducibile ad altro che non finisca per presupporre quanto si intende definire, non è chiaro a quale categoria formale si debba ricondurre la coscienza, a che tipo di entità corrisponda nell'inventario ontologico presupposto dall'autore. Se interpretiamo il genitivo come soggettivo, l'espressione si trasforma in “il dolore è cosciente”: l'entità in questione, il dolore, ha come sua proprietà o qualità monadica l'esser cosciente, dove il termine coscienza indica per l'appunto un predicato a un termine del particolare con cui entra in sintesi. Letto oggettivamente, d'altro canto, il genitivo funge da complemento oggetto: c'è qualcosa, la coscienza, che è rivolto a un oggetto, il dolore. In filosofia si è soliti distinguere una coscienza “intransitiva”, la

¹¹ C. MCGINN, *The Mysterious Flame*, Basic Books, New York 1999, p. XI.

coscienza-proprietà intesa come genitivo soggettivo che non sembra dar luogo a un rapporto intenzionale rispetto ad alcunché, da una coscienza “transitiva”, una coscienza termine di relazione che entra in rapporto intenzionale con ciò a cui evidentemente si rivolge. Il fatto è che spesso, nonostante la distinzione tra i due tipi di coscienza venga precisata, nel trattare i diversi fenomeni che riguardano l’esperienza cosciente, molti autori finiscono per utilizzare indiscriminatamente entrambe le accezioni: dovremmo perciò concludere che il termine coscienza indica, dato il mistero che *prima facie* avvolge la natura dell’esperienza cosciente, qualcosa di ontologicamente equivoco?

Un esempio di tale problematico ricorso ai due concetti di coscienza, esempio che si rivelerà utile anche nel prosieguo dell’intervento, è presente nei testi di uno dei maggiori interpreti del pensiero analitico di lingua inglese per quanto concerne le questioni di filosofia della mente, John Searle. L’autore, polemizzando nei confronti della prospettiva “eliminativista” di Dennett¹², dichiara che «quando consideriamo l’esistenza di stati coscienti non possiamo distinguere fra apparenza e realtà, *perché l’esistenza dell’apparenza è la realtà stessa*»¹³. Come dire che uno stato cosciente esiste *in quanto* appare¹⁴, che la coincidenza tra essere e apparire è la caratteristica metafisica fondamentale della coscienza. Ora, se consideriamo la coscienza stessa nella sua accezione intransitiva, l’identità tra coscienza e apparire postulata da Searle potrebbe sembrare del tutto congrua anche se ridondante: si affermerebbe soltanto che “X appare”, dove appare è sinonimo di “possiede la proprietà di esser cosciente”. Tra l’altro la coscienza-proprietà sembra essenziale ai *qualia* se non vogliamo che questi rientrano nell’alveo degli oggetti presenti nel mondo esterno, perdendo così la loro caratteristica precipua che da essi li distingue. Tuttavia se si introduce surrettiziamente, come fa Searle, anche l’altra accezione del termine coscienza, quella transitiva, il significato del termine apparire risulta equivoco: da un lato una sensazione è cosciente (coscienza-qualità), e l’intenzionalità riguarda semmai l’attribuzione della sensazione a un oggetto

¹² Per quanto le due proposte, di là dalla distinzione terminologica, condividano sostanzialmente lo stesso programma, a differenza del riduzionismo, che come detto tenta di argomentare la trascrizione dei fenomeni mentali in processi fisici, la prospettiva eliminativista, pur avendo un approccio analogo, si distingue per ciò che concerne la posizione sui fenomeni qualitativi. Mentre ad esempio il già citato Kim ammette che i *qualia* rappresentino un’eccedenza ancora inspiegabile da una teoria funzionalista, Dennett (cfr. D. DENNETT, *Quining Qualia*, in W.G. LYCAN (a cura di), *Mind and Cognition*, Oxford 1990, pp. 519–548; *Coscienza. Che cosa è*, tr. it. di L. Colasanti, Rizzoli, Milano 1993), uno dei maggiori rappresentanti dell’eliminativismo, sostiene l’irrealtà della coscienza fenomenica, cercando di mostrare come il «problema difficile» della coscienza di cui parla Chalmers sia in realtà un falso problema di cui occorre liberarsi piuttosto che spiegarne l’esistenza. Per una prospettiva analoga a quella di Dennett, che ne riconosce esplicitamente i meriti, si veda Frankish (K. FRANKISH, *Illusionism as a Theory of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2016 (XXIII), pp. 11-39), la cui posizione a riguardo prende il nome di “illusionismo”: ciò che eventualmente va spiegato riguardo all’esperienza fenomenica è il motivo per cui sorge la potente illusione della sua esistenza.

¹³ J. SARTRE, *Il mistero della coscienza*, tr. it. di E. Carli, Cortina, Milano 1998, p.99.

¹⁴ Così fosse l’assunzione sarebbe di per sé già problematica: come è possibile derivare l’esistenza di alcunché da una proprietà che, in quanto proprietà, è tale di un particolare che non potrebbe non esistere già o, in modo analogamente problematico, dal suo entrare in sintesi con la proprietà? Sulle difficoltà che comporta tale coincidenza di essere e apparire torneremo successivamente discutendo la possibilità che si dia conoscenza diretta (non intenzionale) dei contenuti di coscienza (§ 6).

esterno nell'atto percettivo (ad esempio la rossezza di una mela)¹⁵, dall'altro è a sua volta oggetto intenzionato cui si rivolge la coscienza, intesa, questa volta, come soggetto cui appare, o che è rivolto a, qualcosa. In altri termini l'apparire, da proprietà monadica diviene predicato a due posti, una relazione per la quale "X appare a Y". E se, *ex hypothesi*, una sensazione è tale in quanto cosciente, come giustificare l'introduzione di un'ulteriore coscienza termine di relazione (peraltro in funzione di soggetto o di prestazione di una sostanza pura) che si rivolge all'esperienza cosciente?

Di primo acchito, il fatto che la coscienza venga considerata termine con cui i contenuti mentali entrano in relazione (coscienza transitiva) sembra una premessa irrinunciabile per una corretta illustrazione del funzionamento della nostra vita mentale. Certamente, si dirà, un contenuto mentale (*a*), non solo i *qualia* degli esempi precedenti, sembra essere tale rispetto agli oggetti del mondo in quanto possiede la proprietà di esser cosciente (*a* è cosciente). D'altro canto, sembra altrettanto certo e indispensabile il fatto che un contenuto mentale sia intenzionato dalla coscienza che lo intrattiene. Tanto per richiamare il lettore alla questione: come potrei, altrimenti, essere cosciente in prima persona di *a* se non in quanto la mia coscienza è rivolta ad esso? Come potrei "rendermi conto" dell'esperienza cosciente se non rivolgendomi ad essa con un ulteriore atto di coscienza? Dirimere la questione riguardante la natura della coscienza sembra inevitabilmente condurre l'indagine sul terreno dell'intenzionalità. In altre parole sembra che, per saggiare la plausibilità dell'uno o dell'altro significato del termine coscienza, occorra chiedersi quale dei due sopravvive congiuntamente al presupposto che la caratteristica precipua degli stati mentali è quella di esser diretta verso stati di cose che li trascendono (la questione dell'oggettività). Sullo sfondo resta peraltro l'esigenza di giustificare entrambe le accezioni che intuitivamente vengo attribuite alla coscienza (transitiva e intransitiva).

4. Intenzionalità

Parlare di intenzionalità significa attribuire alla nostra attività mentale la caratteristica specifica, considerata anch'essa primitiva e pertanto irriducibile ad altro, di "rivolgersi a", "vertere su" qualcosa. I nostri stati mentali possiederebbero un contenuto che si riferisce al mondo¹⁶, a entità o argomenti che evidentemente si distinguono dal pensiero stesso e che, come tali, soddisfano o meno il contenuto intenzionale (rendendolo vero o falso). Questa stringata introduzione tra l'altro descrive verosimilmente soltanto una delle "direzioni" della nostra attività mentale: l'intenzionalità viene infatti

¹⁵ Se le sensazioni non fossero sensazioni *di* qualcosa, se cioè non venissero attribuite a oggetti nell'atto percettivo, dovremmo concludere che sono esse stesse oggetti dati alla mente (*sense-data*), sposando una posizione "fenomenista", posizione peraltro decisamente minoritaria nel panorama filosofico contemporaneo viste le robuste obiezioni che vengono mosse già alle versioni tematizzate dall'empirismo classico inglese (per una difesa recente del fenomenismo si veda H. ROBINSON, *Perception*, Routledge, London 1994).

¹⁶ Non a caso nella filosofia di lingua inglese la peculiare capacità degli stati mentali di riferirsi a qualcosa di distinto da essi viene spesso indicata con il termine *aboutness*, ossia con la nominalizzazione della proposizione che introduce, tra l'altro, il complemento di argomento.

considerata un “genere” di cui “credenze” e “intenzioni”¹⁷ sono le “specie” principali, dove i termini alludono rispettivamente all’aspetto contemplativo e a quello agentivo. Utilizzando la terminologia di Searle, credenze e intenzioni hanno diverse «condizioni di soddisfazione»: la verità nel caso delle prime, la realizzazione per quanto riguarda le seconde (intenzioni, desideri, speranze non rappresentano come stanno le cose nel mondo, ma, in senso lato, come vorremmo che stiano, ed è pertanto la modificazione del mondo in tal senso a soddisfarle). Ulteriore metafora che caratterizza la loro distinzione è quella di «direzione di adattamento»¹⁸: «è compito della credenza, in quanto parte della mente, rappresentare, o adattarsi a, una realtà che esiste indipendentemente»¹⁹, pertanto la sua direzione è “mente-a-mondo”, mentre quella delle intenzioni è inversa, “mondo-a-mente” (in tal caso è, per così dire, compito del mondo adattarsi all’intenzione o al desiderio in questione). Per ciò che riguarda il nostro argomento ci contenteremo di alcune considerazioni sulla struttura dell’intenzionalità concentrandoci sulla prima delle specie menzionate, quella che riguarda le nostre credenze sul mondo.

Intuitivamente il rapporto intenzionale che intercorre tra la mente e i contenuti che volta a volta intrattiene sembra essere di natura relazionale: la mente “verte su” oggetti, stati di cose, costitutivi dello stesso contenuto intenzionale. «Fosse così, l’intenzionalità si configurerebbe come sorta di ponte gettato sulla realtà; un ponte che ovviamente non starebbe in piedi a prescindere dall’esistenza di entrambe le sponde: quella soggettiva e quella oggettiva»²⁰. Ovvero, se l’intenzionalità come genere, il “vertere su”, è adeguatamente illustrata da una relazione, ciò presuppone l’esistenza di entrambi i termini della relazione: in quanto universale a più posti, almeno due, la relazione non può configurarsi in mancanza di uno dei due termini che dovrebbero occuparli. Non ha senso dire che *x* è in relazione con nulla, così come non sembra aver senso ammettere che la coscienza sia coscienza di nulla. Al di là del fatto che è quantomeno poco chiaro cosa significhi che un oggetto del mondo sia costitutivo di un atto mentale che lo rappresenta (o, in termini fenomenologici, che la cosa si presenti «in carne e ossa»), una forma di realismo che ipotizza un “contatto diretto” con la realtà si condanna inevitabilmente

¹⁷ È opportuno precisare che il termine “credenza”, traduzione poco perspicua dell’inglese *belief*, è utilizzata in senso tecnico, e come tale indica un contenuto mentale o un enunciato che può essere vero o falso, non un particolare atteggiamento epistemico del soggetto aperto al dubbio e distinto dalla certezza (generalmente espressa nella lingua italiana con il verbo sapere). Una prima sistemazione terminologica e concettuale della suddivisione in credenze e intenzioni si deve ad Anscombe (cfr. in particolare G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000).

¹⁸ L’espressione «direzione di adattamento» (*direction of fit*) entra in modo pervasivo nel linguaggio filosofico a partire dall’impiego che ne fa Searle, ma tanto la terminologia quanto i concetti di fondo che essa esprime sono da attribuire ai lavori sugli atti linguistici di J.L. Austin, concetti poi debitamente sviluppati dalla stessa Anscombe. Per quanto riguarda Searle si vedano J. SEARLE, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, tr. it. di G.R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 2009; Id., *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, tr. it. di D. Barbieri, Bompiani, Milano 1985.

¹⁹ J. SEARLE, *La razionalità dell’azione*, tr. it. di E. Carli e M.V. Bramè, Cortina, Milano 2003, p. 35.

²⁰ L. CIMMINO, *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2019, p. 128.

all'insuccesso: la mente, primo termine in relazione, è infatti in grado di pensare contenuti che non hanno un correlato nella realtà esterna e che, pure, *ex hypothesi*, mantengono il loro carattere intenzionale. Sono molti gli esempi in grado di suffragare l'obiezione: il fatto che intratteniamo credenze riferite a oggetti o personaggi fittizi (ad esempio personaggi della letteratura), ci riferiamo a dimensioni modali che come tali potrebbero o sarebbero potute esistere, pensiamo negazioni ed esistenziali negativi (e nella realtà non sembra esistano "fatti negativi")²¹. Ma per squalificare l'ipotesi che l'intenzionalità sia costituita da una relazione tra mente e mondo è sufficiente una credenza falsa: con cosa potrebbe entrare in relazione una credenza che, in quanto falsa, già si presuppone non abbia un corrispettivo nella realtà? Più sensato ritenere che, ciò a cui i nostri pensieri, le nostre percezioni etc. si riferiscono sia una dimensione oggettiva che, pur comprendendola, eccede la realtà²². Ciononostante, l'assunto per cui ogni coscienza non può che essere, lo ripetiamo, coscienza di, sembra non permettere alla riflessione filosofica di abbandonare tanto facilmente l'idea che il riferimento delle credenze coincida con una relazione (soprattutto nel caso emblematico delle credenze percettive) e che la coscienza sia il primo termine della relazione in oggetto.

Si consideri il seguente modello intenzionale (A):

$C \rightarrow \text{Con} \rightarrow M$

Per ovviare al problema, alle aporie derivanti dalla concezione diadica che postula una "relazione diretta" tra mente e mondo, è sembrato più opportuno sostenere che C (un atto di coscienza) sia in ogni caso C-di-Con, ossia entri in relazione (intenzionale) con il proprio contenuto (Con), a sua volta "possibilmente in relazione" con il mondo (M), in base alla sua vero-falsità. I termini della relazione possono poi variare, nelle diverse concezioni proposte, in base alle differenti opinioni circa la natura del contenuto mentale, ma questo non sembra compromettere la validità generale del modello. Insomma, pur peccando di una inevitabile vaghezza rispetto alle diverse proposte, possiamo considerare con buona approssimazione l'impianto triadico illustrato da A il modello che, secondo la vulgata, interpreterebbe adeguatamente l'esercizio dell'intenzionalità, nonché il significato transitivo della coscienza²³. Lo schema

²¹ Per un'interessante confutazione circa l'ammissione di "fatti negativi" nell'inventario ontologico della realtà e sulle difficoltà di identificare negazioni ed entità esistenti (difficoltà che gravano soprattutto sui tentativi di funzionalizzazione della mente) si veda A. MORO, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano 2010.

²² In effetti tenere presente il riferimento all'oggettività dei nostri pensieri non significa ancora averne chiarite le caratteristiche e la portata. Per ora ci limitiamo a questa breve considerazione dalla quale dovrebbe trasparire il monito a non identificare la dimensione oggettiva con una parte della realtà (rispetto alla controparte soggettiva) o con una sua proprietà (parte della realtà possiede forse la strana proprietà di essere oggettiva?). Rimandiamo al paragrafo conclusivo (§ 7) alcune osservazioni sull'argomento, osservazioni che ritengo costituiscano il nucleo da cui partire per delineare un approccio alternativo al tema dell'esperienza cosciente.

²³ Il modello descritto da A ricalca quello proposto da Meinong (cfr. A. MEINONG, *Teoria dell'oggetto*, E. Coccia (a cura di), Quodlibet, Macerata 2003) ma, di là dall'assunzione di un impegno esplicito nel sostenerlo e anzi benché oggi di rado tale impegno venga assunto, compare in modo ricorrente in molta dell'odierna letteratura sull'intenzionalità. In effetti la sua struttura è in linea di massima sovrapponibile anche a quella delineata dal già citato T. Crane, uno dei più influenti e brillanti autori che difendono e tentano di illustrare il carattere intenzionale della mente. Per alcune considerazioni che riflettono sull'ampia portata del modello triadico, in particolare nelle posizioni che sposano il carattere relazionale

triadico, dato il suo valore paradigmatico, ci riconduce al problema della natura ontologica della coscienza, potendoci ora avvalere delle pur brevi considerazioni fatte intorno al suo carattere intenzionale.

Non c'è dubbio che in *A* il termine *C* rappresenti la coscienza come un qualcosa, un'entità termine di relazione, che ha la funzione di illuminare i propri contenuti. Contenuti che, del resto, esclusa la loro appartenenza al mondo ²⁴, in quanto mentali (dati interni) sono a loro volta coscienti ²⁵ (coscienza-proprietà). Ma oltre a questa ambiguità, la stessa già riscontrata precedentemente, in *A* il termine coscienza sembra necessariamente riferito anche alla relazione che connette *C* a *Con*. In altri termini il segno che rappresenta la relazione ($\rightarrow$), distinguendosi dai termini che congiunge (evidentemente i termini sono in relazione poiché c'è un'entità che li unisce), è pur sempre qualcosa, qualcosa che, per così dire, non potrebbe non esser fatto che di coscienza. La coscienza, divenendo fonte di luce (*C*), luminosità (la direzionalità-relazione rappresentata dalla freccia) e proprietà di ciò che viene illuminato (*Con*), perde così la propria intelligibilità ontologica, ricondotta a categorie e funzioni del tutto eterogenee. E una volta ammessa questa essenziale ambiguità del termine coscienza, il modello relazionale triadico, oltre a presentare lacune proprie, perde irrimediabilmente la sua portata esplicativa.

Se infatti il "riferirsi a" della coscienza è davvero costituito da una relazione, il problema è quello di capire cosa permette a *C* di orientare il suo sguardo verso un contenuto piuttosto che verso un altro. Il problema è capire

«come un atto che non possiede un contenuto possa rivolgersi, *essere intenzionalmente diretto*, ad alcunché.[...] Come può un atto cosciente selezionare un contenuto intenzionato, rispetto ad altri possibili contenuti, se essa [la coscienza] non ha già in sé, quindi come *proprio* contenuto, la struttura concettuale che veicola il riferimento? Dovrebbe essere la relazione (primitiva) del "vertere su" a connettere i due termini, ma poiché questa come relazione si aggiunge e si distingue da questi, ci si torna a

dell'intenzionalità, si veda A. VOLTOLINI – C. CALABI, *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino 2009.

²⁴ Accenniamo soltanto, senza prenderne in considerazione le implicazioni (peraltro non poco problematiche e distanti dal senso comune), all'ulteriore possibilità che i pensieri abitino un mondo iperuranico al di fuori dello spazio e del tempo: posizione inaugurata da Frege (cfr. G. FREGE, *Il pensiero. Una ricerca logica*, in G. FREGE, *Ricerche logiche*, a cura di M. Di Francesco, Guerini & Associati, Milano 1988) che, volendo garantire l'oggettività dei contenuti intenzionali intrattenuti dai soggetti, ipotizza la capacità mentale di afferrare tali entità astratte (*Gedanken*). «Pensieri» o «Proposizioni» significanti la totalità dei contenuti intenzionabili, dei contenuti possibilmente *dati* a un atto di coscienza che come tale non potrebbe non coincidere con la prestazione di una coscienza pura, riproponendo i problemi che stiamo discutendo.

²⁵ Tralasciamo anche la discussione circa le posizioni, peraltro plausibili, che ammettono l'esistenza di fenomeni intenzionali inconsci. Va da sé che la plausibilità dell'opzione imporrebbe comunque di abbandonare l'ipotesi di una coscienza pura (sembra contraddittoria l'ipotesi di una «coscienza inconscia» termine di relazione la cui prestazione consista pur sempre nel render coscienti i propri contenuti, ipotesi sposata, e poi abbandonata a favore di un atto "pre-riflessivo" che discuteremo successivamente (§ 6), da Brentano nel tentativo di render conto dell'attività autocosciente): tali fenomeni sarebbero di diritto classificabili come mentali ed eventualmente mancherebbero della coscienza intesa come proprietà, non certo di un atto coscienziale puro che illumina qualcosa su cui, per definizione, non potrebbe posare il suo sguardo.

chiedere cosa giustifichi l'orientamento verso un contenuto piuttosto che un altro»²⁶.

C'è forse una sorta di "armonia prestabilita" che permette il contatto cognitivo tra i contenuti volta a volta pertinenti e la coscienza? Coscienza che altrimenti risulterebbe paradossalmente cieca rispetto all'appropriatezza del contenuto da selezionare, e che pure sembra reclamare la propria imprescindibilità come termine di relazione. Perché?

5. "Coscienza pura" e solipsismo

L'esigenza di una coscienza pura, peraltro spesso intesa problematicamente come sostanza immacolata che funge da soggetto²⁷, sembra riconducibile proprio al bisogno di attestare quel vincolo d'intimità di cui parlano Chalmers e McGinn. Poniamo che un soggetto intrattenga un contenuto mentale cosciente, che cioè possiede la proprietà di essere cosciente. La situazione che si prospetterebbe senza un ulteriore atto di coscienza (C) riferito a tale contenuto pare sia quella già descritta precedentemente, in cui viene meno la possibilità di essere autocoscienti di quanto siamo coscienti: se di un contenuto cosciente non fossi a mia volta immediatamente consapevole di intrattenerlo non potrei esserne cosciente in prima persona. Come dire che, ad esempio, percependo un oggetto *x*, non potrei rendermi conto che si tratta di una percezione se non fossi a mia volta immediatamente consapevole "che percepisco *x*". Verrebbe cioè a mancare la connessione tra atto percettivo e contenuto percepito, con quest'ultimo destinato a rimanere "al buio". Per di più la "mia" attività mentale sarebbe privata, così sembra ad alcuni autori, della condizione che rende pertinente l'aggettivo dimostrativo, cioè di ciò che ne determina l'appartenenza a me in quanto soggetto epistemico. Dunque, si conclude, un'esperienza cosciente è tale solo se la coscienza è in grado di attestare, per autovisione, ciò che di fatto esperiamo. Ora, al di là del fatto che la presunta evidenza fenomenologica di questa autovisione (la questione «relativamente facile» di cui parla McGinn) sembra in realtà un tentativo di colmare una lacuna piuttosto che la trascrizione di un'esperienza – davvero, verrebbe da chiedersi, ci sorprendiamo nell'atto stesso di esperire alcunché con un ulteriore atto?²⁸ –

²⁶ L. CIMMINO, *Introduzione all'epistemologia della mente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 152.

²⁷ Il soggetto d'esperienza non potrebbe certo essere identificato con il soggetto empirico, cui eventualmente appartengono i pensieri e la cui permanenza ontologica è tale anche quando non intrattiene stati mentali, ad esempio in un sonno senza sogni. Del resto, se è una prestazione del soggetto (un atto di coscienza) a vertere sui contenuti, il problema resta quello di capire come, accompagnando ogni esperienza, tale atto resti il medesimo, conservi la sua identità numerica, nelle sue diverse prestazioni. Problema non nuovo in filosofia, essendo lo stesso con cui si ritrovano a fare i conti tanto la posizione idealista di Fichte quanto quelle di Kant e Husserl nel postulare, rispettivamente, un "soggetto puro" e un "io trascendentale".

²⁸ Interessante notare che il Wittgenstein del *Tractatus*, per quanto ancora convinto del carattere solipsista dell'esperienza, discutendo il rapporto tra soggetto e mondo paragoni la situazione conoscitiva all'occhio che percepisce un campo visivo, e concluda con più di una riserva sulla possibilità che, nell'esperienza cosciente, si mostri l'occhio (che si abbia cioè esperienza dell'occhio-coscienza che illumina i contenuti): «Ma l'occhio in realtà non lo vedi. E

come comprovare tale “apparire di apparire”? Vale a dire: dal fatto che in mancanza di un atto di coscienza non possiamo né attribuirci un’esperienza cosciente né esserne consapevoli, in quanto condizione di possibilità dell’autocoscienza, segue *ipso facto* anche la necessità della consapevolezza dell’atto C. Ebbene, come ne abbiamo coscienza? In effetti sembra che per avere notizia di C-di-Con si debba ricorrere a un ulteriore atto di coscienza (C₁) rivolto a (C-di-Con), relazione a sua volta nota solo grazie a C₂, innescando così un regresso *ad infinitum*.

Peraltro lo scenario prospettato da questo modo di intendere l’attività cosciente è quello della mente intesa come «teatro privato», entro il quale solo il soggetto in questione può rivolgere lo sguardo, e a cui l’accesso agli altri rimane irrimediabilmente interdetto. Idea che discenderebbe dall’«errore di Cartesio»²⁹ e che approda alla sponda del solipsismo: la posizione per cui “soltanto io so di avere una mente”. Non a caso tale concezione della mente sarebbe, secondo la prospettiva fisicalista, la *reductio ad absurdum* della stessa posizione intenzionalista. Celebri in proposito le osservazioni critiche avanzate da Ryle, e dal suo allievo Dennett, a questo *theatrum mentis*³⁰, al suo «palcoscenico privato» sul quale vengono rappresentate le scene della vita mentale. Unico spettatore a godersi comodamente lo spettacolo l’*homunculus* creato dall’alchimia rappresentazionalista della mente, che presiede all’attività autocosciente illustrata precedentemente³¹. «La mente – scrive Ryle – è un luogo appartato, e nella propria vita interiore ognuno di noi vive la vita di uno spettrale Robinson Crusoe. Tutti possono vedere, udire e colpire il corpo delle

nulla nel campo visivo fa concludere che esso sia visto da un occhio» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1968, § 5633).

²⁹ Cfr. A.R. DAMASIO, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. di F. Macaluso Adelphi, Milano 1995. Damasio considera la prospettiva cartesiana come una sorta di vaso di Pandora da cui sarebbero usciti tutti i mali che ancora affliggono la ricerca psicologica contemporanea: dal dualismo mente-corpo alla scissione tra la dimensione cognitiva e quella emotiva, passando per la configurazione della mente come luogo privato, come teatro interno in cui viene proiettato il «film del cervello», metafora peraltro utilizzata infelicitemente dallo stesso Damasio per illustrare la sua teoria sul funzionamento del cervello (A.R. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, tr. it. di I. Blum, Adelphi, Milano 2003, p. 258). Sebbene alcune delle critiche, peraltro già avanzate in modo più lucido e sistematico da altri autori nel corso della storia della filosofia, colgano nel segno, la fortuna iniziale del testo si è progressivamente ridimensionata, complici le numerose critiche rivolte all’impreparazione dell’autore circa la conoscenza del pensiero cartesiano e alla sua scarsa competenza sul versante filosofico. Riguardo alle critiche si vedano G. KIRKEBØEN, *Descartes’ embodied psychology: Descartes’ or Damasio’s error?*, «Journal of the History of the Neurosciences», 2001 (X), pp. 173-191; I. Hacking, *Minding the brain*, «The New York Review of Books», <<https://www.nybooks.com/articles/2004/06/24/minding-the-brain/>>, 24-06-2004; e McGinn che, in un articolo apparso nel 2003 (C. MCGINN, *Fear Factor*, «The New York Times Book Review», <<https://www.nytimes.com/2003/02/23/books/fear-factor.html>>, 23-02-2003), non a caso definisce la teoria di Damasio «non originale», oltre che «falsa».

³⁰ La critica alla concezione cartesiana della mente come «teatro interno» viene in realtà già mossa esplicitamente da Hume in un celeberrimo passo del *Trattato* in cui discute la questione dell’identità personale (cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, , vol. I, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 264-265).

³¹ Nelle concezioni dualiste di ascendenza cartesiana la mente diviene, stando alla critica di Ryle, una sorta di «spettro» che si aggira nel corpo-macchina dell’individuo (*ghost in the machine*).

altre persone, ma siamo irrimediabilmente ciechi e sordi al funzionamento delle menti altrui e incapaci di operare su di esse»³².

Sebbene l'equazione tra intenzionalità e solipsismo non regga, le critiche naturaliste colgono più di un aspetto problematico di alcune teorie sull'irriducibilità della dimensione mentale, e il modo di intendere l'autocoscienza è sicuramente uno dei motivi di imbarazzo maggiori³³. I contenuti mentali perdono la propria trasparenza intersoggettiva, pubblica, divenendo esclusivo appannaggio del soggetto che li intrattiene in prima persona. Lo scenario prospettato è quello per cui la vita mentale dei nostri simili è solo una mera ipotesi, guadagnata per analogia e mai per esperienza diretta. Così il naturalismo ha buon gioco nel prospettare l'identità (di riduzione) tra stati mentali e stati fisici³⁴, riaffermando la visibilità in terza persona delle evidenze cognitive: del resto un mondo in cui la dimensione dell'alterità è ridotta a un insieme di monadi dalle quali non traspare attività mentale sembra plausibile come scenario di una *zombie story*, non certo come l'esito di una riflessione filosofica o della nostra esperienza intersoggettiva.

Ma, chiusa la breve parentesi riguardo al solipsismo, ciò che maggiormente interessa alla nostra indagine è che, anche ammesso, e non concesso, che tali obiezioni non siano decisive, resta il fatto che l'autocoscienza sostenuta in A non può in alcun modo assolvere i compiti per la quale viene chiamata in causa. Una coscienza sostanziale pura che, oltre a scivolare verso forme di idealismo o di dualismo, come visto mancherebbe delle condizioni logiche sufficienti per individuare la pertinenza dei contenuti verso i quali volgere il proprio sguardo. E se C ha la funzione di illuminare i contenuti su cui si dirige, da ciò non sembra comunque possibile derivare anche l'attribuzione di quanto illuminato al soggetto: esserne ulteriormente coscienti non sembra sancire in alcun modo l'appartenenza al soggetto epistemico se non in quanto già presupposta. Infine un ulteriore atto di coscienza che accompagna l'esperienza cosciente non potrebbe mai avere un contenuto determinato. Qualunque concezione del dato (alla coscienza) si sostenga, l'autocoscienza sarebbe tale della coscienza e del suo riferimento all'oggetto intenzionato. La coscienza-soggetto fa di sé, per autovisione, un oggetto di cui si ha esperienza, identificando surrettiziamente ciò che permette l'esperienza con ciò di cui si ha esperienza. Questa la pretesa, e il paradosso cui conduce, di quello che abbiamo definito approccio oggettuale nei confronti della coscienza.

6. Sul significato di «coscienza pre-riflessiva» e «acquaintance»

³² G. RYLE, *Il concetto di mente*, tr. it. di G. Pellegrino, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 8.

³³ A tal proposito è particolarmente curioso notare che nella lingua inglese il termine *self-conscious*, oltre ad avere il significato prettamente filosofico (e pertanto di utilizzo non diffuso nel linguaggio comune) di autocosciente, indichi proprio uno stato di imbarazzo e agitazione, di vergogna dovuta ai giudizi degli altri rispetto alla propria condotta. Come tale è perlopiù utilizzato come sinonimo di *bashful*, *sheepish et similia*, termini che rimandano proprio al "ritrarsi in sé stessi" dovuto al sopraggiungere di uno stato di imbarazzo e disagio.

³⁴ Sul problema del solipsismo e su come intendere i diversi asserti sull'identità, tra cui quelli di riduzione, cfr. L. CIMMINO, *Test di Turing, intenzionalità e solipsismo*, in A. TURING, *Meccanismo computazionale e intelligenza*, Città Nuova, Roma 2018.

In realtà, tanto le posizioni appartenenti alla tradizione fenomenologica quanto quelle di matrice analitica sembrano rendersi conto, pur non rinunciandovi, che l'architettura intenzionale descritta da A, in quanto prevede una coscienza pura termine di relazione, presta il fianco a numerose obiezioni, incappando tra l'altro nei paradossi e regressi appena discussi riguardo all'autocoscienza. Pur non rinunciandovi, pertanto le soluzioni proposte appaiono da subito espedienti, come tali tutt'altro che risolutivi. Come già anticipato (cfr. § 2), lo stesso Sartre è consapevole dei problemi che gravano su una posizione del genere, e per aggirarli introduce uno degli *escamotage* più ricorrenti in letteratura e su cui ci concentreremo in questo paragrafo. L'ammonimento è duplice: non commettere l'errore cartesiano di sostanzializzare il *cogito*, inteso da Sartre come «il soggetto dell'esperienza più concreta [...], perché è esso stesso questa esperienza»³⁵, e non cadere nell'illusione del «primato teorico della conoscenza». Otterremmo soltanto una riflessione, una «conoscenza della coscienza», al modo di una coscienza posizionale («tetica») di sé stessa, la cui intenzionalità si esaurirebbe nel riflesso della coscienza stessa. In altri termini, non faremmo altro che reintrodurre la «legge della coppia», un dualismo soggetto-oggetto a livello intracosciente di ascendenza idealista. Evitare questa fascinazione, che a lungo ha depistato la filosofia, significa ammettere – ecco la soluzione – l'esistenza di un «rapporto immediato e non-cognitivo di sé a sé» della coscienza. La coscienza sarebbe perciò immediatamente consapevole di sé stessa non in modo intenzionale ma «pre-riflessivo», senza cioè afferrarsi come oggetto di conoscenza. Una suggestione, questa della coscienza pre-riflessiva, che come già accennato ricorre frequentemente anche nel panorama odierno di filosofia della mente³⁶, e che lo stesso Sartre mutua non tanto da Husserl, ma, probabilmente, da Brentano³⁷, consapevole a sua volta della necessità di evitare quel circolo dell'autocoscienza descritto precedentemente. Interessante notare che tale espediente, ricorrente perlopiù in ambito fenomenologico, coincide con quello che i filosofi di lingua inglese indicano con il termine *acquaintance*. Nel passo riportato McGinn sostiene che, per introspezione, la coscienza è in grado di ripiegarsi su sé stessa e cogliersi nella sua più nitida nudità. Dove il termine utilizzato per descrivere la modalità di accesso in virtù della quale è possibile questa autocoscienza è appunto *acquaintance*³⁸. Nel linguaggio filosofico,

³⁵ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 23.

³⁶ Si vedano D. ZAHAVI, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge MA 2005; D. LEGRAND, *The Bodily Self: The Sensori-Motor Roots of Pre-Reflective Self-Consciousness*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2006 (V, 1), pp. 89-118; U. KRIEGL, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009.

³⁷ L'atto pre-riflessivo con cui la coscienza coglie se stessa «immediatamente» viene descritto da BRENTANO, nei termini di «coscienza interna» (*inneres Bewußtsein*), nel suo *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Felix Meiner, Hamburg 1973, pp. 175 e sgg.

³⁸ Nella lingua inglese il verbo *to acquaint* viene in genere utilizzato per descrivere l'atto del conoscere qualcuno di persona, direttamente (*to make acquaintance with someone*). Per una discussione sull'accezione tecnica del termine e sul suo utilizzo in ambito gnoseologico (con bibliografia aggiornata sull'argomento) si veda A. HASAN – R. FUMERTON, *Knowledge by Acquaintance vs. Description*, E.N. ZALTA (a cura di), «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/knowledge-acquaintdescrip/>>, 2019.

soprattutto in ambito gnoseologico, il termine ha assunto un significato tecnico e le correnti fondazioniste, in particolare quelle di matrice empirista, lo impiegano proprio per descrivere la conoscenza diretta con la quale sarebbero colti, senza ulteriori mediazioni, i contenuti “autoevidenti” sui quali dovrebbe fondarsi l'intera conoscenza umana. Ritorna cioè quella coincidenza di essere e apparire sostenuta da Searle (nonché l'ammissione di entrambe le accezioni del termine coscienza) per quanto riguarda gli stati coscienti, con l'introduzione di una procedura epistemica non intenzionale che coglie un contenuto senza renderlo oggetto di riferimento³⁹. La stessa procedura che dovrebbe permettere alla coscienza di cogliere sé stessa evitando regressi e reificazioni.

Ma quali che siano i termini con cui viene indicata, tale conoscenza diretta non risolve la questione. Intanto da che era «nulla d'essere» rivolta a dei contenuti, la coscienza diviene “contenuto di nulla” per assicurare, con una soluzione *ad hoc* altrettanto aporetica, la propria presenza a sé. Ma oltre a essere paradossalmente ridotta a contenuto epistemico, se la coscienza è «coscienza di», l'atto con cui dovrebbe cogliersi immediatamente non può essere rivolto solo a sé stessa, ma eventualmente a sé-stessa-che-si-riferisce-a. Insomma, anche ammettendo un'apprensione pre-riflessiva, la coscienza non potrebbe essere coscienza di nulla, separata dai suoi contenuti: si ritornerebbe cioè alla situazione per cui C ha come contenuto sé stessa rivolta al proprio contenuto. Nemmeno l'elegante prosa sartreana riesce a rendere plausibile la soluzione: cogliendosi in maniera pre-riflessiva la coscienza compirebbe sì una sorta di «scissiparità» immanente, ma se ci chiedessimo cosa separa la

³⁹ Si cerca cioè di fondare l'intera impresa epistemica su una forma di consapevolezza «non giudicante» (*nonjudgemental*) e «infallibile» circa l'esistenza di alcuni contenuti. Dal fatto che proviamo una sensazione o che intratteniamo un pensiero (vero o falso che sia, giustificato o meno), cioè dal fatto che tali fenomeni *appaiano*, il fondazionista deriva l'indubitabilità della loro esistenza. Sul fondazionismo e sui diversi modi in cui viene intesa tale «autopresentazione» non intenzionale, eppure relazionale, si vedano in particolare Fumerton (cfr. R. FUMERTON, *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 1995; *Classical Foundationalism*, in M. DE PAUL (a cura di), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 2001; *The Prospects for Traditional Internalism*, in B. COPPANGER – M. BERGMANN (a cura di), *Intellectual Assurance: Essays on Traditional Epistemic Internalism*, Oxford University Press, Oxford 2016) e BonJour (cfr. L. BONJOUR, *Toward a Defense of Empirical Foundationalism*, in M. DE PAUL (a cura di), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 2001; *A Version of Internalist Foundationalism*, in L. BONJOUR – E. SOSA (a cura di), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell, Malden MA 2003). Affermando tale coincidenza di essere e apparire, i contenuti autoevidenti si trasformano in “oggetti interni”, dati nella loro interezza. Oltre alla già discussa problematicità riguardante la derivazione dell'ontologia dei fenomeni psichici dalla loro epistemologia, in una posizione del genere sembra cioè venir meno la “normatività” del pensiero. Normatività per la quale l'identità di ogni stato mentale dipende da uno «spazio logico delle ragioni» (come ebbe a definirlo Sellars), ossia da un parziale olismo mentale per cui ogni contenuto deve il suo significato ad altri con i quali stabilisce coerentemente delle connessioni logiche (ciò che tra l'altro attesta la “prospettività” dell'attività epistemica e permette la possibilità dell'“errore” nell'applicazione dei concetti e nello stabilire le loro connessioni). Riguardo alla vastissima bibliografia sulla normatività del mentale si vedano in particolare A. HATTIANGADI, *Oughts and Thoughts. Rule-Following and the Normativity of Content*, Clarendon Press, Oxford 2007; R. WEDGWOOD, *The Nature of Normativity*, Oxford University Press, Oxford 2007; J. SKORUPSKI, *The Domain of Reasons*, Oxford University Press, Oxford 2010; A. GIBBARD, *Meaning and Normativity*, Oxford University Press, Oxford 2012.

coscienza da sé in questo gioco di riflessi dovremmo riconoscere che «non è niente» (emergerebbe cioè una trasparenza «non aliorelativa»). E le metafore volte a ricondurre la dualità a unità si susseguono per diverse pagine: «diade fantasma», «abbozzo di dualità», tutte espressioni la cui enfasi intende suggerire che la coscienza non tetica «(di)» sé⁴⁰ «rappresenta una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé»⁴¹. Ma la soluzione è evidentemente solo verbale: quel pernicioso dualismo immanente di cui occorre fare a meno grava ancora sulla posizione, anche se sotto le mentite spoglie di coscienza pre-riflessiva o non posizionale.

7. Considerazioni finali: una prospettiva alternativa.

Se le considerazioni fatte riguardo alla natura della coscienza e sul significato dell'esperienza cosciente sono sulla strada giusta, se cioè le critiche avanzate sono davvero cogenti, sembra doveroso concludere circa la necessità di abbandonare non solo la coincidenza tra essere e apparire quale caratteristica essenziale dei fenomeni coscienti, ma anche il modello intenzionale basato sull'attività di una coscienza-sostanza pura. Nondimeno, anche optando per la soluzione ontologica di considerare la coscienza come proprietà e non come termine di relazione, occorre a) prospettare un diverso modo di caratterizzare l'autocoscienza dei contenuti coscienti; b) giustificare il senso in cui un contenuto mentale si riferisce ad altro da sé. Come anticipato, mi riservo sin d'ora un brevissimo spazio per delineare le premesse di un'impostazione alternativa riguardo alle questioni elencate.

a) Il livello metacognitivo cui accennano le prospettive prese in considerazione non può consistere nell'essere im-mediatamente – nel duplice senso di “contemporaneamente” e “senza ulteriori mediazioni” – autocoscienti di quanto siamo coscienti (*p*): ciò eventualmente avviene “nel tempo” e attraverso un distinto e ulteriore atto di pensiero (*p'*) che appunto verte sul contenuto precedentemente intrattenuto. In altre parole siamo coscienti della nostra “vita interiore” attraverso pensieri di secondo ordine che hanno come oggetto di riferimento pensieri di primo ordine, e non tramite un atto di conoscenza *sui generis* che, oltre a condurre alle secche del solipsismo, finisce con l'equivocare il significato ontologico del termine coscienza.

b) Se, per ripeterlo, non si identificano surrettiziamente ciò di cui si ha esperienza e ciò che permette l'esperienza, allora sembra che la transitività attribuita alla coscienza sia piuttosto da assegnare, e da riconoscere come loro caratteristica precipua, agli stessi stati mentali. Vale a dire: l'intenzionalità non riguarda la coscienza, ma i contenuti, eventualmente coscienti (coscienza-proprietà), rivolti a una dimensione che li trascende. Se non si ritengono “oggetti mentali” la cui ontologia dipende esclusivamente dal loro apparire a una coscienza termine di relazione, la transitività sembra riguardare la nostra

⁴⁰ Discutendo le caratteristiche dell'atto pre-riflessivo, Sartre suggerisce anche di modificare l'espressione «coscienza di» mettendo il “di” tra parentesi, per sottolineare come la presenza della preposizione risponda soltanto a un'esigenza grammaticale piuttosto che alla funzione di alludere a un rapporto conoscitivo soggetto-oggetto.

⁴¹ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 117.

attività mentale intesa come “oggettivazione” di contenuti, che come tali si caratterizzano per la loro costitutiva apertura al mondo. Ciò che caratterizza uno stato mentale come intenzionale è proprio il possesso di una direzionalità intrinseca: la freccia con cui si illustra graficamente l'attività intenzionale del pensiero, di cui abbiamo già escluso il suo carattere relazionale che ha nella coscienza e in un contenuto i suoi termini, non è nemmeno nel vuoto che intercorre tra contenuto e oggetto di riferimento (possibilmente in relazione tra loro), ma è ciò che appunto qualifica il contenuto in quanto intenzionale, in quanto costitutivamente rivolto-a una dimensione che lo trascende. D'altronde, se non ci fosse una dimensione che sussiste indipendentemente dall'esperienza che ne abbiamo, non potremmo neppure affermarne l'esistenza di uno stato di cose oggettivo su cui verte la nostra esperienza cosciente, e che, come tale, è in grado di soddisfare o meno i contenuti che intratteniamo, peraltro senza bisogno di supporre il carattere relazionale di tale riferimento. Discorso analogo vale per il versante soggettivo delle sensazioni: piuttosto che ritenerle dati alla mente di cui è sensato ammettere soltanto un accesso epistemico dal carattere esclusivamente privato, sembra quantomeno plausibile ipotizzare che l'«effetto che fa» esperire qualcosa non sia soltanto un che di esperito, ma appunto la dimensione che determina le condizioni logiche sufficienti per l'attribuzione di una qualità a un oggetto. Nei termini di Mark Rowlands, «*what it is like*» è ciò che designa non solo e non tanto un oggetto d'esperienza, ma anche la condizione di possibilità del suo manifestarsi: «ciò *in virtù di cui* un oggetto d'esperienza si presenta come ciò che cade sotto un certo modo empirico di presentazione o possiede un certo aspetto.»⁴² Concludendo, l'occasione per delineare un approccio alternativo ai temi trattati è data proprio dal ripensamento del binomio (auto)coscienza-intenzionalità, ripensamento la cui premessa di fondo gravita su una diversa collocazione del “nucleo intenzionale”, e che potremmo sintetizzare così: c'è qualcosa, nell'esser coscienti di alcunché, che permette il riferimento all'oggettività ma di cui non siamo né potremmo essere coscienti.

⁴² M. ROWLANDS, *The New Science of the Mind*, MIT Press, Cambridge MA 2010, p. 189.

Note sul concetto di saturazione in Jean-Luc Marion

Giuseppe Pintus

University of Sassari, Italy

Abstract

The present study reconstructs the elaboration of the concept of saturation in the work of Jean-Luc Marion. This concept appears in a mature phase of its proposal production. We find it thematized in the book *Étant donné* and the book *De surcroît* is entirely dedicated to it. The role of this concept is capital with respect to the Marion production as it must 1) provide the example of a class of phenomena in which the principle of donation in phenomenology becomes evident, 2) allow the extension of this principle to all phenomena and 3) enable a broadening of the phenomenology itself to new classes of phenomena. In the reconstruction of this elaboration the present study tries to highlight the problematic points of the proposal.

Keywords

Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, Givenness, Excess, Phenomenology

1. L'ultima riduzione

Il libro terzo di *Dato che*¹ risulta animato dal tentativo di mostrare l'equivalenza tra il mostrarsi e il darsi. Se volessimo sintetizzare in una frase la pretesa di questo testo, che a sua volta costituisce uno dei punti capitali dell'intera proposta marioniana, potremmo farlo nel modo seguente: «tutto ciò che si mostra, primariamente ed essenzialmente si dà». Per poter sostenere la pretesa di questa affermazione occorre innanzitutto individuare delle “determinazioni” del fenomeno che permettano di tradurre la fenomenalità in termini di donazione. Più precisamente: quelle determinazioni che permettono di descrivere positivamente «l'immanenza intrinseca al dato del suo carattere di donazione»². Ciò deve essere fatto senza il ricorso ad alcuna condizione trascendente, meno che mai a una condizione che possa implicare un qualche rinvio ad un donatore³. Ora la prima difficoltà in tal senso sembra provenire

¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, Puf, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che*, SEI, Torino 2001.

² J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 149.

³ Marion intende così anche ribadire che la sua impresa si colloca totalmente nell'ambito fenomenologico e rispondere alle critiche rintracciabili in D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Paris 1991 (a tale risposta Janicaud risponderà a sua volta in *La phénoménologie éclatée*, L'éclat, Paris 1998) e in J. DERRIDA, *Donner le temps*,

dalla definizione stessa di dono: «*quod aliunde tenemus*». Tale difficoltà può trovare soluzione solo in una serie di coerenze per cui l'altrove deve poter ricadere nel dono stesso. Occorrerebbe cioè poter pensare l'«altrove» come un carattere del modo di apparire»⁴, in pura coerenza con il metodo fenomenologico e in opposizione ad una idea dell'altrove nei termini della causa. Ancora più radicalmente l'altrove deve indicare «il carattere intrinseco di ciò che si dà senza dipendere da, né ricorrere a noi, anzi venendoci incontro malgrado noi»⁵.

Per individuare la prima delle determinazioni con cui descrivere il fenomeno, Marion ricorre ad un effetto ottico, ancora una volta ricavato dall'ambito della pittura⁶: l'«anamorfosi». Questa indica il particolare modo con cui un fenomeno perviene o sale alla visibilità. Nell'analogia con l'uso di questo effetto nelle arti figurative è possibile mostrare come in un quadro⁷ una immagine si dia già interamente, si mostri, eppure non tutto è immediatamente visibile, occorre disporsi secondo un punto preciso che il quadro impone per poter essere colto nella sua interezza. Alcune figure divengono visibili solo se chi guarda si dispone, rispetto ad esso, in un preciso angolo visuale. Queste considerazioni permettono anche di comprendere che occorre riconoscere al fenomeno, in un certo senso, l'iniziativa del mostrarsi. Quando qualcosa appare, lo fa secondo una certa contingenza. Scrive Marion: «mi cade addosso», o ancora, «mi arriva, mi accade, e infine, si impone (e mi si impone)»⁸. D'altronde i fenomeni “fanno irruzione” in modo imprevisto, secondo ritmi discontinui, a sorpresa, configurando una contingenza assoluta e radicale, fino al punto che anche i fenomeni considerati necessari irrompono per il semplice fatto che avrebbero potuto non apparire⁹. Nel momento in cui accade, il fenomeno si dà come un «fatto compiuto» vale a dire come un qualcosa che si trova fatto prima che si possa costituirlo o disporne.

Per Marion in qualche modo occorrerebbe parlare di intenzionalità invertita o rovesciata:

«Io divento l'obiettivo dell'oggetto. La mia fatticità mi designa certo come un fatto e un fare [...], eppure non tali che io potrei compierli e compiermi (“io mi sono fatto da me”), ma, all'inverso, tali che il fenomeno li compie e

Galilée, Paris 1991; tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

⁴ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 150.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Il ricorso all'arte è presente in diverse opere di Marion. In *Dato che* tale fenomeno viene utilizzato all'inizio del «Libro primo» (in part. tr. it. cit., pp. 47-63) a titolo di esempio per un fenomeno che pretende di sottrarsi «ostinatamente» all'oggettualità e all'entità e aprire verso la determinazione più originaria del fenomeno. Per un approfondimento sul ruolo dell'estetica in J.-L. Marion si veda C. CANULLO, *La complessione della donazione*, in Ead. (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano 2010, pp. 7-16. Per un approfondimento sul ruolo del fenomeno quadro in *Dato che* mi permetto di rinviare al mio *Il quadro, il visibile e la donazione in Jean-Luc Marion*, in «Ágalma», aprile 2017(xxxiii), pp. 65-73.

⁷ L'esempio utilizzato da Marion è quello del quadro di Holbein il Giovane, “I due ambasciatori”, cfr. J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 151, nota 193.

⁸ *Ivi*, p. 153.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 170.

vi si compie come un fatto. La fatticità mi ritorna nell'unica misura in cui mi espone al fatto compiuto del fenomeno»¹⁰.

Il fenomeno si dà ancora come «incidente», questa determinazione indica che il fatto compiuto arriva, si «schianta», «esplode» sullo schermo della coscienza, «cade» su qualcuno che lo riceve e dunque lo vede¹¹. Il fenomeno, attraverso l'anamorfosi, dunque, risale al visibile, attraverso la sua irruzione si individua, attraverso il fatto compiuto si impone e attraverso l'incidente si sottrae alla completa costruzione. In tutte queste figure Marion mette in evidenza sia una equivalenza originale tra darsi e mostrarsi, ma anche il fatto che lo sguardo che riceve il fenomeno non informa il fenomeno più di quanto non si trovi sotto l'impressione di questo. Tutto ciò porta ad una determinazione del fenomeno come «evento» ossia come qualcosa che arriva a sorprendere, che può essere colto, compreso, ma che non può essere in alcun modo prodotto o provocato¹².

La proposta di Marion, tuttavia, si spinge ancora più avanti; se infatti ci si limitasse ad affermare solamente la prevedibilità, il soggetto o l'io potrebbero ancora intervenire per attestare una riconduzione a sé del fenomeno. D'altronde i fenomeni che accadono come eventi, per quanto inanticipabili possono essere ricondotti all'Io e da esso integrati. Tale rischio resterebbe operante anche nella formulazione del «principio di tutti i principi» offerta da Husserl in *Idee I*. Scrive Husserl: «[I] l'intuizione originariamente offerente è sorgente legittima di conoscenza, [II] tutto ciò che ci si offre originariamente nell'intuizione è da prendere semplicemente per come si dà, [III] ma anche solo all'interno dei limiti nei quali essa si dà»¹³. Agli occhi di Marion, la seconda e la terza parte sembrerebbero porre dei limiti laddove la prima pretendeva una intuizione assolutamente libera. In qualche modo, tale formulazione tenderebbe a suggerire che non tutto si dà in modo perfetto e che dunque esiste una povertà nell'intuizione dipendente dai suoi limiti, per cui ciò che viene dato può essere dato solo in un orizzonte. Il terzo passaggio del principio afferma invece che qualcosa si dà ad un *Io*. Se ne ricava che è sempre possibile capovolgere la costituzione del fenomeno a partire da sé, nella costituzione a partire dall'*Io*¹⁴. Per evitare questo occorre aprire la possibilità di un fenomeno in cui si offra una donazione senza limite alcuno, né condizione, dunque irriducibile all'*Io*.

Diventa chiaro come la proposta di Marion debba tradursi nei termini di una opposizione a Kant. Ora per Kant, scrive Marion, «l'intuizione e il concetto determinano anticipatamente la possibilità di apparire per tutto il fenomeno»¹⁵. In generale in regime metafisico (da Leibniz a Kant) la possibilità di apparire non appartiene mai a ciò che appare, ma è in una certa misura sbilanciata, rispetto al rapporto tra soggetto e oggetto, sempre sul soggetto o comunque riconducibile ad esso. Scrive infatti: «il diritto di apparire – la possibilità di un

¹⁰ *Ivi*, p. 180.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 185 sgg.

¹² Cfr. *ivi*, p. 197.

¹³ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, p. 52.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 230.

¹⁵ *Ivi*, p. 223.

fenomeno – si gioca per Leibniz sul potere di conoscere che mette in opera la sufficienza della ragione che, quale che sia, precede ciò che essa rende possibile. [...] la ragion sufficiente basta a rendere possibile ciò che, senza di lei, rimarrebbe impossibile»¹⁶.

Ora questa possibilità, o questo rendere possibile, interviene a titolo di condizione o fondamento, fino al punto che ogni oggetto sperimentabile è tale in quanto reso sperimentabile, cioè già da sempre fondato sulla sua sperimentabilità. I fenomeni «non appaiono pienamente, dunque, che in modo condizionato – sotto condizione delle condizioni di esperienza»¹⁷. Il principio di tutti i principi, al contrario, pone che il fenomeno sarebbe in grado di assicurare, «con un solo gesto» sia la sua apparizione, sia la ragione di questa apparizione, come qualcosa che gli appartiene, che non gli giunge da altri. Tuttavia sembra ancora imporgli un limite. Per lo meno un limite che deve essere ammesso come orizzonte. D'altronde quando si tratta di vedere un oggetto non è possibile apprenderlo immediatamente in tutti i suoi aspetti. Del cubo si è capaci di cogliere insieme, come vissuti immanenti, tre facce, per le altre tre si ha bisogno di aggiungere degli altri vissuti immanenti che comportano, però fatalmente la sparizione dei primi. Ora l'organizzazione dei diversi vissuti intorno ad un unico oggetto implica la funzione del ricordo, ma implica anche che il conosciuto si componga nello stesso orizzonte di ciò che resta ancora da conoscere. Resta inoltre ancora la possibilità che la donazione del fenomeno a un *Io* si muti nel senso di una costituzione a partire dall'*Io*. Si chiede allora Marion:

«che cosa accadrebbe in fatto di fenomenalità se si compisse una donazione senza il limite (il principio di un orizzonte), né la condizione (l'*Io* trascendentale) che impone ancora alla donazione l'intuizione del "principio di tutti i principi"? Come concepire infine una donazione assolutamente incondizionata (senza limiti d'un orizzonte) e assolutamente irriducibile (ad ogni *io* costituente)? Non possiamo considerare alcuni fenomeni, tali che essi *invertirebbero* il limite (debordando l'orizzonte al posto inscrivere in esso) e la condizione (riducendo a sé l'*io*, al posto di ridursi ad esso)»¹⁸.

Non si tratta tanto di eliminare i limiti, si tratta piuttosto di riconoscere dei fenomeni che si danno come tali nella misura in cui debordano questi limiti. Si tratta di non escludere la possibilità circa il fatto che ciò che contraddice questi limiti possa ancora dispiegarsi come un fenomeno. Anzi dovrebbe trattarsi di un fenomeno per eccellenza. D'altronde questo fenomeno non può essere, avverte Marion, «fuor di limite», in quanto distruggerebbe semplicemente la fenomenalità in generale. Lo scopo del lavoro di Marion allora si precisa in una riformulazione della fenomenalità e in una contestazione dei termini con cui è intesa soprattutto da Kant e da un certo Husserl.

Ora, se è vero che perché un fenomeno si lasci ridurre a un *Io* finito che lo costituisce occorre che si riduca allo statuto dell'oggettività finita, se si intende ribaltare questa prospettiva è necessario individuare dei fenomeni che non si

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 225.

¹⁸ *Ivi*, p. 233, corsivo nostro.

lascino ridurre semplicemente allo statuto di oggetti. Si tratta cioè di supporre dei fenomeni saturi di intuizione, piuttosto che poveri:

«Al fenomeno caratterizzato molto spesso dalla mancanza o dalla povertà di intuizione (una delusione della mira intenzionale), anzi, eccezionalmente l'uguaglianza semplice fra intuizione ed intenzione, perché non far corrispondere la possibilità di un fenomeno in cui l'intuizione donerebbe di più, anzi smisuratamente di più, di quanto l'intenzione non avesse mai scorto né previsto?»¹⁹.

Occorre assumere l'ipotesi di tali fenomeni, fenomeni che contraddicano i limiti della fenomenalità come kantianamente tematizzati, e che nel contempo si costituiscano come fenomeni e dunque si mostrino.

Questi fenomeni devono dunque essere imponderabili secondo la quantità, insopportabili secondo la qualità, incondizionati secondo la relazione, inguardabili secondo la modalità.

Rispetto all'imponderabilità si danno nella negazione della quantità tutti quei fenomeni che si presentano come i fenomeni che producono meraviglia, in quanto ciò che ci presentano non risulta da una sintesi operata dal soggetto e si impongono prima di una ricostruzione. Un fenomeno quantificato si trova previsto anticipatamente come aggregato; ora, un tale fenomeno si lascia prevedere sempre prima di essere visto «in carne ed ossa» a partire da altro da sé: vale a dire a partire dal numero finito, o supposto tale, delle sue parti. Il fenomeno saturo dovrà essere dunque smisurato. Un esempio è dato dalla meraviglia cartesiana. Si tratterebbe di una apparizione che fa evento, in cui il cogliere di ciò che si presenta per primo impedisce una conoscenza particolareggiata. Non c'è possibilità di sintesi successiva in quanto il primo termine apparso affascina con una forza che impedisce di andare oltre. Potremmo dire che precisamente il fatto di essere imprevedibile compie la sua donazione intuitiva. Ogni cosa che affascina, o meglio,

«ogni fenomeno che produce meraviglia si impone allo sguardo nella misura (più esattamente nella dismisura) stessa in cui esso non risulta da nessuna somma prevedibile di quantità parziali. [...] Il suo avvento (*avènement*) precede il nostro apprendimento, lungi dal risulterne»²⁰.

Rispetto all'insopportabilità i fenomeni saturi si danno negando la qualità. Si tratterebbe di fenomeni accecanti, dove la percezione scompare per via della grandezza del fenomeno. Il fenomeno saturo raggiunge cioè il grado più elevato di intuizione. La previsione riferita alla quantità corrisponde, nella grandezza intensiva, alla sua anticipazione. Sia nell'intuizione sensibile che nell'intuizione intellegibile si danno casi di «accecamiento», fulgore abbagliante, in cui la visione non sopporta più, si trova sospinta fino al limite del non vedere non per difetto, bensì per eccesso. Ora, se «l'abbagliamento comincia quando la percezione varca il suo massimo tollerabile»²¹, è possibile definire la finitezza a partire da questo massimo piuttosto che dal grado 0. In questo caso la finitezza

¹⁹ *Ivi*, p. 243.

²⁰ *Ivi*, p. 248.

²¹ *Ivi*, p. 254.

si sperimenta come incapacità di misurare l'intensità del donato e nella commisurazione ad esso lo sguardo si riconosce passivo. La percezione diviene dunque impossibile. Marion cita a titolo di esempio il mito della caverna, dove il prigioniero appena uscito non riesce a sopportare la luce del bene perché i suoi occhi non sono abituati. Oppure quando si tenta di dipingere il fulgore abbagliante della luce in cui questa si deve dare come invisibile, e si coglie per la messa in ombra di ogni altra cosa.

Rispetto all'assolutezza i fenomeni saturi si danno negando la relazione e dunque anche liberandosi da ogni orizzonte. Per essere assoluto secondo la relazione, il fenomeno saturo deve sottrarsi ad ogni analogia. Si tratterà di pensare fenomeni in grado di eccedere il loro orizzonte, senza trattarsi tuttavia di fenomeni senza orizzonte, che non potrebbero apparire. Marion descrive in tal senso tre possibilità. Nel primo caso si avrebbero fenomeni che eccedono la «cornice del concetto» in una misura tale per cui non lasciano possibilità di segno o rinvio, ovvero fenomeni che riempiono lo spazio dell'orizzonte senza traccia di non ancora conosciuto verso cui essere rinviati: «è la tipica situazione dell'abbagliamento»²². Il secondo caso è quello che si ha quando anche i limiti dell'orizzonte sono superati. Il fenomeno travalica l'orizzonte e si riversa in altri orizzonti senza che uno o che un numero definito di questi siano sufficienti a darne una giustificazione. Solo una «somma eventualmente indefinita permetterà di accogliere la dismisura di ciò che si mostra»²³. Possiamo infine ammettere il caso di un fenomeno che nemmeno l'articolazione degli orizzonti potrebbe tollerare in quanto saturerebbe tutti gli orizzonti. Si tratterebbe cioè di un abbagliamento che l'ermeneutica ritroverebbe ripetuto in ogni orizzonte. Manifestato senza figura, dato assolutamente e per questo assoluto, senza resto, ma anche libero da ogni analogia con l'esperienza già compresa. Si tratterebbe di un fenomeno incondizionato, che in quanto "evento" è imprevedibile e incomprendibile, e dunque non rientra nell'unità che risulta dalle relazioni di inerenza, di causalità, di azione reciproca. Sia perché si presenta come slegato da ogni analogia con qualsiasi oggetto dell'esperienza. Sia, infine, perché eccede ogni orizzonte entro cui lo si voglia pre-comprendere o far rientrare, perfino il tempo, o l'essere.

Rispetto all'inguardabilità i fenomeni saturi si danno negando la modalità. La possibilità del fenomeno, nella modalità, dipende esattamente dalla sua riconducibilità all'Io in quanto oggetto, il fenomeno in tal senso si lascerebbe costituire dall'Io piuttosto che darsi da sé. Al contrario «il fenomeno saturo rifiuta di lasciarsi guardare come un oggetto, precisamente perché appare con un eccesso molteplice e indescrivibile che annulla ogni sforzo di costituzione»²⁴. La caratterizzazione alla quale vuole giungere Marion è, invece, quella di un fenomeno che, al contrario di quanto accade secondo la modalità, si dia a partire da una propria iniziativa. Un fenomeno che appaia pur violando, o proprio nella violazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Dovremmo dire che il fenomeno saturo è inoggettivabile, nel senso che non si lascia costituire come un oggetto, contraddicendo così le condizioni soggettive dell'esperienza. Non si lascia, scrive Marion, *Re-garder*, nel senso più forte di *garder*: sorvegliare,

²² *Ivi*, p. 258.

²³ *Ivi*, p. 259.

²⁴ *Ivi*, p. 262.

avere sott'occhio, ma anche custodire, serbare. Si tratta di pensare un fenomeno sottratto all'iniziativa di chi osserva, irriducibile alle condizioni di chi osserva. Guardare il fenomeno, infatti, in regime metafisico e nell'accezione marioniana di questo regime, non equivale semplicemente «a vederlo, ma a *trasformarlo* in un oggetto visibile seguendo una fenomenalità sempre povera o comune – visibile nei limiti di un concetto, dunque sottomesso all'iniziativa di colui che guarda e che lo costituisce visibile conformemente all'oggettualità»²⁵.

L'ipotesi di un fenomeno saturo implica dunque quella di una contro-esperienza, contro esperienza non nel senso di una assenza di esperienza (non esperienza), ma nel senso di esperienza di un «non-oggetto». La contro-esperienza non è una assenza di esperienza, o una mancata esperienza, ma l'esperienza di qualcosa che non sia riconducibile all'essere oggetto per un *Io*. Esperienza in cui si veda non tanto il fenomeno, ma una certa alterazione nelle condizioni dell'esperienza, un effetto perturbante, e nel contempo che attesti per il fenomeno una impossibilità ad essere costituito dall'*Io*. Il nome che questa estrema fenomenalità assume è quello di paradosso. Il fenomeno saturo, allora, in qualche modo, dovrebbe automanifestarsi senza altre condizioni previe.

Il fenomeno saturo, se esiste, contraddice allora il principio di tutti i principi almeno in due aspetti. Se infatti il principio di tutti i principi sopporta ancora il rovesciamento delle categorie che rientrano nel gruppo della quantità e della qualità, resta tuttavia ancorato alla modalità e alla relazione per via del fatto che include l'orizzonte e l'*io* come presupposti.

Nella storia della filosofia Marion cita tre casi di questo fenomeno: (i) l'«idea di infinito» di Cartesio, che l'*Io* non comprende, ma si ritrova compreso in essa, (ii) il sublime in Kant, e (iii) la «coscienza interna del tempo» di Husserl, che si impone come «impressione originaria» e che determina originariamente la coscienza, prima che questa possa diventare, in virtù della temporalità che la costituisce, coscienza costituente di oggetti²⁶.

L'esistenza di fenomeni che eccedono totalmente la capacità costitutiva dell'*io* serve per attestare che l'*io* non è costituente i fenomeni. La possibilità di un fenomeno di apparire dunque non sembra dipendere dall'*io*, ma piuttosto da sé e dalla sua donazione. Nel percorso che ha condotto a questo punto, a partire da *Riduzione e donazione*, ciò che si è realizzato è dunque una prospettiva secondo la quale la manifestazione non dipende più da condizioni previe, ma solo dalla donazione. Utilizzando i termini dell'eccellente sintesi offerta da Gianfranco Dalmaso, dovremmo dire che:

«Marion avvia la prospettiva secondo cui la donazione stessa è sorgente di diritto. La fenomenologia dunque, togliendo i divieti imposti dalla ragion sufficiente, libera la possibilità e apre il campo a fenomeni che sembrerebbero essere contraddistinti dall'impossibilità»²⁷.

Fino a questo punto, il concetto di fenomeno saturo serve a Marion per delimitare una categoria speciale di fenomeni nei quali l'inconstituibilità da

²⁵ *Ivi*, p. 266.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 272.

²⁷ G. DALMASSO, *Il dubbio di fede*, in C. CANULLO (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, cit., p. 76.

parte del soggetto è particolarmente evidente. Esistono dunque diverse classi di fenomeni, a seconda del ruolo dell'intuizione rispetto ad essi. Nel quarto libro di *Dato che* Marion ne individua tre: 1. «I fenomeni poveri d'intuizione»²⁸ (idealità logiche e matematiche); 2. «I fenomeni di diritto comune»²⁹ in cui l'intuizione riempie in modi e misure diverse l'intenzione (oggetti che possono essere studiati dalle scienze fisiche o naturali e gli oggetti tecnici); 3. «I fenomeni saturi»³⁰ in cui l'intuizione eccede rispetto intenzione, apporta in qualche modo un sovrappiù.

Ora nel mondo nel quale viviamo, ci muoviamo, i fenomeni non ci appaiono con un tal grado di visibilità, al massimo raggiungono il rango di oggetti, la loro fenomenalità deriva dall'intenzionalità e dall'intuizione secondo quanto il soggetto conferisce loro. Al contrario ammettere che un fenomeno si mostra e si dà da sé, a partire da sé, significa propriamente riconoscergli un sé. E un sé tale che sia in grado di poter prendere una iniziativa. La formula proposta da Marion è la seguente: «un fenomeno non si mostra se non nella misura in cui innanzitutto si dona»³¹, ma non vale l'inverso. La donazione, in qualche modo viene prima del mostrarsi, costituisce una certa condizione, tanto che non è possibile individuare qualcosa che si mostri senza donarsi, eppure la donazione non si fenomenalizza sempre, qualcosa si dà come «invisto» (*invue*)³². Con questi presupposti, se si vuole dunque individuare un sé nei fenomeni tale per cui questi possano prendere l'iniziativa di mostrarsi, occorre tentare di individuare delle «regioni», così le chiama Marion, nelle quali i fenomeni si mostrano e non semplicemente si lasciano mostrare al modo degli oggetti. Regioni in cui il sé dei fenomeni possa attestare una certa «spinta» (*poussée*) da parte di ciò che si dona. In questo caso il sé che si mostra potrebbe manifestare, seppure in modo indiretto, il sé di ciò che si dona. Si dovrebbe trattare di regioni in cui i fenomeni trattengano una certa traccia della loro donazione.

2. L'evento, l'idolo, la carne, l'icona

Marion propone dunque degli esempi nei quali la saturazione può essere riscontrata sempre nei termini di una impossibilità del soggetto a costituire, o ricondurre al proprio sé. Il primo esempio è l'evento storico. Appare nella saturazione della quantità come impossibilità per chi vi assiste o vi partecipa a costituirlo o a collocarlo in un orizzonte unico. «Trivialmente detto, nessuno ha mai visto la battaglia di Waterloo»³³. In questo caso occorre che gli orizzonti individuali e concettuali si sommino e si addizionino in numero indefinito, in una ermeneutica indefinita.

Rispetto alle categorie della qualità, e dunque come insostenibile e abbagliante, il fenomeno saturo si dà nella figura dell'idolo³⁴, vale a dire nel

²⁸ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 274.

²⁹ *Ivi*, pp. 274-276.

³⁰ *Ivi*, pp. 276-280.

³¹ J.-L. MARION, *De surcroît*, Puf, Paris 2001, p. 37.

³² *Ivi*, p. 39.

³³ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 281.

³⁴ Potrebbe sembrar strano che qui si affianchi il fenomeno del quadro a quello dell'idolo, innanzitutto per la connotazione fortemente negativa data all'idolo in *L'idolo e la distanza*

quadro e nell'opera d'arte. Il quadro si dona "senza concetto", cioè, nella lettura di Marion, con una irruzione in cui l'intuizione satura ogni concetto. Ciò si rende evidente per il fatto che non solo il quadro convoca ad andare a vederlo, ma anche ad andare a rivederlo, genera cioè una sorta di "liturgia della revisione". «Rivedere – scrive Marion – equivale a tentare di contenere e di resistere allo stesso dato intuitivo saturante attraverso la griglia di un nuovo concetto (o di molti), di un orizzonte differente (o di molti)»³⁵. Come se l'esigenza di applicare un concetto al quadro si trovasse continuamente in scacco e continuamente sospinta verso un nuovo tentativo. Il ritorno al quadro costituirebbe dunque un tentativo di verifica circa l'esatta corrispondenza tra il concetto e il quadro, fatalmente destinato al fallimento.

Il fenomeno saturo interviene inoltre come fenomeno della carne, inteso come identità del sentito con ciò che sente, o dell'affetto con ciò che affetta. Si tratta dunque di pensare un caso in cui l'intenzionalità subisce una affezione in sé come affezione di sé ossia auto-affezione. «La carne si auto-affetta così nell'agonia, la sofferenza e il dolore, come nel desiderio, il sentire o l'orgasmo»³⁶. Fenomeno che si impone nell'impossibilità a sottrarsi, esperienza nella quale non è possibile un controllo. In questa auto-affezione la carne dona a se stessi.

L'ultimo aspetto in cui si esercita il fenomeno saturo è quello dell'icona, l'inguardabilità e l'irriducibilità si realizzano sovvertendo la categoria della modalità. L'icona è definita dal fatto che non tollera uno sguardo, ma lo impone: colui che guarda si ritrova guardato. Si tratta del fenomeno del volto d'altri così come proposto da Levinas, potremmo dire «*l'éclat de l'extériorité*»³⁷ sul volto di altri. Il volto non dà a vedere niente. Quest'ultima figura riunisce in sé i tratti delle precedenti:

«Come l'evento storico, essa richiede una somma di orizzonti e di narrazioni, poiché altri non può costituirsi oggettivamente e avviene senza meta assegnabile; l'icona apre dunque una teleologia. Come l'idolo, essa reclama di essere vista e rivista, sebbene seguendo una tolleranza incondizionata; essa esercita dunque, come l'idolo (ma in modo più radicale), un'individuazione sullo sguardo che l'affronta. Come la carne, infine, compie quest'individuazione affettando così originariamente l'Io che esso perde la sua funzione di polo trascendentale»³⁸.

(Grasset & Fasquelle, Paris 1977; tr. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979) e *Dio senza essere* (Librairie Arthème Fayard, Paris 1982¹, Puf, Paris 2002²; tr. it. di A. Dell'Asta e C. Canullo, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008). In generale va ricordato che l'idolo è l'icona indicano una maniera d'essere degli enti, o sarebbe forse meglio dire, una diversa maniera della visibilità. Si deve inoltre dire che idolo e icona si distinguono solo per il fatto che essi fanno segno in modo differente. In altri termini uno stesso ente può essere sia l'uno che l'altra. Su tal punto rinviamo allo studio di C. CIOCAN, *Entre visible et invisible. Les paradigmes de l'image chez Jean-Luc Marion*, in S. CAMILLERI – Á. TAKACS (a cura di), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Archives Karéline, Paris 2012, pp. 93-113, in particolare si veda su questo punto pp. 110 s.

³⁵ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 283.

³⁶ *Ivi*, pp. 284 sgg.

³⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1965, p. XIII; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, p. 23. In italiano l'espressione è resa con «lo sfolgorio dell'esteriorità».

³⁸ J.-L. MARION, *Dato che*, cit., p. 287.

3. Il fenomeno di rivelazione

«Una figura possibile della fenomenalità – tutta la nostra impresa di applica infatti a liberare la possibilità della fenomenalità, a slegare il fenomeno dalle supposte equivalenze che ne limitano il dispiegamento (l'oggetto, l'ente l'adeguazione di diritto comune, la povertà d'intuizione)»³⁹.

È possibile una saturazione di saturazione e come si realizza? È questa domanda che ci permette di cogliere la possibilità ultima delle fenomenalità per Marion: il fenomeno di rivelazione. Questo dovrebbe darsi come una quinta figura che riassume le precedenti: dovrebbe darsi come evento storico, come idolo, come carne e come volto. «Paradosso al secondo grado», così lo definisce il nostro autore. In altri termini se una rivelazione si dà, per questo stesso fatto realizza quest'ultima figura della fenomenalità. Non si tratta tanto di fissare la possibilità della rivelazione, il che sarebbe in contraddizione con quanto Marion ha finora affermato, non si può anteporre alcun tipo di limite di possibilità alla manifestazione di un fenomeno, al contrario dovremmo attingere dalla manifestazione dei fenomeni la regola del loro manifestarsi.

In questo caso non si tratta nemmeno di descrivere un fenomeno effettivo o reale, ma piuttosto di ammettere una possibilità nell'ambito della fenomenalità come possibilità emergente da quanto è stato finora affermato. È in tal senso allora che dovremmo leggere questa affermazione: «se una rivelazione effettiva deve, può o ha potuto darsi nell'apparizione fenomenale, essa ha potuto farlo, lo può e lo potrà soltanto dandosi secondo il tipo di paradosso per eccellenza – tale che noi lo descriveremo»⁴⁰. Tale affermazione andrebbe letta nel senso in cui si tratterebbe, ancora una volta, di liberare una possibilità: se una rivelazione si desse, dovrebbe farlo come la possibilità descritta dalla saturazione al secondo grado. Se in effetti si prende in considerazione la rivelazione del Cristo, da un punto di vista fenomenologico dovremmo dire che in effetti la descrizione di questo fatto così come presente nelle scritture si mostra come imprevedibile, insopportabile, assoluto e inguardabile⁴¹.

In questo modo il fenomeno saturo si ritrova nel paradosso della Rivelazione come suo culmine. Ciò che si realizza è l'oltrepassamento del concetto di massimo, che coincide con una esposizione totale senza riserve: «la saturazione [...] dona il suo fenomeno senza trattenuta né riserva»⁴². D'altronde tutto ciò poteva dirsi delle quattro precedenti figure, ma solo in modo parziale: l'evento rispetto alla quantità, l'idolo o l'opera dell'arte rispetto alla qualità, la carne rispetto alla relazione, l'icona o il volto rispetto alla modalità. In tal senso nelle precedenti figure vi era ancora qualcosa che nel contempo non permetteva una «trattenuta» o una «riserva» rispetto ad una delle categorie, ma lo permetteva rispetto ad altre. Nell'ultimo caso nessuno spazio viene più concesso a una

³⁹ *Ivi*, p. 288.

⁴⁰ *Ivi*, p. 290.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 291-296.

⁴² *Ivi*, p. 297.

trattenuta e niente si ritira: apparenza totale senza nascondimento, assenza di segreto e di rinvio ad altro, pura esposizione. In questo punto si realizza anche per Marion il reale superamento della metafisica di cui la fenomenologia deve farsi carico: ammettere l'eccezione, o almeno la sua possibilità, ossia ridefinire le condizioni della manifestazione. In tal senso viene anche a precisarsi il concetto della metafisica per il nostro autore: la riduzione del fenomeno all'*Io*. In questo punto infine si realizza, in modo più esteso, la coerenza di quanto abbozzato nelle prime risposte a Janicaud e al *tournant* circa una ridefinizione del rapporto tra fenomenologia e teologia⁴³.

4. Una estensione

Il fenomeno saturo viene a delinearsi come un fenomeno che appare come gli altri, ma che nel suo apparire non rende accessibile una causa sufficiente a produrlo. Un fenomeno che manifestandosi dovrebbe attestare una certa imprevedibilità accompagnata da una certa impossibilità alla riproduzione garantita dal suo carattere evenemenziale. In tal senso potremmo individuare per Marion una volontà di suddivisione o almeno «l'ambizione di voler suddividere tutti i fenomeni tra oggetti ed eventi»⁴⁴. Il problema tuttavia sorge per il fatto che gli eventi sono anche, se non per definizione, comunque decisamente rari e dunque difficilmente possono costituire un modello di fenomenalità in generale. Detto in altri termini: se i fenomeni saturi fossero solo dei casi di eccezione, non potrebbero fungere da modello per la fenomenalità generale e risulterebbero pertanto inutili rispetto alla proposta di Marion. Occorre allora dire che i fenomeni saturi attestano qualcosa che è comune a tutti i fenomeni. Si tratta di prendere i tratti nei quali tali fenomeni attestano il superamento delle categorie nella forma di un eccesso dell'intuizione sul concetto ed estenderli, o metterli in evidenza in tutti i fenomeni. Ecco allora che, nel libro successivo a *Dato che, De surcroît*, nel quale di porta a compimento la trilogia della *fenomenologia della donazione*, si realizza uno dei movimenti senza dubbio più importanti della proposta di Marion che potremmo definire come una universalizzazione dell'evento. Riportiamo un lungo passaggio:

«[prendiamo] l'esempio di una fattualità indiscutibile, questa sala – la Sala degli Atti – nella quale si tiene oggi questa seduta accademica. / Anche questa sala appare, in effetti, al modo dell'evento. Si può obiettare che essa si dà a vedere come un oggetto – quattro mura, [...] un certo numero di sedie, [...] che aspettano che noi li abitiamo e li utilizziamo o che noi ne constatiamo la sussistenza. Ma questa permanenza in attesa significa qui

⁴³ Cfr. il saggio di N. REALI, *Fenomenologia e teologia in Jean-Luc Marion*, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi Editore, Perugia 2002, in particolare, p. 109: «la filosofia (meglio, la fenomenologia) si snaturerebbe se pregiudizialmente eliminasse dal suo campo di indagine i fenomeni rivelati (non solo quelli genericamente religiosi), e, nello stesso tempo, la teologia non sarebbe se stessa se non facesse proprio il confronto con la fenomenologia, anzi se non lo assumesse come proprio metodo».

⁴⁴ Á. TAKACS, *L'idée de corrélation et la phénoménologie de l'objet chez Jean-Luc Marion*, in S. CAMILLERI – Á. TAKACS (a cura di), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, cit., p. 67.

curiosamente il contrario della disponibilità oggettiva. a) Innanzitutto, secondo il passato. Poiché, in quanto sempre già presente, disponibile al nostro ingresso e al nostro uso, questa sala si pone a noi come preliminare, ente senza noi, benché per noi, che dunque sorge alla nostra vista come un fatto inatteso, imprevedibile, che viene da un passato incontrollabile. [...] forza eccezionalmente invitati a entrare, noi scopriamo di colpo lo splendore imprevedibile e restato fino ad allora invisto. [...] b) Poi, secondo il presente. [...] Si tratta di questa sala stasera, riempita per questa occasione, per sentire questi oratori, su questo tema. [...] Ciò che avviene non sono solo i muri, né le pietre, né coloro che assistono, né gli oratori, ma l'impalpabile evento. c) Infine, nel futuro, nessun testimone [...] potrà descrivere ciò che accade in questo preciso momento. Poiché l'evento di questa parola accordata da un pubblico consenziente e da una istituzione benevola non mobilita solamente degli aspetti materiali [...], ma anche una serie indefinita di aspetti spirituali»⁴⁵.

Potremmo dire che si tratta di un evento del quale non ci si può impadronire, che non si può comprendere totalmente e che non si saprebbe rieseguire uguale. Inanticipabile come imprevedibile, ogni sala, anche una sala banale, potrebbe manifestare i tratti dell'evento. Istante o intervallo irripetibile e unico, senza misura comune «poiché, in questo momento preciso nel quale dico “momento preciso”, né voi, né il Decano che presiede, né io, sappiamo ancora se questo sarà una riuscita o un fallimento»⁴⁶. Ciò che dunque si dava in quella sala, ma dunque ciò che si dà a chiunque, ogni momento, sfugge da qualsiasi possibilità di costruzione ed eccede la capacità di previsione, è incostituito poiché incostituibile. Perfino nel futuro nessuno potrà descriverlo né materialmente, né tantomeno dal punto di vista di ciò che si è detto o compreso intellettualmente:

«Occorrerebbe spiegare ciò che dico e ciò che voglio dire, da dove lo dico, a partire da quali presupposti, da quali letture, da quali problemi personali e spirituali. Occorrerebbe così descrivere i motivi di ogni uditore, le sue attese, le sue delusioni, i suoi dissensi taciuti e detti, dei disaccordi nascosti nel silenzio o esagerati dalla polemica. Di più, per descrivere quello che la sala di questa Sala degli Atti accoglie oggi come avvenimento bisognerebbe poter – cosa che resta felicemente impossibile – seguirne le conseguenze nell'evoluzione individuale e collettiva di tutti i partecipanti, ivi compreso l'oratore principale. Una tale ermeneutica dovrebbe dispiegarsi senza fine e in una rete indefinita. Nessuna costituzione di oggetto, esaustiva e ripetibile, non saprebbe aver luogo qui»⁴⁷.

Il “senza fine”, l'infinito o l'indefinito attestano una certa incapacità di presa sulla totalità che scarta la possibilità di produzione da parte di un soggetto costituente, impedendogli di imporsi a titolo di causa efficiente. Impossibilità che si presenta come radicale inadeguatezza rispetto all'infinito o alla sua idea⁴⁸. Se d'altronde l'evento non è prodotto da alcun soggetto deve avvenire a

⁴⁵ J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., pp. 39 s.

⁴⁶ *Ivi*, p. 40.

⁴⁷ *Ivi*, p. 41.

⁴⁸ Ritroviamo qui un tipico dispositivo marioniano, o meglio l'uso da parte di Marion di un dispositivo cartesiano, quello dell'inadeguatezza rispetto all'idea di infinito. Dispositivo che Marion utilizza anche contro Husserl e che caratterizza profondamente la sua proposta. Su

partire da sé, la fenomenalità avviene a partire da sé e a partire dalla donazione di sé, dal suo darsi. Evento che ci accade e in qualche modo ci modifica, al limite, scrive Marion, «quasi ci produce»⁴⁹. L'evento si mette in scena da sé, in una scena che non fa da sfondo alla sua apparizione se non nella misura in cui è l'evento la produce. Scena che appare a partire dalla donazione dell'evento ed evento che *mette* in scena anche colui a cui appare donandosi ad esso: «Ci mette in scena nella scena che apre la sua donazione»⁵⁰.

Un problema si pone: se persino una sala diventa evento e tutti i fenomeni potrebbero essere descritti come un evento, non si rischia di perdere l'eccezionalità dell'evento? Marion si chiede: «che cosa ci si guadagna?» Ma noi potremmo anche chiederci: «non si perde così più di quanto non si guadagni?».

Per il nostro autore la questione andrebbe ribaltata: «perché si può mancare la fenomenalità abbassandola all'oggettività?». Ciò che riduce il fenomeno all'oggetto sarebbe lo sguardo che si posa sul fenomeno cogliendolo a partire dal già previsto. Sguardo che riduce il fenomeno all'oggetto o che non è capace di ridurre l'oggetto al fenomeno. Lo sguardo non coglie il fenomeno nella misura in cui ciò che gli appare trattiene il previsto. La differenza tra oggetto e fenomeno starebbe in questo caso in un certo grado di evenemenzialità che il secondo avrebbe in più del primo. Ma se il fenomeno si definisce in base al carattere di evento, la previsione si preclude il fenomeno poiché si preclude l'evento. Resta l'oggetto che, «sotto lo sguardo che lo costituisce, sembra non avvenire mai»⁵¹.

Ora occorre anche precisare che, per Marion, non tutti gli oggetti hanno lo stesso grado di fenomenalità o di evenemenzialità e che dunque è possibile intravedere dei differenti gradi e dei differenti tipi di fenomeni. Seppure tutti i fenomeni sono degli eventi, il modo in cui si mostrano è differente. Vi sarebbero cioè dei fenomeni in cui il lavoro dell'intuizione si realizza in modo differente e ciò in relazione ad una variazione di donazione che in essi si realizza.

Rispetto alla caratteristica di eventi dei fenomeni, come abbiamo già detto, avremo dunque, oltre ad un fenomeno «di diritto comune» come la sala, degli eventi «in sommo grado» (*au premier chef*) come i fenomeni collettivi: rivoluzioni, guerre, catastrofi, ma anche fatti di assoluta rilevanza culturale tali che soddisfino alcune condizioni (non possano ripetersi nella stessa maniera, irripetibili e irreversibili; non possano essere spiegati esaurientemente per via di una o più cause, ma rinvino a indefinite cause; e naturalmente che siano imprevedibili per via del fatto che le cause non bastino a determinare quanto apportato dagli effetti, che devono dunque presentarsi come una novità). D'altronde anche l'amicizia può rispecchiare queste caratteristiche, pur essendo un fenomeno privato intersoggettivo. L'amicizia infatti accade, e da quel momento si dà in qualche misura come già compiuta e «non possiamo assegnargli alcuna causa né alcuna ragione, o piuttosto, alcuna altra che se stesso, nella pura energia della sua venuta ininterrogabile»⁵². Detto nei termini

questa lettura si veda il libro di R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, tr. fr. di S. Camilleri, L'Harmattan, Paris 2011, pp. 223 sgg.

⁴⁹ J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., p. 42.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 44.

⁵² *Ivi*, p. 47.

di Montaigne che si riferisce al suo rapporto con La Boétie: «se mi si ingiunge di dire perché lo amavo, io penso che ciò non si possa esprimere se non dicendo: perché era lui; perché ero io»⁵³. Fenomeno senza contesto, in un certo senso, o senza contesto definito, dove l'incapacità di un soggetto di definirne la provenienza lascia intatto il fatto che si dona e assicura che la sua fenomenalizzazione presuppone una donazione solo a partire da se stessa.

Occorre dunque dire che la denominazione di fenomeno saturo riguarda solo alcune classi di fenomeni e che la fenomenalità alla quale ci permette di accedere permette di ridefinire lo statuto di fenomeno in generale. L'allargamento della fenomenalità permetterà poi di includere aspetti che la fenomenologia aveva lasciato fuori. Nell'*Avant-propos* di una delle sue opere più recenti, riferendosi a buona parte del complesso della sua produzione, Marion scrive: «In tutti i casi, si trattava solo di lavorare ad una estensione (*élargissement*) del teatro della fenomenalità»⁵⁴. Lavoro consistente nel far rientrare in questo «teatro», dunque nel mettere in scena e nell'esporre, tutti quei fenomeni che non si riducono alla capacità costitutiva dell'*Io*.

Rispetto ai fenomeni, quando essi si danno, l'*io* li accoglie opponendogli una sorta di resistenza⁵⁵. Rispetto ad alcuni fenomeni, i fenomeni saturi, il soggetto (l'*adonato*) non avrebbe la capacità di riesprimere quanto il fenomeno ha dato. Attribuendo il carattere di evento a tutti i fenomeni quello che si vuole eliminare è la distinzione tra fenomeni che si mostrano come prevedibili, costituiti, ripetibili, e quei fenomeni che invece non si mostrano se non come imprevedibili, incostituibili, irripetibili. Il venir meno della distinzione dunque permette di accedere a ciò che, pur imprevedibile, incostituibile, irripetibile, si dà come un fenomeno. Tale sviluppo, che consiste nell'estensione del carattere incostituibile o evenemenziale dei fenomeni saturi ad ogni fenomeno, è chiamato a garantire una nuova teoria della conoscenza in ambito fenomenologico e dunque una estensione della fenomenologia stessa.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ J.-L. MARION, *Certitudes negatives*, Grasset & Fasquelle, Paris 2010, p. 9.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 63.

L'économie est-elle une science morale?

J. Vialatoux, F. Perroux, A. Sen

Riccardo Rezzesi

Université Catholique de Lyon, France

Abstract

The challenge driving the economic thought of Joseph Vialatoux is to make economy a science at the service of man and not vice versa. This challenge is also accepted by François Perroux of the “Social School of Lyon”, and today by Amartya Sen, sharing the criterion that economic laws (*norms*) are basically the expression of a moral order (*normativity*). With their help, we'll try to address an issue of serious concern of our age: is Economics a *Moral Science*?

Keywords

Economic Philosophy, Social School of Lyon, Classical Political Economy, Homo oeconomicus, Moral science

1. La philosophie économique de J. Vialatoux

Philosophie économique. Études critiques sur le naturalisme (1932), c'est le titre de l'ouvrage que le philosophe lyonnais Joseph Vialatoux consacre, dans les années 30 du siècle dernier, à l'aspect économique de la société et à la nature de l'économie. Le volume recueille, reprend et développe quelques leçons professées par Vialatoux dans le cadre des *Semaines sociales de France*. L'idée qui anime le philosophe lyonnais dans la rédaction de ces analyses est celle de l'inconsistance d'une «physique sociale pure». La connaissance sociologique est, par sa forme, une connaissance morale; et l'économie n'est point une *science physique*: elle est plutôt une science morale et politique. Vialatoux s'élève contre le positivisme, qu'il considère être la forme moderne d'une antique philosophie: le *Naturalisme*. Or, selon Vialatoux, tout au long de l'histoire des «idées et des écoles», la philosophie naturaliste croise la pensée matérialiste au point de se confondre avec celle-ci; c'est-à-dire, le Naturalisme est prisonnier d'une ontologie matérialiste qui arrive ainsi à nourrir la physique sociale et économique du XIX^e siècle sous la forme du sociologisme (notamment celui de Durkheim) et de l'économie politique dite «classique». Il faut donc restituer à l'économie (et plus généralement à la sociologie) sa forme morale et spirituelle;

et, pour le faire, il faut avant tout reconnaître la *valeur scientifique* des sciences sociales reposant sur la *réalité méta-physique* de l'esprit¹.

1.1. Morale et économie: «l'économique, c'est de l'humain»

L'Économie a pour tâche de gérer la maison de tout homme; il faut juste remonter à l'ancienne origine du mot grec pour en dévoiler le sens parfois oublié: *oïkonomia*, constitué de *oikos*, maison, et *nomos*, gérer, ordonner. Comme le dit Vialatoux, l'économie a charge d'ordonner la *maison humaine*, de la mettre en ordre; de *hiérarchiser*, selon leurs valeurs respectives, les personnes et les choses². Au cœur de la réflexion économique, il y a l'homme agissant, en d'autres termes, la personne mettant en circulation le fruit de son activité. Chez Vialatoux, l'économie est une science pratique, une science de l'action, une science morale. L'économique, c'est de l'humain; il ne peut y avoir de relations économiques en dehors de la dimension personnelle caractérisant l'activité de l'agent humain dans sa condition sociale. «Si l'économique n'est pas de l'humain et du social – écrit Vialatoux –, je demande ce que ce peut bien être». L'économie est avant tout la science qui s'occupe des fins et de l'usage que l'on fait des richesses; elle doit donc aborder la question de la hiérarchie des biens et des fins de l'homme. Elle ne peut pas se réduire à une *technique*, à moins de vouloir réduire l'homme à une chose, à un instrument de production, à un objet d'échange³: «les rapports techniques, ce sont des rapports physiques de choses en exploitation»; les rapports *économiques* sont tout autre chose, «ce sont des rapports, humains et sociaux, de *personnes*»⁴. L'économie, c'est une science des relations humaines; elle est au service des vrais besoins de l'être humain. Elle est une science morale car elle est orientée par des soucis éminemment éthiques visant la pleine réalisation de l'*autonomie morale* de la personne: «ce dont il s'agit ici, c'est de régler les relations des personnes humaines entre elles à l'occasion des richesses, et des richesses elles-mêmes avec les fins de hommes»⁵. On ne doit donc pas commettre d'erreur – tout d'abord épistémologique – perpétrée par l'économie politique moderne, c'est-à-dire celle de réduire l'économie à une «science de richesses» reposant sur l'impératif *enrichis-toi* de l'individualisme libéral⁶. *La conditio sine qua non* de toute économie proprement humaine se révèle à partir de la reconnaissance préalable de sa *finalité sociale*. C'est par l'économie que s'achève l'intégration de la nature physique dans l'ordre moral, à «titre de servante». Le jugement économique, c'est un jugement de valeur qui détermine la richesse des choses par rapport à leur finalité pour l'ensemble des hommes; c'est donc l'Économie «qui pose les fins dont la technique a charge de dire les moyens».

¹ J. VIALATOUX, *Philosophie économique. Études critiques sur le naturalisme*, Desclée De Brouwer, Paris 1932, pp. IX-XII.

² *Ivi*, p. 78.

³ E. GABELLIERI, *Catholicisme social et "métaphysique en action". La pensée de J. Vialatoux*, in «Théophilyon», 2005 (X-1), pp. 9-44

⁴ J. VIALATOUX, *Philosophie économique*, cit., p. 76.

⁵ *Ivi*, p. 78.

⁶ Id., *Primauté du spirituel dans les affaires*, in *La Morale chrétienne et les Affaires*, Semaine sociale de Mulhouse, CSF, Lyon 1931, p. 168.

L'ordre matériel des moyens doit être soumis à la dignité morale et spirituelle de la personne humaine; partout où il y a la personne humaine, il y a relation, rapport, société. *Aucun homme n'est une île, un tout, complet en soi* («no man is an island»), comme le dit John Donne; et l'économie est la science qui révèle le sens le plus intime de cette vérité essentielle: nul homme n'est une île qui se suffit à lui-même, Robinson non plus. La richesse ne peut jamais être détachée de sa finalité sociale; en toute personne se révèlent les droits et les devoirs de l'humanité entière. Le caractère moral de l'économie découle d'une *justice personnelle* (à la fois individuelle et sociale) qui s'appuie sur l'usage sage et prudent d'une *raison universelle*: «Objectera-t-on qu'en son île Robinson devait être non seulement technicien, mais économe, bien que ses richesses n'y fussent pour lui l'occasion d'aucun rapport social humain?». Objection tout à fait vaine, répond J. Vialatoux: «Robinson, certes, doit être économe; mais c'est précisément qu'avec lui est apparue dans l'île déserte la personne humaine, avec son pouvoir, son droit et son devoir; c'est que Robinson de chaque jour doit compter avec Robinson de demain»⁷.

1.2. L'illusion matérialiste du libéralisme économique

L'économie se charge des vrais besoins de l'homme; elle n'est pas une science de l'isolement et de l'égoïsme, des choses ou des richesses, mais plutôt une science des relations morales qui témoignent la transcendance spirituelle des fins par rapport à la dimension matérielle des moyens. C'est au regard de cette conception de l'économie que J. Vialatoux stigmatise ce qu'il appelle «l'illusion matérialiste en science économique», reposant sur le *principe naturaliste* propre à l'économie politique moderne; principe qui tend à réduire l'être humain à un élément de la nature, à un phénomène physique parmi les autres: les lois économiques ne possèdent aucune valeur morale. Dans cette perspective, l'économie obéirait à des *lois naturelles* «produisant une harmonie spontanée dans la production, l'échange et la production»⁸. Une telle vision plonge ses racines dans la vision mécaniste cultivée par le *mainstream* de la science moderne. Le schéma mécaniste passe d'abord des sciences de la nature aux sciences de la vie, puis s'étend et se généralise jusqu'à coloniser, au XIX^e siècle, le domaine des sciences sociales. Si la sociologie n'est rien d'autre qu'une physique sociale aux yeux du positivisme, l'économie se présente comme une *physio-cratie*, une science qui fait face aux mêmes forces régissant la nature⁹; une science dépourvue de toute qualité morale et de tout souci éthique. Ainsi, selon Vialatoux, l'économie politique des modernes se définit tout d'abord «par la réduction de l'économie (et sans doute de la politique elle-même) à une science des richesses». Certes, c'est chez Hobbes qu'on peut identifier l'absolutisation d'un physicisme social ignorant toute transcendance (l'individu

⁷ Id., *Philosophie économique*, cit., pp. 78-80.

⁸ E. GABELLIERI, *Catholicisme social et "métaphysique en action"*, cit., p. 15.

⁹ *Ivi*, p. 16.

est complètement absorbé dans la Cité, dans l'État)¹⁰, mais c'est avec la pensée libérale de Loche que nous assistons à un divorce radical entre nature et esprit, économie et morale. C'est ce que Vialatoux appelle le *séparatisme* de Loche, pensée inspiratrice de la vision économique (et politique) des siècles à venir, se situant à la base des illusions et des pathologies du capitalisme moderne¹¹:

«Loche a fait, en somme, à l'économie politique moderne le don qui lui fut le plus cher, et, à nos yeux, le plus funeste: celui de son isolement comme discipline scientifique se suffisant à elle-même, de son indépendance et de sa liberté, de son autonomie par rapport à l'ordre moral et spirituel»¹².

L'économie ne peut pas être isolée de la «destinée supérieure» de l'homme¹³, sauf si on veut que ses lois soient réduites aux lois naturelles propres à la physique moderne. Le libéralisme se définit par l'abandon de l'économie au gouvernement d'une Nature spontanée, reposant ainsi sur une science et sur des lois établies par la physique¹⁴. Le libéralisme comporte l'élévation de la «la physique abstraite au pouvoir réel et à l'ériger en physiocratie»; il est une forme particulière du matérialisme; c'est le matérialisme économique reposant sur une conception atomique du réel¹⁵. L'atome, c'est l'individu absolu, *l'homo œconomicus*, une abstraction dépourvue de toute réalité morale, hypostasiée en élément réel et soumise au principe hédoniste¹⁶.

1.3. Nature humaine et ordre économique

Tout au début de son ouvrage de 1932, *Philosophie économique*, Vialatoux nous indique trois acceptions principales qu'on peut accorder à l'*idée de loi*: au premier sens du terme, les lois peuvent être considérées comme l'*expression normative* d'un ordre politique, d'une «police», d'une institution sociale; en deuxième lieu, le mot «loi» désigne également la norme d'un être; enfin, on peut définir la loi comme la «formule énonciative» des relations constantes et générales entre des phénomènes. Dans le premier cas, il s'agit des *lois politiques* dont l'ensemble, dans une société organisée par les institutions de la vie commune (en premier lieu l'État), constitue le *droit positif*. Dans le deuxième, lorsqu'il s'agit de l'homme, être «raisonnable», «spirituel», «personnel», il faut entendre le mot *norme* dans le sens de la finalité régulatrice caractérisant le développement de l'autonomie morale de la personne. La loi, en ce sens, c'est la norme que l'esprit (la raison) prescrit à l'être humain par un «impératif intérieur»; la loi que sa forme spirituelle exige de son activité intentionnelle d'homme, et par laquelle elle constitue et dirige son action humaine». Vialatoux

¹⁰ Id. *Philosophie de l'action et Personnalisme communautaire: une inspiration d'un siècle à un autre?*, in «Revue de l'Université Catholique de Lyon», 2009 (n°15), pp. 9-10. Voir J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État Totalitaire*, CSF, Paris 1935 (réédité en 1952).

¹¹ E. GABELLIERI, *Catholicisme social et "métaphysique en action"*, cit., p. 16.

¹² J. VIALATOUX, *Philosophie économique*, cit., p. 135.

¹³ *Ivi*, p. 121.

¹⁴ *Ivi*, p. 38.

¹⁵ *Ivi*, pp. 46-47.

¹⁶ *Ivi*, p. 103.

appelle ces lois (non écrites) *lois morales*; et l'ensemble de ces lois forme, à ses yeux, le *droit naturel*. En troisième lieu, les lois expriment des relations constantes et abstraites (*de cause à effet*) entre des phénomènes; elles concernent «le *fait*, non l'*à faire*, le *donné* ou l'*existence*, non l'*intention*»; elles sont des formules statistiques qu'on peut appeler lois scientifiques uniquement si nous convenions de donner au mot science son acception positiviste. Mais la science peut s'intéresser *légitimement* à d'autres objets que ces relations générales. C'est pour cela que Vialatoux nous incite à appeler ces lois non scientifiques mais, plus justement, *lois physiques*: «leur expression la plus simple, la formule la plus générale en laquelle elles s'expriment est, – comme Hobbes le vit nettement – le *mécanisme*»¹⁷.

Comme on l'a déjà dit, l'illusion fondamentale du libéralisme est de faire de l'économie une science naturelle à l'instar de la physique, d'en faire une *physiocratie* par la réduction de l'économie à une «science de la richesse des nations», selon la formule d'A. Smith. Le Naturalisme est ainsi un *essai de réduction*; il consiste à réduire les deux premiers sens du mot loi au troisième, c'est-à-dire qu'il traite les lois politiques et les lois morales comme des *faits sociaux* soumis à des lois scientifiques («naturelles»)¹⁸. C'est bien pour cela que le Naturalisme se révèle être une Physique sociale: «on peut dès ici apercevoir que cette philosophie [naturaliste] ne diffère point en son fond du Matérialisme. Elle est le matérialisme même, dépouillé en apparence de sa forme ontologique»¹⁹.

Chez Vialatoux, l'ordre économique et la nature de ses lois découlent d'une anthropologie, d'une conception de l'homme, qui reçoit sa formule de la tradition thomiste; entendons par là une tradition, une «leçon», née à l'époque des écoles socratiques, grandie au milieu du Lycée d'Athènes (l'école philosophique fondée par Aristote) et achevée par la foi et par la pensée chrétienne. C'est la thèse du *Composé humain*, qui trouve sa plus forte expression sous la plume du Docteur angélique: saint Thomas d'Aquin. Ce qui définit et distingue l'unicité (et l'unité) de la nature humaine n'est pas le fait qu'elle soit composée d'animalité et raison, âme et corps, esprit et matière; ce qui constitue sa spécificité, c'est plutôt la nature elle-même de sa composition. Les deux principes de sa nature, c'est-à-dire sa *matière* (l'animalité) et sa forme (l'*âme spirituelle*), ne sont point deux natures complètes, dont chacune serait soumise à son *système indépendant de lois*; «ils sont à eux deux, se complétant hiérarchiquement l'un l'autre, constitutifs d'une nature». La nature de l'homme n'est pas un «mélange» (corps animal + esprit); elle est un composé: l'homme, c'est une «*âme spirituelle incarnée*, ou un *corps spirituellement animé*». Ainsi, les lois qui régissent la maison humaine ne sont point identiques à celles du milieu naturel, physique, quoiqu'en pense l'individualisme libéral ou le sociologisme d'inspiration durkheimienne. Le «régne humain» ne peut s'ordonner que par la raison; c'est-à-dire, par le concours de l'intelligence et de la liberté reposant sur le terrain de la connaissance morale et de la prudence politique. L'économie ne peut être qu'une *économie politique* au sens littéral du terme; un sens altéré et déformé par le tournant naturaliste déclenché par le *mécanisme moderne*, passant des sciences de la nature aux sciences sociales, y

¹⁷ *Ivi*, pp. XII-XVI.

¹⁸ *Ivi*, p. XIX.

¹⁹ *Ivi*, pp. XXV-XXVI.

compris l'économie: «l'Économie humaine, sous peine d'être désordonnée, devra être, au sens le plus profond du mot, une Économie *politique*». La recherche des lois régissant la science économique, la recherche de son propre ordre, nous amène à considérer l'ordre politique, à aborder la question de la nature du gouvernement humain. Le terme politique a avant tout une *valeur morale*, nous révélant la différence spécifique de l'économie humaine. Le caractère personnel de l'homme se révèle tout d'abord à partir de sa nature politique; sa vie intérieure est gouvernée par la conscience, tout comme la vie d'une cité est dirigée par un concours de puissance et d'actes. En un mot, c'est la raison qui ordonne tant l'âme que la cité; l'homme, en tant qu'être raisonnable, peut maîtriser les appétits et exercer les *vertus nécessaires* à la prospérité de la maison humaine: «Prudence, justice, équité, tempérance, courage dans le risque et le travail: ne pourrions-nous pas dire que ces vertus [...] sont, au sens élevé du mot, nos *vertus économiques*, par le moyen desquelles s'ordonnera, selon nos fins, notre maison terrestre?».

La valeur morale de l'homme réside sur son essence; si sa nature politique est le corollaire de sa nature raisonnable, l'ordre politique dépend intrinsèquement de l'ordre moral, puisque c'est de «l'inhérence de la raison à son essence» qui fait de l'homme un *animal moral*. Cela signifie que tout ordre humain, en tout domaine, ne peut se définir, par son *principe*, que moralement²⁰. C'est en ce sens que l'économie est une science morale, une science de l'action; les faits économiques sont issus d'une *activité pratique* s'ordonnant à une *finalité connue* par des *moyens choisis*. L'ordre économique est un *ordre pratique humain*; c'est un ordre à faire, un ordre de choses à faire, un ordre d'affaires, non pas un ordre spontané qui ressort des forces identiques à celles du monde naturel. De quelle nature (ou de quel ordre) sont les lois économiques? Elles sont «l'expression d'un ordre humain moral et politique [...]. Cet ordre est affaire de sagesse et prudence, de pensée intelligente et d'institutions, de vie spirituelle et d'activité civile»²¹.

2. De J. Vialatoux à F. Perroux: au cœur de l'école lyonnaise du catholicisme social

Les liens entre le grand économiste français, François Perroux, et ce qu'on appelle l'École lyonnaise du catholicisme sociale sont remarquables; ce qui est frappant, c'est le partage d'une même conception de l'économie et la mise en commun d'une *dialectique transdisciplinaire* (avant tout, entre la philosophie et l'économie) visant le «développement intégral» de la personne humaine. Il suffit de penser à l'amitié quotidienne, de plus de 40 ans, entre F. Perroux et le philosophe lyonnais Jean Lacroix; une amitié nourrie par un respect mutuel manifesté de façon bien évidente par le travail commun au sein de l'ISEA, l'Institut de science économique appliquée, fondé en janvier 1944 par Perroux. Il est utile de rappeler que derrière les *Cahiers de l'ISEA*, il y a vingt-six séries de cahiers, ou vingt-six séries de revues; parmi elles, *Les Recherches et dialogues philosophiques et économiques*, dirigées par Jean Lacroix avec

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 90-98.

²¹ *Ivi*, pp. 114-116.

l'intention de faire dialoguer directement l'économie et la philosophie²². Comme le souligne E. Gabellieri, «le personnalisme propre à J. Lacroix et F. Perroux peut se caractériser par le refus d'une spécialisation excessive dans la formation de l'esprit et de la personne»; ce qui distingue et définit leur propre itinéraire intellectuel est tout d'abord «la volonté de ne pas s'enfermer dans une seule discipline étant une sorte de caractéristique du catholicisme social lyonnais»²³.

Les travaux de l'ISEA expriment cette «grande indépendance d'esprit» reposant sur la conviction que le fondement du développement économique n'est pas économique; il est plutôt *extra-économique*: derrière toute conception économique, il y a une conception de l'homme, une pensée philosophique ordonnant les faits économiques. La position de Perroux recoupe celle de J. Vialatoux, en donnant l'impression d'un «compagnonnage» tangible, qui marque l'histoire du catholicisme social lyonnais; des points de contact révélant non seulement des liens solides d'amitié, mais aussi le partage d'une conception de l'homme, de la société, du travail, de l'économie, qui repose sur les mêmes sources (Blondel, Bergson, entre autres).

2.1. «L'économie de tout l'homme et de tous les hommes»

J. Vialatoux et F. Perroux partagent avant tout le souci de développer une pensée économique et sociale, une philosophie de l'économie, où celle-ci est considérée en tant que lieu de création d'humanité, et non seulement sous le signe d'une science des richesses visant la maximisation de la production matérielle. C'est en 1952, lors des *Semaines Sociales de Dijon* et au cours d'une intervention intitulée «De l'avarice des nations à l'économie du genre humain», que F. Perroux énonce une formule destinée à devenir très célèbre: «L'économie de tout l'homme et de tous les hommes ne s'est pas laissée maîtriser par les schémas de l'économie mercantile»²⁴. C'est une formule («l'économie de tout l'homme et de tous les hommes»), comme le souligne E. Gabellieri, qu'on retrouve 15 ans plus tard – via le P. Lebreton – dans *Populorum Progressio* (1967), puis dans *Caritas in veritate* (2009)²⁵. À la base de cette formule, il y a la volonté de donner une nouvelle définition d'économie par rapport à celle cultivée par les économistes classiques; à l'idée d'une économie sous la forme d'une science de la richesse des Nations, d'une science reposant sur l'accroissement des biens pour des États-nations absolutisés, Perroux oppose l'urgence de développer une *économie de la vie de l'espèce humaine*, une *économie du genre humain ou de la ressource humaine*. Au centre de la réflexion économique, on retrouve ainsi non plus les seuls concepts de marché, de prix, d'offre et demande, ou de solvabilité, mais aussi ceux qui concernent directement l'autonomie morale de la personne: par exemple, les concepts des

²² J.-S. TABOURNEL, *François Perroux et l'École lyonnaise du catholicisme social*, in E. GABELLIERI – P. MOREAU (a cura di), *Humanisme et philosophie citoyenne. Joseph Vialatoux et Jean Lacroix*, DDB, Paris 2010, pp. 393-394.

²³ E. GABELLIERI, *Du personnalisme à la philosophie du nouveau développement. Jean Lacroix et François Perroux*, in B. ANGLERAUD – V. AUBOURG – O. CHATELAN (a cura di), *50 ans de catholicisme à Lyon 1965-2015. De Vatican II à nos jours*, Karthala, Paris 2016, pp. 51-52.

²⁴ F. PERROUX, *L'Économie du XX^e siècle*, PUF, Paris 1961, p. 320.

²⁵ E. GABELLIERI, *Du personnalisme à la philosophie du nouveau développement*, cit., p. 50.

besoins humains ou des *coûts de l'homme*, qui ne se réduisent pas aux «coûts prioritaires de l'entretien des travailleurs». Ces «coûts», dans la perspective de Perroux, débordent de la sphère du travail salarié ou du travail exécuté à l'usine; «ils concernent – dit-il – tout être humain, quel qu'il soit, parce qu'il est un être humain et non parce qu'il se livre à une sorte déterminée d'activité»²⁶. L'*émergence des coûts de l'homme*, au milieu de la réflexion économique et au cœur des sociétés de tout pays, serait un événement d'une importance comparable à celle de l'abolition de l'esclavage: «l'émergence des coûts de l'homme et leur reconnaissance [...] prolongent et accomplissent la disparition de l'esclave. Elles signifient que l'espèce n'accepte plus ni les simplismes du *struggle for life*, ni les ajustements économiques par détérioration de vies humaines»²⁷. Nul homme alors ne se sentirait plus «seul», car à tout homme seraient-elles garanties les conditions matérielles les plus élémentaires qui pourraient lui donner la chance de rejoindre la *communion des vivants*. Pour que le but soit atteint, il faudrait qu'une économie du service à l'échelle planétaire soit construite. On attend encore qu'une telle économie puisse changer la face de nos sociétés.

Dans *Le pain et la parole*, au début du chapitre consacré à *Populurum Progressio* («l'Encyclique de la Résurrection»), Perroux s'interroge sur la nature de la *vie économique*; il écrit:

«Interrogez au hasard de vos rencontres ! Qu'est-ce que la vie économique? Les uns vous disent: "C'est travailler et toucher son salaire, c'est aller au marché, mettre de l'argent de côté, discuter avec le chef du personnel la feuille de paie, faire un petit coup au pari-mutuel...". D'autres: "C'est acheter bon marché et vendre cher, prendre ou lâcher un titre, mettre quelques capitaux en lieu sûr". D'autre, enfin: "C'est surveiller l'impasse, *mobiliser* l'épargne, contrôler la demande globale, bloquer les salaires quand il le faut (la mort dans l'âme)...". Tout cela n'est pas inexact; on peut le dire tout de go ou le noyer dans la sauce réchauffée des manuels (l'économie est la science des prix, de la richesse, de l'emploi des ressources rares, etc.). Mais il doit être bien entendu qu'au-delà de tous ces moyens, il s'agit de la *transformation de l'homme par l'homme* dans un ordre des choses susceptibles d'être comptabilisées».

La réalité économique, c'est un «lieu» de puissances, de pouvoirs et d'actes, où les hommes agissent les uns sur les autres de bien des façons; c'est pour cela qu'il ne faut jamais oublier ou négliger le «rôle du savant ou de l'homme de laboratoire»: ils aident l'humanité à discerner et à mesurer les coûts que la réalisation d'une économie du genre humain pourrait exiger²⁸.

Il faut donc réarticuler l'économie à l'éthique et à la politique. Vers la fin de sa vie, Perroux «était très inquiet de la tournure que prenaient l'enseignement et la recherche, depuis que l'appellation *sciences économiques* s'était substituée à la pertinente notion d'*économie politique*»²⁹. Dans ce sens, la définition de

²⁶ F. PERROUX, *L'Économie du XX^e siècle*, cit., pp. 306-307.

²⁷ *Ivi*, p. 309.

²⁸ Id. *Le pain et la parole*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, pp. 283-284.

²⁹ H. SAVALL – V. ZARDET, *Contributions de la théorie socio-économique des organisations à la poursuite et valorisation de l'œuvre de François Perroux au XXI^e siècle*, in E. D'HOMBRES – H

l'économie donnée par Perroux «prolonge» celle de Vialatoux et se rattache à celle qui (comme on le verra) est aujourd'hui proposée par Amartya Sen.

2.2. «L'échec de l'économie moderne» et le rôle du politique: libérer l'économie du naturalisme et du mécanisme

Vialatoux et Perroux partagent une tâche caractérisant l'évolution de leurs itinéraires intellectuels: dégager l'économie du naturalisme propre à l'Économie classique et la faire advenir à une science au service de l'homme, à une économie de la ressource humaine. Nous en avons déjà parlé: selon Vialatoux, l'illusion du libéralisme économique repose sur la volonté de réduire l'ordre économique en ordre physique; les relations économiques, dans cette perspective, sont l'expression directe d'un jeu de forces identiques à celles régissant les phénomènes naturels:

«C'est bien là, en effet, le trait caractéristique de l'Économie classique: affirmation d'un ordre *naturel* universel, immuable, des rapports économiques humains, ordre en vertu duquel la poursuite de l'intérêt individuel se trouve servir automatiquement, sans y être orientée par nulle intention propre, le bien commun. Les phénomènes y apparaissent liés en un système de lois naturelles auquel nulle loi politique ne saurait, sous peine d'être un facteur de désordre, faire violence. C'est là le principe essentiel qui domine toute l'école physiocratique, c'est la thèse fondamentale de l'*Économie politique* orthodoxe»³⁰.

Ainsi, tenter l'entreprise de *diriger* l'économie n'est pas seulement inutile, il est dangereux, une violence injustifiée que la politique exerce sur un ordre autonome, celui économique, qui doit être laissé au gouvernement de la nature. Le marché doit être imperméable à toute intervention du pouvoir politique. Si la science économique doit être ainsi conçue, c'est-à-dire sous la forme d'une *physio-cratie*, elle conduit, selon Vialatoux, «non pas à l'action, mais à l'inaction sociale»³¹. Pour le philosophe lyonnais, comme indiqué plus haut, l'ordre économique est plutôt un ordre pratique, expression d'un ordre moral et politique; c'est un ordre des choses à faire, un ordre à faire, non un ordre (déjà) fait, tiré directement du monde physique; et les lois économiques sont ainsi conçues comme une affaire de sagesse et de prudence, de vie spirituelle et d'action politique. Il en est de même chez Perroux:

«L'économie cherche un ordre de la construction de l'homme par l'homme, grâce à un aménagement approprié de l'emploi des choses comptabilisables; il ne s'agit plus [par rapport à l'économie moderne] seulement de produire des biens pour qu'ils soient vendus et consommés; il ne s'agit plus seulement de transformer l'Habitat pour agir sur l'Habitant. Il s'agit de mettre les hommes en état et en désir de se modifier les uns les autres dans une direction bénéfique qui, pour ce qui est des conditions matérielles, peut

SAVALL – E. GABELLIERI (a cura di), *Humanisme et travail chez François Perroux*, Economica, Paris 2011, p. 27

³⁰ J. VIALATOUX, *Philosophie économique*, cit., pp. 3-4.

³¹ *Ibidem*.

être assez nettement précisée par les sciences et qui, pour ce qui est de l'image ou du modèle de l'homme, dépend du niveau et de la qualité des dialogues sociaux»³².

L'échec que l'économie moderne subi se révèle par son «efficacité insignifiante» ou (et) par sa «signification inefficace»: la proximité de Perroux à Vialatoux est tout à fait remarquable. Penser que l'ordre économique est l'*expression spontanée* de l'ordre physique ne peut que conduire à une action «efficace» mais «insignifiante», dépourvue de toute finalité sociale et de toute signification humaine. Car, l'économie humaine «ne se fait pas d'elle-même, sans le concours de notre décision et de nos décisions»³³.

C'est bien pour cela que l'économie moderne est vouée à l'échec; elle permet l'accumulation de richesses, l'accroissement des biens, mais aboutit inévitablement à l'inaction sociale, en vidant l'homme de sa capacité créatrice et l'humanité entière de toute possibilité de développement. Autrement dit: «entre l'économie de l'enrichissement et l'économie de l'épanouissement, la différence est de technique mais surtout de niveau».

L'activité économique, autant chez Perroux que chez Vialatoux, est *volontariste et transformatrice*; elle ne s'adresse pas à un ordre tout fait, à dévoiler pour s'y conformer; elle tend vers un ordre qu'elle cherche, un ordre à faire: «l'homme y devient la ressource de l'homme». Aux yeux de Perroux, l'échec de l'économie «marchande», «monétaire», «spéculative», joue ainsi un *rôle positif*, c'est-à-dire elle «dévoile les chances heureuses de l'économie sociale»; elle offre aux nations l'occasion de s'engager dans une aventure collective, celle de mettre «la planète en œuvre et l'homme en valeur»³⁴.

Et la politique? Elle joue un rôle décisif et déterminant pour que cette aventure collective soit couronnée de succès; c'est la politique qui protège de la *marchandisation de l'homme*; c'est à la politique qu'incombe la tâche de dénoncer toute atteinte à la dignité et à la liberté humaines. L'économie trouve ainsi dans la politique un *arbitre suprême*, auquel est confié le pouvoir de décider ce qui peut être objet d'échange et de marché et ce qui, tout au contraire, n'a pas de prix, comme précisément la liberté et la dignité de tout homme. L'Économie et la Politique ont, toutefois, un point de contact et de convergence en partageant une finalité commune; toutes les deux visent au développement intégral de l'être humain: «face à la nature avare et aux privilèges de l'oppression et de l'exploitation – écrit Perroux –, l'homme est la ressource de l'homme». Politique et Économie sont orientées «au développement plénier de la Ressource humaine, où, sans jamais se confondre, leurs finalités propres peuvent se recommander d'une finalité commune»³⁵.

2.3. Agir en vue du développement plénier de l'homme

³² F. PERROUX, *Le pain et la parole*, pp. 100-101.

³³ *Ivi*, p. 258.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 100-106.

³⁵ Id., *Pouvoir et économie*, Bordas, Paris 1973, p. 136. Voir aussi P. GILORMINI, *Une lecture managériale de Perroux appliquée à la question de la responsabilité sociale des entreprises*, in E. D'HOMBRES – H. SAVALL – E. GABELLIERI (a cura di), *Humanisme et travail chez François Perroux*, cit., p. 117.

À la façon de Vialatoux, Perroux veut faire de l'économie une science morale: l'action est placée au centre de l'analyse économique, tandis que l'*agent humain*, selon Perroux, doit être systématiquement réintroduit au cœur des processus économiques. L'action repose sur la dialectique entre liberté et nécessité, création et contrainte; elle vise à former les vertus et les capacités de l'agent dans le cadre d'une dimension collective par laquelle l'homme rejoint son unité personnelle et épanouit sa vie morale³⁶. C'est grâce à Jean Lacroix que Perroux prend contact avec la philosophie de l'action de Maurice Blondel, auquel il se réfère expressément:

«L'action chez ce philosophe [Blondel] ne peut se réduire à une espèce d'activisme ou à une opération extérieure à la personne; elle est, globalement, l'activité constituante de la pensée, du vouloir et du faire. Elle est ensemble liberté vivante et lucidité intellectuelle. Elle fonde la personne et mérite d'être considérée comme un *Cogito* existentiel. Elle est cette synthèse du vouloir, du connaître et de l'être sans lequel l'individu personnel disparaîtrait [...]. Cette doctrine qui implique la foi en Dieu découvre dans la nature le point de départ de l'ordre spirituel et libre; elle reconnaît à toute pensée et à toute action une dimension religieuse et dégage ce qu'il y a d'action dans la pensée et de pensée dans l'action»³⁷.

Perroux s'intéresse aussi à la philosophie de l'action développée par Marx; il la prend au sérieux et loue son intention originale, celle d'une action historique visant la libération du prolétariat et, «à travers lui, de libération de la misère et de l'oppression pesant sur toute humanité». Il admire son intention mais critique l'idée de «libération effective» cultivée par Marx. Lors de la *Semaine sociale de Bordeaux* (1939), il déclare: «l'on ne parvient pas à bout du marxisme en refusant tout contact avec lui mais bien en se plaçant en son centre, et en le faisant éclater de toute part par un réalisme plus précis et plus implacable que celui dont l'auteur du *Capital* et ses indignes exégètes se sont contentés»³⁸. Marx reste accroché à un *schéma déterministe* qui lui interdit de penser l'action à partir de la transcendance de la liberté humaine par rapport tant à l'histoire qu'à la matière. Chez Blondel, tout au contraire, on se trouve en présence d'une idée de liberté transcendant toute sorte de déterminisme. Ce souci d'un réalisme «plus précis et plus implacable», qui puisse orienter le regard vers les profondeurs du réel, Perroux le trouve ainsi chez Blondel; seul celui-ci offre une philosophie de l'action complète, car celle de Marx ne l'est pas. Seule la philosophie de Blondel est «propre à animer et à régler l'action de chaque être humain et des groupes qu'ils forment dans un élan et un effort en direction de la réciprocité des consciences»³⁹.

Ce qui donne ainsi tout son sens éthique à la recherche menée par Perroux,

³⁶ H. SAVALL – V. ZARDET, *Contributions de la théorie socio-économique des organisations à la poursuite et valorisation de l'œuvre de François Perroux au XXI^e siècle*, cit., p. 29.

³⁷ F. PERROUX, *Pour une philosophie du nouveau développement*, Aubier, Paris 1981, pp. 151-152.

³⁸ E. GABELLIERI, *Quelques sources d'inspiration philosophique et spirituelle chez François Perroux*, in E. D'HOMBRES – H. SAVALL – E. GABELLIERI (a cura di), *Humanisme et travail chez François Perroux*, cit., pp. 56-57.

³⁹ F. PERROUX, *Pour une philosophie du nouveau développement*, cit., pp. 151-152.

«c'est la quête d'une économie qui soit création de l'homme par l'homme», qui mène au développement intégral de l'être humain par les biais des moyens conformes à la valeur transcendante de l'esprit humain. L'économie doit être au service de l'humanité, l'aidant dans la construction d'un monde où tout homme peut épanouir ses potentialités sous le signe d'un développement plénier de la maison humaine⁴⁰.

Chez Perroux, le *développement* ne se réduit pas à la *croissance*; il est «davantage», il se «mesure» uniquement par rapport à la *qualité* d'un projet visant la satisfaction des besoins de tout homme et la réalisation intégrale de tout l'homme. Le concept de développement est de nature intrinsèquement philosophique; il est un *projet de l'homme pour l'homme*. «C'est que le développement – écrit Perroux – renvoie à l'homme, au sujet et à l'agent, aux sociétés humaines, à leur finalité et à leurs objectifs manifestement évolutifs». La croissance, tout au contraire, est *purement quantitative*; elle mesure une productivité abstraite, détachée des vrais besoins de l'homme. Au lieu du «produit national brut», Perroux propose ainsi des critères différents afin d'évaluer la qualité d'un développement qui se veut authentique: «le *nouveau développement*» se veut *global, intégré, endogène*. *Global*, désigne l'ensemble des dimensions qui portent sur un «tout humain» compte tenu de la diversité des aspects touchant leurs propres relations. Cela permet de penser et de viser une économie du genre humain. *Intégré* renvoie à un «rassemblement d'unités ou de facteurs en un même ensemble»; en un mot, s'assurer de la meilleure «mise en *cohérence* et *cohésion*» des secteurs, régions et groupes sociaux. Quant à *endogène*, l'épithète évoque toutes les forces et les ressources intérieures qu'une nation peut mettre en œuvre et en valeur cohérente⁴¹. Pour essayer d'accomplir ce nouveau développement à l'échelle mondiale, il faut avant tout résister à la «tentation d'exporter la nation et le capitalisme». Ce n'est en aucune façon une exigence nécessaire que les pays dits sous-développés ou ceux en vue de développement passent par «l'intermédiaire meurtrier» des nationalismes ou à travers un capitalisme se situant en dehors de tout contrôle politique. Il faut toujours garder un maître-mot reposant sur la volonté de nourrir tout homme, tout en gardant à l'esprit que l'homme ne vit pas seulement de pain: «*l'espèce doit bâtir sa maison et son temple*»⁴².

3. Amartya Sen: «en faveur d'un rapprochement de l'économie et de l'éthique»

Il faut réarticuler éthique et économie afin de servir au mieux la cause de la liberté et de la réalisation de tout homme: c'est la conviction profonde cultivée par Amartya Sen qui a reçu en 1998 le prix Nobel d'économie pour ses travaux sur l'origine de la famine et de la pauvreté et pour ses contributions à l'analyse du bien-être économique et à la théorie du développement humain. «On peut

⁴⁰ J.-S. TABOURNEL, «L'humanisme de François Perroux», in in E. D'HOMBRES – H. SAVALL – E. GABELLIERI (a cura di), *Humanisme et travail chez François Perroux*, cit., pp. 44-45.

⁴¹ F. PERROUX, *Pour une philosophie du nouveau développement*, cit., pp. 30-31. Voir aussi J.-S. TABOURNEL, *François Perroux et l'École lyonnaise du catholicisme social*, cit., p. 396.

⁴² Id., *Le pain et la parole*, cit., pp. 152-156.

affirmer – écrit-il – qu’un contact plus étroit entre l’éthique et l’économie peut être bénéfique non seulement pour l’économie mais aussi pour l’éthique». Ce que Sen tente de montrer est que la séparation de l’éthique et de l’économie n’a pas seulement «appauvri» l’économie du bien-être, elle a aussi «affaibli» fortement les *fondements épistémologiques* de la science économique en tant que telle, en affectant à la fois sa capacité descriptive et prévisionnelle⁴³. Seul un rapprochement de l’économie et de l’éthique peut «améliorer» les potentialités descriptives et prévisionnelles de la réflexion économique; il faut ainsi accorder beaucoup plus de place aux soucis éthiques dans la détermination du comportement de l’agent humain. La nécessité d’un dialogue entre l’économie et l’éthique soulève de nombreux problèmes et comporte des «ambiguïtés profondes», surtout dans le cadre de ce qu’on appelle l’Économie classique. «Mais l’argument en faveur d’un rapprochement de l’économie et de l’éthique ne repose pas sur la facilité de cette opération: il se fonde sur les avantages qui en découlent»⁴⁴.

Ainsi, il est bien possible d’adresser une critique systématique à la science économique moderne à partir de l’identité qu’elle établit entre «comportement réel» et «comportement rationnel», sans absolument tenir compte des dimensions morales, affectives ou émotionnelles pouvant orienter le comportement de l’agent. C’est une identité qui repose sur les *deux définitions principales de rationalité du comportement* dont l’économie moderne reconnaît la légitimité: 1) l’idée que la rationalité représente la *cohérence interne des choix*, c’est-à-dire que la rationalité de préférences coïncide avec leur cohérence formelle interne 2) ou que la rationalité s’identifie à la *maximisation de l’intérêt individuel égoïste*⁴⁵. Bien qu’on puisse affirmer qu’un comportement rationnel doit comporter (entre autres) une «certaine cohérence», Sen considère la première définition, la rationalité en tant que cohérence, non satisfaisante; en un mot: il ne considère pas la cohérence interne comme une condition suffisante de rationalité:

«Si une personne fait exactement le contraire de ce qui l’aiderait à atteindre ce qu’elle cherche, et ce avec une parfaite cohérence interne (en choisissant systématiquement le contraire de ce qui favoriserait ses objectifs et ses valeurs), on ne saurait qualifier cette personne de rationnelle, même si sa cohérence obstinée inspire à l’observateur une certaine admiration empreinte d’étonnement».

La cohérence interne (formelle) ne suffit pas; il faut d’autres conditions pour qu’un comportement soit qualifié de rationnel; au minimum quelques correspondances entre ce que l’agent cherche à obtenir et la façon dont on s’y prend.

Par rapport à la seconde manière d’aborder la rationalité (en tant que maximisation de l’intérêt individuel), l’économiste indien ne se montre pas moins critique. Il s’agit d’une définition, écrit-il, qui exige une *correspondance externe* entre les choix d’une personne et ses propres intérêts. C’est l’une des

⁴³ A. SEN, *Éthique et économie* [On Ethics and Economics, Blackwell Publishers, Oxford 1991], PUF «Quadrige», Paris 2012, pp. 73-74.

⁴⁴ *Ivi*, p. 83.

⁴⁵ Id., *L’économie est une science morale*, Éditions La Découverte, Paris 2003, p. 17.

caractéristiques distinctives de la théorie économique classique; certes, elle ne se prête pas aux mêmes critiques adressées à la conception de la rationalité en tant que cohérence interne, mais cela ne signifie pas qu'il s'agit d'une définition du comportement humain pleinement satisfaisante⁴⁶. C'est précisément cette conception de la rationalité humaine qui nourrit ce que Perroux appelle «l'Économie avare», en tant que pilier du paradigme de l'*homo œconomicus* propre à l'économie politique moderne.

3.1. L'homme économique, ou «le rejet de la vision éthique»

L'*homo œconomicus*, c'est une approximation abstraite du comportement humain; c'est une hypothèse de l'économie classique construite sur la base de la conception de la rationalité en tant que maximisation de l'intérêt individuel égoïste. Les analyses de Perroux et de Sen convergent avec celles de Vialatoux: l'*homme économique* ne constitue nullement la meilleure approximation du comportement de l'être humain. Il s'agit d'une hypothèse qui n'est pas fondée sur la *réalité intégrale* des mobiles caractérisant l'agir de l'homme. Elle n'est ainsi pas un bon point de départ pour caractériser le comportement *réel*.

D'après Vialatoux, l'*homo œconomicus* est l'expression mathématique des exigences de la «science nouvelle», la *physio-cratie*, propre au libéralisme moderne; c'est une hypothèse dépourvue de toute réalité morale se situant dans le cadre de la philosophie naturaliste, qui ambitionne de schématiser tout comportement en «symboles mécaniques». La *complexité du réel* est ainsi sacrifiée à la clarté de la théorie et aux besoins de la déduction scientifique:

«Aux hommes vivants, aux individualités concrètes, aux personnes humaines dont les sentiments et les pensées meuvent les actes et les relations, elle [l'économie moderne] allait substituer le schème idéal d'un "*homo œconomicus*" abstraitement construit et défini pour les besoins de la déduction scientifique – comme le mathématicien substitue aux corps concrets de l'étendue, les figures abstraites qu'il engendre dans l'espace pur»⁴⁷.

Cet homme abstrait, dépourvu de tout mobile éthique ou affectif, est défini par Vialatoux comme «une force déterminée» qui exerce une pression constante et uniforme sur un «marché pur»; le seul mobile agissant sur le comportement de l'homme économique, c'est la maximisation de son propre intérêt égoïste et individuel, sous l'impulsion du *principe hédonistique*, qui repose sur le penchant naturel à obtenir un maximum de plaisir au prix d'un minimum de peine⁴⁸.

Cette conception de la rationalité, nourrie par une anthropologie hédonistique, se retrouve au cœur de ce que François Perroux appelle «l'Économie avare»; l'homme économique, c'est un «homme avare» pour autant qu'il adopte la règle du «Rien pour Rien». L'économie moderne, selon

⁴⁶ Id., *Éthique et économie*, pp. 14-19.

⁴⁷ J. VIALATOUX, *Philosophie économique*, cit., p. 39; note n° 1, p. 73.

⁴⁸ *Ivi*, p. 39.

Perroux, mérite ainsi l'épithète avare; elle vise en effet à l'enrichissement plutôt qu'à l'autonomie morale de la personne, à l'accroissement des biens et non au développement plénier de *l'homme concret*:

«Le savoir économique a traité par préterition des provinces immenses de la réalité. Il a mis en forme avec virtuosité les procédés d'enrichissement des peuples européens, appuyés sur la politique de leurs États nationaux. Il s'est peu inquiété des réalités qui existent avant le marché, de celles qui existent en deçà ou au-delà du gain monétaire, des conditions élémentaires et fondamentales de la vie de masses d'hommes concrets que l'économie d'entreprise et de marché libre ne crée pas automatiquement et sans lesquelles l'économie d'entreprise devient simplement impossible»⁴⁹.

Le principe du «Rien pour Rien» doit être abandonné, ainsi que le paradigme abstrait de *l'homme économique*; la réalité de l'homme concret, de «l'homme vivant», déborde les frontières marquées par l'égoïsme, l'hédonisme ou la rationalité en tant que maximisation de l'intérêt individuel; il y bien d'autres mobiles qui meuvent les actes, les comportements et les relations de l'être humain. Le principe du «Rien pour Rien» se vide de toute pertinence épistémologique et de toute sa capacité prévisionnelle alors qu'on est face à des phénomènes comme *l'acte gratuit* ou le *don*, sans lesquels l'économie d'entreprise devient «simplement impossible». En un mot, le *don*, c'est un *phénomène économique* que les schémas de l'économie mercantile n'arrivent pas à maîtriser⁵⁰.

«Tenir l'égoïsme universel pour une *réalité* est peut-être un leurre, mais en faire un critère de *rationalité* est carrément absurde», écrit Sen. Au cœur de la réflexion économique de l'économiste indien, on retrouve les mêmes accents que chez Vialatoux ou chez Perroux: non seulement l'hypothèse classique de l'homme économique ne s'appuie pas sur l'intégralité des données réelles, elle est aussi peu efficace sur le plan épistémologique⁵¹. La conception de la rationalité en tant que maximisation de l'intérêt individuel exige, selon Sen, un *rejet catégorique de la vision éthique de la motivation*:

«Le fait de s'efforcer d'accomplir ce qu'on aimerait réaliser peut être une composante de la rationalité, et cela peut inclure la promotion d'objectifs désintéressés auxquels on accorde de la valeur et qu'on souhaite atteindre. Considérer toute autre attitude autre que la maximisation de l'intérêt personnel comme une preuve d'irrationalité implique nécessairement qu'on rejette le rôle d'éthique dans la prise de décision réelle».

Penser que la théorie de l'intérêt individuel et de l'égoïsme universel «l'emporte» sur toute autre vision de l'économie ou du comportement humain, c'est une «profession de foi» plutôt qu'un effort scientifique qu'il faudrait

⁴⁹ F. PERROUX, *L'Économie du XX^e siècle*, cit., p. 288; p. 292.

⁵⁰ *Ivi*, p. 320. Cfr. E. D'HOMBRES, *La problématique du don chez François Perroux*, in E. D'HOMBRES – H. SAVALL – E. GABELLIERI (a cura di), *Humanisme et travail chez François Perroux*, cit.

⁵¹ A. SEN, *Éthique et économie*, cit., pp. 18-19. «Ce modèle d'êtres humains n'est pas seulement déprimant et effrayant, mais il y a aussi très peu de données qui nous prouvent que ce soit là une bonne représentation de la réalité» (Id., *L'économie est une science morale*, cit., pp. 74-75).

prendre au sérieux. Certes, contester le paradigme de l'*homo œconomicus* n'équivaut pas à soutenir la thèse que les êtres humains agissent *toujours* de façon désintéressée ou gratuite: «la véritable question est de savoir s'il existe une pluralité de motivations, ou si l'intérêt personnel est le seul motif qui guide les êtres humains»⁵². Comme l'a montré Perroux, cette pluralité de motivations est bien présente au sein du comportement de l'homme: la gratuité, le don, le sacrifice de soi, le besoin de réciprocité, l'estime de l'autre, de son prochain, de celui qui «habite» son propre lieu du travail, ce sont tous des parties intégrantes de l'existence économique de l'homme concret.

3.2. Les deux origines de l'économie: il faut «blanchir» le nom d'Adam Smith

L'économie moderne, selon A. Sen, est pour l'essentiel issue de l'éthique; surprenant est ainsi le divorce entre éthique et économique au sein de l'économie dite classique; ce qui étonne, c'est le contraste évident entre le caractère expressément non éthique de l'économie moderne et son origine historique: non seulement Adam Smith, le «père de l'économie moderne», était titulaire de la chaire de philosophie morale à l'Université de Glasgow (il succéda en 1752 à Francis Hutcheson), mais la matière «économie», écrit Sen, «a été pendant longtemps considérée comme une branche de l'éthique»⁵³. Ainsi, Sen considère que l'économie moderne est le fruit de «deux origines», de deux écoles ou traditions; toutes deux établissent des liens avec la politique, mais de manières différentes: l'une s'intéresse à l'éthique, l'autre à la mécanique.

Ce que Sen appelle la «tradition éthique» remonte à Aristote: «au tout début de son *Éthique à Nicomaque*, Aristote établit un lien entre l'économie et les finalités humaines, évoquant le rapport de l'économie à la richesse». Chez Aristote, c'est la politique qui prime sur l'économie; la politique, c'est la *première des sciences*; elle a charge d'ordonner les autres sciences, les adressant au bien de l'homme. La tradition éthique s'intéresse à la nature de la *vie bonne*; l'économie doit s'occuper des moyens que la politique choisit en vue du bien de l'homme en tant que finalité connue. C'est une conception éthique de l'économie révélant un caractère agrégatif, car le bien de l'individu converge avec celui de la communauté. La grande question morale qu'on retrouve au cœur de cette conception, c'est «comment doit-on vivre?». Tenter de répondre à cette question équivaut à reconnaître que «la réflexion éthique ne peut pas être dénuée de conséquence pour le comportement humain réel».

L'autre origine de l'économie moderne se rattache à la politique de manière bien différente; il s'agit de la conception mécaniste de l'économie moderne. Ce qui distingue et définit cette conception, c'est le fait qu'elle s'intéresse avant tout aux «questions logistiques» plutôt qu'à la question de savoir «comment on doit vivre». Elle ne s'intéresse pas au bien de l'homme ou à ses fins ultimes; les finalités sont tenues pour données: «l'objet du travail est de trouver des moyens appropriés pour atteindre ces fins». La position de fond, c'est que le comportement humain repose sur des motivations «simples» et «facilement définissables». Si pour Vialatoux cette vision (dominante) de l'économie se

⁵² Ivi, pp. 18-22.

⁵³ Ivi, p. 6.

fonde sur une ontologie atomique du réel, Sen, lui, nous dit que cette conception est issue des études de «véritables ingénieurs»; par exemple, des travaux de Léon Walras ou de ceux de Sir William Petty, pionnier de l'économie numérique, dont l'intérêt se focalisait sur la logistique, non sans rapport avec les sciences naturelles et mécaniques. On peut affirmer, selon Sen, qu'au fur et à mesure de l'évolution de l'économie moderne, la valeur normative accordée à la conception éthique s'est considérablement affaiblie jusqu'à disparaître:

«La méthodologie de l'économie dite positive a pour effet non seulement d'éviter toute analyse normative en économie, mais aussi de passer sous silence toutes sortes de considérations éthiques complexes qui influent sur le comportement humain réel et qui, du point de vue des économistes qui étudient ce comportement, sont avant tout des questions de faits plutôt que de jugement normatif».

C'est une «question de dosage»; il faut respecter un juste équilibre entre la dimension éthique et celle proprement technique de l'économie. En un mot: l'économie doit servir l'homme et non pas se servir de la ressource humaine. Chez la pensée des grandes économistes, les soucis éthiques et l'attention vers les moyens techniques coexistent: «parmi les auteurs ayant adopté le point de vue éthique, nombreux sont ceux, d'Aristote à Adam Smith, qui se préoccupent aussi sérieusement des questions techniques, tout en restant axés sur un raisonnement éthique»⁵⁴. Il faut ainsi «blanchir» le nom d'Adam Smith, jugé à tort comme le père fondateur de «l'Économie avare» ou le plus ardent défenseur de l'égoïsme universel et du laissez-faire absolu. À y regarder de près, sans parti pris, dans les deux grands travaux d'Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) et *The Wealth of Nations* (1776), on s'aperçoit que la thèse selon laquelle, chez Smith, on est face à l'omniprésence du comportement intéressé est totalement non fondée et injustifiée. Smith était un admirateur des stoïciens; il était convaincu que l'homme («citoyen du monde») devait être prêt à tout moment à sacrifier son intérêt individuel pour le bien de la «grande communauté de la nature»⁵⁵. Chez Smith en effet l'homme ne peut vivre et subsister qu'en société:

«Tous les membres de la société humaine ont besoin de l'assistance de l'autre, et ils sont également exposés à leurs atteintes. Là où l'assistance nécessaire est réciproquement offerte par amour, gratitude, amitié et estime, la société est florissante et heureuse. Tous ses différents membres sont attachés les uns aux autres par les liens agréables de l'amour et de l'affection; et ils sont, en quelque manière, attirés vers un centre commun de bons offices mutuels»⁵⁶.

Aristote et Smith sont ainsi plus proches que ce qu'on pense: pour tous les deux, l'homme est fait pour la société, pour le «vivre ensemble». La dimension

⁵⁴ A. SEN, *Éthique et économie*, cit., pp. 6-10.

⁵⁵ Id., *L'économie est une science morale*, cit., p. 17. Voir aussi Id., *Éthique et économie*, cit., p. 24.

⁵⁶ A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux* [*The Theory of Moral Sentiments*, 1759], PUF, Paris 2011, p. 140.

éthique et celle technique de l'économie peuvent coexister; et ils coexistent en effet autant chez Aristote que chez Smith:

«L'interprétation erronée – écrit Sen – de la position complexe de Smith vis-à-vis de la motivation et des marchés, et l'oubli dans lequel est tombée son analyse éthique des sentiments et du comportement sont deux éléments qui confirment la distance qui s'est installée entre l'économie et l'éthique avec l'apparition de la science économique moderne»⁵⁷.

L'une des plus grosses erreurs de la théorie économique contemporaine réside dans le fait d'avoir «amputer» une partie essentielle de la conception économique propre à Adam Smith, en réduisant ce «professeur de philosophie morale» et «pionnier de la science économique» au chantre de l'égoïsme universel⁵⁸.

Il faut alors rapprocher l'éthique et l'économie, en les réarticulant par rapport à la politique, car l'homme concret, «l'homme vivant», est beaucoup plus complexe qu'une machine construite en fonction de la seule logique de l'intérêt individuel.

4. Pour conclure: l'économie est-elle une science morale? De J. Vialatoux à A. Sen

A. Sen et F. Perroux partagent la conviction que le développement n'est pas la croissance; l'autonomie morale de la personne ne peut pas être confondue avec l'accumulation des richesses ou l'accroissement des biens. C'est l'économie qui doit être mise au service de l'homme, pas le contraire; on ne peut pas sacrifier ce qui n'a pas de prix (la dignité et la liberté de la personne) aux besoins de la production matérielle: c'est l'homme qui prime sur les choses.

Les deux économistes ont des approches analytiques différentes, mais ils convergent sur la tâche à accorder au développement, c'est-à-dire celle de promouvoir le «véritable accomplissement» de l'être humain⁵⁹. Perroux, comme on l'a vu ci-dessus, aborde la question du développement sous le signe des *coûts de l'homme*; le but du *nouveau développement*, c'est l'homme dans son intégralité: «le développement de tout l'homme et de tous les hommes est une finalité qui devrait être unanimement acceptée par les responsables de la politique, de l'économie et de la recherche»⁶⁰.

Sen fonde ses analyses plutôt sur la dimension de la liberté, à partir du concept de *capacité* ou *capabilité* (*capabilities approach*). Le développement est conçu par l'économiste indien comme un «processus d'expansion des libertés réelles dont jouissent les individus», dans la mesure où l'expansion des libertés constitue la finalité première et le moyen principal du développement⁶¹. Qu'est-ce que la capabilité (ou la capacité) d'une personne?

⁵⁷ A. SEN, *Éthique et économie*, cit., p. 28.

⁵⁸ *Ivi*, p. 29.

⁵⁹ Id., *Un nouveau modèle politique. Développement, Justice, Liberté*, Ed. Odile Jacob, Paris 2000, p. 83.

⁶⁰ F. PERROUX, *Pour une philosophie du nouveau développement*, cit., p. 32.

⁶¹ A. SEN, *Un nouveau modèle politique*, cit., p. 13; p. 46.

«La liberté de mener différentes sortes de vie correspond exactement – écrit Sen – à l'ensemble formé par différentes combinaisons de fonctionnements humains, ensemble en lequel une personne est à même de choisir sa vie. C'est ce qu'on peut appeler la *capabilité* de la personne. La *capabilité* [nous soulignons] d'une personne dépend de nombreux éléments qui comprennent aussi bien les caractéristiques personnelles que l'organisation sociale [...]. Et le choix de l'organisation sociale doit être fait en fonction de sa capacité à promouvoir les capacités humaines»⁶².

En d'autres mots, ce qui définit la *capabilité* d'une personne sont «les différentes combinaisons de fonctionnements qu'il lui est possible de mettre en œuvre». Un autre concept à souligner, chez Sen, c'est celui de *fonctionnement*, conçu comme «les différentes choses qu'une personne peut aspirer à faire ou à être»: depuis les plus élémentaires ou fondamentales (se nourrir, échapper aux maladies évitables) jusqu'à des activités plus élaborées et complexes, comme participer à la vie publique. Le fonctionnement concerne les activités ou les états auxquels une personne peut aspirer; la capacité, c'est le «vecteur» des différents fonctionnements qu'une personne aimerait mettre en œuvre: «l'ensemble des capacités représente sa liberté d'accomplir», sur la base des combinaisons de fonctionnements possibles, «à partir desquelles cet individu peut choisir»⁶³.

La proposition de Sen repose sur la distinction entre le *domaine de la possibilité* (d'être, d'agir, sur la base de la capacité de la personne) et celui du *déjà fait*, ce que la personne a pu faire ou être. Ainsi, la liberté de la personne, c'est l'expression de la dialectique de deux niveaux, celui des *processus* (la liberté de choisir) et celui des *possibilités* offertes. Développement et accroissement des libertés réelles vont de pair; «tout jugement sur le progrès n'a de sens que rapporté aux libertés: une avancée est une avancée des libertés»⁶⁴.

Toute vision de l'économie est nourrie par une conception de l'homme, par une anthropologie révélant le lien étroit entre la pensée philosophique et le savoir économique. Tenter de placer au centre de la science économique l'être humain dans son intégralité, de ses besoins fondamentaux à la reconnaissance de sa capacité créatrice, mettre les «choses» au service des finalités humaine et non pas asservir l'humanité à la tyrannie de la richesse, tout cela signifie faire de l'économie avant tout une science de l'action, une science morale. Malgré les approches différentes, on retrouve J. Vialatoux, F. Perroux et A. Sen engagés sur la même voie, qui les conduit de l'échec de l'Économie moderne au cœur d'une Économie humaine, une Économie de tout homme et de tous les hommes.

⁶² Id., *L'économie est une science morale*, cit., pp. 64-65.

⁶³ Id., *Un nouveau modèle politique*, cit., p. 83.

⁶⁴ *Ivi.*, p. 27.

Note sulla cristologia di Ferdinand Ebner

Marco Viscomi

University of Perugia, Italy

Abstract

This essay analyzes the essential points in which emerge the Christology which inspires and is at the base of the dialogical thought of Ferdinand Ebner. The major key point in Ebner's meditation is the I-You dialogue, in which we can observe the sharp importance of the You over the I. This original "You" does not coincide with the abstract alterity of another person standing in front of me, but points at that "totally other" from the I that is the Divine You. It is in fact God himself, in the specific modality of the Christological event, which founds the individual conscience of man within the interpersonal dynamics. In fact, every human I and You become an authentical "person" only by virtue of the unique case in which Christ incarnates in the original and foundational relationship of God to man. Ultimately, Christ is the one who reawakens his spiritual reality in the human being, aiming it towards the place of his own authentication in the dialogical relationship with God and with the other man or woman.

Keywords

Christology, Dialogic Thought, Personalism, Otherness, Spiritual Realities

Insieme ai testi *Der Stern der Erlösung* (1921) di Franz Rosenzweig e *Ich und Du* (1923) di Martin Buber, Ferdinand Ebner contribuisce in maniera determinante alla fondazione della corrente filosofica del pensiero dialogico. Col suo *Das Wort und die geistigen Realitäten: Pneumatologische Fragmente* (1921), questo filosofo austriaco si mostra essere l'unico dei tre a provenire da un orizzonte di vita e di pensiero cristiani¹. Seppur provato in tutta la sua esistenza da una religiosità travagliata e combattuta all'interno dei contesti familiare e storico nei quali visse², Ebner permase saldo in questa sua identità spirituale. E ciò è tanto lampante all'interno della sua produzione filosofica,

¹ Per un approfondimento del rapporto tra i tre capostipiti del pensiero dialogico, in rapporto specifico a Ferdinand Ebner, si rimanda ai saggi A. FABRIS, *Il problema del linguaggio in Ferdinand Ebner e Franz Rosenzweig. Alcuni motivi di un dialogo a distanza* e G. SANSONETTI, *L'Urwort e il Grundwort. Ferdinand Ebner e Martin Buber*, entrambi contenuti nel volume S. ZUCAL – A. BERTOLDI (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del convegno internazionale, Trento, 1-3 dicembre 1998*, Morcelliana, Brescia 1999, rispettivamente alle pagine 369-378 e 379-391.

² Cfr. S. ZUCAL, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 22-32, 42-52.

quanto parimenti si mostra esserlo il centro portante della sua riflessione, cioè l'evento dell'Incarnazione di Cristo.

Il principale obiettivo di ricerca nell'espressione filosofica ebneriana è la relazione io-tu. Nell'attuarsi di questo particolare incontro, i due termini, posti tra loro in rapporto dall'evento dialogico, vengono a fondarsi l'un l'altro. Per Ebner, è improprio pensare all'io umano come a un che di originario che sia in grado di auto-porsi o di legittimarsi in maniera autoreferenziale, come invece sostiene il soggettivismo assoluto fichtiano³. L'identità dell'io risulta infatti imprescindibilmente correlata all'atto col quale il tu interpella l'io, consentendogli di riconoscersi in se stesso come atto a potersi porre in relazione all'altro da sé. Nel dispiegarsi di questa particolare capacità dialettica, è il tu che apre l'io alla propria sostanza individuale, allo stesso modo di come l'io legittima il tu nella sua configurazione ontologica personale. Il rapporto io-tu è, insomma, quel particolare evento dialogico, nel quale ogni singolo individuo umano si realizza autenticamente in quanto persona, vale a dire quale "io" per un "tu" che mi sta di fronte e "tu" per un altro "io" che è colui col quale mi relaziono.

Ora, nella prospettiva dialogica ebneriana, il tu mantiene una precedenza fondativa sull'io. Da un lato, è comprensibile che l'io e il tu risultino tali da potersi determinare in loro stessi solo in rapporto all'alterità che l'io è per il tu e che il tu è per l'io. Tuttavia, dall'altro lato, occorre osservare come la fondatezza in se stesso tanto dell'io che del tu possa realizzarsi soltanto in riferimento a quello specifico "altro" che l'io e il tu sono l'uno per l'altro. La legittimità ontologica del rapporto io-tu risiede allora in questa Alterità del tu, cioè nella "tuità" (*Duhaftigkeit*), che per Ebner non si identifica in un altro-io, come potrebbe essere inteso il tu di contro all'io. Il tu sul quale riflette il pensatore austriaco è, piuttosto, *altro dall'io*, cioè qualcosa d'altro dalla sola umanità che fonda tanto l'io che il tu, l'uno in relazione all'altro e ciascuno considerato in se stesso come entità relazionale⁴. Questa unico e assoluto Altro viene indicato da Ebner in Dio e nella sua sostanza dialogica. Infatti, ribadisce il pensatore austriaco in tutta la sua produzione filosofica in perfetta sintonia con la tradizione biblica cristiana, Dio pone in essere la realtà col suo originario "*fiat*" e crea l'uomo parlandogli e facendosi a lui presente con l'Incarnazione del Figlio⁵. Il vangelo annunciato da Cristo indica, allora, l'originario fatto della fondazione dialogica della relazione interpersonale, che Ebner può riconoscere come voluta e disposta da Dio nel suo essere "altro" dall'umano ma anche uomo-Dio nella persona di Gesù Cristo. È esattamente in virtù e in funzione di questo cristocentrismo, che il pensiero dialogico di Ferdinand Ebner si legittima nell'alveo della rivelazione cristiana e si propone come testimonianza di fede e di riflessione sapienziale sull'essenza relazionale dell'umano e del divino.

³ Cfr. F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner Verlag, Innsbruck 1921; a cura di S. Zucal, trad. it. P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1998, pp. 172, 247, 284-288, 310-315.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 192-194.

⁵ Cfr. F. EBNER, *Die Wirklichkeit Christi*, in *Werke I*, hrsg. F. Seyr, Kösel-Verlag KG, München, 1963-1965, ss. 381-641; trad. it. N. Bombaci, *La realtà di Cristo*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 220.

Cristo, sostiene Ebner, è colui che pone l'istanza problematica della spiritualità nell'uomo. Le realtà spirituali dell'io e del tu sono infatti poste da Dio nell'ordine di una messa in questione, la quale implica necessariamente una risposta al "problema Cristo"⁶. Vale a dire: ogni essere umano si trova innanzi alla vicenda umana e divina del Cristo come di fronte ad un interrogativo su chi ciascuno ritenga che sia Gesù di Nazareth. Scrive Ebner:

«il cristianesimo o, forse, per meglio dire: il rapporto con Cristo deve iniziare con il fatto che un uomo, una volta per tutte, si ponga dinanzi agli occhi in modo chiaro e distinto, per quanto possibile, la realtà terrena e umana di Cristo e con essa l'attualità personale della sua parola»⁷.

Il modo in cui insorge questa forma di interpellanza che Cristo rivolge ad ogni essere umano è, nel linguaggio ebneriano, una forma di "irritazione dello spirito" (*Irritation des Geistes*). Il cristianesimo non si concretizza nella sola irritazione individuale di un singolo essere umano, costituendo quello piuttosto uno sprone per l'intera umanità, affinché quest'ultima si interroghi sull'istanza spirituale e dialogica del rapporto uomo-Dio a partire dal fatto storico dell'Incarnazione⁸. La *geistige Irritation* che il cristianesimo provoca all'interno di ogni uomo, allorché questo si ponga dinanzi alla domanda sull'identità di Cristo, obbliga l'umano in quanto tale a farsi carico delle proprie istanze relazionali del rapporto con l'altro essere umano e con l'Altro che è Dio stesso⁹. "Irritando" il sapere che l'uomo ha riguardo a Dio, il cristianesimo sprona l'io e il tu a riconoscere la loro mutua fondazione come ultimamente rifacentesi al Tu divino, il quale si individua originariamente nella Persona di Dio, lasciandosi di seguito incontrare in ogni persona umana. L'irritazione che ha qui luogo è quella che subentra nell'io chiuso in se stesso dinanzi all'appello del tu, al quale si rende sorda l'egoità che si pone nell'autosolipsismo del proprio io (*Ich einsamkeit*)¹⁰. In questo stato di solitudine autoindotta, l'io non percepisce più la realtà spirituale né di sé medesimo, né del tu umano o divino che sia, limitandosi a sognare dello spirito. Egli, cioè, si rinchiude nei vaneggiamenti onirici di un io che si preclude l'incontro con l'altro e con la realtà della propria esistenza, fuggendo in universi immaginari e fittizi.

Cristo, che col suo annuncio desta gli uomini alla realtà spirituale dell'io e del tu, rende impossibile il sogno dello spirito (*Traum vom Geist*), nel quale sprofonda colui che confina la propria esistenza nell'autosolipsismo¹¹. Il cristianesimo irrompe nell'intima chiusura che vede l'io biecamente ripiegato su se stesso. Il "problema Cristo" irrita individualmente la singola soggettività rinserrata nel proprio ego e invoca, per l'intera umanità, una riattualizzare problematica dell'essenza dialogica dell'uomo, cosa della quale si fa appunto carico Ebner col suo meditare¹².

⁶ Cfr. *ivi*, p. 65.

⁷ *Ivi*, p. 66.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 61.

¹⁰ Cfr. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, cit., p. 154.

¹¹ Cfr. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 146.

¹² «Il pensiero fondamentale del libro - scrive Ebner riferendosi ai suoi *Fragmente* - [...] è essenzialmente "rivoluzionario" ed è il pensiero più rivoluzionario che l'umanità avrà mai

«Che l'uomo, nella sua più grande indigenza spirituale e psichica - afferma il maestro di Innsbruck - [...] abbia bisogno di un aiuto, un aiuto che provenga "dal di fuori", ciò lo comprende anche la psicologia individuale. Che però questo aiuto è del Cristo e della fede nel Cristo, ciò essa non lo comprende. Ma questo solo sarebbe, ed è, "cristianesimo". Al cristianesimo reale appartiene essenzialmente il rapporto personale dell'uomo con il Cristo [...] e questo rapporto comprende in sé che nel Cristo venga visto non soltanto il "tipo" (*Typus*), il "modello" (*Vorbild*), ma pure, innanzitutto, l'"assoluto caso unico" (*der absolute Einzelfall*). Solo con questo si può avere un rapporto personale»¹³.

Nel messaggio cristiano, il Cristo non può essere inteso alla stregua di un tipo umano originale o di un particolare modello etico-sociale degno di imitazione. Nella comprensione evangelica, piuttosto, Cristo costituisce il caso assolutamente unico e irripetibile dell'Incarnazione divina dell'uomo-Dio Gesù di Nazareth¹⁴. L'evento di tale discesa di Dio sulla terra costituisce un evento storico, che la fede dà la capacità di riconoscere nei termini della donazione gratuita del divino all'umano per la remissione dei peccati e per la redenzione dell'umanità intera. Non sono soltanto le parole proferite da Cristo che possiedono un simile potere di ammaestramento, di conversione e di divina ispirazione, ma è la sostanza stessa dell'uomo-Dio a costituire il farsi carne della Parola che, come si legge nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni, è in principio, è il principio e, in quanto tale, è Dio stesso¹⁵. La coscienza che viene dall'intuire spiritualmente il caso eccezionale di quella nascita, morte e resurrezione,

«è il diretto contrario di ogni autosolipsismo dell'io che è dell'essere e del pensiero. Ed essa [la coscienza di Cristo], comunque, lo è poiché nella parola intercetta l'uomo personalmente, nella "iità" (*Ichhaftigkeit*) della sua esistenza, poiché lo intercetta nella "tuità" della sua coscienza, quindi nel suo sapere Dio, interpellando la fede»¹⁶.

La parola consente il risveglio della vita spirituale dell'io, in quanto sospinge l'essenza individualmente egoica verso il rapporto consapevole col tu. L'essenza

pensato. Ma non è il mio. E presso colui che ne è l'autore, esso non è neanche un pensiero, ma una vita – *la vita*» (F. EBNER, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, ss. 719-908; trad. it. N. Bombaci, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 36). Il pensiero ebneriano, infatti, intende richiamare a quell'originario messaggio che la Vita stessa, in Persona, ha espresso nella carne e nella voce del Cristo. Su di lui e sulla ripetizione del suo messaggio si colloca il baricentro della riflessione ontologico-esistenziale ebneriana.

¹³ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 209.

¹⁴ «La vita e la parola di Cristo sono "concreta" interpellanza della fede. Con lui venne il "dogma" nel mondo. Certo, non come morta proposizione dottrinale di una teologia oggettiva che, nella sua possibile contestabilità, si saprebbe supportata per tutte le evenienze da una fede in lui, "astrattamente" richiesta. [...] In fondo, vi è soltanto un unico dogma, e il suo contenuto è la parola stessa di Cristo la quale nel suo senso divino, che rinvia al di là dell'uomo, interPELLa in modo personale la fede. Il suo contenuto è l'incarnazione della Parola che era in principio» (*ivi*, p. 93).

¹⁵ Cfr. A. BERTOLDI, *La cristologia giovannea in Ferdinand Ebner*, in S. ZUCAL – A. BERTOLDI (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pp. 69-77.

¹⁶ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 86.

di quest'ultimo si configura nella specie di quella coscienza che rende possibile il dialogo io-tu. L'intermezzo nel quale avviene tale relazione è appunto la parola, la quale si lascia riconoscere nella sua essenza spirituale alla luce dell'evento cristologico. Infatti, l'essersi fatta carne della Parola che è dal principio e che è essa stessa il principio di ogni cosa, costituisce la premessa tanto ontologica che dialogica del darsi in atto delle realtà spirituali dell'io e del tu. Questi due si sostanziano attraverso l'interpellanza che viene dalla fede nel sapere che l'uomo ha riguardo a Dio e dalla manifestazione terrena del Figlio incarnato. Attraverso la fede, è l'essere dialogico di Dio in Persona che si pone in rapporto reale e personale con l'esistenza spirituale dell'uomo¹⁷. Quest'ultima viene risvegliata dal torpore dell'autosolipsismo alle sue più autentiche istanze dialogiche e spirituali, esattamente in virtù del Tu divino che parla all'io umano nel caso unico del Dio fatto uomo e, ulteriormente, in ogni situazione circostanziale nella quale un tu umano mi interpella personalmente¹⁸.

Nell'incontro io-tu, reso comprensibile e attuale dall'evento dialogico di Dio che per primo parla all'uomo, l'essere umano riceve in dono la possibilità di comprendersi nella propria essenza spirituale. Tale intuizione non si delinea alla stregua di un afferramento concettuale, in quanto il modo d'essere secondo il quale esiste l'uomo non si lascia inquadrare in una maniera categoricamente univoca e assoluta. L'essenza personale dell'essere umano, piuttosto, esige la riscoperta della dimensione spirituale, che il pensiero dialogico non si stanca di porre in evidenza quale cifra ineliminabile dell'umanità¹⁹. Nella visione cristocentrica ebneriana, una simile riappropriazione dell'umano a se stesso viene fornita dalla sola Parola che viene ad abitare in mezzo agli uomini e che interpella loro nella domanda lapidaria su chi noi diciamo che sia Gesù il Nazareno.

«In nessun altro luogo se non in Cristo - specifica Ebner - [...] soltanto in lui possiamo sapere non solo che cosa sia Dio, ma anche che cosa sia l'uomo. *In Cristo Dio si è rivelato a noi, in quanto Cristo ha rivelato a noi l'uomo.* Detto nel carattere icastico qui ineludibile, ma sempre di nuovo legittimo nel senso più profondo, della nostra parola e del nostro pensiero: Per se stesso, Dio non ha il minimo interesse a rivelarsi all'uomo, egli non ha bisogno, se si deve pur pensare di lui qualcosa di tanto grande, né di adorazione né di sacrificio, e se egli si rivela a lui, lo fa allora per amore verso la sua creatura, della quale egli vede l'intima indigenza dell'esistenza»²⁰.

L'uomo tende infatti a non riconoscere se stesso nell'altro, né a comprendere come la sua più intima personalità risieda nell'incontro col tu e nel dialogo personale condotto insieme al tu. Tendenzialmente, ciascuno è infatti più portato a chiudersi in se stesso, piuttosto che a ricercare l'incontro con l'altro a

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

¹⁸ Cfr. S. ZUCAL, *L'esodo dall'«Icheinsamkeit» e la «patria» ritrovata*, in S. S. ZUCAL – A. BERTOLDI (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pp. 99-114.

¹⁹ Cfr. P. KAMPITS, *Der Sprachdenker Ferdinand Ebner*, in W. METHLAGL – P. KAMPITS – C. KÖNIG – F.J. BRANDFELLNER (a cura di), *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, O. Müller Verlag, Salzburg 1985, pp. 88-96.

²⁰ F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 129.

un livello di profondità tale da rischiare, se non una più sostanziale coscienza di sé, quanto meno la possibilità che l'altro mi ferisca nell'intimo del mia persona. È esattamente per evitare un simile pericolo, che sorge la necessità di creare illusioni e visioni fantastiche, nelle quali l'io possa appagare le sue tensioni spirituali in una maniera autoreferenziale e ultimamente impoverente. La costitutiva indigenza umana non viene infatti colmata da questi ebneriani "sogni dello spirito", ma piuttosto enfatizzata e radicalizzata nella chiusura dell'io dinanzi al tu²¹.

Cristo, col suo interpellare personalmente l'io dell'uomo, non si comporta soltanto alla stregua di un ostetrico, come i greci poterono pensare di Socrate e della sua maieutica. Piuttosto, in quanto è Dio stesso, Cristo è altresì colui che crea la realtà spirituale dell'uomo, così come la sua fattualità personale, suscitando la vita che l'essere umano stesso è nella sua sostanza dialogica²². Gesù, osserva Ebner, non può essere definito un sognatore dello spirito, in quanto egli non ha espresso poeticamente l'esistenza umana nella forma illusoria di una promessa irreale e menzognera²³. Gesù Cristo ha, piuttosto, vissuto la realtà della vita spirituale percorrendo la via della manifestazione di tale spiritualità, a partire dalla sua manifestazione terrena sino alla morte in croce e alla successiva resurrezione²⁴. Il complesso storico di queste vicende, che rappresentano l'oggetto cardine del mistero della fede cristiana, indirizza Ebner verso la comprensione dell'essenza dialogica umana, consentendogli di escludere la possibilità che tale pensiero rappresenti un mero costrutto poetico del suo genio letterario²⁵. Il poeta, annota infatti il pensatore di Innsbruck,

«come ogni uomo il cui essere spirituale si è impigliato nell'ordine della vita naturale, proprio in ragione della sua esistenza poetica è orientato soltanto in senso estetico; egli sogna, naturalmente lontano dalla realtà della vita spirituale, del farsi parola da parte della Natura senza parola. [...] In lui - stigmatizza Ebner - non è la vera meditazione dell'uomo su se stesso»²⁶.

Preso dai suoi vaneggiamenti compositivi, a ritenere della cruda valutazione ebneriana, il poeta non si avvede di quell'intrinseca indigenza dell'esistere umano, che è frutto dell'originaria separazione dell'uomo da Dio e dal mondo. Il sogno dello spirito, che i poeti si affannano ad edificare, rappresenta infatti una fuga dell'io dal suo incontro col tu, il quale non riverbera soltanto attraverso il tu delle altre persone, ma originariamente nel Tu divino che parla attraverso l'evento cristologico. Tale evasione artificiosa dell'io umano dalla realtà spirituale di Dio e dalla sostanza vitale del mondo non incarna altro che un

²¹ Cfr. B. CASPER, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in AA.VV., «*Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura*», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 32-44.

²² Cfr. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 209.

²³ Cfr. *ivi*, p. 12.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 75.

²⁵ Cfr. E. BACCARINI, *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in S. ZUCAL – A. BERTOLDI (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, cit., pp. 51-67.

²⁶ F. Ebner, *La realtà di Cristo*, cit., p. 26.

rinnegamento della propria essenza personale da parte dell'io²⁷. Dimentico dell'altro, di Dio e del mondo, l'io arriva così a supporre quale fondamento inconcusso della verità, mentre invece egli giunge a radicalizzare la sua chiusura in se stesso sino a decretare la propria morte. Ogni utilizzo della parola che concorre all'attuazione di un simile progetto autodistruttivo e suicida rappresenta, per Ebner, un'impropria comprensione dell'essenza della parola. Questa, sebbene venga utilizzata dai poeti nelle loro composizioni artistiche, non concorre semplicemente all'edificazione culturale dell'essere umano, ma pretende di essere riconosciuta nel suo appellare personalmente l'essere umano. Quando poi è la Parola stessa a parlare all'essere umano, allora ogni sogno dello spirito cede il passo alla necessità esistenziale, per la quale ogni essere umano si ponga davanti al caso unico del Tu divino che fonda tanto l'io e il tu umani, quanto la dialogica stessa io-tu e il fatto che in quest'ultima risieda, per l'uomo, il superamento della sua costitutiva indigenza ontologico-spirituale.

Le parole di Cristo, insiste Ebner, irritano lo spirito nell'uomo e colpiscono la dimensione personalistica dell'io, destandola alla realtà spirituale della propria identità umana e interpellando l'io sia nel caso unico dell'evento cristologico, sia in ogni accadimento dialogico interpersonale²⁸. In questo suscitare l'umano al riconoscimento di se stesso e al ritorno alla sua originaria umanità, è Cristo la guida, la via e la meta. Tutti i cosiddetti maestri di vita, come possono esserlo stati anche Buddha, Confucio e Lao-Tse, giudica Ebner,

«erano poeti, *esistendo* nelle profondità ultime della loro spiritualità, e poeti nella parola della loro sapienza, non meno di questo, ma neppure di più. Certo, non nella “fascinazione dell'idea” essi volgevano in poesia il loro sogno della vita spirituale ma, proprio perché erano poeti, si situavano, come tutti i sognatori, al di fuori della realtà dello spirituale. [...] Ma lo spirito della parola di Cristo, poiché in esso è l'attualità della parola, non nega l'io ma lo scuote, lo scuote sin dentro la sua profondità ultima»²⁹.

È proprio tale scossone quella specie di “irritazione” della quale si è già detto. Lo smottamento provocato dall'irruzione della Parola nella storia dell'uomo, porta l'umano non al rinnegamento della propria identità personale, ma piuttosto alla riscoperta di tale sostanzialità. La Parola che si fa umana in Cristo si approssima all'uomo e lo risveglia dai suoi vaneggiamenti poetanti, facendogli aprire gli occhi sull'istanza problematica dell'esistenza. Una realtà complessa, quest'ultima, nella quale all'umano è concesso di ritrovare l'essenza del suo esserci personale. È precipuamente Cristo colui che fonda la possibilità di un tale evento, rendendosi di seguito protagonista nella sua attuazione effettiva, allorché i tempi disposti da Dio giunsero a maturazione nel momento specifico dell'Incarnazione. Da quell'attimo in poi, Cristo non rappresenta affatto un esempio di fede, né un modello etico in senso astratto e formale, ma piuttosto il modello supremo dell'amore³⁰. È infatti nell'amore che, quale veicolo

²⁷ Cfr. W. METHLAGL, «*Alternativa estetica*». *Il pessimismo culturale di Ferdinand Ebner e il suo superamento nel «Brenner»*, in AA.VV., «*Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura*», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 57-73.

²⁸ Cfr. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 34.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 39.

“soggettivo” delle realtà spirituali, la parola compie le sue istanze “oggettive” riferite alla dinamica io-tu³¹. Dio stesso, in quanto Amore, sposta la decisione spirituale dell’esistenza umana da un piano meramente etico a quello sostanzialmente religioso della fede³². È infatti la decisione per la fede, sostiene Ebner, il punto sul quale si pone la determinazione sull’attualità spirituale dell’essenza umana. Come nel Cristo e nella sua divinità vi è la verità quale fatto personale, allo stesso modo avviene per l’uomo, riguardo al quale la disposizione per il suo essere “persona” dipende da un atto di fede nella verità che parla in prima persona nella realtà del Cristo³³.

«La parola di Cristo - specifica ulteriormente Ebner - pone alla fine di ogni essere del mondo il giudizio etico e pone Cristo stesso quale misura e norma dell’adempimento etico della vita e quale giudice. [...] Soltanto dinanzi a Dio, non dinanzi all’uomo, accade la decisione dell’uomo. Soltanto dinanzi a Dio, non dinanzi all’uomo, un uomo si deve decidere nell’intimo senza la possibilità di sfuggirvi»³⁴.

Nel rapporto col Tu divino si decide, per l’umano, la determinazione della sua essenza spirituale. Essa chiede di essere riconosciuta nella forma dialogica dell’io-tu, ma la determinazione di tale identificazione ontologico-esistenziale si può avere soltanto in virtù della relazione dell’uomo con Dio e, ancora più specificatamente, in grazia dell’incontro personale dell’io umano col Cristo. Quest’ultimo - lo si ribadisca - non costituisce per l’uomo un semplice modello etico e comportamentale, né un esempio religioso o spirituale da adottare nella propria condotta interpersonale³⁵. Piuttosto, egli incarna «la realizzazione dell’esistenza individuale nello Spirito»³⁶: non un tipo umano degno di stima, rispetto e imitazione, ma l’assoluto caso unico di Dio che si fa uomo per rivelare all’umanità se stessa e per rendere possibile all’essere umano il compimento autentico delle realtà spirituali dell’io e del tu umani.

Senza la fede in Cristo, nelle sue parole e nell’essere egli stesso il Verbo divino, il problema su cosa sia l’uomo e su come si sostanzi la sua esistenza personale non può essere né inteso spiritualmente, né avere soluzione alcuna³⁷. Il “problema Cristo” rappresenta ciò che pone in questione la vita spirituale dell’umanità, obbligando ogni singolo essere umano alla decisione su chi sia questo individuo che si dice essere Dio e che, nelle sue parole e opere, ha inteso rivelare la sua provenienza. La scelta si colloca sempre, inesorabilmente, sul pensare Cristo o come un semplice tipo umano o come l’assoluto caso unico³⁸:

³¹ I due caposaldi sui quali si realizza, per Ebner, l’essenza dialogica delle realtà spirituali sono la parola e l’amore: la prima, quale dimensione oggettiva della realizzazione dell’incontro io-tu, e la seconda, in quanto realtà soggettiva nella quale tanto l’io che il tu esprimono la loro identità personale. Cfr. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, cit., pp. 220-225, 245-255.

³² Cfr. B. CASPER, *Bedürfen des Anderen und Erfahrung Gottes. Zur religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung des Werkes Ferdinand Ebners*, in W. METHLAGL – P. KAMPITS – C. KÖNIG – F.J. BRANDFELLNER (a cura di), *Gegen den Traum vom Geist*, cit., pp. 128-139.

³³ Cfr. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 74.

³⁴ *Ivi*, p. 81.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 91.

³⁶ *Ivi*, p. 58.

³⁷ Cfr. *ibidem*.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 64.

su tale biforcazione si situa per l'essere umano rispettivamente, da un lato, l'impossibilità di intendere l'essenza dialogica e spirituale del suo essere personale e, dall'altro lato, la speranza che tale intuizione consenta la realizzazione dell'umanità nell'evento dialogico interpersonale degli esseri umani tra loro e di ogni uomo con Dio.

In virtù della sua adesione al cristianesimo, non solo in maniera confessionale ma ancor più sostanzialmente in senso sapienziale, Ebner dichiara che l'uomo è "persona" solo dinanzi a Dio. L'essere umano può cioè divenire ciò che egli è sostanzialmente, cioè un essere appunto personale, solo mediante Cristo e attraverso l'appello che da questi proviene ³⁹. Nell'interpellanza della fede, l'essere umano acquisisce consapevolmente l'attualità personale dell'io, che risulta possibile nella sua esistenza solo in virtù della relazione col tu, insieme al quale l'io si rapporta dialogicamente dinanzi a Dio. Cristo, in quanto Parola di Dio fattasi carne, esprime la verità dell'essere personale dell'uomo in ogni singolo essere umano disposto ad ascoltare l'annuncio del Verbo⁴⁰. Tale vangelo non rappresenta la parola poetica di un qualche genio artistico, né l'enunciazione formale di una verità astratta e concettuale, ma costituisce il carattere spirituale dell'umano e del divino che entrano in relazione dialogica tra loro⁴¹. Come singolo caso unico, Cristo incarna il punto di congiunzione di tale dinamica dialogica tra l'umano e il divino, essendo egli l'uomo-Dio in grazia del quale si compie, per l'essere umano, la promessa di salvezza a lui fatta da Dio⁴². Indicando verso la sequela al suo modo di esistere, cioè il comandamento di amare gli altri come egli per primo ci ha amati, Cristo muove verso noi esseri umani l'appello che ci consente di realizzarci nella nostra umanità⁴³. È questo un sostanzarsi fondamentale, nel quale ogni uomo e donna riceve la possibilità, per se stesso e per il suo prossimo, di autenticarsi attraverso il riferimento originario alle realtà spirituali dell'io e del tu.

Riguardo poi all'essere di Dio in rapporto all'esistere dell'uomo, avviandoci alla conclusione del presente contributo, si consideri il seguente passo ebneriano:

«non vi è alcuna via percorribile in modo logico [...] dal senso della proposizione "Dio è" [...] al senso della proposizione "Tu sei" che, rapportato a Dio, *eo ipso* comprende in sé l'assoluta certezza dell'esistenza di Dio, che nessuna filosofia e nessuna teologia ci offre. Ma la possibilità della proposizione "Dio è", nella quale la coscienza non fa alcun uso della "tuità" che le è essenziale, si fonda, per così dire, su una caduta della tensione (*Entspannung*) spirituale del rapporto personale con Dio nell'"autosolipsismo dell'io" dell'esistenza umana, la quale non permette più che l'uomo trovi la forza [...] di attualizzare la possibilità, data nella "tuità" della coscienza, del personale "rendere presente" l'Onnipresente (*die*

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 89.

⁴⁰ Cfr. A. AGUTI, *Ferdinand Ebner e la teologia evangelica*, in AA.VV., «*Communio. Rivista internazionale di Teologia e Cultura*», gennaio-aprile 2001, nn. 175-176, pp. 139-155.

⁴¹ Cfr. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 223.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 153.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 153-154.

Möglichkeit der persönlichen "Vergegenwärtigung" des
Allgegenwärtigen)»⁴⁴.

Di Dio non è lecito parlare alla terza persona singolare del verbo essere. Di lui non è opportuno disporre nei termini dello "è", dal momento che una simile enunciazione verbale è propria soltanto degli enti, empirici o di ragione, con i quali si relaziona l'essere umano nel suo afferramento funzionalistico e conoscitivo⁴⁵. Piuttosto, suggerisce Ebner, è bene volgere all'istanza personale della determinazione sostanziale di *chi* siano Dio e l'essere umano. È proprio da ciò che deriva l'urgenza di quel rapporto personale con la divinità, nel quale si fonda l'essere "persona" dell'uomo. Nel riconoscimento di come Dio sia Persona e di come, in virtù di ciò, anche l'uomo possa essere compiutamente persona, ci è dato intravedere tanto l'essere di Dio che l'esistere dell'umano⁴⁶. Nel mutuo riconoscimento della nostra individualità e della personalità di Dio si dà, ultimamente, la possibilità di cogliere Dio come presente in ogni dimensione fattuale del sussistente. Una comprensione sapienziale, questa, che la fede dischiude all'incontro orante con la divinità. Nella preghiera, allora, l'uomo ha finalmente a che fare con Dio in un senso non più semplicemente speculativo, ma in maniera esistenzialmente piena di senso per la propria esistenza⁴⁷. Nella dimensione dialogica che si apre con la preghiera, in definitiva, si realizza quel "noi" che l'atto dialogico io-tu mira a sostanziare nella relazione di ogni uomo e donna esistenti in rapporto a Dio, rivelatosi all'umano quale Padre, e di tutti gli esseri umani tra loro, in quanto fratelli nell'unico Dio⁴⁸.

⁴⁴ *Ivi*, p. 54.

⁴⁵ Cfr. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, cit., pp. 297-303, 309-315.

⁴⁶ M.D. NAKAJIMA, *Sein-Wort-Liebe. Die trinitarische Konsequenz des Ebnerschen Denkens*, in W. METHLAGL – P. KAMPITS – C. KÖNIG – F.J. BRANDFELLNER (a cura di), *Gegen den Traum vom Geist*, cit., pp. 147-153.

⁴⁷ Cfr. F. EBNER, *La realtà di Cristo*, cit., p. 128.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 164.