

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume X – Issue 1 – 2018

ISSN 2036-4989

Special Issue:
L'Europa e la sua crisi

Guest Editors:
Antonio Cimino and Diego D'Angelo

ARTICLES

L'Europa e la sua crisi. Introduzione <i>Antonio Cimino e Diego D'Angelo</i>	1
Diventare Europei. L'Europa di Karl Jaspers <i>Elena Alessiato</i>	3
Costituzione e crisi. Ripensare l'Europa con Jürgen Habermas <i>Matteo Bozzon</i>	11
Crisi e storia in Husserl. Attualità e inattualità della <i>Crisi delle Scienze Europee</i> <i>Antonio Cimino</i>	21
Quale fondazione per la politica europea? Il bene, il potere e l'impolitico a partire da Roberto Esposito <i>Diego D'Angelo</i>	31
La fenomenologia e i molteplici sensi della crisi. Dalla crisi dei fondamenti alla crisi dell'umanità europea <i>Fausto Fraisopi</i>	39
Crisi della cultura e valorizzazione del Giudizio estetico-politico in Hannah Arendt <i>Stefano Marino</i>	48
Il fondamento "sovrapolitico" della politica. L'attualità della prospettiva jaspersiana <i>Chiara Pasqualin</i>	57
Il dominio della crisi in Europa <i>Corrado Piroddi</i>	70
Crisi, decadenza, barbarie. Radici e futuro dell'Europa nel pensiero di Edmund Husserl e Michel Henry <i>Claudio Tarditi</i>	78



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari Venezia

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

ASSISTANT EDITOR

Matteo Cosci
Università Ca' Foscari Venezia

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezzioli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

L'Europa e la sua crisi. Introduzione

Antonio Cimino, Diego D'Angelo

L'ultimo decennio ha visto l'uso sempre più frequente della parola "crisi", che è diventata in breve tempo protagonista del discorso pubblico, culturale e politico contemporaneo. Come spesso succede, quanto più frequente è l'uso di una parola, tanto più sussiste il rischio che se ne abusi o se ne consideri scontato il significato. Ciò si è verificato anche nel caso di "crisi", che viene adoperata per indicare una molteplicità di fenomeni che, per quanto appariscenti e direttamente o indirettamente connessi fra loro, attendono ancora di essere studiati con la dovuta profondità e attenzione: la crisi economica e finanziaria venuta alla luce soprattutto intorno al 2008, la crisi delle istituzioni europee, che sembrano continuamente esposte al rischio di una disfatta irreversibile, la crisi della cultura e dei valori, che sembra ritornare periodicamente al centro del dibattito europeo, la crisi di senso scaturita da una secolarizzazione sempre più penetrante e contraddittoria e dal rapidissimo sviluppo delle scienze e della tecnica.

L'abuso e l'apparente ovvietà della parola "crisi" va di pari passo con un'altra circostanza nient'affatto trascurabile: spesso ci si dimentica che il discorso della "crisi" non è appannaggio della nostra epoca, ma costituisce uno degli aspetti centrali della riflessione filosofica sin dalla seconda metà dell'Ottocento e attraversa tutto il Novecento. In altri termini, spesso ci si dimentica che il problema della crisi è un capitolo fondamentale della storia intellettuale della modernità. In effetti, è piuttosto difficile trovare pensatori o intellettuali che non si siano occupati, in modo più o meno esplicito, della crisi o delle molteplici crisi che hanno segnato la civiltà e cultura europea negli ultimi centocinquanta anni. I saggi raccolti in questo numero monografico di *Philosophical Readings* intendono fare il punto della situazione, analizzando le tesi di alcuni dei protagonisti che hanno partecipato a questo dibattito e che hanno fornito importanti contributi per individuare ed esplorare le diverse sfaccettature, le implicazioni più enigmatiche e le premesse meno scontate della crisi o delle crisi della cultura, della politica e della società europea.

Data la ricchezza, vastità e complessità del tema, abbiamo subito rinunciato a ogni pretesa di esaustività, anche perché il problema resta un capitolo aperto, di cui difficilmente si potrebbe immaginare una rapida conclusione. Nonostante l'inevitabile selettività, è stata nostra cura raccogliere contributi che almeno traccino alcuni dei contorni principali di quel vastissimo continente che va sotto il nome di "crisi", in particolare nella misura in cui questo fenomeno si intreccia con la questione dell'identità politica, geografica e culturale dell'Europa. Con questo intento abbiamo individuato tre temi fondamentali su cui concentrare la nostra attenzione, temi che, come attestano i contributi che seguono, sono fortemente intrecciati fra

loro. Questi tre temi corrispondono ad altrettante parole chiave che definiscono il profilo complessivo delle analisi fornite dagli autori di questo numero della rivista *Philosophical Readings*: scienza, cultura, politica. Si tratta delle tre aree in cui la posta in gioco delle crisi della modernità europea emerge in tutta la sua portata.

In primo luogo, una comprensione della crisi o delle crisi della civiltà europea non può prescindere da un'analisi del modo in cui la razionalità scientifica è emersa, si è sviluppata e si è affermata nella modernità europea. È difficile sopravvalutare l'impatto decisivo di questo fenomeno senza precedenti nella storia dell'umanità, un impatto che va ben oltre le pur fondamentali questioni epistemologiche da esso sollevate e che, come diventato sempre più chiaro soprattutto nella seconda metà del Novecento e nei primi due decenni di questo secolo, ha profondamente cambiato il nostro modo di percepire e comprendere il mondo e noi stessi. La riflessione filosofica sulla rivoluzione scientifica moderna, o meglio, sulle diverse rivoluzioni scientifiche che hanno plasmato la modernità europea negli ultimi quattro secoli ha dovuto ben presto prendere atto che la stessa razionalità filosofica, un tempo chiamata metafisica, è stata privata della sua funzione direttiva ed è stata sempre più marginalizzata, senza possibilità di appello.

In secondo luogo, gli indubbi progressi tecnici e conoscitivi che la razionalità scientifica ha portato con sé si sono quasi sempre accompagnati a crescenti interrogativi su come usare e orientare i potenti e spettacolari mezzi messi a disposizione dalla scienza e tecnologia moderna e contemporanea. Si tratta di un complesso di problemi che, nelle sue linee generali, è largamente noto da più di un secolo, da quando, cioè, filosofi e intellettuali hanno iniziato a discutere di «nichilismo» e «disincanto». Ma a un secolo di distanza il problema è tutt'altro che risolto. Anzi esso si ripropone con urgenza, enigmatica e complessità sempre maggiori, soprattutto perché i saperi scientifici e tecnici del secolo attuale hanno sempre meno a che fare con quelli del primo Novecento. Basti citare l'esempio delle teorie economiche, sociali e politiche, la cui funzione, nel variegato panorama dei saperi contemporanei, è ancora tutta da scoprire. In che misura possono andare al di là della loro funzione tecnica e aiutarci a riempire di contenuti e valori culturali un mondo che appare sempre più ingovernabile? Lo sterminato patrimonio di saperi scientifici e tecnici prodotto negli ultimi quattro o cinque decenni può colmare il vuoto di senso e orientamento prodotto da quel declino delle concezioni metafisiche e religiose che ha segnato irrevocabilmente la cultura europea moderna? Sono, questi, solo alcuni degli interrogativi che il pensiero europeo contemporaneo non è stato ancora

in grado non solo di risolvere ma nemmeno di formulare in modo soddisfacente.

Le molteplici crisi che si sono annidate nella scienza e nella cultura europea non possono essere disgiunte dal terzo componente che i contributi che seguono intendono mettere a fuoco: la crisi della politica. La globalizzazione resa possibile dallo sviluppo scientifico e tecnologico negli ultimi venti anni, inimmaginabile nelle altre epoche della storia umana, ha visto un'Europa impreparata e disorientata non solo culturalmente, ma anche politicamente. È tutto da verificare se le analisi, le idee e le risorse concettuali prodotte dal pensiero politico europeo nella modernità possano aiutarci prima a capire e poi eventualmente a risolvere le impellenti questioni di fronte a cui l'Europa contemporanea è posta. L'esempio concreto delle gravi difficoltà in cui si trova quotidianamente la costruzione, tanto straordinaria quanto fragile, dell'Unione Europea lo mostra in modo plastico. I tradizionali modelli politici e istituzionali, che pure, nel bene e nel male, ci hanno garantito negli ultimi sette decenni un periodo di relativa sicurezza, paiono non essere all'altezza delle sfide della contemporaneità, soprattutto quando esse sono inestricabilmente legate sia a un processo scientifico e tecnologico difficilmente governabile (basti pensare all'impatto di internet e delle nuove forme di comunicazione sui processi democratici) sia a conflitti culturali ormai dirompenti.

I saggi che seguono si muovono nel perimetro tracciato dalle tre parole chiave (scienza, cultura, politica) sopra menzionate e vogliono ridiscutere a partire da diverse prospettive – ora più interpretativa, ora più teorica, ora più storica – il lessico filosofico della crisi che è stato articolato in alcuni fra i maggiori pensatori contemporanei (Husserl, Jaspers, Heidegger, Esposito, Habermas, Nancy, Arendt, solo per citarne alcuni). Proprio mettendo a confronto pensatori diversi, che lavorano seguendo approcci metodologici e tematici a volte anche molto divergenti, è possibile far emergere un quadro concettuale ricco e stimolante all'interno del quale ripensare il concetto di crisi. I contributi del presente numero monografico mettono infatti in luce una crisi dell'Europa in quanto crisi concettuale: le categorie con cui pensiamo, o crediamo di pensare, l'Europa e la sua eredità scientifica, culturale e politica non sembrano più sufficienti a far fronte alle sfide dell'attualità. Queste sfide riguardano la crisi o le crisi dell'Europa proprio rispetto al senso originario che la parola "crisi" ha in greco, vale a dire "distinguere", "separare", "discernere". Il numero monografico è mosso appunto dalla volontà di porre, ed entro certi limiti sviluppare, il problema di come possiamo articolare uno strumento concettuale adeguato a ripensare l'Europa nella sua specificità e allo stesso tempo nella sua differenza da altre realtà. Dove sono i confini dell'Europa? Dove finisce l'Europa, o meglio, cosa è non-Europa? Cosa è europeo? Esiste un modo valido per definire l'Europa? Cosa intendiamo quando parliamo d'Europa e, in modo più profondo, c'è qualcosa che ci rende davvero "Europei"? Forse però, se un'identità europea esiste, essa andrà cercata proprio nella pluralità di voci e idee (anche e proprio riguardo alla questione stessa di cosa significhi "Europa") che si allontanano da qualsiasi tentativo di sintesi ultima. Forse, la crisi dell'Europa non è una crisi momentanea, ma è connaturata alla sua stessa essenza proprio perché

l'Europa è continuamente esposta alla sfida di pensare e ripensare, o meglio, "discernere" e "distinguere", la differenza e la pluralità, sia entro che fuori i propri confini. Se è così, allora l'Europa è destinata strutturalmente alla crisi, a crisi continue, che però non sono semplicemente momenti negativi da superare, ma un fattore determinante della sua natura.

Diventare europei: l'Europa di Karl Jaspers

Elena Alessiato

Abstract: The present paper expounds Karl Jaspers' thought about Europe, its past, its peculiarity and its destiny. The drastic changes of the modern society (*Die Geistige Situation der Zeit*, 1931) and the collapse of the Second World War (*Rencontres Internationales de Geneve*, 1946) offer the philosopher the chance to think over the causes of the dramatic crisis of the European spirit and, at the same time, to pinpoint the reasons of a possible restart. The European thought is put in connection with the ideas of history, possibility and humanity, so that its core can be translated in an endless process of becoming-a-man. Considered that the rebuilding of Europe has to grow on the basis of a new conscience of the European identity, Jaspers reassesses also the role of politics and philosophy in order to sketch a political and cultural project putting in the middle the idea of the human-being-to-do.

Keywords: Jaspers; Europe; idea of Europe; crisis; modernity; Humanism; European spirit; *Die Geistige Situation der Zeit*; *Rencontres Internationales de Geneve*.

L'Europa è in crisi – la crisi dell'Europa attraversa la sua storia e la sua identità. Sul continente dalla storia secolare tutto praticamente è successo: genocidi e mirabili costruzioni di bellezza, barbarie e geniali invenzioni, fallimenti disastrosi e potenti conquiste, naufragi e rinascite. Se lo si guarda retrospettivamente, si ha l'impressione che il Novecento sia stato tutto questo insieme con eclatante intensità. Soprattutto, il Novecento è stato un secolo di crisi. Moltissimi sono i pensatori che si sono confrontati con questa percezione. Dall'elaborazione sono conseguiti moniti, diagnosi, stigmatizzazioni e, talvolta, qualche appello. In questo quadro rientra, in posizione non trascurabile, il contributo di Karl Jaspers.

Medico, psicopatologo, filosofo autodidatta e professore di filosofia, esistenzialista tedesco, intellettuale pubblico: in tutte le fasi della sua vita e nelle diverse discipline a cui si applicò, Jaspers partì sempre dall'indagine su stati di malessere e disagio, dalla perlustrazione di ciò che è percepito o detto anormale, da ciò che mette in "crisi" una situazione di presunto equilibrio, sanità, normalità. Mostrando una piena interiorizzazione del messaggio nietzscheano, in *Psicopatologia generale*, un lavoro pionieristico per la scienza medica del tempo, diventato un classico e rimasto tale anche per gli attuali studi di psicologia, sentenziava: «Umanità è malattia».¹

In Nietzsche, in effetti, Jaspers riconobbe sempre, se non un maestro, un punto di riferimento, un inizio da cui partire. Egli aveva impersonato un pensiero che eccedeva

il pensiero stesso, misurandosi con ciò che pensiero non era: con la vita, il dolore, la volontà, la malattia – con tutte le dimensioni che costituiscono la realtà dell'uomo. Indagando con corrosiva lucidità quelle componenti, l'evocatore di Zarathustra era arrivato a formulare una nozione estensiva ed esistenziale di crisi: crisi era lo stato costitutivo dell'uomo moderno, orfano di Dio e dei suoi valori, privato delle sue fedi o succube di esse, raffinatissimo nell'intelletto e povero di passioni, ripiegato sui suoi miseri egoismi e privo di un orizzonte, di un insieme di senso, o del coraggio di sopportarne la mancanza. L'impietosa critica del Cristianesimo si tramutava, sotto la sua penna affilata, in una diagnosi di demistificazione: «tali uomini, con la loro "uguaglianza dinanzi a Dio", hanno avuto nelle mani fino a oggi il destino dell'Europa, fintantoché si è venuta formando una specie rimpicciolita, quasi ridicola, un animale da gregge, qualcosa di condiscendente, di malaticcio e di mediocre, l'europeo di oggi...».² Per l'irriverente pensatore la crisi dell'uomo moderno era la crisi dell'Europa: in Europa, infatti, la modernità nacque e prosperò. Più volte nei suoi testi Jaspers menziona Nietzsche come colui che, insieme con Kierkegaard, ebbe la sensibilità e il coraggio di riconoscere che il mondo secolare della tradizione, quell'insieme di ideali, spiriti, valori e progetti che aveva fatto l'Europa – l'Europa come la si conosceva e la si immaginava – era in irrimediabile "crisi": scavato dal dubbio, dall'insicurezza, dalla pietà, dal disfattismo, era rimasto, di quel mondo, solo il guscio screpolato, la corteccia esteriore di una pianta che aveva perso la linfa della vita.³

Nel saggio dato alle stampe nel 1931, Jaspers, rispondendo alla richiesta di una casa editrice popolare che lo interpellava sullo stato del presente, analizzava i fenomeni che vedeva dominanti o in via di affermazione intorno a lui. Molti degli elementi che porta all'attenzione dei suoi lettori sembrano delle estremizzazioni di ciò che l'occhio spietato di un altro dei suoi ammirati maestri, Max Weber, aveva chiamato «disincantamento»: razionalizzazione, massificazione, burocratizzazione, spersonalizzazione, anonimizzazione. Il bilancio che trae è sconcertante: «È diffusissima la consapevolezza d'un generale fallimento. Non c'è nulla che non sia incerto e precario, nulla mantiene l'autenticità. È un vortice senza fine, che si alimenta di reciproci inganni e dell'autoinganno ideologico». Ma ai suoi occhi questa diagnosi non è che la prosecuzione, adattata alla situazione del suo tempo, di ciò che quegli spiriti geniali avevano intravisto e denunciato: «*Ci troviamo innanzi al nulla*. Kierkegaard e Nietzsche sono i pensatori più rappresentativi».⁴ Nel testo Jaspers cerca di ricostruire l'origine della condizione presente: va così alla ricerca, in uno sforzo congiunto di

focalizzazione e sistematizzazione, degli elementi caratterizzanti la condizione dell'uomo di cui parla, che è l'uomo occidentale, «quello che conquistò la terra e guidò gli uomini alla conoscenza reciproca e alla consapevolezza della loro mutua dipendenza, alla coscienza che lo sviluppo ha avuto luogo in virtù della rigorosa applicazione dei seguenti principi».⁵ Quelli che individua definiscono il profilo della civiltà europea.

Spicca su tutti l'elaborazione di un tipo di razionalità strumentale e strategica, basata sul calcolo e finalizzata alla creazione di un ordine che, indotto e riprodotto, ricorre, per logica intrinseca e conseguente, agli strumenti della tecnica. Il controllo è inscritto nel codice di questa ragione che, discendente del *logos* greco, conosce il limite solo come termine provvisorio e come occasione per un ulteriore avanzamento. A questa razionalità corrisponde una nozione molto forte di soggettività: un *esser-sé* che si pone nel mondo per cambiarlo, conquistarlo, imprimere in esso un segno di presenza e superiorità. Infine, se l'Oriente evoca e svela la possibilità del nulla come essere autentico, come paradossale sostrato del tutto, l'Occidente afferma il principio dell'essere della realtà: essere come mondo e mondo come «effettualità fattuale», come quel che evidentemente è e manifestamente c'è. La concretezza di questo essere fornisce alla razionalità e alla soggettività la condizione per mettersi in atto e il materiale sul quale applicarsi. La triade di principi viene a definire un modo d'essere orientato all'assoggettamento e al dominio. L'uomo occidentale, infatti, pensa e opera in termini di comando, gerarchia, necessità e fa del mondo il regno della sua intelligenza, della vita il pretesto della sua potenza.

Il processo descritto si sarebbe concretizzato ampiamente nella storia dell'Europa. Jaspers prosegue infatti nella sua disamina storico-categoriale, riconoscendo negli ultimi tre secoli la strabiliante affermazione di quei principi, dispiegatisi nella dimensione dell'esteriorità: «Il dominio tecnico dello spazio, del tempo e della materia cresce indefinitamente [...] con il lavoro pianificato, nel quale le scoperte stesse divengono metodiche e ottenibili non a caso».⁶ L'estrinsecazione delle possibilità insite nella razionalità occidentale si sarebbe intensificata nel secolo precedente quando, «dopo millenni in cui le civiltà umane si sono sviluppate separatamente», si è assistito «alla conquista del mondo da parte dell'Europa». Il secolo XIX, in particolare, avrebbe portato a compimento quel processo mediante una serie non trascurabile di conquiste e dominatori, combattenti e inventori. L'acme sembrava essere stato raggiunto. Senza enfasi e con distaccato rigore Jaspers passa a esplorare il risvolto in ombra di quel processo di inesorabile autoaffermazione. Osserva intorno a sé un mondo in cui le conquiste, e l'euforia che da esse consegue, hanno assunto la dimensione del ricordo: «Per noi, oggi, tutto questo secolo appartiene al passato».⁷

I principî dell'uomo occidentale sono orientati in avanti, al futuro. Non conoscono sosta né retrocessione, «escludono la stabilità della ripetizione che si limita a circolare in se stessa».⁸ Li regge il fiducioso convincimento che ogni passo sia preparatorio a quello successivo, che ogni situazione, gesto e decisione celi e prepari nuove occasioni e rinnovate possibilità. Non c'è rilassamento o rallentamento consentito. La legge della potenza non perdona niente: giustifica tutto. Eppure, proprio l'energia

interna che reggeva quell'indiscusso avanzamento sembra ora conoscere un inciampo, un arresto, una rottura. Non il movimento si è arrestato, ma la fiducia nel suo senso: «Il movimento di conquista verso l'esterno è giunto ai suoi limiti; il movimento di espansione, per contraccolpo, torna a colpire se stesso».⁹ Domina un senso di saturazione che, ben lungi dal significare un intimo appagamento, ondeggia tra i due opposti di una rassegnata stanchezza o di uno scomposto attivismo. Un fare febbrile e ansioso che ha perso sia il centro sia la meta e che crede solo più nell'apparente movimento che si autoproduce. Questo stato connota il presente in crisi e genera a sua volta un senso acuto e generalizzato di essere-in-crisi. Esso non basta a trattenere l'impulso di continuare a dominare, che anzi prosegue nel cercare nuovi sbocchi e occasioni, ma è sufficiente per mettere in dubbio – in “crisi” – il senso di autopersuasione che, reggendo ogni azione consapevole del suo valore, è spesso condizione del suo successo: «Non c'è più nulla di stabile, tutto è posto in questione e coinvolto in un possibile mutamento, solo che, a differenza del secolo XIX, ciò provoca adesso un attrito interiore».¹⁰

Più volte nella storia si sono registrate analisi impietose di uno stato comune contrassegnato dalla rovina e dalla crisi. Ma per Jaspers quel che coinvolge, e travolge, il suo mondo e il suo tempo non è la semplice riedizione di un fenomeno antico. Uno scarto è occorso che genera un cambio di livello. A essa Jaspers, sulla scorta delle osservazioni weberiane, dà il nome di «desacralizzazione». Cos'è successo? È successo che i trionfi della ragione e della scienza, in particolare delle scienze naturali, hanno imposto in ogni ambito il primato e l'indiscutibilità dei loro metodi e criteri, che sono quelli propri del tipo di razionalità di cui si diceva prima, e che è quella tipica dell'uomo occidentale: criteri di razionalizzazione, matematizzazione, meccanicizzazione. Il mondo si è “cosalizzato” diventando pari a un meccanismo, conoscibile e perlustrabile in ogni sua parte e sganciato da ogni radicamento in orizzonti di ulteriorità, privato di ogni riserva di senso oltre-fisico, meta-fisico. Dio è arretrato dal mondo e, man mano che la sua presenza veniva respinta, l'uomo diventava padrone indiscusso del mondo e del suo destino. Alla fine, egli è arrivato a credersi praticamente onnipotente. Ma proprio questa scoperta si tramuta con il tempo in una condanna. Non c'è più spazio nemmeno per l'esaltazione: «Quel che nessun Dio aveva fatto in millenni per l'uomo lo fa l'uomo stesso con le sue sole forze. Può accadergli assai facilmente di voler scorgere l'essere in questo fare, fino a che non si trova inorridito innanzi al vuoto che egli stesso ha creato».¹¹

Jaspers si sofferma sull'eccezionalità degli avanzamenti tecnici e scientifici avuti nell'ultimo secolo. La loro quantità, portata e intensità hanno avuto per esito un cambio radicale dell'ambiente di vita dell'uomo, in una misura tanto stupefacente che – osserva il filosofo con parole che risultano tanto più adatte a descrivere i nostri habitat urbani – «in confronto a tutte le età precedenti si troverebbero tanto di quel ferro e cemento degli ultimi decenni che ancora in età tarda si potrebbe vedere come l'uomo abbia ora avvolto l'intero pianeta nella rete delle sue installazioni».¹² Alla base di una tale industriosità vi è un cambiamento radicale a livello di prospettiva e percezione: se prima il mondo era sentito come regno della crea-

zione, capace di nascondere in sé segreti e magia, un fondo d'insondabilità che ne tratteneva il senso e il valore, ora il mondo e la natura sono il regno dell'umana intelligenza. E, come affermò Bacone con la fierezza, ormai perduta, che connota la nascita della modernità europea, «sapere è potere». La conoscenza, la resa intelligibile del mondo, era in grado di fornire all'uomo gli strumenti per il suo soggiogamento: «Rispetto ai tempi più antichi [...] diviene visibile la prospettiva d'una trasformazione dell'intero pianeta in una enorme officina per lo sfruttamento dei suoi materiali e delle sue energie».¹³

Sono questi i presupposti che caratterizzano la condizione dell'uomo moderno della civiltà occidentale, la quale è partita dal continente europeo per estendersi, in misure diverse e differenziate, in tutto il resto del globo. L'uomo europeo è diventato modello di umanità per il genere umano. Ma insieme con i suoi successi, egli ha portato con sé anche le fragilità e i rischi intrinseci in quel pensiero della potenza. Cosicché oggi la crisi dell'uomo occidentale è crisi del mondo dell'uomo nella sua interezza: «Noi viviamo in una situazione di incomparabile magnificenza spirituale, ricchissima di possibilità e pericoli, e tuttavia questa situazione non potrebbe non divenire il tempo miserabile del fallimento dell'uomo se nessuno fosse all'altezza delle esigenze che essa pone».¹⁴

Jaspers persegue la critica ma rifugge i toni lamentosi. La sua disamina è improntata a severità, non alla chiusura della rassegnazione né all'acidità del biasimo. Forse in questo fedele all'atteggiamento nel quale scorgeva il tratto distintivo della ragione occidentale, il suo occhio vuole vedere, accanto al pericolo, sempre anche la possibilità di un nuovo inizio. Gravato dal senso di vuoto e di nulla è il tempo presente, ma – sembra suggerire il filosofo – non c'è necessità né condanna se non quella che ci si assegna. Proprio la crisi di quel presente chiama, nella sua sobria ma ferma rappresentazione, a nuovi compiti ed esigenze per cercare di dare una risposta degna al bisogno dell'uomo di essere tale: «Se si guarda ai millenni passati l'uomo pare forse giunto alla fine. Oppure, come coscienza presente, egli è soltanto all'inizio, soltanto al principio del suo divenire, ma con degli strumenti acquisiti e con la possibilità di aver memoria d'un livello nuovo e totalmente diverso».¹⁵

Jaspers intendeva la sua analisi di filosofo e di intellettuale sulla «situazione spirituale del tempo» come un contributo prestato allo sforzo di chiarificazione che, proponendosi di fare chiarezza sullo stato di vita dell'uomo moderno, sui fini intuibili e sui mezzi disponibili, diventava requisito indispensabile per cercare nell'azione, singola e congiunta, un'alternativa reale e realmente perseguibile alla crisi che tutti accomunava. Di lì a pochi anni la storia avrebbe dimostrato che la crisi denunciata e percepita era forse ancora più grave di quanto immaginato e che le conseguenze di quel senso di smarrimento potevano farsi più brutali e terrificanti di ogni più infausto presagio. La potenza magica della conoscenza si sarebbe ribellata all'uomo (o forse, peggio ancora, sarebbe stata provocata dall'uomo stesso) per distruggerlo e annientarlo. Le conquiste della scienza e della tecnica, coniugate con un'incontenibile brama di dominio e una delirante pretesa di onnipotenza, divennero un mezzo di morte e nullificazione. La crisi dell'Europa sarebbe divenuta crisi umanitaria: dell'umanità – di umanità.

Di tutto questo Jaspers fu più che spettatore: fu vittima. In quanto sposato con una donna ebrea, fu costretto, da professore affermato quale era diventato, al silenzio forzato, all'ostracismo intellettuale, all'invisibilità. Isolato nel privato, rinnegato dalla società e dall'accademia tedesca, minacciato di deportazione, Jaspers trascorse gli anni della dittatura nazista e della guerra nello studio silenzioso, che assunse per lui il significato di un rifugio, la sua personale forma di «emigrazione interna».¹⁶ Quando tornò a parlare pubblicamente di Europa, il Continente giaceva in rovina. Da lì occorreva ripartire. L'occasione gliela fornirono gli «Incontri internazionali di Ginevra», inaugurati nella città svizzera nell'autunno dell'anno 1946 e proseguiti, con cadenza annuale fino al 1965, poi biennale, fino a oggi.¹⁷ Gli Incontri vennero pensati come l'occasione per ricreare uno spazio di dialogo tra intellettuali di diverso orientamento e nazionalità in un'Europa lacerata dalla guerra e dalle contrapposizioni ideologiche. Non a caso il tema scelto fu quello dello «spirito europeo» – espressione che attirava immediatamente la domanda su cosa fossero l'Europa e il suo spirito e cosa da essi ci si potesse attendere. La riflessione di Jaspers nel suo contributo *Sullo spirito europeo* mirava a fornire alcune coordinate essenziali per rispondere a quel difficile quesito.¹⁸

La riflessione non poteva che prendere le mosse dalla constatazione della presente situazione di crisi. Anche questa volta essa parlava per Jaspers la lingua tagliente di Kierkegaard e Nietzsche. Furono quei due «profeti» a formulare la terminologia e i concetti adatti a descrivere le condizioni di autoillusione e gli stati di vuoto e disorientamento vissuti dall'uomo europeo negli ultimi due secoli. Tra queste illusioni rientrava evidentemente anche il mito dell'Europa: «L'unità europea era un debole fenomeno di cultura dei ceti alti».¹⁹ Due guerre mondiali lo fecero violentemente crollare, mostrandone l'intrinseca fragilità. Proprio il dramma storico rendeva particolarmente urgente la domanda su che cosa fossero l'identità e il senso dell'Europa, dopo che la guerra e l'orrore totalitario avevano messo in discussione tanto la veridicità della «solidarietà europea» quanto la tenuta dei suoi valori fondanti: «noi speravamo che entro un ordinamento europeo non sarebbero stati permessi simili delitti di Stato»,²⁰ osserva Jaspers nell'impetosa analisi sulla condizione della Germania raccolta in *La questione della colpa*. Il compito si manifestava per lui nella necessità di interpellare i fenomeni e le costruzioni a cui il profilo dell'Europa, per quanto compromesso, risultava assimilabile.

Quattro sono le componenti che il filosofo individua: la tradizione dell'umanesimo, la combinazione di scienza e tecnica che costituisce la moderna civilizzazione, l'insieme di una società di nazioni di formazione romano-germanica, infine la Chiesa cristiana. Di ciascuna sottolinea il radicamento longevo nella tradizione, il loro essersi costituite nei tempi lunghi di una storia progressiva e comprensiva. L'Europa è prima di tutto la sua storia. Ma la storia non deve diventare trappola né fantasma, semmai occasione e origine di nuova vita: «Dobbiamo tornare profondamente indietro alle nostre origini storiche, là da dove quelle forze oggi indebolite ebbero un tempo la loro energia».²¹ Il nuovo cominciamento inizia per Jaspers con un atto di riflessione che è insieme presa di consapevolezza e appropriazione di un «è stato» che vuole rianimar-

si, cominciando con il superare la sfiducia a cui ciascuno di quei fenomeni si era esposto. Ma entrambi questi movimenti – il diventare consapevoli e il fare proprio – sono indefiniti nei contenuti e infiniti negli esiti: mai conclusi, mai davvero compiuti. L'avventura dell'Europa è il suo essere in perpetuo divenire: *auf dem Weg*,²² sulla via di un compimento sempre ancora da progettare, da desiderare, da ideare. Si intravede qui l'anima kantiana del pensatore che elabora una *idea* di Europa come punto di orizzonte di un processo che ha nell'incompletezza la sua origine e la sua cifra. In essa convergono il suo dramma e la sua opportunità di riscatto. Incompletezza significa, infatti, anche continua revisione e ravvedimento, possibilità illimitata di sempre nuova integrazione. Essa è quindi la condizione di una perfezione in divenire che ospita certo in sé l'errore e lo scacco, l'incertezza e la regressione, ma che è ogni volta ancora sempre possibile, sempre ancora in potenza, in speranza, in fiducia: oggetto di una certezza che non è propria dell'intelletto bensì della ragione, non della logica né della scienza bensì dell'idea e della fede. L'Europa è un progetto inconcluso perché è ciò che essa ogni volta decide di fare del suo passato e del suo strabiliante patrimonio.

Jaspers rintraccia questa proiezione di apertura, che è insieme sintomo di indefinitezza e segno di rinnovate potenzialità, nei tre principi con i quali cerca di rendere conto dell'eccezionalità dell'avventura europea rispetto alle conformazioni assunte da altre civiltà. Con queste pur sottolinea, in certi ambiti e considerate le rispettive differenze, la presenza di affinità, similitudini e risposdenze,²³ eppure identifica anche peculiarità specifiche che portano a rinnovare la domanda di Max Weber su ciò che ha reso tale l'Occidente. Per Jaspers la risposta non può accontentarsi di menzionare il ruolo della scienza e della tecnica, talmente egemoni da diventare fattori destinati del mondo. In considerazione dell'importanza assunta e svolta, la scienza costituisce certamente un imprescindibile fattore di identificazione della sostanza europea, soprattutto se considerata nella sua duplice dimensione critica e operativa. Accanto a essa occorre però collocare il principio della libertà e il pensiero della storia.

Pur nella differenza delle storie nazionali, l'Europa si sarebbe costituita, rileva Jaspers, intorno alla rivendicazione della libertà dell'uomo intesa come principio formale che determina il modo d'essere dell'uomo stesso: libertà è superamento dell'arbitrio e della contingenza per affermare una modalità d'esistenza conforme alle istanze del giusto e del vero e scelta autonomamente dall'individuo, non assunta solo per dovere o costrizione. È una libertà che matura nell'intimo dell'uomo per farsi riconosciuta, pubblica e storica. Al principio dell'individualità la libertà europea accosta infatti, rendendolo complementare, quello della comunità. Il che implica due cose: da un lato, che la libertà si realizza solo *tra* gli uomini, nel loro vivere e operare in mezzo agli altri e mediante il loro reciproco incontro e comunicazione; dall'altro, che essa debba essere goduta in comune con gli altri uomini – motivo che si traduce nella massima, ricorrente negli scritti jaspersiani maturi, per cui «c'è libertà nella misura in cui tutti sono liberi».²⁴

Proprio l'ampiezza della nozione fa sì che la libertà non sia mai un possesso sicuro e definitivo ma sempre un azzardo da proporre e un obiettivo da conquistare. Di

questa libertà Jaspers sottolinea la natura agonale e temporale: sempre esposta al dissidio, al cambiamento, alla contestazione, all'incertezza. Quello europeo è un pensiero che procede per polarità: «Su ogni posizione l'Europa ha sviluppato controposizioni. Essa è peculiare solo per il fatto che potenzialmente è tutto. Per questo essa è pronta non solo a prendere quel che proviene dall'esterno come opposto, ma anche a integrarlo in se stessa come elemento della sua propria essenza».²⁵ Al contempo la tensione che connota la fibra dell'essere-libero europeo si ritrova nella sua tendenza a cercare l'"altro" e confrontarsi con il "fuori", con ciò che non rientra nell'identità con se stesso – che sia il diverso, l'anomalo, il non giusto o il non conforme, l'incomprensibile, l'Assoluto incondizionato o la stranezza dell'estraneo:²⁶ «La libertà dell'europeo cerca gli estremi, la profondità della lacerazione. L'europeo va attraverso la disperazione verso una rinascita della fiducia, attraverso il nichilismo verso una fondata autocoscienza; egli vive nella paura come spina della sua serietà».²⁷

Se la libertà è la 'forma' in cui il movimento della vita deve (*soll* – secondo un'imperatività ideale) avvenire, il percorso in cui esso 'prende forma' è la storia. Jaspers sembra fare propria l'intuizione di Benedetto Croce per il quale, secondo la celebre tesi, la storia, e in maniera specifica la storia d'Europa, era sostanzialmente "storia di libertà",²⁸ intesa come lotta di affermazione, in modi, tempi e contesti differenziati, del principio da cui il valore della vita dell'uomo era fatto dipendere. Alla variabilità del tempo erano dunque continuamente esposte sia le conquiste, acquisite ma sempre da difendere e riconfermare, sia la consapevolezza di esse.

Ciascuno dei tre principi identificati da Jaspers per rispondere alla domanda "Che cosa è l'Europa?" reca in sé i tratti della precarietà, della variabilità, dell'incompletezza. Essi si costituiscono sul discrimine di una frontiera sempre ancora da varcare e recano in sé la figura di un limite da superare, rimuovere, spostare oltre: «La temporalità in Europa è seria. Il principio spirituale dell'Occidente può realizzarsi solo nel mondo di volta in volta contemporaneo».²⁹ L'"oltre" caratterizza l'essere dell'Europa cosicché non c'è destino assegnato o predefinito se non quello di *diventare europei*. Jaspers ha nel complesso una percezione positiva di questo stato di instabilità permanente che connota l'essere europeo, definendo la sua intrinseca paradossalità. Di essa egli accentua le componenti di creatività, contaminazione, integrazione e correzione che la condizione di non definitività rende possibili e sempre attivabili. Esse vanno incontro alla comprensione che Jaspers ha dell'essere, incentrata sui momenti dell'incontro, della comunicazione, dell'ascolto e del dialogo. In queste attitudini, si potrebbe dire, egli vede, in una nozione forse un po' troppo ottimistica e certo striata da forti venature ideali, l'etica dell'Europa: l'Europa come scommessa e come azzardo, un impegno che non è mai (abbastanza) pronto ma anche mai (del tutto) spento.

Senza fine è la storia dell'Europa, proprio in conseguenza della natura sempre provvisoria delle sue certezze e per la connotazione fortemente progettuale del suo essere – essere in divenire, *auf dem Weg*, sulla via³⁰. Eppure questo non significa che l'Europa sia senza con-fini. La possibilità di un'apertura senza termine può non degene-

rare in instabilità implosiva e autodistruttiva se ha radicamento e contrappeso nella nitida e affermata consapevolezza della peculiarità dell'Europa: nel principio cioè, radicato nelle coscienze, che l'Europa ha una propria identità che la sostanzia e che la rende non superiore ma almeno diversa da altri mondi, riconoscibile anche nel contributo di integrazione e arricchimento che essa può prestare ad altre culture. L'incontro con il diverso è fruttuoso se matura sul terreno della consapevolezza e del reciproco riconoscimento – di sé come condizione di quello dell'altro.

Jaspers procede nella sua ricerca di risposta alla domanda su cosa sia l'Europa e quali siano i contenuti e messaggi del suo spirito. Dopo il criterio storico, corrispondente all'insieme di beni di quel patrimonio secolare che proviene dalla storia e dai geni cresciuti sui territori dell'Europa, e a seguito del criterio categoriale, con il quale il filosofo ha individuato tre ambiti, e rispettivi principî, nei quali l'Europa si è affermata e ha rilasciato contributi di importanza universale, Jaspers identifica un criterio che si potrebbe definire eidetico-ideale, ove ideale vale in senso etico nella connotazione di finalità, proposito e conseguente appello.

Se si va infatti al nucleo dell'essenza dell'Europa, che cosa si trova? Per Jaspers si trova il pensiero dell'uomo. L'Europa ha conosciuto processi e manifestazioni assai differenziate, ma nella varietà e pluralità di esse il filosofo individua un denominatore per lo più comune dato dalla costruzione di una visione del mondo che ha nell'uomo il suo principio e il suo limite, il suo fine e il suo senso. I processi di conoscenza come quelli operativi nel mondo, le battaglie politiche come quelle culturali, le forme spirituali e quelle simboliche hanno nei secoli, e con fatiche e interruzioni, portato alla luce un'idea forte, concretizzata nella rivendicazione di una peculiarità dell'essere dell'uomo tale da assegnargli un'indiscussa superiorità. Quel principio di umanità è stato poi declinato in molti modi diversi: nel senso della creatura come in quello della persona, dell'individuo come del soggetto, nel verso dell'intelletto come in quello del corpo, dell'anima, dello spirito o della sensibilità. Nell'uomo si è però visto il portatore di un valore in sé (valore di sé) che non poteva essere ignorato né minimizzato, trascurato né tanto meno violato: «Ciascuno che sia uomo è da riconoscere come uomo».³¹

Per quella logica di polarità dialettica che caratterizza il pensiero europeo, il principio del singolo ha richiamato via via quello dell'umanità nel suo complesso, rispetto alla quale il primo era riflesso e insieme matrice di senso, parte e simbolo. Forte è l'idea europea di uomo perché in essa si esprime, in un rapporto di indissolubile reciprocità, sia l'eticità di una misura individuale sia la normatività di una grandezza collettiva. Cioché per la coscienza europea, che si è abituata a pensare in termini di coerenza, valori e diritti, l'umanità è sia uno stato di fatto attribuibile all'individuo (l'essere vivente come essere uomo) sia una prescrizione intransigente (il dover diventare uomo). Essa formula al contempo sia un'espressione descrittiva (il genere umano come insieme e referente della storia) sia uno stato d'essere programmatico (l'insieme degli uomini da governarsi secondo principî d'umanità).

Sotto l'apparenza di uno stile piano la proposta di Jaspers è densa e impegnativa perché si impone come im-

pegno a chi ha l'umiltà di ascoltarlo. Essere europei – è la sintesi della sua risposta – significa diventare uomini. Questa "scoperta" deve realizzarsi per Jaspers in tre direzioni, che sono rispettivamente quella politica, quella culturale e quella spirituale. Essa porta infatti con sé alcune implicazioni che vengono fatte valere come indicazioni per un pensiero e un agire che si sospetta abbiano smarrito i punti di riferimento ma hanno urgente bisogno di ritrovarli per risollevarsi da uno stato di sfiducia e cinica rassegnazione diventato opprimente.

Sul piano culturale il pensiero dell'uomo deve tornare a manifestarsi nell'orgoglio per una tradizione di ideali e bellezza che ha raggiunto alti traguardi e che è diventata nota al mondo con il termine di Umanesimo.³² Entrano qui in gioco i valori della *Bildung* e della cultura, del patrimonio architettonico, estetico e letterario, della tradizione e del passato. Jaspers accosta a questa Europa l'immagine di un museo, un «parco naturale protetto di antiche conoscenze, lingue, opere, gesta».³³ Ma l'espressione è insieme un'immagine e una provocazione: vuole suggerire la necessità di una conservazione e di una cura che siano superiori alla mera dimensione del ricordo e della "museificazione". La vita deve animare le opere dell'uomo, esattamente come fu la vita a mettere gli uomini nella condizione di realizzare le loro opere e capolavori. L'atteggiamento che Jaspers invoca è ancora una volta quello che già alimentò la sua formazione di filosofo: un'appropriazione (*Aneignung*) che restituisce all'oggetto la freschezza e la specificità sempre mutevole, ma sempre arricchente, della vita individuale e storica: «Noi possiamo cogliere la verità del passato se lo convertiamo in qualcosa che si manifesta. Solo allora la profondità della tradizione si lega al futuro. Mentre noi siamo radicati in modo affidabile all'origine occidentale, abbiamo bisogno di spontaneità per compiere la grande trasformazione che ci sta innanzi».³⁴

Sul piano spirituale l'essere europeo è impensabile senza il riferimento, dopo l'antichità, alla religione biblica e cristiana.³⁵ Lì Jaspers ritrova non solo elementi fondanti della civiltà europea – primo fra tutti l'idea di un Dio unico e il suo legame con l'uomo e la sua umanità – ma anche quel principio formale di polarità e agonialità che non raccomanda, anzi impedisce, l'attaccamento a una fede definitiva e dissuade dalla radicalizzazione dei suoi contenuti. Nella stessa Bibbia si rintraccerebbe quell'invito alla libertà che sorregge, come un'invisibile colonna vertebrale, l'intera costruzione dell'Europa. La crisi del presente ha però intaccato l'efficacia di quei principî: «S'aggira per il mondo una terribile dimenticanza».³⁶ L'oblio genera mostri perché indolenzisce le coscienze e fiacca il senso di responsabilità. Il mondo privato di Dio ha perso anche quel che per il mondo antico era sacro, la *pietas*, il senso dell'uomo e della sua complicità sofferente, la nozione della sua solidarietà doverosa. Anche questa volta Jaspers non si dà per vinto: osa ancora credere. Immagina un presente e un futuro in cui l'eredità della religione biblica venga assorbita da altre forme della fede umana, prima tra tutte la filosofia nell'aspetto di quella «filosofia dell'esistenza» che, a partire dalla stretta implicanza di vita e ragione, si presenta e realizza come «pensiero di una prassi comune di vita in divenire».³⁷ Alla filosofia spetta di assorbire e rielaborare nel suo linguaggio e nella sua propria metodologia quello stimolo alla

ricerca di un "oltre" che è inesausto pungolo di vita, modo d'essere che rifugge promesse e assicurazioni e si spinge nel punto di pericolo, nel tremore della paura, nel buio delle esperienze di dolore per cercare lì la possibilità che l'individuo sia, ancora una volta, uomo. In questo quadro, che pare ispirato dalla sapienza degli antichi profeti, l'idea di uomo si dinamicizza, tramutandosi in una «strada dell'uomo» – un cammino verso l'uomo (*Menschenweg*).³⁸ L'idea di Europa si specifica qui nel senso di un itinerario verso l'affermazione e la difesa dei valori di umanità che sono propri (*devono* essere propri) di ogni uomo.

Questo atteggiamento, identificato sul piano spirituale, si pone per Jaspers in linea di continuità con la condotta da assumere in ambito politico. Qui l'idea di uomo elaborata dal pensiero europeo ha messo capo all'ideale di un ordine del mondo fondato su base giuridica che diventa garanzia di pace, libertà e giustizia. Erede, ancora una volta, del pensiero kantiano, Jaspers distingue tra *Weltordnung* e *Weltimperium*, presentando quest'ultimo come uno stato di pace indotto con la forza da un soggetto preminente, dove invece la prima riconosce nella discussione, nella negoziazione e nella comune risoluzione la dinamica d'azione della storia.³⁹ Due sono i requisiti per la realizzazione secondo Jaspers di un tale stato. Il primo opera a livello macro-politico: esso riguarda la dismissione della logica della potenza che ha dominato per secoli la storia del mondo e la rinuncia da parte dei potenti alle loro pretese di superiorità e comando. Quello che Jaspers auspica non è la costruzione di un mondo di Stati uguali nel senso dell'omogeneità e della comune indifferenza ma di un sistema che ponga tutti gli Stati in condizioni di uguaglianza giuridico-formale e di eguale reciproco rispetto: «Come europei noi possiamo volere un mondo in cui l'Europa ha il suo posto, ma in cui né l'Europa né un'altra cultura domina su tutti, un mondo in cui gli uomini si lasciano reciprocamente liberi e in reciproco turbamento prendono parte l'uno all'altro».⁴⁰

La seconda condizione intercetta il livello prepolitico e muove dalla convinzione di Jaspers per cui «lo spirito del tutto proviene da ciò che ogni singolo fa».⁴¹ L'individualismo metodologico jaspersiano assume qui il peso di un «liberalismo esistenziale»⁴² secondo cui origine e misura della politica è il singolo: questi ha la facoltà di influenzare, con la sua partecipe azione, gli eventi del tutto, per questo è spronato ad assumere posizioni e responsabilità, reagendo alla tentazione di credere che la sua parte sia irrilevante. È proprio a partire dal singolo, dalla formazione in lui di un'etica della comunicazione e dell'ascolto, dell'apertura e della revidibilità delle posizioni, che Jaspers vede possibile la (ri)costruzione di un'Europa di uomini – un'Europa umana, a misura d'uomo – e con lei la preparazione di un mondo degno dell'uomo. Pochi anni dopo, in una simile occasione, Jaspers risponde a un'osservazione preventiva: «Non rischia, ciò, di suonare come se il singolo fosse tutto? È vero il contrario: il singolo appare, nel fluire delle cose, un essere evanescente, ed è se stesso solo nella misura in cui si trova in comunicazione con gli altri esseri e con il mondo».⁴³

Il discorso politico di Jaspers tradisce a quest'altezza la sua preponderante matrice etica.⁴⁴ Il filosofo invoca addirittura una «purificazione della politica»: purificazio-

ne dalle sue pretese esclusive e totalitarie così da limitarsi a regolamentare il piano dell'esserci e delle condizioni materiali della convivenza. Spiritualizzata appare l'idea di politica che qui Jaspers propone, orfana per scelta propria della componente di potenza che da sempre sostiene e articola il discorso politico e convertita in una prassi di conciliazione da svolgersi all'interno di un quadro giuridico-normativo unanimamente riconosciuto. Più che un'analisi sembra questa un'utopia dell'Europa, alla quale Jaspers si appella per indicare una direzione all'agire. Anche qui emerge nuovamente il carattere progressivo e in divenire del progetto, ma forse in questo caso Jaspers paga un prezzo troppo alto all'appello etico: sembra dimenticare quelle cautele che pur aveva mostrato di avere in chiaro nel saggio su *La situazione spirituale del tempo*, quando denunciava i rischi di autoritarismo in sé insiti in un pensiero come quello logico-razionale occidentale.

Jaspers prospetta un'etica politica della rinuncia che non è però una rinuncia alla politica. Quella che lui chiama una «subalternizzazione della politica»⁴⁵ si attua a partire da un ripensamento della politica e dei suoi presupposti, che non sono più visti nella competizione per la spartizione di zone d'influenza ma nella sinergia di forze praticata al fine di dare attuazione a progetti, fini e valori condivisi. Perché questo sia possibile è necessario salvaguardare una consapevolezza decisa ma non supponente, umile ma non remissiva, della propria identità: identità di europei. Alla messa in luce di essa e della pluralità e ricchezza delle sue anime è volto il discorso di decostruzione e ri-costruzione dello "spirito europeo" condotto da Jaspers nell'intervento del 1946: esso si muove con equilibrio tra realismo e intuizione sia nel riconoscere la posizione di declino dell'Europa rispetto ad altre fasi storiche⁴⁶ sia nell'allungare lo sguardo su altre antiche civiltà con cui l'Europa avrebbe dovuto imparare a interrogare. L'indagine ha però anche la valenza di un ammonimento.

Il pensiero europeo che Jaspers presenta è un pensiero universale perché fa dell'uomo il suo contenuto sostanziale, ma è anche un pensiero che deve imparare a limitare e disciplinare le sue pretese di universalistico valore: alla politica viene suggerito di adottare una linea d'intervento ridimensionata nella sua funzione fattuale e purificata dalle ambizioni ideologiche. Al contempo, il fatto che il pensiero dell'Europa sia un pensiero dell'uomo comporta che il patrimonio europeo rappresenti un arricchimento anche per altre civiltà e che proprio l'Europa costituisca una risorsa preziosa per l'umanità tutta. La connotazione nel senso dell'umano implica, infine, anche una responsabilità e un impegno all'interno dei suoi confini. Il pensiero dell'Europa è del mondo in quanto il mondo è dell'uomo. In virtù di questo richiamo l'Europa non può, a patto di tradire se stessa e i suoi principi, né volere sostituirsi alla pluralità delle culture del mondo né accettare in sé principî e dettami che annullano e snaturano la sua potenzialità comprensiva e integrativa, la sua vocazione all'apertura. L'accoglienza dell'"altro" e del diverso è foriera anche di contaminazioni, che Jaspers elogia e invoca. Quel valore non è però da sminuire in un buonismo disimpegnato né da confondere con un'indifferenziata assimilazione: è semmai una forma di apertura obbligata a reciprocità e rispetto, subordinata alla dichiarata e praticata condivisione di irrinunciabili valori comuni ma anche

alla condivisa accettazione della tolleranza nella diversità. Sarebbe un errore trascurare il vincolo di severità e auto-disciplina a cui il discorso di Jaspers implicitamente richiama. La sua idea di Europa è quella di una realtà che è tanto forte nella consapevolezza dei suoi valori, del suo patrimonio e della sua identità da potere permettersi di aprirsi al diverso senza scendere al ricatto del relativismo, ma che ugualmente non ha timore di tracciare linee di giudizio e distinzione per salvaguardare l'essenza del suo essere: essere in divenire mediante integrazione e integrabilità. Gli strumenti per realizzare questo ideale non sono i muri ma, secondo Jaspers, per un verso il diritto, per l'altro la filosofia intesa come disciplina dello spirito e pratica etica di vita: «La filosofia non può offrire la verità ma può chiarificare, far cadere i veli che ottenebrano la vista, rendere vigili. Ciascuno è chiamato a cogliere e realizzare tutto ciò in se stesso».⁴⁷

Il mondo di domani nasce dal comportamento del singolo oggi, è la convinzione di Jaspers.⁴⁸ In entrambi i casi la norma di pensiero e d'azione deve essere quella di un dialogo improntato a solidarietà e rispetto (Jaspers usa financo la parola «amore»)⁴⁹. È la politica del futuro? A giudicare dalla piega presa dalla storia d'Europa e del mondo negli ultimi decenni sembrerebbe forse di no. Jaspers, tuttavia, opera da filosofo – consapevole e anche orgoglioso di farlo – quando formula ideali così potenti e lontani dal reale da sembrare visionari, eppure capaci di fornire, anche nell'Europa disgregata e disorientata di oggi, un indirizzo, un obiettivo, forse un'operosa speranza: «Non si devono scambiare i filosofi con gli statisti, i quali sanno dare consiglio per il momento presente, ma si utilizzi il modo di pensare filosofico come una luce che orienta meglio sulle cose essenziali nella situazione concreta. [...] La sua opinione [del filosofo, NdA] non ha nessun peso sull'azione del giorno, ma egli ha una tanto più grande responsabilità per il mondo delle idee creato da lui, per le conseguenze nel modo di pensare politico e per la formulazione dei fini nel loro complesso».⁵⁰

Note

¹ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Berlin 1913 (1946⁴), trad. it. di R. Priori, *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1965, p. 841

² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 9 voll., vol. VI, t. 2, de Gruyter, Berlin-New York 1968, pp. 1-255, trad. it. *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. 2: *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1976³, pp. 1-209, p. 70. Assai significativo quel che si legge in altri capitoli del libro: «Qui in Europa [...] soltanto l'animale da armento perviene agli onori e onori distribuisce, [...] l'«uguaglianza dei diritti» si potrebbe anche troppo facilmente trasformare nell'uguaglianza dei torti: intendo dire in una comune guerriglia contro tutto quanto di rado, d'inconsueto, di privilegiato appartiene all'uomo superiore, all'anima superiore, alla superiore responsabilità, alla pienezza creativa della potenza e dell'arte del signoreggiare» (ivi, pp. 121-122). E ancora: «Si chiami pure «civiltizzazione» o «umanizzazione» o «progresso» ciò in cui oggi si cerca il tratto distintivo degli Europei; o lo si chiami semplicemente, senza lode e senza biasimo, con una formula politica, il movimento democratico d'Europa»: in ogni caso Nietzsche vede in essi in atto «un immenso processo fisiologico che va divenendo sempre più fluido – un processo di omogeneizzazione degli Europei [...] un livellamento medio e un mediocrizzarsi dell'uomo – un uomo che è un utile, laborioso, variamente usabile e industrie animale da branco [...]. L'impressione complessiva, suscitata da tali Europei dell'avvenire, sarà inverosimilmente quella di lavoratori di vario genere, loquaci, abulici e atti a qualsiasi impiego, bisognosi del padrone, di uno che comandi, come del pane quotidiano» (ivi, pp. 153-155).

³ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1931, trad. it. di N. De Domenico e pref. di A. Rigobello *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982, p. 38.

⁴ Ivi, p. 42.

⁵ Ivi, p. 43.

⁶ Ivi, p. 44.

⁷ Ivi, p. 45.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ivi, p. 47.

¹² Ivi, p. 48.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ivi, p. 49.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Cfr. K. von Beyme, *Zeitkritik. Von der Kulturkritik zur Politikkritik im Werk von Karl Jaspers*, in R. Wiehl, D. Kaegi (a cura di), *Karl Jaspers. Philosophie und Politik*, Winter, Heidelberg 1999, pp. 57-79, in particolare p. 62. Si veda anche quanto racconta lo stesso filosofo in *Philosophische Autobiographie*, Piper, München 1977, trad. it. di E. Pocar, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, pp. 109-111.

¹⁷ All'edizione del 1946 cui partecipò Jaspers furono invitati, tra gli altri, l'intellettuale marxista ungherese Georgy Lukács, il poeta inglese Stephen Spender, lo scrittore Georges Bernanos, Julien Benda e Maurice Merleau-Ponty, un giovanissimo Jean Starobinski, tra gli italiani Francesco Flora, italianista e critico letterario, e Gianfranco Contini, come inviato della rivista «Fiera letteraria». Il suo reportage è stato riprodotto recentemente in G. Contini, *Dov'è va la cultura europea?*, Quodlibet, Macerata 2012. I contributi vennero raccolti nel volume *L'esprit européen*, Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1947.

¹⁸ Il contributo fu pubblicato con questo titolo presso Piper, München 1946, e poi con il titolo *Europa der Gegenwart*, Amadeus-Edition, Wien 1947. Con quest'ultima titolazione lo si ritrova nella raccolta di testi K. Jaspers, *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/1946*, Lambert Schneider, Heidelberg 1986, pp. 243-274. Da questa raccolta si cita.

¹⁹ Id., *Europa der Gegenwart*, cit., p. 245.

²⁰ Id., *Die Schuldfrage* (1946), ristampata con il titolo *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Piper, München 2012, trad. it. a cura di A. Pinotti e pref. di U. Galimberti con il titolo *La questione della colpa*, Cortina, Milano 1996, pp. 98-99.

²¹ Id., *Europa der Gegenwart*, cit., p. 246.

²² L'espressione è utilizzata da Jaspers in uno dei primi testi scritti dopo la guerra, coincidente con una delle prime occasioni pubbliche in cui ebbe a riflettere sulla situazione della Germania e dell'Europa tutta: K. Jaspers, *Geleitwort für die Zeitschrift „Die Wandlung“* (1945), ora in Id., *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik. 1945-1965*, Piper, München 1965, pp. 27-30, p. 28. A partire da quest'espressione ha impostato una intelligente riflessione sull'atteggiamento e il percorso filosofico jaspersiano, considerato nel suo complesso, Stefania Achella in *Rimanere in cammino, Karl Jaspers e la «crisi» della filosofia*, Guida, Napoli 2012.

²³ Già in questo testo compare un accenno alla tesi storiografica che Jaspers tratterrà in uno studio di qualche anno dopo, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Piper, München-Zürich 1949, tr. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1972): si tratta della celebre tesi dell'età assiale, secondo la quale tra l'800 e il 200 a.C. tutte le civiltà, parallelamente ma autonomamente, manifestarono principi, categorie e ideali, tra cui in particolare le impostazioni delle religioni universali, che sono venuti a costituire i fondamenti del nostro mondo e perdurano sostanzialmente fino a oggi. Fu quello il tempo di Confucio e Lao Tse, delle Upanisad e di Buddha, di Zarathustra e dei profeti, ma ancora di Omero, dei filosofi e dei tragici, Tucidide e Archimede. Sul tema dell'età assiale si veda la recente raccolta di contributi in «Studi Jaspersiani», 3 (2015).

²⁴ K. Jaspers, *Geleitwort für die Zeitschrift „Die Wandlung“*, cit., p. 29.

²⁵ Id., *Europa der Gegenwart*, cit., pp. 251-252.

²⁶ Recentemente Roberto Esposito ha riflettuto sull'essenza e la peculiarità dell'Europa proprio in riferimento alla dimensione del «fuori» e del rapporto interno-esterno. Si veda il suo *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

²⁷ K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, cit., p. 253.

²⁸ Cfr. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano 1991 (2007), in particolare il capitolo «La religione della libertà», che dà la misura e l'orientamento del tutto (ivi, pp. 11-30).

²⁹ K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, cit., p. 258.

³⁰ Parla di «capacità di conversione, ripensamento continuo degli orizzonti del proprio essere e del proprio agire» Francesco Miano in *Europa, idea di umanità e visione della storia in Karl Jaspers*, in P. Amodio, E.

D'Antuono, G. Giannini (a cura di), *L'etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa*, Giannini, Napoli 2012, pp. 139-144.

³¹ *Ivi*, p. 264.

³² A questo tema Jaspers dedicherà un secondo intervento tenuto ai "Rencontres internationales" di Ginevra nell'anno 1949. I contributi di quell'edizione, a cui parteciparono, oltre a Jaspers, intellettuali come Karl Barth, Marcel Lefebvre, René Grousset, sono stati pubblicati in *Pour un nouvel humanisme*, Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel-Paris 1949. Il testo di Jaspers è ora raccolto nella traduzione italiana di Roberto Celada Ballanti con il titolo *Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità*, in D. Venturelli (a cura di), *Etica e destino*, Il Melangolo, Genova 1997, pp. 13-35.

³³ K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, cit., p. 269.

³⁴ *Ivi*, p. 270.

³⁵ Cfr. *ivi* p. 271.

³⁶ *Ivi*, p. 272.

³⁷ *Ivi*, p. 273.

³⁸ *Ivi*, p. 274.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 265.

⁴⁰ *Ivi*, p. 264.

⁴¹ *Ivi*, p. 266.

⁴² Cf. V. Gerhardt, *Existentieller Liberalismus. Zur Konzeption der Politik bei Karl Jaspers*, in R. Wiehl, D. Kaegi (a cura di), *op. cit.*, pp. 97-113.

⁴³ K. Jaspers, *Per un nuovo umanesimo*, cit., p. 34.

⁴⁴ Per questo aspetto del rapporto/competizione tra spirito e politica Jaspers si espone proprio a Ginevra ad accese critiche, in particolare da parte di Lukács. Sul tema, conciso ma puntuale è il contributo di S. Achella, *Europa – wohin soll es gehen? Jaspers bei den rencontres internationales de Genève (1946)*, in «Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft», 26, 2013, pp. 87-116.

⁴⁵ K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, cit., p. 268.

⁴⁶ «L'Europa è diventata piccola [...] ciò che un tempo era una colonia, diventa padrone dell'Europa». Jaspers insiste sulla posizione mediana dell'Europa tra due grandi potenze, Russia e America. Infine: «L'Europa è solo più un costruito tra gli altri» (K. Jaspers, *Europa der Gegenwart*, cit., pp. 258-260).

⁴⁷ Id., *Per un nuovo umanesimo*, cit., p. 33.

⁴⁸ «L'avvenire risiede nel presente di ciascun singolo»: *ivi*, p. 35.

⁴⁹ Id., *Europa der Gegenwart*, cit., pp. 267 e 274.

⁵⁰ Id., *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, Piper, München 1988, tr. it. di A. Spinelli, *La Germania tra libertà e riunificazione*, Ed. Comunità, Milano 1961, pp. 26-27.

Costituzione e crisi. Ripensare l'Europa con Jürgen Habermas

Matteo Bozzon

Abstract: Jürgen Habermas is regarded amongst philosophers who have analyzed the new political configurations beyond the nation-state, playing a vital role in the contemporary debate on the European constitution and democracy. Focusing primarily on his works devoted to the European integration, the intent of this paper is to analyze the implications of his re-thinking of the “constitution” and the democracy in Europe, starting from the theme of the national constellation crisis. It argues that Habermas’ attempt to rethink political identity at the European level is somewhat of an extension of his analysis in *Facts and Norms* which reveals tensions in relations to the constitutive political plurality of Europe. Moreover, the paper outlines in which sense Habermas’ recent appeal to the concepts of “divided sovereignty” and “divided/shared constituent power” represents a novelty since it explicitly tries to theorize the EU as a federal, non-statal community. In this regard, this paper discusses some objections to Habermas’ proposal which have surfaced in the debate.

Keywords: Habermas, constitution, solidarity, divided/shared sovereignty, divided/shared constituent power.

Tra i pensatori contemporanei che da oltre un quarto di secolo hanno focalizzato il loro interesse sul processo di unificazione europea cercando di sviluppare una riflessione filosofica originale su di esso, Jürgen Habermas occupa certamente un posto di rilievo. La sua riflessione si caratterizza per aver strettamente coniugato il tema della costituzionalizzazione e della democratizzazione dell’Unione Europea a quello della crisi intesa nelle sue molteplici declinazioni: crisi dell’economia e del capitalismo (o, in altri termini, del rapporto fra politica e mercato) come principale minaccia dell’integrazione sociale;¹ crisi dello Stato nazionale quale spazio di risoluzione delle disfunzioni del sistema economico capitalistico; infine crisi della democrazia (o della legittimità democratica) nel contesto della costellazione postnazionale.

La serie di testi dedicati a tali tematiche testimonia di un interesse tardo da parte di Habermas per la questione europea e si colloca in una sorta di prolungamento ed integrazione dei contributi ad una teoria discorsiva del diritto e dello Stato democratico di diritto esposti nella forma più compiuta in *Fatti e norme*.² Già in uno scritto più datato, intitolato *Cittadinanza politica e identità nazionale* e risalente al 1990, l’autore presenta seminalmente una serie di tematiche che sono rinvenibili e trovano

conseguente sviluppo nella riflessione successiva. Proprio nelle battute iniziali di questo saggio, si può intravedere la stretta interconnessione tra le suddette differenti declinazioni della crisi. Habermas constata, infatti, come l’utilità di occuparsi della Comunità Europea di allora al fine di illuminare il nesso tra Stato nazionale e cittadinanza democratica è legato al fatto che «i processi democratici sviluppatisi nell’ambito degli Stati nazionali restano disperatamente arretrati rispetto all’integrazione economica realizzantesi sul piano sopranazionale».³

Rispetto al percorso che vorrei proporre col presente saggio, sono necessarie due considerazioni preliminari di ordine *sensu lato* ermeneutico sulla produzione habermasiana relativa al processo di unificazione europea, alcune delle quali, in uno sforzo di autoriflessione, sono state esplicitate da Habermas stesso.⁴ In più luoghi egli ha infatti ribadito il carattere eterogeneo dei testi in cui la questione europea è messa a tema, i quali, non a caso, sono confluiti per lo più nella collana dei *Piccoli scritti politici*. Malgrado il confronto costante con la sempre più imponente letteratura empirica e teorica recente sull’argomento, in essi è riscontrabile una commistione tra il piano scientifico dell’analisi (sia essa sociologica, economica, giuridica, politologica o filosofico-politica) e quello dell’intervento dell’intellettuale impegnato nel dibattito pubblico che non solo si interroga sull’attualità, ma prende posizione rispetto ad essa. L’impegno politico, dunque, differenzia questi testi da altri di teoria politica ad essi coevi. Data una simile dimensione di pratica politica, l’interpretazione di questi testi richiede al lettore di considerare il contesto in cui essi nascono e di non operare affrettate generalizzazioni sul piano teorico che potrebbero rivelarsi illegittime. Quest’ultimo aspetto vale, in particolare, con riguardo alle genealogie storiche tracciate.

Con la presente analisi degli scritti habermasiani intendo focalizzarmi non tanto sulle prese di posizione di volta in volta avanzate da Habermas, quanto sullo sforzo di comprensione e problematizzazione della realtà politica europea rinvenibile nella sua produzione, sui concetti politici e giuridici messi in campo per articolare il suo discorso nel tentativo di pensare la politica oltre lo Stato e sulla prospettiva teorica a partire dalla quale sono sviluppati. Una volta ripercorsi i motivi e le tesi principali che caratterizzano gli scritti fino al saggio del 2011, dedicato alla crisi e alla «costituzione» dell’Europa,⁵ vorrei soffermarmi in particolare sulle novità introdotte a partire da quest’ultimo per cercare di pensare una transnazionalizzazione della democrazia. Come vedremo, qui è infatti

osservabile un elemento fondamentale di svolta, rappresentato dal deciso ed esplicito abbandono del riferimento al modello dello Stato federale, presente invece in precedenza (per quanto corredato da puntualizzazioni non irrilevanti), per cercare di pensare costituzionalmente l'Unione Europea e per determinare il fine stesso dell'integrazione.

Un'ultima avvertenza concerne il contesto ampio di riflessione in cui si colloca la questione dell'integrazione europea, che impedisce di trattarla come tema a sé stante, avvicinabile in termini meramente normativi.⁶ Se si considera nel suo complesso la produzione successiva a *Fatte e norme*, in particolare quella dedicata alla cosiddetta costellazione postnazionale e quella relativa alla costituzionalizzazione del diritto internazionale,⁷ essa assume in effetti tutto il suo senso e il suo rilievo solo se collocata in un più ampio progetto di ricerca sviluppato dallo stesso Habermas a più riprese negli anni. I poli d'oscillazione della questione, che sono compendiate proprio nella ormai celebre formula «costellazione postnazionale», possono essere definiti, da un lato, dal progressivo svuotamento della sovranità degli Stati e della loro capacità regolativa rispetto a dinamiche sistemiche di matrice economica, dall'altro, dall'emergenza di un nuovo ordine mondiale. A questi aspetti sono da aggiungersi la trasformazione e lo squilibrio prodottisi nella relazione tra politica e mercato (in favore di quest'ultimo) e la necessità di ripensare la democrazia in un quadro differente da quello rappresentato dallo Stato nazionale e nella prospettiva di una costituzionalizzazione del diritto internazionale. Degli intrecci e delle intersezioni tra queste linee di ricerca appena abbozzate sarà possibile venire a capo solo in parte nel presente contributo.

1. Costellazione postnazionale: il futuro della democrazia e la questione dell'Europa

Come emerge con grande evidenza a partire dai saggi della parte seconda de *La costellazione postnazionale*,⁸ le ragioni dell'interesse habermasiano per la costruzione di istituzioni sopranazionali e, in particolare, per il progetto dell'Unione Europea, risiedono anzitutto negli effetti trasformativi dei processi (soprattutto di natura economica) che, aventi carattere globale, incidono sulle capacità decisionali dei singoli Stati, minandone l'autonomia.⁹ Assumendo il punto di vista descrittivo proprio della sociologia e delle scienze politiche, presente nella stessa problematizzazione sviluppata da Habermas, si potrebbe dire in estrema sintesi che il venir meno dello *State embedded capitalism*¹⁰ del secondo Novecento e il conseguente ridursi del controllo politico dell'integrazione sociale, la quale sembra procedere ed essere possibile ormai solo sulla base di imperativi funzionali, stanno alla base della tendenza a recuperare capacità d'azione politica su piani superiori – e in ogni caso diversi – rispetto a quelli rappresentati dagli Stati nazionali. A tali trasformazioni, e precisamente al rifiuto di abbandonarsi alle dinamiche sistemiche, si riconnette lo sforzo di Habermas di ripensare la democrazia chiedendosi, in particolare, «quali forme debba assumere il processo democratico per *oltrepassare* i limiti dello Stato nazionale». ¹¹ Gli Stati nazionali appaiono infatti non solo, come ricordato, condizio-

nati nelle loro decisioni, ma strutturalmente impossibilitati a governare nel loro isolamento questioni come quelle legate, per esempio, all'economia, all'ecologia o alle migrazioni di massa.

In riferimento alla globalizzazione e ai suoi effetti, Habermas impiega principalmente due registri concettuali: uno riconducibile alla problematica del controllo/governo, inteso come capacità regolativa intenzionale nei confronti dei processi; il secondo, più astratto, riconducibile invece alla complessa dinamica di apertura e chiusura politico-economica. La globalizzazione riduce il raggio d'azione dei governi nazionali, rendendo obsoleta la forma di chiusura da essi operata. Al contempo essa costringe lo Stato nazionale ad aprirsi sia internamente – ad una pluralità di forme di vita culturalmente estranee – sia esternamente – agli altri Stati. La questione che si impone è allora quella relativa alla possibilità di operare una nuova chiusura politica che non produca patologie sociali. Questo comporta implicitamente che tale chiusura non possa realizzarsi senza che le condizioni democratiche di legittimità e autodeterminazione trovino garanzia.

Rispetto a tale quadro di riferimento, è lo stesso Habermas, inserendo un importante elemento di complicazione, ad evidenziare il carattere paradossale della situazione attuale e la difficoltà di approcciarla da un punto di vista teorico, poiché:

le tendenze che stanno rapidamente avvicinandoci a una costellazione postnazionale vengono da noi percepite come sfida politica solo in quanto le descriviamo ancora nell'ottica abituale dello Stato nazione. Tuttavia, non appena prendiamo coscienza di questo fatto sentiamo minacciata proprio quella fiducia democratica senza la quale i conflitti non potrebbero apparirci come sfide (ossia come problemi in attesa di una soluzione politica).¹²

Nella misura in cui ad essere investiti dalla globalizzazione sono anzitutto gli Stati nazionali e la loro sovranità, sono gli stessi principi fondamentali della democrazia liberale a diventare problematici. Rispetto a ciò, la constatazione habermasiana sottintende che siano assenti strumenti concettuali specifici (cioè non più legati all'ottica statale-nazionale) capaci di comprendere e al contempo di fornire orientamento ai processi in corso. Sebbene da una simile considerazione possa essere derivata immediatamente l'esigenza di sviluppare nuovi principi e nuovi concetti capaci di orientarci in politica,¹³ la via intrapresa da Habermas è al contempo più tortuosa e, in un certo senso, più conservativa.¹⁴ Habermas infatti non solo non disconosce affatto il disfacimento del quadro westfaliano, ma enuclea puntualmente il modo in cui le tendenze della globalizzazione indeboliscono effettivamente la forma nazionale-statale in cui il processo democratico è venuto storicamente istituzionalizzandosi.¹⁵ Nondimeno, egli ritiene che da ciò non possa essere tratta la conclusione di un indebolimento di significato e di valore dei requisiti funzionali e dei presupposti legittimanti del processo democratico in quanto tale, in cui hanno trovato espressione quelle idee di autocoscienza, autorealizzazione e autodeterminazione che caratterizzano nel suo complesso l'autocomprensione normativa della modernità.¹⁶ L'obiettivo sarà allora quello di dimostrare come il rapporto tra lo Stato nazionale e la procedura democratica sia di carattere puramente contingente sul piano storico e privo

di ogni necessità concettuale. Tanto l'ipotesi protezionistica di un rinserramento dei confini dello Stato, infatti, quanto l'abbandonarsi agli imperativi dei mercati alla stregua del neoliberalismo postmoderno appaiono a Habermas vie del tutto impercorribili.¹⁷

Successivamente, in una fase in cui all'ordine del giorno dell'agenda politica europea si collocava l'allargamento ad est dell'Unione Europea di allora, interrogandosi sulle ragioni per cui era necessaria una costituzione, Habermas può così scrivere:

la nostra situazione non è paragonabile a quella dei *Federalists* o dei membri dell'*Assemblée Nationale*. Alla fine del XVIII secolo, i Padri fondatori di Filadelfia e i rivoluzionari francesi dettero inizio a una prassi straordinaria che il mondo non aveva mai conosciuto prima. Invece, dopo due secoli di prassi costituente, noi stiamo battendo vie già note, e la questione costituzionale non rappresenta più la chiave di volta per i problemi che dobbiamo risolvere. La sfida non consiste tanto nell'inventarsi qualcosa di nuovo, quanto nel conservare in formato diverso le grandi conquiste dello Stato nazionale europeo superandone i confini. Nuova è solamente l'entità che nascerà per questa via.¹⁸

In tale prospettiva, l'Unione Europea è assunta come esempio per esaminare le condizioni e la modalità in cui è configurabile una politica democratica che vada al di là dello Stato nazionale senza che tuttavia il riferimento allo Stato come istituzione, nella sua versione federale, venga meno o sia di per sé considerato come problematico. L'eventuale concretizzazione di uno Stato federale europeo può trovare conferma o smentita, da un lato, nella possibilità o meno di controbilanciare le competenze perdute nell'ambito degli Stati nazionali recuperandole su un livello diverso e, dall'altro lato, in quella di costruire e sviluppare un'identità collettiva europea «realizzando in tal modo le condizioni di legittimità per una democrazia postnazionale». ¹⁹ È, dunque, l'elemento nazionale nella sua declinazione etno-naturalistica a diventare il bersaglio polemico dell'analisi di Habermas, poiché in esso viene ravvisata l'obiezione fondamentale alla possibilità di una costituzione europea e all'ampliamento della procedura democratica oltre i confini nazionali.

Si tratta in ogni caso di aspetti che Habermas aveva già sollevato precedentemente, all'indomani dell'entrata in vigore del Trattato di Maastricht, nelle sue osservazioni al saggio *Una costituzione per l'Europa?*, che diede avvio alla nota diatriba tra lui e il giurista, nonché all'epoca giudice della Corte Costituzionale Federale Tedesca, Dieter Grimm.²⁰ Alla base del contendere si collocava la diagnosi, sulla quale i due appaiono concordi, del deficit democratico che caratterizzerebbe l'Unione come organizzazione che, pur essendo fondata su trattati, produce diritto vincolante per gli Stati membri. In tal modo, però, l'unità della catena di legittimazione propria del processo democratico nel contesto dello Stato si spezza, senza essere ricostituita sul piano sovranazionale.²¹ Al ripristino di tale catena mirerebbe proprio la proposta di passare dai trattati in vigore ad una vera e propria costituzione. È su questo piano che, come è stato per lo più ritenuto, si produce la divergenza tra i due, la quale concernerebbe, anche nelle parole di Habermas, la fondazione normativa dei prerequisiti funzionali a una formazione democratica della volontà.

In realtà, un confronto dei testi rende evidente come la distanza nei presupposti teorici sia molto più esigua di quanto le conclusioni politiche a favore della costituzione europea (Habermas) o contro la costituzione europea (Grimm) possano lasciar credere. Tali conclusioni deriverebbero, più che da una concezione concretistica, omogenea ed etno-naturalistica del popolo – imputata da Habermas a Grimm –, da considerazioni di carattere prognostico e contingente sul possibile effettivo formarsi di un'identità europea, sull'attuale soddisfacimento dei prerequisiti necessari al processo democratico, specie di ordine sociale, e sull'effetto che rispetto a entrambi avrebbe la promulgazione di una costituzione. Inoltre, vi è un'indicazione fondamentale nella parte conclusiva del testo di Grimm, intitolata significativamente *Illusioni costituzionali*,²² che dà alla sua posizione un significato ben diverso da quello di un puro e semplice rifiuto di una costituzione europea e pone piuttosto un compito per il pensiero politico e costituzionale.²³ Subito dopo aver rilevato come attualmente l'Unione non possa «soddisfare alle precondizioni di una democrazia», Grimm scrive, infatti, che «si tratta di conservare l'Unione Europea nella sua particolarità come istituzione sovranazionale e di svilupparla in conformità a questa particolarità, non invece di copiare modelli improntati allo Stato nazionale». ²⁴ Se assunta radicalmente, tale indicazione va al di là della stessa non auspicabilità solo a breve termine della trasformazione dell'Unione Europea in uno Stato federale, anch'essa presente nella risposta di Grimm, e rimanda a una questione teorica e costituzionale rispetto alla quale lo stesso Habermas non si dimostra insensibile. Ci riferiamo all'effetto neutralizzante nei confronti della pluralità (politica) dei membri che costituiscono l'Unione, il quale conseguirebbe nel momento in cui l'Unione stessa venisse fatta poggiare in modo riflessivo su basi giuridiche proprie, secondo una logica di auto-autorizzazione.²⁵

Proprio in conclusione alle osservazioni su Dieter Grimm, Habermas aveva precisato: «l'identità europea non può comunque significare nient'altro che un'unità nella pluralità delle nazioni». ²⁶ Sebbene subito oltre, a chiosa, egli suggerisca il federalismo tedesco sviluppato dopo lo scioglimento della Prussia come modello di una simile identità,²⁷ estremamente più prudenti appaiono a prima vista le considerazioni in proposito a distanza di pochi anni:

Il modello costituzionale di uno Stato federale, qual è ad esempio la *Bundesrepublik* tedesca, non è immediatamente trasferibile a uno Stato (federalisticamente costituito) di nazionalità che abbia le dimensioni dell'Unione Europea. Non sarebbe possibile, e nemmeno desiderabile, livellare le identità nazionali degli Stati membri fondendole insieme in una 'nazione Europa'. ²⁸

Certamente qui non viene meno il riferimento al modello dello Stato, come auspicato da Grimm, ma è ben presente implicitamente la questione della difficile conciliabilità tra la cifra unitaria propria della statalità e l'irriducibile pluralità costitutiva propria dell'Europa.²⁹ Altro discorso, come vedremo nel prossimo paragrafo, è capire se e come una concezione comunicativa dell'identità, come quella avanzata da Habermas, sia in grado di venire a capo di tale problema. Piuttosto è lecito chiedersi, da un lato, se è esclusivamente la pluralità delle

identità nazionali a correre il rischio di un livellamento; dall'altro, se proprio in tal modo non venga paradossalmente prodotta un'immagine reificata dell'identità nazionale in una forma differente dalla concezione etno-naturalistica.³⁰

2. Che cos'è un popolo? Superamento della tesi no-demos attraverso la solidarietà tra estranei

C'è una questione teorica sulla quale più di ogni altra Habermas si è soffermato ed ha cercato di fare chiarezza nel tentativo di pensare una costituzione europea e, più in generale, di dimostrare come sia effettivamente possibile trasporre su un piano differente da quello dello Stato nazionale la logica dell'autodeterminazione di una società costituita democraticamente: la definizione del concetto di popolo.³¹ Negli scritti sull'Europa, obiettivo polemico sono anzitutto i sostenitori della cosiddetta tesi no-demos, tra i quali, come visto, è fatto rientrare Dieter Grimm, e il modo in cui essi intendono l'identità collettiva che è necessario postulare affinché il processo democratico sia possibile. In essa Habermas ravvisa l'obiezione più pervicace non solo perché accomuna, indistintamente, gli approcci teorici più diversi alla democrazia – tra cui quello liberale e comunitarista –, ma anche perché destituisce a priori di ogni legittimità la via che egli invece intende intraprendere.³²

In estrema sintesi, i sostenitori di tale posizione farebbero derivare l'irrealizzabilità del progetto costituzionale dall'assenza a livello europeo di un popolo omogeneo, concepito come un'entità sussistente pre-politicamente, il quale è ritenuto la condizione necessaria sia per innescare il processo costituente sia per generare quella fiducia anticipante indispensabile per la comune accettazione di decisioni prese democraticamente secondo la regola della maggioranza. Essi ridanno attualità e dignità a quella versione del nazionalismo naturalistico e pre-politico (del tutto destituito di fondamento perché inconsapevole della sua artificialità), oltre che a un'ontologia costituente di più o meno esplicita derivazione schmittiana, che Habermas ritiene inservibile. Si tratta, del resto, di temi sui quali si era già soffermato altrove interrogandosi sul nesso tra nazione e cittadinanza democratica nel contesto dello Stato nazionale e, in particolare, della Germania federale post-riunificazione. Di contro ai sostenitori di tale tesi, egli si limita pertanto a riproporre una serie di considerazioni concernenti la genesi dell'identità nazionale stessa, nella sua accezione moderna, che ne svelano il carattere integralmente artificiale, nonché il rapporto costitutivo che la lega alla democrazia. Al contempo egli valorizza la concezione procedurale e discorsiva della democrazia che aveva trovato la sua più compiuta formulazione in *Fatti e norme* per descrivere la funzione socio-integrativa resa possibile dal medium giuridico che le è proprio.

Il concetto fondamentale mobilitato da Habermas per delineare la forma d'identità dinamico-riflessiva propria degli stessi Stati è quello di «solidarietà tra estranei»:

Io vedo l'esprit del repubblicanesimo nel fatto che le forme e le procedure dello Stato costituzionale forgiano, con la loro modalità democratica di legittimazione, un nuovo livello di

coesione sociale. La cittadinanza democratica fonda una solidarietà tra estranei relativamente astratta e comunque giuridicamente mediata. Si tratta di una forma d'integrazione realizzata come *contesto di comunicazione* coinvolgente in sé la socializzazione politica. [...] L'identità collettiva non è mai *indipendente dal processo democratico*, né può esistere 'prima' di questo stesso processo. Quel che lega assieme una 'nazione di cittadini' [...], è il contesto intersoggettivamente condiviso di un'intesa possibile.³³

Da un punto di vista storico, nel contesto della formazione e dell'affermazione dei moderni Stati nazionali, è riscontrabile secondo Habermas una doppia codificazione della cittadinanza. Questi due codici sono contrassegnati l'uno dallo statuto definito dai diritti del cittadino e l'altro dall'appartenenza alla cultura di un popolo non dipendente da una consapevole adesione politica. Benché risultino intrecciati tra loro non senza ambiguità, essi non solo non presentano alcun nesso necessario da un punto di vista concettuale, ma vengono anche differenziandosi e disgiungendosi sempre più nel corso dell'evoluzione sociale.³⁴ L'attribuzione di un carattere pre-politico alla nazione – ovvero l'idea di nazione come comunità dell'origine – è possibile e diventa spiegabile proprio come reazione all'artificialità di questa forma d'identità col fine di sottrarla alla contingenza. Cristallizzandosi attorno alla percezione di una comunanza etnica, linguistica e storica, la nazione è capace di garantire quella spinta motivazionale necessaria affinché i cittadini possano sentirsi mutualmente responsabili. Si può trattare in ogni caso solo di una retroproiezione ovvero di un'attribuzione *ex post* che, del tutto paradossalmente, cela e neutralizza la peculiare forza astratta che le è caratteristica, forza che di fatto dissolve altre forme di solidarietà tipiche di vincoli sociali precedentemente esistenti. «Le nazioni», scrive Habermas, «[possono] nascere solo dopo essersi lasciate alle spalle il difficile percorso che dalla comunanza *etnica* di compagni personalmente conosciuti conduce alla solidarietà *giuridica* di cittadini reciprocamente estranei».³⁵ Insomma, il gesto che caratterizza l'argomentazione habermasiana non è quello di una mera negazione del volto di Giano della nazione, ma piuttosto di comprensione degli elementi che effettivamente la costituiscono e ne hanno reso possibile il formarsi e il riprodursi.

È da notare come qui sia una forma di solidarietà tra estranei giuridicamente mediata a collocarsi a monte della nazione, nella misura in cui poi quest'ultima produce una declinazione specifica di tali rapporti solidaristici tra persone («la nazione creò nuovi rapporti solidaristici tra persone fino allora estranee tra loro»)³⁶ All'invenzione della nazione Habermas può attribuire semplicemente la funzione di catalizzatore, mentre il nuovo livello di solidarietà si afferma in virtù della partecipazione politica che si rispecchia nella progressiva trasformazione e nell'allargamento dello statuto della cittadinanza.³⁷

In tal modo, Habermas giunge a riscontrare anche il progressivo accentuarsi della tensione tra l'elemento nazionalistico e quello repubblicano, sottolineando come le spinte astrattive della modernizzazione sociale siano sempre più difficilmente comprimibili entro le strette maglie di una nazione omogenea – e questo già fissando lo sguardo entro gli Stati nazionali, dunque a maggior ragione nel contesto della costellazione postnazionale. Inoltre, è il peculiare effetto di chiusura operato da tale concetto a

rivelarsi del tutto obsoleto nell'ambito di società pluralistiche. Contro il rischio di un oblio della natura comunque artificiale di tale effetto si muove la proposta habermasiana del patriottismo costituzionale, poiché «la simbiosi di 'nazionalismo' e 'repubblicanesimo' si presenta [...] come una costellazione transitoria nel tempo».³⁸

Come emerge già con grande chiarezza in *Inclusione: coinvolgere o assimilare? Sul rapporto di nazione, Stato di diritto e democrazia*,³⁹ è relativamente facile però dimostrare come la rimozione dell'elemento che determina l'accezione escludente o esclusiva dell'autolegislazione sia possibile nella forma dell'inclusione, senza di fatto operare alcuna forzatura, ma attingendo al senso proprio di una prassi di questo tipo:

[l'autolegislazione democratica] ha [...] il senso inclusivo di una autolegislazione che coinvolge egualmente tutti i cittadini. 'Inclusione' significa che questo ordinamento politico può servire a parificare i discriminati e a coinvolgere gli emarginati, senza con questo rinchiuderli nell'uniformità di una *Volksgemeinschaft* omogeneizzata.⁴⁰

Un'inclusione di questo tipo non è livellatrice delle differenze, ma significa piuttosto costituiva apertura dei confini della comunità democratica entro cui il «noi» si presenta come flessibile e de-sostanzializzato, secondo un modello che ricalca l'aspetto più caratteristico della sfera pubblica habermasiana, se si insiste sul suo «essere strutturalmente aperta» proprio anzitutto dell'etimo del termine tedesco che la traduce (*Öffentlichkeit*).⁴¹

Una volta rilevato il carattere integralmente artificiale della nazione e il nucleo universalistico che la alimenta, la contro-obiezione sollevata da Habermas ai sostenitori della tesi no-demos può essere avanzata in forma interrogativa come segue: «Se questa forma d'identità collettiva è dovuta agli esiti di una spinta astrattiva (*Abstraktiosschub*) che è già stata capace di trasformare la coscienza locale e dinastica in una coscienza nazionale e democratica, perché non dovremo intendere come perseguibile questo processo d'apprendimento?».⁴² A questo punto, la preoccupazione di Habermas, con un salto netto, si rivolge all'individuazione dei non pochi requisiti funzionali necessari per una formazione identitaria di questo tipo, capaci cioè di creare quel contesto di comunicazione a sostegno delle procedure democratiche. Tali requisiti sono ravvisati in una società civile europea, in un'apertura reciproca delle sfere pubbliche nazionali che dovrebbe produrre una sfera pubblica di dimensioni europee e in una cultura politica che possa essere condivisa da tutti i cittadini dell'Unione, reperibile a partire dalle tradizioni costituzionali e democratiche dei singoli Stati. Inoltre, alla promulgazione di una costituzione europea è attribuito un effetto inducente e un potenziale catalizzatore analogo a quello avuto in passato proprio dalla nazione: i popoli, infatti, in questa prospettiva «nascono soltanto con le loro costituzioni statali».⁴³

Non diversamente da quanto è riscontrabile laddove Habermas ha elaborato positivamente la sua concezione procedurale di sovranità popolare, è presente anche qui la significativa messa da parte della concettualità tipicamente rivoluzionaria, risalente a Sieyès, incentrata sulla contrapposizione dialettica tra potere costituente e potere costituito. Ad essa subentra, come è stato giustamente

notato, «una nuova intelaiatura categoriale centrata sul binomio *società civile-sfera pubblica*» che, come abbiamo cercato di mostrare, riconfigura complessivamente il rapporto costituzione-popolo, desostanzializza integralmente quest'ultimo e lo sgancia da ogni riferimento privilegiato allo Stato nazionale.⁴⁴

Tuttavia, nella misura in cui, come detto, il modello di cittadinanza democratica teorizzato da Habermas non è una modalità radicalmente altra di intendere l'identità nazionale, bensì vuole fornirne anzitutto una comprensione normativa adeguata facendo leva sui concetti di sovranità popolare e diritti umani, non sono poche le difficoltà teoriche a cui rischia di andare incontro un simile approccio.⁴⁵ Se appare plausibile l'idea che una concezione dell'identità nazionale come comunità dell'origine o di destino, dotata di un nucleo di principi e rappresentazioni valoriali, possa difficilmente avere una qualche utilità nel contesto della costellazione postnazionale, l'idea di una comunità basata su una procedura legittima, poiché consensualmente accettata, di produzione e applicazione giuridica di per sé non elimina una serie di altre controquestioni. Ciò che attraverso l'idea di un'estensione o di un ampliamento della forma di solidarietà tra estranei risulta estremamente difficile da spiegare è come sia pensabile e quale rilevanza conservi quel carattere costitutivamente plurale proprio dell'identità europea, posto in evidenza dallo stesso Habermas. Tali interrogativi si impongono specie se si riconosce che tale pluralità sia irriducibile e sia dotata di significato politico. Questo mi pare emerga chiaramente da un passaggio come il seguente, preceduto proprio dall'indicazione delle idee di sovranità popolare e diritti umani come cardini delle esperienze emancipatrici della modernità:

A partire dall'epoca delle Rivoluzioni francese e americana, ogni rinnovata 'chiusura' delle comunità politiche risulta pregiudizialmente vincolata all'universalismo egualitario poggiante sull'intuizione di una 'inclusione dell'altro' giuridicamente equiparata. È quanto dimostrano oggi le due sfide del 'multiculturalismo' e della 'individualizzazione'. Entrambe ci costringono a denunciare la simbiosi che si era creata tra lo Stato costituzionale, da un lato, e la nazione come 'comunità dell'origine', dall'altro. Per rigenerarsi su un piano più astratto, la solidarietà civica deve ora presentarsi come un universalismo sensibile alle differenze.⁴⁶

Mi pare che l'implicito di tale passaggio sia che la «solidarietà civica» a cui si allude nel finale possa assumere – e abbia assunto nell'esperienza degli Stati nazionali – anche la forma di un universalismo che potremmo definire livellante, ovvero insensibile alle differenze. Si tratta di un puro accidente? In che senso l'inclusione dell'altro giuridicamente equiparata permetta effettivamente di valorizzare la differenza dell'altro è aspetto non immediatamente evidente. Anzi, per le sue caratteristiche strutturali, il «contesto intersoggettivamente condiviso di un'intesa possibile»⁴⁷ come ciò che unisce i cittadini *uti singuli* non appare idoneo a intendere la pluralità produttivamente (a patto di non ridurla a pluralità d'opinione). Esso, infatti, si radica pur sempre in una cultura politica liberale indifferentemente condivisa da tutti ed è funzionale alla formazione di una volontà politica unica/unitaria in vista di politiche redistributive. In altri termini, come

tale contesto europeo possa in ogni caso sussistere di per sé rapportandosi ai molteplici altri contesti nazionali e come possa differenziarsi in quanto tale da essi essendo radicato nei medesimi principi normativi sono questioni che Habermas, perlomeno fino allo scritto sulla crisi e la «costituzione» dell'Europa del 2011 – e anche qui in modo limitato –, non pone a tema direttamente e lascia per così dire in sospeso.

3. Transnazionalizzazione della democrazia e costituzione dell'Europa

È sufficiente confrontare quanto precedentemente visto a proposito dell'assunzione dello Stato federale come modello di orientamento per l'Unione Europea con alcuni passaggi della prefazione a *Questa Europa è in crisi* per cogliere un elemento di grande novità nell'impostazione più recente della questione costituzionale europea. Dopo aver per lungo tempo mantenuto immutato il riferimento allo Stato federale,⁴⁸ Habermas scrive ora:

Con il mio saggio sulla 'costituzione' – e cioè sulla situazione attuale e la Costituzione politica – dell'Europa vorrei mostrare [...] che l'Unione Europea del Trattato di Lisbona non è troppo lontana dalla forma di una democrazia transnazionale, come ritengono molti dei suoi critici. [...] Per una simile democrazia transnazionale, peraltro, quello della Costituzione dello Stato federale è un modello sbagliato.⁴⁹

L'indicazione non potrebbe essere più netta e costituisce il punto di partenza che ritorna in tutti i contributi habermasiani sull'Europa degli ultimi cinque anni. D'ora in avanti si tratterà di pensare federalisticamente e democraticamente l'Europa oltre la forma statale.

In questi studi più recenti di teoria democratica relativi allo sviluppo costituzionale dell'Europa, è singolarmente riscontrabile, inoltre, il recupero di una concettualità giuridica tradizionale, con prestiti della vecchia dottrina dello Stato federale, per quanto l'intento sia quello di un suo superamento che passi attraverso la dimostrazione della sua inadeguatezza.⁵⁰ Tale concettualità sta a fondamento dello sforzo di mostrare, contro un rafforzamento non democratico della cooperazione intergovernamentale, come sia possibile una democrazia transnazionale senza la priorità gerarchica del piano federale rispetto a quello nazionale.

L'idea di una democrazia transnazionale, per un verso, è contrapposta al cosiddetto «federalismo esecutivo»⁵¹ post-democratico con cui Habermas allude – descrittivamente – alla modalità operativa intergovernamentale dell'attuale Unione. Si tratta, in altri termini, della forma di governo dell'Unione delineatasi in reazione alla crisi economica del 2008: in essa, le decisioni sono prese dai capi di Stato e di governo nell'ambito del Consiglio con l'effetto di acuitizzare il deficit di legittimità democratica, ovvero la distanza tra le istituzioni europee e i cittadini dell'Unione. Per l'altro verso, l'idea di una democrazia transnazionale è segnalata come la chiave per il riequilibrio del rapporto tra politica ed economia, rispetto a cui la frammentazione del mondo degli Stati appare impotente. La questione costituzionale che investe direttamente l'Europa assume in virtù di ciò una rilevanza che supera l'Europa stessa.

Sebbene tutto questo possa lasciar presagire anche il ricorso ad un concetto di democrazia diverso da quello che era proprio degli Stati nazionali, è Habermas stesso che si premura di ribadire la sua volontà di attenersi a questo concetto di democrazia pregnante e tradizionale, il quale rimane pertanto indiscusso: «prima di fare chiarezza su un possibile disaccoppiamento del procedimento democratico dello Stato nazionale, dobbiamo sapere che cosa vogliamo intendere per democrazia. Autodeterminazione democratica significa che i destinatari di leggi cogenti ne sono al tempo stesso gli autori».⁵² La rivendicazione di quest'assunto teorico s'indirizza in modo particolare contro le proposte di intendere l'Europa come *democrazia*.⁵³ Il loro limite è ravvisato infatti nell'assunzione di standard di democraticità che non farebbero per certi versi altro che legittimare lo *status quo*.⁵⁴

Se l'Unione Europea, come è venuta configurandosi a seguito della ratificazione del Trattato di Lisbona, può fungere ora da esempio in quanto ha già in parte assunto i tratti di una comunità federale che non ha carattere di Stato – che come tale non detiene né il monopolio della violenza legittima né la cosiddetta competenza sulla competenza (*Kompetenz-Kompetenz*)⁵⁵ –, il nuovo interrogativo che si impone è se un'unione di questo genere sia capace «di soddisfare quei criteri di legittimità democratica che erano propri degli Stati nazionali» non essendo affatto uno Stato.⁵⁶

Emerge così, ancor più che in passato, un forte ed esplicito recupero degli esiti in cui la riflessione di *Fatti e norme* era culminata in riferimento al contenuto normativo dello Stato democratico di diritto.⁵⁷ Nonostante lo Stato nazionale costituisse ancora il riferimento privilegiato dell'opera del 1992, il merito di quest'ultima consiste nel portare l'analisi ricostruttiva a un livello d'astrazione tale da rendere possibile separare l'idea di costituzione democratica da quella di Stato. La costituzione, come è stato detto, «non è più costituzione statale, ma è anzitutto costituzione dei cittadini, costituzione della società».⁵⁸

Secondo Habermas, reinterpretando lo Stato democratico di diritto in chiave teorica discorsiva, diventerebbe evidente l'irrinunciabile forza razionalizzante e civilizzatrice – in grado cioè di domarne l'arbitrio e la violenza – derivante dalla giuridificazione democratica del potere politico che si sarebbe dispiegata storicamente. Non solo, ma risulterebbe anche possibile enucleare quelli che Habermas ritiene essere i tre elementi costitutivi propri di ogni società democratica giuridicamente costituita, a partire dai quali diverrebbe possibile pensare in forma più determinata una transnazionalizzazione della sovranità popolare. Tali elementi, che deporrebbero altresì a favore della tesi dell'assenza di un loro radicamento (Habermas parla di «legame simbiotico»)⁵⁹ nella figura storicamente determinata dello Stato nazionale, sono i seguenti:

- la comunitarizzazione di persone giuridiche che si riuniscono in uno spazio limitato in una associazione di cittadini liberi e uguali, in quanto si riconoscono reciprocamente dei diritti che garantiscono a ognuno la medesima autonomia a livello privato e in qualità di cittadini;
- la divisione delle competenze nell'ambito di una organizzazione che con strumenti amministrativi assicura la capacità d'azione collettiva dei cittadini associati;
- e il medium d'integrazione di una solidarietà statale e sovrastatale, che è necessaria per il formarsi di una volontà

politica comune [e con ciò per la produzione comunicativa di potere democratico – omeo nella traduzione italiana n.d.r.] e la legittimazione dell'esercizio del potere.⁶⁰

Venuta meno la possibilità di conservare e mantenere attivi questi elementi esclusivamente nell'ambito degli Stati, per le ragioni già precedentemente evidenziate, resta possibile nondimeno immaginarne una loro «ricombinazione» sul piano transnazionale al di là del loro ormai impossibile coincidere all'interno di un identico territorio.⁶¹ In tal modo, quella che prende forma è una comunità sovranazionale de-statalizzata come nel caso dell'Unione Europea. Non solo, ma la peculiare struttura formale del diritto europeo, prodotto a livello dell'Unione e attuato dai singoli Stati, sarebbe portatrice di un ulteriore potenziale civilizzatore (ovvero capace di ridurre gli elementi di arbitrio e violenza del potere). Questo consegue in particolar modo dal fatto che un'istituzione sovranazionale come l'Unione non dispone direttamente dei mezzi coercitivi per imporre il diritto, i quali restano a disposizione degli Stati.

Rispetto a tutto ciò, il superamento delle tesi no-demos non solo conserva la sua attualità, ma si arricchisce di almeno due ulteriori livelli di critica. Il primo concerne l'identificazione di sovranità popolare e sovranità statale alla cui base si collocherebbe un fraintendimento collettivistico: ciò si spiega astraendo la decisione democratica nella sua unitarietà dal processo pluralistico di formazione della volontà politica che la precede.⁶² La questione non è l'esistenza empirica di un popolo, ma le condizioni che rendono possibile la formazione della volontà politica e che danno per scontato un contesto discorsivo plurale. Già nel quadro degli Stati, Habermas aveva sostenuto come un'interpretazione intersoggettiva e proceduralistica della sovranità impedisca di parlare propriamente di una sua singolarizzazione e personificazione.⁶³ Per tale ragione non è di per sé inconsistente, come vedremo, l'idea di divisione/condivisione della sovranità. Un secondo livello di critica concerne l'esito sviante imputato alla tesi no-demos rispetto a un'altra questione normativa che ora passa in primo piano:

La tesi della mancanza di un demos europeo sposta l'attenzione da un fattore che invece dobbiamo prendere sul serio – cioè la convinzione che le conquiste normative dello Stato di diritto democratico siano degne di essere preservate. Questa autoaffermazione di una società civica democraticamente costituita è qualcosa di diverso dall'aggrapparsi, per reazione, ai tratti naturalizzati di un'origine etnico-nazionale di cui si nutre il populismo di destra. Questa volontà di autoaffermazione democratica – questo l'aspetto interessante – non è solo un motivo empirico, ma è anche una implicita ragione giustificativa che, nelle circostanze date, incide *a favore* del tentativo di fondare una democrazia sovranazionale.⁶⁴

Poiché nell'ambito degli stessi Stati nazionali ha trovato realizzazione la prassi di autodeterminazione democratica e con essa quel vincolo di solidarietà (tra estranei) visto in precedenza, è possibile interpretare la diffidenza dei cittadini nei confronti dell'Unione Europea non come espressione di una mancanza di fiducia o, addirittura, come un sentimento xenofobo nei confronti degli altri popoli, bensì come una ragione legittima contro la trasformazione in mega-Stato dell'Unione – che avrebbe

l'effetto di neutralizzare, inglobandoli e subordinandoli al piano federale, gli Stati membri –, come espressione di un sentimento di attaccamento alle «conquiste» di libertà e giustizia raggiunte dal proprio Stato di appartenenza. L'aspetto interessante è che, secondo Habermas, solo se considerata in tale prospettiva la pluralità degli Stati è degna di essere conservata. Se si trattasse solo del riconoscimento di forme di vita differenti, l'idea di un mega-Stato federale manterrebbe intatta la sua validità.

Per cercare di venire a capo dell'esigenza in base alla quale gli Stati, diventando membri dell'Unione, devono continuare «a fungere da *garanti del già raggiunto livello di giustizia e libertà*»,⁶⁵ coniugandola con il costituirsi di una comunità soprannazionale democratica che superi la dicotomia Stato federale/Federazione di Stati, Habermas si serve di un esperimento mentale. Attraverso di esso, viene immaginato un atto di fondazione democratica dell'Unione Europea per mezzo del concetto di «sovranità popolare divisa/condivisa (alla radice)»⁶⁶ al fine di stabilire, ricostruttivamente, i presupposti capaci di far emergere la razionalità della prassi analizzata per i partecipanti ad essa.⁶⁷

Il potere costituente dovrebbe così essere composto, da un lato, dalla totalità dei cittadini europei e, dall'altro, dai popoli europei, in modo che già durante il processo di *legislazione* costituzionale una parte possa intervenire nella discussione con l'altra con l'obiettivo di equilibrare gli interessi menzionati. La relazione eterarchica tra cittadini europei e i popoli degli Stati europei strutturerebbe allora lo stesso processo fondativo.⁶⁸

Il recupero della tradizionale categoria di potere costituente sembra pertanto andare di pari passo con una sua radicale ridefinizione. La cifra essenziale di tale potere non è l'affermazione di un soggetto sovrano, bensì il suo definirsi sulla base di una relazione eterarchica, orizzontale, che prevede la cooperazione tra soggetti differenti. Habermas mette in luce come un simile costrutto non comporti tuttavia il venir meno del fondamento individualistico tipico di tutti gli ordinamenti giuridici moderni. Nonostante nel processo costituente siano inclusi dei soggetti collettivi – i popoli degli Stati –, è sufficiente, in un certo senso, capovolgere la prospettiva per ritrovare il fondamento individualistico. Si tratta cioè di immaginare che siano le singole persone giuridiche a sdoppiarsi nel ruolo di cittadini dell'Unione e in quello dei singoli Stati. Tuttavia, ciò che in ogni caso ne scaturisce è un potere sovrano che non può decidere sovranamente.⁶⁹ Le stesse oscillazioni lessicali presenti nei testi, in realtà, non consentono di chiarire fino in fondo se, teoricamente, Habermas alluda effettivamente a due soggetti costituenti differenti o piuttosto allo sdoppiarsi di un soggetto comunque unitario. Non solo, ma l'eventuale implicita *reductio ad unum* dei differenti popoli in un soggetto costituente, senza alcun tipo di mediazione, lascia intravedere un salto innanzitutto logico difficilmente giustificabile. Le proposte di riforma dei trattati che Habermas fa discendere dal suo contributo teorico – la principale delle quali è il riconoscimento di un potere legislativo al Parlamento europeo in una posizione paritaria rispetto al Consiglio dei capi di Stato e di governo degli Stati membri – non aiutano a dirimere la questione.

Per concludere vorrei riassumere brevemente le critiche principali che sono state destinate a questa recente proposta habermasiana. Si tratta di obiezioni per molti versi eterogenee tra loro e che sono rivolte ad aspetti teorici diversi. La prima critica concerne la coerenza delle premesse teoriche habermasiane, in particolare la volontà di mantenere fermo il concetto di democrazia come autodeterminazione, con l'esito di un potere costituente diviso. Al di là delle ambiguità semantiche poco fa menzionate, il carattere sdoppiato della sovranità e del potere costituente appare incompatibile con l'idea di autodeterminazione democratica, poiché è proprio in essa ad essere iscritto un movimento costitutivamente unitario.⁷⁰

La seconda critica investe l'impianto complessivo dell'argomentazione habermasiana, specie per come questa è esposta nel saggio sulla crisi. La struttura sdoppiata del potere costituente si giustifica ricostruttivamente, perlomeno in parte, a partire dall'attuale costituzione giuridica dell'Europa (ovvero sulla base della lettera dei trattati attualmente vigenti) e, al contempo, da essa sono fatte derivare una serie di prescrizioni che definiscono l'autorità costituente. Questo, da un lato, sembra stravolgere la logica del potere costituente eliminandone l'aspetto irriducibilmente extra-costituzionale e libero da vincoli legali pre-esistenti, condizionandolo sulla base di un'interpretazione del diritto positivo vigente ed inserendo in esso il rischio di un conflitto irriducibile tra i soggetti costituenti.⁷¹ Dall'altro lato, come ha contestato la critica di ordine giuridico di Dieter Grimm, le conclusioni che Habermas trae in realtà trovano difficilmente giustificazione nel Trattato di Lisbona.⁷² Sulla base di quest'ultimo e considerate in modo particolare le due procedure di revisione dei trattati (ordinaria e semplice), unicamente gli Stati membri possono essere indicati coerentemente come i depositari del potere costituente. Questo perché neanche a seguito delle novità introdotte dal Trattato di Lisbona l'Unione deriverebbe da se stessa le proprie fondamenta giuridiche.⁷³

La terza ed ultima critica concerne la tensione esistente tra il modello di democrazia transnazionale e le trasformazioni materiali prodotte dalla crisi finanziaria del 2008. Secondo Étienne Balibar,⁷⁴ il problema del modello di Habermas non è tanto quello di essere nostalgico o restaurativo, quanto quello di arrivare fuori tempo massimo. Esso, infatti, fa come se la crisi, che non solamente rappresenta l'occasione dichiarata degli scritti habermasiani più recenti, ma assume giustamente un ruolo centrale nel corso dell'argomentazione, non avesse di per sé mutato il quadro della realtà politica e fosse dunque ancora possibile «realizzare ora quel che sarebbe stato necessario fare per evitarla».⁷⁵ In tal senso, un simile approccio risulterebbe per molti aspetti astratto dalla congiuntura, tanto dal finire col riproporre in ogni caso un modello di democrazia eccessivamente formale che non si confronta direttamente e in modo radicale con le dimensioni nuove della partecipazione e del conflitto che contrassegnano il complesso della prassi democratica al di là della rappresentazione.⁷⁶

anni Settanta a proposito dei problemi di legittimazione nel capitalismo maturo. Cfr. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, tr. it. di G. Backhaus, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 9-49.

² Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2013.

³ Id., *Morale, diritto, politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992, p. 105. Si veda soprattutto il secondo paragrafo, intitolato *Stato nazionale e democrazia nell'Europa unificata* (ivi, pp. 117-126) e finalizzato ad illuminare il nesso tra cittadinanza politica e identità nazionale assumendo come peculiare punto di vista il futuro politico della Comunità Europea. Preziose a riguardo sono l'introduzione e le analisi di Hasso Hofmann in P. Koller, C. Hiebaum (a cura di), *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, De Gruyter, Berlino-Boston 2016, pp. 191-200.

⁴ Cfr. J. Habermas, *Politische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009, pp. 9-34 e Id., *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*, Suhrkamp, Berlino 2013, pp. 7-10.

⁵ Riportiamo il termine tra virgolette perché, come precisato da Habermas in sede di prefazione a *Questa Europa è in crisi*, esso va inteso nella sua duplice accezione: costituzione come «situazione attuale» e costituzione come «Costituzione politica» (cfr. Id., *Questa Europa è in crisi*, a cura di C. Mainoldi, Laterza, Roma-Bari 2012, p. IX). Si tenga inoltre presente che l'edizione italiana riproduce i due saggi principali di un volume che nell'edizione tedesca reca il titolo *Sulla costituzione dell'Europa*. Con esso Habermas gioca e dà evidentemente risalto proprio ai due nuclei semantici del termine evidenziati (cfr. Id., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Berlin 2011). Parlando del saggio dedicato alla crisi e alla «costituzione» dell'Europa, infine, alludiamo in particolare a J. Habermas, *La crisi dell'Unione Europea alla luce di una costituzionalizzazione del diritto internazionale. Saggio sulla costituzione dell'Europa*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, cit., pp. 33-98.

⁶ Altra questione è quella di comprendere se, nonostante le intenzioni, la posizione di Habermas non rischi di assumere i tratti di una teoria normativa in conseguenza dei suoi stessi presupposti. Benché il presente contributo non intenda rispondere a tale questione, nel primo e nel terzo paragrafo è possibile rinvenire alcuni elementi di risposta.

⁷ Per quest'ultima cfr. J. Habermas, *Politische Theorie*, cit., pp. 298-423.

⁸ Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 5-102.

⁹ Per l'accezione precisa con cui il termine-concetto – di per sé assai stratificato e molto spesso indeterminato – «globalizzazione» è usato da Habermas cfr. *ivi*, pp. 38-39. In estrema sintesi, con esso viene fatta allusione in termini descrittivi a processi di diversa natura (economica, culturale, ecologica, ecc.) aventi dimensione globale. Nell'economia del discorso habermasiano, la determinazione del termine procede in negativo rispetto alla costellazione nazionale. In altre parole, l'etichetta «globalizzazione» fa riferimento, in ogni caso, a sviluppi che mettono in questione tale costellazione (cfr. *ivi*, p. 32).

¹⁰ Con l'espressione *State embedded capitalism* – traducibile con capitalismo incorporato o ben radicato nello Stato – si fa riferimento ad una forma di capitalismo in cui il mercato è inserito nel contesto dello Stato nazione e, in quanto tale, da esso regolamentabile e controllabile politicamente. L'apice storico di tale forma si è avuta nelle democrazie di massa dello Stato sociale nella seconda metà del Novecento. La tesi di Habermas – condivisa ormai peraltro da una vastissima letteratura – è che attualmente essa sia tramontata, mentre a trovare definitivo dispiegamento sia una forma di capitalismo globalizzato (*global disembodied capitalism*). A tale riguardo si veda J. Habermas, *«Il Politico»*. *Che cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 219-236.

¹¹ J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, cit., p. 33. L'inizio della crisi per effetto della globalizzazione della «forma di istituzionalizzazione basata sullo Stato nazione» è fatto risalire da Habermas alla fine degli anni Settanta, cfr. *ivi*, p. 38.

¹² *Ivi*, p. 32.

¹³ Cfr., tra gli altri, S. Chignola, G. Duso, *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005 e U. Beck, E. Grande, *L'Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Carocci, Roma 2006. La rinuncia di Habermas ad un approccio immediatamente costruttivo può avere una duplice giustificazione: da un lato, esso corre il rischio di ridursi ad un normativismo astratto; dall'altro, esso può surrettiziamente trasformarsi in una legittimazione dello *status quo*.

¹⁴ Si tratta, infatti, di «pensare la costellazione postnazionale a partire da quello stesso Stato-nazione che essa intende superare» e, al contempo di «mutare ciò che va conservato e conservare quanto va trasformato. Di liberarsi del passato ispirandosi ad esso», come ha scritto Roberto Espo-

Note

¹ Rispetto a ciò, sono numerose le analogie formali con le analisi della crisi e il modello argomentativo sviluppati da Habermas agli inizi degli

sito a proposito dell'approccio habermasiano. Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 210-211.

¹⁵ Cfr. J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit., pp. 41-58; i parametri presi in considerazione per illustrare la modalità in cui la globalizzazione incide sulla forma nazionale-statale sono i seguenti: certezza giuridica ed efficienza dello Stato amministrativo, sovranità dello Stato territoriale, identità collettiva, legittimità democratica dello Stato nazionale.

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, a cura di E. Arazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 336-366.

¹⁷ Sotto questo profilo è riscontrabile una decisa continuità nella strategia argomentativa di Habermas. È sufficiente confrontare quanto fin qui ricapitolato con quello che egli ha ribadito di recente: «se [...] si è costretti a riconoscere come irreversibile la dipendenza crescente degli Stati nazionali dalle costrizioni sistemiche di una società mondiale sempre più interdipendente, s'impone la necessità politica di ampliare le procedure democratiche oltre i confini dello Stato nazionale. Questa necessità consegue dalla logica dell'autoinfluenza di una democratica società di cittadini sulle loro premesse esistenziali» (J. Habermas, *La crisi dell'Unione Europea*, cit., pp. 46-47). È da notare, inoltre, come la critica al neoliberalismo si indirizzi contro l'incompatibilità di esso con l'idea repubblicana di autolegislazione democratica. Rispetto a quest'ultima, il neoliberalismo disconosce evidentemente la cooriginarietà dell'autonomia privata con l'autonomia pubblica, assolutizzando il principio dell'autonomia privata. Da ciò può essere derivata l'impossibilità di una democratizzazione dei mercati già in termini di principi. Sul rapporto di cooriginarietà tra autonomia privata e autonomia pubblica quale chiave di volta di una teoria discorsiva della democrazia e, in particolare, dell'elaborazione del sistema dei diritti cfr. Id., *Fatti e norme*, cit., pp. 101-150.

¹⁸ Id., *Tempo di passaggi*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2004, p. 58.

¹⁹ Id., *La costellazione postnazionale*, cit., p. 72. Poche righe dopo, Habermas – nella versione in lingua tedesca – usa l'espressione «*ein europäischer Bundesstaat*», letteralmente «uno Stato federale europeo», per quanto nella traduzione italiana si trovi quella più generica di Europa federale (cfr. Id., *Die postnazionale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, p. 137 e p. 156). La scelta terminologica di Habermas mi pare precisa e coerente non solo con i presupposti teorici assunti, ma anche con il riferimento esplicito alle tesi dei cosiddetti eurofederalisti.

²⁰ Cfr. G. Zagrebelsky, P. P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996, pp. 339-375.

²¹ Come osserva Habermas: «Il deficit democratico non si riferisce soltanto a quei regolamenti tra governi che, poggiando su accordi meramente pragmatici di attori collettivi, non possono evidentemente avere la forza legittimante di una società di cittadini politicamente costituita. Quel problema si riferisce anche alle influenze prodotte dalla globalizzazione sul sostrato culturale di solidarietà civica che si era già formato nel quadro dello Stato nazionale» (J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit., p. 46).

²² Il titolo *Verfassungssillusionen* compare nella versione tedesca pubblicata su *JuristenZeitung*: cfr. D. Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung?*, in «*JuristenZeitung*», L, n. 12, 1995, p. 590.

²³ Questo appare chiaro se si considera la raccolta più recente dei contributi di Dieter Grimm sull'argomento, dove, fin dal titolo, non si pone in questione l'Europa, bensì il modello d'integrazione finora perseguito. Tale questione, tra l'altro, eccede di per sé il perimetro istituzionalizzato dell'Unione Europea. Cfr. D. Grimm, *Europa ja – aber welches?*, C. H. Beck, München 2016.

²⁴ Id., *Una costituzione per l'Europa?*, in G. Zagrebelsky, P. P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, cit., pp. 364-365.

²⁵ Su tale aspetto ha posto l'attenzione Giuseppe Duso. Cfr. G. Duso, *Tra Unione Europea e forma-Stato: pensare il federalismo*, in A. Carrino (a cura di), *L'Europa e il futuro della politica*, Società libera, Milano 2002, pp. 199-233 e Id., *L'Europa e la fine della sovranità*, in «*Quaderni fiorentini*», XXXI, 2002, pp. 109-139.

²⁶ J. Habermas, *Una costituzione per l'Europa?*, cit., p. 375.

²⁷ Qui si può leggere infatti: «forse il federalismo tedesco, così com'esso si è sviluppato dopo l'abbattimento della Prussia e il riequilibrio delle confessioni religiose, potrebbe anche non essere il modello peggiore» (*Ibid.*).

²⁸ J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit., pp. 83-84.

²⁹ In un testo dello stesso anno, nel quale si insiste sul fatto che l'implementazione di standard ambientali e sociali a livello europeo sarebbe resa possibile dalla trasformazione degli Stati sovrani in membri di una comunità dotata di competenze legislative democratiche, Habermas parla ugualmente di «*eine aus verschiedenen Nationalstaaten zu-*

sammenwachsende Union, die selber staatlichen Charakter gewinnt», ovvero, letteralmente, di «un'Unione che concretesce da differenti Stati nazionali, la quale ottiene essa stessa carattere statale» (cfr. Id., *Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung*, in U. Beck (a cura di), *Politik der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, p. 74).

³⁰ In altre parole, l'opportunità di non livellare le identità appare difficilmente giustificabile su un piano puramente teorico e risulta essere un'esigenza di ordine prudenziale.

³¹ Cfr., da ultimo, la replica (polemica) a Fritz W. Scharpf: J. Habermas, *Der Demos der Demokratie – eine Replik*, in «*Leviathan*», XLIII, n. 2, 2015, pp. 145-154.

³² Si confronti con quanto Habermas scrive in *La crisi dell'Unione Europea*, cit., p. 47.

³³ J. Habermas, *Una costituzione per l'Europa*, cit., p. 373.

³⁴ In Id., *Morale, diritto, politica*, cit., p. 110, si parla di rapporto socio-psicologico di complementarità «che non ebbe mai tuttavia natura concettuale».

³⁵ Cfr. Id., *Una costituzione per l'Europa*, cit., p. 373. Si tenga presente che nelle osservazioni a Grimm Habermas insiste proprio su tale aspetto: «Secondo Grimm, l'identità di una nazione di cittadini può anche avere un fondamento diverso da quello rappresentato dalla discendenza etnica. Io penso invece che essa deve avere una base diversa, se in qualunque momento il processo democratico vuole poter funzionare da rete di sicurezza per l'integrazione sociale d'una società differenziata (e sempre più in via di differenziazione)». Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, p. 165.

³⁶ Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, p. 143.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 125: «Nell'evoluzione dello Stato protomoderno in repubblica democratica, □l'invenzione della nazione□ (H. Schulze) giocò il ruolo di un catalizzatore. L'autocompressione nazionale rappresentò l'orizzonte culturale in cui i sudditi poterono diventare cittadini politicamente attivi. Solo l'appartenenza alla □nazione□ creava un vincolo di solidarietà tra persone fino allora reciprocamente estranee. La prestazione che lo Stato-nazione seppe offrire fu dunque la soluzione simultanea di due problemi. Sulla base di una nuova modalità di legittimazione, lo Stato-nazione rese possibile una inedita e più astratta forma di integrazione sociale».

³⁸ *Ivi*, p. 144.

³⁹ *Ivi*, pp. 141-166.

⁴⁰ *Ivi*, p. 151.

⁴¹ Sul tema si veda L. Scuccimarra, *Sfera pubblica e costellazione postnazionale. Leggere Strukturwandel der Öffentlichkeit nell'epoca globale*, in «*Sociologia*», n. 2, 2016, pp. 34-41.

⁴² J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit., p. 87.

⁴³ *Ivi*, p. 120.

⁴⁴ L. Scuccimarra, *Alla ricerca del popolo europeo. Politica e identità nel dibattito sul futuro dell'Unione*, in B. Consarelli (a cura di), *L'Europa 'una' e 'multanime': un problema ancora aperto*, Cedam, Padova 2012, p. 178.

⁴⁵ Mi limito qui ad enucleare alcune difficoltà che derivano dall'approccio habermasiano in virtù degli stessi presupposti del suo ragionamento.

⁴⁶ J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, cit., p. 64.

⁴⁷ Cfr. nota 27.

⁴⁸ Già in uno scritto del 2001 Habermas allude a «un processo di *state-building* a livello europeo, che tuttavia non dovrebbe più orientarsi al vecchio modello dello Stato nazionale» (J. Habermas, *Tempo di passaggi*, cit., p. 69) fornendo un'indicazione in senso diverso rispetto a quella con cui chiudeva la sua replica a Grimm nel 1995 (cfr. nota 27 in questo testo). In uno scritto risalente al 2008, in cui si confronta con le tesi degli integrazionisti e degli euroscettici, è del resto possibile trovare esplicitate delle ragioni per un'inversione di rotta, sebbene le conseguenze di questa non siano oggetto di una riflessione costituzionale: «Naturalmente le concezioni dei due partiti non possono essere banalizzate. Uno Stato nazionale di assetto federale come la Germania non può costituire un modello per una Unione di ventisette, presto ventotto e più Stati nazionali, tutti parimenti consapevoli della loro lingua e della loro storia. Gli integrazionisti non hanno per obiettivo uno Stato federale, ma istituzioni e procedure che rendano possibile una comune politica estera di sicurezza internazionale su fondamento democratiche, oltre a una graduale armonizzazione delle politiche fiscali ed economiche e un allineamento delle politiche sociali» (J. Habermas, *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa. Saggi*, a cura di C. Mainoldi, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 25). Come giustamente notato da Justine Lacroix, al di là della dichiarazione d'intenti, resta comunque difficile comprendere in questa fase «come uno Stato europeo si differenzerebbe

fondamentalmente da uno Stato federale convenzionale» (J. Lacroix, *Does Europe Need Common Values? Habermas vs Habermas*, in «European Journal of Political Theory», VIII, n. 2, 2009, p. 145). Che tale difficoltà trovi compiuto superamento nei contributi degli ultimi sei anni è aspetto che verrà trattato di seguito.

⁴⁹ J. Habermas, *Questa Europa è in crisi*, cit., p. ix. Cfr. *ivi*, p. 51.

⁵⁰ Cfr. in particolare Id., *Zur Prinzipienkonkurrenz von Bürgergleichheit und Staatengleichheit im supranationalen Gemeinwesen. Eine Notiz aus Anlass der Frage nach der Legitimität der ungleichen Repräsentation der Bürger im Europäischen Parlament*, in «Der Staat», LIII, n. 2, 2014, pp. 167-192.

⁵¹ Id., *Questa Europa è in crisi*, cit., pp. VIII-X, 37, 43, 80.

⁵² Id., *La crisi dell'Unione Europea*, cit., p. 45.

⁵³ *Demoi-crazia* è un termine-concetto introdotto nel dibattito sull'Europa per cercare di comprendere la peculiare struttura politica dell'Unione Europea. Calcato sul termine democrazia, esso mira a rivalutare gli aspetti della pluralità e della differenza (rispecchiati nella declinazione al plurale di *demoi*) rispetto alla formazione dell'identità. Ai fini del presente saggio si tenga presente perlomeno il contributo di Kalypso Nicolaidis che è tra i primi ad aver insistito sulla questione: cfr. K. Nicolaidis, *Our European Demoi-crazy. Is this Constitution a Third Way for Europe?*, in K. Nicolaidis, S. Weatherill (a cura di), *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 137-152. Si veda anche quanto precisato nella nota successiva.

⁵⁴ Cfr. J. Habermas, *Per una democrazia transnazionale*, in «Microme-ga», n. 3, 2014, p. 16. In riferimento alle proposte *demoi-cratice* Habermas parla senza mezzi termini di un'operazione di mera «cosmesi semantica»: «molte proposte», lamenta Habermas, «cercano astutamente di compensare i deficit democratici mettendo sotto una luce più lusinghiera l'abbassamento degli standard democratici». Da un punto di vista strettamente teorico, l'incompatibilità radicale tra queste posizioni e quella elaborata da Habermas va ravvisata anzitutto nell'insistenza che le prime pongono sulla dimensione costitutiva della pluralità e della differenza che non è propria dell'impianto categoriale habermasiano. Per i riferimenti al dibattito sulla *demoi-crazia*, si tengano presenti quelli forniti da Habermas (*Ibid.*, nota 6).

⁵⁵ Con tale espressione ci si riferisce nella dogmatica costituzionale al diritto di attribuire e modificare (arbitrariamente) le competenze di cui è depositario il detentore della sovranità (statale).

⁵⁶ J. Habermas, *Per una democrazia transnazionale*, cit., p. 12.

⁵⁷ Cfr. Id., *Im Sog der Technokratie*, cit., pp. 67-81.

⁵⁸ H. Brunkhorst, *Habermas*, Firenze University Press, Firenze 2008, p. 76.

⁵⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. x.

⁶⁰ Id., *La crisi dell'Unione Europea*, cit., p. 51-52.

⁶¹ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. x.

⁶² «La sovranità del popolo [...] in ogni comunità retta da Costituzione democratica si ramifica e si disperde sin dall'inizio nei flussi comunicativi della legislazione, dell'esecutivo e della giurisdizione» (J. Habermas, *La crisi dell'Unione Europea*, cit., p. 67).

⁶³ Cfr. Id., *Morale, diritto, politica*, cit., pp. 97-98.

⁶⁴ Id., *Perché è necessario e come è possibile la trasformazione dell'UE in una democrazia sovranazionale*, in «Phenomenology and Mind», n. 8, 2015, p. 33.

⁶⁵ Cfr. Id., *Per una democrazia transnazionale*, cit., p. 23.

⁶⁶ Preferisco tradurre l'espressione tedesca *geteilte Souveränität* (cfr. J. Habermas, *Zur Verfassung Europas*, cit., pp. 66, 69, 70, 73) in questo modo, per mantenere la sfumatura semantica presente nell'aggettivo *geteilt* che, come nota il traduttore inglese del testo Cioran Cronin, può significare sia diviso sia condiviso (cfr. Id., *The Crisis of the European Union. A Response*, Polity, Cambridge 2012, p. 37).

⁶⁷ «Dal punto di vista di un processo costituente *razionalmente ricostruito*, si può intendere la subordinazione a un diritto europeo come una conseguenza scaturente dal fatto che due diversi soggetti costituenti hanno cooperato l'uno con l'altro in vista dello scopo comune di dar vita a una comunità sovranazionale» (Id., *La crisi dell'Unione Europea*, cit., p. 58).

⁶⁸ Id., *Perché è necessario e come è possibile*, cit., p. 34.

⁶⁹ Cfr. Id., *Per una democrazia transnazionale*, cit., p. 23.

⁷⁰ Cfr. E. O. Eriksen, *The Normativity of the European Union*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014, pp. 91-94.

⁷¹ Critica in parte derivabile dalle considerazioni di M. Patberg, *Supra-staatliche Verfassungspolitik und die Methode der rationalen Rekonstruktion*, in «Der Staat», LIII, n. 3, pp. 423-424.

⁷² Sotto questo profilo, tuttavia, si tenga presente che uno degli intenti di Habermas è proprio quello di superare la narrazione dell'Unione Europea secondo la quale gli Stati possono ancora considerarsi a tutti gli

effetti i Signori dei trattati – sostenuta da autori come D. Grimm. Se lo scopo della ricostruzione razionale del processo costituente europeo è quello di dare ragione o di cogliere la razionalità di una certa prassi, assumendo il punto di vista dei partecipanti ad essa, questo tipo di approccio consente così di operare legittimamente una serie di idealizzazioni rispetto alla realtà giuridica fattualmente esistente.

⁷³ D. Grimm, *Die Zukunft der Verfassung II. Auswirkungen von Europäisierung und Globalisierung*, Suhrkamp, Berlino 2012, pp. 285-290 e Id., *Europa ja – aber welches?*, cit., pp. 58-63.

⁷⁴ Cfr. E. Balibar, *Crisi e fine dell'Europa?*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, pp. 198-203 e 232-234.

⁷⁵ *Ivi*, p. 199.

⁷⁶ Il rimando dello stesso Étienne Balibar è a P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Éditions du Seuil, Paris 2006.

Crisi e storia in Husserl.

Attualità e inattualità della *Crisi delle scienze europee*

Antonio Cimino

Abstract: The aim of this paper is to discuss whether and to what extent Husserl's *Crisis* can help us to understand the challenges of Europe's current crisis. The paper identifies both the problematic aspects of Husserl's analysis and its fruitful components. In this connection, special attention is paid to three themes: the relationship between philosophical thought and Europe's crisis, the emergence of a phenomenological philosophy of history, and the political scope of the life-world. These themes are discussed with particular reference to the connection between Husserl's philosophy of subjectivity and his conception of history.

Keywords: crisis, Europe, history, Husserl, phenomenology

1. Introduzione

La suggestiva e influente analisi fornita da Husserl nel suo libro dedicato alla crisi delle scienze europee è molto rappresentativa di analoghe prospettive sviluppate da pensatori europei sul finire dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento.¹ Tuttavia, è evidente che l'analisi di Husserl contiene specifici elementi di originalità che derivano dal suo pensiero fenomenologico. Basti pensare innanzi tutto al ruolo ascrivito alla stessa fenomenologia, la quale viene proposta come viatico ideale per ripensare la crisi (o le molteplici crisi) della civiltà europea (CR 3-20); oppure si può menzionare l'intreccio che Husserl ritiene di intravedere fra diverse facce della crisi o fra diverse crisi: la crisi delle scienze europee, la crisi della filosofia intesa come metafisica, la generale crisi della civiltà europea, la crisi della psicologia (CR 3-20). Questi e altri elementi qualificanti della diagnosi husserliana sono stati già oggetto di studi specialistici molto approfonditi e illuminanti.² In questo contributo non ritengo pertanto necessario né proficuo ritornare sul problema di come contestualizzare la *Crisi* nel pensiero husserliano o nel più ampio panorama filosofico europeo dell'epoca. Mi propongo invece di concentrare la mia attenzione su un problema specifico: in che misura l'analisi husserliana della crisi è ancora attuale e cosa possiamo imparare da essa? Svilupperò la mia lettura non solo cercando di individuare alcuni possibili punti deboli dell'analisi che Husserl fornisce della crisi o delle crisi, ma anche mettendone in rilievo gli elementi che a mio parere continuano ad essere spunti molto importanti per ripensare il problema della

crisi. Nell'analisi che segue la mia attenzione si concentrerà in particolare su tre aspetti: il ruolo della filosofia nella diagnosi, nella cura e nella prognosi della crisi; il profilarsi di una filosofia fenomenologica della storia; la dimensione politica del mondo della vita. Inquadrerò questi tre aspetti come elementi particolari di un problema più ampio, definito dal nesso che, come indicherò, sussiste fra la filosofia husserliana della soggettività e la formulazione di una filosofia della storia. I contorni di questo nesso emergeranno progressivamente nel corso della mia analisi e abbracceranno quelli che a mio parere sono sia i punti di forza sia i punti deboli delle riflessioni sviluppate da Husserl riguardo alla crisi.

2. La crisi e il ruolo del pensiero filosofico

Banalizzare l'ottimismo o l'idealismo di Husserl circa il ruolo della filosofia, o meglio, della fenomenologia nel contesto della sua analisi non renderebbe giustizia alla sua indiscutibile statura umana e culturale. Pur avendo sperimentato in prima persona tragedie umane e profonde amarezze accademiche e filosofiche,³ Husserl ha dedicato un'intera vita all'idea di un nuovo inizio del pensiero filosofico ed è un raro esempio di cristallina onestà e coerenza intellettuale. Il profondo rispetto che si deve a tale pensatore può essere mostrato in verità applicando alla sua filosofia un principio ermeneutico che egli stesso elabora nella *Crisi*: la necessità di far emergere i presupposti di una data filosofia, vale a dire le motivazioni di fondo che, seppur sottotraccia in taluni momenti, ne guidano l'approccio ai problemi (CR 76-79). Uno di questi presupposti è rappresentato dal primato che Husserl attribuisce al pensiero filosofico – presentato come fenomenologia – non solo come strumento di analisi della crisi, ma come attore stesso delle vicende che hanno segnato la modernità europea.

L'ambizione di riaffermare la necessità del pensiero filosofico, o meglio, di un certo tipo di pensiero filosofico, quello fenomenologico, è ben chiara in tutto il volume (ad es. CR 17-20), che notoriamente costituisce anche un'introduzione alla filosofia fenomenologica. Ripensando la storia della scienza e della filosofia moderna, e al contempo proponendo una nuova introduzione alla fenomenologia, Husserl vuole spiegare perché il pensiero fenomenologico è indispensabile se si vuole comprendere la crisi della cultura europea e delineare una possibile soluzione (CR 14-17). L'analisi della crisi è quindi al

tempo stesso un protrettico in favore della filosofia in generale e della fenomenologia in particolare. Ciò non è casuale. Il fatto che la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno consista nell'affermazione della scienza moderna galileiana e in una marginalizzazione del pensiero filosofico o metafisico classico (CR 7-15), che è sempre più preda di conflitti relativi al suo metodo e alla sua specifica funzione scientifica e culturale (CR 15), viene inteso da Husserl come il sintomo più appariscente di quella che egli ritiene la crisi delle scienze moderne. I saperi sono sempre più specialistici, frammentati e sconnessi fra loro, presentati in maniera sempre più formale e tecnica e soprattutto distaccati da quello che Husserl chiama il «mondo della vita» (CR 111ss.).

Secondo Husserl, la fenomenologia può fornire un aiuto sia diagnostico che terapeutico nel curare la crisi. Dal punto di vista diagnostico, la fenomenologia può aiutarci a comprendere le cause della crisi combinando due tipi di approccio: da un lato, un'analisi storica (CR 17-20, 76-79), si potrebbe dire quasi un'eziologia che, tramite una sorta di storiografia filosofica, risalga alle cause più profonde della crisi delle scienze e della civiltà europea; dall'altro, un nuovo metodo di analisi della soggettività singola e collettiva (CR 164ss.), il quale mette in luce strutture fondamentali dell'esperienza rimaste occultate anche in ragione del progresso scientifico e tecnologico. Dal punto di vista terapeutico, la cura consiste in una nuova forma di razionalismo, destinato, almeno nelle intenzioni di Husserl, a cambiare la forma di vita dell'umanità europea (CR 12-15). Quello fenomenologico è un razionalismo che, in linea di principio, dovrebbe essere in grado di illuminare i limiti della razionalità scientifica moderna e combattere un positivismo ideologico diffuso (CR 5-7). Si tratta di un razionalismo, inoltre, che è in grado di riportare in vita, in forma aggiornata e più consapevole, gli aspetti più caratteristici della razionalità europea nata nell'antica Grecia (CR 12-13, 70-72). Husserl è in effetti ben consapevole che una mera riproposizione della razionalità greca non sarebbe convincente né risolutiva, dato che la modernità europea si è confrontata con problemi ignoti a Platone e ad Aristotele, primo fra tutti l'enigma della soggettività.⁴ Se ci chiediamo fino a che punto la proposta diagnostica e terapeutica di Husserl sia plausibile e realizzabile, a mio parere risulta difficile condividere *in toto* il suo ottimismo riguardo alle capacità della filosofia in generale, e della fenomenologia in particolare, di delineare un'efficace via d'uscita e, ancora più profondamente, di indicare un modello di razionalità e una forma di vita capaci di disincagliarci dalle secche della modernità. Mi limito a due brevi osservazioni per suggerire come la lettura di Husserl possa esporsi ad obiezioni sostanziali.

Innanzitutto, non risulta evidente per quale motivo la progressiva e sempre più marcata specializzazione delle scienze, concomitante con la separazione dalla filosofia e con la scomparsa dell'idea di un pensiero onnicomprensivo e integrale (in altri termini, l'antica idea di una *philosophia perennis*), debba essere valutata in modo sostanzialmente negativo (CR 8-10). A Husserl si potrebbe obiettare che l'emergere e affermarsi di esperti e specialisti può essere inteso e accolto favorevolmente come naturale dinamica di ambiti di ricerca che si emancipano dai loro inizi filosofici, i cui metodi e campi di indagine sono

ancora allo stato embrionale. Aniché vedere in questa evoluzione una frammentazione controproducente o almeno rischiosa, si potrebbe affermare con buone ragioni che una scienza diventa tale proprio quando cessa di essere filosofia, strutturandosi sia nei termini di un metodo altamente specialistico e standardizzato che di un oggetto di studio determinato in modo chiaro e univoco. Seguendo questa linea, si potrebbe dire che le iniziali ricerche filosofiche relative a un certo ambito non sarebbero allora che uno stadio preliminare da superare. Tuttavia, l'emancipazione di una data scienza dalla sua forma filosofica (o pre-scientifica) non esclude affatto la possibilità che gli esperti di quella scienza possano ritornare alla sorgente filosofica, per compierne ad esempio una revisione dei concetti fondamentali e dei principi metodologici. Ciò avviene notoriamente nei cosiddetti mutamenti di paradigmi, se si vuole seguire il noto approccio di Thomas Kuhn.⁵ Da questa tendenza intrinseca dei saperi scientifici non consegue, a mio parere, un'inevitabile marginalizzazione della razionalità filosofica, come pure Husserl sembra talvolta suggerire (CR 8-10). Direi piuttosto il contrario: quanto più i saperi scientifici si specializzano in termini di metodo e di ambito di indagine, tanto più è necessaria un'adeguata riflessione filosofica che svolga almeno tre funzioni tra loro collegate. Innanzitutto, il pensiero filosofico, come accennato, può entrare proficuamente in campo quando si avverte la necessità di ristrutturare i principi tematici e metodologici che reggono un dato sapere scientifico. In secondo luogo, da una prospettiva diacronica, questa riflessione sui fondamenti può e deve essere coniugata con una ricerca storica che metta in luce la genesi di quegli stessi principi. In terzo luogo, la razionalità filosofica può lavorare nelle zone di intersezione dei diversi saperi scientifici, mostrando le sfaccettature interdisciplinari che entrano in gioco quando si affrontano determinati problemi. La stessa *Crisi* husserliana può essere letta come un ottimo esempio di pratica filosofica che vada in questa triplice direzione, a patto, secondo me, che se ne riduca l'enfasi metafisica, piuttosto evidente quando, ad esempio, Husserl mostra un certo scetticismo sulla capacità degli scienziati di riflettere autonomamente sui fondamenti del loro sapere (ad es. CR 52-57, 61) o quando cerca di proporre il tradizionale modello gerarchico del rapporto fra filosofia e scienze particolari, in virtù del quale la filosofia dovrebbe essere considerata una sorta di super-scienza o la scienza fondamentale, in linea con la classica funzione fondante della metafisica.

La seconda osservazione che mi preme formulare riguarda la sostanziale difficoltà di dare una valutazione univoca dei diversi processi di formalizzazione, astrazione, simbolizzazione, aritmetizzazione e tecnicizzazione sottoposti al vaglio critico di Husserl con particolare riferimento alla nascita e all'affermarsi della scienza moderna (CR 23-64). Da un lato, essi vanno visti come parte integrante dell'emancipazione che ho menzionato nelle riflessioni immediatamente precedenti. Risulta in effetti difficilmente immaginabile un progresso scientifico e tecnologico che non faccia leva, fra le altre cose, su quei processi, i quali risultano in larga parte indispensabili per rendere possibili l'accrescimento, il consolidamento e la trasmissione dei saperi da una generazione all'altra, pur con tutti i limiti e la non linearità che definiscono questi

tre momenti. D'altro canto risulta in buona misura condivisibile la tesi di Husserl secondo cui è necessario cogliere i rischi insiti in quei processi, che risulterebbero in un distacco sempre più marcato dal concreto mondo della vita (CR 52-64).⁶ Si potrebbe anzi ampliare la portata del discorso di Husserl, che a mio parere coglie lucidamente un problema fondamentale ancora attualissimo. In questa ottica, il distacco dal mondo della vita può essere discusso non solo con riferimento alle scienze della natura, ma il modello husserliano può essere proficuamente applicato anche ad altri ambiti disciplinari, in particolare le scienze sociali ed economiche. In effetti, negli ultimi decenni lo sviluppo scientifico e tecnologico ha avuto un impatto sociale e politico sempre più crescente e complesso, sotto gli occhi di tutti quotidianamente. Innovazioni scientifiche e tecnologiche hanno sollevato interrogativi piuttosto importanti, ai quali non sembra facile dare una risposta coordinata e plausibilmente efficace. Basti accennare ad esempio agli sviluppi delle biotecnologie o della cybersecurity. Tutti questi saperi tecnici e scientifici, sempre più sofisticati e specialistici, si sono definitivamente staccati dai bisogni pratici ed esistenziali che determinavano le loro forme pre-scientifiche, in una maniera per certi versi analoga al modo, descritto da Husserl, in cui la geometria si rese autonoma dal suo originario impiego esclusivamente applicativo (CR 24-28). Ma si è verificata, e si sta sempre più verificando, un'ulteriore fase dagli esiti difficilmente prevedibili. Dopo un periodo di consolidamento e di stabilizzazione metodologica e tematica, quegli stessi saperi, ormai appannaggio di esperti, ritornano nel mondo della vita con un impatto sociale e politico imprevedibile. Questo impatto di ritorno non risulta più inquadrabile semplicemente alla luce degli originari bisogni pratici ed esistenziali. In altri termini, se, nel momento in cui il mondo della vita generava quei saperi, ne condizionava lo sviluppo in base appunto ad esigenze radicate in esso, ora quei saperi non sembrano governabili facilmente dal mondo della vita, dato che anzi sono fattori fondamentali di sue radicali trasformazioni. Ma anche in questo caso è importante evitare semplificazioni. Da un lato è sì condivisibile la tesi di Husserl secondo cui la formalizzazione e l'alta specializzazione tecnica introdotte nelle scienze possono far perdere di vista lo scopo primario e finanche l'oggetto di studio di questi saperi, come conseguenza di un riduzionismo la cui portata è difficilmente trascurabile. Dall'altro lato, tuttavia, l'emergere di forme sociali e istituzioni piuttosto complesse richiede strumenti altrettanto complessi e sofisticati, che rendono inconcepibile un ritorno a forme premoderne. La risposta di Husserl, che consiste in sostanza nella possibilità di mettere in luce le strutture della soggettività e del mondo della vita da un punto di vista fenomenologico (CR 120ss.), può essere certo utile nel momento in cui si vuole descrivere e analizzare il rapporto fra scienza e mondo della vita e il complesso intreccio delle strutture intenzionali in esso coinvolte. Tuttavia, resta a mio parere una questione ancora aperta se e in che misura una rinnovata e più radicale filosofia della soggettività, almeno nel modo in cui è delineata da Husserl, possa fornire risposte definite e concrete riguardo ai nuovi problemi che la razionalità scientifica pone agli inizi di questo secolo. Detto in altri termini, resta da vedere se e in che misura il concetto di razionalità scientifica definito da Husserl nella *Crisi* sia ancora uti-

lizzabile rispetto a saperi scientifici che, in confronto a quasi un secolo fa, hanno subito radicali trasformazioni, difficilmente immaginabili ai tempi in cui Husserl si dedicò ai suoi scritti sulla crisi. Mi riferisco non solo alla forma di razionalità scientifica che Husserl ritiene di poter attribuire alla scienza moderna, in primis alla fisica, ma anche alla specifica forma di razionalità che egli comunque attribuisce alla sua fenomenologia trascendentale e che ritiene più fondante rispetto alla prima, in accordo con il modello gerarchico dei saperi che già si trova *in nuce* in Platone e Aristotele.

A distanza di otto decenni sorge il dubbio che la diagnosi e la terapia proposte da Husserl, pur mantenendo un loro fascino intellettuale ancora intatto e produttivo, non risultino essere del tutto praticabili se non a costo di semplificare in modo improprio le sfide che questo secolo ci sta imponendo, molto più complesse ed enigmatiche di quelle con cui si confrontava Husserl. Prendiamo molto brevemente in esame la razionalità filosofica. Se l'esistenza del pensiero filosofico era già largamente minacciata negli anni Trenta del secolo scorso (CR 15), a maggior ragione oggi non si intravede in che modo concretamente un modello fenomenologico di pensiero, almeno per come presentato da Husserl, possa costituire lo strumento per addomesticare la crisi o le crisi della civiltà europea. Per quanto ancora utilissime ed intellettualmente stimolanti possano essere alcune specifiche analisi sviluppate da Husserl riguardo all'emergere del discorso scientifico moderno, la funzione redentrice attribuita alla fenomenologia non risulta affatto evidente, almeno nei termini in cui la propone Husserl. Basterebbe una circostanza di fondo per dubitare dell'ottimismo di Husserl circa il contributo possibile o auspicabile della filosofia fenomenologica, vale a dire il proliferare delle filosofie, contro cui Husserl proponeva appunto la fenomenologia come soluzione (CR 15-17). A distanza di ottanta anni, quel proliferare è diventato un incontrovertibile dato di fatto, direi irreversibile. Né è detto che lo si debba superare. L'idea di una *philosophia perennis*, che Husserl vuole riproporre nelle vesti aggiornate della sua fenomenologia (CR 7ss.), risulta difficilmente realizzabile se non viene riformulata in altri termini. Tutto il secondo Novecento e ancora l'inizio di questo secolo hanno visto proliferare non solo numerose filosofie, ma anche numerose fenomenologie, tanto che difficilmente si potrebbe sostenere l'esistenza di una fenomenologia per come pensata da Husserl nei termini di un unificante programma di ricerca da condurre collettivamente.⁷ A mio parere, l'idea husserliana di una filosofia come scienza rigorosa resta un ideale difficilmente realizzabile dato l'attuale stato delle cose, nonostante la profonda fecondità culturale e filosofica che ha caratterizzato e continua a caratterizzare le molteplici ramificazioni delle diverse comunità fenomenologiche. L'iperspecializzazione scientifica che Husserl guardava con un certo sospetto, e che a mio parere può invece essere salutata con favore, è, anche all'interno di quelle comunità,⁸ un dato acquisito e una necessità della pratica scientifica e accademica dell'epoca attuale. Ma anche in questo caso mi preme sfumare e contestualizzare le mie considerazioni. L'attuale specializzazione della ricerca fenomenologica va di pari passo con una pratica che assume contorni sempre più collettivi e interdisciplinari non molto lontani da quanto Husserl si auspicava, sebbene

almeno due decisivi elementi dell'idea husserliana di fenomenologia non mi pare definiscano affatto in modo necessariamente unificante le molteplici ramificazioni della ricerca fenomenologica attuale. Mi riferisco sia ai componenti del metodo fenomenologico (cioè riduzione trascendentale, riduzione eidetica, riflessione), che sono stati sin dall'inizio, e sono tuttora, oggetto di revisioni spesso incompatibili (basti pensare all'insanabile conflitto fra Husserl e Heidegger verso la fine degli anni Venti) o molto divergenti all'interno del movimento fenomenologico; sia alla portata metafisica della fenomenologia husserliana, che è presentata come evidente nelle pagine di apertura della *Crisi* ma che è un dato tutt'altro che acquisito nelle attuali ricerche di pensatori di provenienza fenomenologica.⁹

3. L'emergere di una filosofia fenomenologica della storia

L'idealismo di Husserl circa la funzione quasi redentrica della filosofia fenomenologica non può essere separato dalla sua concezione della storia, che poggia su una serie di assunti non facilmente condivisibili, per quanto originali, suggestivi e intellettualmente stimolanti. In quanto segue mi preme soffermarmi su tre aspetti in particolare, i quali a mio parere rendono la costruzione husserliana di una filosofia fenomenologica della storia per molti versi fragile nonché solidale con una serie di concezioni filosofiche della storia che hanno avuto largo seguito nel pensiero moderno e contemporaneo. Innanzi tutto prendo in esame il problema del senso della storia. Successivamente mi concentro sui contenuti con cui Husserl sostanzia la sua costruzione fenomenologica della storia. Infine, delinea un'ipotesi che, a mio parere, può illuminare alcuni aspetti del deficit proprio della filosofia husserliana della storia. Secondo tale ipotesi, che in questo contributo mi limito ad abbozzare a grandi linee per ragioni di spazio, in Husserl, come in altri pensatori moderni, filosofia della storia e filosofia della soggettività sono saldamente intrecciate.

3.1. Il senso della storia e il senso della storia della filosofia

Un aspetto qualificante della filosofia husserliana della storia si riferisce all'assunto che la storia, o meglio, più in particolare, la storia della civiltà europea riconsiderata alla luce della tradizione filosofica, abbia un potenziale telos immanente che la fenomenologia sarebbe in grado di dispiegare o attualizzare (ad es. CR 76-79).¹⁰ Il riferimento di un senso alla storia della civiltà europea, in questo caso nella forma di un telos, risulta difficilmente giustificabile se non al prezzo di ulteriori assunti e tesi di non immediata evidenza. Limitiamoci a un problema di fondo: in base a che cosa, secondo Husserl, possiamo riferire un senso o un telos alla storia? Prima ancora questo problema deve essere valutato in termini interpretativi, quindi può essere riformulato più accuratamente come segue: come dobbiamo intendere la tesi di Husserl secondo cui la storia della civiltà europea, con particolare riferimento

alle vicende del pensiero filosofico, abbia una sua logica, definita come un senso o un telos immanente?

Una prima possibile risposta, piuttosto intuitiva e a dire il vero abbastanza ingenua, potrebbe recitare come segue: Husserl riconosce un senso intrinseco ed entro certi limiti necessario nella storia della civiltà europea che la fenomenologia non dovrebbe far altro che portare alla luce. In altri termini, Husserl avanzerebbe un postulato metafisico riguardante la dinamica storica in sé. Questa lettura risulta difficilmente sostenibile e non rende giustizia alla sofisticata analisi di Husserl, soprattutto considerando il fatto che il problema del senso in Husserl va sempre inquadrato nel contesto del suo «conferimento» (cfr. ad es. CR 50, 159). In altri termini, la storia ha un senso perché le viene conferito dalla soggettività, sia essa collettiva (è il caso della tradizione e della sedimentazione di significati da una generazione all'altra: cfr. CR 56, 78, 266) o individuale (è il caso del fenomenologo che interpreta la storia della filosofia o della civiltà europea nel suo complesso: la stessa analisi di Husserl esemplifica in modo chiaro questa prospettiva). La costruzione fenomenologica della storia della filosofia è allora il conferimento di senso che il fenomenologo opera nei confronti di quanto la tradizione gli offre. In altri termini, il riconoscimento di un senso o telos non è la messa in luce di un qualcosa comunque inerente alla storia stessa, bensì di un'attribuzione effettuata dalla soggettività – sia la soggettività di un singolo pensatore sia quella di una comunità di pensatori che si è costituita nel corso di una tradizione o che si costituisce in una determinata epoca. Come spiegherò fra breve, il nesso fra filosofia della storia e filosofia della soggettività non è una circostanza casuale né un aspetto limitato al pensiero husserliano.

Se la mia lettura è corretta, quando Husserl parla di telos (CR 16-20, 88), egli intende la logica che viene messa in luce dal fenomenologo o dalla comunità fenomenologica nel momento stesso in cui essi si rapportano alle fonti filosofiche cercando di ricostruirne le motivazioni funzionali alla filosofia fenomenologica. Basti citare due esempi per illustrare questo conferimento di senso effettuato nell'atto stesso di interpretare le fonti filosofiche antiche e moderne.¹¹ Il primo esempio è in verità un topos ampiamente diffuso, sia in filosofi che in intellettuali europei, che vede nella filosofia greca classica la matrice della razionalità europea. Husserl ne fornisce una descrizione quasi eroica, facendone il nucleo originario di cui la filosofia fenomenologica è degna esecutrice e coerente sviluppo. Il secondo esempio è la filosofia del soggetto propria della modernità, lungo l'asse incentrato su Descartes, Kant e l'idealismo tedesco: ripercorrendo a ritroso le vicende della filosofia moderna, Husserl ne esplicita appunto il senso alla luce dei problemi della sua fenomenologia fondata sul soggettività trascendentale (CR 79ss.). Questi due esempi ci conducono naturalmente a un'ulteriore questione.

3.2. La costruzione dell'identità europea

Il secondo problema da porci riguarda i contenuti con cui Husserl sostanzia il senso che egli attribuisce alla dinamica storica della civiltà europea. Che cosa in concreto Husserl intende con «storia»? A ben vedere la costruzione

fenomenologica della storia proposta da Husserl è in realtà frutto di una selezione che dà priorità alla storia intellettuale della tradizione filosofica europea, con una particolare enfasi posta sul filone ellenico-germanico. La selezione operata da Husserl degli autori e delle fonti da prendere in considerazione è tutt'altro che arbitraria e deve essere compresa nella sua valenza filosofica. Si basa su una scelta ben precisa e su un filtro interpretativo chiaramente delineato da Husserl sin dall'inizio della *Crisi* (CR 7-10). In altri termini, il conferimento di senso di cui ho parlato nella sezione precedente non può essere separato da una selezione riguardante chi e che cosa deve e può essere incluso nella narrativa fenomenologica della modernità. Ovviamente Husserl non è il primo né l'ultimo esempio di una costruzione filosofica della storia della filosofia. Basti qui menzionare i ben noti esempi di Aristotele e Hegel.¹² Ma proprio la sua esplicita natura eurocentrica (ad es. CR 17) nonché il privilegio assegnato alla storia della filosofia entro la storia della civiltà europea, con una netta prospettiva ellenocentrica e germanocentrica, rendono la costruzione husserliana piuttosto inattuale e non persuasiva, soprattutto in termini di contenuti. Si potrebbero citare numerose omissioni, nient'affatto trascurabili, come ad esempio il rapporto della grecità con altre civiltà del Mediterraneo orientale oppure le complesse vicende che hanno determinato la storia della ricezione dell'aristotelismo nel pensiero filosofico e teologico medievale.¹³ Tuttavia, sarebbe un errore di fondo aspettarsi da Husserl una fedeltà storica che non rientra nelle sue priorità. Ciò vale per Husserl così come per le numerose storie filosofiche della filosofia sviluppate da pensatori di ogni epoca. I limiti storiografici della presentazione husserliana vanno compresi rispetto alle sue intenzioni filosofiche, che sono dichiarate sin dall'inizio dell'opera.

Se proprio si vuole contestare la solidità storiografica della presentazione di Husserl, si deve aggiungere che lo stesso eurocentrismo della fenomenologia husserliana della storia viene sviluppato secondo particolari linee che vanno inquadrare nel contesto culturale e intellettuale dell'epoca. Se ne possono menzionare almeno due, piuttosto rivelatrici. In primo luogo, il ruolo fondativo attribuito al pensiero greco classico è in linea con gran parte della cultura filosofica e filologica tedesca dell'Ottocento e della prima metà del Novecento.¹⁴ Il secondo aspetto è il privilegio attribuito al pensiero filosofico, considerato l'aspetto caratterizzante della cultura europea nel suo complesso (CR 12ss.). Anche questo secondo aspetto si espone ad obiezioni nell'ottica della fedeltà storica. Perché ad esempio non privilegiare la storia del diritto come visuale in grado di catturare la continuità nonché i decisivi riorientamenti che hanno segnato la nascita e lo sviluppo della civiltà europea? In effetti, ci sono numerosi e buoni argomenti per affermare che le teorie e pratiche giuridiche che hanno definito l'identità europea, accompagnandone nel corso dei secoli lo sviluppo tutt'altro che lineare,¹⁵ riflettono le sue complesse matrici culturali non meno profondamente delle vicende della razionalità filosofica. Nell'insieme, con buone ragioni si può affermare che le notevoli ambizioni del programma rigeneratore della filosofia fenomenologica, per come proposto da Husserl nella *Crisi*, difficilmente si possono conciliare con uno sguardo piuttosto selettivo sugli elementi portanti che segnano la genesi e la struttura dell'identità culturale

europea. Si tratta di un problema che ovviamente si pone nel momento in cui si decide di depotenziare il ruolo della filosofia e si tenta di inquadrare la questione dell'identità europea in un orizzonte più ampio e articolato. Ma non è questo quello che Husserl vuole.

3.3. Filosofia della storia e filosofia della soggettività: l'abbozzo di una nuova ipotesi interpretativa

Mettendo da parte le obiezioni che si possono muovere alla ricostruzione husserliana della crisi, la questione che si pone a questo punto è se Husserl formuli una via d'uscita convincente dalle secche della modernità. Questo problema è tanto più decisivo e impellente quanto più si prende in considerazione un fatto cruciale: la fenomenologia di Husserl risulta caratterizzata da più di un tratto specifico di quella stessa modernità che intende superare. In altri termini: la fenomenologia husserliana è consapevolmente e dichiaratamente figlia di quella modernità che essa tuttavia critica e vuole oltrepassare. Se collochiamo la fenomenologia in questa cornice, quali sono le conseguenze che possiamo trarre riguardo al discorso husserliano della crisi? Per preparare una possibile risposta a questa domanda, vorrei a questo punto delineare un'ipotesi di lettura che a mio parere può aiutarci a comprendere meglio sia gli aspetti problematici dell'analisi husserliana della crisi sia i suoi caratteri specifici. Nel presente articolo non posso sviluppare compiutamente questa ipotesi, che sarebbe senza dubbio necessario articolare con maggiori riferimenti testuali sia interni all'opera husserliana sia in relazione ad altri autori della modernità. Mi limiterò pertanto ad accennarne i contorni con il proposito di riprenderla più estesamente in futuri lavori.

Ho già sottolineato come la fenomenologia della storia proposta da Husserl può essere considerata una variante di filosofia della storia,¹⁶ elaborata però, in questo caso specifico, sulla base del fondamento della soggettività che conferisce un senso. Da questo punto di vista, la filosofia fenomenologica della storia propria di Husserl è indicativa della misura in cui il pensiero husserliano possa e debba essere inquadrato nel pensiero moderno e anzi ne sia uno dei compimenti, secondo una tesi già sostenuta per certi versi dallo stesso Heidegger.¹⁷ In questo contesto, il punto cruciale da sottolineare è l'intima solidarietà fra filosofia della storia e filosofia della soggettività. È mia convinzione che abbia senso parlare di filosofia della storia solo in riferimento a una soggettività che si fa attrice della e nella storia, comunque si concepisca questa soggettività: come soggettività divina, che crea e dà senso alla storia, o come soggettività umana, che agisce nella storia e può plasmarla entro certi limiti più o meno ampi. Si possono intuire facilmente le molteplici intersezioni fra filosofia della storia e filosofia della soggettività che hanno definito gran parte della modernità. Basti menzionare un esempio piuttosto rappresentativo, direi anche paradigmatico, degli intimi innesti fra questi due cardini del pensiero moderno: Hegel. In Hegel filosofia della storia e filosofia della soggettività si compenetrano, costituendo un tutt'uno.¹⁸ Husserl non resta immune dalla mutua implicazione di filosofia della storia e filosofia della soggettività. Ne rappresenta invece uno degli esempi più illuminanti nella filosofia novecentesca. I lontani echi teologici

di quell'intreccio sono ancora percepibili nella visione teleologica che orienta la sua diagnosi, la quale attribuisce alla fenomenologia una funzione quasi salvifica, direi anche escatologica.¹⁹

Sottolineare la centralità della filosofia della storia e i suoi nessi con la filosofia della soggettività permette di cogliere uno dei tratti qualificanti del pensiero della crisi, per come esso si è sviluppato soprattutto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento fino a giorni nostri. Proprio quella intersezione è il luogo privilegiato in cui si collocano le numerose diagnosi della crisi o delle crisi della civiltà europea. In modo piuttosto sommario, si può dire che ogni tentativo di diagnosticare, analizzare o curare la crisi, incluso quello di Husserl, si basa implicitamente su una determinata filosofia della storia e, solidale con essa, su una determinata filosofia della soggettività; oppure si articola e si esprime esplicitamente in determinate forme di esse. Numerosi sono gli esempi che possono essere facilmente collocati in questo schema interpretativo che propongo. Basti pensare a Nietzsche, che rilegge il problema della storia alla luce della soggettività come vita, e lo stesso Heidegger, che comunque colloca il problema della storia nello spazio definito dalla relazione fra essere (o evento) e soggetto umano, per quanto eviti di usare una terminologia cartesiana.²⁰

Ma se questa ipotesi ha margini di plausibilità, dove occorre rintracciare più precisamente l'origine dell'intersezione fra filosofia della storia e filosofia della soggettività? Non è un caso che il tentativo del pensiero post-kantiano di riabilitare la metafisica abbia preso spesso, se non quasi sempre, la forma di una filosofia della storia legata a una filosofia della soggettività. Se Kant ha chiaramente mostrato che la metafisica è destinata a restare una pseudoscienza dell'anima, del mondo e di Dio – e che quindi il tentativo di una teoria filosofica del tutto o dei principi ultimi deve essere abbandonata, lasciando spazio alla scienza moderna –,²¹ la filosofia post-kantiana tenta di far riemergere la metafisica in un altro ambito: non più quello della ragione scientifica, ma quello della ragione storica. In effetti, è nello stesso Kant che si notano i prodromi di questo riorientamento destinato a segnare il pensiero europeo degli ultimi due secoli. A mio parere, due sono gli appigli kantiani per il consolidamento e l'affermazione della filosofia della storia. In primo luogo, pur separandola dalla scienza, Kant ricolloca la metafisica nell'ambito della ragione pratica. In altri termini, anche se è vero che la metafisica non può più avere pretese nell'ambito della ragione teoretica, per Kant essa non perde valore nel contesto della ragione pratica, cioè dell'azione singola e collettiva. In secondo luogo, la metafisica viene ridefinita come filosofia trascendentale, la cui funzione è analizzare le condizioni di possibilità dell'esperienza teoretica e pratica.²² Questa ridefinizione è la premessa fondamentale per riconoscere il tema della storia come problema di fondamentale interesse filosofico. In effetti, se la soggettività, singola e collettiva, è intrinsecamente storica, allora una metafisica intesa come filosofia trascendentale non potrà ignorare il problema della storia, anzi vedrà in questo problema il suo specifico ambito di interesse. Questo è uno dei tasselli fondamentali che portano all'idealismo tedesco e da qui a correnti come lo storicismo (in numerose sue varianti), l'ermeneutica e la fenomenologia, incluso ovviamente lo stesso Husserl.

Tutte queste correnti si possono considerare con buone ragioni come diverse versioni del tentativo di storicizzare il trascendentale kantiano. La *Crisi* di Husserl può essere annoverata a pieno titolo tra questi tentativi.²³

Emerge a questo punto una questione di fondo, che coinvolge la stessa fenomenologia husserliana nella sua variante più tarda, quella appunto articolata nella *Crisi della scienze europee*: risulta plausibile una filosofia della storia? Se si prendono in considerazione i paradigmi più influenti di filosofia della storia degli ultimi due secoli, primo fra tutti quello hegeliano e le sue varianti più o meno originali (ad es. Marx), si può constatare come la riflessione filosofica post-kantiana e post-hegeliana abbia sviluppato critiche sempre più incisive nei confronti di ogni tentativo di proporre una filosofia della storia intesa come teoria globale degli eventi storici o teoria del senso della storia. In questo contesto, si possono menzionare almeno tre esempi, sufficientemente rappresentativi: gli esiti più o meno esplicitamente relativistici a cui la filosofia della storia è andata inevitabilmente incontro già alla fine dell'Ottocento (basti pensare a Dilthey e al suo storicismo,²⁴ contro cui lo stesso Husserl, non a caso, argomenta nel già citato saggio sulla filosofia come scienza rigorosa); la metanarrazione postmoderna,²⁵ che critica le grandi (meta)narrazioni della modernità finendo però per proporre, in modo autoconfutativo, essa stessa una nuova filosofia della storia, seppure capovolta; Popper e la sua critica dello storicismo.²⁶ Accanto a questo naufragio della filosofia della storia, non mancano però tentativi più o meno espliciti di riformularla e riproporla, come appunto Husserl e Heidegger, ma anche l'ermeneutica filosofica di Gadamer, che di fatto ripresenta una versione dialogica della filosofia hegeliana. Ma tali tentativi, nonostante la loro forza suggestiva e la notevole influenza esercitata su buona parte del pensiero continentale contemporaneo, non sembrano resistere alle obiezioni sostanziali che vengono non tanto e non solo dagli esperti di filosofia e da settori accademici, ma soprattutto dagli scenari politici e sociali dell'ultimo secolo. I tentativi di produrre filosofie della storia, nelle vesti di narrazioni coerenti, unitarie o comunque dotate di senso, non sembrano tenere testa alla profonda complessità, tragicità e frammentazione degli eventi che hanno segnato l'ultimo secolo di storia politica e intellettuale, europea e non. A mio parere quei tentativi, che spesso vengono declinati in diretta connessione con discorsi sulla crisi o sulle crisi, vanno abbandonati, nella stessa maniera in cui ci si deve congedare da quelle narrazioni, come il postmoderno, che ne ripropongono la logica di fondo, seppure ribaltata.

L'abbandono della filosofia della storia non comporta però il consegnarsi a un relativismo o anarchismo storico. Il problema filosofico della storia acquista un nuovo significato e deve essere riformulato in modo sostanziale. A mio parere si delineano almeno due prospettive, che possono essere utilmente integrate. La prima riguarda la possibilità di una critica della filosofia della storia. La critica della metafisica inaugurata da Kant resta un compito importante della riflessione filosofica, ma deve includere una specifica critica delle filosofie della storia, compito non presente nella filosofia kantiana. Kant ha insegnato che la metafisica, come tendenza naturale della ragione umana, non può essere eliminata, ma entro certi limiti rettificata e arginata tramite una critica della ragione. Lo

stesso vale per quella specifica forma di metafisica, la filosofia della storia, nelle cui vesti si è spesso ripresentata la metafisica intesa come teoria del tutto e/o dei principi ultimi. Il compito di una critica della filosofia della storia riveste un particolare significato anche perché molte metafisiche della storia, sia quelle esplicitamente articolate come discorsi filosofici sia quelle implicitamente inquadrare in ideologie politiche, hanno svolto un ruolo strumentale nella cornice di infauste narrative di potere.

La seconda prospettiva riguarda la possibilità di intendere la filosofia della storia non come una teoria globale degli avvenimenti storici ma come un'ontologia della storia, secondo alcuni suggerimenti che Heidegger ha elaborato nella sua analitica dell'esserci.²⁷ In altri termini, non si tratta di elaborare una teoria globale della storia né una (meta)narrazione filosofica con esiti politici più o meno espliciti, bensì un'analitica di cosa significa la storicità dell'esperienza umana nelle sue molteplici articolazioni. Alla luce di questa impostazione, il problema di riconoscere un senso globale – sia esso circolare o lineare o di altro tipo – si rivela uno pseudoproblema, in modo analogo a come, in Kant, i problemi metafisici riguardanti anima, mondo e Dio sono espressioni di una metafisica destinata a restare pseudoscienza.²⁸ Criticare la filosofia della storia non significa rimuovere il problema filosofico della storia, che invece deve essere riformulato, in modo più accurato, appunto come problema della storicità. Un esempio può mostrare la necessità di tenere le due prospettive ben distinte o almeno di vedere la metafisica della storia come un esito distorto di un problema filosofico da articolare meglio. Questo esempio è dato dalla filosofia di Heidegger.

Il pensiero di Heidegger ha subito un profondo regresso proprio quando, fra le altre cose, è passato da un'ontologia della storicità a una filosofia o metafisica della storia intesa come teoria del senso ultimo dell'accadere storico. Da un primo abbozzo di filosofia della storia intesa come ontologia della storicità Heidegger si è mosso via via, in modo sempre più risoluto, verso una filosofia della storia intesa come tentativo di concepire la storia nella sua globalità alla luce di un principio ultimo, che viene riformulato come «essere» o «evento».²⁹ Non è un caso che l'emergere di una metafisica della storia sia stato sempre più solidale con i risvolti ideologici e politici di Heidegger, emersi in modo controverso e ancora tutto da chiarire soprattutto dopo la pubblicazione dei cosiddetti *Quaderni neri*. Da un Heidegger fenomenologo, che sviluppa un'analisi formale delle strutture trascendentali della soggettività e si astiene da esplicite formulazioni normative,³⁰ si passa a un Heidegger metafisico della storia, che tenta di rileggere il destino dell'Europa alla luce di un'improbabile e insostenibile narrazione onnicomprensiva,³¹ incentrata, da un punto di vista intellettuale e culturale, su un presunto pensiero originario greco-germanico e, da un punto di vista ideologico, su un'inaccettabile retorica nazionalistica.³² Non è un caso che la filosofia della storia delineata dopo *Essere e tempo* non possa essere separata dal suo discorso su una crisi del pensiero europeo o una crisi della civiltà europea in generale. Questo è evidente nel legame essenziale che egli crede di intravedere fra metafisica (onto-teologia) e tecnica.

Nonostante la cornice filosofica profondamente e ovviamente diversa, la *Crisi* di Husserl non è molto lontana dalle riflessioni che Heidegger matura dagli anni Trenta in poi. Vale la pena menzionare almeno tre aspetti convergenti. In primo luogo, come in Heidegger, la narrativa husserliana della modernità è incentrata sulla linea che parte dal pensiero greco classico e, passando attraverso i riverberi filosofici della rivoluzione scientifica (soprattutto Galilei e Descartes), arriva alla filosofia trascendentale tedesca (CR 94ss.). In secondo luogo, in ambedue le narrazioni si prende di mira la scienza, a cui si attribuisce un più o meno consapevole distacco dalla concretezza del mondo della vita. In terzo luogo, ambedue attribuiscono alla filosofia una qualche funzione redentrica, secondo un modello che risale almeno fino a Platone e che presuppone, in modo più o meno esplicito, una costruzione gerarchica dei saperi, ricondotti appunto al fondamento di una metafisica concepita come regina delle scienze.

4. Fatticità politica e mondo della vita

La critica che ho delineato contro la funzione redentrica della filosofia e la costruzione di una filosofia fenomenologica della storia può essere sviluppata e corroborata prendendo in esame un tema cardine della *Crisi*, vale a dire il mondo della vita. A questo riguardo, i punti deboli dell'analisi husserliana possono essere raccolti in due gruppi: innanzi tutto, la pretesa innovazione che Husserl ritiene di introdurre nell'analisi filosofica della soggettività e dell'intersoggettività; in secondo luogo, il modo in cui Husserl delinea i caratteri determinanti del mondo della vita.

Quanto al primo punto, Husserl avanza in modo esplicito una pretesa di originalità riguardo alla sua analisi del mondo della vita (CR 120-122). A suo dire, la filosofia precedente non è stata in grado di intravedere e cogliere compiutamente il radicamento dell'esperienza scientifica e filosofica nella dimensione della fatticità quotidiana preteoretica. Si può contestare questa tesi per diverse ragioni. Si potrebbe rimandare alla fenomenologia ermeneutica della fatticità dello stesso Heidegger come evidente controesempio rispetto alla tesi dell'originalità dell'analisi fenomenologica del mondo della vita. Ma si possono menzionare numerosi pensatori che, ben prima di Husserl e indipendentemente dalla fenomenologia, hanno in effetti portato alla luce il radicamento della filosofia e della scienza nella concreta sfera della vita. La dottrina marxiana del materialismo storico è un esempio fra altri, a cui si potrebbero aggiungere illustri precedenti spesso dimenticati o sottovalutati, come ad esempio Feuerbach. Che il pensiero moderno abbia trascurato il mondo della vita o la concreta fatticità, è notoriamente una tesi cardine del pensiero fenomenologico sia di Husserl che di Heidegger, la quale è, direttamente o indirettamente, legata alle loro rispettive prese di posizione circa la crisi della modernità. È opportuno cogliere sia la portata descrittiva sia quella normativa di questa tesi. Da un lato, sia Husserl che Heidegger introducono il mondo della vita e la fatticità per tracciare una diagnosi di quella crisi, intesa come solidale con il primato dell'esperienza scientifica e con l'oblio di una sfera che si suppone più radicale e fondante (CR 120-122). Dall'altro lato, il mondo della vita e la fatticità han-

no un notevole significato normativo, per quanto implicito possa essere: in altri termini, superare la crisi della modernità europea significa sia per Heidegger che per Husserl, tra le altre cose, riscoprire quella dimensione pre-teoretica. La riscoperta del mondo della vita e della fatticità va di pari passo con il ridimensionamento delle pretese avanzate dall'esperienza scientifica, che viene così vista nei suoi limiti. Non intendo mettere in dubbio l'originalità del modo in cui sia Husserl che Heidegger concettualizzano il problema della fatticità pre-teoretica. Ma, in termini di contenuto, dubito fortemente che le loro presentazioni del pensiero moderno, piuttosto semplificate, facciano giustizia a tutta una serie di filosofi che pure hanno mostrato una notevolissima sensibilità, a volte pionieristica, verso il concreto mondo della vita.³³

Il secondo ordine di questioni riguarda le caratteristiche peculiari che Husserl riconosce nel mondo della vita. L'orientamento che Husserl segue nelle sue analisi del mondo della vita rimane in fondo di natura epistemologica. In altri termini, il mondo della vita viene preso in considerazione, in modo funzionale, come concetto chiave per illuminare i presupposti impliciti dell'esperienza scientifica (CR 133ss.), la cui prospettiva rimane dunque determinante per Husserl. Anziché analizzare il mondo della vita in quanto tale, Husserl lo prende di mira solo nella misura in cui può aiutarci a capire i limiti dell'esperienza scientifica. Un'analisi alternativa dovrebbe capovolgere prospettiva: anziché prendere in esame il mondo della vita a partire, e differenziandolo, dall'esperienza scientifica, bisognerebbe vedere la scienza a partire dal mondo della vita, cioè come una determinata articolazione, fra tante possibili, di esso. Ma proprio il fatto che Husserl opti per il primo approccio mostra che egli rimane condizionato dalla prospettiva della scienza moderna. Altri caratteri o componenti del mondo della vita vengono trascurati, a mio parere, appunto per il fatto che non sono direttamente funzionali a mettere in luce i limiti dell'esperienza scientifica.³⁴ Un esempio su tutti è abbastanza rivelatore delle insufficienze a cui l'analisi husserliana del mondo della vita è esposta. L'aspetto politico del mondo della vita, in altri termini il rapporto fra scienza (o sapere) e potere, non viene preso in considerazione. Una possibile difesa nei confronti di Husserl potrebbe argomentare che la dimensione politica del mondo della vita è invece presente nella forma dell'intersoggettività invocata da Husserl in diversi punti dell'opera (ad es. CR 187, 202). Ma anziché essere una difesa di Husserl, questa argomentazione si rivela una conferma indiretta del punto debole dell'analisi husserliana del mondo della vita. In effetti, l'intersoggettività chiamata in causa da Husserl non è di natura politica, ma può tutt'al più costituire il quadro di riferimento per delineare gli aspetti sociali del mondo della vita, non quelli politici. La distinzione fra dimensione sociale e dimensione politica che propongo si basa sull'assunto che quest'ultima non può essere ridotta a generiche interazioni fra più soggetti. La dimensione politica, che intendo in un senso ben più ampio dell'ambito definito da istituzioni e partiti politici ma, allo stesso tempo, in modo più specifico rispetto all'ambito del sociale, ha invece un fondamento ben preciso in almeno tre elementi che ne costituiscono la struttura di fondo, vale a dire interesse, conflitto e potere.³⁵ Senza questi tre elementi risulta piuttosto difficile parlare di

fenomeni politici in un senso ben circoscritto e concretamente definito. Se Husserl si propone di sviluppare un'analisi fenomenologica del radicamento nel mondo della vita, non può omettere un'esplicita analisi degli aspetti politici che danno forma sia al mondo della vita in generale sia al mondo della vita in cui sono radicate scienza e filosofia. Infatti, filosofia e scienza sono comunque attori nella dimensione politica, a prescindere dallo loro esplicita consapevolezza al riguardo. Il riconoscimento di questo fatto dovrebbe essere parte integrante di un'analisi che voglia prendere sul serio i fondamenti pre-teoretici dell'esperienza scientifica e filosofica.

Risulta allora sorprendente che Husserl sottolinei la necessità di prendere in esame anche gli aspetti più concreti della pratica scientifica, ma non accenni alla necessità di tenere in debita considerazione le connotazioni politiche di scienza e filosofia. Nella *Crisi* si possono individuare passi ben precisi che potrebbero essere letti in questa luce (ad es. CR 135-137), ma restano nella sostanza allo stato di abbozzo, e quello che sembrano suggerire non pare ancora contenere spunti concreti per ripensare la natura politica della filosofia (o della fenomenologia) e del mondo della vita. Una riprova del fatto che Husserl non abbia tenuto in debito conto gli aspetti politici del mondo della vita può essere vista in un'ulteriore circostanza: Husserl non si è soffermato sulle implicazioni politiche del distacco di scienza e tecnica dal mondo della vita. Nella sua analisi quel distacco è valutato solo alla luce del suo significato epistemologico, vale a dire alla luce delle conseguenze e delle cause che esso ha avuto per la comprensione che la scienza e la filosofia moderna hanno sviluppato di se stesse. Ma siamo lontani dalla profonda sensibilità che un Nietzsche o un Foucault mostra nei confronti dei più sottili aspetti politici che definiscono la scienza, il sapere e la filosofia stessa. Non si tratta di un problema da poco. Come una buona parte della ricerca filosofica più recente mostra, porre il problema della crisi o delle crisi all'inizio di questo secolo significa anche essere pienamente consapevoli che numerosi aspetti di quella crisi o di quelle crisi si annidano nell'intersezione fra sviluppo tecnologico-scientifico e strutture di potere, ad esempio fra tecnica e scienza economica da un lato e potere dall'altro, oppure fra scienze e tecnologia dell'informazione da un lato e costruzioni sociali e politiche da un lato, oppure fra gestione biopolitica della vita da un lato e libertà e diritti individuali dall'altro.³⁶ Che la fenomenologia husserliana possa fornire strumenti filosofici adeguati per comprendere queste sfide di innegabile urgenza, risulta a mio parere dubbio, nonostante le notevoli suggestioni intellettuali e filosofiche che un'opera come la *Crisi* continua, per certi versi comprensibilmente, ad esercitare su tanti lettori, specialisti e non.

5. Sintesi e conclusioni

Le conclusioni che a mio parere si possono trarre dall'ipotesi interpretativa che ho abbozzato sono in ultima analisi tre, fra loro intrecciate. Mi preme riassumerle in estrema sintesi a mo' di sinossi finale. In primo luogo, Husserl non riesce superare la modernità anche perché la sua filosofia della crisi si basa in gran parte sull'intreccio

fra filosofia della storia e filosofia della soggettività, un intreccio che è figlio proprio di quel pensiero moderno i cui errori la fenomenologia vorrebbe o dovrebbe rettificare. In secondo luogo, la narrazione che Husserl presenta nella *Crisi*, e che dovrebbe giustificare il suo discorso della crisi, si basa su una filosofia della storia che a sua volta non è concepibile senza la sua filosofia della soggettività. In terzo luogo, la sua filosofia della soggettività, almeno per come presentata nella *Crisi*, lascia irrisolti diversi problemi riguardo al mondo della vita: Husserl ha avuto senza dubbio il merito di porre al centro del dibattito filosofico il problema del mondo della vita, ma non ne ha fornito un'elaborazione del tutto soddisfacente, perché il suo orientamento è rimasto sostanzialmente epistemologico (o cartesiano, se si vuole), cioè rivolto prevalentemente alla soggettività teoretica, senza prendere in adeguata considerazione alcuni aspetti fondamentali del mondo della vita, in particolare i fenomeni politici nella loro specificità.³⁷

Note

¹ Cfr. il sempre stimolante saggio di M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976. Nel presente saggio farò riferimento alla seguente edizione del libro husserliano sulla crisi: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2012. Per facilitare la lettura del saggio, farò riferimento al libro husserliano usando la sigla CR seguita dal numero di pagina. Per i rimandi a testi in lingue diverse dall'italiano, preferisco fare riferimento alle sole edizioni nella lingua originale, dato che in molti casi le traduzioni italiane, pur di ottima qualità, si basano su edizioni che nel frattempo sono state aggiornate.

² Mi limito a menzionare i seguenti studi, che rappresentano alcuni fra i contributi più significativi dedicati alla *Crisi* di Husserl: R. P. Buckley, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992; E. W. Orth, *Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"*, *Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; J. Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's "Crisis of the European Sciences"*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004; F. De Gandt, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Vrin, Parigi 2004; F. De Gandt, C. Majolino (a cura di), *Lecture de la "Krisis" de Husserl*, Vrin, Parigi 2008; R. Ebbighausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektiven der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010; D. Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012. Un contributo significativo è anche rappresentato dalla dissertazione di T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Università di Helsinki 2013, che offre un'approfondita analisi del problema della storicità in Husserl. Il fondamentale contributo di R. Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford University Press, Stanford 2009, fornisce un'importante contestualizzazione delle riflessioni husserliane sull'Europa in riferimento ad altri esponenti della filosofia fenomenologica e continentale, quali Heidegger, Patočka e Derrida. Mi preme anche menzionare alcuni significativi contributi in lingua italiana, che rappresentano studi di riferimento per chiunque voglia contestualizzare le riflessioni husserliane sulla crisi: R. Cristin, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001; P. Marino, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Husserl*, ETS, Pisa 2011; F. S. Trincia, *Guida alla lettura della "Crisi delle scienze europee" di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2012; P. Bucci, *La "Crisi delle scienze europee" di Husserl*, Carocci, Roma 2013.

³ Cfr. ad esempio E. Husserl, *Briefwechsel*, a cura di K. Schuhmann in collaborazione con E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, vol. 6 (*Philosophenbriefe*), pp. 429, 456-462, vol. 8 (*Institutionelle Schreiben*), p. 93 e vol. 9 (*Familienbriefe*), pp. 53, 211.

⁴ Le analisi di Husserl riguardanti l'emergere della moderna razionalità europea possono essere lette alla luce di altre influenti presentazioni,

che, seppur con intenti diversi e nel quadro di schemi interpretativi in buona misura distanti, convergono nell'attribuire una funzione fondante al principio della soggettività e all'affermarsi della rivoluzione scientifica. Mi preme menzionare almeno due di queste presentazioni, che considero proficui complementi alle riflessioni contenute nella *Crisi*. Nel *Discorso filosofico della modernità* Jürgen Habermas concorda sostanzialmente con Husserl in almeno due punti. In primo luogo, la modernità è segnata dal principio della soggettività quale quadro di riferimento intorno a cui raccogliermi gli altri aspetti qualificanti (cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1985, capp. 1 e 2); in secondo luogo, in modo non distante da Husserl, Habermas riconosce nella tendenza egemonizzante della razionalità scientifica rispetto ad altre forme di razionalità un limite importante della modernità, da contenere e rivedere (*ivi*, cap. 11). La seconda analisi che a mio parere vale la pena menzionare è quella presentata da Charles Taylor in *Radici dell'io* (C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1989), in particolare nel capitolo 8, dedicato a Descartes. In modo molto simile a Husserl, Taylor descrive in quel capitolo il passaggio dalla razionalità antica, radicata nel riconoscimento di un ordine cosmico dato in sé, alla razionalità moderna di tipo cartesiano. Quest'ultimo tipo di razionalità, spostando il baricentro del logos nel soggetto, diventa il luogo di una ragione calcolante e strumentale, mentre il mondo perde il suo intrinseco valore teleologico per esibire tratti meccanicistici, secondo il noto paradigma della rivoluzione scientifica.

⁵ Cfr. in particolare T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 2012, pp. 66-134.

⁶ Di recente è stato pubblicato un importante volume sul problema della formalizzazione affrontato in chiave fenomenologica, il che attesta la persistente fecondità delle analisi di Husserl e di altri pensatori del movimento fenomenologico riguardo a un tema che è destinato a restare cruciale nel dibattito filosofico contemporaneo: cfr. L. Učnik, I. Chvatik, A. Williams (a cura di), *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility*, Springer, Cham 2015.

⁷ Si veda in particolare il noto saggio programmatico E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 3-62.

⁸ È sufficiente prendere in esame la copiosa produzione di enciclopedie e manuali di fenomenologia per constatare l'alto livello di specializzazione raggiunto dalla ricerca in questo ambito. Si vedano ad esempio D. Zahavi (a cura di), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2012; S. Luft, S. Overgaard (a cura di), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, Londra 2012.

⁹ Un fondamentale contributo sul tema della metafisica fenomenologica è il volume di László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zur Problem phänomenologischer Metaphysik*, Alber, Freiburg-München 2014.

¹⁰ Riguardo al problema della storia in Husserl rimando, oltre alla già menzionata tesi di dottorato di T. Miettinen (cfr. *supra*, nota 2), ai seguenti contributi: K.-H. Lembeck, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988; R. Cristin, *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida, Napoli 1999; F. Jaran, *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie e Peeters: Louvain-La-Neuve e Parigi, 2013.

¹¹ Questo aspetto, fra gli altri, lascia intravedere la torsione ermeneutica che caratterizza la fenomenologia husserliana nella *Crisi*, per quanto Husserl ovviamente non parli in modo esplicito di ermeneutica e teoria filosofica dell'interpretazione. Il senso non è qualcosa di dato indipendentemente dall'interprete e di cui prendere nota constatandolo, bensì si genera nell'atto stesso dell'interpretazione, che in questo caso prende le forme di una meditazione storica o di un domandare a ritroso (CR 76-78). Sono numerosi gli ulteriori aspetti ermeneutici che balzano agli occhi del lettore attento. Mi limito a menzionare il cenno, molto interessante, che Husserl fa al problema del linguaggio e della comunità (CR 226-228) oppure la sua concezione del movimento quasi circolare, o meglio, a zig-zag che definisce le riflessioni sviluppate nella *Crisi* (CR 63). Per un inquadramento della relazione fra fenomenologia ed ermeneutica si vedano almeno i seguenti contributi: J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, SUNY Press, Albany (NY) 1995, pp. 35-46; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Francoforte sul Meno 2001; A. Wierciński (a cura di), *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, The Hermeneutic Press, Toronto 2005.

¹² Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 983a24-993a27 (la *Metafisica* viene citata secondo la seguente edizione: *Aristotle's Metaphysics*, a cura di W. D.

Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924, 2 voll.); G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1970, pp. 11-104; Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1971, pp. 11-122.

¹³ Cfr. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Parigi, 1993, pp. 53-185.

¹⁴ Cfr. il fondamentale studio offerto da A. Orsucci, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa 2012.

¹⁵ Cfr. l'utilissima e agile panoramica offerta da P. Stein, *Roman Law in European History*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

¹⁶ Sulla filosofia della storia restano un irrinunciabile punto di riferimento le analisi di K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Il saggiatore, Milano 2015.

¹⁷ Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 1994, pp. 42-107. Tuttavia, come indicherò nel prosieguo dell'articolo, lo stesso Heidegger non si sottrae a buona parte delle obiezioni che egli stesso muove a Husserl.

¹⁸ Cfr. ad esempio G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1970, pp. 11-67.

¹⁹ L'epoché viene esplicitamente intesa da Husserl in analogia a una conversione religiosa, destinata a definire una nuova forma di vita (CR 149).

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, vol. 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlino-New York 1980, pp. 243-334; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 1989, pp. 30-33.

²¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2014, pp. 55-66.

²² Cfr. *ivi*, 64-65.

²³ Cfr. ad esempio l'esplicito rimando di Husserl al problema della storicità trascendentale (CR 204, 226). Su questo tema si veda S. G. Olesen, *Transzendente Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

²⁴ Cfr. F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 322-364, in particolare pp. 358-364.

²⁵ Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1979, pp. 7-8, 54-62.

²⁶ Cfr. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Harper and Row, New York, 1964.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 1977, pp. 492-533.

²⁸ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 308-309.

²⁹ Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 2007, pp. 5-30.

³⁰ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 411-419.

³¹ Cfr. ad esempio Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 69-90.

³² Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, a cura di H. Heidegger, Klostermann, Francoforte sul Meno 2000, 107-117.

³³ Possono essere addotti molti esempi. Mi limito a rimandare al discorso sviluppato da Roberto Esposito nel suo libro *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Einaudi, Torino 2010), dove viene mostrato (pp. 23-33), con fini analisi interpretative, un altro volto della modernità, alternativo rispetto al pensiero della soggettività sviluppato soprattutto nel pensiero moderno francese e tedesco.

³⁴ Un discorso a parte meriterebbero i materiali pubblicati in E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, a cura di R. Sowa, Springer, Dordrecht 2008, che in molti casi lasciano intravedere analisi fenomenologiche direttamente rivolte al mondo della vita, senza i limiti tracciati dal problema della crisi delle scienze europee. Nel presente contributo non mi è purtroppo possibile soffermarmi su questi materiali in modo adeguato, ma in linea di massima ritengo che anche in essi l'orientamento di Husserl sia principalmente definito da un interesse epistemologico.

³⁵ Su questa articolazione del politico in termini di interesse, potere e conflitto cfr. il mio saggio *Fatticità politica: Per un superamento del paradigma filosofico di Heidegger* (in *The Dialogue – Das Gespräch – Il Dialogo. Yearbook of Philosophical Hermeneutics*, vol. 6: *Constellations herméneutiques: Interprétation et liberté*, a cura Riccardo Dottori, István M. Fehér e Csaba Olay, LIT Verlag, Berlino 2014, pp. 37-50), in cui ho mosso la medesima obiezione nei confronti di Heidegger, sia quando sviluppa la cosiddetta fenomenologia ermeneutica della fatticità sia quando elabora l'ontologia dell'esserci.

³⁶ Basti qui citare la ricerca piuttosto rappresentativa di G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

³⁷ Alcuni recenti filoni della ricerca fenomenologica hanno cercato di rimediare proprio a questo deficit tentando di mettere in luce il potenziale che il concetto del mondo della vita ha per un'analisi del politico. A titolo di esempio mi preme menzionare G. Leghissa, M. Staudigl (a cura di), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

Quale fondazione per la politica europea?

Il bene, il potere e l'impolitico a partire da Roberto Esposito

Diego D'Angelo

Abstract: The present contribution tackles the question of which kind of philosophy is apt to thinking contemporary Europe. In order to thematize this problem, the philosophy of Roberto Esposito is analyzed in detail. The central idea of the paper is that contemporary politics cannot be founded upon classical metaphysical instances, such as God, a teleological structure (as in communism), or some other moral good. The foundation of contemporary politics must rely in politics itself. Esposito's philosophy of the "impolitico" can help us in thinking this. Following his path, we claim that Europe is to be conceived as a political structure that has its origin in its own "outside": Europe must take responsibility for its constitutive lack of identity, for its own fragility. In this fragility and in the community of death lies the potential for an immanent foundation of European politics.

Keywords: Europe, philosophy of politics, Roberto Esposito, community, foundations

1. Introduzione

Il presente contributo si prefigge come scopo di discutere la possibilità di una filosofia politica che sia adeguata alle sfide poste dall'Europa contemporanea. In particolare, mettendo da parte qualunque considerazione di ordine puramente politico, si vuole qui porre la questione in termini metapolitici: quale filosofia politica per l'Europa? Per restringere l'ambito della ricerca, ci focalizzeremo sul problema della fondazione, o della giustificazione, della politica stessa, ossia sulla domanda: perché esiste la politica, in Europa? A quale scopo?

Si può ovviamente rispondere a questa domanda nei modi più svariati: per il bene dei cittadini, per realizzare il Bene nello Stato¹, per moltiplicare produttivamente il capitale finanziario, per avvicinarsi all'ideale comunista di una società paritaria e così via. In tutti questi casi, si tratta di una metanarrazione: lo scopo della politica sta al di là di essa. La cosiddetta «filosofia dell'impolitico» mira proprio a concepire una filosofia politica avulsa da queste logiche metanarrative, ed è dunque ad essa che rivolgeremo l'attenzione in seguito.

In uno scritto poco considerato pubblicato ormai quasi vent'anni fa, Roberto Esposito – uno degli autori più interessanti della cosiddetta Italian Theory² nonché principale teorico della categoria dell'"impolitico" – è tornato a fare

il punto sulle reazioni e le critiche che, specialmente all'interno della riflessione politica italiana, sono state mosse a quello che è forse il suo libro più importante, *Categorie dell'impolitico*, pubblicato nel 1988. Nella *Prefazione* alla nuova edizione, pubblicata nel 1999,³ Esposito mette l'accento su uno dei temi principali della sua ricerca, sul quale ci concentriamo in questo articolo, mettendone in luce quelli che ci paiono esserne i nodi teoretici fondamentali. Esposito afferma con lucidità che il nucleo centrale della filosofia politica pensata a partire dalla categoria dell'impolitico consiste nella scissione, tanto radicale quanto necessaria, tra potere e fini morali – ossia, nell'impossibilità di una metanarrazione a fondamento della politica: «Se c'è un punto di convergenza nei diversi autori impolitici, almeno a partire da [scil. Walter] Benjamin, esso è costituito appunto dal rifiuto di *qualsiasi* tipo di congiunzione – immediata, posticipata, provvisoria – tra Bene e potere».⁴ L'idea che il potere sia fondata da un bene trascendente a questo potere, o che esso si lasci giustificare in base ad un regno dei fini di natura extra-politica⁵, è rifiutata e rigettata con forza. In questo senso, il nesso più volte affermato e messo a tema anche in opere più recenti di Esposito⁶ tra politica e teologia viene spezzato irrimediabilmente.

Se nella teologia politica il fondamento della politica è il bene, in quanto la politica ne sarebbe un'emanazione (si pensi all'idea del sovrano per discendenza o elezione divina) o il mezzo di realizzazione terrena (già in Aristotele la politica realizza il bene, o la felicità, dei cittadini⁷), una filosofia politica che si distanzi da questa visione tradizionale dovrà fare a meno di una tale fondazione. E non perché sia possibile trovare un'altra fondazione extrapolitica alla politica, che non sia il bene: non si tratta di fornire un'alternativa. Si tratta piuttosto di affermare «che non c'è altra politica dalla politica», che la politica «non è altro da sé», e cioè che «la sua potenza è limitata a ciò che essa è. Non può trascendersi in nessuna fine e compimento esterni al suo nudo esser tale. L'impolitico è la fine di ogni "fine della politica"».⁸ Una politica priva di fondamento, dunque, sarebbe l'unica politica possibile per la modernità: il ruolo della filosofia politica contemporanea consiste pertanto, nella visione di Esposito, nella tematizzazione dell'impolitico in quanto esso non è apolitico, ma una politica rovesciata su stessa, una politica che trova in se stessa, nella propria immanenza, la sua ragion d'essere, e non in un elemento trascendente. Questa sem-

bra essere, per Esposito, l'unica via possibile di riflessione filosofico-politica per l'Europa contemporanea.⁹

Rinunciando alla fondazione teologica della politica europea, e rinunciando anche a qualunque teleologia – la quale è essa stessa nient'altro che una teologia laica – di stampo marxiano o neocapitalistico, rimane da pensare la fondazione del potere istituzionale europeo. In nome di cosa, in vista di cosa, per quale scopo vige la politica europea? Seguendo il modello di Esposito, la politica europea non può avere uno scopo fuori da se stessa, ma – se guardata “in controluce” coi mezzi della filosofia contemporanea – essa rivelerà la sua fonte immanente di sussistenza.¹⁰

Si tratterà dunque, in quanto segue, di analizzare e discutere criticamente questa posizione in quattro passaggi. In primo luogo, si metteranno in luce alcuni aspetti peculiari alla teologia politica, dalla quale l'impolitico vuole apertamente smarcarsi (2. *La teologia politica. Il Bene e il potere*). In secondo luogo, si tratterà di focalizzare l'attenzione sulla differenza più importante, ossia proprio su quella mancanza di fondamento o di giustificazione che caratterizza la politica secondo la filosofia dell'impolitico (3. *Una politica “sfondata”*). A partire da qui sarà necessario porsi la questione, nella terza e nella quarta parte, se e in quale senso una filosofia adatta a pensare questa politica priva di giustificazione e fondamento sia ammissibile e, in caso di risposta affermativa, se sia addirittura auspicabile, per far fronte ai problemi di legittimazione delle strutture di potere nell'ambito dell'attuale Unione Europea. In altri termini: le strutture politiche dell'Europa possono essere pensate al di là di una loro fondazione teologica, teleologica o morale? Si tratta qui di una domanda che, pur nella sua urgenza, Esposito non tratta direttamente. Nella terza parte (4. *Quale fondazione per la politica Europea? Le Categorie dell'impolitico*) ricostruiremo il percorso che porta a ritrovare nella «comunità della morte» la fondazione della politica, come ciò avviene nell'opera del 1988. Nell'ultima parte (5. *Comunità e donare la morte. Communitas*) vedremo invece come, in *Communitas*, Esposito giunga a vedere nel *munus*, nel dono, il fondamento della comunità. Lasceremo aperta la questione, che risulta dunque centrale, di capire il nesso tra dono e morte, già discusso da Jacques Derrida nella figura del «donare la morte», ma che, per essere esaurito, richiede trattazioni che rimandiamo ad altra sede. Cercheremo dunque di vedere dove e come l'armamentario teoretico dell'impolitico può consentire di formulare l'abbozzo di una risposta o, se non altro, di capire come porre la domanda sul fondamento in modo adeguato.

Il programma di lavoro che abbiamo appena delineato si concentrerà su due testi in particolare, nei quali Esposito torna su scritti pubblicati precedentemente e di cui ridefinisce, o almeno chiarifica, alcune tesi fondamentali. Si tratta della già citata *Prefazione* del 1999 al classico *Categorie dell'impolitico*, ma anche di un altro testo, di cui ci occuperemo soprattutto nella quarta sezione di questo saggio: il testo su *Nietzsche e il nichilismo*, pubblicato nel 2006 come appendice a *Communitas. Origine e destino della comunità*, la cui edizione originale risale al 1998.¹¹ Ci sembra in effetti possibile riscontrare, in questi due testi, in margine e quasi di contorno ad altri testi, un taglio nuovo per leggere l'intera opera di Esposito. Pur

configurandosi, infatti, a prima vista almeno, come semplici chiarificazioni del contenuto, proprio la precisione con cui vengono esposte le tesi centrali porta anche a vederne nessi e implicazioni che non emergevano in precedenza. Ci facciamo dunque carico, in quanto segue, di una lettura evidentemente marginale, al limite o sulla soglia di qualcosa che nella filosofia di Esposito non è già centrale – un metodo ermeneutico ed interpretativo forse necessario parlando dell'autore italiano che, per definizione, si installa nel non-pensato, nel non-politico, per rovesciare entrambe le tradizioni come un guanto e vederne l'assenza, la mancanza, il vuoto che ne circonda i concetti centrali.

Se quanto avremo ricostruito, naturalmente in maniera sommaria, per la posizione di Esposito sarà corretto, risulterà allora come essa si distanzi con forza da alcune delle posizioni sostenute da altri contributi presenti in questo volume. In particolare, la prospettiva qui elaborata, di stampo decostruttivo e che interpreta la politica come qualcosa di concluso in sé stesso, estraneo a qualunque teologia politica, a qualunque morale sovrapolitica, nonché, in ultima analisi, a qualsiasi teleologia, va a fornire una posizione radicalmente antitetica a quelle di Immanuel Kant, di Karl Jaspers,¹² e, in ultima analisi, anche a quelle di Jürgen Habermas. Un confronto esplicito, però, dovrà essere rimandato a lavori futuri.

2. La teologia politica: il Bene e il potere

Cominciamo dunque col mettere in luce il modello politico da cui Esposito cerca di smarcarsi. Lasciarsi alle spalle il modello teologico-politico, però, non può avvenire semplicemente delineando una posizione a questa opposta, che sarebbe hegelianamente ancora una sua emanazione. Se c'è un modo in cui è possibile criticare la «macchina» teologico-politica, questo consisterà, come si accennava sopra, nel mettere il dito sulle pieghe e sui vuoti della filosofia politica tradizionale in modo da utilizzarli come breccie per un rovesciamento. In questo caso, un tale rovesciamento andrà pensato non nei termini di un puro superamento che elimina il superato (*Überwindung*) ma nei termini heideggeriani di un superamento trasformativo, che va oltre senza eliminare (*Verwindung*).

Dunque, per Esposito la filosofia politica tradizionale nella storia dell'Europa è ciò che lui chiama, con un termine ombrello sotto il quale ricadono istanze anche molto eterogenee, “teologia politica”. Questa viene definita nel modo più chiaro nel testo del 1988, *Categorie dell'impolitico*: «la teologia politica è quella sorta di cortocircuito logico-storico che immette una terminologia politica (il monoteismo) all'interno del lessico religioso in funzione di una giustificazione teologica dell'ordine esistente. O, più semplicemente, la rappresentazione teologica del potere».¹³ Si potrebbe parafrasare quanto Esposito dice qui, riferendosi ad un autore a cui si ispira buona parte della filosofia politica moderna e contemporanea. Nella *Metafisica* di Aristotele si trova infatti il nesso – forse ancora soprattutto implicito – tra l'unità della reggenza politica (individuata in riferimento all'Iliade di Omero¹⁴) ed unicità del divino motore immobile; questo nesso, seguendo quanto dice il nostro autore, va letto in una duplice direzione. L'unità della reggenza politica è

istanza omerica, dunque pre-platonica e ovviamente pre-aristotelica, mentre il monoteismo (dunque, l'unitarietà del divino) è istanza post-omerica, che trova un primissimo sostenitore in Senofane. L'autorità unica in ambito politico viene, secondo la tesi che stiamo mettendo in luce qui, trasferita al paradigma teologico nel monoteismo. In conseguenza di ciò, la teologia esercita, come un effetto di ritorno, un'influenza determinante sulla politica. Ciò porta a vari tentativi di fondare la politica attraverso una giustificazione teologica: questo è ciò che viene nominato, appunto, "teologia politica".

Vediamo dunque alcuni degli aspetti fondanti di una tale teologia politica. Secondo questa concezione, alla politica inerisce l'autorità e ad essa una funzione morale, dunque la connessione col bene. Questo è il nocciolo del problema, dal quale mette in guardia Esposito: «fin quando quella [scil. idea] sopravviverà, fin quando terrà l'ardua polarità di potere e autorità, di persona e istituzione, fino ad allora resterà viva la forza della Chiesa di Roma. E insieme l'essenza della politica da essa custodita»¹⁵. Vaste analisi richiederebbe il nesso, non nominato in questa sede perché trasversale, tra potere e persona; qui basti mettere in luce che, in questo passo, Esposito dice – come spesso accade nella sua opera – molte cose in poche righe. In primo luogo, egli implicitamente sostiene che oggi, nella nostra modernità europea, sopravvive un legame intrinseco tra la Chiesa di Roma e la politica. In secondo luogo, però, viene messo in luce come non si tratti di un legame esso stesso politico, che si potrebbe definire nei termini di ingerenze reciproche, patti bilaterali e quant'altro. Si tratta appunto di un paradigma impolitico, al di là e sopra la politica, o forse meglio al suo interno: la politica, quella quotidiana che si legge sui giornali, è determinata da un'essenza che è invariabilmente teologica. Cosa è dunque necessario fare per superare quest'essenza teologica della politica, ossia – ci sembra di poter parafrasare – cosa è necessario fare per sviluppare una concezione della politica più adatta all'Europa di oggi? La risposta di Esposito sembra chiara: superare la polarità, definita «ardua», tra autorità e potere, così come tra persona e istituzione. Questo è l'orizzonte del cammino di pensiero su cui si sta muovendo Esposito da molto anni: ridefinire l'autorità e il suo potere; ridefinire il rapporto tra persona e istituzioni. Se, mi sembra, specialmente con lavori come *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*¹⁶ e il già menzionato *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* il nesso tra persona e istituzione sta subendo una messa in discussione radicale, mi pare invece che il nesso tra potere e autorità rimanga un orizzonte impensato per Esposito. Nel paragrafo successivo vorrei però concentrarmi su quello che mi sembra il presupposto teorico necessario affinché si possa affrontare un'esplicazione di questi due nessi concettuali: ossia lo sviluppo di una filosofia politica lontana da qualunque fondazione teologica. Solo questa, sembra dire Esposito, può offrire una concezione della vita pubblica adatta all'Europa contemporanea.

3. Una politica "sfondata"

Concentriamoci dunque, come accennato nell'introduzione a questo testo, sulla *Prefazione a Cate-*

gorie dell'impolitico. Abbiamo già visto sopra, brevemente, cosa si intenda per teologia politica come concetto impolitico: non è un elemento interno alla politica stessa, ad essere legato strettamente con la Chiesa, come potrebbero essere, storicamente, i patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929. La teologia politica è, piuttosto, un dispositivo (per usare un termine caro a Michel Foucault¹⁷) che permea l'intera tradizione del pensiero: più ancora che a livello politico, è a livello teorico che la politica stessa viene fondata teologicamente. La legittimazione accade in un regno ultraterreno, sia questo divino o etico-morale. Un'indagine impolitica, nel senso di Esposito, non è però affatto antipolitica, ché «l'impolitico non è antipolitica»¹⁸. Anzi, proprio al contrario: stando al di sopra della politica quotidiana, quella dei giornali, «l'impolitico definisce l'intera realtà in termini politici. [...] Per l'impolitico non c'è un'entità, una forza, una potenza che possa contrastare la politica dall'interno del suo medesimo linguaggio. Ma neanche dall'esterno»¹⁹. Dunque, per l'impolitico la politica, assurta a dispositivo di interpretazione del reale – ossia a paradigma filosofico – diventa l'unica realtà e tutta la realtà. E l'interpretazione unitaria del reale oggi dominante va sotto il nome di "teologia politica".

Il movimento cardine della teologia politica è quella che viene definita *reductio ad unum*. La politica è unitaria: l'autorità è sovrana e unica detentrica del potere. La fondazione è una: teologico-morale. Al suo interno, ogni molteplicità rimane impensata. Dunque, il bersaglio polemico dell'intero pensiero dell'impolitico, in quanto pensiero del non-pensato della teologia politica, è questa struttura «monocefala», per riprendere un concetto particolarmente illustrativo che Esposito mutua dall'opera di Georges Bataille. L'indagine di questa molteplicità è l'essenza dell'impolitico, che è dunque – ci sia permessa una lunga citazione –

un'immanenza trascendente o una trascendenza scavata nell'immanenza [...]. Non uno spazio, o, ancor meno, un valore situato fuori del politico e ad esso indifferente, ma il trascendimento interno al politico in quanto categoria affermativa. Il vuoto, l'assenza, che il politico apre quando mette in gioco, revoca in causa, la propria dimensione di presenza (di rappresentazione). In un'uscita fuori di sé che non approda in nessuna trascendenza consiste l'impolitico.²⁰

Si tratta allora di capire cos'è questo vuoto, questa assenza. Non si tratta di un nulla, ma di una mancanza, che in quanto tale può essere determinata come mancanza "di qualcosa". Si tratta dunque di una modalità particolare di quello che, tradizionalmente, si chiama "nichilismo" in quanto pensiero del niente. In questo caso, un niente configurato però come mancanza. Ma di cosa? La risposta, che forniremo nel paragrafo successivo, è che si tratta della mancanza di un'origine, e che proprio questa mancanza può fondare in maniera positiva la moderna politica europea. Il niente dell'origine, il nichilismo compiuto al di là di ogni teologia politica, è il nucleo della modernità europea, e da esso bisogna partire per fare i conti con l'attualità.

4. Quale fondazione per la politica europea? Le Categorie dell'impolitico

Come Esposito ricorda riallacciandosi ad una discussione con Carlo Galli, «l'impolitico è l'unico, e forse ultimo, orizzonte di criticità davvero radicale nei confronti della modernità»: l'impolitico calza alla politica moderna come «un guanto rovesciato» e può così (e solo così) decostruir-la dall'interno.²¹ In effetti, come viene affermato a più riprese nel corso del testo, l'Europa e la sua storia sono il terreno della teologia politica *par excellence*. Il cattolicesimo avrebbe «confitto» l'identità di bene e politica, ossia di «fede e potere», «al centro dell'Europa».²² Questa connessione determina la storia d'Europa in positivo e in negativo: «già contro di essa era nata, e cresciuta, l'Europa moderna degli Stati, ma un abisso la separa dall'internazionalizzazione dell'economia e dalla formazione del mercato mondiale che relegano adesso l'Europa e il suo diritto alla periferia dei nuovi imperi della Terra».²³ La potenza europea sarebbe legata al suo centro cristiano che, una volta abbandonato, non può che condurre l'Europa alla deriva e a giocare un ruolo marginale nelle politiche globali. Ma è chiaro che, per Esposito, un ritorno alle cosiddette radici cristiane dell'Europa, sulle quale si è poi veementemente discusso in rapporto alla Costituzione Europea, non è nemmeno pensabile. «L'Europa degli Stati – scrive – non può più essere l'antica *res publica christiana*»: eppure, con Carl Schmitt e Romano Guardini, «fuori dal rapporto con la cristianità, l'Europa non può che scomparire in quanto soggetto di storia mondiale».²⁴ La soluzione di Guardini consiste nel ritorno alla parola di Cristo come guida dell'Europa e, da qui, del mondo. Se questa non è la via che il pensiero impolitico può intraprendere, qual è allora la fondazione filosofica della politica europea?

Per capirlo sono necessari passaggi di pensiero decisamente ostici, che ci sforzeremo di riassumere e chiarificare il più possibile in quanto segue, ma che, come dice Esposito stesso, richiedono «un supplemento d'attenzione».²⁵ Anche perché, in questa seconda parte del saggio (che include i §§4 e 5), seguiremo Esposito fino a un certo punto, cercando di trarre poi le conseguenze del suo discorso in rapporto alla domanda che ci interessa qui, relativa al problema della politica europea, una domanda da lui stesso più suggerita implicitamente che tematizzata e discussa nell'urgenza che pure le è propria.

Una fondazione della politica ci può essere solo all'interno delle strutture politiche stesse: questo, abbiamo visto, è uno dei principi cardine della filosofia dell'impolitico nella sua opposizione a qualunque forma di teologia politica che vorrebbe fondare la politica attraverso un principio che a questa stessa politica è trascendente. L'impolitico legge, abbiamo visto sopra, l'intera realtà in termini politici. Cercare una fondazione politica della politica significa perciò muoversi sul piano dell'immanenza: l'immanenza della politica, in contrapposizione ad un Iperuranio trascendente ed eterno, è temporale, ossia storica. Allora, la fondazione impolitica della politica è una fondazione storica, non a-storica e a-temporale come il bene aristotelico, il regno dei fini kantiano o qualunque altra forma di teologia politica: essa deve risiedere nella storia. Ma una storia che non sia storiografia, con la pretesa di ricostruire un'origine «in sé», che si trovi laggiù all'inizio dei tempi o della storia: ricostruzione che sarebbe necessariamente impossibile. An-

che l'origine dev'essere rappresentata come momento della storia stessa (all'interno del piano di immanenza della storia), dunque come un'origine che non è vera in sé e per sé, ma che è il modo in cui la storia racconta la propria origine.²⁶

Si tratta di pensare, con Jacques Derrida, un'origine assente di cui rimane solo la traccia, cioè i suoi effetti sulla politica: una mancanza, una «sottrazione» originaria che si rispecchia in molti miti fondatori politici (ossia, miti fondatori di *polis*).²⁷ Come dice Esposito sviluppando la sua interpretazione di alcuni testi chiave di Eric Voegelin, «la storia, per Voegelin, è resa leggibile a partire dall'origine. Ciò non vuol dire che tale origine sia essa stessa leggibile. Al contrario: si potrebbe affermare che la storia è resa leggibile dall'illeggibilità della propria origine, dalla sua in conoscibilità in termini appunto storici».²⁸ L'illeggibilità, la mancanza dell'origine storica è, nella storia, la sua dimenticanza: la dimenticanza dell'origine diviene così, in una prospettiva impolitica, fondamento della storia. Noi non abbiamo memoria dell'origine dell'Europa. Il «modo d'essere» in cui l'origine è presente è quello di una «assenza nel presente», di uno «sdoppiamento del presente da se stesso»: «questo – dice Esposito interpretando Hannah Arendt – può assumere il nome di impolitico».²⁹

L'analisi verte, in conclusione de *Le categorie dell'impolitico*, sulla comunità. Ed è questa la questione alla quale occorre dedicare ora alcune analisi. Dal punto di vista della nostra domanda-guida, concernente il problema della fondazione politica dell'Europa, il problema dell'origine, per come è stato formulato da Esposito, può essere infatti ridefinito nei termini della domanda: qual è l'origine della comunità europea? Non si deve cercare, qui, un'origine storica, un determinato fatto documentabile. Piuttosto, bisogna prima di tutto intendersi su cosa si intenda quando si parli di comunità e sullo statuto filosofico della sua origine non fattuale. La comunità nel senso di Esposito è un altro nome – meno violento perché non direttamente legato al nome di Elias Canetti – della massa.³⁰ Quale però il nesso tra massa/comunità e origine? O, per riformulare la domanda: qual è l'origine della comunità?

La comunità, come «estrema figura del politico»³¹ ha il suo «luogo specifico»³² nella morte. La comunità è «spartizione» della morte del singolo, per quanto la morte sia un evento essenzialmente singolare, cioè inaccessibile agli altri. Essa è irrepresentabile: la mia morte non può essere davvero esibita, messa di fronte agli altri: gli altri vedranno sempre solo un evento fisico, meccanico, l'evento di un corpo che non si muove più. Ma la morte in quanto esperienza vissuta, la fenomenologia della morte, se si può dire così, è radicalmente propria del soggetto, e in quanto tale irrepresentabile: non c'è alcun mezzo di rappresentazione che può esporre agli altri la mia esperienza della mia morte. Eppure, la morte viene di fatto rappresentata – si pensi al cinema, alla letteratura, alla poesia. Ma – questa la tesi di Esposito – ad essere rappresentata in questi casi è l'irrepresentabilità della morte. Ossia, per evitare le contraddizioni, si vuole rappresentare proprio il fatto che la morte non può essere rappresentata. Calando il sipario, ad esempio: si segnala l'impossibilità di rappresentare qualcosa (rimanendo all'esempio sceni-

co, potrebbe trattarsi di qualcosa di scabroso o sconvolgente agli occhi del pubblico seduto in platea).

Questa è dunque l'essenza del discorso impolitico: la comunità è possibile sulla base di un'origine obliata, di un'origine che, irrepresentabile nella sua originarietà, richiede però di essere rappresentata proprio nella sua irrepresentabilità. Si nota la difficoltà di questo discorso di Esposito – finora per nulla recepito – dal modo in cui il linguaggio si fa rarefatto e contraddittorio. Si parla dunque di «comunità dell'impossibile comunità» in quanto «nulla della comunità è rappresentabile, portabile a presenza»³³ proprio perché la morte è irrepresentabile in un senso radicale. Allora la morte, che è in quanto singolare essenzialmente irrepresentabile, non-vivibile in prima persona, è l'origine della comunità. Noi abbiamo tutti in comune il fatto di essere mortali e di non poter rappresentare agli altri la nostra morte.

Il discorso è, non si può non vederlo, involuto e di difficile comprensione. Ne riassumiamo dunque, per chiarezza, alcuni passaggi fondamentali. Ma proprio facendo chiarezza, l'interpretazione che segue si distacca anche in maniera sostanziale da una lettura immanente dell'opera di Esposito: il taglio dato dalla nostra impostazione lungo la guida delineata dalla questione circa il fondamento della politica europea ci porta, attraverso la lettura di Esposito, a conclusioni autonome.

Il punto di partenza è che l'Europa, a fronte della sua crisi contemporanea, richiede una giustificazione della sua politica che si distacchi dall'impostazione tradizionale, cioè che superi (in un movimento, come detto sopra, non di *Überwindung* ma di *Verwindung*) la matrice teologico-morale del potere europeo. Questa giustificazione è un'origine non a-storica, trascendente, ma immanente alla storia; ogni origine storica, però, va presa in quanto assente, in quanto mancanza, in quanto qualcosa che, oggi, non c'è più. Dunque, "l'origine storica" dell'Europa non è un fatto, come l'istituzione della Comunità Europea, come la nascita del Sacro Romano Impero in quanto sua prefigurazione, e neppure la creazione di una politica democratica nell'Atene nel V secolo. Secondo Esposito, l'origine dell'Europa è storica ma non fattuale: è l'origine della comunità, che è l'essere-in-comune della morte: noi tutti moriamo. Noi tutti veniamo, appunto, a mancare. La comunità, nel senso di Esposito, è una comunità del niente: ciò che è in comune è il niente, la mancanza, la morte nell'impossibilità costitutiva di rappresentarne l'esperienza per gli occhi dell'altro.

5. Comunità e donare la morte. *Communitas*

Ci sembra che questo nesso si faccia particolarmente esplicito, come annunciato sopra, nell'appendice del 2006 a *Communitas. Origine e destino della comunità*. Qui Esposito riprende, in effetti, il discorso precisamente nel punto in cui l'aveva lasciato *Categorie dell'impolitico*: questo si chiudeva con la necessità di pensare la comunità. Ora, come si dice in questa appendice, questa comunità non è da pensarsi, come si è fatto tradizionalmente, in opposizione al nichilismo, come ciò che salva dal pericolo del nulla. La comunità, come qualcosa che tende al bene, al regno dei fini ecc., è tradizionalmente opposta al nulla,

alla distruzione nichilista del *bellum omnium contra omnes* – ed è appunto e non a caso con un commento ad Hobbes che si apre *Communitas*, in quanto tentativo di sfondare proprio questo paradigma.

La sfida è quella di trovare «un pensiero della comunità all'altezza del nostro tempo», il quale è appunto il tempo del «nichilismo compiuto».³⁴ Senza mai esplicitarlo, Esposito fa suo il concetto di "nichilismo compiuto" derivato da Heidegger e che trova la sua più completa espressione nella sezione delle lezioni su Nietzsche intitolata, appunto, *Il nichilismo europeo*.³⁵ «Tutte le evidenze – si legge infatti nell'Appendice dedicata a *Nichilismo e comunità* – convergono nell'indicare nel nichilismo né una parentesi né una congiuntura, bensì la tendenza di fondo della società moderna pervenuta oggi alla sua massima espressione».³⁶ Dunque, Esposito è alla ricerca di una comunità europea³⁷ compatibile col nichilismo dell'Europa contemporanea. Contrariamente alla tradizione, il nichilismo non è un ostacolo ma l'occasione di un ripensamento della comunità. Il nichilismo nega l'origine (teologico-morale): e noi cerchiamo appunto una comunità non teologico-politica, non fondata fuori di sé, ma con un'origine storica immanente. La sua origine è, abbiamo visto, la comunità (l'essere-in-comune) della mancanza e del niente; della morte. Allora, è proprio il nichilismo l'origine della *communitas* europea. Si tratta dunque di

vedere nel compimento del nichilismo non un ostacolo insormontabile, ma l'occasione per un nuovo pensiero della comunità. Ciò non vuol dire, ovviamente, che comunità e nichilismo risultino identificabili o anche solamente simmetrici. Che vadano situati sullo stesso piano o lungo la medesima traiettoria. Ma piuttosto che si incrociano in un punto dal quale nessuno dei due può prescindere perché risulta a diverso titolo costitutivo di entrambi. Questo punto – inavvertito, rimosso o azzerato dalle attuali filosofie comunitarie, ma più in generale dalla tradizione filosofico-politica – può essere indicato come il "niente".³⁸

Non il Bene, non il regno dei fini, non Dio: l'origine della politica Europa è, in generale, il niente. In particolare, quel niente "umano" che è la morte. Sulla morte si fonda la *communitas*: noi tutti moriremo e sappiamo di dover morire.

Definire la comunità nel modo di Esposito, cioè non come qualcosa che si possiede in comune, come una cosa che tutti abbiamo (ad esempio il fatto di essere umani, che è un classico meccanismo filosofico-politico di inclusione ed esclusione in o da una determinata comunità), ma proprio come una "mancanza in comune" ha implicazioni notevoli. Il più importante di questi riguarda il soggetto di e a questa comunità: si può ancora parlare di un soggetto cartesiano, in una comunità che è comunità del niente o della morte? Per Esposito, ciò è escluso. L'idea di *communitas* presuppone appunto che si abbandoni l'idea moderna del soggetto come sostanza interamente costituita e incapsulata, unitaria e unificante, appunto in favore di una soggettività – per riprendere alcuni termini che abbiamo usato più sopra – della dispersione, della molteplicità. I membri della *communitas* come comunità del niente e della morte non sono più «identici a se stessi, ma costitutivamente esposti ad una tendenza che li porta a forzare i propri confini individuali per affacciarsi sul loro "fuori"». ³⁹ Il membro della *communitas*, il soggetto dell'E-

uropa contemporanea, è un soggetto che si costituisce appunto «da fuori» – come pure recita il titolo dell'ultimo libro di Esposito – e che condivide con gli altri la mancanza, la morte. Sul tema del “fuori” ritorneremo tra poco; ora basti constatare che, in questo contesto, il soggetto non è concepito come presenza immediata a sé, ma come un'assenza: rimanda ad un'apertura costitutiva.

Il soggetto europeo – che, come argomenterà *Due*, dovrà smarcarsi anche dal paradigma della “persona”, cioè del suo essere considerato come persona legale e morale – è un soggetto dunque costitutivamente aperto, che non riceve il suo senso da un dispositivo unitario (Dio, il bene, il regno dei fini, la moltiplicazione del capitale finanziario, il comunismo realizzato ecc.). Il senso sorge, per questo soggetto, dal niente che ha in comune con gli altri soggetti. Esso è perciò singolare, nella sua unicità di individuo, e al contempo plurale in quanto attraversato e determinato nella sua essenza dalla pluralità dei singoli soggetti in comunità⁴⁰. Il punto di Esposito non è la dissoluzione del soggetto o la sua negazione, come nella metafisica dell'immanenza di Gilles Deleuze o nella decostruzione di Jacques Derrida; né si tratta di un suo indebolimento, come nell'ermeneutica di Gianni Vattimo o nel post-moderno di Jean-François Lyotard. Ecco dunque perché

la comunità non è che il confine e il transito tra questa immensa devastazione del senso [nel nichilismo compiuto] e la necessità che ogni singolarità, ogni evento, ogni scheggia di esistenza sia in sé sensata. Essa rimanda al carattere, singolare e plurale, di un'esistenza libera, carattere presupposto o imposto o postposto. Di un mondo ridotto a se stesso – capace di essere semplicemente ciò che è: un mondo planetario, senza direzione né punti cardinali. Un niente-altro-che-mondo. È questo niente in comune che è il mondo ad accomunarci nella condizione di esposizione alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all'apertura di un senso ancora impensato.⁴¹

Proprio perché esposti all'assenza di senso, alla mancanza di significato, ossia al nichilismo e alla morte, la *communitas* nasce: per farvi fronte insieme, per reagire in comune all'assenza e alla mancanza. Il senso, o il significato, possono essere costruiti solo insieme, in seno all'immanenza storico-politica. Non è necessario andare al di là: la comunità è il suo stesso senso, sembra dire Esposito – anche se ci rendiamo conto che, nella nostra lettura, concentrata su testi marginali perché supplementi di altri testi, stiamo probabilmente andando al di là di una semplice interpretazione del pensiero di Esposito. Come accennato anche sopra – ma giova ribadirlo – la nostra domanda-guida legata al problema del fondamento della politica Europa ci porta a conclusioni non già contenute nei testi di Esposito. In particolare, le nostre considerazioni sono giunte al risultato che l'Europa è una comunità del senso perché è la comunità della morte, e questa conclusione si distacca senz'altro, almeno parzialmente, dalla lettera delle ricerche condotte da Esposito.

Ma – e qui sta l'ultima difficoltà che cercheremo di risolvere – in che modo è possibile applicare quanto detto all'Europa? Cosa abbiamo inteso, finora, parlando d'Europa? Se l'Europa è una comunità che crea al proprio interno il suo stesso senso, e che è basata sull'essere in comune della e per la morte, è evidente che, parlando di Europa, questa non può avere una connotazione puramen-

te e meramente geografica. Né, tanto meno, una valenza politica, proprio per il carattere impolitico delle considerazioni che siamo andati sviluppando. L'Europa è, piuttosto, un'entità storico-culturale, la comunità di un assetto culturale specifico – quello dell'Occidente e dell'impresa scientifica.⁴² In quanto tale, l'Europa è necessariamente al di là dei confini geografici e politici: non inizia e non finisce qui o là, ma è sempre al di là, fuori, da qualunque confine. Il “fuori” o il “da fuori”, come vuole l'ultimo titolo di Esposito, è costitutivo dell'Europa.⁴³ Anche perché la comunità come comunità del nulla impedisce precisamente, come dice Esposito, che si identifichi il comune con un possesso. Se tradizionalmente «è comune ciò che unisce in un'unica identità la proprietà – etnica, territoriale, spirituale – di ciascuno dei suoi membri»,⁴⁴ la *communitas* non può che andare in un'altra direzione. In effetti, l'Europa non ha unità etnica, poiché numerose sono le sue etnie e i suoi popoli, come anche le sue lingue. Né si tratta, come detto, di un'unità territoriale: quali siano i confini dell'Europa non è chiaro, e non per mancanza di comprensione, ma perché sono essenzialmente mobili – come mostra l'intera storia d'Europa e della sua più recente istituzionalizzazione, la Comunità Europea coi suoi limiti continuamente mutevoli. Ma non si tratta neppure di una comunità spirituale proprio perché non basata su un'unica cultura (né tanto meno una religione) davvero comuni. Del resto, tutte queste impostazioni partono appunto dall'idea che il “comune” è qualcosa che ognuno di noi, individualmente, possiede. Ma la proposta di Esposito è che «“comune” (*commun, comun, common, kommunit*) è ciò che non è proprio; che comincia là dove il proprio finisce [...] e che dunque è “pubblico” in contrapposizione a “privato”, o “generale” (ma anche “collettivo”) in contrasto con “particolare”». ⁴⁵ Per questo Esposito si riferisce al *munus*, nell'opera de 1998, per designare il fondamento della comunità: il dono, per limitarci alla traduzione più semplice e immediata di questa parola dal complesso spettro semantico. Questo dono è, proprio in quanto dono, un'espropriazione che mette in comune. La privazione di qualcosa è un avere-in-comune non basato sulla proprietà ma sul non-più-proprio. Ma in quanto tale, esso non è meramente non-mio: lo è stato, e potrei rivendicarlo – si può rivendicare solo qualcosa che in precedenza è stato mio, non qualcosa che assolutamente non mi appartiene. Più ancora, però, al dono si associa un obbligo, un dovere: «una volta che qualcuno abbia accettato il *munus*, è posto in obbligo (*onus*) o in termini di beni o di servizio (*officium*)». ⁴⁶ Vi è dunque una «inesorabile coerenza del *munus*. Questo, insomma, è il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non dare*». Il *munus* scatenava un'economia del *do ut des* che sta alla base della creazione di servizi nel senso, appunto, del latino *officium*. Di qui, si potrebbe dire, la nascita delle istituzioni europee: esse sono, almeno dal punto di vista filosofico-teoretico, i servizi al cittadino che rispondono al dono, al *munus*, dei cittadini stessi.

Qui pare aprirsi un campo di problemi teoretici di cui è difficile venire a capo, e che rimarrà necessariamente solo accennato in queste pagine. Non ci risulta, del resto, che finora Esposito abbia tematizzato questa questione, che pure – in basa alla nostra lettura – ci pare risiedere nel vero centro della sua proposta teoretica, la quale proprio in conseguenza di ciò risulta forte e convincente ma in

ultima istanza irrisolta. Questa figura del *munus*, chiediamo ora, è una figura vuota essa stessa? O vi è un dono particolare, che più di ogni altro è messo in comune ed è dunque l'origine della *communitas* europea? Ebbene, ci si ricorderà del risultato raggiunto sopra: la prima cosa che si mette in comune, quell'origine che è una mancanza e un niente tipici del nichilismo, è la morte. Il *munus*, sembra suggerire Esposito senza mai rendere esplicito questo nesso, è la morte. Se è così, bisognerà allora considerare il dono della morte come l'origine della comunità?

Il sacrificio rituale come pratica di istituzione sociale è un tema trattato soprattutto da René Girard.⁴⁷ Ma questa interpretazione, per poco plausibile che possa sembrare, si radica non solo molto profondamente nel pensiero di Esposito, ma risuona con una serie di testi e autori che fanno spesso da sfondo al suo cammino di pensiero. L'idea del dono della morte, in effetti, è un filosofema tutt'altro che nuovo: si pensi soprattutto a Jacques Derrida e al suo *Donare la morte*. In effetti, il problema di Derrida, si potrebbe dire, consiste nel rintracciare proprio l'origine dell'Europa nel donare la morte. In riferimento a Jan Patočka, infatti, il filosofo francese scrive che «[...] al centro di questo saggio, la posta in gioco si definisce bene in questo modo: come interpretare “la nascita dell'Europa nel senso moderno del termine”? Come pensare “l'espansione d'Europa” prima e dopo le crociate? Più radicalmente, di che cosa soffre la “civiltà moderna” in quanto europea? Non che essa soffra di una tale o tal'altra mancanza o cecità. Perché essa soffre semplicemente di non conoscere la sua storia, di non assumersi la responsabilità, cioè la memoria della sua storia come storia della responsabilità».⁴⁸ Il compito dell'Europa può allora consistere in questo: rendere esplicito il dono della morte assumendosene la responsabilità, assumendosi la sua storia e, in particolare, la storia di quell'origine manchevole, sempre rinviata in un passato inesistente, di cui si parlava prima. L'Europa deve farsi carico della dimenticanza della sua origine, ossia del fatto che noi non abbiamo memoria dell'origine dell'Europa, né possiamo averla, non essendo l'Europa un fatto empirico.

Dunque, dire che l'Europa deve assumere la responsabilità del dono della morte non significa doversi fare carico della morte di una “persona”, cioè dell'essere umano: ché questi due concetti non hanno significato nel nichilismo compiuto e nella risposta ad esso, il pensiero dell'impolitico. Piuttosto, si tratta della morte dell'Europa: l'Europa ha la responsabilità della sua fine, delle sue fini, nonché della sua origine inesistente e sempre rinviata.

Concludendo, si può dunque dire (in una prospettiva ormai in parte lontana dal pensiero di Esposito) che il fondamento impolitico della politica europea non è extrapolitico, teologico o morale, ma è immanente alla politica stessa, pur essendo «fuori» dall'Europa: L'Europa deve prendersi la responsabilità del suo fuori, di un fuori da non intendersi, appunto, unicamente in termini geopolitici. La politica europea deve farsi carico di ciò che Europa non è. La “mancanza” propria del nichilismo compiuto come figura del contemporaneo fonda dunque in maniera positiva la moderna politica europea. Il niente dell'origine risulta essere il nucleo della modernità europea, come dicevamo sopra: un niente dell'origine che, in quanto mancanza, è apertura. Un'apertura da intendersi proprio

come apertura verso il fuori. Rinunciando a qualunque mito fondativo e destinale, la *communitas* europea ha la sua origine e il suo destino fuori di sé. Non in un “fuori” che possa essere specificato, ma nel “fuori” stesso.

Un concetto di Europa non è pensabile nel tentativo di definirla, di delimitare confini o di stabilire una sua presunta “identità”, poiché l'Europa non ha un'origine, non ha una comunità, e dunque non ha un'identità. Essa è, per sua stessa natura, apertura all'esterno. Non si tratta di “tollerare” l'altro: la tolleranza è necessaria solo nei confronti di qualcosa che, in fondo, infastidisce, o che quantomeno non appartiene alla propria identità. Invece, l'altro non necessita tolleranza perché non infastidisce alcuna supposta identità.

Proprio questa fragilità e vulnerabilità dell'identità europea è la sua forza etica e morale. Nelle indagini di Martha Nussbaum, del resto, è proprio questa fragilità della moralità, questa fragilità del bene, a costituire le radici greche dell'Europa.⁴⁹ Proprio questo è ciò che va preso sul serio: l'inesistenza di un'origine e di una *communitas* europei. L'Europa è pensabile solo come fragilità, mancanza di identità, apertura. Farsi carico di questa apertura all'altro è la sfida che si para di fronte ad una filosofia politica che voglia dirsi europea: il presente contributo vuole essere un primo passo in questa direzione.

Note

¹ Ci atteniamo, nel presente saggio, all'uso di Esposito di utilizzare il termine con la maiuscola quando ci si riferisce al Bene politico, così da conferire uniformità stilistica al testo.

² In proposito si veda la recente intervista con Roberto Esposito, Dario Gentili e Giacomo Marramao a cura di F. Buongiorno e A. Lucci, “Che cos'è *Italian Theory*?”, in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 15/2014, pp.11-23. Importante come introduzione al tema dell'*Italian Theory* è anche D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012, nonché R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

³ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna²1999.

⁴ R. Esposito, *Prefazione*, in: Id., *Categorie dell'impolitico*, cit., p. xvii.

⁵ Il riferimento classico è qui naturalmente a Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 153-155: «Il concetto dell'essere razionale in genere – che deve considerarsi in tutte le massime della sua volontà come universalmente legislatore [ossia deve essere soggetto dell'imperativo categorico], per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni – ci porta a un concetto connesso col primo e assai fruttuoso: e, cioè, a quello di un *regno dei fini*. Per regno intendo il collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni. Ora poiché le leggi determinano gli scopi per la loro universale validità, se si astrae dalle differenze personali tra gli esseri razionali e, con ciò, da ogni contenuto dei loro scopi privati, sarà possibile pensare in connessione sistematica una totalità dei fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé quanto dei singoli scopi che, ciascuno per sé, essi si possono proporre): in altre parole, un regno dei fini, reso possibile dai principi sovraesposti» (corsivo nell'originale). Su questo, anche in rapporto ad alcune tematiche che verranno trattate in seguito, A. Pirni, “Morale e comunità in Kant a partire dal ‘regno dei fini’”, in: *Studi Kantiani*, 14/2001, pp. 105-135, che in calce al saggio si confronta anch'egli, seppure *en passant*, con *Communitas* di Roberto Esposito, come noi faremo più sotto.

⁶ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

⁷ «Ogni Stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene», afferma Aristotele già all'inizio della *Politica* (Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, 1252a).

⁸ R. Esposito, *Prefazione*, cit. p. xvi.

⁹ La problematica che si sta qui cercando di mettere in luce, relativa alla fondazione della politica, non è naturalmente una questione puramente teorica, oggetto solamente di una riflessione filosofica astratta. La storia ci offre continuamente esempi tangibili di questa questione. Un esempio tutto europeo, e anzi a ben vedere all'origine dell'Europa, è quello

messo bene in luce dal grande storico belga Henri Pirenne in un passaggio denso e pregnante che descrive il passaggio, durante il Medioevo, dall'epoca merovingia a quella carolingia con un cambiamento nella concezione del potere che è legata a quanto stiamo dicendo. Il passo è tratto dal suo *opus magnus* (scritto, per altro, in prigione, durante un altro snodo epocale per l'Europa, la prima guerra mondiale), *Historie de l'Europe. Des invasions au XI^{ve} siècle*, F. Alcan, Parigi 1936, trad. it. *Storia d'Europa: dalle invasioni al XVI. secolo*, Sansoni, Firenze 1956, p. 44-45: «Il potere reale dei Merovingi era stato puramente laico; quello dei Carolingi ha una profonda impronta religiosa. La cerimonia della consacrazione [...] fa in una certa misura della figura del sovrano una figura sacerdotale. Egli stesso afferma la sua sottomissione agli ordini di Dio e la sua volontà di servirlo [...], chiamandosi per umiltà cristiana “re per grazia di Dio”. Ormai – e in questo la monarchia carolingia inaugura la tradizione che si continuerà dopo secoli – l'ideale del re non sarà più quello di essere un Cesare, una potenza che attinge la sua forza e la sua autorità alle fonti terrene, ma consisterà nel far regnare su questa terra i precetti divini, nel governare secondo la morale cristiana».

¹⁰ Sebbene il testo in cui Esposito si confronta più direttamente col tema che ci sta qui a cuore, ossia quello dell'Europa contemporanea e della filosofia politica adeguata a pensarla, sia a prima vista il recente *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* (Einaudi, Torino 2016), in questo testo Esposito si concentra sulla storia della filosofia italiana come filosofia che potrebbe fornire una chiave d'accesso ad una filosofia europea. Il vero nocciolo teoretico della questione politica europea è, in questo volume, solo accennato: questo è il motivo per cui, in vista degli scopi della presente trattazione, un'indagine dei testi precedenti, e in particolare di due scritti “anomali” come la *Prefazione* e l'*Appendice*, risulta molto più proficua.

¹¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

¹² La posizione di Karl Jaspers è messa in luce da Chiara Pasqualin nel suo saggio *Il fondamento «sovrapolitico» della politica: l'attualità della prospettiva jaspersiana*. Il termine “sovrapolitico” va esattamente ad indicare, si potrebbe dire, l'opposto del termine “impolitico”.

¹³ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. 10-11.

¹⁴ Omero, *Iliade*, trad. it. a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1950, pp. 50-51 (libro 2, vv. 204-205): «no, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo \ uno il re». Questi versi sono citati in Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990, vol. II, pp. 584-585 (1076 a5).

¹⁵ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 12.

¹⁶ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

¹⁷ Si veda in particolare M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Parigi 1971, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004. In proposito si veda anche il breve ma denso G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Milano 2006.

¹⁸ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. xiii.

¹⁹ *Ivi*, p. xiv.

²⁰ *Ivi*, p. 121.

²¹ *Ivi*, p. xxiii.

²² *Ivi*, p. 66.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 67.

²⁵ *Ivi*, p. 88.

²⁶ Si potrebbe dire che questo modo di fare storia non-storiografica, cioè una storia consapevole dell'impossibilità di dire l'origine “in sé e per sé” sia una storia che ha finalmente fatto proprie le condizioni della storicità stessa. In maniera sottile, Paolo Virno ha avanzato la tesi secondo la quale l'epoca contemporanea non è l'epoca della fine della storia (come sostenuto, tra gli altri, da Alexandre Kojève, Jean Baudrillard e Francis Fukuyama), ma piuttosto l'epoca in cui si manifestano le condizioni della storicità (cfr. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999).

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. xxvii e p. xxxi.

²⁸ *Ivi*, p. 88.

²⁹ *Ivi*, p. 124.

³⁰ Che si tratti effettivamente di un'equivalenza è dimostrato dal ruolo cardine giocato dalla morte, in Elias Canetti, per la costituzione della massa, e in Esposito per la costituzione della comunità, la quale è, come recita il titolo dell'ultimo capitolo, “comunità della morte”, cosa che mettiamo a tema subito sotto. Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Fischer, Berlino ³¹1980, trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.

³¹ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 309.

³² *Ivi*, p. 308.

³³ *Ivi*, p. 310.

³⁴ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit. p.147.

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Francoforte sul Meno 1986, trad. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003.

³⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. 148.

³⁷ Il fatto che lo si scriva minuscolo fa riferimento appunto al fatto che non si sta parlando della Comunità Europea come istituzione politica, ma di una *communitas* europea nel suo senso impolitico.

³⁸ *Ivi*, p. 147.

³⁹ *Ivi*, p. 148.

⁴⁰ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Parigi 1996, trad. it. a cura di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001. Su questo tema mi permetto di rinviare alle considerazioni già delineate in D. D'Angelo, “L'origine dell'autocoscienza. Da Darwin a Merleau-Ponty”, in: *Noëma - Ricerche*, Vol. III, Milano 2012, pp. 1-245, qui pp. 70-83.

⁴¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. 162.

⁴² Mi rifaccio qui all'accezione di Europa utilizzata da E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Husserliana vol. VI, Martinus Nijhoff, L'Aia 1976, trad. it. a cura di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008. Sul tema si veda, nel presente volume, il saggio di F. Frairopi, *La fenomenologia e i molteplici sensi della crisi. Dalla crisi dei fondamenti alla crisi dell'umanità europea*.

⁴³ E forse, anche della sua filosofia, necessariamente “fuori” dai confini nazionali, come nel caso della filosofia italiana. Su questo punto si veda la recente discussione del libro di Esposito proposta da F. Buongiorno nella sua recensione (<http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2016/12/Recensione-a-Esposito-Da-fuori.-Una-filosofia-per-lEuropa.pdf>), consultato il 18 febbraio 2017.

⁴⁴ E. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. ix.

⁴⁵ *Ivi*, p. x.

⁴⁶ *Ivi*, p. xi.

⁴⁷ R. Girard, *La violenza e il sacro*, a cura di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

⁴⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, Parigi 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, JacaBook, Milano 2002, p. 43. Corsivi nell'originale.

⁴⁹ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, ²2001.

La fenomenologia e i molteplici sensi della crisi. Dalla crisi dei fondamenti alla crisi dell'umanità europea

Fausto Fraisopi

Abstract: In his work and during his life, from the *Philosophy of Arithmetic* to the *Krisis of European Sciences* and even beyond, Husserl fight constantly against a certain « crisis » and settle Phenomenology as answer to the forms of crisis that step by step he focuses as critical moments of our civilization. But the meaning of “crisis” is manifold, can be viewed from different perspectives and assessed by different forms, in continuity or incremental to each other. The evolution of the idea of « crisis » let us finally sketch the dynamic and speculative evolution of Phenomenology itself and its standing critical self-interpretation. In our paper, we will explain and focus the different meanings of “crisis” in Phenomenology in order to understand its evolution and the intrinsic continuity between the project of the Logical Investigations (where Phenomenology is presented as a new form of *Mathesis universalis*) and the late period, in which Phenomenology itself is presented as an Hyper-Rationalism with a well defined role in the History of Europe and of the Mankind.

Keywords: Phenomenology, *Mathesis universalis*, Foundational Crisis of Sciences, Logic, Ontology.

1. Introduzione

Nel caso in cui si percorrano i manuali di storia della scienza, riguardo alla cosiddetta «crisi dei fondamenti», non è possibile in alcun modo rinvenire una trattazione adeguata (e molto spesso neppure una menzione) della *Crisi* husserliana. Nel caso in cui viceversa si percorra la quasi infinita letteratura che è stata consacrata alla *Crisi* husserliana, è molto difficile rinvenire analisi compiute sul lungo e travagliato processo che conduce dall'irrompere della crisi dei fondamenti (che molti data-no alla scoperta delle geometrie non-euclidee) ai risultati negativi dei teoremi d'incompletezza di Gödel e al principio d'indeterminazione di Heisenberg (di cui tuttavia Husserl stesso, nel 1934, poteva ben esser a conoscenza). Questo potrebbe indurre a propendere o per un giudizio di totale fraintendimento della crisi da parte di Husserl e del movimento fenomenologico (con la sola eccezione, incredibile a dirsi, di Heidegger¹), vale a dire di ciò che è stata la crisi (dei fondamenti) delle scienze, o di un errore presoché integrale, da parte della storia della scienza, nell'interpretazione della reale portata (filosofica e antropologica) della crisi stessa dal punto di vista fenomenologico. Eppure proprio la possibilità che la crisi delle scien-

ze possa esser interpretata tanto dal punto di vista epistemologico e della storia della scienza da un lato quanto dal punto filosofico (fenomenologico) e antropologico dall'altro, sembra indicare non una contraddizione, quanto una complementarità.

Il presente saggio si propone di ricontestualizzare tanto la fenomenologia (di Husserl) nel quadro più ampio della crisi (dei fondamenti) delle scienze quanto quest'ultima in un discorso filosofico (fenomenologico) e antropologico il cui orizzonte trascende le *impasses* fondazionali e attinge a un problema di fondo che prima Husserl, poi Patočka, hanno elaborato con estremo acume e lucidità. Prendendo in considerazione la genesi stessa della fenomenologia a partire dalla *Filosofia dell'aritmica* fino alla stesura della *Crisi delle scienze europee* si cercherà di mostrare in che senso la fenomenologia, sin dal suo stadio di incubazione, abbia in vista un orizzonte più ampio di quanto non fosse il risultato fondazionale, e cioè l'orizzonte del rapporto vicendevole tra sapere e mondo dell'esperienza (o mondo della vita) come progetto essenzialmente speculativo, come *mathesis*. Husserl è il primo a prendere coscienza della necessità del superamento del paradigma della scienza (meramente) costruttiva e, quindi, dell'idea di una *mathesis* schiettamente formale, che non può esaurire in sé il compito del pensiero filosofico. A partire dal chiasmo delle due prospettive, si cercherà di elaborare un significato nuovo del pensiero fenomenologico che, pur avendo ispirato approcci scientifici e epistemologici di estremo interesse, non ha trovato la sua fissazione definitiva. Forse Husserl, pur non cogliendo il senso squisitamente epistemico della crisi dei fondamenti, ha attinto un livello di problematizzazione che lascia pensare la scienza al di là delle *impasses* fondazionali o che lascia includere le *impasses* fondazionali in un orizzonte più ampio.²

2. L'idea di una «crisi dei fondamenti»

Poniamo innanzitutto la domanda: cosa significa «crisi» delle scienze? In che senso essa può esser ritrovata, affrontata e superata appoggiandosi alla filosofia husserliana e alla diagnosi che Husserl ne fornisce nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*? Laddove si volesse procedere dal punto di vista della storia della scienza, ci si troverebbe di fronte ad una prima molteplicità di significati e di usi storiografici (più o meno) legittimi che si lasciano raggruppare in due filoni interpretativi. Il primo, più filologicamente pertinente, indivi-

dua la «crisi» come la crisi dei fondamenti della matematica,³ una fase di discussione profonda – ed estremamente produttiva – che ha tuttavia contorni storici estremamente elastici. Su questa prima accezione torneremo a breve. Il secondo, più storicamente vago, individua la crisi come quel processo generale di ridiscussione dei fondamenti delle scienze esatte che accomuna logica, matematica e fisica e che va dalla scoperta delle geometrie non-euclidee alla formulazione della teoria della relatività generale fino ai risultati negativi di unificazione delle rispettive discipline: i teoremi d'incompletezza di Gödel per la logica-matematica, il principio d'indeterminazione di Heisenberg in meccanica quantistica (che Einstein stesso, nel celebre articolo sulla completezza della meccanica quantistica,⁴ metterà in relazione all'incompletezza gödeliana). Senza procedere ad una discussione dettagliata – che richiederebbe uno spazio infinitamente più vasto – si può affermare che l'idea di crisi dell'unità della conoscenza (e più in particolare della conoscenza esatta) procede effettivamente da un ambito più ristretto (la crisi dei fondamenti della matematica) e si estende all'idea di un sapere assiomatico (per la logica e per la matematica) e completo, unificato (per la fisica e la scienza della natura).

Si potrebbe tuttavia datare l'inizio di questo processo epocale e poderoso di ridiscussione dei fondamenti del sapere – o, per meglio dire, dell'*episteme* – con la scoperta delle geometrie non-euclidee. Su impulso della nascita dell'analisi moderna (Gauss), sulla base di intuizioni fondamentali, Boylai, Lobacevsky e poi ancora Riemann inaugurarono un processo di definizione di sistemi geometrici che aprono ad un concetto di spazio alternativo ma altrettanto coerente di quello definito dalla geometria euclidea (cioè rispondente, come noto, a tutti e cinque i postulati formulati negli elementi di Euclide).⁵ Con lo scritto *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometria*,⁶ nel 1854, la geometria non si presenta più come una categorizzazione dello spazio lineare percepito (non a caso sarà l'opera di Riemann a fornire a Einstein un proto-modello topologico per la sua teoria della relatività). Essa si presenta piuttosto come «visione globale della geometria», come «studio di varietà [*Mannigfaltigkeiten*] di un numero qualsiasi di dimensioni di un qualsiasi genere di spazio».⁷ La rivoluzione nel concepimento del concetto di spazio e geometria operata da Riemann è epocale, soprattutto se si considera che – sulla scorta di Kant – la geometria rappresentava la costruzione dello spazio come «forma pura dell'intuizione» umana, quindi tridimensionale e lineare.

La geometria, per semplificare, rappresentava l'interfaccia della conoscenza umana col mondo proprio perché operava con forme pure – che erano in fondo le forme «idealizzate» degli oggetti (oggetti fisici della percezione). Come afferma Zellini: «Nel corso dell'Ottocento, con la geometria di Grassmann di Riemann, di Lobacevsky, si erano ampiamente varcati i limiti dell'esperienza fisica, si era finalmente trasgredita la vecchia regola aristotelica che confinava la geometria nelle tre dimensioni dello spazio».⁸ Se lo spazio euclideo altro non è che «una» molteplicità tra le tante possibili, l'interfaccia essenziale della conoscenza al mondo reale viene così relativizzata, e con ciò viene scisso un legame – oggettivo spazio-conoscenza – che si era presentato come il cardine di ogni idea di sapere a partire da Platone.

Un altro processo di portata epocale è il progetto – naufragato – dell'aritmetizzazione dell'analisi, che condurrà alla formulazione, cantoriana, della teoria degli insiemi.⁹ Fino alla metà del XIX secolo algebra (studio dei *discreta*) e analisi (studio dei *continua*) erano due branche separate della matematica. Se si considera che il continuo (l'estensione continua) è il corrispettivo matematico dell'idea di spazio e il discreto dell'idea di «quantità definita», si capisce chiaramente come il progetto di un'aritmetizzazione dell'analisi – cioè di riconduzione dell'*alogon*, dell'irrazionale, cioè del continuo all'operazione su quantità aritmetiche (quindi discrete) – fosse fondamentale per pensare l'unità stessa del paradigma della scienza esatta ed assiomatica, la matematica. Il progetto consisteva nella definizione dei numeri reali; come risultato di un'operazione sui numeri naturali \mathbb{N} senza ricorso alla nozione (fondamentale in analisi) di limite. Questo progetto implicava di per sé una seconda desolidarizzazione rispetto a quella operata dalla geometria riemanniana tra «cosa» e «spazio», vale a dire la desolidarizzazione tra analisi e geometria.

Il progetto naufraga, ancora una volta, grazie all'opera matematica imponente di Cantor il quale, definendo la cardinalità di un insieme finito e la sua potenza, la applica a insiemi infiniti come quelli di \mathbb{R} , \mathbb{Q} ed \mathbb{N} .¹⁰ La cardinalità (detta transfinita) di \mathbb{R} non è quella di \mathbb{Q} ed \mathbb{N} insieme. Cantor dimostra, grazie al processo di diagonalizzazione, che la cardinalità transfinita dell'insieme infinito \mathbb{R} è diversa dalla cardinalità degli insiemi infiniti \mathbb{Q} ed \mathbb{N} . Se quindi le frazioni sono aritmetizzabili, come si sapeva (la loro cardinalità transfinita è la stessa dei numeri naturali), non possono esserlo i numeri irrazionali e quindi non tutti i numeri reali. Ma l'impresa titanica di Cantor nella definizione della cardinalità transfinita (il numero d'infinità di un insieme infinito) si fondava su un concetto per così dire «intuitivo» di insieme, che si sottraeva al rigore matematico della fondazione. Il concetto di «insieme» preserva (o preservava) in sé qualcosa d'intuitivo, non dedotto. Questo residuo costitutivo d'intuitività rappresenta la pietra dello scandalo per una fondazione rigorosa: «sarà proprio la natura intuitiva del concetto d'insieme a cozzare, a causa dei paradossi che emergeranno, con le pretese di una matematica anti-intuitiva e a far fallire il programma formalista e in parte anche quello logicista di rifondazione della matematica».¹¹

È proprio a partire dalla necessità di chiarificare in senso logico e sistematico il concetto di insieme che prende avvio la terza fase del dibattito sui fondamenti, in cui si collocano il logicismo di Frege e Russell e il formalismo di Hilbert.¹² Il logicismo e il formalismo non riusciranno tuttavia, a causa del paradosso delle classi prima e dei teoremi d'incompletezza poi, a portare a compimento la logicizzazione dell'aritmetica, cioè la formalizzazione assiomatica del concetto elementare di «quantità». Gottlob Frege, Giuseppe Peano e Richard Dedekind intrapresero il progetto di chiarificazione ultima del concetto elementare di quantità, cioè – per usare le parole di Bourbaki riguardo a Frege – «il progetto di fondare l'aritmetica su una logica formalizzata in una scrittura di concetti».¹³ Si tratta della *Begriffsschrift*, dell'ideografia. L'impresa colossale e sublime – pare che Zermelo abbia affermato che i *I fondamenti dell'aritmetica* fossero

«quanto di più bello e di più chiaro» fosse stato fatto sul concetto di numero – di Frege, ma anche di Dedekind e Peano, si colloca attorno al 1890, *I fondamenti dell'aritmetica* di Frege sono del 1884, gli *Aritmetices Principia nova methodo exposita* di Peano del 1889 e *Cosa sono e cosa dovrebbero essere i numeri?* di Dedekind del 1888. Il carattere essenzialmente rivoluzionario di questo processo di formalizzazione rappresentava l'ultimo passaggio – poco importa se sospeso dal punto di vista della sua consistenza dimostrativa ultima – di desolidarizzazione dei concetti matematici fondamentali dall'intuizione, quest'ultima concepita, ancora kantianamente, come intuizione sensibile. In questo contesto si dispiega anche l'impresa hilbertiana di «formalizzazione della geometria» in cui «l'assetto della geometria consolida però una concezione decisamente anti-kantiana di questa disciplina». ¹⁴

È in quest'orizzonte estremamente ricco, in questa gigantomachia sull'essenza del «matematico» ma soprattutto del pensiero rigoroso che nasce la fenomenologia, che si svilupperà costantemente sul crinale che separa il pensiero più rigoroso della crisi. A riguardo è necessario fermarsi a riflettere: perché un pensiero che si spinge fino alle ultime fasi della chiarificazione e del rigore concettuale dovrebbe esser esposto, messo di fronte ad una «crisi»? Casari afferma: «il pericolo che l'intera costruzione teorica potesse dissolversi nell'inesattezza [...] era bene o male scongiurato nella concezione classica dell'evidenza intuitiva degli elementi primitivi. Venuta a mancare questa, o almeno la fiducia in essa, ecco che quel pericolo si affacciava con tutta la sua forza». ¹⁵

Il processo di desolidarizzazione progressiva che, con la formalizzazione e col notevole incremento di rigore, aveva fatto compiere progressi inimmaginabili alla concezione della matematica, che aveva già dischiuso l'orizzonte di una scienza della natura indipendente dall'intuizione umana (finita), la esponeva nondimeno al pericolo dell'assenza di fondamento, della *Grundlosigkeit*. Questa è una considerazione che, si faccia attenzione, seppure possa apparire radicalmente prossima (se non appartenente) alla prospettiva della *Crisi delle scienze europee*, sussiste indipendentemente da Husserl e raffigura la temperie di uno dei periodi più affascinanti, rivoluzionari e proficui della storia del pensiero umano. In questo periodo, in quest'orizzonte così ricco e vasto, si forma la fenomenologia. Non solo perché Husserl è un matematico (almeno in origine), allievo di Karl Weierstrass ed interlocutore di Cantor, Frege e soprattutto Hilbert: la fenomenologia si forma, si sedimenta e prende coscienza di sé stessa proprio a Gottinga, dove Husserl insegna a partire dal 1900 e dove interagisce con il circolo dei matematici legati a David Hilbert. ¹⁶

3. La fenomenologia come risposta alla crisi dei fondamenti

La fenomenologia nasce da un tentativo, la *Filosofia dell'aritmetica* – fallito o ampliatosi a dismisura (per stessa ammissione di Husserl) ¹⁷ – di rispondere attraverso Brentano e Stumpf alla crisi dei fondamenti o di fornire, attraverso «ricerche logiche e psicologiche» di natura in-

teramente nuova, un nuovo approccio al dibattito sui fondamenti della matematica. Nelle mani di Husserl il problema del passaggio dai numeri naturali e razionali – ottenuti attraverso l'applicazione delle quattro operazioni fondamentali al concetto di numero [*Anzahl*] – a dimensioni simboliche astratte il cui contenuto oggettuale non sottostà alla rappresentazione intuitiva sensibile, si allarga a tal punto, viene problematizzato in modo così radicale, da scaturire nella fenomenologia delle *Ricerche logiche*.

Che la fenomenologia nasca – come Minerva – dal rompicapo della crisi dei fondamenti della matematica è testimoniato tra l'altro proprio dal fatto che Husserl, nel 1901, in occasione delle due conferenze tenute presso il circolo dei matematici di Gottinga e di fronte a Hilbert, mobiliti concetti assolutamente fondamentali della neonata fenomenologia per spiegare proprio l'apparente paradosso della dei numeri immaginari. ¹⁸ La fenomenologia fornisce il metodo per comprendere la stabilità e la consistenza di sistemi numerici puramente simbolici (i cui elementi significanti appaiono, a torto, privi di oggetto [*gegenstandlos*]). Ciò viene messo in opera attraverso un'architettura concettuale raffinatissima che si estende sin dai paragrafi finali dei *Prolegomeni alla logica pura* – in cui viene formulato il progetto della *mathesis universalis* ¹⁹ formale fenomenologica – fino al concetto chiave di intuizione categoriale della *Sesta ricerca logica*.

La prima parte di *Logica formale e trascendentale*, ²⁰ consacrata appunto alla logica formale, e alcune parti molto importanti di *Idee III*, tracciano retrospettivamente il cammino che condusse Husserl alla fenomenologia: «Il cammino che mi ha condotto alla fenomenologia fu essenzialmente determinato dalla *mathesis universalis* [...] e per la concezione dell'idea di una tale *mathesis* alla quale ero stato spinto dai miei studi sulla matematica formale, l'abbozzo di quest'idea di Bolzano, la teoria delle proposizioni in sé e delle verità in sé, ha avuto un valore inestimabile». ²¹ Per comprendere cosa sia e come sia da intendersi questa *mathesis universalis* fenomenologica, si deve risalire qualche pagina a ritroso nel testo di *Idee III* in cui Husserl chiarisce la natura matematica della fenomenologia, o la sua ispirazione essenzialmente matematica. In effetti l'idea di una teoria delle forme possibili di teoria è l'idea originaria della fenomenologia, un'idea concepita in parallelo con la geometria e, non a caso, con l'idea riemanniana di teoria geometrica delle molteplicità. Come la geometria riemanniana è una teoria delle forme possibili di spazio, all'interno delle quali si istanzia, ad esempio, la forma tridimensionale e lineare dello spazio della fisica (pre-einsteiniana), così la fenomenologia husserliana, lungo tutto l'arco della sua evoluzione, dal 1901 fino alla stesura della *Crisi*, si concepisce come teoria delle forme possibili di teoria, all'interno delle quali s'istanzano le teorie (o le scienze) fattuali, storicamente concrete. In *Logica formale e trascendentale* leggiamo:

Rivolgendomi al tipo affatto nuovo di analisi matematica che aveva avuto un prorompente sviluppo teorico-tecnico nel secolo XIX, e mosso dalla necessità di portare a chiarezza il senso logico di questa analisi, che permaneva in una assoluta confusione, mi si presentò ancora un terzo e più alto compito di una logica formale e dottrina formale della scienza. Esso si annuncia nel titolo del § 69 [*scil. dei Prolegomeni alla logica pura*] come 'teoria delle forme possibili di teorie, o (correlativamente) come

'dottrina della molteplicità' [*Mannigfaltigkeitslehre*]. Poiché il concetto della teoria [...] doveva essere inteso in senso pregnante – in conformità alle scienze nomologiche o deduttive – cioè come una connessione sistematica di proposizioni nella forma di una deduzione sistematicamente unitaria, veniva così acquisito qui un primo inizio per una teoria dei sistemi deduttivi, o, ciò che è lo stesso, per una disciplina logica delle scienze deduttive come tali, e considerate come 'totalità' teoriche.²²

Come Husserl avrà modo di chiarificare in seguito, «l'idea più generale di una dottrina della molteplicità» – termine preso direttamente da Riemann ma esteso alla teoria logica e all'ontologia formale – «è quella di una scienza che dà forma in modo determinato ai tipi essenziali delle teorie possibili, e indaga le loro legittime relazioni reciproche». «Tutte le teorie effettive» – prosegue Husserl quasi anticipando la *Crisi* – «sono dunque specializzazioni ovvero singolarizzazioni di forme di teorie ad esse corrispondenti, così come tutti i campi conoscitivi elaborati teoreticamente sono molteplicità singole» e così come, potremmo aggiungere, uno spazio non è che una singolarizzazione di una forma di molteplicità, di *Mannigfaltigkeit*.²³ Il § 30, il cui titolo è illuminante, *La dottrina della molteplicità a partire da Riemann*, mostra proprio come la filiazione matematica della fenomenologia proceda a partire dalla generalizzazione dell'idea di molteplicità che risiede alla base della scoperta delle geometrie non-euclidee e che apre il dibattito fondazionale sulla matematica. Uno spazio diviene quindi una molteplicità definita, vale a dire mediante una «saturazione». La saturazione è, usando un termine che Husserl stesso afferma di aver mutuato da Hilbert, il riempimento di significato o di oggettualità di un termine vuoto, assolutamente formale.

Il concetto del riempimento, soprattutto laddove si tratti del riempimento di categorie astratte del significato, cioè d'intenzioni significanti non riferite ad oggetti della percezione, chiama in causa l'elemento chiave della teoria delle conoscenze della *Sesta ricerca logica*, cioè l'intuizione categoriale, ed in modo più generale l'allargamento – messo in opera da Husserl e fondamentale per la fenomenologia – del concetto di intuizione. Allargamento dell'intuizione, o dello spettro della datità intuitiva (ciò che si dà da sé e a partire da sé) significa essenzialmente, già nella teoria della conoscenza definita nella *sesta Ricerca Logica* ma ancor più nelle *Idee I* (con il «principio di tutti i principi»),²⁴ ricorrere ad un concetto fondamentale, quello di evidenza, che è slegato – o essenzialmente non dipendente – dal concetto di percezione, ma è basato su un concetto più ampio di intenzionalità: «Intenzionalità in generale – *Erlebnis* di aver coscienza di una qualsiasi cosa – ed evidenza, intenzionalità del darsi delle cose in se stesse, sono concetti essenzialmente omogenei». «L'evidenza – prosegue Husserl – è un modo universale dell'intenzionalità in riferimento con la vita complessiva della coscienza; e per virtù sua la coscienza ha una struttura universale teleologica, una disposizione alla «ragione» e persino una tendenza continua verso di essa».²⁵ Intenzionalità, evidenza e ragione si costituiscono come i tre elementi fondamentali del percorso della fenomenologia, e come punti di riferimento invarianti – come vedremo – fino alla *Crisi*. Per mostrare la transizione tra prospettiva originaria delle *Ricerche Logiche* e quella delle *Idee, Logica formale e trascendentale* si pre-

senta come un testo preziosissimo, proprio perché traccia retrospettivamente un'evoluzione continua tra le diverse fasi del pensiero fenomenologico (dissimulando anche, talvolta, una linearità che non necessariamente corrisponde ai fatti) e quindi anche i diversi approcci al concetto di crisi ed alla risposta alla crisi come compito del pensiero e della razionalità.

La razionalità husserliana, anche facendo astrazione dalla presentazione continua e invariante presentata in *Logica formale e trascendentale*, non sembra variare profondamente, quanto al progetto di fondo, tra le *Ricerche logiche* e le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Husserl concepisce l'evoluzione (trascendentale) delle *Idee* come un portare alla luce i nodi necessari della teoria della conoscenza già impliciti e non tematizzati nelle *Ricerche logiche* e, soprattutto, nella *Sesta ricerca*. Tutto ruota attorno alla trascendenza della verità e delle strutture che forniscono l'evidenza, in una forma di platonismo che molto deve a Bolzano (sebbene Husserl, come ma meno di Frege, sia sempre stato restio ad ammetterlo) proprio perché non ontologico o quasi-ontologico.²⁶

La struttura – e quindi la dimensione d'intelligibilità – è per Husserl indipendente dall'atto psichico e quindi non suscettibile di una riduzione «naturalizzante» dell'atto di coglimento dell'idealità al «naturale» (questo si rivelerà fondamentale nella rilettura della *Crisi*): nel senso di qualsiasi oggetto esperibile, anche di un oggetto fisico, è implicita una certa idealità – che si contrappone ai molteplici processi psichici, separati da una individuazione caratterizzata da una temporalità immanente. Si tratta qui di tutti i processi, cioè dell'*Erleben* esperiente e poi anche della possibilità dell'*Erleben*, e infine del divenir cosciente o della possibilità del divenir cosciente di qualsiasi tipo, anche non esperiente. Si tratta dell'idealità generale di tutte le unità intenzionali rispetto alle molteplicità che le costituiscono: «in ciò consiste la 'trascendenza' di tutti i tipi di oggettualità rispetto alla coscienza di essere (e dei modi corrispondentemente modificati, ma pertinenti, del rispettivo Io-di-coscienza, inteso come polo-soggetto della coscienza). Se dunque noi distinguiamo tra oggetti immanenti e trascendenti, tale distinzione vale però soltanto all'interno di questo concetto più ampio di trascendenza».²⁷

Il progetto fenomenologico come risposta alla crisi dei fondamenti consiste nel dissolvere il problema locale della base concettuale, logica, della matematica, e di rifonderla in un'idea più vasta e speculativamente profonda di ragione, in cui l'evidenza, l'intuizione originariamente offerente, legittima il passaggio a campi diversi di oggettualità matematica o più generalmente simbolica proprio perché intuizione categoriale (o, in seguito, intuizione eidetica). Il lavoro (cioè l'operazione) su determinate strutture concettuali, simboliche, matematiche, produce nuove regolarità, nuove oggettualità o per meglio dire, nuove regolarità sintattiche fondate (*fundiert*) sulla stabilità del livello sottostante, le quali vengono assunte ad oggettualità di ordine superiore. Le oggettualità simboliche la cui intuizione non è sensibile, oggettualità non percettive come quelle dei numeri immaginari e delle regolarità sintattiche che sono loro caratteristiche e strutturanti, «sono già da sempre familiari e liberamente disponibili, e in quanto risultati sono stati prodotti e continuano ad esserlo in una

evidenza rinnovata allorché venga destato il bisogno di evidenza».²⁸ In questo senso, come affermato in apertura del paragrafo consacrato ai «problemi dei fondamenti delle scienze e la ricerca costitutiva sull'origine», il compito locale dei fondamenti della matematica diviene compito generale dell'autochiarificazione [*Selbsterhellung*] della ragione, inteso come «lavoro sui concetti fondamentali nel senso più rigoroso».²⁹

La fenomenologia trascendentale, com'essa viene presentata dalla pubblicazione delle *Idee* fino alla *Crisi*, non rappresenta quindi una svolta soggettivistica di Husserl – svolta che non avrebbe senso – ma un'esplicitazione fondamentale del correlato soggettivo-attivo che soggiace alla manifestazione dell'oggettualità nella sua evidenza, e quindi, nel caso di sustrutti teorici (matematici e non), alla manifestazione di oggettualità determinate da un carattere non sensibile di intuitività e di autodatità. Laddove cioè si affermi (e si deve affermarlo se si vuole far fronte alla desolidarizzazione delle compagini teoriche del sapere come formazioni sempre nuove, plastiche, evolutive) che si coglie nella sua datità, nella sua intuizione originariamente offerente, *non solo l'oggetto della percezione ma anche l'oggetto categoriale* – ad esempio l'evidenza sintattica di una formazione numerico-simbolica la cui natura è controintuitiva dal punto di vista della percezione oggettuale sensibile (il numero immaginario) –, ecco allora che si afferma che la datità stessa deve e non può che specificarsi a seconda dell'oggetto della datità stessa: l'evidenza di un colore non è la stessa di una costruzione matematica. Quello che è il carattere comune ad ogni forma di esperienza si specifica, si frammenta o, per meglio dire, *si regionalizza*: l'esperienza e l'evidenza non sono generalità vuote, sono *proprietà geodetiche*, che si differenziano topologicamente all'interno dell'orizzonte stesso dell'esperire. Esse trovano una differenziazione nella regionalizzazione stessa dell'intuizione e nel darsi di questa intuizione nelle modalità spazio-temporali che la determinano. A questo corrisponde una modalità intenzionale dell'io nella sua dimensione attiva e dinamica. In modo quasi impercettibile – o volutamente sottaciuto – abbiamo varcato il confine tra la prospettiva delle *Ricerche logiche* e la prospettiva delle *Idee*, che non è un confine, per così dire, conflittuale ma rappresenta piuttosto un allargamento di orizzonte. Al di là delle speculazioni storiografiche (spesso dettate da necessità estrinseche a quella, fondamentale, di comprendere la «cosa stessa» del trascendentale fenomenologico) resta il fatto che, a distanza di pochi mesi, Husserl pubblica le *Idee* e ripubblica (con notevoli variazioni ma senza uno stravolgimento dell'impianto teorico di fondo) le *Ricerche logiche*. Dagli lavori husserliani di rielaborazione delle *Ricerche logiche*³⁰ (en in particolare della sesta), sappiamo anche che il concetto di «orizzonte», tanto fondamentale per la fenomenologia a partire dal 1913, scaturisce proprio dalla rielaborazione del concetto di intuizione vuota e riempimento nella sesta *Ricerca logica*.³¹ Ogni esperito, nella sua datità, e quindi ogni esperienza in quanto tale, ha il suo orizzonte, cioè un insieme di potenzialità pretracciate (preformate) che ne orientano il fare esperienza. Ogni esperito, nella sua datità, si lascia determinare – per quanto riguarda il suo carattere di oggettualità – a partire da un'ontologia generale, vale a dire a parti-

re da una partizione, da un'*articolazione topologica dell'orizzonte dell'esperienza*.

Qui l'analogia «riemanniana» della spazialità geometrica non viene affatto abbandonata ma rafforzata, implementata ad un'idea di ragione come *logos*, cioè come «tener insieme» i modi della datità e le strutture del farne esperienza: la *mathesis* non è, e non può più essere, una *mathesis universalis* semplicemente formale. Leggiamo nel passaggio alla *Fenomenologia della ragione*, nel § 135 di *Idee I*: «qualunque cosa, per quanto allarghiamo l'ambito dell'indagine e in qualsiasi grado di universalità o di particolarità ci muoviamo – anche fin giù alle ultime concrezioni – è essenzialmente predelineata».³² Questo *quid* va conosciuto scientificamente, va espresso in termini teorici, padroneggiato attraverso un sistema di concetti e di enunciati normativi che scaturiscono da un'intuizione eidetica e pura.³³ Il progetto della fenomenologia della ragione si definisce a partire dalla correlazione tra ontologia formale e le ontologie regionali (ed i compiti di chiarificazione ad esse relativi). Ed a partire da questo insieme organico di compiti si definisce il progetto di una filosofia trascendentale. L'idea di ragione, e della dimensione antropologica fondamentale di una fenomenologia della ragione, verrà chiaramente formulata, non casualmente, nel paragrafo conclusivo della *Crisi*:

La ragione è l'elemento specifico dell'uomo, di un essere che vive attraverso attività ed abitudini personali. In quanto personale, questa vita è un costante divenire, e si sviluppa in una costante intenzionalità. E ciò che in questa vita diviene è la persona stessa. Il suo essere è sempre in divenire, e ciò vale anche nella correlazione di essere singolo personale e essere personale accomunato per l'uomo e per l'umanità unitaria.³⁴

Ma apparentemente quello che era un problema solo locale, che poteva – agli occhi di Husserl – venir risolto o spiegato all'interno dell'orizzonte più vasto del progetto fenomenologico, che dallo *status* apparente di «filosofia della matematica» diviene «fenomenologia della ragione», cambia, muta, si radicalizza ma non più in senso teorico, bensì in senso pratico o meglio cosmico-storico, *welt-geschichtlich*.

4. Fenomenologia della ragione e storia

Ciò che interviene infatti storicamente, nel momento in cui il progetto di fenomenologia della ragione andava impostando e definendo in modo più dettagliato l'ampiezza dei suoi compiti – quasi in una trasposizione metateorica dello scenario de *L'uomo senza qualità* di Musil – è il cataclisma della Prima Guerra Mondiale,³⁵ spesso rappresentata dai contemporanei e dagli storici, non a torto, come la catastrofe originaria [*Urkatastrophe*] del XX secolo, come «apocalisse della modernità» o come il suicidio terminale della migliore delle civiltà possibili. Per avere un'idea della portata di questo evento si legga Benjamin: «tutto era andato in frantumi: le esperienze strategiche attraverso la guerra di posizione, quelle economiche attraverso l'inflazione, quelle del corpo attraverso la fame, quelle morali attraverso il dispotismo. Una generazione che era andata a scuola col tram a cavalli stava ora in pie-

di sotto un cielo vuoto, in un paesaggio in cui nulla era rimasto immutato tranne le nuvole e, al centro, in un campo di forze di correnti distruttive ed esplosioni, il minuscolo, fragile corpo umano».³⁶

Quindi non solo un uomo ma un pensiero che era rimasto laterale alla storia,³⁷ si trova esposto, se si vuole, al suo secondo abisso, che non è l'abisso della razionalità teorica (l'*alagon*, il paradosso del continuo) ma l'*altro* stesso da quella ragione che inglobava l'assenza di fondamenti locali della matematica e delle scienze in un progetto razionale sistematico più ampio. La crisi si manifesta ora come qualcosa d'imprevedibile, un evento, un fatto [*Faktum*] puramente irrazionale, tanto per l'uomo quanto per la filosofia che in esso aveva trovato il rinnovamento di un progetto di scienza rigorosa. In questo contesto potrebbe anche essere letto il recupero dell'idealismo tedesco (dai contorni sempre molto incerti) da parte di Husserl.³⁸ Husserl aderirà, come molti intellettuali di primo rango del suo tempo, in modo del tutto entusiastico alla guerra, vedendovi il motivo di rinascita spirituale della cultura tedesca, di cui si sentiva partecipe. In una lettera al suo allievo del periodo di Gottinga, Dietrich Mahnke, scrive: «Vi avremmo preso parte, se avessimo potuto!».³⁹ La Grande Guerra si presenta come una via d'uscita dalla decadenza, una decadenza culturale e morale, ma anche come un nuovo inizio (i nuovi inizi o la speranza nei «nuovi inizi» appaiono nei grandi filosofi come sinistri messaggeri di sventure). La guerra è agli occhi di Husserl, in quegli anni, un «destino [...] alto e gravoso al di là di ogni comprensione, un evento eccezionale».⁴⁰ La marcia dei soldati, e la loro motivazione molto spesso volontaria alla guerra, viene letta come una metafora di nuove idee in marcia. Si legge nelle tre lezioni sull'ideale dell'umanità in Fichte, per il semestre di guerra del 1917: «Idee e ideali sono di nuovo in marcia, trovano di nuovo ad accoglierli cuori aperti. Il modo di pensare e di sentire unilaterale e naturalistico perde la sua forza. Pericolo e morte fanno oggi da maestri».⁴¹

Tuttavia l'opinione di Husserl sulla guerra muterà presto. Dopo lettere entusiaste scritte ad amici sull'arruolamento dei figli ed ai figli stessi,⁴² Husserl diviene presto cosciente del baratro verso cui l'Europa e la civiltà occidentale si stanno spingendo, soprattutto dopo la morte del figlio Wolfgang nel 1916: «Rinnovamento è l'appello generale nel nostro tormentato presente, e nell'intero ambito della cultura europea. La guerra, che dal 1914 l'ha devastata e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi della coercizione militare con quelli più raffinati della tortura psicologica e dell'indigenza economica, non meno depravanti dal punto di vista morale, ha rivelato l'intima verità ed insensatezza di tale cultura».⁴³ Tuttavia il recupero dell'idealismo tedesco, ed in particolare di Fichte, non si lascia ridurre ad un'infatuazione propagandistica per la guerra, esso scaturisce da motivi ben più profondi, da difficoltà intrinseche a quel progetto razionale che Husserl aveva definito nelle idee come progetto di una filosofia come scienza rigorosa. I motivi sono due: la libera decisione del filosofare che dà luogo all'*epochè* e la storicità intrinseca delle formazioni di senso, cioè la genesi del mondo (non la sua «produzione») attraverso l'attività dell'io. La storicità, cioè una dimensione cronologica altra rispetto alla dinamica puramente logica delle strutture, entra in gioco, o viene esplicitata

nella fenomenologia, proprio a partire dalla coscienza di una dinamica, di una tipologia di eventi che non possono essere ridotti alla considerazione statica, perché da un lato (come evento della decisione al filosofare) dischiudono la considerazione statica stessa e, dall'altro, definiscono il tessuto strutturale delle idealità che dischiudono, strutturalmente, l'accesso a modalità diverse di evidenza.

Senza cedere alla presentazione idilliaca che Husserl fornisce del cammino della fenomenologia, come esplicitazione quasi necessaria del problema della storicità del senso e delle strutture,⁴⁴ bisogna riconoscere come l'evento «altro» dalla ragione, e dal suo progetto, dischiuda alla fenomenologia l'altro dell'apollinea (sebbene in sé già estremamente dinamica) sussistenza delle strutture eidetiche: la concrezione del senso,⁴⁵ la dinamica della sustruzione che avrà un ruolo tanto fondamentale nella *Crisi*. Fichte e l'idealismo tedesco fondono in sé l'istanza politico-culturale e l'istanza teoretica di una ricerca sempre più radicale sulle fonti della conoscenza, sebbene questa ricerca divenga, in Husserl e nella fenomenologia a partire dal 1917, radicalmente altro. Troviamo traccia e interpretazione di questo passo ulteriore, legato ad un'altra forma (questa volta esogena) della crisi, che non proviene più dalla desolidarizzazione delle componenti teoretiche fondamentali interne alla scienza ma dalla desolidarizzazione tra struttura ideale e realtà, tra ragione e storia, nell'ultimo paragrafo della *Crisi*. La filosofia dell'idealismo è la sola a cui non si possa muovere la critica di naturalismo o di assumere, sebbene implicitamente, posizioni naturalistiche, sebbene essa, per un altro verso «abbia mancato completamente il proprio metodo».⁴⁶

Il progetto della fenomenologia trascendentale, così come esso si ridefinisce nel corso degli anni Venti, è quello di una fenomenologia della ragione che, dopo aver assorbito il momento critico della desolidarizzazione delle componenti teoretiche delle scienze nel progetto della descrizione eidetica delle strutture (di tutte le strutture), ora tematizza la loro stessa sedimentazione. Ciò che viene tematizzato, con la stessa forza con cui veniva esplorata la genesi puramente teoretica, categoriale, di nuovi livelli sintattici nei campi del puro sapere, è il formarsi del senso: non è la «storia» accettata passivamente come concetto delle scienze dello spirito, ma la sedimentazione prima delle formazioni di senso del soggetto esperiente e poi della comunità esperiente rivelatasi dimensione intersoggettiva fondante. Ancora una volta, quest'orientamento non è scevro da problemi, come una sorta di orientamento dell'interesse non più verso le rivoluzioni scientifiche che stavano avvenendo e che sarebbero incorse di lì a poco, quanto piuttosto alla tenuta essenziale, al legame essenziale tra scienza, pensiero e umanità. Husserl scrive in una lettera all'amico Gustav Albrecht nel 1932: «Tutte le scienze si trovano in una crisi dei fondamenti dell'auto-comprensione del metodo necessaria alla scientificità. Tutto ciò, oggi, è divenuto chiacchiera sull'abbandono della legge di causalità, sul sovvertimento dei concetti di spaziotemporalità e così via. Il filosofare dello scienziato naturale, e di tutti gli altri scienziati, è di un'ingenuità infantile, e quello dei filosofi non è meno oscuro e permeato da un'ingenuità fondamentale – soltanto in modo diverso».⁴⁷

In modo abbastanza sorprendente, proprio quando quella crisi al cui lavoro e sulla cui riflessione la fenomenologia si era formata arriva a compimento, con esiti teoretici e speculativi inimmaginabili (basti pensare alla meccanica quantistica e ai teoremi d'incompletezza di Gödel), Husserl guarda altrove, si rivolge ad un altro fronte, ad un altro significato della crisi. Il principio d'indeterminazione di Heisenberg viene formulato (e pubblicato) nel 1927,⁴⁸ i teoremi di incompletezza di Gödel vengono pubblicati nel 1931,⁴⁹ quindi prima dell'inizio dei lavori di stesura della *Crisi*. Husserl non menziona né l'uno né gli altri, né dimostra particolare interesse nel sondare e nell'esplorare filosoficamente la relatività einsteiniana. Per lui la crisi non sussiste più in risultati locali, nella desolidarizzazione della realtà fisica dalla realtà dell'esperienza intuitiva o nella desolidarizzazione del concetto di coerenza da quello di verità.

Quella che abbiamo definito «desolidarizzazione», ma che si potrebbe chiamare «crisi» nel senso originario di crisi, dal greco *krisis*, «frattura», «rottura», sussiste per Husserl tra le componenti della razionalità e l'orizzonte del mondo in cui questa razionalità si sviluppa, evolve, raggiunge nuove frontiere formali e controintuitive sempre più lontane dal mondo dell'esperienza, senza che questa desolidarizzazione venga messa in questione.

5. Crisi e razionalismo

Il compito della fenomenologia come razionalismo è interrogare la dinamica stessa di allontanamento delle dimensioni della razionalità scientifica, tenerle insieme in un discorso che non può e non dev'essere locale, proprio perché ciò costituirebbe un'autolimitazione della ragione stessa. Con ciò non si vuol affermare che la fenomenologia husserliana non si sia troppo repentinamente ritratta da un'interrogazione del carattere di razionalità che emergeva (o che sarebbe emerso) dai risultati negativi di Heisenberg e di Gödel, o che essa avesse una buona ragione nel farlo (tutt'altro!). Non si vuole neppure affermare che essa non avrebbe avuto strumenti per tematizzare la nuova forma di razionalità che sarebbe emersa: non a caso Gödel sarà il primo a riscoprire la fenomenologia come filosofia della matematica e filosofia *tout court*⁵⁰ e molti fisici e biologi riscopriranno, durante gli anni Settanta e Ottanta, la filosofia di Husserl, abbandonata o relegata a cimelio di una preistoria (solo immaginata) dalla rampante filosofia analitica (e dalle sue recenti autocelebrazioni storiografiche).⁵¹

La crisi a cui pensa Husserl è ora la crisi *della* e non la crisi *di una* (forma di) razionalità: il terreno del sapere privato della sua unità razionale, fornita dalla filosofia come «*ratio* nel costante movimento dell'auto-rischiamento»,⁵² è come quel terreno essiccato in cui re-stano solo arbusti rinsecchiti, le cui zolle non rappresentano più un'unità, l'unità del fondamento (del *Boden*), ma entità a sé stanti, non comunicanti, determinazioni riflessive a sé stanti. L'immagine spettrale di un mondo della vita in cui le scienze, in quanto forme della razionalità che non possono più comunicare tra loro, non possono neppure comunicare nulla all'uomo, è quella che viene presentata nella *Crisi*: non ci sono risultati negativi interni a forme

della razionalità ma, malgrado l'accumulo inflazionario di positività, irrompe la negatività dell'insignificante. La crisi sta nell'insignificanza di una ragione che – ridotta a somma di acquisizioni teoretiche – non comunica più con quel mondo da cui è emersa, e che non può più farsi *weltbildend*, istitutrice di un mondo, o *sinnbildend* (istitutrice di senso). In questo senso il pensiero, la filosofia, la fenomenologia non possono che rispondere alla crisi, alla separazione tra le formazioni teoretiche del sapere e il terreno da cui scaturiscono, se non tematizzando e sviluppando un'ontologia del mondo della vita, una «scienza radicale del fondamento»⁵³ di tutte le formazioni teoretiche in quanto tali:

[...] non si è mai indagato scientificamente il modo in cui il mondo della vita funge da fondamento, il modo in cui sono fondate le sue molteplici validità pre-logiche rispetto alle verità teoretiche. E probabilmente la scientificità, richiesta dal mondo della vita come tale e nella sua universalità, è una scientificità peculiare, non di ordine logico-obiettivo, una scientificità che, per essere definitivamente fondante, è la più alta nella scala dei valori.⁵⁴

La scienza radicale del fondamento non può per Husserl scaturire in una metafisica, cioè tendere a quell'essere supremo (eventualmente declinato onto-teo-logicamente) che andrebbe oltre, e sarebbe in conflitto con la generalità dell'essere (ontologia e apofantica formale): la scienza radicale del fondamento non potrebbe essere allo stesso tempo, come nell'aporia fondamentale della metafisica, scienza dell'*esse generaliter* e dell'*esse eminenter*. La scienza radicale del fondamento non può neppure seguire la tendenza costruttivista della filosofia e delle scienze moderne, ipostatizzando le dimensioni d'idealizzazione formale come «realtà del mondo» ed oscurando l'origine, l'evidenza originaria di quell'esperienza da cui traggono linfa e nella quale si radicano. In breve, non c'è possibilità per la fenomenologia di approdare ad un punto a partire dal quale essa possa sviluppare una *view from nowhere*.⁵⁵ La partizione, l'organizzazione topologica delle molteplicità ontologico-regionali della scienza obbiettiva presuppone giustamente quel *multiversum*, quella multidimensionalità che è l'orizzonte del mondo della vita.⁵⁶ Le obbiettività delle scienze, come delle strutture sociali, antropologiche, politiche scaturiscono inevitabilmente da questa multidimensionalità la cui ontologia non può che essere *sui generis*, una *zetoumene episteme* che tenga insieme la dinamica genetica delle formalità eidetiche e il fondamento, l'orizzonte della genesi stessa: «Ciò che realizza la massima formazione di senso e la validità d'essere dell'a-priori matematico, come di qualsiasi altro a-priori obbiettivo, è un'operazione idealizzante fondata sull'a-priori del mondo della vita».⁵⁷

L'*esse eminenter* di questa scienza radicale del fondamento che si sottrae alla metafisica classica come alla metafisica costruttivista moderna non è un *ens*, né un'oggettività (una *Gegenständlichkeit*) ma una dimensione, la dimensione dell'umano che si presenta come informale e multidimensionale, ed allo stesso tempo speculari alla formalità dell'ontologia e dell'apofantica rappresentate dalla *mathesis universalis*. La fondazione di questa scienza «in modo universalmente apodittico», di questa nuova forma di *mathesis* è, come dice Husserl, «la

funzione necessariamente più alta dell'umanità», in quanto «rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e omnicomprensiva – l'impulso vitale dell'umanità giunta al suo grado più alto». ⁵⁸ La scienza fondata, e che va fondata in modo universalmente apodittico risulta così, «la funzione necessariamente più alta dell'umanità: essa rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e omnicomprensiva – l'impulso vitale dell'umanità, giunta al suo grado più alto.» ⁵⁹

Di fronte ad una crisi senza precedenti dell'umanità, una crisi di fronte alla quale ogni universalità formale e normativa rivelano la loro insufficienza, Husserl riconfigura il compito del pensiero come tener insieme, nella loro inevitabile tendenza alla separazione, le regioni di formazione di senso in cui queste universalità si presentano come normative e l'orizzonte universale del mondo della vita come necessario presupposto affinché una formazione, una sedimentazione, una sustruzione possa avanzare pretesa di validità. Se la soggettività trascendentale si dimostra tale perché è il luogo, l'operatore di queste sedimentazioni, perché dà luogo a molteplicità normative (epistemiche e non) in cui la fenomenalità possa strutturarsi secondo un «senso» (di cui la fenomenologia descrive, appunto, le strutture), essa resta tuttavia ancorata ad una dimensione della vita, dell'umano, che in virtù della sua multidimensionalità, come *multiversum*, non può esser ridotta a mero elemento «ideale». Husserl ci dice che un'idealità, che qualsiasi idealità slegata, desolidarizzata dall'orizzonte dell'umano diviene un'impostura, un'ipostasi e nulla più, un simulacro di razionalità.

L'*esse eminenter* del mondo della vita, la cui ontologia viene intrapresa proprio come ultima risposta (quasi disperata) alla crisi di un'umanità che si espone verso il baratro, e l'*esse generaliter* della *mathesis universalis* come descrizione di quell'oggettualità formale che si regionalizza attraverso la genesi delle idealità, sono i due termini speculari, le due superfici catottriche all'interno delle quali si svolge il compito infinito della razionalità come movimento costante ed infinito dell'auto-rischiamento della ragione.

L'uomo alla ricerca della stabilità del senso, e la ragione come messa in atto di questa ricerca attraverso la descrizione fenomenologica, si trovano ancora una volta esposti alla possibilità dello smarrimento della dimensione costitutiva all'interno della quale si gioca la sua storia e il suo destino: l'orizzonte del mondo della vita e quello del suo sapere all'interno del quale il primo si rispecchia senza tuttavia poterne venir assorbito (proprio come il sapere, la *ratio*, non può venire riassorbita dal mondo della vita a partire dal quale essa si è *tradotta* in formalità). Lo smarrimento di questa dimensione costitutiva rappresenta per Husserl, ora, la vera e propria crisi dell'umanità, in una sorta di ritorno all'origine stessa della filosofia e della sua nascita, la *polis* greca. Quel movimento costante di auto-rischiamento trova infatti inizio proprio «nel momento in cui la filosofia si presentò per la prima volta tra gli uomini». Come «forma culturale fra le altre», la filosofia appare sclerotizzata in un «divenire irretito ed esteriore», in una forma di sofistica o di «logistica». Viceversa come *Besinnung*, come costante ricerca del legame tra l'orizzonte del mondo della vita e la dimensione del sapere, tra l'esistenziale e l'epistemico, essa rappresenta sem-

pre «una lotta d'interesse generazioni di filosofi che vivono e si richiamano in una comunità di vita, che sono i portatori di questo sviluppo spirituale –, la lotta costante della ragione 'ridestata' per giungere a se stessa, alla propria auto-comprensione, a una ragione che comprenda concretamente se stessa [...]». ⁶⁰

In questo senso, la filosofia è sempre in cammino, «sulla via di una più alta razionalità, è una razionalità che scoprendo sempre di nuovo l'insufficienza della sua relatività» ⁶¹ – come della relatività delle formazioni teoriche che produce – «si sforza di pervenire a una vera e piena razionalità». Questo pieno auto-rischiamento, proprio perché scaturisce dalla coscienza della relatività delle formazioni teoretiche (che in quanto geneticamente dinamiche non possono essere definitive), non si dirige verso l'idea – in fondo eleatica – di un'assoluta frattura, di una separazione cosmica fra *doxa* ed *episteme*, ma si oppone a quest'idea cercando il punto di congiunzione o le trame che legano in modo sempre diverso, sempre più ricco ed articolato, fibrato potremmo dire (e per questo sempre più sfuggente), *doxa* – nei termini della *Crisi*, il «mondo della vita» – ed *episteme* – le formazioni teoretiche di senso fornite dalle scienze. ⁶²

Forse a questo punto, radicandosi nell'orizzonte storico che ne determina financo la stesura (l'Europa all'avvento del Nazionalsocialismo, l'emarginazione dall'università, la solitudine personale dell'uomo Husserl) ma elevandosi al di là della contingenza, la *Crisi* ci fornisce non solo un'ulteriore idea di crisi ma la sua forma generale, invariante, che solo attraverso l'idea di spirito, di *Besinnung*, può emergere come tale: la frattura inevitabile – inevitabile perché è proprio nello spazio aperto da questa frattura che si dischiude l'orizzonte del pensiero filosofico-critico. Esso sussiste tra la dimensione a-critica dell'umano e la trasfigurazione della vita (individuale, sociale, politica) nelle forme del sapere alla ricerca di un senso unitario. La frattura tra *doxa* ed *episteme* non è più riconciliabile né superabile (attraverso la negazione di uno o dell'altro dei due termini) ma costitutiva. La frattura è il luogo all'interno del quale cercare, in questo senso mai come ora Husserl si rivela prossimo a Platone, una nuova forma di *mathesis* (e di *paideia*) coesistente all'esercizio del pensiero:

nelle sue profondità più rivoluzionarie, la fenomenologia non ha nulla di simile ad un'ontologia né ad una metafisica. Forse, in modo enigmatico, ha ancora qualcosa a che fare con la filosofia perché essa rappresenta, nella nostra tradizione, la prosecuzione della prassi del pensiero. E, forse, in modo non meno enigmatico – potremmo precisare – essa non è una *mathesis universalis*, ma una *mathesis*, che comprende sé stessa e si evolve man mano che essa avanza, a partire dall'instabilità e dei movimenti estremamente complessi di questa stessa prassi. ⁶³

La *mathesis* della fenomenologia non può più aggrapparsi a delle idealità che essa stessa ha mostrato e ha legittimato come genetiche, autostrutturantesi, cioè a dei principi formali fissi, né ad un mondo della vita che, come *multiversum*, come multidimensionalità fluida inoggettivabile, mostra sempre l'altro della razionalità, una dimensione tellurica, una costante riconfigurazione topologica che non è suscettibile di un'ontologia oggettuale fissa. Come detto, di fronte all'impossibilità di una *view*

from nowhere che possa annullare il suo esser nell'orizzonte dell'esperienza ed all'impossibilità speculare di perseguire un progetto che «pretenda di riportarsi alla purezza delle essenze e alla definitività del fondamento»,⁶⁴ Husserl determina la sua risposta non ad una crisi storica ben determinata ma ad ogni crisi dell'umanità (e dell'umanità razionale): questa risposta è la ragion pratica della *theoria* stessa. Il senso, l'esplicitazione sempre continua di un senso non esplicitato, di quello che si cela nella piega del reale, è l'ancoraggio della ragione di fronte allo smarrimento, all'occultamento dell'orizzonte all'interno del quale ogni *paideia* deve operare.⁶⁵ L'iper-rationalismo [*Überrationalismus*] husserliano riconduce la fenomenologia ed il pensiero al punto inesteso, alla pura situazione, alla domanda che proietta l'orizzonte stesso di ogni possibile *paideia*: «Che cosa sono io, che cosa è l'uomo, e l'umanità?»⁶⁶. A partire da questo punto la ragione può e deve immaginare, pensare e definire quelle forme della *mathesis* che definiranno e lasceranno percorrere lo spazio tra il momento inesteso, la pura situazione della domanda e l'orizzonte della *paideia*.

Note:

¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1971, p. 22.

² Cfr. S. Catucci, *La filosofia critica di Husserl*, Guerini Scientifica, Milano, 1995, p. 10.

³ Per un visione introduttiva d'insieme cfr. G. Di Saverio, *La crisi dei fondamenti della matematica. Dal paradiso di Hilbert all'inferno di Gödel*, Università di Perugia, Tesi di Laurea, 2003: <http://www.matematicamente.it/cultura/storia-della-matematica/sp-24346/> [ultima data di consultazione 17/02/2017].

⁴ A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, in *Physical Review*, 47, 1935, p. 777-780.

⁵ C. Mangione, S. Bozzi, *Storia della logica. Da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano, 1995, pp. 19-22, pp. 42-68. Cfr. anche M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, Einaudi, Torino, 2 voll., 1999, pp. 1004-1053.

⁶ Cfr. B. Riemann, *Sulle ipotesi che stanno alla base dello spazio*, tr. it. di R. Pettoello, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

⁷ C. B. Boyer, *Storia della matematica*, I.S.E.D.I., Milano, 1976, p. 625.

⁸ Cfr. P. Zellini, *La ribellione del numero*, Adelphi, Milano, 1997, p. 12. Per il rapporto tra la geometria di Grassmann e il progetto husserliano di *mathesis universalis*, cfr. V. Gérard, *Mathesis universalis et géométrie. Husserl et Grassmann*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (a cura di), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Springer, New York, 2010, pp. 255-300.

⁹ *Ivi*, p. 25. Cfr. inoltre C. Mangione - S.Bozzi, *Storia della logica*, cit., p. 274.

¹⁰ I simboli \mathbb{R} , \mathbb{Q} ed \mathbb{N} indicano rispettivamente l'insieme dei numeri reali, razionali e naturali.

¹¹ Cfr. G. Di Saverio, cit., p. 19.

¹² Cfr. M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, cit., pp. 1143-1172, 1377-1412.

¹³ N. Bourbaki, *Elementi di storia della matematica*, tr. it. di M.L. Visentini Ottolenghi, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 19.

¹⁴ C. Boyer, *op. cit.*, p. 699.

¹⁵ E. Casari, *Dalla logica alla metalogica*, Sansoni, Firenze, 1979, p.13.

¹⁶ E. Husserl, *Das Imaginäre in der Mathematik*, in Id., *Philosophie der Arithmetik*, Springer, New York, 1970, p. 430-451.

¹⁷ Cfr. Id., *Ricerche Logiche*, 2 voll., Prefazione alla prima edizione (1900), tr. it. di G. Piana, vol. I, Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 3-5.

¹⁸ Id., *Das Imaginäre in der Mathematik*, cit.

¹⁹ Id., *Ricerche Logiche*, pp. 251-256.

²⁰ Cfr. Id., *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G.D. Neri, Laterza, Roma-Bari, 1966.

²¹ Cfr. Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino, p. 836 (trad. modificata).

²² Id., *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 109.

²³ *Ivi*, p.112.

²⁴ Id., *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 50.

²⁵ Id., *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 199.

²⁶ Cfr. il nostro *The quasi-ontology of «an sich»*. Bernard Bolzano's *Theory of Science between Leibnizian Ars Combinatoria and the Husserlian Idea of Mathesis Universalis*. In: *Avello Journals*, Cambridge, 2014.

²⁷ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, loc. cit..

²⁸ Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 224.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Id., *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Kluwer, The Hague, 2002.

³¹ E. Husserl, *Ricerche Logiche*, cit. II, p. 430-465.

³² Id., *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 302.

³³ *Ivi*, p. 336.

³⁴ Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 286.

³⁵ Si veda a proposito il progetto ERC diretto da Nicolas de Warren, *The Great World and Modern Philosophy*: <http://graph.ophen.org/>

³⁶ W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in *Metaphorein*, 3, 1978, pp. 12-16.

³⁷ Cfr. E. Stroker, *Phänomenologische Studien*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1987, p. 149 e P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, pp. 27-29.

³⁸ E. Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, ETS, Pisa, p. 49.

³⁹ Id., *Briefwechsel*, III, cit. p. 403.

⁴⁰ Id., *Fichte*, cit., p. 145.

⁴¹ *Ivi*, p. 50. Cfr. a riguardo A. Schnell, *Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus*, in E. Escoubas – B.Waldenfels (a cura di), *Deutsche und französische Phänomenologie*, Paris, 2000, p. 129-154.

⁴² E. Husserl, *Lettera a Dietrich Mahnke*, in *Briefwechsel* (9 Bde), Bd. III, Kluwer, The Hague, 1994, p. 402. Cfr. anche la lettera a Heinrich Husserl, in *Briefwechsel*, IX, cit., p. 288-289.

⁴³ Id., *Lettera a Pickard Bell*, in *Briefwechsel*, III, cit., p. 3.

⁴⁴ Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 286.

⁴⁵ Cfr. a riguardo Id., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, tr. it. di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano, p. 20.

⁴⁶ Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 285.

⁴⁷ Id., *Lettera a Gustav Albrecht*, in *Briefwechsel*, IX, cit., p. 83.

⁴⁸ Cfr. W. Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, in *Zeitschrift für Physik*, 43, n.4, p. 172-178. La traduzione italiana è disponibile in S. Boffi, *Il principio di indeterminazione*, Università degli Studi di Pavia, p. 45-74.

⁴⁹ Cfr. K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, I, in *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 1931, p. 173-198.

⁵⁰ Cfr. a riguardo R. Tieszen *After Gödel: Platonism and Rationalism in Mathematics and Logic*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

⁵¹ Cfr. ad esempio P. Heelan, *Quantum Mechanics and Objectivity*, Kluwer, The Hague, 1965; F. Lurçat, *Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl*, in L. Boi, P. Kerzberg, F. Patras, *Rediscovering Phenomenology*, Springer, New York, 2007, p. 229-258.

⁵² Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 286.

⁵³ *Ivi*, p. 169.

⁵⁴ *Ivi*, p. 153.

⁵⁵ *Ivi*, p. 200.

⁵⁶ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua. 39, Springer, New York, 2008, p. 112.

⁵⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p.168.

⁵⁸ *Ivi*, p. 286.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 287.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 182.

⁶³ M. Richir, *Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique*, in E. Escoubas, B.Waldenfels (a cura di), *Deutsche und französische Phänomenologie*, cit., p. 127 (Ns. trad.).

⁶⁴ S. Catucci, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁵ Cfr. a riguardo E. Husserl, *Zur Unterschrift unter Kastors Bild* [Erste Fassung] 1935, in *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Kluwer, The Hague, 1988, Hua. XXVII, pp. 238-39.

⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Nijhoff, The Hague, 1973, Hua. XV, p. 153.

Crisi della cultura e valorizzazione del Giudizio estetico-politico in Hannah Arendt

Stefano Marino

Abstract: In this article I take into examination Hannah Arendt's original and influential "appropriation" of Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment*, providing both a reconstruction and a critical interpretation of it. In the first section I basically contextualize Arendt's interest in this topic by showing that it is connected to her more general concern with the wider and more comprehensive question of the crisis of Western civilization. Then, in the second and third sections of my article, I offer an overview of Arendt's conception of the crisis in culture and politics in the present age, and explain how this gradually led her to develop an original interpretation of Kant's concept of Aesthetic Judgment in terms of a new and somehow unprecedented (i.e. unthought, never conceived of before) form of Political Judgment. The fourth section is dedicated to a brief *excursus* on Kant's own treatment of the concept of *Urteilkraft* in some of his main works (first and third *Critiques*, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*) and some of his letters, in order to show that this concept for Kant has a broader and more complex meaning than one is sometimes used to think. Finally, in the fifth section I first focus on a few problematic aspects of Arendt's "creative", i.e. sometimes philologically inadequate, use of Kant's concept of Aesthetic Judgment understood as a kind of Political Judgment, but then add that from a strictly philosophical point of view this interpretation has proved to be a very stimulating and enriching one, as testified by the fact that in the last decades it has produced a veritable *Wirkungsgeschichte* and has helped to develop the so-called "Paradigm of Judgment" in ethics and political philosophy.

Keywords: Hannah Arendt; Immanuel Kant; Crisis of Western Civilization; Aesthetic Judgment; Political Judgment.

A Laura La Bella, *little sister*:
carissima amica e persona preziosa

1. La centralità del concetto di crisi.

Una parte significativa della filosofia e, più in generale, della cultura contemporanea è stata caratterizzata da un sentimento di incertezza, provvisorietà, desolazione, dubbio, disagio, smarrimento, tramonto. Se c'è una parola che, da sola, può riassumere una tale condizione generale, questa è probabilmente la parola "crisi". Anche limitandosi alle sole opere filosofiche, infatti, sono centinaia i

titoli degli articoli e dei libri che, nel corso del ventesimo secolo, sono stati dedicati alla crisi della civiltà europea *in generale* e, di qui, *in particolare*, alla crisi di singoli ambiti o fenomeni: la ragione, lo spirito, la storia, le tradizioni, la morale, la religione, le arti o anche le scienze. Di fronte ai differenti sintomi di una tale situazione, i grandi protagonisti della filosofia e della cultura novecentesche hanno cercato di rispondere in maniera adeguata, elaborando risposte anche molto diverse tra loro ma, ad ogni modo, non sottraendosi mai alla sfida. E tra i nomi di coloro che possono essere legittimamente inseriti in un tale discorso critico figura senz'altro anche quello di Hannah Arendt.¹

Com'è stato notato, infatti, «l'intento originario che muove la filosofia politica di Hannah Arendt» è quello di «ripensare la politica e, con essa, la libertà, fuori "dalla tradizione"», là dove con ciò si intende il fatto che, per la filosofa tedesca, «l'intera tradizione è chiamata a render conto dell'occultamento del significato originario di ciò che è autenticamente politico. [...] Il ripensamento della politica è per Hannah Arendt tutt'uno con [una] operazione di *démontage* che viene condotta nei confronti [...] della filosofia politica». ² Sotto questo punto di vista, così come per il suo maestro Heidegger la storia della metafisica occidentale, dalla grecità al Novecento, andava interpretata alla luce dell'evento di un oblio destinale che «avrebbe eclissato la comprensione autentica dell'essere», allo stesso modo per Arendt «l'intera tradizione del pensiero politico occidentale avrebbe oscurato la vera natura della *politica*» ³ e andrebbe letta quindi in relazione a una sorta di perdurante oblio dell'originaria politicità dell'essere umano. Ecco allora che, per molti versi, anche la filosofia di Arendt può essere posta interamente sotto il segno del concetto di crisi. Il pensiero della crisi della civiltà europea, «in tutte le sue diverse valenze», rimane «l'orizzonte entro il quale tale pensiero si muove nell'arco di tutta la sua produzione». ⁴

Non è mia intenzione ricostruire e analizzare qui questo tema in riferimento a tutta quella parte della produzione filosofica di Arendt – almeno da *Le origini del totalitarismo* del 1951 fino all'incompiuta e postuma *Vita della mente* del 1978 – che, seguendo queste preziose indicazioni, potrebbe essere interpretata sulla base del concetto di crisi. Pertanto, l'approccio che seguirò è di tipo diverso. Infatti, focalizzerò la mia attenzione su singoli testi, prendendo le mosse dal saggio arendtiano del 1961 *La crisi della cultura* e spostandomi poi sulle lezioni sulla filosofia politica di Kant svolte da Arendt presso la New School for Social Research di New York nell'autunno del

1970 ma pubblicate molti anni dopo. La scelta di concentrarmi in prima battuta sul saggio *La crisi della cultura* deriva dal suo valore paradigmatico per il discorso che intendo svolgere, trattandosi di un saggio (1) focalizzato esplicitamente, fin dal titolo, sul concetto di crisi, e poi (2) collocato in un momento importante, per certi versi di svolta, nel cammino intellettuale di Arendt. Per la precisione, collocato in un momento successivo alla pubblicazione del suo capolavoro filosofico *Vita activa* (1958) e già aperto allo sviluppo della tematica destinata a occupare stabilmente gli ultimi anni di riflessione di Arendt. Ovvero, la tematica relativa a un possibile recupero del Giudizio estetico kantiano in funzione etico-politica quale strumento utile per un possibile superamento della crisi culturale, ma soprattutto morale e politica, della contemporaneità.⁵

2. Crisi della cultura e rapporto tra estetica e politica.

In *La crisi della cultura* Arendt prende le mosse dalla questione della definizione del fenomeno della cultura di massa nella sua relazione con la società che, per così dire, ospita tale cultura, ovvero la società di massa. La filosofa tedesca precisa subito che tale questione, se affrontata in modo corretto e avendo ben presenti le sue molteplici implicazioni, spinge inevitabilmente a porre un'altra, di portata ancora più ampia, e cioè la questione del rapporto problematico fra cultura e società in generale.⁶ Tra i fenomeni culturali che massimamente ci ricordano questa tensione e problematicità Arendt cita l'arte e, più precisamente, il movimento complessivo dell'arte moderna, scaturito proprio da un'appassionata ribellione contro le norme sociali consolidate. Per Arendt, il fatto che l'arte moderna, nel suo insieme, abbia preso le mosse da una tale ostilità contro la società vale come dimostrazione di una sorta di antagonismo originario cultura/società; o meglio, se non proprio originario, comunque precedente la nascita della società di massa nella nostra epoca e riconducibile semmai al momento in cui la società cominciò ad avviare i propri tentativi di monopolizzare la cultura e servirsene per i propri scopi. Si tratta di tentativi che, come spiega Arendt, diedero luogo a fenomeni quali un certo kitsch tipicamente ottocentesco, un insopportabile filisteismo colto o anche una riduzione della cultura a «merce sociale» ed a «moneta di scambio». «La sola parola "cultura"», a quel punto, «divent[ò] sospetta».⁷

Con l'avvento della cultura di massa, secondo Arendt, si sarebbe comunque verificato un passaggio ulteriore rispetto a questa situazione relativa ai rapporti cultura/società in generale; nel senso che, se la società precedente «voleva la cultura, ne valutava e svalutava gli oggetti come beni sociali, li usava e li sfruttava per i propri fini egoistici, ma non li "consumava"», nel caso della società di massa invece è proprio questo ciò che si verifica. Una tale società, cioè, «chiede divertimento, non cultura, e di fatto consuma i prodotti dell'industria dell'entertainment come qualsiasi merce di consumo. [...] Le merci offerte dall'industria dell'entertainment non sono "cose", oggetti di cultura» (i quali, in base al loro stesso concetto, avanzano un'esigenza di durevolezza, stabilità, permanenza nel tempo, resistenza al mutamento storico o, in sintesi, non immediata consumabilità); piuttosto, sono so-

lo «alcuni fra i molti beni di consumo, destinati al consumo esattamente come gli altri».⁸ Per Arendt, che di per sé non sembra manifestare alcun disprezzo per la umana e comprensibile esigenza di svago in quanto tale, il problema si pone nel momento in cui criteri di valutazione quali la «freschezza» o la novità, che sono appropriati là dove si tratta di puro *entertainment*, cominciano a trovare diffusione in campo artistico e culturale. Ciò, infatti, viene inteso dalla filosofa tedesca come un sintomo evidente e pericoloso del fatto che il bisogno di divertimento – di per sé non illegittimo, come si diceva – sia ormai giunto a minacciare l'autonomia che, tanto in linea di principio quanto sul piano di fatto, dovrebbe spettare al mondo culturale.⁹ Arendt arriva a scrivere che «la cultura è minacciata» e, anzi, giunge a paventare il rischio di «una distruzione della cultura» nella contemporaneità, nella misura in cui i prodotti della cultura e, in particolare, le opere d'arte (enfaticamente definite «gli oggetti culturali per eccellenza» che, in base alla loro essenza, «si distinguono dai beni di consumo»), vengono invece sempre più assimilate a questi ultimi, dando luogo a «un *entertainment* di massa alimentato dagli oggetti della cultura del mondo».¹⁰

Scaturisce da qui, allora, una profonda esigenza di ripensamento del concetto stesso di cultura nell'epoca di quella che ad Arendt, in base a tali coordinate, appare chiaramente la sua crisi. Esigenza di ripensamento che, tenendo conto delle considerazioni svolte fin qui, non potrà certo evitare il confronto con quella che possiamo chiamare in generale la *dimensione estetica*. Secondo Arendt, infatti, «non è possibile studiare la cultura senza prendere il fenomeno dell'arte come suo punto di partenza»; e, d'altra parte, se «per studiare la cultura è indispensabile partire dal fenomeno dell'arte», non meno essenziale appare il «rapporto in cui [la cultura] si trova con la politica».¹¹ Senza ripercorrere qui l'analisi arendtiana dei diversi modi in cui, nella cultura greca, in quella latina e infine in quella moderna, si sarebbe andato strutturando e sviluppando il rapporto fra arte, cultura e politica, ciò che conta ai fini del presente discorso è che l'autrice, nella parte finale del saggio *La crisi della cultura*, individui una comunanza fra i prodotti del fare artistico e quelli della politica («parole e azioni»). Comunanza che, dal suo punto di vista, risiederebbe nella loro necessità di uno spazio pubblico, cioè nel fatto di avere entrambi bisogno di una dimensione intersoggettiva e aperta, o, se si vuole, di «un mondo comune a tutti», per «poter esplicare il proprio essere, che è apparenza».¹²

Per Arendt, ciò sta a indicare che, a dispetto dei contrasti che le hanno contrapposte nel corso della storia, *estetica* e *politica* sono intimamente correlate fra loro e, per così dire, sono reciprocamente mediate dalla presenza di una *cultura* di sottofondo, capace di garantire uno spazio libero per il loro dispiegarsi. Entrambe, per Arendt, «sono fenomeni del mondo pubblico».¹³ Ovvero, in generale, tanto l'arte quanto la politica sono attività umane che, per essere sia comprese che praticate, richiedono la presenza, nel soggetto, di capacità differenti da quelle che sono invece necessarie per l'espletamento di altre operazioni. In sintesi, esse esigono «uno spirito esercitato e coltivato»,¹⁴ esigono lo sviluppo di quella disposizione particolare che, in assenza di un altro termine, Arendt sceglie di indicare con la parola *gusto*. E, poi, esigono soprattutto la presenza del Giudizio, là dove quest'ultimo è inteso

come la facoltà capace di attivare un modo di ragionare diverso rispetto al puro meccanismo del ragionamento logico.

È proprio qui che, evidentemente, entra in gioco in maniera decisiva il riferimento alla terza *Critica* di Kant, e più precisamente alla prima parte dell'opera, cioè alla "Critica della facoltà estetica di giudizio". Secondo Arendt, infatti, pur vertendo su tematiche estetiche, questa parte della terza *Critica* conterrebbe «l'aspetto forse più grande e originale della filosofia politica kantiana», nella misura in cui «la capacità di giudicare» che viene qui tematizzata costituirebbe «un talento specificamente politico», se non addirittura «una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico», dato che «gli consente di orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune».¹⁵ Per essere più precisi, ciò che colpisce Arendt non è di per sé la tematizzazione, da parte di Kant, di una facoltà come il Giudizio, giacché il riconoscimento di una capacità di questo tipo nell'uomo, a suo parere, era già avvenuto in passato, ad esempio nella gremità attraverso il riferimento alla virtù etico-politica della *phronesis* (prudenza, saggezza, ragionevolezza) oppure, in età moderna, attraverso i frequenti riferimenti al *bon sens*.¹⁶ Piuttosto, a colpire Arendt è il fatto che Kant, nella terza *Critica*, avrebbe finalmente scoperto l'intera portata di questo fenomeno prendendo in esame un ambito come quello del gusto.¹⁷ Vale a dire, avrebbe scoperto una forma di ragionamento che – usando la terminologia tecnica del kantismo – pur essendo priva dell'*universalità* del modo di pensare ancorato al Giudizio determinante è comunque capace di dischiudere una dimensione di *validità comune* mediante il procedere del Giudizio riflettente. E, in più, Kant avrebbe scoperto tutto ciò attraverso l'analisi di qualcosa che, viceversa, è stato spesso interpretato come meramente soggettivistico e privato (il gusto, appunto) ma che, a uno sguardo più attento, rivela la sua natura profondamente intersoggettiva e pubblica.¹⁸

Su questo aspetto e, di qui, sull'insospettabile affinità vigente fra queste due dimensioni dell'esperienza umana, Arendt è molto esplicita e convinta. «*Tanto in estetica come in politica*», scrive infatti, «giudicando si prende una decisione», la quale poggia sempre su alcuni presupposti.¹⁹ In primo luogo, fra questi presupposti bisogna annoverare l'esistenza di un mondo comune all'intera comunità dei soggetti giudicanti, cioè di un mondo inteso come sfondo necessario per l'esplicarsi stesso del ragionamento persuasivo (anziché rigidamente dimostrativo) che è tipico dell'esercizio del gusto. In secondo luogo, collegato a ciò, va ricordato il presupposto consistente nell'idea di un «accordo potenziale con gli altri», di una «comunicazione anticipata con gli altri con i quali devo infine arrivare a un certo accordo» e che mi spinge a sviluppare una «mentalità allargata». Ovvero, un punto di vista più ampio possibile per includere nel mio orizzonte tutti i «membri di quel mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del Giudizio» e stabilire una comunicazione con loro. Il giudicare, in questo senso, appare dunque ad Arendt come «la più importante attività nella quale si manifesti il nostro "condividere il mondo con altri"».²⁰ E, a questo proposito, è stato recentemente affermato che, a dispetto di quella che chiamerei qui la provvisorietà dei giudizi riflettenti, «il modello inaugurato dalla *Critica della facoltà di giudizio*» (interpretata alla luce delle co-

ordinate offerte da Arendt, ovviamente) sarebbe persino in grado di offrire «una maniera più ampia di concepire l'universalismo».²¹ Per questo motivo, ricollegandoci alle tematiche generali del saggio, e cioè la crisi della cultura e della politica (precedentemente definita come *la* tematica fondamentale del pensiero arendtiano), possiamo dire che, per Arendt, la riscoperta della rilevanza e della forza insite nella facoltà di giudizio costituisca una risorsa essenziale per far fronte alla crisi stessa in maniera adeguata, anziché lasciarsi soggiogare da essa.

3. Ripensare il nesso estetica/politica a partire dalla *Critica della facoltà di giudizio*.

Nel suo eccellente saggio interpretativo *Il giudizio in Hannah Arendt*, Ronald Beiner ricostruisce in maniera accurata e precisa la genesi e il progressivo articolarsi della concezione arendtiana di questa facoltà.²² In base a tale ricostruzione, possiamo notare come – a partire dalla prima apparizione del tema del Giudizio nel saggio *Comprensione e politica* (1953), passando per testi degli anni Sessanta come *Libertà e politica* (1961), il succitato *La crisi della cultura* (1961) o *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), e giungendo a lavori successivi come le lezioni sulla filosofia politica di Kant del 1970, *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971) o l'incompiuta e postuma *Vita della mente* – ciò a cui si assiste sia un rafforzamento e un approfondimento del tentativo di «assimilare il Giudizio politico a quello estetico», ossia di rivolgersi «all'estetica come un modello per il Giudizio politico».²³

Il presupposto da cui bisogna partire per comprendere il vero e proprio bisogno di Arendt di riscoprire la facoltà di giudizio risiede nella sua convinzione, formulata in modo particolarmente chiaro in *Alcune questioni di filosofia morale* (1965-66), secondo cui «le poche regole e norme in base alle quali gli uomini distinguono il bene dal male», le «regole e norme la cui validità è ritenuta evidente da chiunque», vennero meno «dal mattino alla sera» e «senza troppo scalpore» nei primi decenni del Novecento. «La morale», scrive Arendt, «crollò o si afflosciò come un vuoto insieme di *mores* – usi, costumi, convenzioni che si possono cambiare quando si vuole».²⁴ In una tale situazione, facilmente descrivibile come una crisi senza precedenti, ciò di cui si ha bisogno è allora una capacità, come quella del Giudizio, che consenta di giudicare anche senza potersi basare su norme generali o schemi predefiniti, essendo questi ultimi caduti improvvisamente in rovina. Una capacità, cioè, che sia in grado di produrre da sé, per così dire, i principi alla base dell'attività di giudizio e che renda possibile una presa di posizione e l'espressione di un giudizio anche su fenomeni senza precedenti (come l'avvento dei regimi totalitari, ad esempio), anche su eventi imprevedibili in base alle nostre regole abituali di pensiero.²⁵

Ma questo, nota ancora Arendt, è esattamente ciò che accade sul piano del gusto e che nessuno, in questo ambito, avrebbe compreso meglio di Kant. Il punto però è che oggi, secondo Arendt, ci troviamo in questa situazione non soltanto sul piano estetico, ma anche per quanto riguarda le questioni etiche e politiche, ed è proprio questo a rendere utile, se non necessario, un ritorno alla *Critica*

della facoltà di giudizio. Più precisamente, un ritorno alla riflessione kantiana su ciò che rende possibile «giudicare senza disporre di regole universali che siano autoevidenti o di cui sia possibile dimostrare la verità», valutando in base a un principio soggettivo ma, al contempo, in un modo che «reclama pure l'assenso degli altri» e confida nella possibilità che una tale valutazione «possa assumere una portata e una validità, se non universale, quantomeno generale».²⁶ Per Arendt, cioè, si tratta oggi di interpretare la condotta umana in generale, con specifica attenzione all'ambito etico-politico, negli stessi termini che Kant, alla fine del Settecento, riteneva appropriati solo per quello estetico.

La sede in cui questo discorso viene svolto in maniera un po' più ampia e approfondita (seppur non sistematica, trattandosi solo di materiali per lezioni destinate a essere pubblicate diversi anni dopo la morte di Arendt) sono le lezioni sulla filosofia politica di Kant, pubblicate in italiano con il titolo *Teoria del giudizio politico*. Esse si aprono con l'affermazione secondo cui è difficile occuparsi della filosofia politica di Kant, dal momento che egli, diversamente da altri pensatori, non ha mai elaborato una vera e propria filosofia politica. E, poiché «Kant non ha scritto una filosofia politica», allora per Arendt «il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla "Critica del Giudizio estetico"»,²⁷ là dove quest'ultima viene interpretata per l'appunto come un'indagine critica sulla nostra fondamentale politicità. Secondo Arendt, la possibilità e proficuità di una tale interpretazione sarebbe testimoniata soprattutto dall'enfasi posta da Kant sulla comunicabilità dei giudizi estetici (la quale rimanda implicitamente alla sfera pubblica, alla dimensione dell'intersoggettività) e sul gusto in quanto facoltà che presiede a una tale comunicabilità, nonché sul nesso strettissimo tra immaginazione e senso comune (altre due facoltà di centrale importanza nella terza *Critica*) e sulla loro capacità di farci sviluppare una «mentalità ampia» e una relativa imparzialità nelle nostre valutazioni.²⁸ Com'è stato notato, per Arendt

il giudicare [...] non può essere esercitato al di fuori di un contesto intersoggettivo e ricava l'universalità delle proprie rappresentazioni non da concetti o idee, ma da una regola attraverso cui il soggetto che giudica rivendica la comunicabilità dei propri giudizi, presupponendo un patto di *comprensione* reciproca tra soggetti. Questa regola di comunicabilità è data dal senso comune. [...] Il senso comune è la condizione che permette all'uomo di stare nella sfera pubblica agendo in modo da non percepire le proprie azioni solo come processi conformi ai codici elaborati da un sistema, ma di poter fare riferimento anche a un mondo, di cui le azioni costituiscono gli eventi. Il senso comune è pertanto il *presupposto estetico* dell'agire politico.²⁹

Per sviluppare una tale interpretazione in chiave politica di una riflessione, come quella di Kant, che è di argomento squisitamente estetico, nelle sue lezioni Arendt si sofferma soprattutto su tre paragrafi della terza *Critica*, i §§ 39-41. La scelta ovviamente non è casuale, in quanto i tre paragrafi in questione, tutti contenuti nella sezione sulla "Deduzione dei giudizi estetici puri", sono quelli in cui emergono più marcatamente i temi che sono più rilevanti per un'indagine come quella arendtiana; ovvero, ad esempio, il tema della universale comunicabilità del proprio *sentimento* e, dunque, dell'apertura intersoggettiva

resa possibile dal Giudizio estetico che è strettamente legato al sentimento stesso. E, ancora, il tema del *gusto* quale forma di *sensus communis* posto a fondamento della possibilità stessa di accostare i propri giudizi a quelli degli altri e, quindi, di porsi idealmente al posto loro. E, infine, il tema della *socievolezza*, dell'inclinazione allo stare in società che, per Kant, è implicitamente contenuta nell'interesse dell'individuo per il bello.³⁰ Ne deriva, alla fine delle lezioni di Arendt, una concezione imperniata sul fondamentale orientamento verso gli altri che è proprio del gusto e sul senso comune inteso quale «senso specificamente umano», dal quale dipende la comunicazione e nel quale si manifesta la nostra reale "umanità", nella misura in cui è esso a consentirci l'inserimento in una comunità. Oltre a ciò, ne deriva soprattutto una concezione filosofica di ampia portata imperniata sulla facoltà del giudizio, intesa come capacità unica e straordinaria di ricondurre il particolare al generale senza che il canone per una tale operazione possa essere desunto dall'esperienza ma dovendolo stabilire da sé, in maniera al contempo libera ma non per questo arbitraria.³¹

Tuttavia, al cospetto di un'interpretazione per molti aspetti senza precedenti come quella di Arendt, fondata su una sorta di «politicizzazione imposta al giudizio di gusto kantiano»,³² una domanda che sorge in qualche modo spontaneamente è quella relativa alla sua fondatezza e affidabilità. Volendo assumere qui come idea-guida un autorevole suggerimento di Otfried Höffe – secondo il quale «un kantiano ortodosso sarebbe costretto a leggere la storia dell'influenza kantiana, persino in parti essenziali di essa, come storia di fraintendimenti produttivi»³³ – si tratta di vedere se anche la lettura di Arendt vada fatta rientrare nella categoria dei «fraintendimenti produttivi» oppure no. Per far ciò, può risultare opportuno a questo punto della nostra trattazione un rapido excursus sullo statuto e il valore del Giudizio nei testi dello stesso Kant.

4. La nozione di Giudizio in Kant: una breve ricostruzione.

Com'è noto, il fatto che Kant abbia dedicato solo tardivamente, nel 1790, un'opera alla seconda delle tre facoltà superiori della conoscenza (intelletto, Giudizio, ragione) elencate nella *Critica della ragion pura* e altrove, e cioè appunto alla *Urteilkraft*, non significa che tardiva, per così dire, sia stata la sua scoperta di questa stessa facoltà. Dall'epistolario kantiano, infatti, sappiamo che risale soltanto al 1787 la scoperta del fatto che, oltre a quelli già esaminati nelle prime due *Critiche*, vi sia anche «un tipo di principi a priori nuovo rispetto ai precedenti».³⁴ Un principio costituito in questo caso dalla finalità o conformità a scopi (a seconda delle traduzioni del termine *Zweckmäßigkeit*) e riconducibile alla *facoltà dell'animo* del sentimento di piacere e dispiacere; la quale facoltà del sentimento, a sua volta (facendo stavolta riferimento a un'altra tripartizione, e cioè quella delle *facoltà conoscitive superiori*), appare legata al Giudizio da un intrinseco legame.³⁵ Possiamo senz'altro dire che è proprio a partire dalla succitata scoperta relativa al principio a priori della conformità a scopi che avviene il decisivo ampliamento del progetto iniziale relativo a quest'ultima opera (per diverso tempo concepita dallo stesso Kant come una sem-

plice *Critica del gusto*).³⁶ Un tale ampliamento, infatti, avviene solo col maturare in Kant della «convinzione che giudizi estetici e giudizi teleologici siano due diverse applicazioni della stessa facoltà di giudicare, sulla base dell'unico principio a priori della finalità».³⁷

D'altra parte, però, dallo studio delle opere di Kant sappiamo che, a prescindere dalla questione più complessa relativa alla presenza o meno di un principio a priori autonomo del Giudizio (che è al centro della terza *Critica*),³⁸ la semplice "scoperta" di tale facoltà va fatta risalire perlomeno ai tempi della prima *Critica*. Qui, infatti, il Giudizio fa la sua comparsa nella sezione intitolata "Analitica dei principi", definita dallo stesso Kant come «un canone per la facoltà di giudizio»,³⁹ là dove le funzioni di base di tale facoltà vengono individuate nel sussumere e distinguere,⁴⁰ e là dove per "canone" s'intende «l'insieme dei principi a priori dell'uso corretto» (ovvero, dell'applicazione) «di certe facoltà conoscitive in generale».⁴¹ Ecco allora che l'attenzione di Kant si sposta

dall'intelletto come facoltà delle regole al Giudizio come facoltà di sussumere sotto di esse. [...] Tenuto conto che il problema da affrontare è quello dell'applicazione delle categorie ai fenomeni secondo una regola, va ora notato che da ognuno dei titoli (quantità, qualità, relazione e modalità), secondo cui sono raggruppate le categorie, possono essere ottenute regole tali che la *sussunzione* sotto di esse di un oggetto sanziona l'applicazione a questo delle relative categorie. Si tratta di regole di connessione necessaria, non fondate esse stesse su conoscenze più alte e generali. Esse sono, cioè, dei principi. Un'analitica del Giudizio è dunque, necessariamente, un'analitica dei principi.⁴²

Quel che mi interessa sottolineare è come emerga qui, quale compito dell'Analitica dei principi in quanto «canone per la facoltà di giudizio», quello di insegnare alla facoltà di giudizio «come applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto, i quali contengono le condizioni per delle regole a priori».⁴³ E, oltre a ciò, facendo sempre riferimento alla *Critica della ragion pura* e, nella fattispecie, alle indicazioni kantiane sul rapporto tra intelletto e facoltà di giudizio, c'è anche da osservare che, se il primo «è capace di essere istruito e attrezzato mediante delle regole», la seconda è invece per Kant una sorta di «talento particolare, che non può essere insegnato, ma solo esercitato».⁴⁴ Ciò trova conferma anche nell'*Antropologia pragmatica*, dove leggiamo:

il Giudizio (*iudicium*) non può essere istruito, ma soltanto esercitato; quindi il suo sviluppo si chiama maturità, ed è tale che non viene prima del tempo. [...] Se [infatti] ci dovesse essere una istruzione per il Giudizio, allora ci dovrebbero essere delle regole generali, secondo cui si possa distinguere se qualche cosa rientra o no nella regola; il che rimanda la questione all'infinito. Il Giudizio dunque è quella forma di intelletto, di cui si dice che non viene prima del tempo; esso si fonda sopra una lunga esperienza.⁴⁵

Quel che colpisce, però, è che a questo punto la trattazione kantiana del Giudizio nella prima *Critica* si interrompe improvvisamente, in una maniera che può apparire prematura, soprattutto se si tiene conto dell'importanza apparentemente assegnata a tale facoltà nel disegno complessivo dell'opera; importanza ribadita da Kant anche in un passaggio in cui afferma esplicitamente che l'Analitica dei principi va concepita nella sua interezza come una

«dottrina trascendentale della facoltà di giudizio»⁴⁶. Peraltro, colpisce anche il fatto che nessuno degli esempi citati da Kant a proposito della facoltà di giudizio sembri fare riferimento al suo uso squisitamente teoretico, cosa che invece ci si aspetterebbe, visto che il problema della prima *Critica* è appunto quello conoscitivo.⁴⁷

Da un lato, dunque, «il concetto di Giudizio» sembra ricoprire quella che è stata enfaticamente definita «una posizione-chiave nella *Critica della ragion pura*».⁴⁸ Dall'altro lato, però, la lettura dei rapidi passaggi dedicati da Kant a questo argomento nella prima *Critica* rivela che probabilmente in quest'opera non era ancora possibile fornire un'effettiva fondazione trascendentale per la facoltà di giudizio. Infatti, se ci si pone la domanda su quale sia «la via che il Giudizio deve seguire [...] per produrre contenuti di pensiero a livello di conoscenza e di scienza», si scopre inevitabilmente che, «a questo punto, sul Giudizio visto come facoltà», nella *Critica della ragion pura* «il discorso di Kant tace e non sarà più ripreso nel corso dell'opera».⁴⁹ Si può dunque ipotizzare che, a questo stadio, le idee di Kant sull'argomento presentassero ancora qualche punto oscuro e che egli non fosse in grado di esplicitare appieno i meccanismi del suo funzionamento. Per tale motivo credo che si possa applicare anche a tale facoltà, cioè al Giudizio, una considerazione di Oscar Meo originariamente sviluppata a proposito della nozione di schema nella prima *Critica*: «come tutte le strutture che in Kant operano una mediazione, il suo statuto non [è] chiaramente definibile» e presenta «qualche margine di indeterminatezza teoretica, di fluidità e di vaghezza».⁵⁰

Venendo ora alla seconda *Critica*, cioè la *Critica della ragion pratica*, ritroviamo qui la facoltà di giudizio in un capitoletto parimenti breve, ma altresì di grande significato, intitolato "Della tipica del Giudizio puro pratico". Un capitoletto che, in un certo senso, costituisce una sorta di *analogon* pratico di ciò che lo schematismo rappresentava per la facoltà teoretica di giudizio. Anche qui, infatti, a emergere è lo statuto sussumente e, al contempo, applicativo che è proprio del Giudizio in generale.⁵¹ Scrive infatti Kant:

per decidere se un'azione, a noi possibile nel mondo sensibile, sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede un Giudizio pratico mediante il quale, quel che in una regola fu detto in modo universale (*in abstracto*), venga applicato *in concreto* a un'azione. Ma siccome una regola pratica della ragion pura [...] è una legge pratica e non una legge naturale mediante motivi determinanti empirici, ma una legge della libertà, [...] e siccome tutti i casi che avvengono possono appartenere ad azioni possibili, ma soltanto empiriche, cioè all'esperienza e alla natura; così pare assurdo voler trovare nel mondo sensibile un caso che, mentre come tale è sempre soltanto soggetto alla legge naturale, pure ammetta l'applicazione a se stesso di una legge della libertà, e al quale possa essere applicata l'idea soprasensibile del moralmente buono, che in esso dev'essere manifestata *in concreto*. [...] La regola del Giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: Domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge di natura, della quale tu stesso fossi una parte. Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica se le azioni sono moralmente buone o cattive. [...] Se la massima delle azioni non è tale da reggere al confronto con la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile.⁵²

È evidente come Kant, anche nell'esaminare il ruolo del Giudizio in un contesto pratico anziché strettamente teoretico, pensi a un vero e proprio statuto "mediatore" che sarebbe proprio di questa facoltà; là dove, in quest'ultimo caso, la mediazione in questione non è più quella fra i due tronchi della conoscenza umana, come nella prima *Critica*, ma – in maniera ancor più forte e abissale – fra le due dimensioni nelle quali si svolge l'esperienza umana nel suo complesso.⁵³ Dimensioni che, per Kant, sono quella sensibile e fenomenica, da un lato, e quella sovrasensibile e noumenica, dall'altro. L'uomo, cioè, è secondo Kant un "cittadino di due mondi" che non sono in alcun modo assimilabili tra loro, ma fra i quali si avverte nondimeno la fortissima esigenza di stabilire un contatto o "gettare un ponte".⁵⁴

Si tratta, com'è noto, di un tema di fondamentale importanza per tutto il pensiero di Kant, che riaffiora anche nella terza *Critica* con la contrapposizione fra i concetti della natura e il concetto della libertà, e che è appunto alla base della determinazione dello statuto del Giudizio in quest'opera.⁵⁵ Ad ogni modo, ciò che conta ai fini del presente discorso è che soltanto adesso, con la distinzione fra due modi di procedere della medesima facoltà di giudizio (cioè, determinante e riflettente), quest'ultima va oltre lo statuto meramente applicativo fin qui delineato e acquista invece una funzione propria, spontanea, specifica e autenticamente "inventiva". Soltanto adesso, cioè, il discorso sulla facoltà di giudizio, che ci era apparso singolarmente lasciato in sospeso nella prima *Critica* e aveva fatto soltanto una rapida comparsa nella seconda *Critica*, giunge a un pieno sviluppo. Si tratta di un compimento che, però, non è sinonimo qui di arresto o definitiva conclusione dell'elaborazione concettuale, giacché nel caso della nozione di Giudizio mi sembra quanto mai pertinente ciò che ha scritto Hilary Putnam in altro contesto (a proposito, cioè, della concezione kantiana dell'esperienza in generale): «Kant estende e approfondisce in continuazione la presentazione della sua concezione, e forse anche la concezione stessa».⁵⁶ Oppure, addirittura, si può essere tentati di applicare al caso specifico del Giudizio ciò che ha scritto Ernst Cassirer riguardo al particolare tipo di esperienza di lettura che si ha in generale con gli scritti di Kant:

Si incontrano dovunque nuovi dubbi e questioni [...]. Così i concetti divengono via via altri (da quello che parevano essere), a seconda del luogo in cui compaiono nella progressiva costruzione sistematica dell'insieme. Essi non sussistono fin dall'inizio come un sostrato immobile, quiescente, del movimento del pensiero, ma si sviluppano e si fissano solo in questo stesso movimento. Chi non tiene conto di questo tratto caratteristico, chi crede che il significato di un determinato concetto portante sia esaurito nella sua prima definizione e in tal senso cerca di tenerlo fermo e intatto lungo il procedere del pensiero come un termine immutabile – è già per forza di cose sulla strada di un'interpretazione errata.⁵⁷

5. La perdurante attualità del paradigma interpretativo di Arendt.

A questo punto, torniamo pure ad Hannah Arendt e alla sua particolare interpretazione di queste tematiche. In linea generale, da un lato bisogna senz'altro ammettere che

quanto più un'opera è articolata e complessa, tanto più è possibile che essa consenta (o addirittura richieda) interpretazioni diverse. Sotto questo riguardo, il caso della *Critica della facoltà di giudizio* può apparire esemplare. Infatti, basti solo pensare a come, nel Novecento, essa sia stata letta in maniere anche molto differenti da filosofi come Heidegger, Horkheimer, Plessner, Adorno, Derrida, Deleuze, Lyotard, Bourdieu e altri ancora. Dall'altro lato, però, va anche detto che la terza *Critica*, «a ripercorrerne mentalmente le tante fortune e sfortune interpretative», può anche apparire un'opera «difficilmente determinabile nel suo disegno complessivo e nei suoi obiettivi salienti, disseminata di ambiguità e di oscurità», ma ciò non deve spingere affatto a trarre la conclusione che essa sia allora «interpretabile a piacere».⁵⁸

Riguardo alla lettura di Arendt, il primo dato che emerge è proprio quello relativo al misconoscimento, da parte sua, della compattezza tematica e teoretica dell'opera. In più occasioni, infatti, la pensatrice tedesca dichiara senza mezzi termini – e, aggiungerei, senza preoccuparsi troppo di fornire basi testuali o motivazioni a sostegno della sua tesi – che la terza *Critica* sarebbe divisa in due parti fundamentalmente non comunicanti fra loro, cioè estetica e teleologia.⁵⁹ Oltre a ciò, come abbiamo appena visto, una comprensione della tematica del Giudizio in Kant non può limitarsi alla sola *Critica della facoltà di giudizio*, come accade invece nelle lezioni di Arendt (seppure con occasionali citazioni tratte anche da altri testi di Kant). Una tale tematica, infatti, vertendo su una facoltà di notevole importanza per il senso del criticismo kantiano nel suo complesso, emerge in più opere del filosofo tedesco, appartenenti anche a fasi diverse nello sviluppo del suo pensiero e facenti capo a dimensioni differenti del suo filosofare.⁶⁰ Nel caso di Arendt, peraltro, è facile rilevare come l'attenzione non solo venga riservata quasi unicamente alla terza *Critica*, ma venga addirittura limitata alla sola "Critica della facoltà estetica di giudizio", cioè alla prima parte dell'opera, e, all'interno di quest'ultima, pressoché soltanto ai succitati §§ 39-41. Il che, evidentemente, implica che l'analisi kantiana del bello venga in gran parte saltata (perlomeno quanto a citazioni dirette e approfondimenti del testo), che si presti ancora meno attenzione al sublime (al quale, pure, è dedicata un'intera sezione della terza *Critica*) e che ci si disinteressi del tutto della seconda parte, la "Critica della facoltà teleologica di giudizio". Una parte dell'opera, quest'ultima, che però – com'è stato osservato – probabilmente «tiene insieme il kantismo nel suo insieme [...] ancor più del "Giudizio estetico"».⁶¹ Oltre a ciò, entrando maggiormente nello specifico e spingendosi col discorso in un ambito un po' più tecnico, si potrebbe porre la questione di quanto sia fondata e affidabile l'interpretazione arendtiana di singoli momenti della dottrina kantiana del gusto e del bello, ad esempio riguardo alla nozione di immaginazione e al delicato rapporto tra schemi ed esempi.⁶² Oppure, ancora, ci si potrebbe interrogare su quanto Arendt tenga conto della sottile ma nondimeno rilevante distinzione, nella terza *Critica*, fra senso comune e sano intelletto umano,⁶³ con tanto di definizione del primo come *sensus communis aestheticus* e del secondo come *sensus communis logicus*, e con tanto di specificazione secondo cui «il gusto può essere detto *sensus communis* con più ragione del sano intelletto».⁶⁴

Tutto questo è difficilmente negabile e difficilmente sottovalutabile. E, infatti, la lettura arendtiana di Kant non ha mancato di suscitare critiche e accuse di «indebita appropriazione ermeneutica», di «eccessiva disinvoltura» nell'analisi del testo e di «stravolgimento della lettera e del dettato kantiano». ⁶⁵ Alla luce di ciò, ci si potrebbe allora domandare come mai la sua teoria del Giudizio (incompiuta, peraltro, in quanto presentata solo in maniera incompleta nelle lezioni del 1970 e nella *Vita della mente*), accanto alla sua teoria dell'azione (presentata invece in maniera compiuta in *Vita attiva*), sia stata enfaticamente definita come «l'eredità principale lasciata da Arendt al pensiero politico novecentesco». ⁶⁶ Il punto, molto semplicemente, è che i problemi posti da Arendt sono filosofici, più che filologico-interpretativi (senza voler con questo minimamente sminuire il senso e la portata di questi ultimi). Detto altrimenti, la concezione della valenza *etico-politica* del Giudizio che Arendt ricava dalla sua lettura della facoltà *estetica* di giudizio, la sua particolarissima idea secondo cui «i temi della *Critica del Giudizio*» sarebbero «tutti di eminente significato politico», ⁶⁷ va compresa sullo sfondo di una visione filosofica molto profonda e radicale della contemporaneità. Vale a dire, sullo sfondo di una visione della condizione di crisi attuale che renderebbe per l'appunto urgente, prima di ogni altra cosa, una riscoperta delle risorse al contempo intellettuali e pratiche offerte da una facoltà come il Giudizio. Una facoltà singolare, quest'ultima: una facoltà «che interpreta», che opera «attraversando e rendendo comunicabili più dimensioni» e che, «con la sua vocazione "riflettente" e la sua natura di *Mittelglied*» (termine medio) «fa valere fin dal principio la prospettiva di una pluralità di sensi e di un articolarsi di molteplici codici». ⁶⁸

La domanda, dunque, si trasforma in quella relativa alla proficuità di un'interpretazione che, volendo servirsi della succitata formula di Otfried Höffe, può forse essere considerata un fraintendimento ma, se anche lo è, rappresenta comunque un fraintendimento molto produttivo. Vale a dire, a imporsi è la domanda relativa alla sua attualità o meno, al suo potere o meno di contribuire quantomeno al chiarimento di alcuni processi e problemi del nostro presente, inteso come un tempo di crisi paragonabile e di fatto spesso paragonato (in maniera talvolta appropriata e talvolta invece un po' affrettata e confusa) all'epoca di crisi della civiltà europea in cui si trovò a vivere la stessa Arendt. Credo che a una tale domanda debba essere fornita una risposta positiva, ovvero che vada sottolineata la perdurante proficuità dell'approccio dischiuso da Arendt (senza per questo tacerne le eventuali lacune o criticità, ovviamente). A testimoniare lo è, in primo luogo, la ricchezza dei testi stessi dell'autrice e, oltre a ciò, il fatto che una diagnosi sulle criticità del momento attuale non può non includere tra i fattori problematici del nostro tempo (proprio come faceva Arendt in relazione al *suo* tempo) «una diffusa paura di giudicare» che, in maniera lenta e strisciante, si è insinuata un po' ovunque. ⁶⁹ A tal proposito, si pensi a come già la riflessione sul totalitarismo, in un certo senso, e poi anche la presenza al processo ad Eichmann svoltosi a Gerusalemme nel 1961 (da cui scaturirà il celebre libro-resoconto *La banalità del male*) abbiano contribuito a spingere Arendt a indirizzare i propri sforzi verso una teoria del Giudizio. Secondo Ronald Beiner, infatti, agli occhi della filosofa tedesca «la crescita

dell'assenza di senso nel ventesimo secolo» (contraddistinto da «malvagità senza precedenti», capaci di «sfuggire a ogni comprensione») era stata «accompagnata da un'atrofia del senso comune», da una vera e propria «atrofia della facoltà di giudizio»: ciò che, per Arendt, aveva contribuito a rendere «possibile in prima istanza i mostruosi crimini di Eichmann». ⁷⁰ Com'è stato notato anche da altri interpreti, «fu in particolare l'esperienza arendtiana della Germania nazista a fornire lo sfondo negativo per la sua teoria del Giudizio». ⁷¹ Il che, senza dubbio, contribuisce a spiegare il senso di necessità e di crisi che traspare dalle pagine delle lezioni e degli altri testi di Arendt, e, in un'epoca come quella presente segnata dalla triste rinascita di tentazioni nazionaliste e autoritarie in varie parti d'Europa e del mondo, sembra rendere urgente una rinnovata riflessione su un tema come la capacità, nonostante tutto, di giudicare in maniera libera e autonoma.

Da ultimo, come testimonianza di quella che ho chiamato la perdurante proficuità dell'approccio di Arendt, vi è anche la straordinaria storia degli effetti della sua teoria del Giudizio politico dagli anni Ottanta a oggi. Una ricostruzione di tale storia degli effetti è stata fornita, fra gli altri, da una studiosa attenta di Arendt come Simona Forti, la quale ha notato la difficile difendibilità delle lezioni di Arendt «[d]al punto di vista dell'acribia filologica e dell'analisi testuale», ma ne ha altresì sottolineato la rilevanza come «testo "pionieristico" che ha aperto la strada ad un ampio dibattito filosofico-politico» dagli anni Ottanta a oggi. ⁷² Nella sua ricostruzione delle varie «contese sull'eredità arendtiana» a partire dalla concezione del Giudizio estetico-politico, Forti prende principalmente in esame le letture fornite da autori come Ernst Vollrath, Ronald Beiner, Seyla Benhabib e Jean-François Lyotard, ma anche le opinioni espresse al riguardo da Jürgen Habermas, Hans Jonas e altri ancora. ⁷³ Per quanto mi riguarda, invece, mi limiterò qui a un solo caso, però molto recente, ovvero al lavoro di Alessandro Ferrara *La forza dell'esempio*. Un lavoro, quello di Ferrara, basato sull'idea che la realtà nel suo insieme, per essere adeguatamente compresa, non sia riducibile a un unico principio o punto di vista ma si regga su tre «grandi forze», definite come «la forza delle cose» (ovvero «la forza di ciò che esiste» di per sé, in maniera per così dire immediata, e può essere solo descritto), «la forza delle idee» (ovvero «la forza di ciò che deve essere» in base a standard normativi introdotti dall'uomo e, dunque, ha un carattere prescrittivo) e, infine, «la forza di ciò che è come dovrebbe essere ovvero la forza dell'esempio». A partire da qui, Ferrara spiega che solamente Kant, «con il suo concetto di *giudizio riflettente*, rivisitato più tardi da Hannah Arendt», sarebbe riuscito a cogliere questa «terza forza che, per vari motivi, mai nella storia della filosofia occidentale ha ricevuto un'attenzione comparabile per ampiezza e profondità a quella dedicata alle altre due». ⁷⁴

L'idea di fondo, dunque, è quella secondo cui il mainstream della filosofia occidentale sarebbe rimasto focalizzato solo su due blocchi contrapposti («ciò che è» vs. «ciò che deve essere»), intesi in maniera astratta, per così dire, e senza concepire possibilità di mediazioni o soluzioni intermedie efficaci. Ciò, possiamo aggiungere, è perfettamente in linea con una certa impostazione generale del discorso filosofico, tipica della nostra tradizione, che si fonda sulla creazione di dualismi rigidi, impenetrabili,

apparentemente inevitabili: dualismi che si ritrovano poi, in forme diverse, nei vari ambiti delle diverse discipline filosofiche (ontologia, gnoseologia, estetica, etica, politica, ecc.). Ora, ciò che viene enfaticamente definito da Ferrara come «il paradigma del Giudizio» – grazie al fatto di poggiare sulla «condivisione di un *sensus communis* che sia diverso dal senso comune o dal sapere consolidato che varia di luogo in luogo» ma, al contempo, di non postulare l'esistenza di un sistema di regole assoluto, «indipendente dal riferimento a una prassi inclusa in una forma di vita» – renderebbe possibile «coniugare insieme quello che nessuna dottrina filosofica contemporanea sembra capace di riconciliare pienamente: l'*universalismo* e il *pluralismo*» (generalmente intesi, infatti, come blocchi contrapposti fra i quali si deve unilateralmente scegliere, senza possibilità di mediazione).⁷⁵ Un'esigenza, quest'ultima, che si è imposta a livello *teorico* in filosofia ormai da molti decenni e che, d'altra parte, non è affatto priva di ricadute *pratiche*.⁷⁶ Anzi, si può dire che una tale esigenza emerga in modo sempre più prepotente e immediato a partire dal mondo stesso della nostra prassi, in un'epoca, come quella attuale, caratterizzata dall'incontro-scontro fra culture, forme di vita, pensieri, sistemi e codici valoriali, ideali e paradigmi diversi. «Che *tertium datur*», scrive allora Ferrara, cioè che esista «una possibilità terza, e non meramente procedurale, fra l'*universalismo* di principio e il mero ricostruire strutture di significato localmente vigenti che plasmano la soggettività e insieme la prendono in ostaggio: questa è la lezione duratura che il filosofo e il teorico della politica del XXI secolo possono ancora trarre dalla *Critica della facoltà di giudizio*».⁷⁷ O, più precisamente, da una *Critica della facoltà di giudizio* letta con lenti arendtiane, con gli strumenti interpretativi che per prima Hannah Arendt ci ha saputo fornire.

Note:

¹ In questo contributo verranno usate per comodità alcune sigle identificative nel caso degli scritti di Hannah Arendt: RG = *Responsabilità e giudizio*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004; TGP = *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr. it. di P. P. Portinaro, il melangolo, Genova 2005; TPF = *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991. L'autore ringrazia Vittoria Sisca per avere letto una prima versione del presente contributo e avere fornito alcune utili osservazioni ai fini di un suo miglioramento.

² S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 20, 23.

³ L.P. e S.K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism*, in G. Williams (a cura di), *Hannah Arendt. Critical Assessments*, vol. 4, Routledge, London-New York 2006, p. 22.

⁴ S. Forti, *op. cit.*, p. 23.

⁵ In questo contributo farò uso di entrambi i termini, Giudizio e facoltà di giudizio (impiegati nelle traduzioni della terza *Critica* di Kant per rendere il termine *Urteilkraft* che, per l'appunto, indica in Kant una delle facoltà conoscitive superiori, insieme all'intelletto e alla ragione). Terrò invece accuratamente distinti questi due termini da "giudizio", da intendere come traduzione di *Urteil* (il giudizio come enunciato o proposizione che congiunge e mette in relazione un soggetto e un predicato). Purtroppo non sempre nelle traduzioni delle opere di Arendt e, in generale, negli scritti su questa tematica kantiana, tale differenza terminologica e concettuale viene osservata in modo fedele. Data l'importanza della questione e la facilità con cui si possono generare fraintendimenti, ho proceduto a sostituire anche nelle citazioni la parola "giudizio" con "Giudizio" o "facoltà di giudizio" tutte le volte in cui il riferimento, per l'appunto, era ambiguo o addirittura errato.

⁶ Cfr. TPF, pp. 256-257.

⁷ TPF, p. 262.

⁸ TPF, pp. 265-266.

⁹ Cfr. TPF, p. 266.

¹⁰ TPF, pp. 268-269, 272-273. Per Arendt, una «società di consumatori», fondata su una «posizione fondamentale verso tutti gli oggetti» che è essenzialmente quella del mero consumo, può addirittura condurre alla «rovina di tutto ciò che tocca» (TPF, p. 272).

¹¹ TPF, pp. 271-273.

¹² TPF, p. 280.

¹³ TPF, p. 281.

¹⁴ TPF, p. 281.

¹⁵ TPF, pp. 282-283.

¹⁶ Cfr. TPF, p. 284.

¹⁷ Cfr. TPF, p. 284.

¹⁸ A tal proposito, oltre alla *Critica della facoltà di giudizio* si vedano anche alcune *Riflessioni* kantiane spazianti dall'inizio degli anni settanta alla metà degli anni ottanta del Settecento, le quali recitano ad esempio: «Proprio perché nel gusto ne va del fatto che qualcosa piaccia anche agli altri, esso si riscontra solo in società»; «Il gusto è socievole»; «Il giudizio di gusto è un giudizio sociale e serve anche alla socievolezza, ma anche alla socializzazione delle sensazioni gradevoli»; «Il gusto è la sensazione sociale»; «Senso comunitario: il gusto» (I. Kant, *Riflessioni sul Gusto*, tr. it. a cura di O. Meo, Aesthetica, Palermo 2013, pp. 34, 39, 41, 56, 69).

¹⁹ TPF, p. 285 (corsivo mio).

²⁰ TPF, pp. 282-284.

²¹ A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 39.

²² Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, tr. it. di C. Cicogna, M. Vento, Appendice a TGP, pp. 139-213.

²³ *Ivi*, p. 189.

²⁴ RG, pp. 42, 45.

²⁵ Cfr. RG, pp. 22-23. In una situazione, come quella attuale, di «totale collasso degli standard morali», il Giudizio diventa allora «l'autentico arbitro tra il bene e il male». Esso è «la facoltà che entra in gioco quando ci imbattiamo nelle cose particolari», quando si tratta di sussumere il particolare sotto una norma universale ma senza avere a disposizione «regole per la sussunzione», senza potersi basare su «regole o norme fisse da applicare» (RG, pp. 118-120).

²⁶ RG, pp. 120-122. Sulle «inferenze del Giudizio» cfr. anche I. Kant, *Logica*, tr. it. a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984, §§ 81-93, pp. 126-130.

²⁷ TGP, p. 95.

²⁸ Cfr. TGP, pp. 96-97, 102-103, 112.

²⁹ D. Cecchi, *La costituzione tecnica dell'umano*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 51, 54.

³⁰ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. di E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, §§ 39-41, pp. 128-134.

³¹ Cfr. TGP, pp. 104-116.

³² S. Forti, *op. cit.*, p. 332 (corsivo mio).

³³ O. Höffe, *Immanuel Kant*, tr. it. di S. Carboncini, P. Rubini, il Mulino, Bologna 2002, p. 263.

³⁴ Lettera di Kant a C.L. Reinhold del 28 dicembre 1787, in I. Kant, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, tr. it. a cura di O. Meo, il melangolo, Genova 1990, p. 164.

³⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § IX, p. 33.

³⁶ La genesi iniziale della *Critica della facoltà di giudizio* a partire dal progetto di una *Critica del gusto* viene spesso sottolineata proprio da Arendt (cfr. TGP, pp. 21, 28, 101, 105). Ancora nelle lettere a C.G. Schütz del 25 giugno 1787, a L.H. Jakob dell'11 settembre 1787 ed a C.L. Reinhold del 28 dicembre 1787 Kant afferma di doversi dedicare «al *Fondamento della critica del gusto*», all'«elaborazione della *Critica del gusto*» (*Epistolario filosofico*, cit., pp. 154, 156, 164). Invece, nella lettera a C.L. Reinhold del 12 maggio 1789 egli parla ormai definitivamente di una «*Critica del Giudizio* (di cui la *Critica del gusto* costituisce una parte)» (*ivi*, p. 188).

³⁷ F. Menegoni, *La Critica del Giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, p. 18.

³⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 4.

³⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, A132/B171, p. 295.

⁴⁰ Cfr. H. Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 269-270.

⁴¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A796/B824, p. 1123. Se l'intelletto, in generale, è infatti definibile come «la facoltà delle regole», il Giudizio è invece «la facoltà di sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola» (*Ivi*, A132/B171, p. 295).

⁴² A. Guerra, *Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 67 (corsivi miei).

⁴³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A132/B171, p. 295. Sulla valenza applicativa della facoltà di giudizio, cfr. anche I. Kant, *Prima In-*

roduzione alla Critica della capacità di giudizio, tr. it. di F. Valagussa, Mimesis, Milano-Udine 2012, § VI, pp. 69-71.

⁴⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A133/B172, p. 295.

⁴⁵ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2009, § 42, pp. 85-86.

⁴⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., A136/B175, p. 299.

⁴⁷ A proposito degli esempi riportati da Kant, si vedano l'*Antropologia pragmatica* (cit., § 42, p. 85) e la *Critica della ragion pura* (cit., A134/B173, p. 297).

⁴⁸ P. Heintel, T. Macho, *Zur Voraussetzungsproblematik des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes und ihre Bedeutung für einen neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff*, in I. Heidemann, W. Ritzel (a cura di), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft. 1781-1981*, de Gruyter, Berlin-New York 1981, p. 164.

⁴⁹ S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 96.

⁵⁰ O. Meo, "Un'arte celata nel profondo". *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, il melangolo, Genova 2004, p. 91.

⁵¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 149, dove si parla di «sussunzione di un'azione possibile per me nel mondo sensibile sotto una legge pura pratica».

⁵² *Ivi*, pp. 147, 151.

⁵³ È lo stesso Kant, del resto, a parlare di «un immenso abisso tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile» (I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § II, pp. 11-12).

⁵⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § IX, p. 31. Mutuo l'espressione "cittadino di due mondi", in riferimento alla filosofia di Kant, da H.-G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 441-465.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, § IX, pp. 30-32.

⁵⁶ H. Putnam, *La filosofia nell'età della scienza*, tr. it. di L. Ceri, C. Gabbani, P. Tripodi, il Mulino, Bologna 2013, p. 257.

⁵⁷ E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia 1997, pp. 170-171.

⁵⁸ E. Garroni, *L'arte e l'altro dall'arte*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 3-4. Per Garroni, pur trattandosi di «un'opera ricchissima [...] e forse qua e là anche un po' disordinata e non completamente rifinita», la *Critica della facoltà di giudizio* è infatti «tematicamente e teoreticamente compatta» (*Ibid.*).

⁵⁹ Cfr. TGP, pp. 23, 25.

⁶⁰ Per una ricostruzione sistematica del ruolo svolto dalla facoltà di giudizio nel complesso del criticismo kantiano, cfr. W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, in particolare pp. 23-78.

⁶¹ P. Riley, *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, in «Political Studies», XXXV, n. 3, 1987, p. 383.

⁶² Cfr. TGP, pp. 119-127.

⁶³ I termini originali sono, rispettivamente, *Gemeinsinn* e *sensus communis* per "senso comune" e *bloß gesunder Verstand* o *gemeiner Menschenverstand* per "sano intelletto umano" o "comune intelletto umano".

⁶⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., § 40, p. 131n (sono debitore, per queste specificazioni relativamente al concetto kantiano di senso comune, a F. Menegoni, *op. cit.*, pp. 100-105).

⁶⁵ S. Forti, *op. cit.*, pp. 335-336.

⁶⁶ M. Passerin D'Entreves, *Arendt's Theory of Judgment*, in D. R. Villa (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 245.

⁶⁷ TGP, p. 27.

⁶⁸ C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, p. 266.

⁶⁹ RG, p. 17.

⁷⁰ R. Beiner, *op. cit.*, pp. 148, 150 (corsivi miei).

⁷¹ A. Wellmer, *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, in G. Williams (a cura di), *op. cit.*, p. 219.

⁷² S. Forti, *op. cit.*, p. 336.

⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 337-362.

⁷⁴ A. Ferrara, *op. cit.*, pp. 17-18, 20.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 23, 25, 37.

⁷⁶ Giusto per citare un solo esempio, era del 1983 l'importante libro di Richard J. Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983) che, facendo un bilancio su un dibattito già avviato da tempo e tentando di proporre una via d'uscita dall'impasse, postulava la necessità di andare finalmente oltre la dicotomia tra un insostenibile e astratto oggettivismo, da un lato, e uno sterile e spesso banale relativismo, dall'altro.

⁷⁷ A. Ferrara, *op. cit.*, p. 63.

Il fondamento “sovrapolitico” della politica. L’attualità della prospettiva jaspersiana

Chiara Pasqualin

Abstract: Emblematic of Karl Jaspers’ awareness of the present and his thoughtful concern for it, are two works written in critical periods of European history: *Die geistige Situation der Zeit* (1931) and *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958). These analyses still have great relevance today since they express Jaspers’ conviction that what defines the crisis of a certain epoch is not the mere historical situation with its particular socio-political conditions, but the inauthentic and irresponsible way man relates and reacts to such a set of circumstances. The two representative writings show a substantially analogous pattern of reasoning: in so far as they both identify the two main crisis factors with the absolutization of *Dasein*’s reality and with the closedness to transcendence, and they both appeal to the “conversion” of the individual as the only way towards the resolution of the crisis. Lastly, the call for the individual’s transformation culminates, in both writings, in the idea of an invisible solidarity between self-realized existences, which finds further consistency in the supra-political «community of reasonable people» described in the 1958 text.

Keywords: Jaspers; crisis; existence; transcendence; community.

Introduzione

Nel corso della sua riflessione Karl Jaspers (1883-1969) ha saputo dimostrare una «perdurante presenza al proprio tempo»,¹ leggibile come la conseguenza del suo interesse filosofico per l’esistenza, che egli vede definita in modo essenziale dall’«essere-in-situazione»² e dalla storicità. La sensibilità e l’attitudine consapevole nei confronti del presente resero Jaspers un attento interprete dei momenti di crisi attraversati dall’Europa³ e dal mondo intero nel complesso periodo compreso tra la fine del primo conflitto mondiale fino all’inizio della guerra fredda e del dibattito sulla riunificazione della Germania.⁴ Sebbene la riflessione jaspersiana si sia concentrata su eventi e processi in parte conclusi e comunque contingenti, essa continua a rivelarsi di grande attualità. Il punto di vista da cui intendiamo qui vagliare e valorizzare la rilevanza ancor oggi attuale dell’opera jaspersiana non è però quello di leggere le sue critiche come sintomatiche di un’epoca storica e di un processo culturale, quello del nichilismo occidentale, a cui ancora oggi sentiamo di appartenere.⁵ È possibile invece interpretare l’attualità

della riflessione di Jaspers come il riflesso dell’applicazione di una grammatica universale di analisi, cioè della sua capacità di individuare i motivi metafisico-esistenziali che entrano in gioco in ogni momento di crisi, indipendentemente dalla configurazione particolare della situazione storica. Il merito di Jaspers sta nell’aver saputo coniugare l’aderenza alla contingenza e lo sguardo profondo nella natura umana e nelle sue tensioni intrinseche, non soggette come tali ad esaurimento e perciò, in un certo senso, sovra-storiche. Questa contemporanea attenzione al mondo e a quanto di trascendente abita nell’esistenza, ovvero a tutto ciò che non è riducibile al dato empirico/oggettivo conoscibile scientificamente, è particolarmente evidente nell’articolazione jaspersiana del nesso tra la politica e il «sovra-politico», cui le nostre analisi saranno principalmente indirizzate.

Prima di avviarcì all’analisi di questo nesso, che consente di toccare il punto di massima convergenza tra le tensioni esistenziali, politiche e filosofico-religiose del pensiero di Jaspers, occorre anzitutto comprendere che cosa significhi per questo autore denunciare la crisi di un’epoca. Richiamare l’attenzione sulla crisi implica per Jaspers un duplice compito: da un lato, chiarificare la situazione storica in l’uomo si trova a vivere, e che non è in grado di fronteggiare, dall’altro, individuare la sorgente più profonda della possibilità del nuovo, cioè la via per una soluzione alla situazione critica iniziale, apparentemente aporetica.

Per quanto riguarda il primo compito, quello della chiarificazione del presente, Jaspers ha mostrato come determinate fasi della storia a lui contemporanea potessero essere lette alla luce di ciò che egli, in sede filosofica, aveva definito come «situazioni-limite» (*Grenzsituationen*)⁶. Partendo dalle riflessioni jaspersiane su questo tema,⁷ si può far emergere un punto in particolare: ciò che distingue la «situazione-limite» da tutte le altre situazioni comuni in cui l’uomo si trova e che sono determinate in senso fisico, psicologico, economico e politico, è il fatto che soltanto queste ultime possono essere trasformate e modificate ricorrendo al pensiero intellettuale, cioè al pensiero strumentale-calcolante, o «razional-finalistico»⁸, che programma i mezzi in vista di un determinato fine. L’uomo può infatti gestire e modificare situazioni e condizionamenti normali facendo appello alle sole risorse intellettuali, a ciò che comunemente si chiama “razionalità”. Ci sono tuttavia situazioni eccezionali che, se vengono affrontate unicamente con le strategie dell’intelletto, appaiono immodificabili e senza via d’uscita, «come un muro contro

cui urtiamo».⁹ Se si esclude la falsa soluzione dell'autoinganno di chi finge di non vederle, tali situazioni-limite ci pongono dinanzi ad una drastica alternativa: o continuiamo a cercare inutili e fallimentari strategie risolutive nell'ambito della sfera intellettuale, sfera a cui appartengono anche la tecnica e la scienza, oppure abbiamo il coraggio di fare il salto in una nuova dimensione, quella dell'esistenza e del diverso modo di pensare che le appartiene, prospettiva in cui soltanto si può cercare una certa forma di liberazione o redenzione dal dato opprimente del limite:

Non possiamo quindi reagire sensatamente alle situazioni-limite elaborando piani, o facendo calcoli per evitarle, ma dobbiamo affrontarle con un'attività di tutt'altro genere, e precisamente, *realizzando in noi l'esistenza possibile*.¹⁰

Solo alla luce della categoria esistenziale di situazione-limite, si comprende il confronto filosofico tentato da Jaspers con alcuni dei momenti critici che hanno afflitto la realtà storica a lui prossima. La massificazione generata dall'apparato produttivo-lavorativo,¹¹ la colpa dei singoli tedeschi nei confronti del nazismo,¹² la minaccia della distruzione dell'umanità a causa della bomba atomica¹³ sono tutti fenomeni che Jaspers interpreta, in momenti diversi del suo percorso speculativo, come situazioni-limite. Tuttavia, sarebbe affrettato far coincidere la crisi, di volta in volta denunciata da Jaspers, con il semplice dato di trovarsi in situazioni-limite. Queste ultime sono certamente circostanze critiche, ma non rappresentano di per sé la crisi, né sono i suoi fattori determinanti. Ci pare, a questo proposito, che la riflessione jaspersiana ci aiuti a comprendere che non sono le situazioni o condizioni storiche in sé a definire la crisi di una certa epoca, ma la modalità inadeguata con cui l'uomo si rapporta e reagisce a tali circostanze. Conseguentemente, la riflessione di Jaspers si trova a passare, in modo non sempre esplicito, dalla semplice descrizione sociologica delle situazioni del tempo – che in questo non è poi così originale rispetto alla letteratura della crisi fiorita tra gli anni Venti e Trenta del Novecento¹⁴ – alla chiarificazione esistenziale di quei modi inadeguati di affrontare le situazioni-limite, dai quali dipende la crisi vera e propria.

Volendo considerare i fattori determinanti dei momenti di crisi che Jaspers ha saputo cogliere ed esaminare nel corso della sua riflessione, essi possono essere riassunti in due elementi fondamentali: l'assolutizzazione dell'«esserci» (*Dasein*) a scapito dell'esistenza e la conseguente perdita della trascendenza e della «fede filosofica». Per quanto concerne la nozione di *Dasein*, è utile rammentare che essa viene usata da Jaspers in senso tecnico per indicare la realtà empirico-vitale dell'uomo e, più specificamente, quella dimensione del nostro essere che ha a che fare con la corporeità e gli impulsi primari di sopravvivenza e auto-affermazione.¹⁵ Diversamente, l'esistenza, concetto-chiave della filosofia jaspersiana, definisce la dimensione più propria dell'uomo, ovvero la sua libertà, intesa come capacità di scegliere il giusto nella fedeltà a se stessi, ed insieme il suo rapporto con la trascendenza divina.¹⁶ Tale relazione dell'esistenza con ciò che la sovrasta coincide con la fede filosofica, ovvero con un movimento di ricerca in-concludibile che non si irrigidisce in posizioni confessionali dogmatiche – come

accade nella «fede rivelata» – ma che, presupponendo l'inaccessibilità e l'ir-rappresentabilità della divinità,¹⁷ è aperto all'inter-pretazione delle sue infinite cifre o forme simboliche.¹⁸

L'assolutizzazione dell'esserci e la perdita della trascendenza non sono mai fattori specifici di una crisi determinata, ma sono caratteristici dei periodi di crisi in quanto tali. Ed è questa la ragione per cui crediamo possibile isolare questi due elementi dalle numerose pagine che Jaspers dedica alle situazioni critiche di cui è spettatore. Nonostante le situazioni-limite esaminate nei vari scritti siano ogni volta diverse, e relative a processi storico-culturali determinati, è possibile osservare come i veri motivi di crisi siano sempre ricondotti da Jaspers, più o meno esplicitamente, al modo in cui l'uomo reagisce a tali situazioni critiche, ovvero al fatto che l'individuo assottiglia l'esserci, facendone l'unica sua realtà, e si preclude così il rapporto con la trascendenza. L'individuazione di tali modalità di reazione quali fattori di crisi non è pertanto utile solo a comprendere un certo momento storico circoscritto, ma costituisce un'analisi che ritorna sempre attuale ogniqualvolta l'uomo si percepisce in una fase di declino. Si potrebbe dire, infatti, che dal punto di vista di Jaspers qualunque supposta «crisi» storico-politica è sempre il riflesso di una crisi che riguarda primariamente gli uomini singoli, i quali si trovano a fronteggiare situazioni-limite determinate, senza avere gli strumenti autentici per affrontarle. Inoltre, per quanto gravi, le circostanze storico-politiche sono di per sé ancora neutrali: la vera e più profonda crisi, e qui si tratta della crisi dell'umano in quanto tale (e della sua possibile ed estrema degenerazione nel disumano¹⁹), inizia quando il singolo, provocato dalle circostanze, si lascia ridurre alla sfera dell'esserci, annulla la sua esistenza possibile e così può indurre anche l'altro uomo a tale annichilamento.

Insieme alla chiarificazione della situazione-limite e delle modalità inadeguate di farle fronte, lo sforzo jaspersiano dedicato alla comprensione delle circostanze storiche di crisi si esprime anche nell'indicazione di una possibile via risolutiva. Se il vero fattore di crisi consiste nella modalità inadeguata con cui l'uomo affronta la situazione-limite configurata da un dato momento storico, la via d'uscita alla crisi non può che essere individuata da Jaspers in un modo alternativo di reagire alla situazione di impasse iniziale, un modo che è stato in precedenza accennato richiamando l'idea della realizzazione dell'esistenza. La diagnosi jaspersiana del presente rivela tutta la sua radicalità proprio quando mostra di voler individuare quale sia il punto d'origine del nuovo, cioè quale sia la primissima condizione di possibilità per una diversa configurazione delle condizioni storico-politiche. Il punto d'origine da cui può scaturire la trasformazione è rappresentato dall'esistenza, cioè dalla decisione del singolo di esprimere e coltivare questa dimensione del suo essere che è sempre ulteriore a quella del mero esserci. Nella prospettiva jaspersiana, tuttavia, se è vero che la realizzazione dell'esistenza è un compito che spetta al singolo, esso può riuscire soltanto nella «comunicazione esistenziale» con altri.²⁰ Al tempo stesso, prendere coscienza dell'esistenza come dimensione in cui soltanto l'uomo può essere autenticamente se stesso, implica necessariamente la scoperta che la propria libertà

non è auto-fondata, ma è donata da una realtà trascendente di cui si ha interiore certezza.²¹

Sia dal punto di vista della chiarificazione dei fattori di crisi, sia da quello della proposta di soluzione, il percorso filosofico di Jaspers si presenta come uno sviluppo coerente privo di ripensamenti sostanziali. Tale continuità di vedute emerge in modo emblematico se si esaminano due scritti appartenenti a fasi della riflessione jaspersiana che si è soliti distinguere: *La situazione spirituale del tempo* (pubblicato nel 1931) che rientra nel contesto della filosofia dell'esistenza e *La bomba atomica e il destino dell'uomo* (dato alle stampe nel 1958), inquadrabile nell'orizzonte della filosofia della ragione²². Al di là della diversa accentuazione data al momento della ragione, a cui non è dedicata alcuna trattazione specifica nello scritto del 1931 e che invece guadagna un'esplicita centralità ne *La bomba atomica*, le due opere rivelano un'analogia teoretica di fondo sia nell'individuazione dei fattori di crisi che nella proposta di risoluzione. Da un lato, sono concordi nel rilevare quali motivi più o meno evidenti della crisi l'assolutizzazione dell'esserci e la perdita della trascendenza, dall'altro si appellano alla conversione del singolo quale unica via di salvezza. Infine, il motivo della trasformazione che è richiesta al singolo culmina in entrambi i testi nell'idea di una solidarietà invisibile esistente tra uomini che sono autenticamente se stessi, idea che lo scritto del 1958 esprime nel concetto di «sovrapolitico».

Prima di addentrarci nell'analisi dei due testi alla luce di tale impostazione condivisa, sono necessarie alcune avvertenze per una giusta comprensione del nostro tema. In primo luogo, occorre premettere che la soluzione prospettata da Jaspers alla crisi non consiste nell'enunciazione di un programma politico concreto, né può valere come scopo conseguibile di una pianificazione calcolata.²³ Con questo si intende rimarcare, innanzitutto, la differenza che esiste tra il filosofo politico e il politico o l'uomo di Stato. Jaspers si è limitato ad essere un filosofo politico e lo è stato non tanto perché ebbe il coraggio di pronunciarsi pubblicamente sulle vicende del proprio tempo, quanto perché era convinto che la filosofia ha un effetto indiretto sull'azione politica degli uomini. Il filosofo politico, infatti, è colui che opera sul modo di pensare dei singoli, tanto governanti quanto governati, e influisce quindi indirettamente sulle azioni politiche di tali soggetti, modificandone le premesse cognitive. L'intervento dell'uomo di Stato, invece, è più diretto poiché definisce le strategie concrete per salvaguardare la sussistenza²⁴ e la convivenza pacifica degli uomini. Si deve considerare, inoltre, che il lavoro del filosofo politico non assicura un'efficacia concreta e chiaramente prevedibile poiché opera con una materia, la realtà umana, che non è soggetta a programmazione, essendo sempre ulteriore a ciò che di essa si può conoscere in modo oggettivo.²⁵ Considerando questa specificità della proposta di Jaspers quale filosofo politico, sarebbe vano, nonché ingiusto, accusarlo di mancanza di pragmatismo.²⁶ Le risposte che Jaspers offre alla crisi si limitano a creare le premesse necessarie per la maturazione di una più ampia coscienza d'essere, la quale, a sua volta, può incidere indirettamente, e senza alcuna garanzia di successo, sul corso degli eventi politici.

Il discorso jaspersiano sulla crisi non appartiene soltanto alla filosofia politica,²⁷ intesa nel senso ora esplicitato, ma si presenta anche, e soprattutto, come riflessione etico-metafisica. Come già viene in luce nel terzo volume di *Filosofia*, e più chiaramente nell'opera *Della verità*, il pensiero jaspersiano è intrinsecamente metafisico in quanto si interroga sull'essere quale dimensione molteplice che trascende l'oggettività del dato. Esserci, esistenza e trascendenza sono per Jaspers modalità d'essere o, come le definisce in *Della verità*, «modalità dell'abbracciante (*Umgreifendes*)».²⁸ Pertanto, mettendo in campo questi concetti, il discorso jaspersiano sulla crisi è essenzialmente metafisico. Inoltre, la riflessione sul presente associa al rigore teoretico e alla capacità osservativa, una chiara attitudine valutativa. La riflessione jaspersiana non si astiene dal giudizio, ma si assume la responsabilità di una valutazione assiologica del presente. In ultima analisi, l'assolutizzazione dell'esserci è per Jaspers il vero male del nostro mondo,²⁹ un male che nasce nell'uomo e che può contaminare la realtà. Viceversa, la realizzazione dell'esistenza così come l'impegno assiduo e quotidiano dell'uomo in questa direzione sono il bene più grande che il singolo può fare a sé e all'umanità. Introducendo un preciso ordine valoriale, anche se non sempre esplicito e comunque mai rigido o impositivo, la filosofia jaspersiana è immediatamente convertibile in riflessione etica, sebbene non debba essere confusa con la morale intesa come formulazione di precisi precetti. Un'etica così intesa non intende suscitare obbedienza, ma promuovere la vera libertà e così risvegliare nei singoli una vigile coscienza del bene e del male. È in questa vigile coscienza che consiste in fondo la «perdurante presenza al proprio tempo»³⁰ di cui Jaspers fu modello.

1. La situazione spirituale del tempo

Nella lettera a Heidegger del 25 luglio del 1931, Jaspers definisce lo scritto *La situazione spirituale del tempo* come «un precursore (una specie di concreta introduzione)»³¹ della sua grande opera *Filosofia*, data alle stampe qualche mese dopo. Non soltanto il breve saggio appartiene all'orizzonte concettuale di *Filosofia*, dal cui manoscritto fu infatti estrapolato, ma può servire da «concreta introduzione» a quell'opera. In particolare, l'aggettivo «concreta» si riferisce al fatto che lo scritto del 1931 applica le categorie filosofiche elaborate nell'opera maggiore al fine di chiarificare la situazione storica in cui Jaspers scriveva. Non è solo il riferimento al metodo applicativo impiegato che risuona nell'aggettivo «concreta», ma anche il carattere semplificato del breve scritto rispetto a *Filosofia*, di cui esso intendeva probabilmente divulgare i contenuti principali ad un pubblico più esteso. Infatti, il testo del 1931 appare quale millesimo volume dei libri tascabili economici della collana Göschen, la quale si proponeva come scopo quello di «offrire un'introduzione chiara, facilmente comprensibile ed accessibile a tutti i campi della scienza e della tecnica»,³² quindi fornire conoscenze generali a lettori mediamente colti ma non necessariamente specializzati. Il carattere per così dire divulgativo del breve scritto, confermato dalla sua destinazione editoriale e dallo stile colloquiale,

corrisponde più in generale alla vocazione anti-accademica della filosofia jaspersiana e, nello specifico, all'interesse di far giungere l'appello alla trasformazione del singolo a un pubblico ampio, non costituito dai soli filosofi.³³ A questo proposito, ci pare sintomatico l'uso che Jaspers fa dell'aggettivo «spirituale» all'interno dello scritto.³⁴ Esso non è impiegato in senso tecnico, come invece Jaspers fa in altra sede,³⁵ ma richiama ad una comprensione media secondo cui esso indica la sfera di ciò che non è riducibile all'empirico.³⁶

Seguendo la disamina del presente condotta ne *La situazione spirituale del tempo*, è possibile individuare un fattore principale della crisi, attraversata soprattutto dalla Germania dell'epoca. Tale fattore non ci sembra identificabile né con lo sviluppo della tecnica, né con il costituirsi delle masse, né, infine, con il processo di desacralizzazione. Tali fenomeni sono descritti da Jaspers come caratteri distintivi della situazione storica del momento,³⁷ ma non vengono condannati di per sé, né tantomeno demonizzati.³⁸ Il problema è invece dato dal fatto che l'uomo subisce passivamente quei processi, senza costituirsi come soggetto responsabile capace di fronteggiare gli aspetti negativi di tali trasformazioni. Nello specifico, il fattore principale della crisi va ricercato nella degradazione dell'uomo a esserci. Tale degradazione non è però la fatale conseguenza del progresso tecnico-produttivo, ma è un depauperamento di cui l'uomo è, almeno in parte, responsabile. Indubbiamente agli occhi di Jaspers l'uomo si trova, allora come oggi, nella situazione-limite di essere inquadrato come ingranaggio della macchina tecnico-produttiva. Entro questo apparato esso è solo un atomo della massa, un individuo spersonalizzato. Tuttavia, tale situazione-limite non condanna di per sé, quasi fosse una fatalità naturale, a vivere dimezzati nella sola sfera dell'esserci. Per quanto la situazione-limite possa apparire grave e senza via d'uscita, la degradazione dell'uomo a esserci non è un effetto inevitabile del sistema, ma una conseguenza dell'incapacità dell'uomo a fronteggiare tale situazione-limite.³⁹ È un dato di fatto il nostro trovarci dentro un ordinamento di massa che viene assicurato e al tempo stesso richiesto dall'apparato meccanizzato del lavoro produttivo; colpevole è assolutizzare questo ordinamento, appiattirsi totalmente alla funzione che in esso si occupa.

L'ordinamento della massa legittima il suo dominio dichiarando che è volto ad assicurare il massimo benessere al maggior numero di individui. Ma tale benessere è per Jaspers solo l'appagamento di una dimensione dell'uomo, quella dell'esserci, e non ha nulla a che fare con l'intima soddisfazione dell'esistenza.⁴⁰ Il benessere assicurato, o perlomeno promesso, dall'ordinamento dell'esserci e dalla società dei consumi consiste nell'appagamento dei bisogni primari dell'uomo, ovvero il nutrimento, l'erotismo e l'auto-affermazione.⁴¹ Se l'uomo si accontenta di tale godimento e mira solo ad esso, egli si degrada colpevolmente a mero esserci. Se ciò si verifica, la vita appare desiderabile solo quando sono soddisfatti tutti e tre insieme questi bisogni. Da qui nasce anche l'invidia, come sentimento caratteristico dell'uomo massificato che si confronta con l'altro sul grado della soddisfazione di simili bisogni. Acutamente Jaspers osserva che l'invidia può svilupparsi solo tra uomini che

si lasciano assorbire dall'apparato e sono perciò commensurabili in quanto omologati.⁴² Al contrario, tra soggetti che sono autenticamente se stessi il confronto non è possibile e l'invidia perde come tale la sua consistenza.

La degradazione dell'uomo a esserci genera una crisi politica che Jaspers vede chiaramente:

lo Stato, nell'epoca dell'*assolutizzazione dell'ordinamento di massa* [...] è affetto da tendenze che *ne distruggono l'idea stessa*.⁴³

Lo Stato ed i suoi capi appaiono, agli occhi di Jaspers, o solo l'espressione del volere volubile delle masse oppure un'autorità violenta e arbitraria – dittatoriale – che si impone sulle tensioni disgregatrici.⁴⁴ Ancor più pericolosa ci pare essere la combinazione di queste due possibilità, ovvero l'autorità dittatoriale che si impone spacciandosi per servitrice delle masse. Se è vero che Jaspers non fu in grado di presentire nel 1930 la minaccia concreta del nazismo,⁴⁵ egli seppe mostrare come quell'epoca fosse affetta da una serie di problematiche – quali la rinuncia alla responsabilità esistenziale e politica e la perdita delle radici storiche⁴⁶ – che negli scritti successivi riconoscerà più lucidamente come le precondizioni per l'avvento di ogni forma di totalitarismo.⁴⁷

La conseguenza della riduzione dell'uomo all'esserci, cioè all'immediatezza vitale-impulsiva, è rappresentata dalla perdita del rapporto con la trascendenza e quindi dall'ateismo,⁴⁸ inteso come negazione della fede filosofica.⁴⁹ Questa conseguenza non è chiaramente esplicitata nello scritto del 1931,⁵⁰ ma è senz'altro implicita sulla base delle premesse di *Filosofia*. Secondo quanto si desume da quest'opera, soltanto l'esistenza può aprirsi alla divinità⁵¹, e cioè trascendere nelle tre modalità dell'esperienza delle situazioni-limite, della lettura delle cifre e del pensiero concettuale.⁵² L'esistenza può prendere coscienza della realtà trascendente o quando è posta di fronte alla finitezza del suo esserci nella situazione-limite, o quando si lascia sorprendere dalla realtà che la circonda, percependo in essa il riflesso della trascendenza, oppure, infine, quando si lancia in un'inconcludibile nominazione concettuale dell'essenza divina, in sé inaccessibile per via intellettuale. Queste tre modalità di trascendimento, in cui consiste il movimento della fede filosofica, non possono aver corso quando l'individuo si fissa nel godimento dell'esserci. Quest'ultimo inganna se stesso ignorando le situazioni-limite e deresponsabilizzandosi, oppure si abbandona alla disperazione, caratteristica di chi confida in una realtà essenzialmente precaria. Inoltre, chi gode del mondo solo come strumento per il soddisfacimento programmato dei propri bisogni, non è in grado di fare esperienza dello stupore di ciò che, per brevi istanti, sussiste al di là dello scopo come semplice cifra della trascendenza.⁵³ Infine, per l'esserci massificato è troppo forte la tentazione dell'intelletto tranquillizzante, che pianifica la realtà e però non ha accesso al non-oggettuale, cioè a quanto non è contenibile entro l'orizzonte di esperienza e conoscenza scientifiche.

Di fronte ai due fattori di crisi, all'assolutizzazione dell'esserci nell'uomo massificato e alla perdita del sacro, Jaspers non prospetta alcun ideale romantico, come quello

di una società pre-tecnica o priva dell'apparato organizzato del lavoro e della produzione. La tecnica, e quindi anche il meccanismo impersonale del lavoro che da essa è richiesto, sono oggi irrinunciabili perché rendono possibile la conservazione dell'esserci.⁵⁴ Tuttavia, al di là della sua funzione sociale quale atomo e ingranaggio di un meccanismo produttivo, di per sé utile e necessario, l'essere umano è anche esistenza possibile.⁵⁵ Solo se l'uomo riscopre in sé questa dimensione, certo occultata dal sistema odierno, può fronteggiare la situazione-limite e creare le premesse per una diversa configurazione dello Stato e dei rapporti tra capi e cittadini. La via che Jaspers suggerisce per affrontare la crisi esistenziale e politica, di cui è testimone, è quella del «balzo in direzione di una realtà diversa»,⁵⁶ cioè nell'esistenza. Il salto coincide con la decisione del singolo, cui Jaspers fa più volte riferimento nel suo scritto.⁵⁷ Non si tratta però del decisionismo politico schmittiano,⁵⁸ ma della decisione come volontà di essere se stessi e di attingere l'autenticità, ciò che può avvenire per Jaspers solo quando l'uomo si realizza come esistenza, cioè come individuo libero, responsabile e aperto alla trascendenza.⁵⁹

L'uomo che oggi si assume il «compito titanico»⁶⁰ di essere se stesso, si trova a combattere una serie di meccanismi psichici e socio-culturali che vorrebbero sviarlo da quel percorso. Tra queste potenze avverse, emblematiche sono la razionalizzazione dell'irrazionale,⁶¹ intesa come strategia di controllo adottata dall'apparato tecnico-produttivo, e la tentazione interiore a ricercare protezione e tranquillità nell'appartenenza gregaria. La nostra realtà di uomini possiede, secondo Jaspers, un fondo irrazionale che è dato dalla compresenza in noi dell'impulso vitale all'auto-affermazione e dalla spinta all'esistenza.⁶² L'apparato punta a razionalizzare, e così a rendere innocua, questa duplice e contrapposta tensione. Da un lato, canalizza l'impulso e lo sfogo dell'esserci solo in certi contesti, come il tempo libero e lo sport, che sa di poter controllare; dall'altro, cerca di placare l'angoscia dell'esistenza repressa, offrendo pace e tranquillità grazie alla de-responsabilizzazione. Il giudizio critico jaspersiano nei confronti del soffocamento dell'irrazionale si ricollega con la diffidenza verso la razionalizzazione dell'agire tipica dell'apparato, in cui le decisioni vengono prese solo sulla base di calcoli e pianificazioni intellettuali.⁶³ In *Filosofia* Jaspers mostra invece che la decisione esistenziale, quella grazie a cui soltanto posso essere me stesso, non è il semplice risultato di calcoli e valutazioni intellettuali, certo necessarie, ma un vero e proprio salto.⁶⁴ La decisione autentica, e come tale incondizionata, può sorgere solo da una certezza, da una fede,⁶⁵ che non è mai ottenuta mediante l'intelletto e che è perciò, in un certo senso, irrazionale. Come meglio emergerà in *Della verità*, si tratta di una fede che è risvegliata dal senso di insoddisfazione⁶⁶ che lascia in noi la pura fissazione nella sfera dell'esserci ed è animata da quella forma suprema di amore che è lo slancio verso la trascendenza.⁶⁷

Non c'è dubbio che per Jaspers questa lotta per la realizzazione dell'esistenza, sempre unica e personale, è condotta dal singolo, a cui infatti si dirige con insistenza l'appello lanciato nello scritto del 1931. L'invito alla trasformazione esistenziale non può riguardare un soggetto anonimo, ma solo singoli che si destano dall'in-

torpidimento della massa come indipendenti autori di scelte. Tuttavia, la forte accentuazione del singolo nel discorso jaspersiano non intende negare l'importanza della pluralità in quanto tale, ma solo mettere in guardia dalla pluralità impersonale del "noi". Jaspers afferma infatti chiaramente che l'iniziativa del singolo è possibile solo insieme con altri. Se è vero che tutto dipende dal singolo, ad esso però «non resta oggi altra alternativa se non ricominciare da capo assieme all'altro singolo, alleandosi lealmente con lui».⁶⁸ Non è quindi il singolo isolato che può fronteggiare la crisi, ma solo la pluralità autentica.

Implicita a questo discorso è la convinzione espressa in *Filosofia*, secondo cui il singolo può essere se stesso solo se entra in comunicazione esistenziale con l'altro⁶⁹. La comunicazione esistenziale è il confronto paritario e trasparente che si stabilisce tra individui portatori di verità uniche⁷⁰ che però sempre si ridefiniscono e perfezionano nel corso del dialogo. Questo presupposto implicito allo scritto del 1931 traspare in modo particolare nelle pagine che Jaspers dedica alla solidarietà.⁷¹ Qui si anticipa un tema a cui si alluderà ne *La questione della colpa*⁷² e che, come vedremo, diventerà centrale ne *La bomba atomica*: il tema della comunità invisibile degli uomini che sono se stessi.⁷³ Non si tratta semplicemente della solidarietà tra coloro che sono amici in senso stretto, ma del legame tra uomini, che possono essere anche nemici purché praticino la comunicazione esistenziale e grazie a questo esercizio diventino se stessi. Il vincolo che unisce tali uomini che ricercano in comune la loro autenticità «è più forte d'una comunità nazionale, statale, partitica, sociale o razziale».⁷⁴ È a questa comunità, e non alla forza isolata del singolo, che l'appello jaspersiano dello scritto del 1931 si rivolge. In ultima analisi, l'unica soluzione che Jaspers individua di fronte alla crisi umana e statale di cui è testimone consiste nella capacità di trasformazione che può provenire dalla pluralità solidale delle esistenze in comunicazione.⁷⁵

2. La bomba atomica e il destino dell'uomo

L'ampilissimo scritto su *La bomba atomica*⁷⁶ parte dalla chiarificazione della situazione-limite che Jaspers vede determinata dal progresso tecnico e dalle tensioni storico-politiche caratteristici della fine degli anni Cinquanta. La situazione-limite, provocata dalla scoperta della bomba atomica e dal suo progressivo perfezionamento tecnico, consiste nel fatto che l'umanità è arrivata al punto di potersi distruggere da sé.⁷⁷ In questa situazione si presenta, secondo Jaspers, un'alternativa che non sembra lasciare via d'uscita: o l'umanità si espone al pericolo della sua propria distruzione a causa della guerra atomica, oppure, rinunciando alle armi nucleari, rischia di essere sottomessa al totalitarismo del blocco russo.⁷⁸ Nel primo caso, ad essere distrutta sarebbe la vita dell'uomo in quanto esserci (*Dasein*); nell'altro, invece, la vita «degnata di essere vissuta»,⁷⁹ cioè l'esistenza libera. Potremmo essere tentati di identificare immediatamente questa situazione-limite con la crisi che Jaspers descrive. Tuttavia, sulla base delle analisi jaspersiane, è possibile spostare l'attenzione ad un livello più profondo della crisi. Al di là dell'apparente alternativa tra autodistruzione e sotto-

missione al totalitarismo, la crisi vera e propria va ricercata nel fatto che l'uomo non è capace di scorgere una terza possibilità, da cui soltanto può venire la salvezza. Secondo Jaspers, infatti, la via risolutiva alla crisi consiste, come vedremo, nella conversione del singolo alla ragione, ovvero, come già risultava dallo scritto del 1931, nell'uscita dalla situazione-limite grazie al salto nell'esistenza.

I motivi per cui l'uomo non è in grado di riconoscere il *tertium* all'alternativa posta dalla situazione-limite sono i veri fattori della crisi dell'epoca, cioè appunto dell'incapacità sperimentata dall'umanità di far fronte alla minaccia della sua auto-distruzione. Tali fattori, ricavabili più o meno indirettamente dallo scritto jaspersiano sulla bomba atomica, sono gli stessi che sono stati in precedenza estrapolati dallo scritto del 1931: da un lato, l'assolutizzazione dell'esserci e, dall'altro, la perdita della fede nella trascendenza. Per quanto riguarda il primo elemento, la tendenza ad assolutizzare la vita pura e semplice ci pare un rischio insito nella possibilità di un'eccessiva fissazione sul pericolo imminente rappresentato dalla bomba atomica. In circostanze di emergenza, l'uomo tende ad identificarsi totalmente con quella dimensione del suo essere che viene direttamente minacciata. In altri termini, finisce per assolutizzare ciò che sente messo innanzitutto a repentaglio, ovvero la sua immediata sussistenza (*Dasein*), la vita pura e semplice. Jaspers, tuttavia, ci rammenta che esiste una gerarchia di valore tra il piano dell'esserci e quello dell'esistenza libera, essendo quest'ultima più degna di essere salvaguardata. La tendenza ad un attaccamento unilaterale alla mera vita appare caratteristica della situazione che Jaspers ha di fronte agli occhi e che descrive.⁸⁰ A questo giudizio jaspersiano si collega anche la critica che si legge tra le righe dello scritto del 1958 e che contesta l'attribuzione di un ruolo centrale e discriminante all'intelletto, cioè al pensiero razional-finalistico che ragiona secondo lo schema mezzo-fine.⁸¹ Tale modalità conoscitiva è, infatti, tipica della visione pragmatica dell'esserci, che calcola ogni mezzo al fine della sua conservazione. Assolutizzazione dell'esserci e primato dell'intelletto pianificatore appaiono come due aspetti interdipendenti di una stessa tendenza che è generatrice di crisi. Del resto, è proprio il pensiero razional-finalistico che risulta impotente nei confronti della situazione-limite e che, nella condizione estrema della minaccia atomica, non riesce a tutelare ciò che abitualmente difende.⁸²

In base alle premesse di *Filosofia*⁸³ e secondo quanto appare confermato in *Della verità*,⁸⁴ scritto di cui *La bomba atomica* costituisce una sorta di *pendant* politico, si deve poi rilevare che l'assolutizzazione dell'esserci porta ad un'esclusione della trascendenza, perché l'uomo si pone, nel successo come nel fallimento, come l'unico e disperato artefice del suo destino:

La santificazione della vita è falsa e non verosimile, e agisce come dannosa per tutta la disposizione della vita, se la vita come tale viene innalzata all'assoluto unico positivo. Allora l'uomo subentra al posto della trascendenza, come espressione di effettivo ateismo.⁸⁵

La perdita della fede nella trascendenza costituisce un fattore di crisi perché, come vedremo, proprio questa fede

è l'elemento ultimo su cui poggia la ragione, dal cui punto di vista soltanto è possibile intravedere una soluzione alla crisi.

Di fronte ai fallimenti della politica nello stabilire una pace internazionale in grado di scongiurare la minaccia atomica, Jaspers intravede quale unica via risolutiva l'appello al «sovrapolitico» (*das Überpolitische*).⁸⁶ Esso rappresenta un'istanza superiore alla politica e da essa indipendente, laddove invece quest'ultima dovrebbe essere guidata da tale principio.⁸⁷ Jaspers procede ad esaminare i diversi elementi che compongono l'istanza sovrapolitica, suggerendo un percorso di progressiva retrofondazione, in cui viene rintracciato, di volta in volta, l'elemento più originario, quello che, più autenticamente degli altri, può dirsi «sovrapolitico».

Il primo elemento descritto da Jaspers è l'*ethos*, con il quale viene intesa la condotta etica, leale e civicamente educata che viene tenuta dal singolo nell'ambito privato e nel pubblico.⁸⁸ Tuttavia, affinché l'*ethos* non scada nella semplice morale, cioè nella mera osservanza di precetti, deve essere accompagnato da un secondo elemento sovrapolitico, cioè dal sacrificio. Il sacrificio cui Jaspers fa riferimento non è quello che viene fatto per la vita pura e semplice (*bloßes Leben*), ma solo quello sofferto per una vita degna di essere vissuta (*lebenswertes Leben*) e segretamente mosso da una qualche fede nella trascendenza. Chiaramente i concetti di *bloßes Leben* e *lebenswertes Leben* sono rispettivamente equivalenti a quelli di esserci ed esistenza.⁸⁹ Conseguentemente, come emerge anche in *Della verità*,⁹⁰ il sacrificio è il prezzo da pagare per la realizzazione dell'esistenza, la quale, a costo di affermare la propria indipendenza da tutto, fuorché dalla trascendenza, può rinunciare anche alla propria vita. In sintesi, il sacrificio consiste nella relativizzazione dell'esserci a favore dell'esistenza e quindi rappresenta un evidente contro-movimento rispetto al primo fattore di crisi precedentemente emerso, ovvero all'assolutizzazione dell'esserci. Infine, sebbene il sacrificio sia fatto per una realtà incondizionata e sovrasensibile, come quella dell'esistenza nel suo rapporto alla trascendenza, esso deve sempre situarsi dentro il mondo nel quale «opera costruendo, mondanizzandosi, avverandosi».⁹¹

Tuttavia, l'*ethos* e il sacrificio rinviano ad un ulteriore elemento sovrapolitico, la ragione, da cui soltanto essi ottengono una guida e un significato. Da parte sua, la ragione ha bisogno della politica, dell'*ethos* e del sacrificio come realtà in cui inverarsi. Se solo uno di questi elementi fosse astratto dall'altro, non potrebbe prodursi alcuna salvezza. Con la menzione della ragione come ulteriore elemento sovrapolitico si chiarisce quale sia la direzione della conversione dell'uomo auspicata da Jaspers e in cui è ravvisato il *tertium* rispetto all'apparente alternativa tra l'annientamento dell'umanità e l'asservimento al totalitarismo. La conversione consiste in una sorta di rischiaramento kantiano, nel passaggio, cioè, all'uso della ragione. Tale trasformazione viene compiuta in due momenti: se è anzitutto necessaria la presa di distanza dal pensiero razional-finalistico dell'intelletto a favore dell'esercizio della ragione, è poi richiesto il ritorno al mondo del progettare e dell'agire politici con la consapevolezza di ricevere una nuova guida dalla ragione.

Analogamente allo scritto del 1931, anche nell'opera del 1958 l'appello alla trasformazione, descritta come una

conversione del modo di pensare, è rivolto primariamente al singolo. Come il salto nell'esistenza dello scritto del 1931, così ora la realizzazione della ragione, che all'esistenza appartiene in modo indissolubile,⁹² devono essere decise dal singolo. C'è una condizione infatti in cui l'uomo è insostituibile ed essenzialmente singolo, cioè quando è posto di fronte alle situazioni-limite, le quali non riguardano l'uomo in generale, ma proprio l'individuo concreto che, investito in prima persona dal dolore, dalla morte e dalla colpa, deve decidersi. Da qui deriva l'insistenza con cui Jaspers si richiama all'iniziativa del singolo, da cui egli vede dipendere il destino dell'umanità e il corso della storia.⁹³ Tuttavia, se è vero che l'origine della conversione sta solo nell'uomo singolo, il concreto dispiegamento della ragione non può prescindere, secondo Jaspers, dall'altro uomo:

La ragione è solo nella comunanza tra uomo e uomo. Il singolo, per sé solo, non può essere ragionevole.⁹⁴

La realizzazione della ragione richiede pertanto una pluralità, ciò che sposta il baricentro della riflessione jaspersiana dalla considerazione dell'individuo al suo essere-assieme.⁹⁵ Occorre ora seguire questo slittamento nell'analisi della ragione, la quale, a partire dall'opera *Vernunft und Existenz*, diviene la parola chiave del pensiero jaspersiano.⁹⁶ Non si può negare che l'esplicita centralità della ragione ne *La bomba atomica*, attestante, peraltro, il suo riferimento privilegiato a *Della verità*,⁹⁷ sia certamente un elemento di novità rispetto allo scritto del 1931. Tuttavia, sebbene lo sviluppo della tematica della ragione ne *La bomba atomica* sia, a differenza dell'opera del 1931, ampio ed esplicito, esso è finalizzato all'esplorazione di una dimensione comune di solidarietà tra esistenze, della quale già il precedente scritto aveva trattato. In un passaggio particolarmente illuminante dell'opera del 1958 Jaspers anticipa questa finalità privilegiata della sua trattazione della ragione, la quale, a differenza degli scritti più teoretici appartenenti alla stessa fase del suo pensiero, sarà invece studiata dal punto di vista della sua rilevanza politica.⁹⁸

In questo scritto non è possibile dire convenientemente che cosa è la ragione. In quanto segue, cerco di rivolgere lo sguardo solo alla parte della ragione rilevante politicamente, la quale come forza sovrapolitica, può determinare in maniera decisiva il pensiero e l'azione politica, quantunque essa stessa non assuma una forma organizzata evidente: la comunità delle persone ragionevoli.⁹⁹

Il motivo per cui la ragione assurge a forza determinante per la politica risiede nel fatto che, più dell'intelletto, unisce gli uomini.¹⁰⁰ Questo rilievo necessita di un'integrazione esplicita che tenga conto dell'opera *Della verità*. L'intelletto unisce gli uomini solo dal punto di vista della loro «coscienza in generale», cioè della capacità di conoscere oggettivamente e di accettare come verità universali e cogenti risultati scientifici ottenuti per quella via.¹⁰¹ Diversamente la ragione unisce in virtù della sua volontà di comunicazione illimitata e della sua tensione trascendente.¹⁰² Tale volontà spinge gli uomini ad aprirsi reciprocamente nella comunicazione esistenziale, mentre la tensione trascendente li porta a sentirsi

fratelli sulla base di una comune orientazione al divino, indipendentemente da come esso venga interpretato. Grazie a questa funzione unificante della ragione si costituisce la «comunità degli esseri ragionevoli» (*Gemeinschaft der Vernünftigen*), che è indagata da Jaspers dopo l'ethos ed il sacrificio¹⁰³ ed è quindi una realtà sovrapolitica ancor più fondamentale dei precedenti elementi perché li orienta e ne assicura il valore. Sebbene l'espressione *Gemeinschaft der Vernünftigen* ancora non compaia nello scritto del 1931, quanto là è descritto sotto il concetto di «solidarietà» anticipa le riflessioni del 1958, in cui la ricomparsa di quest'ultimo termine¹⁰⁴ rivela un filo conduttore nascosto tra le due opere.

Come già era anticipato nello scritto del 1931, la comunità degli esseri ragionevoli si forma tra i singoli che cercano e sono se stessi sulla base della comunicazione. Analogamente a quanto emerso a proposito dello scritto del 1931, anche il contesto della trattazione tracciato nell'opera del 1958 lascia intuire che qui il riferimento è alla modalità della comunicazione esistenziale, la quale è improntata al principio della reciproca e completa trasparenza, trasfigurato da Jaspers nella bellissima immagine di una comunità di scintille che «si vedono, e ciascuna risplende più chiara in quanto vede le altre».¹⁰⁵ Non solo ogni esistenza si apre all'altra senza riserve, ma la sua autenticità dipende dal fatto di essere in comunicazione con l'altra. Rispetto all'analisi del 1931, *La bomba atomica* aggiunge però l'esplicita menzione della possibile estensione universale di questa comunicazione e quindi della stessa catena umana. La comunità degli esseri ragionevoli non è infatti limitata alla catena degli amici e degli amanti – ciò che del resto già si intuiva nello scritto del 1931 – ma inizia con pochi e può divenire comunità di tutti, perché potenzialmente ogni uomo le appartiene.¹⁰⁶ Nella ragione è infatti insita la volontà di una comunicazione continua e illimitata, volontà che rimane anche nei momenti di fallimento e di affievolimento del legame. A questo proposito, in *Della verità* Jaspers chiarisce che, sebbene la comunicazione illimitata sia improbabile empiricamente, essa vale come un «compito infinito» e quindi come una finalità della ragione.¹⁰⁷

Un ulteriore elemento aggiunto ne *La bomba atomica* rispetto all'analisi della solidarietà presentata nello scritto del 1931, è l'idea secondo cui tra gli esseri ragionevoli vige il principio della corresponsabilità.¹⁰⁸ Ciascuno dei membri di questa comunità deve infatti cercare in se stesso la colpa non soltanto per i propri cedimenti ma anche per quelli degli altri.¹⁰⁹ In modo analogo, *Della verità* mostra che nella comunicazione esistenziale «ogni perdita dell'altro è una perdita propria».¹¹⁰ Ciascun membro di questa comunità è quindi responsabile tanto del proprio fallimento quanto di quello dell'altro. Il fallimento di cui si sta parlando non indica però una qualche colpa giuridica, ma una mancanza riscontrabile nell'uso della ragione e nella crescita comune verso l'autenticità esistenziale.

Senza dubbio però la vera novità dello scritto del 1958 è la considerazione della «comunità degli esseri ragionevoli» quale elemento sovrapolitico. Ciò significa che tale comunità è concepita come il fondamento nascosto di ogni organizzazione visibile, sia essa sociale, economica, culturale, oppure – ed è questo il caso che più

ci interessa – politica. Tale comunità funge sostanzialmente da ideale regolativo, cioè serve da modello e da orientamento nel comportamento e nell'agire politici. Tuttavia, essa non è un'idea astratta presente soltanto nella nostra mente, ma una presenza concreta dentro il mondo, poiché, per quanto ristretta e dispersa, agisce nella dimensione pubblica e penetra, attraverso i suoi membri, in tutte le strutture mondane. Il riconoscimento e la valorizzazione di questa comunità invisibile (in quanto mai accertabile in base al conoscere oggettivo) consente a Jaspers di proporre una «nuova politica di responsabilità»,¹¹¹ ispirata a tale istanza sovrapolitica. Praticare una politica della responsabilità significa fare scelte che promuovano il miglioramento dell'umanità, cioè una sempre maggiore aderenza tra la comunità visibile, strutturata in istituzioni, e quella degli esseri ragionevoli. Questo miglioramento rivela inoltre una chiara connotazione etica: il progresso nel senso della realizzazione della ragione, promossa e ispirata dalla comunità invisibile, rappresenta per Jaspers il bene dell'umanità.¹¹²

Ritornando alla questione da cui siamo partiti, ovvero quella della soluzione prospettata da Jaspers alla crisi del suo tempo, risulta infine chiaro il ruolo della comunità degli esseri ragionevoli. Se la conversione alla ragione è la via risolutiva suggerita da Jaspers, essa non può che avverarsi dentro una comunità di uomini che comunicano esistenzialmente e che esercitano una modalità di pensiero trascendente. «Il destino dell'umanità dipende dal come la comunità degli esseri ragionevoli acquista valore nella realtà politica»,¹¹³ cioè da quanto essa si espande e imprime il suo spirito alle istituzioni, guadagnando alla propria causa sempre nuovi membri. In questa prospettiva appare di fondamentale importanza promuovere l'ampliamento di tale comunità. Senza poter entrare nel merito della questione, è senz'altro decisiva a questo fine l'educazione,¹¹⁴ che può essere ottenuta attraverso la filosofia e l'arte. La pratica della filosofia e l'esperienza dell'arte, che dovrebbero diventare, a diversi gradi, occupazioni di un sempre maggior numero di singoli (e non della massa), servono a risvegliare nell'uomo la spinta alla ragione e all'esistenza e a nutrire un percorso interiore di ricerca della trascendenza.¹¹⁵

Con l'indicazione della ragione e della comunità degli esseri ragionevoli, Jaspers dichiara però di essere arrivato solo a qualcosa di “penultimo” rispetto ad una realtà ulteriore, sulla quale anche la ragione deve essere fondata. La ragione non può offrire un appoggio incrollabile perché è sempre esposta al rischio del fallimento, ovvero allo scadimento in ciò che è contrario alla ragione e che si è manifestato nelle diverse forme del male apparse nella storia:

La ragione è l'ultima cosa, *nel mondo*, su cui noi possiamo fondarci. Ma essa stessa non è l'ultimo.¹¹⁶

Nella conclusione del lungo scritto su *La bomba atomica* Jaspers giunge infine a dischiudere una nuova prospettiva su quello che è l'ultimo e più fondamentale elemento sovrapolitico in cui si ancora la speranza della salvezza: la fede della ragione in ciò che è sovrarazionale, ovvero nella trascendenza divina.¹¹⁷ Questa fiducia, che viene identificata con la fede filosofica¹¹⁸ è la certezza che la ragione sperimenta e possiede del fatto di essere donata a

se stessa da una realtà sovrarazionale. La ragione, che è un tutt'uno con l'esistenza, non si è posta da sé, né è venuta all'essere per sua iniziativa, ma è il frutto di un dono che si può solo esprimere nei simboli e nelle cifre, in un linguaggio dal significato inesauribile che rifletta l'ineffabilità divina. Esperienza di questa trascendenza si ha negli attimi in cui, per il misterioso incontro del tempo con l'eternità, diveniamo certi della nostra immortalità. Questi attimi sono per Jaspers quelli dell'amore:

Noi siamo mortali quando siamo senza amore, immortali quando amiamo.¹¹⁹

Non la ragione, ma la fede che acquista certezza della trascendenza nell'amore¹²⁰ è «l'ultima parola»¹²¹ che Jaspers pronuncia al termine di questo percorso di progressivo trascendimento che lo ha condotto dal politico, al sovrapolitico, e, infine, dal razionale al sovrarazionale.

3. Conclusione

La fondazione ultima della ragione nella fede filosofica è particolarmente evidente se si osserva più da vicino la comunità degli esseri ragionevoli.¹²² Essendo quest'ultima basata sulla comunicazione esistenziale, si distingue dalle altre forme di comunità umana non solo perché realizza il massimo grado di unione tra le esistenze, ma anche perché mantiene le differenze essenziali tra i singoli. Ciò che in questa comunità esistenziale preserva contemporaneamente l'unità e la differenza è la condivisione della fede filosofica, che non indica un certo credo confessionale, ma l'attitudine di aperta ricerca con cui l'esistenza si mette all'ascolto della trascendenza. La fede filosofica crea infatti la comunione più profonda che sia possibile tra le esistenze perché le unisce sulla base di quello che è lo scopo ultimo e il senso del loro esistere.¹²³ Ciò che condividono non è un certo interesse vitale, né una verità scientificamente dimostrata, né un qualche dogma religioso, ma un'identica disposizione di fede nei confronti di un unico «Dio lontano»,¹²⁴ che parla storicamente a ciascun uomo in modo ogni volta diverso e particolare. Nella condivisione di questa certezza le esistenze raggiungono la massima prossimità e fratellanza e così si aprono le porte ad una comprensione reciproca e rispettosa. Allo stesso tempo, però, proprio l'accertamento della trascendenza nella fede filosofica impedisce che la comunicazione esistenziale si esaurisca, riducendosi ad una fusione o unità indifferente. Dal momento che, secondo Jaspers, l'accertamento della trascendenza assume forme e intonazioni sempre personali,¹²⁵ tale processo di fede è ciò che fa scaturire e preserva la differenza tra le esistenze, differenza che rappresenta il polo insopprimibile e il motore della comunicazione.¹²⁶

Il sovrapolitico, in cui Jaspers ricerca le premesse per il superamento della crisi, è senz'altro rappresentato dalla ragione e dalla sua volontà di comunicazione. Tuttavia, la comunità degli esseri ragionevoli è fondata, in ultima analisi, nella fede filosofica, intesa come la vera garanzia della coesione e della differenziazione dei singoli. Nella fede filosofica va individuato l'elemento sovrapolitico più

originario e quindi, potremmo dire, il fondamento della politica.¹²⁷ Nella prospettiva di Jaspers, la fede comune nel Dio *absconditus* è il presupposto fondamentale per una nuova politica e per una possibile pace universale dell'umanità.¹²⁸ Da questo punto di vista, risulta infine evidente il legame stretto che unisce, nell'opera di Jaspers, gli scritti filosofico-esistenziali, quelli politici e quelli filosofico-religiosi. Se più frequente è stata la lettura della riflessione politica jaspersiana alla luce dei concetti elaborati in sede filosofico-esistenziale,¹²⁹ meno studiato è stato il legame tra la sua lettura critica del presente e la sua teorizzazione della fede filosofica.¹³⁰

Seguendo questo secondo percorso di ricerca, si potrebbe definire la prospettiva jaspersiana come teologico-politica. L'espressione "teologia politica" indica una serie di orientamenti e posizioni difficilmente unificabili, che vanno dalla *theologia civilis* antica e dalle sue successive interpretazioni e riformulazioni, alla sociologia dei concetti schmittiana e alle posizioni di reazione che essa ha successivamente ispirato.¹³¹ C'è poi da distinguere tra un senso proprio dell'espressione e un senso speciale: in senso proprio, la formula "teologia politica" indica ogni riflessione razionale che elabora il nesso tra la trascendenza e l'ordine umano; in senso speciale, si indicano come manifestazioni della teologia politica solo quelle posizioni che esplicitamente portano questo nome. Nel primo caso si assume la teologia politica in un senso semasiologico; nel secondo caso in un senso onomasiologico.¹³² Sulla base di queste distinzioni, possiamo parlare di una teologia politica in Jaspers solo in un senso semasiologico, nella misura in cui quest'autore si è interrogato sul nesso tra politica e trascendenza, pur non avendo definito esplicitamente la sua posizione come "teologia politica".¹³³

A conclusione di questo percorso, vorremmo infine rispondere a due obiezioni che potrebbero essere sollevate in modo particolare a partire dalla lettura di *La situazione spirituale del tempo*. Specialmente nel caso in cui questo testo non venga letto in continuità con il libro su *La bomba atomica* e quale precursore di alcune tesi in esso contenute, si potrebbe essere tentati di accusare Jaspers di individualismo ed elitarismo. Tuttavia, né la forte accentuazione del singolo implica alcun individualismo, né l'invito alla relativizzazione dell'elemento della massa può essere di per sé tacciato di elitarismo. Collocandoci dal punto di vista di Jaspers, l'individualismo dovrebbe essere letto piuttosto come una tendenza negativa ed inautentica in quanto riflette la spinta dell'esserci assolutizzato che è proteso a far prevalere i suoi interessi vitali di sopravvivenza e potenziamento. Diversamente, l'appello jaspersiano al singolo va nel senso della promozione dell'esistenza, la quale è, fin dall'inizio, superamento dell'egoismo nella comunicazione esistenziale. In virtù di questo superamento prende forma la comunità degli esseri ragionevoli, in cui Jaspers scorge «il germe di tutto quello che è bene per tutti».¹³⁴ Altrettanto fuorviante sarebbe considerare la sfera esistenziale come lo spazio dell'individuale in contrapposizione al pluralismo caratteristico del politico.¹³⁵ Nella «nuova politica di responsabilità»¹³⁶ proposta da Jaspers non dovrebbe esservi un dualismo tra la sfera esistenziale e quella politica, poiché il pluralismo autentico delle esistenze-incomunicazione dovrebbe sfociare naturalmente nella

discussione e nel dibattito pubblici. La comunicazione tra esseri ragionevoli non è solo la comunicazione che lega gli amici e gli amanti, ma dovrebbe tradursi in comunicazione mondana improntata alla sincerità e alla lealtà.

Infine, anche l'impressione di elitarismo che potrebbero suggerire le analisi jaspersiane, soprattutto quelle contenute nello scritto del 1931¹³⁷, può essere corretta e rivista sulla base della considerazione che la filosofia di Jaspers non è mai un discorso per pochi – per «i pochi e i rari» di heideggeriana memoria¹³⁸ –, ma è una filosofia per tutti.¹³⁹ L'appello è rivolto a tutti indifferentemente: ogni singolo potrebbe realizzare quella che Jaspers chiama la «vita filosofica»,¹⁴⁰ che non è condotta da chi legge libri di filosofia, ma da chi si impegna a divenire se stesso confrontandosi con la trascendenza. Quella di Jaspers non è una filosofia aristocratica, ma essenzialmente democratica, poiché auspica che il dominio della ragione riguardi il popolo intero.¹⁴¹ Questo certo non toglie il ruolo di guida assunto da parte di chi già è in cammino verso l'autenticità nei confronti di chi invece è ancora assorbito nella sfera dell'esserci. Non sarebbe umiltà, ma solo falsa modestia non voler riconoscere, da parte di chi è già incamminato sulla via dell'autenticità, il suo maggior grado di coscienza e non volerlo mettere a vantaggio di tutti. Alla luce di ciò, non si deve fraintendere come espressione di elitarismo l'attenzione con cui Jaspers si sofferma ne *La situazione spirituale del tempo* sulla nobiltà e sui «migliori».¹⁴² Quella di Jaspers è infatti una nobiltà accessibile a tutti, a condizione di ridimensionare la spinta dell'esserci nella consapevolezza di appartenere all'esistenza e alla ragione.

Note:

¹ H. Arendt, *Karl Jaspers. Una laudatio*, in K. Jaspers, H. Arendt, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del Premio per la pace dei Librai tedeschi 1958*, a cura di A. Bragantini, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 69.

² Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 1978, p. 185.

³ Nel 1946 Jaspers tiene una conferenza a Ginevra intitolata *Dello spirito europeo* in cui così riassume la questione fondamentale posta dalla coscienza della crisi che angoscia l'uomo occidentale: «si tratta veramente del tramonto, oppure sono le doglie di una crisi che conduce ad una nuova configurazione dell'antichissima essenza europea? È lo sprofondare di un'intellettualità già inconsistente nella totale incoscienza che segue gli ultimi sprazzi di fuochi artificiali, o le molle dello spirito europeo sono già in tensione per rilanciare in alto la nostra vita?» (K. Jaspers, *Dello spirito europeo*, in Id., *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, tr. it. di G. Russo e G. Rametta, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 123-154, qui p. 140). A conclusione della conferenza Jaspers riporta l'intera questione su un piano esistenziale. Affinché l'autocoscienza europea possa ridefinire il suo compito nell'ordine mondiale sono infatti necessarie la trasformazione del singolo e la riscoperta della sua origine: «Noi diventiamo europei a condizione di diventare uomini in senso proprio, cioè uomini a partire dalla profondità dell'origine e del fine, che si trovano entrambi in Dio» (*ivi*, p. 154).

⁴ A quest'ultimo tema è dedicato in particolare il testo: K. Jaspers, *La Germania tra libertà e riunificazione*, tr. it. di A. Spinelli, Ed. di Comunità, Milano 1961.

⁵ Come è noto, questa è una delle direttive dell'analisi di U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁶ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 185: «Situazioni come quella di dover essere sempre in una situazione, di non poter vivere senza lotta e dolore, di dover assumere inevitabilmente la propria colpa, di dover morire, sono situazioni-limitate». Una caratterizzazione delle situazioni-limitate era già stata offerta da Jaspers

nell'opera del 1919 intitolata *Psicologia delle visioni del mondo*. Cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950, p. 267: «Esse [cioè le situazioni-limite] hanno questo in comune: che non offrono – sempre nell'ambito del mondo scisso in soggetto e oggetto, del mondo oggettivo concreto – un punto fermo, un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità a ogni esperienza e a ogni pensiero».

⁷ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., pp. 184-227.

⁸ Id., *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, PGreco Edizioni, Milano 2013, p. 323.

⁹ Id., *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 185.

¹⁰ *Ivi*, p. 186.

¹¹ Questo è il tema, come vedremo, del saggio del 1930 (pubblicato nel 1931) intitolato *Die geistige Situation der Zeit*: cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, prefazione di A. Rigobello, tr. it. di N. De Domenico, Jouvence, Roma 1982.

¹² Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, tr. it. di A. Pinotti, Cortina, Milano 1996. Su ciò cfr. G. Cantillo, *Karl Jaspers e "La questione della colpa"*, in P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 587-624.

¹³ La constatazione di tale pericolo è il punto di partenza dell'esteso saggio *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, dato alle stampe nel 1958: cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit.

¹⁴ Cfr. F. Miano, *Etica e storia nel pensiero di Jaspers*, Loffredo, Napoli 1993, p. 28, dove si legge che l'opera *La situazione spirituale del tempo* è «assimilabile per molti versi ad un'amplessima letteratura volta alla critica della cultura e del tempo». Il riferimento dell'autore va a Rathenau, Spengler, Valery, Mann, Ortega y Gasset, ma anche alla risonanza dell'opera di Gustav le Bon *La psicologia delle folle* (1895) che Jaspers stesso cita.

¹⁵ L'esserci è quel principio, in sé non obiettivabile, che pervade il corpo vivo e la vita indagabile biologicamente: cfr. K. Jaspers, *Della verità. Logica filosofica*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2015, pp. 109-131.

¹⁶ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. III: *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1972, p. 31: «L'esistenza è ciò che si rapporta a se stessa, e, in ciò, alla sua Trascendenza». L'analisi filosofica dell'esistenza occupa il secondo volume di *Philosophie*, del capolavoro del 1932, e viene sviluppata anche in K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. 155-169.

¹⁷ I termini «trascendenza» (*Transzendenz*) e «divinità» (*Gottheit*) verranno di seguito utilizzati, con riferimento a Jaspers, come interscambiabili per indicare quella dimensione dell'essere, ineffabile e non determinabile in senso confessionale, da cui l'esistenza si sente donata a se stessa nella sua libertà: cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. 217-229.

¹⁸ La questione della fede filosofica e della sua differenza rispetto alla fede rivelata è oggetto di ripetute riflessioni che si possono seguire soprattutto nelle seguenti opere: K. Jaspers, *La fede filosofica*, tr. it. di U. Galimberti, Cortina, Milano 2005; Id., *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, tr. it. di R. Garaventa, Orthotes, Napoli-Salerno 2014; Id., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, tr. it. di F. Costa, Longanesi, Milano 1962.

¹⁹ La riflessione sul disumano appare nell'opera di Jaspers sotto la forma di una meditazione sull'«antiragione», su ciò che è la negazione dell'esistenza e della ragione che in essa si dispiega. Cfr. in particolare K. Jaspers, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, tr. it. di G. Saccomanno, SE, Milano 1999. Le varie manifestazioni dell'antiragione sono considerate da Jaspers come forme del male. Su ciò cfr. F. Miano, *Esistenza e responsabilità. Il problema del male nella visione etico-politica di Karl Jaspers*, in R. Gatti (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Roma, Città Nuova 2000, pp. 37-56. Nello sviluppo della riflessione di Jaspers sul male è essenziale il suo confronto con Kant: cfr. K. Jaspers, *Il male radicale in Kant*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2011.

²⁰ Il concetto di comunicazione esistenziale è uno dei perni della filosofia jaspersiana: cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., pp. 64-116; Id., *Della verità*, cit., pp. 1291-1293.

²¹ Cfr. K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di P. Chiodi, Cortina, Milano 2010, pp. 36 e 54.

²² Come guida allo studio del pensiero di Jaspers si segnala G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001.

²³ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 328: «La filosofia come tale non porta proposte, piani e programmi, ma può destare la disposizione interna, dalla quale, poi, queste finalità comprensibili acquistano il loro senso normativo».

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 298: «La politica è orientata verso la potenza, per gli scopi inerenti la salvezza dell'esistenza umana (*Daseinsheit*)».

²⁵ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. I: *Orientazione filosofica nel mondo*, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1977, pp. 100-101, dove Jaspers mostra come l'azione politica degli uomini non sia mai completamente prevedibile sia perché è impossibile controllare tutte le variabili e le condizioni reali effettive sia, soprattutto, perché «non è possibile fare dei calcoli» con «l'incondizionatezza dell'esistenza e la spiritualità delle idee».

²⁶ In questa direzione va, ad esempio, la critica mossa da Löwith all'analisi jaspersiana condotta ne *La situazione spirituale del tempo*. Si veda K. Löwith, *Die geistige Situation der Zeit*, in Id., *Samtliche Schriften*, vol. 8, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 19-31. Altre accuse di astrattezza sono rivolte allo scritto del 1931 da parte di: H. Marcuse, *Philosophie des Scheiterns. Karl Jaspers' Werk*, in H. Saner (a cura di), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Piper, München 1973, pp. 125-132; G. Krüger, *Einleitung zu Jaspers' „Die geistige Situation der Zeit“*, in *Karl Jaspers in der Diskussion*, cit., pp. 133-141. Per una discussione di questi attacchi rivolti all'analisi jaspersiana cfr. E. Alessiato, *Considerazioni critiche su "Die geistige Situation der Zeit"*, in «Studi jaspersiani», I, 2013, pp. 323-340.

²⁷ Tra gli studi più recenti sulla filosofia politica di Jaspers si segnalano: R. Wiehl, D. Kaegi (a cura di), *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1999; C.J. Thornhill, *Karl Jaspers. Politics and Metaphysics*, Routledge, London-New York 2002, in particolare pp. 168-207; R. Schulz, G. Bonanni, M. Bormuth (a cura di), «Wahrheit ist, was uns verbindet». *Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren*, Wallstein Verlag, Göttingen 2009, in particolare la sezione dedicata alla politica (pp. 351-442); O. Immel, H. Stelzer (a cura di), *Welt und Philosophie. Politik-, kultur- und sozialphilosophische Beiträge zum Denken von Karl Jaspers*, Studien Verlag, Innsbruck 2011; E. Alessiato, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Ethica, Orthotes, Napoli 2012.

²⁸ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, p. 99.

²⁹ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 159: «Male è la volontà che si ribella contro la possibile esistenza, che afferma l'assolutizzazione del mero esserci per realizzarsi come volontà che distrugge tutto l'essere possibile, nel tentativo irrealizzabile d'esser solo esserci». Cfr. anche K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1067: «Fonte del male è l'individualismo del singolo esserci, che si vuole imporre senza limiti».

³⁰ H. Arendt, *Karl Jaspers. Una laudatio*, cit., p. 69.

³¹ M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, tr. it. di A. Iadicco, Cortina, Milano 2009, p. 129.

³² Come si legge nella presentazione della collana sulla seconda di copertina dell'edizione tedesca di K. Jaspers, *Geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1931.

³³ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 173: «Oggi la filosofia è l'unica possibilità che si apre a quanti sanno di non avere certezze. La filosofia non è più un'occupazione di cerchie ristrette; almeno nella forma della domanda che il singolo si pone realmente intorno alle possibilità della propria vita essa riguarda ambiti infinitamente più ampi».

³⁴ Su ciò cfr. A. Rigobello, *Prefazione a La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 20.

³⁵ In *Della verità* lo «spirito» (*Geist*) indica una delle modalità dell'abbracciante. Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. 145-155.

³⁶ Lo stesso uso non tecnico del termine «spirituale» è attestato, ad esempio, in un altro scritto jaspersiano che è infatti il testo di una conferenza che Jaspers tenne ad un pubblico di non filosofi. Cfr. K. Jaspers, *Leonardo filosofo*, a cura di F. Masini, Abscondita, Milano 2001, in particolare pp. 25-27.

³⁷ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., pp. 43-49 e 72.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 215: «La strada della tecnicizzazione deve essere proseguita. Revocarla comporterebbe un peggioramento dell'esserci che potrebbe giungere fino ad annullarlo». Cfr. anche K. Jaspers, *Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità*, tr. it. di R. Celada Ballanti, in D. Venturelli (a cura di), *Etica e destino*, il melangolo, Genova 1997, pp. 11-35, qui p. 19: «La tecnica è ineludibile. [...] Il suo rifiuto, per il futuro, rappresenterebbe una sventura di proporzioni straordinarie». Se da un lato Jaspers osserva, quindi, che la tecnica è una necessità di cui la società contemporanea non può fare a meno, dall'altro mostra come essa abbia prodotto il fenomeno della massa, cioè l'«insieme degli uomini che sono inquadri in un apparato o ordinamento dell'esserci» (K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 62), in un'organizzazione del lavoro dove ogni individuo è ridotto a funzione di un meccanismo impersonale e sostituibile. La tecnica ha bisogno quindi della massa come necessaria forma di organizzazione del lavoro. A sua volta, però, la massa dipende dalla tecnica perché solo quest'ultima può assicurarle la soddisfazione dei suoi bisogni (cfr. *ivi*, p. 67).

³⁹ Jaspers precisa che «l'uomo come singolo non scompare mai del tutto in un ordinamento dell'esserci che gli conceda soltanto l'essere d'una funzione subordinata alla conservazione della totalità» (K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 68). L'individuo può infatti ribellarsi, può avanzare la pretesa di ricercare il proprio sé autentico.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 66.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 65: «E tuttavia ci si confronta proprio quando nessuno è se stesso. Se si fosse se stessi il confronto sarebbe impossibile. Quel che ha l'altro voglio averlo anch'io; quel che può l'altro vorrei poterlo anch'io. L'invidia predomina segretamente e, con essa, la brama di godere attraverso il possedere di più e il contare di più».

⁴³ *Ivi*, p. 128.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 79-82 e 128.

⁴⁵ Nella *Postilla all'edizione del 1946* Jaspers afferma: «Questo libro è stato scritto nel 1930. Allora non sapevo quasi nulla del nazionalsocialismo» (*ivi*, p. 242).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 148-153.

⁴⁷ Cfr. K. Jaspers, *La battaglia contro il totalitarismo*, in G.A. Brioschi, L. Valiani (a cura di), *Totalitarismo e cultura*, Ed. di Comunità, Milano 1957, pp. 305-325, qui pp. 311-312.

⁴⁸ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 170, dove Jaspers osserva che l'apparato tecnico e di massa è il «mondo della mancanza di fede», nel quale «è andata perduta l'interiorità dell'incondizionato, cui non è dato di rivolgersi direttamente».

⁴⁹ Il concetto di «fede filosofica» è presente, benché non tematizzato, nel saggio del 1931. Cfr. *ivi*, pp. 230 e 172-173.

⁵⁰ Sintomatica di questa mancanza di fede è la decadenza dell'arte che si è trasformata, secondo Jaspers, in mero oggetto di divertimento e ha perso la sua vocazione autentica, quella di «rendere sensibile la trascendenza» (*ivi*, p. 160).

⁵¹ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 26.

⁵² Cfr. *Id.*, *Filosofia*, vol. III: *Metafisica*, cit., pp. 126-127.

⁵³ Cfr. *Id.*, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 92: «La volontà di vitalità come movimento all'aria aperta e sotto il sole vuol godere in compagnia di questo piacere dell'esserci; non ha un rapporto contemplativo con la natura in quanto cifra».

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 70 «Ciò che la tecnica assicura alla vita quotidiana è il sicuro approvvigionamento dell'occorrente per vivere». La divisione del lavoro e l'elemento «impersonale» che in esso si manifesta sono aspetti che appartengono di per sé al processo di sviluppo dell'uomo e della sua capacità conoscitiva: cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. 663-665.

⁵⁵ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 100: «Ogni uomo, in quanto esistenza possibile, è come singolo qualcosa di più d'un semplice membro della massa».

⁵⁶ *Ivi*, p. 141.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 238: «Ciò che sarà del mondo lo decide quindi paradossalmente ogni singolo, decidendo di sé nella continuità del suo operare».

⁵⁸ Cfr. ad es. C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, a cura di G. Miglio e P. Schiera, pp. 29-86.

⁵⁹ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 210: «Egli [l'uomo] deve varcare la soglia dell'esserci onde sentire la trascendenza».

⁶⁰ *Ivi*, p. 210.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 69.

⁶² Dove però l'irrazionale non è necessariamente l'a-razionale o il pre-razionale, ma ciò che è inaccessibile al conoscere dell'intelletto. Cfr. *ivi*, p. 69. La razionalizzazione dell'irrazionale si muove nella direzione opposta al progetto jaspersiano della logica del «prelogico», ovvero della chiarificazione del cosiddetto «abbracciante» che è la dimensione dell'essere non oggettuale (cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 361).

⁶³ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 60. In questo rilievo sulla razionalizzazione Jaspers si rifà alle analisi di Weber. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, tr. it. di P. Rossi, in *Id.*, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-44, in particolare p. 17.

⁶⁴ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 167.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 247-249.

⁶⁶ Sul senso di insoddisfazione come *Stimmung* caratteristica della ragione, cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 235: «La ragione [...] esprime un'insoddisfazione (*Ungenügen*) continua, attratta dall'Uno di cui è alla ricerca».

⁶⁷ Non si tratta di uno slancio ascetico perché l'amore per la trascendenza è per Jaspers sempre contemporaneamente amore per sé, per l'altra esistenza e per il mondo. Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 2005: «O-

gni modalità dell'amore è vera e giunge a compimento solo quando tutte le altre modalità si realizzano contemporaneamente».

⁶⁸ K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 229.

⁶⁹ Cfr. *Id.*, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 70: «Voler sottrarsi all'autentica comunicazione significa rinunciare al proprio se-stesso; se mi sottraggo, tradisco me stesso e con me l'altro».

⁷⁰ La verità esistenziale è per Jaspers il contenuto della fede propria di ogni singola esistenza. Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. I: *Orientazione filosofica nel mondo*, cit., p. 196: «La fede [...] è l'origine che si avverte ai limiti dell'inconoscibile come consapevolezza di una verità incondizionata».

⁷¹ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., pp. 223-225.

⁷² Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa*, cit., pp. 73-75, dove Jaspers parla della solidarietà (*Solidarität*) come vincolo di fratellanza umana che viene lesa nella colpa metafisica. Secondo Wiehl, l'idea jaspersiana del sovrapolitico si troverebbe già anticipata, prima del suo compiuto sviluppo ne *La bomba atomica*, nel concetto di colpa metafisica presentato nello scritto del 1946 su *La questione della colpa*. Su ciò cfr. R. Wiehl, *Jaspers' Bestimmung des Überpolitischen*, in *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, cit., pp. 81-96.

⁷³ Questo tema risente dell'influenza di una serie di determinazioni kantiane: dell'ideale di un'unione sistematica degli esseri razionali in campo morale (cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 99-103), di quella relativa ad una «comunità etica», o «regno della virtù», che è fondata nella fede razionale pura (cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, ed. riveduta a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004, in particolare pp. 100-107) ed infine della prospettiva di una comunità formata da tutti coloro che fanno «uso pubblico» della propria ragione, così come emerge dal saggio kantiano sull'illuminismo (cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, a cura di P. Dalla Vigna e L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 11-14).

⁷⁴ K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., pp. 223-224.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 225: «In codesto regno di spiriti senza volto si trovano dei singoli che si accendono al fuoco del rigore della comunicazione. Essi sono l'origine dello slancio più elevato che oggi sia possibile nel mondo. Solo essi formano degli autentici uomini». Interessante notare che già all'altezza dello scritto del 1931 Jaspers individua nella catena di questi uomini solidali, appartenenti anche a epoche storiche differenti, il luogo in cui la fede filosofica si rigenera sempre di nuovo (cfr. *ivi*, p. 230).

⁷⁶ Per una più agevole panoramica sui temi di questo scritto si può consultare il breve testo della conferenza radiofonica tenuta da Jaspers due anni prima della pubblicazione del più ampio volume: K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, in *Id.*, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965*, Piper, München 1965, pp. 153-172.

⁷⁷ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 481.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 246-263.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 15.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 257: «Oggi la situazione dovrebbe forse indurre l'uomo al suo tracollo più profondo, al sacrificio della sua libertà, ed egli dovrebbe forse vedervi l'adempimento del compito a lui affidato? [...] Oppure oggi, come sempre, dovrebbe valere il fatto che non è ultima norma il rispetto della vita in sé, ma il rispetto della vita che possa essere vissuta in modo degno della vita stessa, fin dove cioè la vita consiste nella libertà dell'uomo?».

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 323-327.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 320: «Sulla via del modo di pensare scientifico, che ha condotto alla scoperta della energia atomica, non è possibile una soluzione dei problemi sollevati dalla esistenza della bomba atomica». Cfr. anche *ivi*, p. 322: «Allora diventa chiaro che, per la nostra salvezza, è vano proseguire questo pensiero [cioè il pensiero dell'intelletto]». Cfr. *ivi*, p. 544: «Devo riconoscere che lo scopo – la salvezza della vita della umanità – non è raggiungibile come scopo, bensì solo come conseguenza».

⁸³ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 223: «Qualunque esserci, che pretenda di presentarsi come essere autentico, naufraga davanti alla domanda che va alla ricerca dell'assoluto».

⁸⁴ Cfr. *Id.*, *Della verità*, cit., p. 1329: «Ogni isolamento di una modalità dell'abbracciante che la rende l'effettivo ed autentico esser-reale – della coscienza in generale, dell'esserci o dello spirito – sopprime la trascendenza».

⁸⁵ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 552.

⁸⁶ Si tratta di un concetto poco studiato nella letteratura secondaria e che riteniamo però centrale per comprendere la filosofia politica jaspersiana. Cfr. H. Hager-Schneider, *Die Bedeutung des Politischen bei Karl Jaspers*, tesi di dottorato, Freiburg im Breisgau 1969, pp. 54-218; R. Kosellek, *Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische*, in J. Hersch, J.

M. Lochman, R. Wiehl (a cura di), *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, Piper, München 1986, pp. 291-302; R. Wiehl, *Jaspers' Bestimmung des Überpolitischen*, cit.

⁸⁷ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 46.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 45. L'ethos è la serietà (*Ernst*) esistenziale del singolo nella sua condotta quotidiana, è la capacità di compiere azioni indeterminate, nel senso chiarito da Jaspers in *Filosofia* (cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., pp. 258-293), ovvero la capacità di agire conformemente all'imperativo di realizzare se stessi.

⁸⁹ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 325, dove Jaspers parla della «mera vitalità dell'esserci» (*bloße Daseinsvitalität*), e quindi riconduce implicitamente quella che altrove chiama la «vita pura e semplice» al piano dell'esserci. Considerando, inoltre, che per Jaspers la libertà è lo specifico dell'esistenza e che ne *La bomba atomica* la libertà viene associata alla «vita degna di essere vissuta» (cfr. *Id.*, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 15), si può concludere che con quest'ultima espressione Jaspers ha in mente proprio l'esistenza nell'esercizio della sua libertà.

⁹⁰ Cfr. *Id.*, *Della verità*, cit., pp. 1765-1775.

⁹¹ *Id.*, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 73.

⁹² Cfr. *Id.*, *Della verità*, cit., p. 1351: «La ragione e l'esistenza si producono a vicenda, trovano qualcosa l'una nell'altra: l'esistenza nella ragione la sua chiarezza, la ragione nell'esistenza la sua realtà effettiva».

⁹³ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 367: «Dipende da singoli, da quelli che nei momenti decisivi stanno a un posto di guida, e infine da tutti i singoli, quello che avviene della umanità». Cfr. anche *ibid.*: «La storia nel suo insieme si realizza per mezzo delle azioni di innumerevoli singoli individui. All'origine e all'inizio ci sono i singoli».

⁹⁴ *Ivi*, p. 341.

⁹⁵ Sul rapporto tra individualità e pluralità cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1241: «L'esistenza è una per sé, e però nello stesso momento è assieme a molte, e non fenomenologicamente in quanto coscienza che compare in molti esemplari gli uni di fianco agli altri, ma sostanzialmente, così che l'esistenza diviene se stessa solo con altre esistenze, pur essendo radicalmente diversa da esse».

⁹⁶ Cfr. K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, tr. it. di A. Lamacchia, Marietti, Torino 1971. Cfr. K. Jaspers, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, cit., p. 61: «Oggi preferisco dare alla filosofia il nome di filosofia della ragione». Su questo approfondimento della filosofia jaspersiana in direzione dell'esplicita tematizzazione della rilevanza della ragione, si veda: F. Miano, *Etica e storia nel pensiero di Karl Jaspers*, cit., in particolare pp. 125-156.

⁹⁷ La ragione assume un ruolo centrale nella periecontologia sviluppata in *Della verità*, essendo «il nesso tra tutte le modalità dell'abbracciante e tra tutte le manifestazioni in esse» (K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 103). Alla ragione sono dedicate due sezioni dell'opera: cfr. *ivi*, pp. 229-247 e 1929-1971.

⁹⁸ Cfr. K. Salamun, *Zur Bedeutung von Jaspers' Vernunftverständnis für die politische Bildung und demokratische Kultur*, in *Id.* (a cura di), *Philosophie - Erziehung - Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie*, Lang, Frankfurt a. M. 1995, pp. 59-74.

⁹⁹ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 342.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 329 e 359.

¹⁰¹ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., pp. 929-935.

¹⁰² Cfr. *ivi*, pp. 1929-1961.

¹⁰³ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., pp. 342-361.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 342: «Ma la comunità prodotta dalla ragione, anzitutto, è sempre la comunità dei singoli che si svelano a se stessi e realizzano la solidarietà nascosta della ragione, senza contratti, senza organizzazioni, senza dichiarazioni» (corsivo nostro).

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 348.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 351.

¹⁰⁷ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1951.

¹⁰⁸ Qui è chiaro il contributo decisivo che ha avuto per lo sviluppo di quest'idea di solidarietà universale la riflessione sulla colpa metafisica.

¹⁰⁹ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 348.

¹¹⁰ *Id.*, *Della verità*, cit., p. 755.

¹¹¹ *Id.*, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 364.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 352: «Dove si incontrano esseri ragionevoli è anche il germe di tutto quello che è bene per tutti».

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 516.

¹¹⁵ L'arte che può assumere questa funzione educativa non è l'*art pour l'art*, ma è l'arte che si fa mezzo della verità esistenziale. Cfr. *ivi*, p. 358. Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1901: «I grandi poeti erano educatori del loro popolo, profeti del loro ethos. Gli ascoltatori non solo si

commuovevano, ma si trasformavano nel loro intimo divenendo se stessi». Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 328: «La filosofia deve destarsi, darsi coraggio e realizzarsi. La nostra proposta, dunque: occupatevi di filosofia, studiate filosofia! [...] Solo nella filosofia si dà la chiarezza contro la non-filosofia, cioè contro il perversimento della ragione. Lì solamente, in ampiezza e in profondità, viene attestato quello che ogni uomo nasconde in sé, quello che cerca con la sua riflessione, quello che trova nella attuazione della sua esistenza». Cfr. *ivi*, p. 526-527, dove Jaspers afferma che il senso del pensiero cui si dedica il filosofo è «essere [...] il preparatore della via per gli uomini, il maestro di quello che è l'uomo, dicendo quale posizione egli abbia nel tutto, quale cosa sia in grado di fare, e che cosa egli possa essere».

¹¹⁶ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 564.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 567: «La realtà che Dio è non è l'anti-ragione che trionfa come il nulla, bensì la sovra-ragione che include la ragione e la comprende».

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 564.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 569.

¹²⁰ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 1997: «L'amore è fonte e conferma della fede».

¹²¹ Cfr. *Id.*, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 564.

¹²² In base a quanto detto, non sarà difficile comprendere che tale comunità non va confusa con l'organizzazione ecclesiale, sostegno e orientamento imprescindibile per la fede rivelata. Quest'ultima, infatti, implica sempre un'istituzione, una chiesa visibile, che sia portavoce e garante dell'unica verità professata, mentre invece la fede filosofica crea un legame di solidarietà tra uomini che prescinde da qualsiasi vincolo istituzionale e dottrinale ed è invece improntato al rispetto della spiritualità particolare di cui l'altro vive. Per il legame tra fede rivelata e comunità ecclesiale cfr. K. Jaspers, *La fede filosofica a confronto con la rivelazione cristiana*, cit., pp. 30, 93, 106 e 116.

¹²³ Cfr. K. Jaspers, *Della verità*, cit., p. 227: «L'obiettivo della nostra vita è divenire aperti per la vastità dell'abbracciante e, in essa, per le origini, affinché possa operare per noi, nella profondità, il fondamento stesso; questo obiettivo è raggiungibile unicamente nella misura in cui stiamo nella trascendenza. Se la trascendenza si è fatta sentire, essa può diventare ciò a partire da cui io vivo e in cui posso morire».

¹²⁴ Cfr. *ivi*, p. 1407: «Al di là di tutta la storicità del linguaggio, attraverso tutte le diverse forme e i diversi contenuti, noi siamo diretti verso il Dio lontano, che è l'Uno Dio per tutti».

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 1239: «La verità dell'esistenza [che coincide con la fede, cfr. *ivi*, p. 1277] ha il suo contenuto storico sempre unico e irripetibile, non può essere trasmessa né sostituita».

¹²⁶ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, vol. II: *Chiarificazione dell'esistenza*, cit., p. 72: «Se nella comunicazione giungo a me stesso, allora in essa ci sono due cose: l'esser-io e l'esser-con-l'altro. Se neppure nella mia autosufficienza raggiungo l'indipendenza, allora mi perdo completamente nell'altro, e con me si annulla anche la comunicazione».

¹²⁷ Cfr. G. Penzo, *Karl Jaspers maestro del nostro tempo*, in R. Brambilla (a cura di), *Karl Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi 1989, pp. 35-51, qui p. 49: «Educare al senso profondo di una politica autentica significa portare ogni considerazione politica di fronte all'orizzonte della trascendenza, dove soltanto si manifesta il senso ultimo della politica».

¹²⁸ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 49: «Vi è evidentemente un limite per la politica pura e semplice. Dove essa cede, per aver successo ha bisogno della guida da parte dell'elemento sovrapolitico [...] Poiché la situazione di pace universale non può essere realizzata solo su un cammino puramente politico, era inevitabile il pensiero, per cui l'uomo appare perduto se, pressato dalla situazione, non ricava dalla sua libertà un mutamento morale. Questa conversione non può essere invero oggetto, deve essere piuttosto presupposto di una nuova politica». Sulla questione della pace si veda anche K. Jaspers, *Verità, libertà e pace, in Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del Premio per la pace dei Librai tedeschi 1958*, cit., pp. 35-56.

¹²⁹ In questa prospettiva si vedano ad esempio: F. Miano, *Etica e politica in K. Jaspers*, in *Karl Jaspers. Esistenza e trascendenza*, cit., pp. 143-166; *Id.*, *Ragione e antiragione. La politica in Karl Jaspers*, in D. Di Cesare, G. Cantillo (a cura di), *Filosofia esistenza comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 178-193; K. Salamun, *Zur Violdimensionalität von Jaspers' Denken und dessen Relevanz für die Politik*, in *Karl Jaspers. Philosophie und Politik*, cit., pp. 13-33.

¹³⁰ La presenza di un intreccio tra la riflessione e l'impegno politici di Jaspers, da un lato, e la sua idea di fede filosofica, dall'altro, è stata rilevata da: B. Weidmann, *Absolute Solidarität – metaphysische Schuld – bedingte Solidarität*, in «Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft», XVI, 2003, pp. 25-76; *Id.*, *Philosophischer Glaube und politisches Engagement. Zivilreligiöse Motive bei Karl Jaspers*, in A.

Hügli, C. Chiesa, S. Wagner (a cura di), *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, Schwabe, Basel 2008, pp. 179-203.

¹³¹ Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 621-637.

¹³² Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, in part. p. 9.

¹³³ Fondandosi, in ultima istanza, nella fede filosofica in quanto elemento unificante della comunità degli esseri ragionevoli, la politica conserva un riferimento indiretto alla trascendenza (sempre mediato dalla ragione e dalla sua tensione comunicativa). Possiamo dire che il nocciolo del discorso teologico-politico di Jaspers sia da individuare nell’idea di questa costitutiva apertura della politica al momento della trascendenza. Ovviamente, tale discorso non è conciliabile con l’idea di una diretta incorporazione della trascendenza nella realtà politica e va quindi tenuto distinto da un’accezione di “teologia politica”, o meglio di religione politica, che assume i tratti del fondamentalismo. Tale inconciliabilità dipende essenzialmente dal fatto che la trascendenza per Jaspers non è mai esauribile nell’immanenza né in una sua qualche forma, pur dovendo conservare un rapporto con l’immanenza e quindi con il mondo. La posizione teologico-politica di Jaspers ci pare collocarsi nella difficile posizione di mezzo tra l’estremo di una politica che si presenta come diretta espressione della trascendenza (e quindi come strumentalizzazione di essa) e una politica che vorrebbe ridursi a mera tecnica e principio di organizzazione burocratica, privo di qualunque rinvio ad elementi esterni ad essa e di criteri per la sua realizzazione.

¹³⁴ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell’uomo*, cit., p. 352.

¹³⁵ La pluralità non è solo la dimensione caratteristica della sfera politica, ma è un aspetto intrinseco all’esistenza in quanto tale, poiché l’uomo, secondo Jaspers, è se stesso solo quando mette in atto la comunicazione con l’altro e si sforza di estendere il più possibile la discussione improntata alla ragione. Dal momento che il riconoscimento e la valorizzazione della pluralità rappresentano già un’acquisizione della filosofia dell’esistenza, la riflessione politica di Jaspers si pone in linea di continuità con quei presupposti. Pertanto, appare discutibile l’accusa di Arendt secondo cui: «I limiti della filosofia di Jaspers, in termini politici, sono dovuti essenzialmente al problema che ha tormentato la filosofia politica in quasi tutta la sua storia. È nella natura della filosofia occuparsi dell’uomo al singolare, laddove la politica non sarebbe nemmeno concepibile se gli uomini non esistessero al plurale» (H. Arendt, *L’interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in «aut aut», 239-240, 1990, pp. 31-44, qui p. 47).

¹³⁶ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell’uomo*, cit., p. 364.

¹³⁷ Questa tendenza ad un elitismo intellettuale e aristocratico, che sarebbe implicita nello scritto del 1931, è rilevata da E. Alessiato, *Karl Jaspers e la politica*, cit., p. 118. Cfr. anche B. Weidmann, *Karl Jaspers und die Politik*, in H. Reza Yousefi et al. (a cura di), *Karl Jaspers. Grundbegriffe seines Denkens*, Lau-Verlag, Reinbek 2011, pp. 305-320.

¹³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, pp. 41-49 e 387-393.

¹³⁹ Ne *La situazione spirituale del tempo* la preoccupazione jaspersiana pare essere proprio quella di trasformare gli individui massificati in soggetti responsabili. Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 127: «La questione politica fondamentale del nostro tempo, che ha importanza storica universale, è se le masse possano essere democratizzate, se in generale la natura media dell’uomo sia capace di assumersi di fatto, nel ruolo di cittadino, il peso della corresponsabilità». Pertanto, l’appello jaspersiano è rivolto all’uomo della società di massa nel quale sopravvivono la spinta all’esistenza e «la consapevolezza che qualcosa non va bene nella sfera di ciò che veramente conta» (*ivi*, p. 106).

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 228.

¹⁴¹ Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell’uomo*, cit., p. 484.

¹⁴² Cfr. Id., *La situazione spirituale del tempo*, cit., p. 222.

Il dominio della crisi in Europa

Corrado Piroddi

Abstract: The paper seeks to interpret the European crisis following the critical-pragmatic approach that has been developed by the French sociologist Luc Boltanski. In this respect, the essay aims to achieve two main objectives. The first one is to show how the current crisis can be described not only focusing on its systemic, structural nature, but also taking into account the critical claims of social actors. In this respect, it will be argued that the European crisis can be seen as a form of institutional disorder, i.e. a lack of legitimacy of supra-national European institutions, which is grounded on the distrust of both European citizens and international markets. The second purpose is to explain how such a condition of crisis can foster and support the affirmation of a «regime of complex domination», namely a non-planned, unintended form of oppression.

Keywords: Boltanski, crisis, critique, domination, Europe, institution, neoliberalism.

Introduzione

Se si presta attenzione al dibattito pubblico sull'attuale crisi europea, pare possibile individuare due interpretazioni dominanti. In base alla prima prospettiva, si ha spesso l'impressione che al centro della discussione vi sia un fenomeno naturale, completamente determinato da fattori impersonali che sfuggono al controllo degli individui ordinari. Nell'eventualità peggiore, la crisi è percepita come il risultato nefasto di un piano occulto, ordito da una non meglio identificata élite sociale, dedita anima e corpo al rafforzamento della propria posizione di potere. A partire dall'approccio critico-pragmatico sviluppato dal sociologo francese Luc Boltanski, le seguenti pagine mirano a perseguire almeno due obiettivi. Il primo è descrivere la crisi ponendo l'accento sulle istanze critiche e le pretese di giustizia degli attori sociali, anziché concentrarsi sul suo carattere sistemico. Il secondo obiettivo è spiegare, contro ogni logica del complotto, come l'attuale ordinamento sovranazionale europeo possa alimentare, attraverso circostanze di crisi, una forma debole di dominio, non riconducibile a un progetto deliberato e pianificato da parte di un ristretto gruppo di potere.

Nella prima parte dello scritto si tracciano le linee generali della prospettiva critica di Boltanski, sottolineando la relazione fra potere semantico delle istituzioni, azione critica degli attori sociali, comparsa delle situazioni di crisi. Nella seconda parte, si prenderanno in esame alcuni tratti essenziali delle istituzioni

europee, evidenziando l'influenza che la tradizione di pensiero neoliberale ha su di esse. Nella terza parte, si proverà ad argomentare in favore di una lettura bidimensionale della crisi europea. Da un lato, si sosterrà che essa è radicata nella carenza di istituti democratici che garantiscano ai cittadini europei di esercitare una funzione di controllo e critica sui poteri degli organismi esecutivi dell'Unione. Dall'altro, si mostrerà come la crisi attuale dipenda anche dalla difficoltà sempre maggiore di assicurare un rapporto fiduciario fra stati membri dell'Unione e mercati. Nella quarta e ultima parte, si proverà a spiegare come tale condizione di crisi possa essere funzionale all'affermazione di quello che Boltanski chiama «regime di dominio complesso» o «gestionale», fondato sull'appello al cambiamento e sull'istituzionalizzazione dei principi di governamentalità neoliberale.

1. Istituzioni, crisi e critica: la prospettiva sociologica di Luc Boltanski

Secondo Boltanski, la condizione di possibilità di ogni forma di cooperazione sociale è la minimizzazione delle instabilità sociali che sono causate dall'eterogeneità di interessi e credenze degli attori sociali. In quanto esseri dotati di una prospettiva parziale e spesso conflittuale con quella dei loro simili, gli esseri umani non sempre condividono un'interpretazione univoca circa la natura degli enti che popolano il mondo sociale e dei fatti che lì accadono. Superare la parzialità di un punto di vista soggettivo richiede, pertanto, la presenza di punti di riferimento esterni e incorporei che siano in grado di osservare il divenire del mondo *sub specie aeternitatis*.¹ A parere di Boltanski, gli unici enti che paiono capaci di porre un freno al conflitto delle interpretazioni divergenti sono le istituzioni.

Alle istituzioni, intese come codici scritti, memorie degli antichi, racconti, rituali, spetta principalmente una funzione semantica. Esse devono determinare le proprietà degli individui, degli eventi, degli oggetti nella dimensione sociale attraverso la produzione di definizioni e descrizioni definite.² Per esempio, un'istituzione come la Costituzione Italiana ci dice secondo quali criteri va attribuita la cittadinanza e di quali diritti e doveri gode il cittadino. Il codice penale ci indica in quali situazioni commettiamo reato. Detto altrimenti, le istituzioni ci forniscono la possibilità di porre un freno al conflitto di interpretazioni soggettive sulla realtà sociale creando contesti d'azione «strutturati per mezzo di regole esplicite e norme implicite che possono essere descritti in forma di

grammatiche».³ Le istituzioni sono dunque indispensabili per ridurre il grado di incertezza che gli uomini hanno del mondo quando lo esperiscono soggettivamente. Esse devono distinguere cosa deve essere sempre rispettato da ciò che non è necessario che lo sia, cosa è accidentale in un determinato contesto da ciò che vale sempre e comunque, qualificando in maniera oggettiva stati di fatto passibili di interpretazioni ambigue.⁴ Definendo attraverso il medium linguistico ruoli sociali e stati di fatto, le istituzioni creano la realtà sociale in cui viviamo quotidianamente, e regolamentano le nostre relazioni interpersonali e i rapporti di potere cui partecipiamo.

In tal senso è bene sottolineare che, per Boltanski, la dimensione sociale umana non è organizzata solo in ottemperanza ad una razionalità tecnico-strumentale, rispetto a cui certe condotte sono attualizzate in funzione del raggiungimento di uno scopo strategico. La coordinazione delle attività degli attori sociali presuppone sempre che vi sia anche un'intesa comunicativa e un consenso normativo fra gli attori stessi. Quando si parla di istituzioni e sotto-sistemi sociali, è impossibile pensare che contesti d'azione di tipo tecnico-amministrativo possano sussistere a prescindere dalla formazione normativa di un consenso fra le persone che investono. Consideriamo una sfera sociale come quella dei mercati, che di solito si ritiene completamente avulsa dalle logiche morali degli agenti sociali. I gruppi etnici che, in una nazione ospitante, hanno difficoltà ad accedere ai capitali e alle agevolazioni fiscali degli autoctoni possono contare sul sentimento di appartenenza per iniziare le proprie attività imprenditoriali. Facendo leva sulla solidarietà comunitaria, singoli individui possono iniziare il proprio business grazie a prestiti elargiti dai propri compatrioti o unendo i propri beni in forma cooperativa. Alla stessa maniera, restrizioni agli scambi commerciali possono essere imposte per ragioni morali, come nel caso del mercato degli organi o della prostituzione.⁵ Coerentemente con quanto sopra illustrato, è solo un'astrazione quella che dipinge le sfere integrate a livello comunicativo come atte a riprodursi solo sulla base di accordi liberi da qualsiasi forma di potere gerarchicamente strutturata.⁶

Secondo Boltanski, l'esistenza e la coesione della realtà sociale devono necessariamente, costitutivamente, fare i conti con l'eventualità di un'azione critica atta a rimettere in discussione quanto conservato e dichiarato dalle istituzioni. Queste ultime incorporano infatti una tensione radicale, determinata dal rapporto dialettico che intercorre fra *teoria e prassi*, fra *semantica e pragmatica*. In sintesi, rendere coerenti e controllabili forme complesse di azione associata richiede, da parte delle istituzioni, l'elaborazione di categorizzazioni generalizzanti, che astraggano sistematicamente dalla mutevolezza delle scelte, dei desideri, delle vicissitudini biografiche degli individui concreti che agiscono nella realtà sociale. Questo, ovviamente, non significa eliminare la contingenza del mondo che le istituzioni irreggimentano. La tensione che scaturisce fra rappresentazione linguistica della realtà sociale e la natura contingente del mondo sociale stesso sta proprio nel fatto che le definizioni prodotte dalle istituzioni sono dirette a descrivere, strutturare e normare rapporti fra esseri viventi. Gli esseri umani non sono meri oggetti di

descrizione, ma sono anche soggetti attivi capaci di modificare le relazioni associative che intercorrono fra loro, e le condizioni esterne che fanno da sfondo alle loro condotte. Detto altrimenti, agendo nella dimensione sociale, gli attori sociali sono in grado di cambiarla. È per questa ragione che l'azione linguistica delle istituzioni può rivelarsi insufficiente nel descrivere e normare le mutevoli dinamiche della concreta realtà sociale.

È quindi tale dialettica che nutre la possibilità della critica nei confronti degli universi simbolici istituzionalizzati, rendendoli vulnerabili alle denunce degli esseri umani che coinvolgono. Come nota Boltanski

se [...] un mondo in cui la pragmatica prevalesse sempre sulla semantica è difficile da concepire, poiché genererebbe un'infinita parcellizzazione della significazione; una realtà interamente soggetta ad una semantica stabilita da posizioni istituzionali sarebbe una realtà in cui l'azione diverrebbe impossibile.⁷

Questa tensione primigenia fra ordine linguistico-simbolico e contingenza della dimensione empirico-pragmatica assume contorni più evidenti allorché ci si rende conto che per le istituzioni è problematica la loro stessa posizione *sub specie aeternitatis*. Esse possono esplicitare e chiarire funzioni e fatti sociali perché, essendo incorporee, sfuggono alla parzialità del punto di vista degli individui concreti. Il loro carattere immateriale, tuttavia, fa sì che i nostri complessi istituzionali abbiano voce in un mondo concreto di corpi solo grazie a esseri umani investiti della funzione di portavoce. Magistrati, primi ministri, presidenti di banche, segretari di partito, sacerdoti e professori sono autorizzati e delegati a parlare in nome delle istituzioni. Sono chiamati a confermare o meno l'esistenza di certi stati di fatto istituzionali; sanciscono la correttezza di certe condotte d'azione; dirimono le contese fra due o più attori in base ai principi normativi e alle definizioni riconosciute come legittime in una data situazione. Nonostante ciò, i portavoce rimangono esseri corporei ordinari, situati, egoisti, provvisti di pulsioni come le persone cui si rivolgono. Proprio per questo è inestirpabile negli esseri umani un certo senso di inquietudine. I portavoce che permettono all'istituzione di esprimersi traducono bene la volontà di quest'entità senza corpo? Oppure, nello svolgere le loro funzioni, essi non fanno altro che perseguire i propri interessi particolari? Questo disagio si manifesta quando, per esempio, di fronte al fenomeno del trasformismo, o a quello della compravendita di cariche e voti, gli elettori iniziano a dubitare dell'effettiva capacità dei loro governanti di rappresentare la volontà popolare e di servire l'interesse generale. Si verifica quando un imprenditore assume un ruolo decisionale importante all'interno di un organo di garanzia che vigila sulle transazioni del settore economico da cui l'imprenditore stesso trae i suoi profitti.

La difficoltà che le istituzioni incontrano nel regolare e governare la realtà si traduce in quella che Boltanski definisce «contraddizione ermeneutica». Per un verso, si hanno ottime ragioni per considerare le istituzioni delle semplici finzioni o, peggio, strumenti di dominio attraverso cui gruppi ristretti di esseri umani si assicurano posizioni privilegiate e la puntuale soddisfazione dei

propri desideri individuali. D'altro canto, rinunciare alla funzione semantica delle istituzioni dà adito alla concreta eventualità di violenze perpetue, generate dalla proliferazione di linguaggi privati, incommensurabili perché sprovvisti di ogni riferimento a qualsiasi principio interpretativo. A livello metapolitico, dunque, la necessità del potere delle istituzioni sembra inestricabilmente legata all'inevitabilità dello scontro, del dissenso, della critica: «la tensione che le istituzioni incorporano include la possibilità della critica, e così la genesi formale delle istituzioni è inevitabilmente una genesi formale della critica».⁸

La fragilità dell'equilibrio fra potere delle istituzioni e azioni critiche degli attori sociali non è solo un fatto negativo. La critica riveste un ruolo fondamentale rispetto al buon funzionamento delle istituzioni per almeno due ragioni. In primo luogo, permette agli individui di porre paletti all'abuso di potere da parte dei portavoce, che possono in ogni momento approfittare dei vantaggi connessi al loro ruolo istituzionale. In seconda battuta, la critica assume un valore positivo allorché si considera che l'azione semantica delle istituzioni, per quanto necessaria, deve essere ragionevolmente flessibile rispetto alle istanze critiche avanzate dagli attori sociali. Questi ultimi, infatti, sono gli unici in grado di indicare i limiti o le discrasie proprie di uno specifico assetto istituzionale. Nella prospettiva di Boltanski, le istituzioni e i loro rappresentanti possono sia assicurarsi l'accettazione collettiva, sia migliorare la propria facoltà di governare la dimensione sociale solo a una condizione: devono sempre tener conto della contraddizione ermeneutica e dare agli attori sociali la possibilità di mettere in discussione la forma dei rapporti di potere istituzionalizzata.

Alla luce di queste considerazioni, come possono essere definite le crisi sociali, economiche e politiche nei loro lineamenti generali e invariati? Secondo Boltanski, i momenti di crisi si verificano quando gli agenti sociali minano con le loro critiche la legittimità di un determinato assetto istituzionale. Le crisi sono, dunque, sintomatiche di un cortocircuito fra forme simboliche e pratiche sociali. In circostanze di crisi, da un lato, le istituzioni non riescono più a descrivere né governare certi fenomeni sociali che dovrebbero essere posti sotto il loro controllo e la loro azione semantica. Dall'altro, gli ordini istituzionali diventano instabili a causa dell'azione critica degli attori sociali, che mettono in discussione il valore normativo e il potere funzionale dei primi, contestandone la capacità di garantire integrazione e riproduzione sociale.

Si tratta ora di stabilire se una crisi di questo genere stia avvenendo in Europa. Prima di affrontare questo punto, è indispensabile indagare forma e sostanza delle attuali istituzioni europee, partendo dall'analisi della tradizione di pensiero che le anima principalmente: quella neoliberale.

2. La natura neoliberale delle istituzioni europee

La creazione di un'economia sociale di mercato fortemente competitiva è la pietra angolare che, al netto delle differenze, accomuna il pensiero di Friedrich von Hayek e Milton Friedman, scuola di Chicago e ordoliberalismo di

Friburgo. In linea generale, le varie correnti della tradizione neoliberale concordano sul fatto che, per produrre benessere sociale (ossia per massimizzare PIL aggregato, quello pro-capite e anche quello dei gruppi sociali meno abbienti), l'economia di mercato debba godere di una situazione concorrenziale ottimale. Sotto questo rispetto, l'obiettivo dell'agenda neoliberale non è l'eguaglianza finale di stato, cioè il perseguimento di un'equa redistribuzione economica fra gli individui. Si tratta invece di favorire la creazione di condizioni sociali che permettano agli attori sociali di competere alla pari nella dimensione del mercato, minimizzando la presenza di posizioni di privilegio economico raggiunte al di fuori della competizione economica stessa.

La realizzazione di un mercato concorrenziale efficiente implica, per i neoliberali, la messa in atto di almeno tre strategie. La prima è la promozione attiva della libertà negativa degli attori sociali, la seconda il passaggio radicale a un mercato non sottoposto ad alcun controllo normativo moralmente inteso, la terza la promozione di politiche pubbliche inclini a incoraggiare e favorire i processi di competizione economica. Sotto questo rispetto, le istituzioni sociali, e in particolare lo stato, sono indispensabili per la concretizzazione del programma neoliberale.⁹ Infatti, per essere funzionanti in termini paretiani, i mercati debbono essere regolati. In caso questo non venga fatto, un completo *laissez-faire* può portare alla formazione di monopoli o di una situazione di oligopolio, minando così alle fondamenta ogni possibilità di massimizzazione del benessere sociale. La teoria ordoliberal della scuola di Friburgo è particolarmente chiara su questo. I mercati concorrenziali perfettamente liberi e autonomi non esistono; la concorrenza ottimale va organizzata e garantita da istituzioni "altre" come banche, stati, commissioni. La realizzazione delle tre strategie sopra citate passa dal potenziamento o dall'eliminazione di tutte quelle istituzioni e gruppi sociali per cui il principio di competizione individuale non costituisce il criterio per l'allocazione sociale di beni e servizi. In tal senso, in una prospettiva neoliberale, la legittimità dell'attività politica di uno stato, o di una qualsiasi altra istituzione sociale, è determinata esclusivamente dalla sua capacità di promuovere nel mercato condizioni di lavoro e di azione che obbediscano ai principi di concorrenza e merito.¹⁰

Questo, va sottolineato, non significa razionalizzare i mercati. Secondo la prospettiva neoliberale, la capacità di previsione degli attori economici sono limitate: la conoscenza a disposizione di un singolo attore economico è solo una frazione della conoscenza complessiva posseduta da tutti i membri della società. Dato un certo problema economico, nessuna mente umana potrà essere in grado di risolverlo tramite una valutazione complessiva di tutti i dati oggettivamente rilevanti. Infatti

la conoscenza delle circostanze di cui ci dobbiamo servire non esiste mai in forma concentrata o integrata, ma solamente sotto la forma di frammenti sparpagliati di conoscenza incompleta e spesso contraddittoria che tutti gli individui possiedono separatamente.¹¹

Non è dunque una pianificazione razionale a poter garantire il corretto funzionamento dei mercati e della società. Sotto questo rispetto, le attuali tradizioni neoliberali ab-

bracciano implicitamente l'idea proposta da Adam Smith attraverso la metafora della mano invisibile: le attività sociali collettive si armonizzano e trovano coordinazione spontanea in quanto sovradeterminate da quelle leggi obiettive che regolano le transazioni fra esseri umani. Secondo Milton Friedman:

i prezzi che emergono dalle transazioni volontarie fra compratori e venditori – in breve, in un libero mercato – possono coordinare le attività di milioni di persone, ciascuna delle quali persegue il proprio interesse, in maniera tale da migliorare le condizioni di tutti. [...] Il sistema dei prezzi è il meccanismo che soddisfa questo compito, senza che le persone debbano comunicare le une con le altre o piacersi [...] Un ordine economico può emergere come conseguenza non intenzionale di molte persone che ricercano il proprio interesse.¹²

Per il pensiero liberale, in definitiva, un'adeguata allocazione delle risorse e della ricchezza, e la conseguente pacificazione dei conflitti sociali, sono funzioni di un processo di regolamentazione dei mercati che non necessita dell'azione correttiva della volontà politica di un elettorato democraticamente inteso. L'ordine sociale e la massimizzazione del benessere collettivo sono dipendenti dall'effettività della libertà d'azione individuale nel mercato, non dagli esiti del confronto e scontro politico nell'arena pubblica. In tale visione, lo spazio per la dimensione politica, intesa come partecipazione di cittadini e organi politici alla regolamentazione dello spazio sociale, risulta quindi fortemente ridotto.

Il pensiero economico-politico di marca neoliberale caratterizza in maniera evidente la struttura storico-materiale dell'attuale ordine istituzionale europeo. Le basi dell'Unione Europea sono costituite da un insieme di trattati internazionali (fra quelli fondamentali, ricordiamo quelli di Roma, Maastricht e Lisbona) fra stati sovrani. Tali trattati provvedono a definire un sistema sovranazionale di governo che mira a garantire pace e una progressiva integrazione culturale, sociale e politica fra i paesi membri. I principali strumenti per l'ottenimento di questo risultato consistono nella creazione di una moneta comune e nella promozione di un mercato unico, piuttosto che nella istituzionalizzazione di una carta costituzionale che miri a creare una nuova forma di sovranità politica e statale di respiro continentale. L'articolo 2 dell'ex TUE (Trattato sull'Unione Europea) prevede esplicitamente un piano di sviluppo «basato su una crescita economica equilibrata e sulla stabilità dei prezzi, su un'economia sociale di mercato fortemente competitiva, che mira alla piena occupazione e al progresso sociale, e su un elevato livello di tutela e di miglioramento della qualità dell'ambiente. Essa promuove il progresso scientifico e tecnologico».¹³ La politica di consolidamento fiscale indicata dai trattati rispecchia perfettamente, nella sua attuazione, i presupposti teorici neoliberali appena illustrati, in particolar modo il ridimensionamento del ruolo della sfera politica nelle questioni di natura economica. Essa impone infatti un rapporto a circuito chiuso fra governi particolari e l'esecutivo europeo incarnato da Commissione Europea e Consiglio Europeo. Tale rapporto esclude i parlamenti e le sfere pubbliche nazionali dal dibattito intorno alla liceità delle misure adottate in materia di politica economica. Per capire quanto forte sia questa limitazione politica, ba-

sti considerare, per esempio, che il parlamento europeo può esercitare il diritto di veto attraverso una maggioranza semplice o qualificata solo su questioni procedurali. Temi come le finanze UE, protezione sociale e imposte indirette richiedono invece l'unanimità del parlamento per essere respinte.

In parole povere, l'assetto neoliberale della UE mira a garantire la coesione sociale e l'integrazione degli stati membri non tramite la realizzazione di una democrazia continentale, ma promuovendo maggiore stabilità monetaria e dinamicità dei mercati nazionali.

3. La crisi europea: le pretese dei mercati, le critiche dei cittadini

Ma che dire della crisi della UE in quanto fenomeno storico, politico e sociale? Si è visto come, per Boltanski, i momenti di crisi si verificano quando gli agenti sociali indeboliscono con le loro critiche la legittimità del valore normativo e regolativo di un determinato assetto istituzionale. In base a questa prospettiva, sono possibili almeno due letture della crisi europea. Proviamo, innanzitutto, a considerarla come crisi del debito sovrano generata dagli attori attivi sui mercati. Come ha evidenziato Wolfgang Streeck, le crisi economiche in seno ai paesi occidentali non sono solo il risultato di disfunzioni sistemiche interne al modello di produzione capitalista, come quelle connesse alla sovrapproduzione o alla sottoproduzione. Possono essere anche crisi derivate da una rottura del patto sociale fra stati democratici e lavoratori salariati da un lato, e chi vive sulla base dei profitti del proprio capitale dall'altro.¹⁴ I primi attori della contesa sono interessati a proteggere redistribuzione sociale della ricchezza e diritti sociali (diritto al sussidio di disoccupazione, alla previdenza sociale, ai servizi socio-sanitari) dei cittadini, prima fonte di gettito fiscale di uno stato sovrano. Gli agenti dei mercati sono, invece, desiderosi di veder tutelate politiche atte a valorizzare il capitale privato. Quando temono che uno stato possa rivelarsi insolvente rispetto ai debiti contratti, o che la partecipazione democratica possa generare un eccesso di controllo sui mercati o sulle politiche fiscali, i soggetti attivi sui mercati possono togliere fiducia allo stato e al suo governo. Bloccando l'investimento di capitali, gli attori dei mercati possono indurre, quindi, aumento della disoccupazione e blocco della crescita.

La crisi dei debiti sovrani non ha costituito un'eccezione rispetto a queste dinamiche. In seguito alla crisi dei mutui *subprime* del 2008, gli stati europei si erano impegnati a sostenere in maniera massiccia banche e istituti finanziari per evitare il collasso del sistema economico. In tal maniera, deficit e debiti pubblici dei paesi europei si sono ampliati ulteriormente. Aggravata dalla recessione iniziata nel 2009, la difficile condizione fiscale dei paesi dell'eurozona ha minato la fiducia dei creditori privati verso la capacità di solvibilità degli stati debitori. In breve, ciò ha significato una drastica riduzione dei prestiti privati a favore degli stati europei a rischio di insolvenza, stati sovrani per cui il meccanismo del debito era di fondamentale importanza per sostenere la spesa pubblica.

Al tempo stesso, nella prospettiva dei possessori di capitale, la fiducia dei mercati poteva essere riacquistata

solo attraverso misure di austerità atte a ottenere il pareggio di bilancio delle pubbliche amministrazioni. Tali politiche di austerità potevano essere applicate solo limitando il peso delle scelte elettorali dei cittadini. Infatti questi ultimi, in quanto titolari di diritti sociali e politici spesso costituzionalmente garantiti, possono legittimare, tramite meccanismi di consultazione democratica, programmi politici poco disposti al taglio delle misure di welfare, a un'ulteriore liberalizzazione dei servizi e del mercato del lavoro, a regimi di tassazione morbidi nei confronti dei settori più abbienti della società. Sotto questo aspetto, le critiche avanzate dagli attori dei mercati possono essere viste come la pretesa di rendere effettive misure di politica economica coerenti coi principi neoliberali cui le istituzioni europee si ispirano. La ratificazione del Patto di bilancio europeo nel 2012, che ha solo radicalizzato tendenze di *governance* economica già presenti nei trattati, potrebbe essere interpretata come risposta da parte degli organi di governo europei a tale richiesta. Stando al *fiscal compact*, per poter accedere agli interventi di salvataggio della BCE, gli stati membri devono ora rispettare dettagliate misure fiscali e ristrutturare le proprie economie nazionali onorando le aspettative dei mercati. Sono chiamati ad adeguare le rispettive politiche salariali ai criteri macroeconomici di stabilità europei. Hanno l'obbligo di accettare il potere di controllo e intervento delle istituzioni europee rispetto ai programmi nazionali di politica sociale, economica e fiscale. Sono tenuti a inserire negli ordinamenti nazionali la riduzione del rapporto fra debito pubblico/PIL e l'obbligo del perseguimento del pareggio di bilancio (stabilendo, di fatto, l'impossibilità di attuare misure di welfare basate esclusivamente sull'indebitamento pubblico).

L'altro volto della crisi ha le fattezze di una discrepanza fra la natura ordolibérale dei trattati europei e le richieste di partecipazione democratica avanzate dai cittadini. Da questo punto di vista, risulta evidente come il risultato del referendum consultivo greco del 2015, o il voto favorevole alla Brexit del 2016, attestino la presenza di forti istanze critiche in chiave anti-europea fra i cittadini dell'Unione. Tali voti di protesta si prestano sicuramente alle più varie interpretazioni e letture, avendo obiettivi diversi e motivazioni politico-ideologiche differenti. Rimane tuttavia innegabile la loro capacità di evidenziare come la giustificazione normativa delle politiche e dei poteri dell'Unione Europea, basata essenzialmente sull'accettazione di principi di giustizia liberali, sia messa fortemente in discussione. Da questa seconda prospettiva, la crisi europea sembra essere saldamente connessa all'incoerenza fra quanto descritto e imposto dalle istituzioni ordoliberali continentali e lo sviluppo concreto della realtà sociale. Un lungo processo di deregolamentazione dei mercati, liberalizzazioni in chiave anti-corporativa, politiche di stabilità monetaria pare non aver prodotto né integrazione politica fra i paesi europei né un aumento del benessere generale dei loro cittadini. Quello che viene fortemente percepito, invece, è solo l'allargamento della forbice nelle disegualianze sociali e l'aumento della conflittualità politica fra gli stati membri dell'Unione. Se dunque si assume la prospettiva dei cittadini, è problematica l'incapacità delle istituzioni europee di recepire le critiche avanzate attraverso i canali politici democratici consueti. La centralità di questi ultimi risulta evidente se si

pensa al fatto che, storicamente, sono stati utilizzati per limitare gli abusi di potere delle classi sociali più elevate e correggere le politiche pubbliche promosse dai gruppi dirigenti nazionali.

I cittadini europei non solo sottolineano come le politiche economiche perseguite dall'Unione indeboliscano o cancellino tutti quei diritti sociali che, fino a non molto tempo fa, erano considerati inalienabili rispetto allo status di cittadino. Fanno anche notare come le politiche di austerità non siano state avallate da nessuna votazione democratica, né discusse secondo le normali procedure deliberative delle democrazie a base nazionale. Agli occhi dei cittadini, gli organismi esecutivi europei paiono totalmente immuni all'azione dei parlamenti e dei governi nazionali, che si limitano a ratificare le scelte fatte a livello sovranazionale. La legittimità politica delle scelte fatte a livello europeo è sganciata da quelle procedure elettive e rappresentative attraverso cui, tradizionalmente, le classi dirigenti hanno legittimato la propria azione politica e i lavoratori sono riusciti a istituzionalizzare quei diritti sociali e politici oggi considerati incredibili.

Rimane ora da capire quali dinamiche abbiano favorito, da parte delle istituzioni europee, la valorizzazione delle istanze critiche dei mercati piuttosto che di quelle dei cittadini. Una possibile risposta la fornisce Boltanski medesimo in alcuni interessanti passaggi di *De la critique*. In tali pagine, il sociologo francese sostiene che le crisi, pur essendo eventi che nascono dall'esercizio delle facoltà critiche degli attori sociali, non sempre preludono a una trasformazione positiva o più equa dei nostri ordini socio-politici. Le crisi sono anche momenti che possono giocare a favore di un rafforzamento di eventuali situazioni di dominio in quattro modi. In primo luogo, i momenti di crisi possono spogliare la classe dirigente delle responsabilità politiche rispetto a una determinata situazione di instabilità e disordine, nel momento in cui la realtà sociale appare autonoma, governata da dinamiche che sfuggono al controllo degli uomini.

In secondo luogo, proprio in quanto la crisi si manifesta come prodotto di una realtà sociale che gode delle stesse proprietà essenziali della realtà naturale, essa può essere vista come un fenomeno necessario, inevitabile, che richiede l'azione congiunta di esperti e membri della *ruling class* per essere superata. La soluzione alle fasi critiche può essere ottenuta solo attraverso il ricorso di *expertise* che permettano di assumere un punto di vista obiettivo rispetto al problema. Risolvere una crisi sociale o finanziaria non richiederebbe quindi un approccio diverso da quello impiegato per fronteggiare un'emergenza idrica o climatica.

Da qui segue la terza funzione positiva delle crisi rispetto alla stabilità delle situazioni di dominio. Dal momento che la crisi può essere compresa e affrontata per mezzo di strumenti tecnico-scientifici, la classe dei portavoce responsabili può avere accesso a un insieme di poteri eccezionale la cui liceità è determinata proprio dal possesso di specifiche competenze tecniche. Non è dunque un iter democratico a determinare la legittimità del potere della classe politica o di governo, ma il possesso di quella conoscenza indispensabile a risolvere circostanze sociali di stallo e disagio.

Ciò consente di introdurre la quarta e ultima funzione della crisi rispetto al dominio: la promozione di

un'agenda politica realista. Visto che le forze in atto nella crisi sono da considerarsi ineluttabili, in quanto non più sottoposte al controllo degli agenti sociali, la volontà di questi ultimi, legislatori e governanti compresi, non potrà che adattarsi alle leggi necessarie che animano la realtà sociale. Ciò significa che, in linea di massima, la soluzione alla crisi non può mai essere raggiunta tramite un radicale superamento dello status quo, ma solo adattando le strategie di soluzione ai modelli di previsione e azione adottati dagli esperti.

Sotto questo aspetto, la classe dirigente europea sembra rapportarsi alla crisi proprio in quella maniera che, secondo Boltanski, favorirebbe il radicamento di forme di dominio sociale. Istituzioni e portavoce europei stanno affrontando la crisi attuale come se fosse un fenomeno naturale, che può essere superato stando alle regole del gioco della dimensione sociale entro cui si è sviluppato. Le istituzioni europee sono essenzialmente improntate a superare la crisi generata da una mancanza di fiducia dei detentori di capitali attraverso politiche coerenti coi dogmi neoliberali. La spesa pubblica fondata sul debito è vitale per gli stati dell'Unione. D'altronde, non ci possono essere prestiti privati quando la probabilità di insolvenza di uno stato è alta. Date queste due premesse, non rimane che promuovere quelle politiche di risanamento (misure miranti a promuovere competitività e crescita, a rafforzare le norme di bilancio, a normalizzare gli squilibri macroeconomici) che possono normalizzare i rapporti fra stati e mercati. L'agenda politica realista è dunque giustificata in nome dell'*expertise* e di una valutazione tecnico-economica. Ciò va a scapito sia dei diritti sociali e politici di cui godono i cittadini europei, sia della costruzione di un'intesa normativa con questi ultimi. Tuttavia, può una tale situazione, in cui le istituzioni europee legittimano la loro azione politica sulla base dei principi di giustizia propri della sfera economica, essere definita come dominio? Può essere interpretata nei termini di una patologia sociale?

4. La natura debole del dominio in Europa

Per rispondere a tale quesito, occorre capire che valenza acquista il lemma «dominio» nel pensiero di Boltanski. Il sociologo francese sostiene che le istituzioni finiscono per creare, affermare e perpetuare condizioni di dominio cronico quando esasperano le loro funzioni di stabilizzazione semantica, di riduzione del *gap* fra la realtà mondiale e la sua rappresentazione. In questa accezione, il dominio può essere inteso come il tentativo da parte delle istituzioni e dei loro rappresentanti di nascondere l'effettività della contraddizione ermeneutica. Le istituzioni diventano veicolo di soprano e oppressione quando restringono in misura più o meno significativa il raggio d'azione della critica. Ciò infatti significa privare gli attori sociali della possibilità di avanzare istanze di giustizia, di denunciare l'uso inappropriato delle funzioni istituzionali da parte dei portavoce, di migliorare e far progredire come inadatti i regimi di categorizzazione e i principi di regolamentazione istituzionalizzati.

Un esempio chiaro ed estremo di tali circostanze è rappresentato da quello che Boltanski definisce «dominio semplice», termine sotto cui possono essere sussunti i

regimi politici autoritari e totalitari del Novecento. In questa situazione di dominazione, l'attività principale delle istituzioni è mantenere l'ortodossia, ossia l'accettazione collettiva incondizionata dell'immagine cristallizzata della struttura sociale vigente, attraverso l'annichilimento di ogni opposizione diretta a contestare l'effettività dei fatti sociali istituzionalizzati. Nelle sue forme tradizionali, il dominio nega la complessità del mondo sociale impiegando rappresentazioni della società e del popolo come totalità organiche, internamente omogenee e coerenti. Contemporaneamente, esclude e perseguita le voci critiche alla stregua di fenomeni patologici, colpevoli di corrompere l'integrità sociale.

Una seconda manifestazione di dominio è quella che Boltanski definisce «complessa» o «manageriale». Essa costituisce una forma di degenerazione istituzionale propria degli odierni regimi democratico-capitalisti. Le peculiarità di questo assetto istituzionale sono due. La prima specificità risiede «nel riconoscere la legittimità della critica, almeno quando essa si esprime in forme riconosciute e sta anche, quando la forza dei movimenti critici aumenta, nel pretendere di incorporarli fino a istituzionalizzarli a sua volta.»¹⁵ Nei regimi di dominio complesso la critica viene depotenziata non per mezzo di un attacco frontale di natura oppressiva, o grazie alla diffusione di un'ortodossia ideologica forgiata *ad hoc*. In tali circostanze sociali, le operazioni critiche diventano appannaggio delle istituzioni medesime, che fanno loro l'idea in base a cui il cambiamento delle forme di relazione sociale istituite è ineluttabile ed auspicabile. La seconda peculiarità del dominio manageriale sta nella maniera in cui legittima e organizza la coordinazione sociale attraverso il medium delle scienze statistiche, economiche e gestionali:

Bisogna sottolineare un tratto particolarmente importante di questa *modalità di governance*, attorno al quale si annodano oggi nuovi legami tra il capitalismo e lo Stato, consolidati dallo scambio tra *tecniche di management* e *procedure di legittimazione*. Si tratta, in breve, del carattere strumentale, strettamente gestionale degli interventi e delle loro giustificazioni, siano queste orientate verso il cambiamento della realtà o verso quello delle prove.¹⁶

In questa prospettiva, il grado di affidabilità e stabilità di un governo non è più legato al rispetto del mandato democratico. Il popolo non è più concepito alla stregua di un soggetto politico, ma come una popolazione oggetto di amministrazione e di misure di pubblica sanità. In breve, in una situazione di dominio complesso, la coerenza delle nostre attività collettive è misurata e oggettivata in base alle informazioni quantificabili prodotte dalle discipline tecnico-matematiche e dalla scienza economica standard.

Il modello di *governance* neoliberale si rivela dunque regime di dominio in un duplice senso. Da un lato assume di poter risolvere la contraddizione ermeneutica attraverso azioni istituzionali top-down, cioè per mezzo dell'osservanza di leggi scientifiche, le quali vanno a normare un mondo sociale che non gode però delle stesse regolarità del mondo naturale. Dall'altro, annichilisce l'azione della critica degli attori sociali non tramite la coazione fisica e ideologica, ma proprio in virtù di quella stessa immagine scientifica del mondo sociale. Assumendo che la

pacificazione delle tensioni sociali sia un traguardo raggiungibile tramite l'attuazione di precise norme tecnico-economiche, il cambiamento del quadro istituzionale non è pratica o eventualità osteggiata in sé. La critica è depotenziata poiché è esercitata solo da un gruppo ristretto di tecnici e governanti che si suppone siano dotati di una conoscenza obiettiva della realtà sociale stessa. Sotto questo rispetto, si può dunque affermare che anche il dominio manageriale, non diversamente dalle forme di dominio semplice, nega la dialettica fra potere semantico delle istituzioni e critica degli attori sociali.

Il dominio complesso, nell'accezione delineata da Boltanski, ha quindi molto a che fare con le idee della filosofia neoliberale che stanno alla base dell'attuale ordinamento dell'Unione Europea. L'attuale assetto dell'Unione rispecchia i dettami di una dottrina economica secondo cui benessere collettivo, armonia sociale fra i cittadini e integrazione politica fra stati nazionali possono essere ottenuti se le dinamiche concorrenziali del mercato vengono protette e incoraggiate attraverso politiche di *governance* sovranazionale. In tale quadro, la dialettica fra istituzioni socio-politiche e attori sociali sembra non trovare spazio, o averne molto poco. Come si è visto, Boltanski concepisce il gioco fra potere simbolico e azione critica dei soggetti sociali come un processo senza fine, fondamentale per uno sviluppo positivo della realtà sociale. Il pensiero neoliberale, al contrario, afferma che la ricomposizione finale di un mondo sociale essenzialmente conflittuale è possibile. Essa può essere raggiunta solo attraverso l'osservanza di due punti fondamentali. Innanzitutto, è necessario depotenziare le influenze critiche e correttive della sfera pubblica e delle sue istituzioni qualora mettano apertamente a rischio il regime di concorrenza ottimale dei mercati. In seconda battuta, risulta indispensabile osservare le presunte leggi obiettive che animano i mercati stessi, cui istituzioni e attori sociali sono chiamati ad adeguarsi per poter garantire una massimizzazione del benessere collettivo.

Alla luce di queste considerazioni, si capisce perché un regime ordoliberal come quello europeo possa rientrare nella nozione di dominio complesso elaborata da Boltanski. In generale, l'assetto neoliberale europeo può essere definito patologico nel momento in cui nasconde l'effettività della contraddizione ermeneutica, non permettendo a attori politici come stati e cittadini di correggere l'organizzazione concreta dei rapporti di potere che esso descrive, promuove e protegge. Nello specifico, l'attuale struttura dell'Unione Europea può favorire situazioni di dominio nella misura in cui è sprovvista di meccanismi di partecipazione e critica democratica che consentano di emendare l'agenda di politica economica nel segno di una maggiore equità sociale e in virtù di un consenso normativo fra governanti e governati.

Rimangono da fare alcune importanti precisazioni, che mirano a prendere le distanze da quelle posizioni che dipingono l'evoluzione e il rafforzamento del capitalismo neoliberale come un processo totalmente spersonalizzato, o come il frutto di un progetto deliberato e pianificato da parte di una ristretta élite sociale. Se si vuole essere coerenti con la prospettiva di Boltanski, infatti, bisogna tener conto dell'assunto secondo cui gli attori sociali conservano sempre le loro capacità critiche. Secondo questo punto

di vista, essi possono accettare riflessivamente, scientemente, l'istituzionalizzazione di rapporti asimmetrici di potere, non necessariamente improntati all'eguaglianza e alla solidarietà sociale. Sotto questo rispetto, è inutile negare che il decennale processo che ha portato alla formazione di questa Europa ha per lungo tempo goduto della legittimazione democratica, più o meno indiretta, da parte di stati sovrani e cittadini dei singoli paesi membri. Per le stesse ragioni, una ragionevole interpretazione di questa immagine del dominio complesso neoliberale e della crisi europea ci impone di assumere una concezione debole di classe «dominante» o «di responsabili», come la definisce Boltanski. Quest'ultima non va intesa come una classe omogenea, dotata di un piano preordinato per imporre il proprio dominio. Per stessa ammissione di Boltanski, se di classe dominante si deve parlare, bisogna pensare a una pluralità di

attori dispersi nello spazio che praticano attività disparate, che occupano posizioni anche molto diverse fra loro in relazione alle autorità istituzionali, che sono dotati di poteri diseguali quando li si valuta in termini di proprietà e di capitali, ma che con le loro azioni, tuttavia, concorrono al perseguimento del dominio.¹⁷

Nella dimensione della società capitalista neoliberale, i responsabili non hanno solo il ruolo di ufficiali dirigenti che, nelle istituzioni pubbliche e nelle organizzazioni private, devono sottostare alle leggi che custodiscono e in base a cui agiscono. Essi fanno pure parte di reti finanziarie, industriali, politiche e intellettuali, che impiegano per massimizzare i potenziali vantaggi individuali, sfruttando la molteplicità di regole contingenti che animano la realtà sociale.

Ciò che accomuna i responsabili è una condizione epistemica, un certo insieme di schemi percettivi, cognitivi e interpretativi, derivante «da una nuova cultura internazionale radicata nell'economia, e soprattutto nelle discipline del management».¹⁸ Questa comune matrice culturale porta i membri della classe dominante (che si muovono tra interessi dei capitali finanziari, funzioni pubbliche di governo e amministrazione, valorizzazione del sé) ad agire seguendo non il piano a lungo termine di un gruppo di potere, ma interessi disparati e obiettivi spesso confusi e contraddittori. Sotto questo rispetto, i tratti antropologici della classe dominante delineati da Boltanski paiono ben adattarsi all'idea neoliberale secondo cui un'allocatione ottimale delle risorse si può raggiungere solo grazie a decisioni microeconomiche prese localmente, non pianificate da un'autorità centrale. Formatisi secondo i dettami di una certa cultura economica, i responsabili non cercano di coordinarsi fra loro o pianificare collettivamente azioni volte a conservare o incrementare il loro potere sociale. Non lo fanno, perché abituati a pensare che le azioni aggregate di individui competenti nei rispettivi campi, senza alcuna forma di coordinazione volontaria, possano produrre il miglior risultato per sé stessi e per la società. L'attuale Unione Europea non è pertanto l'esito di un disegno concertato dai membri di una classe dominante. Essa è il frutto di un progetto economico e politico, a lungo sostenuto dai diversi attori sociali in campo, che riconosce nei presupposti neoliberali, e quindi nel depotenziamento degli strumenti di critica democratica, la soluzione più efficace per garantire la coesione e il benessere sociale.

Note:

¹ Cfr. L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Parigi 2009, p. 117.

² Cfr. *ivi*, p. 119-120 (traduzione mia): «Così ricadono sulle istituzioni tutte le funzioni che riguardano la fissazione del riferimento, in maniera particolare quando si tratta di beni il cui valore è rilevante e i cui predicati devono essere stabilizzati tramite definizioni. [...] Ma affinché il processo stesso sia possibile, tali beni devono essere stati oggetto di un lavoro di definizione già in precedenza, o piuttosto le relazioni fra i beni e le parole che li designano, o i nomi loro assegnati, devono essere stati stabilizzati da una descrizione definita».

³ *Ivi*, p. 95.

⁴ *Ibid.*

⁵ Su questi temi cfr. J. Beckert, *The Moral Embeddedness of Markets*, in B. J. Clary, W. Dolfsma, D. M. Figart (a cura di), *Ethics and the Market: Insights from Social Economics*, Routledge, Londra 2006, pp. 11-25.

⁶ Sulle grammatiche normative impiegate in diversi contesti di azione sociale si veda anche L. Boltanski, L. Thevenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Parigi 1991.

⁷ L. Boltanski, *De la critique*, cit., p. 141 (traduzione mia).

⁸ *Ivi*, p. 148 (traduzione mia).

⁹ Su questi temi cfr. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, IEA, Londra 1945; L. Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 121-128.

¹⁰ Cfr. C. Offe, *Democracy in Crisis: Two and a Half Theories about The Operation of Capitalist Democracies*, 9 July 2012, <https://www.opendemocracy.net/claus-offe/democracy-in-crisis-two-and-half-theories-about-operation-of-democratic-capitalism>, ultima consultazione: 23 febbraio 2017.

¹¹ F. A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, in «American Economic Review», a. XXXV, n. 4, pp. 519-530 (traduzione mia).

¹² M. e R. Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1979, p. 13 (traduzione mia).

¹³ Cfr. art. 3, co. 3, *Versione consolidata del trattato sull'Unione europea e del trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, in «Gazzetta ufficiale dell'Unione europea», OJ N. C115, 9 maggio 2008, p. 18.

¹⁴ Cfr. W. Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, Verso, Londra 2014, pp. 84-92.

¹⁵ L. Boltanski, *Individualismo senza libertà. Un approccio pragmatico al dominio*, in «La società degli individui», n. 37, 2010, p. 113.

¹⁶ *Ivi*, p. 115.

¹⁷ L. Boltanski, *De la critique*, cit., p. 213 (traduzione mia).

¹⁸ *Ivi*, p. 216 (traduzione mia).

Crisi, decadenza, barbarie.

Radici e futuro dell'Europa nel pensiero di Edmund Husserl e Michel Henry

Claudio Tarditi

Abstract: Nowadays, a general agreement exists that European culture suffers from a severe type of economic and cultural crisis. In the first section of my contribution I intend to provide a comparison between Husserl's diagnosis of European crisis developed in the *Vienna Lectures* (1935) and Henry's account of barbarism in his book *La barbarie* (1987). If, on the one hand, Husserl argues that such a critical condition compels Europe to choose between the sunset of its culture and its rebirth through a new foundation of rationality, on the other hand Henry maintains that the barbarism prefigured by Husserl actually is the cultural horizon of our time. Under these premises, my core argument is that both Husserl and Henry suggest that Europe has the opportunity of overcoming its crisis through a new reflection about intersubjectivity, empathy, and social interaction.

Keywords: Crisis, Barbarism, Phenomenology, Intersubjectivity, Empathy.

1. La modernità mancata

Che l'Europa si trovi in uno stato di acuta crisi culturale è ormai opinione piuttosto comune. Tuttavia, per quanto la crisi odierna presenti dei caratteri storici del tutto inediti e peculiari, non siamo certo i primi a interrogarci sulla situazione e sul destino della cultura europea. Un significativo contributo in questa direzione proviene da uno dei luoghi e periodi più bui del Novecento: la Vienna del 1935, su cui si stavano addensando le nubi provenienti dalla vicina Germania hitleriana, la cui aspirazione a invadere l'Austria era ben nota – cosa che sarebbe effettivamente accaduta tre anni dopo. Ritiratosi dall'insegnamento accademico sette anni prima e ormai quasi al termine della vita, Edmund Husserl pronuncia il 7 e 10 maggio al *Kulturbund* di Vienna la conferenza *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, destinata a diventare il nucleo centrale della sua ultima opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, uscita postuma nel 1950. Pertanto, se già nel 1935 Husserl parla di crisi della cultura europea, sorge spontaneamente la domanda se si tratti davvero di una crisi, che per definizione dovrebbe avere un carattere temporale circoscritto e dunque essere superata mediante una serie di decisioni e

provvedimenti, o se non si tratti piuttosto di una lunga e progressiva fase di *decadenza* o addirittura di *barbarie*, come sostiene Michel Henry.¹ Obiettivo primario di questo breve contributo è sondare l'apporto delle prospettive fenomenologiche di Husserl e di Henry a una più profonda comprensione delle ragioni della nostra crisi (o decadenza) culturale al fine di, se possibile, indicare una seppur problematica possibilità di superamento.

Husserl, riprendendo nelle conferenze di Vienna una tesi già esposta nel 1911 ne *La filosofia come scienza rigorosa*,² sostiene che la crisi della cultura europea affonda le proprie radici nella spaccatura, verificatasi nel corso della modernità, tra le scienze naturali e le scienze dello spirito (quelle che abitualmente chiamiamo discipline umanistiche). L'esempio con cui Husserl apre la conferenza e inizia a delineare la propria diagnosi della situazione europea di quegli anni è sorprendentemente attuale: a suo dire, all'interno delle scienze della natura si può distinguere tra medicina scientifica, fondata su nozioni teoriche concernenti l'anatomia e la fisiologia umane, e le terapie naturaliste, ossia quelle pratiche popolari tramandate di generazione in generazione che si pongono ingenuamente come rimedio a ogni malattia umana. Se si considerano invece le cosiddette scienze dello spirito, che si concentrano sulla vita non nei suoi aspetti misurabili, ma come attività «che crea cultura nell'unità di una storicità»,³ ci si può chiedere: perché non si è mai sviluppata una «medicina delle nazioni»,⁴ ossia un insieme di conoscenze scientificamente fondate in grado di fungere da rimedio per la grave malattia europea? Le terapie naturaliste non mancano di certo: allora come oggi si moltiplicano le più ingenui diagnosi e i più fantasiosi rimedi per curare le patologie di cui soffre l'Europa. Ciò che manca, agli occhi di Husserl, è invece una disciplina in grado di esercitare all'interno delle scienze dello spirito quelle funzioni cui le scienze della natura adempiono egregiamente nel proprio ambito. La tesi centrale di Husserl, attorno a cui ruoterà poi tutto il testo della *Crisi*, è che ogni scienza naturale «[...] intende il dato intuitivo come un'apparizione meramente soggettiva e relativa, e insegna a indagare la natura intersoggettiva (obiettiva) attraverso un'approssimazione sistematica, nell'incondizionata generalità dei suoi elementi e delle sue leggi».⁵ Ben diversa è la situazione per quanto riguarda il metodo delle scienze dello spirito. Husserl nota come nel corso della modernità

si sia sviluppata la convinzione secondo cui le discipline spirituali sono prodotti della comunità, che a sua volta affonda le proprie radici nella corporeità dei singoli uomini che vi appartengono. Secondo questa visione, affinché sia concepibile una spiegazione esatta dei fenomeni spirituali – e conseguentemente una pratica scientifica analoga a quella delle scienze naturali – si dovrebbe poter risalire alle radici corporee dello spirito per poi spiegarle tramite, per esempio, la chimica e la fisica. Tuttavia, se un tale tentativo fallisce già al livello del singolo individuo a causa della complessità dell'indagine psico-fisica, a maggior ragione fallisce anche quando tenta di rendere conto delle grandi comunità storiche. Infatti, soltanto le scienze naturali possono astrarre da tutti gli elementi spirituali e prendere in esame la natura come tale. Al contrario, se le discipline dello spirito compiono un'analoga operazione e astraggono dal mondo naturale, non si trovano dinanzi a un mondo in sé compiuto e omogeneo, oggetto di una scienza universale dello spirito analoga alla scienza pura naturale, in quanto la spiritualità è sempre fondata e incardinata nella corporeità. Di conseguenza, tutta la modernità ha escluso categoricamente la possibilità di fondare una scienza universale dello spirito.

Tale visione moderna del rapporto tra natura e spirito sembra del tutto ovvia ed evidente. Tuttavia, domanda Husserl, come può tale prospettiva essere corretta se ha contribuito alla comparsa della crisi della cultura e delle scienze europee? A ben vedere, non vi è nessun motivo che costringa le discipline dello spirito a ricercare una spiegazione dei propri fenomeni all'esterno della propria sfera: in altri termini, estendere il metodo delle scienze naturali alle scienze dello spirito è secondo Husserl un'operazione arbitraria del tutto priva di fondamento. Inoltre, bisogna tenere conto che nella costituzione delle scienze naturali lo spirito riveste un ruolo essenziale, per esempio nel rapporto di collaborazione e confronto tra gli scienziati. Sarebbe pertanto un controsenso spiegare il sorgere delle scienze naturali per mezzo delle categorie delle stesse scienze naturali, poiché queste ultime rientrano a loro volta nel problema da chiarire. Conclude Husserl: «Abbagliati dal naturalismo [...], gli studiosi delle scienze dello spirito hanno addirittura trascurato di porre il problema di una scienza universale e pura dello spirito, di perseguire una teoria dell'essenza dello spirito come tale, una teoria che aderisca all'incondizionata generalità della spiritualità nei suoi elementi e nelle sue leggi e che abbia l'unico scopo di attingere spiegazioni scientifiche assolutamente autonome». ⁶ Secondo questa lettura, la modernità, una volta raggiunto il proprio apice sotto l'impulso – galileiano e cartesiano – della scoperta dell'infinita possibilità di ridurre la natura a leggi matematiche oggettive, si incammina progressivamente verso un'inesorabile disgregazione di quel senso ed esigenza di unità sistemica che l'aveva caratterizzata sin dalle origini. Infatti, tale esigenza di unità è stata spinta all'estremo e distorta, facendo così delle scienze naturali il paradigma di ogni scienza: ciò significa che, se le scienze dello spirito aspirano a raggiungere il massimo grado di scientificità, dovranno essere ricondotte nell'alveo delle discipline naturali: «Tutti questi problemi derivano dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza

non può esser conosciuta da alcuna scienza obiettiva». ⁷ Secondo Husserl, piegare la sfera spirituale al metodo scientifico delle scienze fisico-chimiche equivale a mistificare il fatto che le operazioni concettuali compiute dallo stesso scienziato della natura si fondano sul «mondo della vita» (*Lebenswelt*) come orizzonte imprescindibile e come campo di lavoro su cui si innesta ogni processo argomentativo. Ed è precisamente questa mistificazione che, nella lettura husserliana, è alla base tanto dei progressi tecno-scientifici dal XVII secolo a oggi quanto della crisi culturale europea. Da questo punto di vista, la modernità non è mai iniziata. ⁸

2. Radici e forme del naturalismo

In estrema sintesi, nel nucleo centrale della *Crisi* Husserl sviluppa la tesi secondo cui il riduzionismo naturalista, caratteristico di tutto il pensiero moderno, è alla base della crisi culturale del suo – e del nostro – tempo. Tuttavia, si potrebbe obiettare che una tale critica si adatti meramente alla fisica classica galileiano-newtoniana, ma non alla nuova fisica introdotta dalla teoria della relatività dal 1905, cioè proprio negli stessi anni in cui Husserl inizia a occuparsi della questione della percezione temporale. ⁹ A quest'obiezione Husserl risponde in un manoscritto del 1936 poi pubblicato come appendice al § 12 della *Crisi*, ¹⁰ in cui analizza il passaggio dalla fisica classica a quella einsteiniana mostrandone la comune struttura di rimando a una realtà ideale perfetta. Nella fisica classica, i fenomeni naturali e i processi empirici del loro avvicinamento o allontanamento dall'osservatore rimandano all'idea matematica di una natura in sé. Tale natura implica una matematica universale, che costituisce il presupposto di una matematica delle «località» ¹¹ (*Lokalitäten*) spaziotemporali dei corpi: attraverso la località, questi corpi sono individuati in quanto esiste una «legalità generale» ¹² (per lo spazio geometrico) e la possibilità che in un sistema di coordinate liberamente scelto, ogni località spaziotemporale diventi perfettamente determinabile grazie al calcolo numerico della grandezze. Su ciò si fonda la legalità causale, mediante cui tutti i corpi, la cui essenza ideale coincide con il loro essere spaziotemporale, divengono calcolabili. La legalità matematica generale ha come conseguenza un numero finito di leggi matematiche fondamentali, gli assiomi, da cui si deducono tutte le leggi. ¹³ Anche la fisica relativista, agli occhi di Husserl, mantiene la stessa impostazione teorica. Infatti, anche secondo Einstein non è corretto affermare che nella natura si presentino eventi indeterminati dal punto di vista causale. Ciò implica che, secondo Husserl, anche la nuova fisica assume la nozione di causalità come dipendenza di ogni evento dal proprio ambiente, cioè dalla natura matematicamente esprimibile. Certo, nella teoria della relatività la causalità non indica un calcolo univoco come nella fisica classica. Tuttavia, la nuova visione della natura non rinuncia alla convinzione che qualunque evento naturale sia vincolato a certe leggi che stabiliscono *a priori* dei legami tra i vari sistemi fisici. Così, a conferma dell'assunzione da parte della fisica relativista della tesi classica secondo cui la natura empirica è un'approssimazione della natura ideale matematica, tutto quanto avviene nei dettagli non è arbitrario, anche se non è calcolabile nella propria indivi-

dualità, bensì nel sistema in cui rientra. Se dunque la fisica classica è di tipo meccanicista, in quanto fondata sulla calcolabilità univoca di qualunque evento nell'ambito della natura matematizzata, la fisica relativista concepisce la natura in modo tipico-individuale, per cui tutti gli eventi sono determinati attraverso la tipica individuale dei gruppi in cui rientrano e in cui devono articolarsi. Il mondo empirico diventa così un mondo di corpi concreti che, anche in seguito a mutamenti, non perdono la propria identità proprio in virtù della loro appartenenza al loro tipo individuale. Così, scrive Husserl, «la “nuova fisica” rappresenta gli inizi di una conoscenza tipico-individuale della natura, una conoscenza che tuttavia è anche una conoscenza matematica: la fisica quantistica, per esempio, circo-scrive gli atomi come unità tipico-ideali che nell'in-sé della natura precedono l'essere dei loro elementi ultimi [...]».¹⁴ In altri termini, esistono nella matematica delle leggi così generali da concernere tanto gli elementi ultimi (gli atomi) quanto le concrezioni (gli enti naturali), in quanto gli elementi ultimi vengono concepiti come identità ideali e le concrezioni come approssimazioni a tali identità ideali. Husserl conclude perciò che tanto gli elementi ultimi quanto le concrezioni devono essere considerati in modo tipico-ideale e che la matematizzazione è un metodo che non supera, come riteneva già la fisica classica, la relatività dell'intuizione empirica. Da ciò deriva che la fisica, qualora dimenticasse i propri presupposti, cioè credesse di poter dedurre matematicamente tanto gli elementi ultimi quanto le concrezioni del mondo, cadrebbe nello stesso errore della fisica meccanicista. Conclude Husserl: «La fisica matematica è un meraviglioso strumento per la conoscenza della natura in cui realmente viviamo, di quella natura che, attraverso la vicenda della relatività, mantiene sempre l'unità empirica e concreta dell'identità. [...] Ma essa ha i suoi limiti, [...] in quanto essa non può afferrare che un piccolo strato del mondo concreto».¹⁵

Come si evince da queste riflessioni, la valutazione husserliana della fisica relativista è essenzialmente focalizzata sul problema della matematizzazione della natura, operazione metodologica condivisa sia dalla fisica classica sia dalla teoria della relatività. Quel che desta le maggiori perplessità è il silenzio di Husserl a proposito della questione del tempo, centrale nella riflessione di Einstein e a cui Husserl stesso ha dedicato immani sforzi teorici nei corsi del 1905-'08, nei manoscritti del 1917-18 fino a quelli più tardi degli anni Trenta.¹⁶ Husserl non prende dunque esplicitamente posizione nel dibattito sulla relatività avviato da Bergson nel 1922 con *Durata e simultaneità*,¹⁷ lasciando così al lavoro degli interpreti la possibilità di compiere qualche passo in avanti verso il superamento della rigida divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito attraverso la riflessione sui fondamenti fenomenologici della fisica relativista. Del resto, le due critiche fondamentali che Bergson rivolge a Einstein sono perfettamente in linea con le ricerche husserliane sul tempo – fatto piuttosto sorprendente, vista la sostanziale assenza di contatti diretti tra i due filosofi.¹⁸ Tali critiche possono essere sintetizzate come segue.

In primo luogo, il tempo oggetto di indagine delle scienze naturali (ivi compresa la teoria della relatività) è lo stesso tempo di cui la nostra coscienza fa esperienza fuori dall'atteggiamento scientifico. Tale durata pura, *de*

iure non suddivisibile in istanti misurabili, costituisce la radice stessa della temporalità, tanto quella soggettiva quanto quella oggettiva. Una volta assunto l'atteggiamento scientifico, noi selezioniamo degli intervalli misurabili. Tuttavia, dovrebbe restare viva in noi la consapevolezza dell'origine coscienziale dell'esperienza del tempo. Nel linguaggio tipico della *Crisi*, si potrebbe affermare che ogni teoria scientifica può sempre essere ricondotta – al livello del mondo della vita – all'intuizione originaria del tempo precedente ogni idealizzazione di tipo matematico. Bergson e Husserl sostengono così la natura unitaria del tempo: la relatività riguarda unicamente la traduzione spaziale del tempo unico risultante dalla connessione universale dei tempi di coscienza degli individui.

In secondo luogo, se dunque il tempo misurato dal fisico è in realtà una spazializzazione del tempo autenticamente esperito dalla coscienza, allora l'unità del tempo non è messa davvero in questione. Ciò significa che non si può concepire una realtà che dura nel tempo senza introdurre la coscienza: è questo elemento che la fisica, attestata al livello della misurazione del tempo, trascura. In altri termini, il tempo viene tradotto simbolicamente in spazio, permettendo così l'individuazione di precisi istanti misurabili. Tuttavia, va osservato che la simultaneità degli istanti (come punti spaziali), sebbene renda possibile la misurazione del tempo, deriva dalla simultaneità dei momenti corrispondenti del flusso di durata interno (alla coscienza) che rende quegli istanti degli istanti temporali in senso proprio. In termini husserliani, il tempo è reale *per* la coscienza. Se misurare il tempo significa dunque isolare dei punti spaziali, la misurazione, per quanto precisa, non riuscirà mai a cogliere ciò che accade negli intervalli tra i punti. Soltanto tali intervalli, tuttavia, sono davvero vissuti dal soggetto e, dal punto di vista husserliano, costituiscono quel radicamento precategoriale senza il quale nessuna teoria potrebbe essere costruita.

Da queste brevi considerazioni, risulta evidente che il confronto tra la fenomenologia e la fisica relativista, da Husserl non affrontato in modo sistematico, costituisce senz'altro un promettente ambito di ricerca. La coscienza interna del tempo, infatti, proprio in quanto struttura soggettiva originariamente passiva che, tuttavia, permette di fare attivamente esperienza del decorso temporale dei fenomeni, potrebbe offrire un'alternativa concreta alla spaccatura tra naturalismo obiettivista e irrazionalismo anti-scientifico, mostrando la sostanziale unità del tempo vissuto e del tempo misurato. Infatti, nella prospettiva della *Crisi*, gli scienziati sono ormai così avvezzi a muoversi in un universo di pure idealizzazioni o astrazioni (per esempio gli istanti di tempo), da perdere completamente di vista il radicamento precategoriale di tali idealizzazioni. Così, l'uomo di scienza ha perduto l'intera dimensione soggettiva e intuitiva della propria soggettività, e con essa la capacità di riconoscere che il tempo misurato è un modo del tempo vissuto coscienzialmente, è il tempo vissuto *in quanto (als)* misurato. Scrive Husserl: «L'abito ideale che si chiama “matematica e scienza naturale matematica” [...] fa sì che noi prendiamo per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo che deve servire a migliorare le “previsioni scientifiche” in un “progressus in infinitum”, le previsioni grezze, le uniche possibili nell'ambito di ciò che è realmente esperito ed

esperibile nel mondo-della-vita».¹⁹ Rispetto alle critiche di Bergson che, ponendosi sul piano stesso della fisica, si esponevano a grandi difficoltà dovute soprattutto alla notevole quantità di conferme sperimentali di cui la teoria della relatività poteva avvalersi, la fenomenologia husserliana – specie nella sua fase più matura, incentrata sulla genesi passiva della coscienza – ha molte più *chances* di mostrare la compatibilità tra il tempo misurabile della fisica e la costituzione trascendentale della temporalità della coscienza. In altre parole, quello tra Husserl e Einstein resta un dialogo da sviluppare in vista di una più precisa articolazione della possibilità di un superamento del naturalismo attraverso la riconduzione di scienza e filosofia all'unità originaria del mondo della vita. Restituendo allo scienziato la propria dimensione soggettiva, come tale non eliminabile dal procedimento matematico, e aprendo altresì la filosofia a un incontro concreto con le scienze, sarebbe forse stato possibile fondare un nuovo modello di razionalità in grado di condurre la cultura europea verso una nuova – o una prima? – modernità.

3. Un'epoca di barbarie

La storia della cultura del Novecento ha ampiamente mostrato che la crisi diagnosticata da Husserl nel 1935, ben lungi dall'essere in procinto di risolversi, doveva ancora manifestare i propri sintomi più acuti. In ultima analisi, tanto un pensiero scientifico molto spesso degenerato in scientismo o in culto della tecnica quanto un pensiero filosofico acriticamente chiuso in un miope rifiuto della scienza come sapere meramente tecnico hanno condotto la cultura europea (e occidentale) a una sempre più rapida decadenza. In questa prospettiva, la nozione di crisi non appare più adeguata, in quanto i sintomi originari della frattura tra metodo scientifico e discipline dello spirito, ben lungi dall'essere stati curati, si sono anzi acuiti. In assenza di buone ragioni per prevedere una soluzione della crisi a breve termine, bisogna dunque ripensare la crisi stessa come qualcosa di più profondo e strutturale, ossia un processo di decadenza da cui l'Europa non sa se e quando potrà uscire.

Se parlare di decadenza può apparire eccessivo,²⁰ vi è stato chi ha mobilitato addirittura la categoria di barbarie. È il caso di Michel Henry, che nel 1987 pubblica un saggio intitolato proprio *La barbarie*,²¹ da lui descritta come la situazione tipica del nostro tempo dilaniato da un progressivo aggravarsi della dicotomia tra sapere e cultura. Da un lato, con «sapere» Henry intende ogni tipo di cognizione oggettiva raggiunta attraverso un atteggiamento scientifico-sperimentale e applicabile all'interno di una certa regione ontologica. Al contrario, il nucleo di ogni cultura è la vita, nel duplice senso secondo cui la vita è soggetto e al tempo stesso oggetto della cultura. In altri termini, la cultura sorge nell'autoaffezione della vita e nelle trasformazioni che la vita imprime a se stessa. Evidentemente non è qui in gioco la vita come oggetto di indagine scientifica, come per esempio in biologia. Semmai, il trattamento scientifico della vita come oggetto di una o più discipline sperimentali è reso possibile proprio dal movimento infinito e inoggettivabile della vita in quanto tale. Ne consegue dunque che la cultura, espressione autentica della vita nel suo infinito accrescersi, non

deriva dalla scienza e non vi si fonda in alcun modo, ma si attesta a un livello radicalmente più originario. Tuttavia, è bene precisare che l'obiettivo di Henry non è meramente una difesa della filosofia contro gli innegabili successi della scienza e della tecnica. Una tale difesa risulterebbe semplicemente anacronistica e di scarso interesse anche sul piano filosofico. Al contrario, in linea con la riflessione fenomenologica dell'ultimo Husserl – alla cui impostazione trascendentale il filosofo francese imprime tuttavia una serie di radicali modifiche²² – *La barbarie* intende individuare e ricostruire le ragioni che hanno progressivamente separato il campo dei saperi tecnoscientifici dalla cultura della vita, limitando quest'ultima all'oggettività e alla mera visibilità. Pertanto, nella prospettiva di Henry, il tentativo di superamento della barbarie implica un riavvicinamento di questi due ambiti in conflitto, per così dire una riscoperta della vita all'interno del discorso scientifico, non un'improbabile rinuncia alle applicazioni tecniche della scienza.

Più precisamente, per Henry, sul piano strettamente fenomenologico la vita si manifesta come autoaffezione, cioè come possibilità di ogni essere vivente di sentire se stesso. In tale sentir-si affettivo consiste la soggettività. È proprio in tale progressiva rimozione della soggettività, intesa come sede dell'affettività tipica del darsi della vita, che la barbarie si manifesta come mistificazione della cultura e sua riduzione alla mera «esteriorità dello sguardo».²³ L'ideologia dominante cerca quindi di nascondere che la nostra esperienza di esseri viventi oltrepassa ampiamente l'orizzonte dell'oggettività e della visibilità, ma si realizza innanzitutto nell'affettività: basti pensare, per esempio, al rapporto con gli altri, difficilmente riducibile al livello della mera oggettività.²⁴

In definitiva, nella prospettiva di Henry, la barbarie consiste precisamente nel tentativo ideologico di nascondere la verità della vita a favore della verità del mondo, quindi in favore di ogni forma di sapere dell'esteriorità e della trascendenza – ciò che egli, già ne *L'essenza della manifestazione*, chiamava «monismo ontologico».²⁵ Così, i saperi oggettivi si affermano sempre di più sulla cultura della vita, «sempre individuale, molto più ricca di sfumature e tonalità sensibili e spirituali di qualunque complessità rappresentabile».²⁶ Com'è noto, agli occhi di Henry, l'unica – per quanto ardua e complessa – possibile via d'uscita dallo stato di barbarie in cui si trova la cultura occidentale passa necessariamente attraverso un ripensamento radicale dell'affettività come legame originario con la vita, come tale invisibile e totalmente altra rispetto all'esteriorità costitutiva di ogni manifestazione mondana. Certo, si potrebbe senz'altro obiettare che l'affettività non è per nulla trascurata dal sapere scientifico. Infatti, secondo la classificazione proposta da C. Meyor,²⁷ la considerazione dell'affettività assume oggi essenzialmente tre forme: «funzionale, strumentale e terapeutica».²⁸ Nel primo caso, l'affettività è considerata in modo oggettivo, misurabile, dunque prevedibile, come parte del processo di adattamento del soggetto all'ambiente in cui si trova: per esempio, il behaviourismo la definisce come «segmento comportamentale adattato».²⁹ Nel secondo caso, al contrario, l'affettività è riconosciuta come strumentale in quanto può essere manipolata e orientata con lo scopo di rendere più efficace la terapia farmacologica: in questa prospettiva, alquanto vicina al cognitivismo, l'affettività in quanto

tale perde ogni interesse. Infine si può prendere in considerazione l'affettività muovendo da un approccio terapeutico: si otterrà che essa è semplicemente un problema da risolvere e da superare, poiché l'affermazione della più efficace e adeguata razionalità – la vera conoscenza di sé – condurrà alla totale liberazione dalle passioni da cui ogni soggettività è affetta. In un modo o nell'altro, questi tre approcci non prendono davvero sul serio l'affettività in quanto tale: sempre pensata come un accidente di una soggettività potenzialmente trasparente a se stessa, la dimensione del *pathos* ne risulta completamente trascurata, espulsa, sacrificata. Ancora una volta, laddove i saperi tecnici e scientifici sembrano riflettere sulla vita, nascondono l'essenziale a favore dell'esteriorità: la pura vita trascendentale che mette in comunicazione ogni ente e che fonda la propria relazione affettiva nei confronti dell'altro è così misconosciuta proprio laddove la scienza sembra rivendicarne l'importanza. Ecco il carattere ideologico della nostra cultura: l'affettività è violentemente ridotta a una serie di determinazioni e di dati oggettivi controllabili con strumenti particolari – per esempio la psicoterapia – in grado di neutralizzarne ogni forza vitale e di trasformarne l'immanenza radicale in esteriorità muta. Nella prospettiva di Henry, dunque, un ripensamento radicale dell'affettività esclude qualunque approccio che tenda a ridurla a un dato oggettivo e manipolabile. Al contrario, esso esige una meditazione fenomenologica che permetta di descrivere e comprendere le strutture fondamentali di tale affettività, proprio in quanto radicata nell'incessante movimento della vita trascendentale.

4. Soggettività e *pathos-con*

Nonostante il difficile superamento della barbarie imponga un ripensamento radicale della soggettività e dell'affettività all'interno del discorso scientifico, la questione che ne *La barbarie* non trova un'articolazione precisa, benché Henry segnali alcune direzioni possibili, riguarda le strategie concrete di riavvicinamento della cultura della vita al sapere oggettivo. In altre parole, una volta presa coscienza della rimozione dell'affettività dal panorama dei saperi scientifici, si tratta di comprendere come far riemergere tale dimensione soggettiva pur restando all'interno dell'orizzonte dell'esteriorità del mondo, insuperabile per qualunque soggettività. In breve, come esperire la manifestazione della vita nella sua invisibilità, posto che il nostro corpo appartiene all'ordine del visibile e dell'esteriorità?³⁰ Tale domanda, che Henry affronta dettagliatamente in *Incarneazione, una filosofia della carne*, uscito nel 2000, trova una prima risposta nel terzo capitolo di *Fenomenologia materiale*, di dieci anni prima, dove il filosofo francese discute una questione classica della fenomenologia husserliana, cioè la relazione tra il corpo e l'intersoggettività. Confrontando il percorso di questi due testi con quello del 1987, emerge chiaramente come l'ideologia dell'esteriorità e dell'oggettività richieda, per essere superata, un'indagine fenomenologica sullo statuto del corpo e sulla relazione con le altre soggettività volta a rivendicarne il comune radicamento nel movimento di autoaffezione della vita. Dal momento che la vita genera gli esseri viventi nel movimento affettivo in cui essa sente se stessa, allora la cultura della vita, per essere riscoperta,

esige un diverso rapporto tra gli esseri viventi, non più fondato sulla reciproca esteriorità ma sulla comune dimensione affettiva (*pathétique*), che li costituisce appunto come tali.

In sintesi, Henry sostiene che il percorso argomentativo della *Quinta meditazione cartesiana* si snodi a partire da tre assunzioni che non vengono mai rimesse in questione: a) secondo Henry, nella prospettiva husserliana l'altro è sempre dato alla mia coscienza intenzionale come correlato noematico; b) conseguentemente, secondo la lettura di Henry, l'altro mi è sempre dato attraverso l'intenzionalità, cioè attraverso «le strutture intenzionali – esplicite e implicite – in cui l'esistenza degli altri si costituisce per me e si esplicita nel suo contenuto [...] che riempie le sue intenzioni»;³¹ c) infine, se l'altro mi appare come vissuto di coscienza, cioè come correlato noematico della mia intenzionalità, è necessario che egli sia dato prima *fuori di me* come essere trascendente, appunto come correlato intenzionale. Da questi tre presupposti impliciti, Henry deduce che nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl mistifica l'esperienza originaria dell'alterità, riducendola a una forma di datità intenzionale. Al contrario, l'esperienza dell'altro che ognuno fa costantemente implica una notevole quantità di elementi affettivi: l'altro può essere amato, odiato, desiderato, ricordato, invidiato, perdonato, ecc., tutte modalità della nostra esperienza di «vita con l'altro, in quanto *pathos-con*, simpatia in tutte le sue forme. Che dice di tutto questo la *Quinta meditazione cartesiana* di Husserl? Non una parola».³² Di conseguenza, osserva Henry, com'è possibile – come vorrebbe Husserl – che un'esperienza necessariamente affettiva abbia per condizione di possibilità un elemento inaffettivo, meramente attestato sul piano gnoseologico-percettivo? Scrive Henry: «Così l'intersoggettività vivente e patetica in cui io sono con l'altro, l'intersoggettività in prima persona, ha ceduto il posto all'esperienza di una cosa, di una cosa morta la cui qualità psichica non è che un significato irrealizzato associato al suo essere di cosa».³³ Sulla base di questa struttura argomentativa, nel saggio del 1990 Henry oppone alla visione husserliana dell'intersoggettività un altro percorso fenomenologico incentrato sulla differenza tra l'*apparire del mondo* e la *manifestazione della vita*, cioè tra ciò che si dà nella forma dell'oggettività (*Gegenständlichkeit*) come correlato intenzionale e ciò che, al contrario, si manifesta nell'invisibilità dell'*autoaffezione*. Tale distinzione mostra l'intento di Henry di porre nuovamente il problema dell'alterità a un livello più originario rispetto all'impostazione husserliana. Articolando la relazione tra la figura fenomenologica del *pathos-con* con quella dell'*autoaffezione della vita*, Henry mette così a fuoco come in Husserl la fenomenalità sia sempre compresa a partire dalla coscienza intenzionale. Conseguentemente, il padre della fenomenologia concepisce l'altro come fenomeno dato alla soggettività costituente, cioè come ostensione dell'alterità nella forma della visibilità. Più precisamente, la possibilità della visione dell'altro come correlato intenzionale si fonda sulla sua messa a distanza, cioè al suo essere posto dinanzi allo sguardo.

A questa struttura fenomenologica dell'esteriorità, propria di ciò che si mostra come cosa-dinanzi-a-me, si oppone, secondo Henry, la *rivelazione della vita*. Se gli enti si danno nella forma dell'esteriorità, della differenza e dell'alterità rispetto allo sguardo intenzionale, la rivela-

zione della vita non reca traccia di alcuna differenza né di alcuno scarto, ma si manifesta sempre come pura autorivelazione. Scrive Henry: «Autorivelazione, quando si tratta della vita, significa dunque due cose: da un lato, è la vita che compie l'opera della rivelazione, essa è tutto fuorché un processo anonimo e cieco. Dall'altro lato, ciò che essa rivela è se stessa. La rivelazione della vita e ciò che essa rivela sono tutt'uno».³⁴ Se dunque la visibilità è il modo di apparire del mondo, l'invisibilità è il tratto essenziale della manifestazione della vita. Ciò che il senso comune ha sempre pensato come irrealtà, diviene così il suggello di quella dimensione originaria che si rivela come pura immanenza nella forma dell'interiorità e dell'autoaffezione. L'inapparenza del fenomeno non va pensata come ciò che dev'essere condotto fenomenologicamente alla visibilità,³⁵ in quanto ciò implicherebbe un'esteriorizzazione della manifestazione stessa. Al contrario, l'inapparenza va concepita come invisibilità e mantenuta come tale, cioè come pura immanenza della vita. Dunque, pensare la vita come rivelazione dell'invisibilità e nell'invisibilità significa ricondurre la fenomenologia alla sua radice non intenzionale, cioè all'origine preintenzionale in cui l'*Io* – non l'*ego* trascendentale, ma il *vivant* – riceve se stesso nel movimento di autoaffezione della vita.

La distinzione introdotta da Henry tra l'esteriorità dell'apparire degli enti e la rivelazione della vita conduce necessariamente alla radicalizzazione del problema dell'intersoggettività. Com'è noto, nella *Quinta meditazione cartesiana* la questione del rapporto con l'altro è fondata sulla differenza fenomenologica tra il corpo fisico (*Körper*) e il corpo proprio o organico (*Leib*), ossia quella sfera originaria in cui l'*Io* sente se stesso – cioè tocca e si sente toccato – prima e a prescindere da qualunque rapporto con l'alterità. Ora, tale distinzione non può che causare una certa tensione tra queste due determinazioni essenziali del corpo. Infatti, sebbene l'altro mi sia dato in primo luogo come corpo fisico, io *sento* – o meglio, *appercepisco* per analogia – che egli è un *Leib* proprio come me. Tale appercezione analogica, a partire da cui Husserl sviluppa la nozione di «empatia» (*Empfindung*) riproduce e amplifica questa difficoltà essenziale. Io sono presso l'altro eppure non riesco ad accedere direttamente, cioè intuitivamente, al contenuto dei suoi vissuti intenzionali, che mi si presentano sempre in forma mediata. Nella prospettiva di Henry, tale tensione può essere superata alla luce della distinzione tra l'apparire estatico del mondo e la rivelazione della vita: «Nel mondo, il corpo è un corpo esteriore, il corpo-oggetto del senso comune così come della tradizione filosofica e scientifica. Al contrario nella vita il corpo è un corpo soggettivo costituito dall'insieme delle nostre impressioni e delle nostre possibilità, anch'essi esperiti e scoperti soggettivamente. [...] L'esperienza dell'altro si situa sul piano della carne e non soltanto su quello del corpo obiettivo».³⁶ La vita, afferma ancora Henry, è un incessante processo di autoaffezione e accrescimento: «L'essenza della vita consiste in questo mero fatto di provare se stessi [...]».³⁷ Tale movimento della vita è radicalmente immanente, è la venuta della vita nel processo di autoaffezione attraverso cui essa si rivela nella sua invisibilità e nell'orizzonte in-estatico che le è proprio. Beninteso, dal momento che non è qui in gioco il concetto della vita, ma la vita fenomenologica reale e ma-

teriale, non vi è vita senza un *sé* vivente, così come non vi è alcun *sé* al di fuori della rivelazione della vita che lo genera.

Tuttavia, come intendere il rapporto tra i diversi «*Sé* trascendentali viventi»³⁸ caratterizzati dall'ipseità e dall'affettività? La condizione trascendentale di possibilità di ogni soggettività, cioè la sua generazione immanente nella vita assoluta, si rivela essere allo stesso tempo la condizione di possibilità della relazione di ogni soggettività con tutte le altre. Se l'*io* e l'altro vengono pensati come istanze derivate, tali solo in virtù del loro provare se stessi nel movimento di autoaffezione della vita, allora bisogna ammettere che essi sono originariamente l'uno con l'altro.

5. Vita ed esteriorità: l'affettività nelle cure mediche

A conclusione di questo contributo, tentiamo di sviluppare un'indicazione che lo stesso Henry fornisce in una nota di *Incarneazione*.³⁹ In breve, secondo Henry l'ambito disciplinare che ha più possibilità di risollevare gradualmente le sorti della cultura europea, conducendola fuori dallo stato di barbarie in cui si trova, è la *medicina* o, più precisamente, le cure mediche. Infatti, a differenza di altre discipline oggi molto diffuse – l'economia, per esempio – in cui la vita è stata ridotta alla mera esteriorità visibile e determinabile oggettivamente, la medicina è l'ultimo luogo in cui, al di là della gestione degli aspetti strettamente clinici delle patologie che affronta, può instaurarsi una relazione tra medico e paziente fondata sull'affettività, sul *pathos-con*, dunque sulla vita che accomuna chi soffre e colui che se ne prende cura. Da questo punto di vista, le cure mediche hanno la possibilità di riuscire laddove la maggior parte dei saperi oggi operanti ha fallito: vedere l'invisibile. Sembra paradossale, dal momento che il medico ha sempre a che fare con dei corpi malati, delle terapie farmacologiche, dei referti, ecc. Tuttavia, se egli si porrà dal punto di vista della vita trascendentale, non vedrà più un corpo oggettivo nell'orizzonte esteriore del mondo, ma un *sé* radicato nel movimento di autoaffezione della vita. In altri termini, prima ancora di essere uno scienziato e un corpo malato, il medico e il paziente sono dei *viventi* fra cui vi è un rapporto di scambio affettivo.⁴⁰ Più precisamente, per il medico non si tratta soltanto di riconoscere intersoggettivamente il corpo malato in una relazione esteriore tra due alter ego, cioè al livello dell'oggettività del mondo. Al contrario, tale relazione dev'essere concepita come legame originario, dunque affettivo, tra due viventi accomunati dal loro radicamento ontologico nel movimento di auto-affezione della vita. Da questo punto di vista, l'ambito delle cure mediche, a patto di considerare tale relazione affettiva come nucleo delle proprie pratiche, ha la possibilità concreta di armonizzare il sapere scientifico e la cultura della vita. Così facendo, la ferita apertasi tra l'esteriorità della scienza ridotta a gestione tecnica di dati oggettivi e l'immanenza della vita può forse essere suturata in virtù della particolarità della medicina rispetto a tutte le altre scienze.

Certo, si potrebbe obiettare che la letteratura scientifica più recente ha sempre più rivolto la propria attenzione alla questione dell'affettività e che, dunque, la riflessione fenomenologica di Henry non apporta nessun guadagno

decisivo per la disciplina medica. Sembra cioè essersi diffusa, in ambito scientifico, la convinzione che una corretta gestione dei fattori emotivi di ogni patologia (le relazioni familiari del malato, la sua situazione economica, la sua formazione culturale, lo stress che precede un intervento chirurgico, ecc.) concorra in modo decisivo alla buona riuscita della terapia. Tuttavia, questa pratica ormai piuttosto diffusa concepisce l'affettività come un fattore più o meno misurabile al fine di neutralizzarne le potenzialità nefaste, o potenziarne quelle positive, nei confronti della terapia. Al contrario, Henry sottolinea che l'affettività non dev'essere ridotta all'oggettività, pena la ricaduta nella mera esteriorità. Di conseguenza, lo sguardo terapeutico dovrebbe farsi carico dell'affettività del paziente senza farne un ostacolo, o comunque un fattore da gestire. Beninteso, non si tratta di una forma di irrazionalismo o esaltazione dei sentimenti contro la ragione scientifica, ma del riconoscimento dell'auto-afezione come esperienza di sé che ogni soggettività possiede ben prima di esporsi al mondo. Ciò significa che il primo obiettivo della fenomenologia della vita nel contesto delle cure mediche consiste nel decostruire ogni prospettiva che miri a chiudere il rapporto tra medico e paziente entro i limiti di un metodo puramente oggettivo. In particolare, la fenomenologia della vita si oppone fermamente agli approcci funzionali all'affettività – come il cognitivismo o il behaviourismo, per esempio – fondati su una sorta di riduzione galileiana in psicologia, ossia sulla riconduzione dell'affettività a fattori oggettivi ed esprimibili attraverso un linguaggio numerico. In questo contesto, in cui la soggettività è ridotta a un insieme di comportamenti misurabili, l'affettività risulta del tutto mistificata e schiacciata sul piano della biologia e della fisiologia.

D'altro canto, bisognerebbe tener conto anche di un altro ordine di considerazioni, formulate in primo luogo da Foucault.⁴¹ In sintesi, se da un lato Foucault sottolinea il carattere sociale che la medicina ha assunto sin dagli albori della modernità e dunque i suoi aspetti irriducibili alla pura sfera scientifica, dall'altro lato egli osserva il legame, evidente in epoca contemporanea, tra medicina ed economia. Tale legame è duplice: la medicina non ha soltanto come obiettivo di conservare gli uomini in buona salute affinché possano lavorare, ma, più radicalmente, il benessere che essa produce diventa un oggetto di consumo che entra nel circolo economico attraverso le case farmaceutiche e il lavoro stesso dei medici. Così, il corpo umano si trova incluso nel mercato due volte: la prima in quanto capacità di lavoro e la seconda in quanto consumatore di buona salute. Seguendo Foucault, saremmo dunque costretti ad ammettere la ricaduta della medicina nella subcultura barbarica che caratterizza il nostro tempo. Determinata dal rapporto costi-benefici in ogni sua pratica, la medicina non rappresenterebbe un'autentica manifestazione visibile della vita affettiva, ma semmai un prolungamento dell'atteggiamento oggettivante nella forma del business management. Tuttavia, a nostro avviso, per quanto Foucault evidenzi un rischio senz'altro ben presente nell'ambito delle cure mediche, il rapporto affettivo tra medico e paziente non ne risulta inficiato. Piuttosto, non si tratta di mistificare tale rapporto riducendolo a una questione di gestione oggettiva dei corpi sofferenti, bensì di mantenere ben desta l'attenzione sulla dimensione vitale della medicina. In altri termini, se dal punto di vista

della prassi medica le cure mediche non devono scadere nel circolo economico, esse devono porsi come sguardo della vita su se stessa, ossia come difesa della vita da qualunque altro interesse di natura oggettiva.

6. Conclusioni

Lungo il percorso seguito, si è tentato di evidenziare come, pur nelle rispettive differenze, i modelli fenomenologici di Husserl e Henry convergano sostanzialmente nella diagnosi del profondo stato di malessere in cui la cultura europea si trova. Tenuto conto che tra le conferenze di Vienna di Husserl e *La barbarie* di Henry trascorrono quasi sessant'anni, appare legittima l'ipotesi secondo cui l'attuale crisi culturale europea, ben lungi dall'essere in via di esaurimento, è l'ultimo sintomo di una patologia ben più grave, che i due autori identificano col processo di matematizzazione della natura che ha caratterizzato le scienze almeno da Galilei in poi. A rigore, si dovrebbe dunque parlare, piuttosto che di crisi, di decadenza – se non, con Henry, di barbarie – della cultura europea: se in Husserl tale situazione è caratterizzata essenzialmente dalla scissione tra sapere scientifico e cultura umanistico-spirituale, in Henry la scissione si acutizza nella forma di un vero e proprio solco che separa la dimensione fenomenologica dell'esteriorità e dell'oggettività, ambito delle scienze, dalla vita come dinamica di auto-afezione in cui sorge la soggettività stessa. In altre parole, Henry radicalizza la diagnosi husserliana nel senso di una vera e propria opposizione, interna alla soggettività, tra vita e mondo, cioè tra affettività ed esteriorità. Si tratta di due letture in piena continuità, dunque, anche se sviluppate su due livelli differenti: epistemologico (Husserl), incentrato sulla divisione tra scienze della natura e discipline dello spirito, e ontologico (Henry), che individua la barbarie nella riduzione della dimensione affettiva della vita all'orizzonte dell'esteriorità.

Più complesso è il problema delle strategie di superamento della situazione di decadenza della civiltà europea. Certo, tanto Husserl quanto Henry sostengono che la fenomenologia (trascendentale o materiale) possa imprimere una svolta decisiva per la comprensione di questo fenomeno e, dunque, per la soluzione del problema. Tuttavia, nessuno dei due offre una visione articolata delle modalità attraverso cui la fenomenologia può fornire il proprio contributo essenziale. Ci è parso dunque legittimo far reagire le prospettive di Husserl e Henry con questioni particolari che, per loro natura, coinvolgono sia l'indagine scientifica sia la dimensione in senso latospirituale: il problema del tempo e quello delle cure mediche. Nel primo caso è emerso come l'esperienza del tempo, propria della fisica come della filosofia, abbia condotto alla distinzione bergsoniana tra il tempo misurabile e la durata reale: nello scambio intellettuale tra Bergson e Einstein è evidente che il primo cerca di mostrare la priorità della durata sul tempo spazializzato della fisica, mentre il secondo rifiuta apertamente l'idea dell'unità del tempo a favore di una concezione del tempo come intervallo misurabile all'interno di un sistema di riferimento. Com'è noto, Husserl non è mai intervenuto direttamente in questo dibattito. Tuttavia, a nostro avviso la fenomenologia è in possesso degli strumenti concettuali più adatti al lavoro di

riduzione della distanza tra fisica e filosofia in relazione alla questione temporale. In sintesi, ciò che la fenomenologia permette di pensare a fondo è l'intervallo di tempo spazializzato *come* modo particolare dell'esperienza del tempo come durata. Così facendo, Husserl riunisce, sotto il titolo generale di «coscienza interna del tempo», la questione della costituzione del flusso temporale oggettivo e il problema del flusso soggettivo costituente. Più semplicemente, Husserl si domanda in che modo il tempo del mondo e il tempo della coscienza rimandino l'uno all'altro e, insieme, diano origine alla nostra esperienza comune del tempo. In ultima analisi, la fenomenologia husserliana induce la fisica, attraverso la riflessione sulla questione del tempo, a riconsiderare il proprio radicamento soggettivo, in opposizione alla tradizione galileiana fondata sulla rimozione di qualunque forma di soggettività dall'esperienza fisica come condizione essenziale per la matematizzazione della natura, ossia per la traduzione della fisica nel linguaggio matematico. Analogamente, ma secondo una traiettoria opposta, nella prospettiva di Henry l'ambito delle cure mediche offre alla cultura della vita la possibilità di declinarsi concretamente, cioè entro l'orizzonte dell'esteriorità del mondo. In altri termini, se il medico si fa carico non soltanto dei corpi malati da gestire terapeuticamente, ma della loro dimensione affettiva di viventi e sofferenti, può realizzare un rapporto profondo col proprio paziente, in cui entrambi si ritrovano nell'infinito movimento di autoaffezione della vita. Questa volta è la filosofia, nella forma affettiva della cultura della vita, a doversi calare nel mondo dell'oggettività scientifica: solo così le cure mediche possono offrire un esempio visibile di superamento della barbarie, ossia di apertura alla vita nel suo manifestarsi nell'invisibilità.

Secondo le letture di Husserl e Henry, la crisi culturale europea inizia con la modernità, cioè col processo in cui la filosofia e la scienza moderna hanno stabilito i rispettivi ambiti di lavoro. È giunto il tempo di rimettere in questione tale divisione che, accanto ai grandi progressi della nostra civiltà, presenta senza dubbio degli aspetti problematici: per questa ragione di fondo la fenomenologia – nelle sue molteplici forme – mostra la propria fecondità, precisamente come metodo in grado di ricostruire le dinamiche interne della crisi fino a individuarne delle possibili traiettorie d'uscita. Molto lavoro deve ancora essere svolto. Tuttavia, la nostra intenzione è stata quella di suggerire che una ridiscussione dei rapporti tra scienza e filosofia è ineludibile, al fine di individuare quali siano oggi i loro obiettivi comuni e il terreno della loro concreta collaborazione.

Note:

¹ Del resto, anche Husserl utilizza questo termine, «barbarie» (*Barbarei*), in chiusura della conferenza di Vienna: «La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza» (*La crisi delle scienze europee*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore 1997, p. 358).

² E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di C. Sinigaglia, Roma-Bari, Laterza 1994.

³ Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 328.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 329.

⁶ *Ivi*, p. 331.

⁷ *Ivi*, p. 353.

⁸ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, trad. it. di G. Lagomarinò, Eleuthera, Milano 2009.

⁹ Cfr. A. Einstein, L. Infeld, *L'evoluzione della fisica*, trad. it. di A. Graziadei, Torino, Bollati Boringhieri 2007. La questione del rapporto tra Husserl e la teoria della relatività di Einstein è molto complessa: senz'altro Husserl viene a contatto con la fisica relativista negli anni di insegnamento a Gottinga, grazie soprattutto alla collaborazione con D. Hilbert. Va anche notato che, tra il 1905 e il 1908, fra gli studenti di Husserl vi è il giovane H. Weyl, che nel 1918 utilizzerà esplicitamente gli strumenti della fenomenologia trascendentale nella fondazione della fisica relativista: a tal proposito, si vedano i due testi fondamentali di Weyl, *Il continuo. Indagini critiche sul fondamento dell'analisi*, trad. it. di A.B. Riccioli, Napoli, Bibliopolis 1977 (tit. orig. *Das Kontinuum: Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Lipsia, Veit 1918) e *Raum-Zeit-Materie*, Berlino, J. Springer 1918. Per una discussione generale della fisica relativista in chiave fenomenologica, si veda V. Fano, *Matematica ed esperienza nella fisica moderna*, Urbino, Pubblicazioni del Centro Interuniversitario di Ricerca in Filosofia e Fondamenti della Fisica 1996.

¹⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 405.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. *ivi*, p. 406.

¹⁴ *Ivi*, p. 408.

¹⁵ *Ivi*, p. 410.

¹⁶ Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Milano, Franco Angeli 1981 e *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-'18)*, Husserliana XXXIII, a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Den Hague, Kluwer 2001.

¹⁷ H. Bergson, *Durata e simultaneità*, Milano, Raffaello Cortina 2004. Per una ricostruzione del dibattito tra Bergson e Einstein, si veda F. Buongiorno, *La natura del tempo. Una lettura fenomenologica della disputa tra Bergson e Einstein*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. 4, n. 1, 2013, pp. 69-82.

¹⁸ Per un inquadramento dei rapporti tra Bergson e la fenomenologia, si veda M.R. Kelly (a cura di), *Bergson and Phenomenology*, New York, Macmillan 2010.

¹⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 80.

²⁰ Cfr. J. Derrida, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, trad. it. di A. Dall'Asta e P. Perrone, in G. Dalmasso (a cura di), *Disegno. La giustizia nel discorso*, Milano, Jaca Book 1984, pp. 107-143.

²¹ M. Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset 1987.

²² Nei limiti di questo contributo non è possibile ricostruire le critiche di Henry a Husserl. Ci limitiamo a rimandare a M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, 2 voll., trad. it. di C. Papparo e G. de Simone, Napoli, Filema 2009 e 2014. Per un'introduzione al pensiero di Henry, si vedano M. O'Sullivan, *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief*, Oxford, Peter Lang 2006 e G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (a cura di), *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain 2013.

²³ G. de Simone, *La rivelazione della Vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe 2007, p. 81.

²⁴ Rispetto alla questione dell'alterità, Henry è senz'altro un interlocutore di E. Lévinas, *Totalità e infinito*, trad. it. di A. dell'Asta, Milano, Jaca Book 1990. Cfr. anche G. Jean, *Force et temps. Essai sur le vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Paris, Hermann 2015.

²⁵ M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., prima sezione.

²⁶ R. Kühn, *Regard transcendantal et communauté intropathique: Phénoménologie radicale et praxis thérapeutique*, in J.-F. Lavigne (a cura di), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier (2003)*, Paris, Beauchesne 2006, p. 126 (trad. nostra).

²⁷ C. Meyor, *L'affectivité en education: Pour une pensée de la sensibilité*, Bruxelles, De Boeck 2002.

²⁸ *Ivi*, p. 110 (trad. nostra).

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Per una discussione di questo problema dal punto di vista etico, si veda F. Seyler, *From Life to Existence. A Reconsideration of the Question of Intentionality in Michel Henry's Ethics*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», vol. XX, n. 2, 2012, pp. 98-115.

³¹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Milano, Bompiani 2002, p. 152.

³² M. Henry, *Fenomenologia materiale*, trad. it. di P. d'Oriano, Milano, Guerini e Associati 2001, p. 174. A ben vedere, non è del tutto corretto imputare a Husserl di non trattare fenomenologicamente l'affettività, come dimostrano i volumi XI e XXIII dell'*Husserliana*. Ciononostante,

è un fatto che le *Meditazioni cartesiane* si attestano su un livello puramente trascendentale in cui l'affettività non è considerata come aspetto originario e fondante del rapporto con l'altro. Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, Brescia, La Scuola 2016 e *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*, Husserliana XXIII, a cura di E. Marbach, Den Hague, Nijhoff 1980.

³³ M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 184.

³⁴ Id., *Eux en moi*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, a cura di J.-L. Marion, Paris, PUF 2003, p. 199 (trad. nostra).

³⁵ Questa è, per esempio, la funzione che Heidegger assegna alla fenomenologia nel § 7 di *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi 1976, pp. 46-54.

³⁶ M. Henry, *Eux en moi*, cit., p. 200 (trad. nostra).

³⁷ Id., *Incarnazione*, trad. it. di G. Sansonetti, Torino, Sei 2001, p. 21.

³⁸ Id., *Eux en moi*, cit., p. 203 (trad. nostra).

³⁹ Id., *Incarnazione*, cit., p. 222, nota 1.

⁴⁰ Cfr. C. Tarditi, *Le pathos-avec. Intersubjectivité, Intropathie et Regard clinique*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», vol. XX, n. 2, 2012, pp. 57-74.

⁴¹ Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi 1998.