



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

- + *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.
- + *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.
- + *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.
- + *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertarti di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

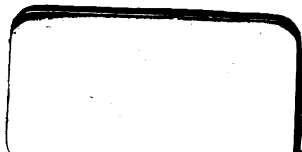
Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da <http://books.google.com>

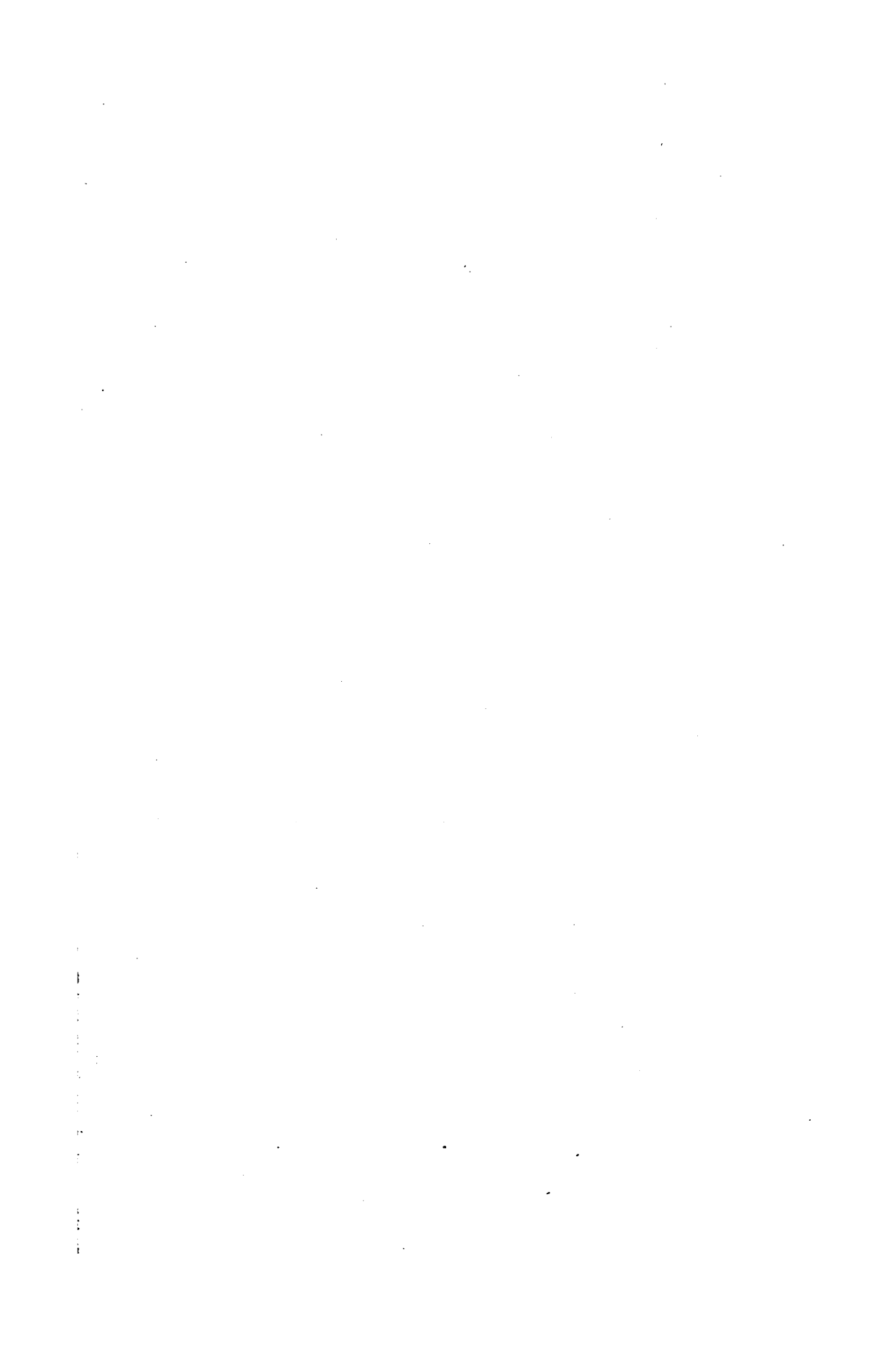
UC-NRLF



\$B 142 252









La filosofia francese contemporanea

Prima edizione: gennaio 1958

Copyright by



**Giangiacomo Feltrinelli Editore
Milano**

Francesco Valentini

La filosofia
francese contemporanea



Feltrinelli Editore Milano

Avvertenza

B2421
V2

Questo volume si propone di esaminare le manifestazioni piú importanti del pensiero francese postbergsoniano. Il periodo di maggior rigoglio di questo pensiero è stato certamente l'immediato dopoguerra con le celebri discussioni intorno all'esistenzialismo e al marxismo, strettamente connesse con le idee della Resistenza e con le nuove condizioni politiche. Gli stessi teologi cattolici hanno sentito l'influenza di questa fioritura filosofica. Crediamo che con essa la Francia abbia avuto voce europea.

Il nostro esame avrà a suo centro tale ordine di problemi e ne seguirà l'evoluzione, un'evoluzione in certo modo autocritica, perché condurrà alla riconquista di posizioni tradizionali: marxismo, hegelismo, cristianesimo cattolico. La sempre minor fortuna del termine "esistenzialismo" è un segno esteriore di questo processo. La ricostruzione del pensiero di Gabriel Marcel fatta dal Padre Troisfontaines e nella quale il Marcel ha riconosciuto l'opera che egli avrebbe dovuto scrivere è una felice sistemazione della sua filosofia nel quadro del cattolicesimo piú ortodosso. Da parte sua Sartre si dichiara marxista, mentre Eric Weil riprende i temi classici dell'hegelismo. È superfluo dire che tale ritorno su vecchie posizioni non svaluta affatto il cammino percorso per raggiungerle ancora una volta e che esse stesse ne escono in varia misura rinnovate.

Le nostre analisi verteranno dunque su questi problemi; e ciò naturalmente implicherà una preferenza per taluni autori e talune correnti, onde sarà facile lamentare delle "assenze." Questa avvertenza mirerebbe a giustificarle almeno in parte e, in ogni caso, a pregare il lettore di voler giudicare il libro piú per quello che contiene che per quello che manca.

F. V.

Parte prima

Esistenzialismo ateo

Capitolo primo

Alcune premesse

Osserva Albert Pasquier che " con la scomparsa delle ' Armonie economiche ' si fa sentire la necessità di rimettere in questione sia Leibniz che Bastiat, " sia l'ottimismo filosofico, cioè, che Leibniz trasmise ai " borghesi " ben prima che fossero " capitalisti, " sia l'ottimismo economico che era un antico retaggio liberale.¹ Pasquier allude in particolare alla grande crisi che si abbatté sul mondo capitalistico a partire dal '29 e che portò con sé la vasta crisi politica, culminante, attraverso le ben note vicende, nella seconda guerra mondiale. Fu questa situazione di crisi la base politico-sociale dell'esistenzialismo ateo francese. Ce lo dice molto chiaramente Merleau-Ponty: " L'eroe dei contemporanei non è uno scettico, un dilettante, né un decadente. Semplicemente egli ha l'esperienza del caos, del disordine e dello scacco, del '36, della guerra di Spagna, del giugno '40. Egli è in un tempo in cui i doveri e i compiti sono oscuri. Egli prova meglio che non si sia mai fatto la contingenza dell'avvenire e la libertà dell'uomo. " ² C'è naturalmente da osservare che dinanzi alla politica nazista (il ricordo del '36 allude evidentemente alla rioccupazione della Renania) i doveri e i compiti potevano essere chiari piuttosto che oscuri, ma è indubbio che una gran parte della piccola borghesia non si oppose e rimase perplessa di fronte alla politica di capitolazione dei governi, in particolare del governo francese. " La borghesia, " — dice ancora Merleau-Ponty — " nelle generazioni che ci hanno preceduto, aveva i suoi assoluti: era inteso che gli ordini si eseguono e che si muore per la patria. " ³ Ora gli dèi della città liberale sono messi in discussione, la verità, i valori, la legge non sono piú nelle cose e bisogna cercarli in sé, nella propria coscienza.

¹ Cfr. ALBERT PASQUIER, *Les doctrines sociales en France (1930-1950)*, Paris, 1950, p. 39.

² *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 379.

³ *Ibidem*, p. 376.

L'aspetto piú strettamente economico della crisi si collega, come tutti sanno, all'evoluzione della società capitalistica: accumulazione, monopoli, prevalenza del capitale finanziario, imperialismo. Sono fenomeni che si manifestano in Francia come altrove e che tolgono quasi completamente le possibilità di sviluppo all'iniziativa privata e in genere alle ascese individuali. La crisi del '29 ebbe come conseguenza di ulteriormente sviluppare un processo già in atto. Onde gli stessi liberali ora parlano di un neo-liberalismo che dovrebbe affermarsi in senso antimonopolistico e invocano a questo scopo l'intervento dello stato. Comunque è un fatto da nessuno negato e del resto da tutti empiricamente costatabile che la piccola e media borghesia si proletarizza, non si sente piú *chez soi* nel mondo che la circonda e non può quindi piú professare le dottrine ottimistiche proprie della sua classe. ⁴ Onde una sorta di distacco dalla realtà, cui non viene riconosciuto senso, onde la proclamazione dell'infinita vanità del tutto; del tutto, tranne, evidentemente, della propria interiorità in cui, ancora una volta, abita la verità, una povera e sconsolata verità ma una verità. Da ciò l'accentuazione soggettivistica, la sopravvalutazione dell'io, l'egotismo. E da ciò anche la ricerca di quel che è meglio per l'io, della via di realizzazione della sua autenticità, e quindi il carattere moralistico dell'esistenzialismo e di quello francese in particolare.

Ma accanto a questi motivi e al motivo attivistico (tutti, come si vede, tipici delle visioni del mondo proprie del periodo imperialistico e del decadentismo) vive nell'esistenzialismo ateo francese una sorta di polemica interna, che tende ad abbassar quei motivi al piano dell'inautentico e a raggiungere posizioni di " filosofia positiva " e, a loro modo, storicistiche. È una sottile dialettica di opposti che si nutre di elementi molteplici: le vicende politiche, e tra queste decisiva la Resistenza, il ripensamento dei temi marxistici attraverso una polemica non sempre eccessivamente approfondita ma ricca di conseguenze, lo sviluppo della polemica antiborghese, che è presente in senso antidemocratico nella tradizione culturale da cui l'esistenzialismo discende (Restaurazione, Nietzsche, Baudelaire) ma che ora si ripropone in termini in ultima istanza marxistici, l'attenzione portata all'azione politica comunista e il riconoscimento del suo carattere progressivo. Viene ripercorso il vecchio itinerario romantico, tante volte descritto da Hegel nella *Fenomenologia*, del ribelle che rifiuta il corso

⁴ Sull'evoluzione del capitalismo in Francia cfr. HENRI SÉE, *Histoire économique de la France*, Paris, 1951, t. II, pp. 249 sgg. e 363 sgg.; per le conseguenze della crisi del '29 cfr. il cit. PASQUIER, pp. 22 sgg., e MAURICE THOREZ, *Fils du peuple*, Paris, 1949, pp. 75 sgg.; per l'esigenza di un nuovo liberalismo cfr. LOUIS BAUDIN, *L'aube d'un nouveau libéralisme*, Paris, 1953, specialmente pp. 150 sgg.

delle cose, ma che alla fine non può che riconciliarsi con esso (si pensi al Karl Moor di Schiller). In termini ideologici si arriverà alle soglie del marxismo, e vedremo il significato e i limiti di questo avvicinamento.

Il carattere soggettivistico resta tuttavia prevalente ed a esso si pensa di solito quando si parla di esistenzialismo. Ora occorre vedere qual è il contenuto di questo soggettivismo, quali le caratteristiche di questa coscienza che l'esistenzialismo riscopre. Non è azzardato dire che quasi tutti i temi sviluppati dall'esistenzialismo francese si trovano nella letteratura. Il letterato fornisce al filosofo materiale per la riflessione e, ancora una volta, l'uccello di Minerva leva il suo volo al crepuscolo. L'esistenzialismo francese è, in questo senso, la sistemazione teoretica della Francia bizantina.

E anzitutto va messo in luce il carattere sensuale dell'egoità propria della letteratura decadente. L'introspezione svela le regioni comunemente dette "inferiori" dell'anima e vi trova naturalmente l'istinto, l'irrazionale tendenza alle brame indiscriminate, qualche volta il vizio: si pensi al satiro di Mallarmé e in genere a tutte le sue creature poetiche ed alla riabilitazione degli istinti fatta da Gide. I cui temi sono tutti rielaborati: il misticismo panteistico e il ruolo dell'istante, come succedaneo dell'eterno, saranno, anche se su piano alquanto diverso, ripresi da Merleau-Ponty (oltre che da Camus); il tema dell'autenticità, intesa essenzialmente come sincerità, ossia come liberazione da tutto quanto impedisce la libera manifestazione della nostra natura, del "fervore," e dunque soprattutto sincerità verso se stessi, la polemica contro la morale, la stessa continua situazione di ricerca di un qualche assoluto in cui acquietarsi, saranno temi di Sartre.

Il motivo dell'istante (che è anche di Kierkegaard e di Nietzsche), motivo tipicamente mistico, essendo capace di "salvarci" dalla fuga del tempo e di farci attingere l'immutabilità, la pienezza ecc., che ci mancano nella vita comune (*divertissement* pascaliano, *man* heideggeriano, malafede sartriana) ci fa naturalmente pensare a Proust. Lo stesso suo ritorno ai ricordi dell'infanzia è un tentativo di ritrovare quella ingenua adesione alle cose, non ancora turbata dall'intelligenza (il solito motivo romantico-bergsoniano) propria di quell'età. Proustiana è la concezione dell'amore di Sartre (anche se "contaminata" dai motivi della dialettica hegeliana signoria-servitù), inteso come mezzo di realizzazione dell'assoluto, peraltro vano, con tutti i caratteri dell'infelicità, della gelosia, della stessa inutilità dell'amore (Sartre, del resto, cita Proust a questo proposito).

Questa tendenza a volgersi verso ciò che è intimo ed immediato non

esclude che in Sartre vi sia l'esigenza di ritrovare anche in queste zone, che sembrerebbero oscure e confuse, la tradizionale chiarezza e distinzione che esclude la pesantezza e l'opacità. Vedremo la sua teoria della coscienza, ma intanto vogliamo sottolineare che se essa è di derivazione husserliana, l'affermata trasparenza assoluta e la negazione di ogni struttura egologica (empirica e trascendentale) non possono non ricordare l'"esprit" di Paul Valéry e la sua considerazione negativa dell'"anima" e della "personalità in genere." Sono i temi classici di Valéry svolti anche nelle sue poesie più celebri, che Sartre sviluppa, naturalmente in una direzione speculativa sua propria.

Ma la via regia per il raggiungimento, o almeno per la ricerca dell'autenticità è l'azione, azione nel senso più rilevante e diremmo vistoso, l'azione quindi politica e soprattutto "rivoluzionaria." Il tema della rivoluzione è forse una costante della cultura francese contemporanea, e certamente il maggior "filosofo della rivoluzione" è André Malraux, i cui romanzi precorrono l'attivismo esistenzialistico. Ci sembra molto efficace la caratterizzazione dell'atmosfera dei romanzi di Malraux fatta da André Rousseaux: "Da Garine a Vincent Berger, attraverso Claude, Kyo, Alvear e gli altri, io per mio conto non ricordo altro che delle *silhouettes* dialoganti, senza sostanza umana, tutte modellate alla stessa maniera: con una bomba o un revolver in mano, e un cervello metafisico per meditare del destino dell'uomo, mentre altri uomini che corrono un po' dovunque, cadono sotto la mitraglia." È presto detta la genesi di questa atmosfera: essendo il mondo, la storia ecc. dichiarati senza significato, ossia assurdi, la rivoluzione diventa un tentativo come un altro di raggiungere l'autenticità. I personaggi di Malraux non si stancano di parlare, ma il loro tema preferito è il significato ultimo delle cose, il senso della morte, l'esistenza di Dio, la sostanziale inutilità delle azioni che si compiono. Essi sembrano cercare qualcosa di "più profondo" che non le apparenze esteriori, qualcosa di essenziale e di assoluto che stia al di là di quel che è politicamente e storicamente valido. Le esperienze rivoluzionarie diventano così non fine, ma mezzo. Onde la relativa facilità (almeno "di diritto") con la quale Malraux stesso è passato dal comunismo al gaullismo e con la quale domani potrebbe volgersi ad esperienze diverse da quelle politiche.

⁵ Cfr. J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, "Recherches philosophiques," VI, (1936-37), pp. 85-123; PAUL VALÉRY, *Variété*, III, Paris, 1936.

⁶ *Portraits littéraires choisis*, Genève, s. a., p. 337.

⁷ Sulle anticipazioni esistenzialistiche di Malraux cfr. l'ottimo saggio di EMMANUEL MOUNIER, *André Malraux, le conquérant aveugle in L'espoir des désespérés*, Paris, 1953. A proposito della "pericolosità" dell'esistenzialismo, se non come dottrina politica, come

ALCUNE PREMESSE

La rivoluzione e il comunismo vengono per questa via a perdere i contorni reali, quelli ai quali pensano i comuni mortali, e subiscono una sorta di teologizzazione. Il Partito comunista diventa un dio trascendente, la rivoluzione un'estasi mistica, l'esistenzialista un'anima ansiosa di salvarsi, nella trepida attesa della grazia o anche "cattolicamente" operosa per meritare il regno.⁸

In un mondo senza senso tutti i comportamenti si equivalgono: si può andare in Cina o in Spagna a fare la rivoluzione, ma ci si può anche lasciar vivere, intrecciare per caso e senza passione una relazione amorosa, invischiarsi in un intrigo di malavita, ammazzare un arabo e finire ghigliottinato. È la via che sceglie Meursault, il famoso *Étranger* di Camus. Romanzo emblematico anche questo, e sorta di contraltare quietistico delle furie attivistiche di Malraux. Nell'opera successiva di Camus c'è lo sforzo di risalire la china del pessimismo attraverso esperienze di solidarietà (*La Peste*), la pratica della non-violenza, le meditazioni sulla *révolte*. Camus non si è limitato a rappresentare nelle opere narrative e nel teatro il suo "assurdismo" esistenzialistico, ma lo ha anche teorizzato nel *Mito di Sisifo* e nell'*Homme révolté*, quest'ultimo di maggior mole e di maggiori pretese anche polemiche. Questi libri teorici sono singolari (a parte i loro pregi letterari) perché presentano la "metafisica" esistenzialista senza le analisi fenomenologiche degli Heidegger, dei Sartre ecc., ma estremamente semplificata e ridotta in formule di senso comune. Si ha così la curiosa impressione di trovarsi innanzi a stravaganze allo stato puro (il problema fondamentale è quello del suicidio, mi rivolto dunque sono, e così via), alle quali non c'è che da opporre l'antica sapienza che ammonisce non essere il diavolo così brutto come si crede, ossia che il corso delle cose non è una commedia, ma ha la sua razionalità e che comunque include e ricomprende le ansie e le proteste dei *révoltés*. È antica saggezza hegeliana in polemica contro i progenitori dei moderni Camus.

ispiratore di attività politica (secondo Mounier "la sensibilité qu'il traduit imprègne largement l'Europe blessée et le monde incertain") è interessante il seguente rilievo: "Bisogna notare che ad eccezione di Camus, la prima *équipe* di 'Combat', i cui attacchi all'atmosfera ideologica sviluppata da Sartre erano evidenti, è passata al gaullismo, da Raymond Aron a Pascal Pia, Albert Olivier, Paul Bodin e Jean Chauveau." (*L'espoir des désespérés*, p. 18, in nota.)

⁸ Il tema fondamentale della polemica o del dialogo esistenzialista col marxismo sembra infatti essere la preoccupazione di perdere l'anima aderendo al comunismo e di dannarsi non aderendo. Vedremo che Sartre riuscirà, e dopo non piccola fatica filosofica, ad uscire da questo ambito egotistico-religioso e, con ciò, ad uscire dall'esistenzialismo propriamente detto. Di questa polemica diremo a lungo. Essa è stata presa in esame dal Lukács in *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, 1948.

Ma l'esistenzialismo è appunto la protesta contro questa saggezza storicistica, la rivolta dell'accidentale contro il reale-razionale, di quelle zone di realtà dove, secondo Hegel, lo "spirito universale" risplendeva di luce fioca o non giungeva affatto, di quegli aspetti particolari e inesenziali la cui trattazione Hegel voleva fosse riservata ai romanzi. L'Hypolite infatti, da consumato studioso di Hegel, osserva che gran parte della filosofia contemporanea (con allusione a ciò di cui ora ci occupiamo) è in certo modo degradata a letteratura, ossia manca di quella "universalità" propria della filosofia.⁹ Ora, questa mancanza di "universalità" o questa lontananza dallo "spirito universale" hegeliano non è nulla di astratto, ma significa una surrettizia, ma anche talvolta polemicamente espressa, svalutazione dei problemi sociali, della vita politica, della storia. Ciò non è soltanto una preferenza di contenuti su cui meditare, ma una presa di posizione teorica, che è, come si accennava, il rovesciamento di quella storicistica. Nel brano ricordato Hegel aggiungeva che "è vero per lo spirito solo ciò che è sostanziale e non già la verità di esistenze esterne e di accidentalità," ed è questo il concetto di verità oggettiva.¹⁰ Secondo il punto di vista esistenzialistico sono queste esistenze esterne e accidentali le rivelatrici della verità. Il che implica evidentemente un concetto metafisico di verità, che ridiventa un dio ascoso da "scoprire" attraverso esperienze privilegiate.

Le esperienze sono in gran parte quelle che abbiamo ricordato o altre analoghe che incontreremo. Il metodo per descriverle e per interpretarne i significati è quello fenomenologico. Ora, che con questo metodo si possano fare descrizioni molto sottili e che i fenomenologi abbiano analizzato alcuni atteggiamenti umani e alcune esperienze con grande penetrazione, non crediamo si possa negare. Occorre però sottolineare i limiti di queste descrizioni, che a noi sembrano soprattutto due. Il primo è quello a cui si accennava della indifferenza storico-sociale, per cui le "essenze" scoperte hanno un che di esangue, di rarefatto e qualche volta di ovvio. Le famose parentesi eliminano molto spesso quelle determinazioni che darebbero concretezza e vigore ai concetti. Prendiamo per esempio il tema dell'infelicità della coscienza. Per Sartre questa infelicità è strutturale e ciò viene confermato dalle varie descrizioni che ne fa (alcune delle quali mirabili). Ebbene, si confronti una qualunque di queste descrizioni con una delle corrispondenti figurazioni hegeliane e si vedrà come le risonanze storiche di queste ultime, di solito molto tra-

⁹ Cfr. JEAN HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, p. 194.

¹⁰ Cfr. *Enciclopedia*, § 549, nota.

sparenti, pur se talvolta arbitrariamente manipolate, danno una corposità e un pregnanza che invano si cercherebbero nelle altre.

L'altro limite di queste descrizioni è il loro carattere tipologico, quello a cui si riferisce Hyppolite. Si tratta di esperienze psicologiche alle quali è difficile conferire valore categoriale o scientifico. Per esempio, nelle analisi della temporalità Heidegger dà una prevalenza, al futuro, intendendo questa dimensione come la più importante, ossia quella veramente temporalizzante, appunto perché legata al progetto ch'è l'atteggiamento proprio del *Dasein*, sempre fuori di sé ecc.; Husserl e Merleau-Ponty e anche Sartre (sebbene con qualche esitazione e forse non del tutto coerentemente con l'insieme della sua analisi) danno il primato al presente, che sarebbe la dimensione temporalizzante, quella a partire dalla quale si costituiscono, attraverso le "protenzioni" e le "ritenzioni" il futuro e il passato. Ora è chiaro che si designano con ciò esperienze diverse: indubbiamente l'esperienza della progettazione o più semplicemente dell'azione, nel senso corrente del termine, realizza il primato del futuro, cioè del possibile che orienta il mio presente e eventualmente mi volge verso il ricordo di certe esperienze passate. Ma non può dirsi lo stesso per le esperienze della riflessione e eventualmente dell'immaginazione e del godimento estetico, in cui la dimensione "presente" è evidentemente dominante. Né si può escludere talvolta un primato del passato e non solo nella fenomenologia di certe nevrosi, ma anche nella psicologia normale. Ad esempio nel caso del rimorso, o nel nutrire un bisogno di vendetta o nel caso di avvenimenti particolarmente importanti che, come suol dirsi, "riempiono una vita," ossia la abbassano a ripetizione routinaria o "scolastica" di essi e comunque la "dominano."

Una elaborazione filosofica delle esperienze oscure a cui si è accennato noi troveremo in Emmanuel Lévinas. I motivi antirazionalistici, ossia soprattutto la polemica contro i valori razionali della tradizione ottocentesca (progresso, democrazia, umanitarismo), vedremo sviluppati nell'opera letteraria di Camus. Il quale però da una posizione puramente negativa tenterà di passare ad una morale della persona, soprattutto in polemica con lo storicismo marxistico e si incontrerà con le correnti cristiane. Maggiore complessità presenta invece la filosofia di Merleau-Ponty. Egli è, sotto molti riguardi, prossimo a Lévinas, proprio per un certo gusto dell'oscuro, del prepredicativo, dell'impressione immediata e per la polemica contro l'intelletto. Egli tuttavia si incontra col marxismo, del quale, per il suo stesso abito filosofico, riesce a ritenere soltanto il motivo della prassi, che, staccato dall'insieme della dottrina, è insignificante e confondibile addirittura con le "esperienze immediate" care all'esisten-

ESISTENZIALISMO ATEO

zialismo. Più lungo cammino fa Jean-Paul Sartre, che parte da posizioni nettamente pessimistiche, ravvicinabili a quelle del primo Camus, e le codifica in un'ontologia dualistica. Ma in lui è vivissima la polemica interna e, specie dopo la Resistenza, l'attenzione ai problemi di carattere politico. Di essi si nutre il suo incontro col marxismo, che, in un primo momento, egli voleva, in certo senso come Merleau-Ponty, "assimilare" alla sua filosofia. Più tardi tenderà piuttosto all'operazione inversa, cioè a considerare l'esistenzialismo nell'ambito del marxismo, come una elaborazione di temi particolari, riconducibili alla generale visione marxistica. La figura di Sartre è, dunque, da considerarsi centrale, proprio perché il suo itinerario speculativo costituisce una progressiva autocritica delle posizioni originariamente sostenute, un graduale passaggio dal primato del Singolo di fronte al Generale, al primato del Generale. In altri termini Sartre di fronte alla sintesi hegeliana ritiene inefficace e superfluo il discorso, o piuttosto il "grido di protesta," di Kierkegaard, e riprende invece il discorso di Marx.

Capitolo secondo

Emmanuel Lévinas o la filosofia delle esperienze oscure

Il punto di passaggio tra la letteratura bizantina e la filosofia dell'esistenza propriamente detta è rappresentato da Emmanuel Lévinas e da Albert Camus, piú filosofo che letterato il primo, piú letterato che filosofo il secondo, ma entrambi moventisi nella stessa atmosfera, che nutre le meditazioni ontologico-metafisiche di Lévinas e quelle etico-assiologiche di Camus.

Le brevi meditazioni di Lévinas sono particolarmente significative, perché in esse si coglie assai chiaramente la tendenza a scoprire una sorta di infrastruttura della comune esperienza nelle oscurità del vissuto, dove il fenomeno si coglierebbe nella sua genuinità, liberato dagli elementi accidentali e spesso ingannatori che lo rivestono abitualmente. Troviamo verso la fine del suo primo libro su Husserl un'espressione rivelatrice, che sarà la costante divisa metodologica di Lévinas: "La riduzione consiste nel guardarsi vivere."¹ L'indeterminatezza propria del vissuto consente a Lévinas di ritrovarvi i punti di appoggio per le sue costruzioni metafisiche, che in realtà risultano alquanto arbitrarie e frutto di immaginazione piú che di sforzo razionale. Interpretare infatti alcune esperienze come la pigrizia, l'angoscia o lo sforzo in termini ontologici e affermare, poniamo, che ci si stanca dell'"essere," che non ci consente di uscire dalla sua compattezza e ci dà il "mal d'essere," è in sostanza gratuito ed inutile. Si getta pochissima luce sul cosiddetto problema dell'essere, che non si riesce a intendere nei suoi veri termini; né molto illuminate risultano le esperienze a cui vien fatto riferimento. Esse vengono ricondotte a un nucleo essenziale, di cui le loro manifestazioni empiriche sarebbero espressione "fenomenica." Vi è dunque un'essenza stanchezza e una serie di empiriche stanchezze nelle quali ci si imbatte quotidianamente. Ma per scoprire queste essenze occorre fare in certo

¹ *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, p. 221.

senso il cammino inverso di quello platonico, volgersi non verso l'alto, ma verso il basso, non risalire alla verità contro l'opinione, ma scendere verso l'"opinione" ossia verso la sottostruttura vissuta di un determinato fenomeno. Jean Wahl ha parlato giustamente di "ipofenomenologia": *in intimo homine habitat veritas*. Questa sottostruttura vissuta è ciò che Lévinas chiama *esistere*. Collegandosi essenzialmente a Heidegger, egli afferma che le moderne filosofie dell'esistenza hanno per dir così dinamizzato, vitalizzato l'esistere, reso "transitivo il verbo essere." E ciò è verissimo anche nel senso letterale del termine, essendo frequente trovare espressioni quali "io *sono* il mio corpo," "io *esisto* il mio dolore" e altrettali, con le quali si vuole intendere che qualunque aspetto della nostra esperienza ci impegna totalmente, è sentito con tutti noi stessi, e non può esser ridotto (è qui il bersaglio polemico) in termini mentali e concettuali. Anzi il pensato non è soltanto "posteriore" al vissuto, ma ne è la semplice chiarificazione analitica, il che del resto è un motivo tutt'altro che nuovo.

Torniamo dunque all'esistere di Lévinas. Per farcelo intendere egli immagina una specie di mito, ossia il puro esistere, che potrebbe ricordare sotto certi aspetti il caos primitivo, quale risulterebbe dal ritorno al nulla di tutte le cose. Se questo straordinario evento dovesse verificarsi non saremmo di fronte al nulla, ma di fronte all'esserci impersonale, al "c'è" (*il y a*). La distruzione di tutte le cose si risolverebbe in una presenza astratta, come una densità di atmosfera, "come una pienezza del vuoto o come il murmure del silenzio." Vi sarebbe — continua Lévinas — il 'campo di forze' dell'esistere, impersonale. Qualche cosa che non è né soggetto né sostantivo. Il fatto dell'esistere che si impone, quando non c'è più niente. Ed è anonimo: non vi è persona, né nulla che prenda questa esistenza su di sé. È impersonale come 'piove' o 'fa caldo'."* Questo esistere senza esistente può configurarsi anche come il fiume di Cratilo, dove è impossibile bagnarsi anche una sola volta, appunto per la mancanza assoluta di ogni elemento di fissità.

Su questa anonima corrente che è l'esistere si forma a un certo punto un'increspatura, una specie di contrazione e si ha l'esistenza, che Lévinas chiama *ipostasi*, appunto perché questo termine designa la sostantificazione del verbo. L'esistere non è più anonimo ma personale, è una *presenza*. Nasce così la coscienza o più semplicemente l'uomo. Potrebbe sembrare che per vie diverse si giunga al risultato hegeliano del "buco"

* *Les temps et l'autre*, in *Le choix le monde l'existence*, "Cahiers du Collège philosophique," Grenoble-Paris, 1947, pp. 134-135.

nell'essere, ossia di un elemento di negazione che a un certo punto si introduce nell'essere compatto, ma in realtà Lévinas vuol ripensare in termini di essere la fenomenologia della coscienza. È impossibile sfuggire all'essere, che ci compenetra e Bergson presentiva il concetto di "c'è" nella sua negazione del nulla.

Naturalmente tutto questo è affatto artificioso e arbitrario, e sarebbe addirittura insensato, se non fosse chiaro l'intento perseguito da Lévinas attraverso così strane vie. Egli vuole in buona sostanza mettere in rilievo le esperienze di pesantezza, di oppressione, di angoscia o come altro si dica. Alcune pagine celebri della *Nausea* non sono molto lontane dal suo pensiero ed egli cita Baudelaire e specialmente Blanchot, che è forse più che Heidegger il suo autore. Queste esperienze egli "fonda" nella visione del mondo a cui si è accennato.

Dell'anonimo esistere noi avremmo la rivelazione ad esempio nell'insonnia. La quale sarebbe, secondo Lévinas, un'esperienza di anonimato: il sonno ci sfugge e noi vegliamo quando non vi è nulla su cui vegliare. Questa situazione dà luogo, secondo Lévinas, ad una sorta di fusione con l'anonima veglia notturna: "Non c'è la *mia* vigilanza sulla notte, nell'insonnia, è la notte stessa che veglia."³ Queste esperienze di spersonalizzazione possono cogliersi anche in "certi risvegli dal delirio, in certi paradossi della follia." In verità ci sembra che è in queste manifestazioni molto più che nella semplice insonnia, che si possono cogliere le "spersonalizzazioni" di cui parla Lévinas. I deliranti, specie gli affetti da talune forme di delirio, sperimentano assai più degli insonni la destrutturazione della coscienza, che perde la sua ordinaria capacità di correlazione col mondo, di organizzazione spazio-temporale e via dicendo.

Resta un mistero perché questa "fusione" (che è un tema prediletto della letteratura decadente)⁴ debba essere rivelatrice della costituzione metafisica dell'universo. Perché questa sarebbe piuttosto presente ai deliranti o anche agli insonni e non invece, poniamo, agli scienziati o comunque a coloro che meditano normalmente? Bisogna sottolineare che l'antica lotta contro la ragione raggiunge in Lévinas le forme estreme.

Altra possibilità di esperire questa esistenza anonima è coglierla come *materia*, la materia essendo "il fatto stesso dell'*il y a*." Non si tratta, naturalmente della materia quale è concepita dal materialismo classico, ossia come definibile attraverso un sistema di leggi, ma di quella materialità

³ *De l'existence à l'existant*, Paris, 1947, p. III.

⁴ Le sottolinea anche JULIEN BENDA in *La France byzantine*, Paris, 1945, cfr. specialmente pp. 61 e 85.

⁵ *De l'existence à l'existant*, cit., p. 92.

insidente agli oggetti e ordinariamente nascosta dall'essere tali oggetti destinati a un certo uso, inseriti in una suppellettile, insomma in qualche maniera umanizzati e storicizzati. Operando una riduzione, che tolga tutti questi elementi accidentali, ossia tutte le "relazioni" di questi oggetti si potrebbe credere che non rimane nulla, e invece rimane l'*essere* o, ciò che è lo stesso, la *materialità* degli oggetti stessi. Molta parte della pittura moderna ci ha fatto vedere quanto l'esperienza profana non sapeva cogliere, gli oggetti nella loro potenza di oggetti materiali, attingenti il parossismo stesso della loro materialità. "Malgrado la razionalità e la luminosità di queste forme prese in se stesse, il quadro compie l'in-sé stesso della loro esistenza, l'assoluto del fatto stesso che vi è qualche cosa che non è, a sua volta, un oggetto, un nome; che è innominabile e non può apparire che con la poesia."⁶ Riecco il motivo tipicamente esistenzialistico dell'arte rivelatrice di verità.

Immersi come siamo nell'anonimo essere e nella materia, "viviamo" questa situazione metafisica avvertendo il senso di pesantezza che accompagna il nostro esistere. Lévinas ha dei tocchi felici, che ricordano la descrizione bergsoniana della grazia, quando oppone alla pesantezza della vita la leggerezza del gioco: il gioco — egli dice — è "la leggerezza stessa," la sua realtà è fatta di irrealtà. Da ciò il carattere particolare dell'azione scenica, che è sempre stata considerata come gioco, la possibilità che gli istanti del gioco hanno di "finire," perché non sono mai seriamente cominciati. Un tempio sconsecrato è ancora abitato dal suo dio, come una casa diroccata è frequentata dai fantasmi degli antichi abitanti; ma un teatro vuoto è spaventosamente deserto. "Vi si può sentire la presenza di Sarah Bernardt o di Coquelin che vi hanno recitato, ma Fedra o Cirano di Bergerac non vi hanno lasciato nulla della loro disperazione o della loro tristezza."⁷

La pesantezza spiega i fenomeni della stanchezza, della fatica, della pigrizia. L'esistenza non è mai slancio, mai "atto puro," è "omnia sua secum portans"⁸; "Noi siamo come in un viaggio dove bisogna sempre occuparsi dei bagagli,"⁹ dove è sempre necessario "tenter de vivre." La vita è dunque "difficile" e ingenera stanchezza, ossia sentimento dell'ineluttabilità del nostro impegno nell'essere. Al solito non ci si stanca di qualche cosa di empirico, ma dell'essere, della necessità di fare qualcosa. Analogamente la pigrizia è la difficoltà di ogni cominciamento.

⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁹ *Ibidem*, p. 36.

L'essere cosciente è per definizione un avere, anzi un aversi, e cominciare qualche cosa è impegnarsi e quindi "possedersi inalienabilmente." L'esitazione innanzi a questo compito che incombe su noi, che è anzi la nostra stessa esistenza, è la pigrizia.

Questa concezione della vita faticosa ha la sua rispondenza in una teoria del tempo o meglio del presente non ancora veramente temporale inteso come serie di istanti, ciascuno dei quali ha il suo peso e la sua inerzia. La creazione continua di Cartesio e Malebranche riflette questa situazione fenomenologica della staticità di ogni istante che non è capace di portarsi oltre se stesso (contrariamente alle teorie di Bergson e Heidegger) ed ha bisogno del continuo intervento del creatore. L'istante è perciò irrelato se lo si guarda in rapporto al futuro e al passato, ma è esso stesso relazione perché in quanto "cominciamento e nascita" è una iniziazione all'essere. In altri termini nell'istante si coglie allo stato nascente la relazione fondamentale tra l'esistenza e l'esistente, intesa come padronanza dell'esistente sull'esistenza e nello stesso tempo peso dell'esistenza sull'esistente. È questo un evento assoluto in cui si costituisce la *presenza*, ossia in cui sorge il soggetto, che Lévinas preferisce chiamare ipostasi. Si tratta di un soggetto nel senso letterale del termine, di "sostrato," di qualcosa di sostanziale, di pieno, che differisce perciò radicalmente dall'esistenza "estatica" teorizzata da Heidegger e da gran parte della filosofia contemporanea.

Questa onticità del soggetto rappresenta la fondamentale tragicità dell'esistente che non può sfuggire all'essere. La vera angoscia non è angoscia del nulla, ma dell'impossibilità del nulla. Sta qui il senso della sofferenza fisica, che testimonia il nostro irrefutabile impegno nell'essere. E la Fedra di Racine scopre, chiedendosi "dove nascondersi" l'impossibilità della morte, "l'eterna responsabilità del suo essere in un universo pieno."¹⁰ Lévinas cita ancora *Le squelette laboureur*, dove, innanzi alle figurazioni delle tavole anatomiche, Baudelaire si chiede se per caso esse non abbiano a significare che "nella stessa fossa il sonno promesso non è sicuro."

A chi obiettasse a Lévinas che quanto egli sottolinea circa la vita difficile, il peso del corpo, l'impossibilità di una libertà angelica e via dicendo, sono temi comuni della letteratura mistico-ascetica, (si pensi poniamo a Jacopone) egli risponderebbe che la "caduta" è qualcosa di contingente, mentre la materialità di cui egli parla "accompagna — ne-

¹⁰ *Ibidem*, p. 102.

cessariamente — il sorgere del soggetto, nella sua libertà di esistente, ”¹¹ e quindi comprendere il corpo a partire dalla materialità è ” ricondurlo a un evento ontologico. ”¹² Risposta evidentemente insoddisfacente, perché non si riesce a intendere che cosa concretamente sia questo evento ontologico. La storia dell'*il y a* che a un certo punto genera l'ipostasi è una trovata ingegnosa, ma nulla di più. Il mito della caduta simboleggia con grande efficacia diversi aspetti della vita morale e la sua lunga durata e la sua persistenza ne provano l'adeguatezza. Che cosa simboleggia invece il mito dell'*il y a*? In fondo la fenomenologia, ristretta, a cui Lévinas fa riferimento, fenomenologia che è per un verso un capitolo di quella più vasta della caduta, per un altro verso ne è la esagerazione e per dir così l'incupimento, non senza sconfinamenti nel patologico.

L'uomo di Lévinas è l'opposto dell'uomo *operoso* perché non fa che studiare il suo vivere, come un neurastenico. Onde il motivo della pesantezza e dell'avere, che accompagna sempre l'essere, della responsabilità che accompagna la libertà. Viene spontaneo, come anche per altri esistenzialisti, il ricordo del vecchierello con gravissimo fascio in su le spalle e del pastore errante, che pur non avendo reale cagione di pianto, non riesce a trovar pace, a liberarsi dal fastidio che gli ingombra la mente e dal tedio, e invidia la natura animale. Anche Leopardi aveva parlato della lentezza vischiosa del tempo e della possibilità di non avvertirla nella vita "ne' perigli avvolta." (Nostra vita a che val? solo a spregiarla: — beata allor che ne' perigli avvolta, — se stessa oblia, né *delle putri e lente — ore il danno misura e il flutto ascolta*. [Il corsivo è nostro, *A un vincitore nel pallone*, 60-63.]) Baudelaire aveva da parte sua cantato la bellezza che rende "l'univers moins hideux et les instants moins lourds" e in *L'Horloge* l'inesorabilità e la crudeltà del tempo che passa (Horloge! dieu sinistre, effrayant, impassible...).

Nelle descrizioni di Lévinas, però, si avverte una curiosa mancanza di spazio e di luce, qualcosa di affannato e di ansioso (in senso clinico), come di chi è attento alle più intime impressioni della cenestesi, ma di una cenestesi da malato più che da sano. A proposito della confusione e del delirio confuso-onirico, l'Ey parla di una destrutturazione della coscienza che vive un tempo istantaneizzato, ridotto a una serie di punti senza passato e avvenire.¹³ Tale è la coscienza dell'ipostasi, la coscienza

¹¹ *Le temps et l'autre*, cit., p. 147.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ Cfr. HENRI EY, *Études psychiatriques*, t. III, Paris, 1924: "La conscience du confus tend en effet à abolir le temps en le réduisant à n'être qu'un instantané sans passé et sans avenir et aussi sans simultanéité, puisque cet instantané cesse de pouvoir englober dans la

così "ridotta" da Lévinas: una serie discontinua di istanti, una radicale incapacità di fare (stanchezza, sforzo, ecc.), un insieme disordinato di immagini vaghe, residui di antichissime superstizioni e del pensiero primitivo in genere (l'orrore della notte, il mal d'essere). Riferendoci ancora ad Ey possiamo dire che la coscienza di Lévinas ha completamente perduto le sue dimensioni etico-sociali (principi razionali, politici, religiosi ecc.) e si è decomposta fino a raggiungere le forme più elementari (Ey parla di vari livelli di destrutturazione). Siamo evidentemente agli antipodi di una concezione idealistica (il motivo polemico antiidealistico è nascosto, ma crediamo costante) che concepisce la coscienza come la fonte ultima anche di ciò che le è apparentemente esterno. Qui la coscienza ha tutto fuori di sé, estraneo a sé, come la Natura nel dialogo leopardiano con l'Islandese, ma è una coscienza paurosa, incline alle fantasie kafkiane di Antonio Roquentin.²⁴

Questa concezione, possiamo ben dire pessimistica, è confermata, ci sembra, dalle vie che Lévinas indica per uscirne. "Salvarsi" significherà sfuggire alle strette della singolarità corporea, all'orrore dell'essere anonimo ecc., e volgersi verso qualcosa di *altro*. E qui si ripresenta il solito movimento di trascendenza o trascendimento, come sarebbe meglio dire per evitare equivoci. Secondo Lévinas il trascendimento operato dalla ragione libera il soggetto dalla sua materialità, ma separandonelo e portandolo con ciò in un mondo "della luce," ove non ha luogo alterità. In altri termini la ragione è di sua natura solipsistica, perché non può "parlare" che con la ragione stessa. Ogni oggetto può essere ricondotto alla soggettività, ossia espresso in termini di coscienza, cioè "messo in luce." Siamo dunque alla solita accusa di "solipsismo trascendentale" rivolta all'idealismo, "che è una filosofia della ragione."²⁵ Non è il caso di soffermarsi su questa accusa (del resto formulata assai rapidamente), ma piuttosto di sottolinearne il significato, cioè il suo accordo con l'orientamento generale di Lévinas, tendente a togliere alla ragione ogni reale validità e a sostituirla le testimonianze immediate ed emozionali.

perspective spatiale la contemporanéité de la coexistence avec autrui ou le synchronisme des événements. Tant il est vrai que le confus comme le rêveur en 'instantéfiant' le vécu de sa conscience réduit celle-ci à n'être qu'une saisie punctiforme alors que dans la plénitude de sa clarté et son efficence structurale, elle est précisément un 'champ,' c'est-à-dire une construction du présent dans les perspectives temporo-spatiales de l'existence du sujet. Nous mesurons par là le chemin parcouru par la processus de déstructuration du *champ* de la conscience réduit ici, à son trouble maximum, à n'être plus qu'un *point*." (p. 358)
Cfr. anche pp. sgg.

²⁴ Cfr. J. P. SARTRE, *La nausée*, Paris, 1938, pp. 199-200.

²⁵ *Le temps et l'autre*, cit., pp. 157-159.

Una prima via di uscita dalla solitudine dell'ipostasi è, per Lévinas, il nutrirsi, in cui egli coglie una certa intenzionalità. Non è vero che noi viviamo per mangiare, ma neppure che mangiamo per vivere. Infatti la finalità ultima del cibarsi è contenuta nell'alimento, come la finalità dell'odorare un fiore è contenuta nell'"oggettivo" profumo del fiore stesso. Vi è qui una affermazione della "joie de vivre" intesa nel senso di espansione vitale: Lévinas ricorda la critica del *Filebo* ai piaceri misti, osservando che non è in termini di profitti e di perdite che si giudica il godimento e che tutta l'esperienza dei nutrimenti terrestri e della giovinezza si oppone ai "calcoli" platonici. Note gidiane che si ritrovano anche in Camus e che sottolineano l'obliosa congiunzione con la natura, come prima esperienza di alterità.

Ma le vie regie per uscire dalla solitudine sono due: l'amore e la morte, ancora una volta affratellati. La morte è veramente qualcosa di assolutamente altro, qualcosa di radicalmente inassumibile (contro Heidegger, qui Lévinas è più vicino a Sartre), appunto per la sua misteriosità. Essa non è l'impossibilità della possibilità, ma la *possibilità dell'impossibilità*, ossia la possibilità di trovarsi dinanzi a qualcosa che non ci consente di prender partito per la sua eterogeneità. Macbeth, ricordato da Lévinas, quando apprende che la foresta di Birnam marcia sul castello di Dunsinan esclama "Soffia vento, vieni naufragio." Sembra arrendersi di fronte al realizzarsi della profezia. Ma subito dopo ordina di dare il segnale di combattimento. Analogamente di fronte all'altro segno predetto dalle streghe. In un primo tempo dice di non voler combattere con Macduff, che non è nato di donna, ma poi decide di affrontarlo. *Spiro-spero*. La morte non si riesce mai a metterla nel conto. Il suicidio è un concetto contraddittorio, perché il nulla, che ci avrebbe consentito di sfuggire alla servitù dell'esistere, è impossibile. La tragedia stessa di Amleto è una lunga testimonianza di questa impossibilità di assumere la morte. La relazione con l'altro, cioè con la morte inconoscibile, è un'esperienza di assoluto avvenire. In altri termini mentre le descrizioni della durata che si proietta verso l'avvenire rendono conto del *presente dell'avvenire*, cioè riguardano un avvenire già in qualche modo presentificato, l'avvenire autentico è l'altro, appunto per la sua inconoscibilità. L'assoluto avvenire che neppure un dio potrebbe conoscere. L'avvenire è dunque la relazione stessa con l'altro. In un mondo privo di alterità, in un soggetto solo, sarebbe impossibile parlare di avvenire e perciò di tempo.

Ma davanti a questo avvenimento assoluto che è l'alterità vi è la possibilità per l'esistente di tentare di vincerla, ma senza assimilarla, di farle

fronte insomma, pur senza accoglierla come si accoglierebbe una cosa o un oggetto. Questa situazione "dialettica" è la relazione con l'altrui persona. L'altro "assunto" è l'altrui persona (*L'autre assumé c'est autrui*). Quest'altro "fenomeno" dell'alterità consente di parlare di tempo, molto piú del fenomeno della morte. Il futuro della morte era senza relazione col presente, il futuro dell'inter-soggettività consente di stabilire lo sconfinamento del presente sull'avvenire, pur mantendone l'alterità.

La relazione originaria con l'altro, al di là delle complicazioni apportate dalla civiltà, è la relazione erotica, perché in essa l'alterità dell'altrui persona appare nella sua purezza. Il *femminino* è l'alterità, che non rientra puramente e semplicemente nell'opposizione di due specie dello stesso genere. L'amore dunque non è fusione, ma impossibilità di fusione e il patetico della voluttà è la necessità di restare *due*. La stessa carezza è come un giuoco con qualcosa che si allontana e che sfugge e la terminologia corrente che parla di "possedere" "prendere" "conoscere" ecc. non designa adeguatamente l'essenza del fenomeno erotico che è, se mai, lo scacco di tutto questo. Un'alterità che si può "conoscere" cessa di essere tale. L'eros è dunque relazione con l'altro, anzi con l'assenza dell'altro, non assenza pura e semplice, ma assenza in un orizzonte di avvenire, assenza dunque che è tempo. L'eros è, in questo senso, vittoria sulla morte, perché di fronte all'alterità della morte l'io non può nulla, mentre può restare tale di fronte all'alterità del femminino. Non solo, ma nella relazione erotica l'io può diventare altro da sé pur restando io, attraverso la paternità, cioè realizzare la, per dir così, perfetta figurazione dialettica. Io *sono* in qualche maniera mio figlio, che pure è altro da me, la solitudine è vinta nel pluralismo. L'ideale della pluralità e della socialità si realizza così non attraverso una fusione o un *noi*, cioè non inscrivendosi entro un terzo termine, ma rimanendo nell'ambito dell'io-tu. "Al cosmo, che è il mondo di Platone, si oppone il mondo dello spirito, in cui le implicazioni dell'eros non si riducono alla logica del genere, in cui l'io si sostituisce allo stesso e l'altrui persona all'altro."¹⁸

Morte e eros darebbero dunque all'uomo la coscienza che Parmenide ha avuto torto e che l'essere non è uno, ma plurimo. Ancora una volta esperienze di carattere intimo e non, poniamo, i ragionamenti che condussero Platone alla "disobbedienza" del *Sofista*. E non perché questi sono infondati, ma per la loro natura stessa di ragionamenti che si muovono solamente nel mondo della luce e della solitudine.

¹⁸ *Ibidem*, p. 196.

La morte di Lévinas non è annientamento, ma mistero, ma inconoscibilità. Innanzi ad essa non ha luogo la classica "angoscia," ma piuttosto una specie di smarrimento, quello che prende il ricordato Macbeth e che Lévinas definisce "fine della virilità." Nella sofferenza l'approssimarsi della morte è caratterizzato dalla passività del soggetto, invaso dal "pianto" e dal "singhiozzo." "Dove la sofferenza attinge la sua purezza, dove non c'è più nulla tra noi ed essa, la suprema responsabilità di questa assunzione estrema si volge in suprema irresponsabilità, in infanzia. È questo il singhiozzo e precisamente per questo esso annuncia la morte. Morire è tornare a questo stato di irresponsabilità, è la scossa infantile del singhiozzo."¹⁷

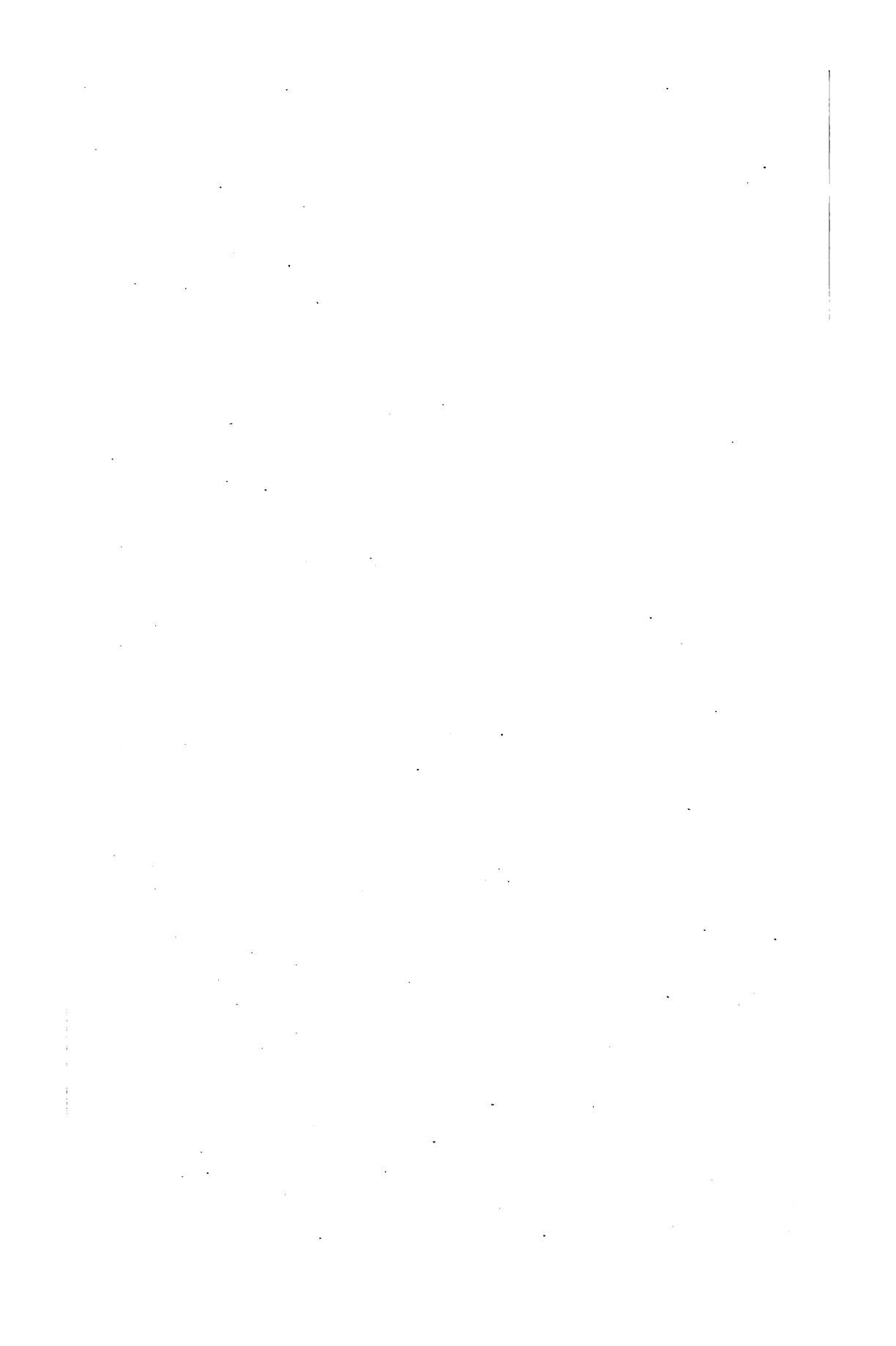
Distinguere questa "fine della virilità" dall'angoscia, che sarebbe invece il sentimento suscitato dall'essere e non dal non-essere, sembra alquanto artificioso e s'intende soltanto in funzione polemica verso Heidegger, che, come è noto, pone l'angoscia come sentimento rivelatore del nulla. In altri termini Lévinas non pare neghi la classica "paura della morte." Solo accentua il carattere di "impossibilità" e di misteriosità di essa. Impossibile è il nulla e se la morte non è "nulla" è *qualcosa* di misterioso. Non è facile stabilire il significato esatto di questa misteriosità. Probabilmente Lévinas non vuol dire che la morte viene ancora considerata in rapporto ai miti tradizionali della sopravvivenza, che sarebbe una notazione giusta, ma a carattere sociologico, quanto piuttosto che la sua essenza è di essere misteriosa. Incontreremo più avanti questo problema e avremo modo di discuterlo. Ma bisogna dire subito che non è possibile ricercare "essenze" di questo genere, essendo la morte, come qualsiasi altra esperienza, legata a tradizioni costumi ecc. e configurandosi come un fatto *storico* soggetto a variare. La morte di Lévinas è ancora la morte cristiana, legata al peccato e la sua inassumibilità mal si concilia con la visione generale, che giustificherebbe piuttosto la descrizione tradizionale. L'inassumibilità potrebbe essere desunta da una argomentazione di tipo epicureo o anche spinoziano (la paura della morte deriva da un errore di valutazione), ma se invece si definisce la morte in termini di alterità non si vede come debba essere preclusa la via classica della saggezza che accetta il mistero.

Quanto all'alterità del femminile, in verità non si intende bene in che senso Lévinas dice di rifarsi a Dante e a Goethe e non piuttosto alla "donna misteriosa" dei romantici e postromantici. La sua stessa descri-

¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

zione della carezza come ricerca di qualcosa che sfugge, che è inaccessibile, la sua concezione del pudore come atto tipicamente femminile del nascondersi fanno pensare al mistero della carne e non alla dolce guida e cara della *Divina Commedia*. Comunque la relazione erotica e la conseguente generazione è descritta in termini dialettici con minore ottimismo del *Frammento sull'amore* di Hegel, dove tuttavia l'unificazione non è fusione. L'amore non è però in nessuno dei due casi uno scacco (tipo Proust-Sartre) perché dà luogo al figlio.

Sul piano fenomenologico non vi è, come sempre, molto da aggiungere, se non la consueta riserva, del resto già accennata, del carattere parziale delle descrizioni. Non c'è nessuna ragione per definire in questi termini le essenze della morte e dell'amore e non invece in termini, poniamo, idealistici, heideggeriani, ecc. L'accentuazione del lato "difficile" e oscuro dei fenomeni è certamente significativa, come espressione di un periodo storico, ma non toglie nulla a descrizioni eventualmente diverse. Quanto poi al problema dell'alterità, o piuttosto al sentimento dell'alterità, siamo sempre su un piano di coscienza elementare "ridotta" e non si vede perché esperienze di vita religiosa (l'Altro assoluto di Kierkegaard, per esempio), politico-sociale (l'alterità del movimento del capitale per l'operaio), scientifica (l'alterità del fenomeno non conosciuto) non debbano essere egualmente "rivelatrici." Si dirà che in questi casi si tratta, tranne forse per il primo caso, di alterità "dialettiche," cioè in vario modo "superabili," mentre l'alterità della morte o del femminile è essenziale. Ma non è dubbio che si tratta di una essenzialità connessa a particolari maniere di considerare questi fenomeni, a particolari modi di sentire, a particolari culture.



Capitolo terzo

Dal nichilismo al moralismo: Albert Camus

Albert Camus non è un filosofo, almeno nel senso tradizionale di questo termine. Egli è soprattutto un moralista che ha avuto il merito di descrivere in forma elementare una situazione della coscienza europea, segnatamente della piccola borghesia europea, maturatasi specialmente dall'altro dopoguerra in poi e giunta a piena chiarezza con la seconda guerra mondiale. Abbiamo già accennato ai fattori politici ed economici di questa situazione. Essa si configura essenzialmente come situazione di crisi, dato il venir meno della fiducia negli ideali e nei principi precedentemente considerati validi. Camus naturalmente pone in termini per dir così "assoluti" i suoi problemi e quindi la crisi dell'ottimismo positivista e idealistico dell'ottocento diventa per lui crisi della *ragione* che ormai dubita della legittimità delle sue operazioni; la crisi della morale tradizionale basata sulla dignità, il senso dell'onore, la fede negli impegni presi, quel complesso di norme insomma che la borghesia, nei suoi momenti migliori, aveva coltivato e rispettato,¹ diventa crisi della morale

¹ Léon Blum parla della fine della salda morale basata sulla fedeltà alla "signature commerciale" e insiste sul mancato adattamento della borghesia francese alle nuove condizioni del capitalismo (il che non sarebbe accaduto nella borghesia anglosassone). La borghesia francese — egli dice — "n'était pas faite pour la vie du grand capitalisme intensifié, pour la phase de l'accumulation et de la superproduction des richesses. Le régime qui lui convenait était le progrès continu et ménager du capitalisme naissant, la gestion domestique, la fortune constituée par le profit modique, par l'épargne, par le temps, l'arrondissement régulier du revenu de l'entreprise ou du domaine, le déplacement presque insensible des conditions. Dans cette atmosphère, la bourgeoisie française trouvait son milieu propre de protection et de développement, mais elle n'était pas faite pour les secousses répétées, pour les hauts et bas rapides des grandes crises économiques. Elle a été attaquée, corrodée comme par des acides trop puissants, dans le brassage des conditions et des fortunes. Qu'on regarde autour de soi: il y a deux rôles que la bourgeoisie française ne peut soutenir sans s'altérer, celui du nouveau riche et celui du nouveau pauvre. Elle a perdu ses vertus antiques, que l'aspect des temps rendait désuètes et presque ridicules. Les formes rigides de son ancienne probité se sont effacées au frottement des 'affaires modernes'. Au temps de Birotteau, du Père Goriot, et même au temps de M. Poirier, chacun trouvait naturel qu'un failli se brûlât la cervelle. L'honneur résidait dans la signature com-

in genere, dei valori o come altro si voglia dire. Ne viene così una sorta di dubbio radicale, un itinerario cartesiano fatto di progressive riduzioni che sfocia in una certezza estremamente povera, la certezza del mio non comprendere. Venuto meno ogni criterio unitario di interpretazione del mondo, messe in dubbio tutte le verità che la storia e la società mi offrono, tutto diventa *assurdo*, privo di senso. "Io non so se questo mondo ha un senso che lo sorpassa. Ma io so che non conosco questo senso e che mi è impossibile per il momento conoscerlo. Che significa per me un significato fuori della mia condizione? Io non posso comprendere che in termini umani. Quel che mi tocca, quel che mi resiste, ecco ciò che comprendo. E queste due certezze, il mio appetito di assoluto e di unità e l'irriducibilità di questo mondo a un principio razionale e ragionevole, io so ancora che non posso conciliarle."²

Si vede chiaramente in che consiste l'esigenza di Camus, esigenza che egli svilupperà meglio nelle opere successive. Il senso del mondo va ricercato al di là del mondo stesso, in qualcosa di stabile, di non soggetto al divenire, di non relativo agli uomini e alle circostanze. Sta qui il punto di incontro di Camus (e in genere della corrente esistenzialistica) con la polemica cattolica contro lo storicismo e il pensiero moderno in genere. Eliminata la trascendenza dei valori, non resta che l'arbitrio e l'equivalenza di tutti i comportamenti. Non c'è scrittore cattolico che non dica questo e che non consideri la scempi esistenzialistica di fronte al pensiero e alla civiltà moderni una riduzione all'assurdo di entrambi ed una conferma delle perenni istanze cristiane.

Camus tuttavia rimane, almeno per un certo tempo, in questo stadio negativo o assurdo che si dica e che risulta dalla messa tra parentesi in sostanza di tutti i dati che non siano immediatamente esperiti. E bisogna dire che egli dà il meglio delle sue doti di scrittore nel descrivere un mondo senza senso e un comportamento corrispondente. Tutto è estraneo alla coscienza, perché tutto è "separato" dall'uomo. Basta uscire dalla sonnolenza quotidiana (dal "divertissement") e guardare le cose con un'attenzione "metafisica," per accorgersi della loro estraneità ra-

merciale, mais du moins y avait-il quelque part un honneur. Sous le choc des grandes crises capitalistes qui se succèdent depuis tantôt un siècle à une cadence à peu près régulière mais avec une intensité toujours croissante, la bourgeoisie française a usé cet honneur-là. Elle a perdu le sentiment intime de sa dignité. Elle a perdu l'énergie, la vigueur créatrice de l'intelligence qui supposent toujours en quelque mesure l'honneur, la dignité, la satisfaction de soi-même. C'est par la détérioration des vertus privées qu'elle a perdu sa vertu publique." (*À l'échelle humaine*, in *L'oeuvre de Léon Blum* (1940-1945), Paris, 1955, pp. 448-449.)

² *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942, pp. 73-74.

dicale. Ecco una pietra nel suo aspetto profondamente inumano a noi irriducibile, ecco al fondo di ogni bellezza naturale l'ostilità primitiva che risale verso di noi. Il mondo ritorna a se stesso e sfugge alla nostra presa, come una donna amata che improvvisamente si rivela straniera al nostro sguardo. Gli uomini stessi secernono l'inumano. Guardiamoli con lucidità e i loro gesti diventano incomprensibili: ecco un uomo che parla al telefono in una cabina di vetro, noi lo vediamo gestire e muoversi senza udirlo parlare e ci domandiamo "perchè egli vive." Ma noi stessi ci vediamo a volte altri da noi in uno specchio o in una fotografia: la nostra immagine è "nostra," ma è inquietante.³

Sembrerebbe che in un mondo senza senso come questo concepito da Camus debba ripresentarsi, nella scelta del comportamento, il dilemma che un critico traeva dalle *Fleurs du mal*: o farsi frate o farsi saltare le cervella. Ma entrambe queste soluzioni implicano un "consenso" col mondo che supera in qualche modo l'assurdo, perché lo riconoscono come tale in base ad una logica non assurda. Bisogna essere conseguenti e muoversi *entro* la riconosciuta assurdità del mondo e quindi parificare tutti i comportamenti e le conseguenze di essi. L'assurdo non raccomanda il crimine, il che sarebbe puerile, "ma restituisce al rimorso la sua inutilità. Parimenti se tutte le esperienze sono indifferenti, quella del dovere è legittima quanto un'altra. Si può essere virtuosi per capriccio."⁴ L'uomo assurdo allora si lascerà vivere, la sua "morale" sarà quantitativa, nel senso che consisterà in un abbandonarsi alle più diverse esperienze, senza nesso, senza unità, come l'attore che è i più diversi personaggi, come Don Giovanni che passa da una all'altra avventura senza uscire dall'immediatezza.

I comportamenti sono dunque tutti eguali, sostiene Camus. Però va chiarito che, secondo lui, questa eguaglianza si deve affermare contro i criteri comuni di giudizio, quelli del costume, dei tribunali ecc. In altri termini le valutazioni correnti delle azioni sono errate perché si basano su principi infondati. Ma per chi raggiunge la superiore consapevolezza critica dell'assurdismo una possibilità di valutazione e quindi di "morale" in sostanza c'è. La superiorità "morale," l'onestà, se così si vuol dire, consisterà nella lucida coscienza della inutilità delle proprie azioni e del proprio vivere. La vita è una fatica di Sisifo, ma al momento in cui Sisifo ridiscende per l'ennesima volta al piano, verso il tormento di cui

³ Questa impressione di estraneità, ricavata dal guardare le cose con "attenzione metafisica" è un motivo comune del pensiero francese contemporaneo. La vedremo ripresa largamente da Merleau-Ponty.

⁴ *Le mythe*, cit., p. 94.

non conoscerà la fine egli è "grande" ed "interessa" Camus. Perché quest'ora che è "come un respiro e che torna con la stessa sicurezza della sua sventura, quest'ora è quella della coscienza. In ciascuno degli istanti in cui egli lascia la cima e si immerge a poco a poco verso le spelonche degli dèi, egli è superiore al suo destino. Egli è piú forte del suo macigno."⁵ Dopo aver tracciato alcuni tipi di condotte assurde infatti Camus osserva molto significativamente che l'amante, il commediante e l'avventuriero recitano l'assurdo, ma che possono recitarlo, se lo vogliono, anche il casto, il funzionario e il presidente della repubblica. "Basta sapere e nulla nascondere. Nei musei italiani, si trovano qualche volta dei piccoli schermi dipinti che il prete teneva davanti ai visi dei condannati, per nascondere loro il patibolo. Il salto sotto tutte le forme, la precipitazione nel divino o nell'eterno, l'abbandono alle illusioni del quotidiano o dell'idea, tutti questi schermi nascondono l'assurdo. Ma vi sono dei funzionari senza schermo ed è di questi che io voglio parlare."⁶ Queste osservazioni sono veramente tipiche: i funzionari senza schermo sono evidentemente quelli che "giocano al funzionario," ossia non prendono sul serio quel che fanno, consapevoli della sua totale insignificanza. Quelli che invece vi aderiscono sono degli illusi meritevoli di ironia. Nell'*l'Étranger*⁷ che rispecchia perfettamente questo modo di vedere, il protagonista, il cui comportamento è veramente "assurdo" e sconfinato nel patologico, è il vero eroe, mentre, poniamo, l'avvocato generale e il giudice istruttore (ossia gli ignari della filosofia dell'assurdo) sono presentati sotto una luce ironica. La posizione di Camus è dunque ambivalente: essa è per un verso "umile," come quella di chi non sa, non intende

⁵ *Ibidem*, p. 165.

⁶ *Ibidem*, p. 124.

⁷ Non sappiamo se nel dare questo titolo al suo racconto Camus ha tenuto presente *L'étranger* di Baudelaire. È in ogni modo chiara un'analogia di posizioni. Anche per l'estraneo baudelero il mondo è "assurdo":

— Qui aimes-tu le mieux, homme énigmatique, dis? ton père, ta mère, ta soeur ou ton frère?

— Je n'ai ni père, ni mère, ni soeur, ni frère.

— Tes amis?

— Vous vous servez là d'une parole dont le sens m'est resté jusqu'à ce jour inconnu.

— Ta patrie?

— J'ignore sous quelle latitude elle est située.

— La beauté?

— Je l'aimerais volontiers, déesse et immortelle.

— L'or?

— Je le hais comme vous haïssez Dieu.

— Eh! qu'aimes-tu donc, extraordinaire étranger?

— J'aime les nuages... les nuages qui passent... là bas... les merveilleux nuages!

(*Oeuvres*, Bruxelles, 1948, I, p. 216.)

quel che accade attorno a sé; ma è per un altro verso arrogante, come di chi sa almeno che quanto accade è privo di senso. Si stabilisce così il primato della consapevolezza, anche la più povera di contenuto, la "superiorità" cioè "metafisica" della coscienza nella sua purezza e nudità, che fonda una nuova morale dell'intenzione, che qui significa lucidità e superiorità di fronte alle cose e agli eventi. Vedremo che è questo il punto di partenza di Camus per un ulteriore sviluppo del suo pensiero.

Abbiamo dunque enucleato due motivi in questa prima fase (per noi la migliore anche dal punto di vista letterario): l'assurdità del mondo e la possibilità di superarla acquistandone consapevolezza, cioè teoreticamente. Entrambi sono motivi tipici del pensiero irrazionalistico e dei suoi precedenti. Perché anche gli illuministi e i marxisti trovavano il mondo "assurdo," ma si rendevano conto di questa assurdità e si proponevano di porvi riparo. Qui invece si tratta di una assurdità in apparenza più radicale, è l'assoluto non capire, che fa pensare a Rilke, il quale paragona l'atteggiamento del poeta di fronte alla realtà a quello dei bambini che si ritraggono in solitudine dinanzi all'incomprensibile affacciarsi dei grandi. C'è insomma in Camus il consueto sfuggire al mondo, alla società ecc. verso qualcosa di *più autentico* e di più certo, ossia verso l'interiorità. Il mondo può magari schiacciarmi col suo peso assurdo, ma io lo comprendo, io sono un debole giunco, ma un giunco pensante.

La polemica o meglio la satira di chi crede alla validità delle norme e all'assolutezza dei valori è anch'essa un motivo molto antico, anzi è in certo senso un motivo "eterno" (e costituisce forse l'essenza del comico), ma in Camus si collega direttamente alla polemica antifilistea dei Kierkegaard e specialmente dei Nietzsche (si pensi alla *Circe dei filosofi*, alla polemica contro Davide Strauss ecc.), alla *sincerità* gidiana, che è una curiosa contaminazione di protestantesimo e di decadentismo, e in genere a tutto il pensiero esistenzialistico (i *saluds* di Sartre, la decisione risoluta di Heidegger ecc.). Si tratta di esser sinceri con se stessi,*

* A proposito della sincerità, Gide ricorda che la figliuola Caterina, ancora di pochi mesi, dovette subire per un'oftalmia purulenta una piccola operazione, molto dolorosa, almeno in alcuni momenti di essa. La piccola grida e poi subito si arresta e il medico esclama: "Ah! parbleu, ça! ça n'est pas ordinaire: un bébé qui cesse de hurler dès qu'il a cessé de souffrir!" E Gide commenta: "Ce trait de *sincérité*, de la part de ma fille, me ravit." (*Journal, 1942-1949*, Paris, 1950, p. 29). In sé considerata la sincerità gidiana è dunque una "virtù" ed è plausibilissimo anche il suo significato polemico da un lato contro gli autocompiacimenti, dall'altro contro le accettazioni acritiche di tradizioni, principi, modi di pensare ecc. Il male si è che il "souci" di sincerità è spinto al punto da eliminare praticamente tutto ciò che non è oggetto di impressioni sensorialmente vivaci (quasi una

di non lasciarsi tentare dal "salto," ossia dalla tranquillità offerta dalle morali correnti. Ma qui, come si accennava, c'è qualcosa di piú dell'atteggiamento antifilisteo, perché c'è la pretesa di considerare filisteo ogni atteggiamento che non sia negativo. È chiarissimo, e noi lo abbiamo detto, che l'origine della negazione di Camus è, come del resto anche quella di qualsiasi altro atteggiamento che gli si può ravvicinare, da ricercare in particolari avvenimenti storici. Ma egli generalizza questa negazione e non riesce a intenderne la genesi reale e a ricercare attraverso questa la maniera di uscirne.

Onde una certa separazione tra la coscienza *pura* perché risultante dall'eliminazione di ogni elemento proveniente dalle cose, e il mondo caotico (le cose stesse piú familiari — come s'è visto — se profondamente guardate risultano estranee e inumane), il che conduce all'"arroganza" da noi rilevata piú sopra. (Sisifo, che patisce spingendo la pietra, è pietra egli stesso, ma quando ritorna al piano per ricominciare l'opera a cui è condannato è *coscienza* della sua miseria e quindi supera il suo destino.)

Camus tuttavia non rimane in questa posizione "assurda." Le sue vicende personali, ossia la partecipazione al movimento di resistenza e in genere le esperienze della guerra sono per lui motivo di nuove meditazioni e lo conducono a correggere le posizioni di partenza. *La Peste* e *L'homme révolté* sono le due espressioni piú importanti della nuova fase del suo pensiero, come *L'étranger* e *Le mythe de Sysiphe* erano stati della prima. Non è difficile dire in che consiste questa nuova fase. La guerra e la resistenza sono state essenzialmente un'esperienza di solidarietà, descritta nella *Peste*, teorizzata nell'*Homme révolté*. Il cammino logico è chiaro: "Io grido che non credo a niente e che tutto è assurdo, ma non posso dubitare del mio grido e devo almeno credere alla mia protesta. La prima e sola evidenza che mi sia data all'interno dell'esperienza assurda è la rivolta."⁹ Ma la rivolta non è un fatto individuale, come dimostrano i suicidi di protesta al bagno tra i terroristi russi, di cui erano frustati i compagni e la stessa protesta che sorge spontaneamente anche contro eventuali ingiustizie inflitte a nostri avversari. "Nella rivolta l'uomo si sorpassa nell'altro e, da questo punto di vista, la solidarietà

ripresa umana, su piano affatto diverso). Ne viene che la piccola Caterina lodevolmente urla solo quando il medico le fa male. Meursault non riesce neppure a dolersi della morte della madre ed è in uno stato di anergia morale che ricorda per certi aspetti gli schizofrenici. "Reagisce" soltanto, ma anche con estrema moderazione, all'appetito sessuale. Eppure, data la critica di tutti i valori, egli è profondamente "onesto."

⁹ *L'homme révolté*, Paris, 1951, p. 21.

umana è metafisica." ¹⁰ Con ciò è fondato il valore assoluto della persona e la sua superiorità di fronte alla storia e al divenire.

È facile vedere come sia artificiosa questa pretesa di "fondazione." Anche a considerarla come ragionamento *in forma*, la prima *démarche* è plausibile e ripete quella cartesiana (passaggio dalla negatività alla positività attraverso la consapevolezza della negatività; il che era già presente nella fase "assurda"). La seconda è meno chiara, perché non è un ragionamento o un'intuizione formalmente "universali," ma la constatazione di un fatto, ossia della simpatia umana. Come da essa (che del resto è ben lungi dall'essere costante e "universale") può cavarsi una "solidarietà metafisica" tra le persone?

Tuttavia non è questo il terreno proprio di Camus. La sostanza di questa seconda fase del suo pensiero è la rivendicazione dell'amor del prossimo, della persona, della sua intangibilità da parte della storia o dello stato. Si tratta di motivi cristiani, di un cristianesimo "ateo," ma a suo modo coerente e non lontano in quel che ha di essenziale da quello dei cattolici "laici" come un Maritain o un Mounier. Perché il bersaglio polemico più importante, diremmo il solo di questa fase è lo storicismo e, in termini politici, il comunismo. Camus è molto vicino a Koestler nella difesa della persona contro la "crudeltà" della storia, la *Realpolitik* e così via. Egli è un semplificatore: se non esistono valori oltre la storia, tutto è consentito, ogni sopraffazione, ogni orrore, ogni inganno. Con allusione ad alcuni processi avvenuti nei paesi dell'est europeo, Camus dice che l'uomo non è più padrone neppure della sua morte, perché è costretto ad accusarsi di colpe non commesse e ad attirare il disprezzo sulla sua memoria. Non sappiamo se con ciò Camus crede di confutare Hegel e Marx, ma quel che è certo è che non dice nulla di più.

Di positivo c'è l'esigenza di una sfera di tranquillità per la persona privata, dove abbandonarsi ai dolci *loisirs* dell'amore e della bellezza. ¹¹

¹⁰ *Ibidem*, p. 20.

¹¹ Questo motivo è svolto con particolare chiarezza ed efficacia in un dialogo di *Les justes*, che rappresenta l'ambiente dei terroristi russi cari a Camus.

Dora: ... J'imagine cela, vois-tu: le soleil brille, les têtes se courbent doucement, le coeur quitte la fierté, les bras s'ouvrent. Ah! Yanek, si l'on pouvait oublier, ne fût-ce qu'une heure, l'atroce misère de ce monde et se laisser aller enfin. Une seule petite heure d'egoïsme, peux-tu penser à cela?

Kaliayev: Oui, Dora, cela s'appelle la tendresse.

Dora: Tu devines tout, mon chéri, cela s'appelle la tendresse. Mais la connais-tu vraiment? Est-ce que tu aimes la justice avec tendresse? (*Kaliayev se tait.*)

Est-ce que tu aimes notre peuple avec cet abandon et cette douceur, ou, au contraire, avec la flamme de la vengeance et de la révolte? (*Kaliayev se tait toujours.*) Tu vois. (*Elle va vers lui, et d'un ton très faible.*) Et moi, m'aimes-tu avec tendresse?

(*Kaliayev la regarde.*)

Naturalmente alla storia non può sfuggirsi, essendo una necessità di fatto e una necessità logica. E qui Camus tira fuori dei ragionamenti "dialettici." L'essere non è solo esistenza, né solo essenza, ma unità dialettica di entrambe. "L'essere non può sperimentarsi che nel divenire, e il divenire è nulla senza l'essere. Il mondo non è una pura fissità; ma non è soltanto movimento. Esso è movimento e fissità. La dialettica storica, per esempio, non fugge indefinitamente verso un valore ignorato. Essa gira attorno al limite, primo valore."¹³ A parte la evidente vuotezza di questi ragionamenti, Camus vuole fare appello al sentimento di rispetto della persona, che deve impedire gli eccessi della politica. Egli non arriva alla assoluta non-violenza, ma si limita ad una sorta di rivendicazione del costume cavalleresco, rifacendosi non alla cavalleria medievale, ma a quella dei terroristi russi del partito socialista rivoluzionario. Essi desideravano affrontare la morte dopo l'esecuzione di un attentato ed anche come segno di protesta: erano dei "meurtriers délicats." "Per loro, come per tutti i révoltés fino a loro, l'assassinio si è identificato col suicidio. Una vita è pagata con un'altra vita e, da questi due olocausti, sorge la promessa di un valore. Kaliayev, Voinarovski e gli altri credono all'equivalenza delle vite. Essi non mettono dunque alcuna idea al di sopra della vita umana, benché essi uccidano per l'idea. Esattamente essi vivono all'altezza dell'idea."¹³ Il loro sacrificio è, nel senso greco, un *martirio*, ossia la testimonianza di un valore non contingente. Questo valore "è il riflesso, storico questa volta, del 'noi siamo' che noi abbiamo trovato al termine di un'analisi dell' 'esprit révolté'."¹⁴ Attraverso di

Kaliayev (après un silence): Personne ne t'aimera comme je t'aime.

Dora: Je sais. Mais ne vaut-il pas mieux aimer comme tout le monde?

Kaliayev: Je ne suis pas n'importe qui. Je t'aime comme je suis.

Dora: Tu m'aimes plus que la justice, plus que l'Organisation?

Kaliayev: Je ne vous sépare pas, toi, l'Organisation et la justice.

Dora: Oui, mais réponds-moi, je t'en supplie, réponds-moi. M'aimes-tu dans la solitude, avec tendresse, avec egoïsme? M'aimerais-tu si j'étais injuste?

Kaliayev: Si tu étais injuste, et que puisse t'aimer, ce n'est pas toi que j'aimerais.

Dora: Tu ne réponds pas. Dis-moi seulement, m'aimerais-tu si je n'étais pas dans l'Organisation?

Kaliayev: Où serais-tu donc?

Dora: Je me souviens du temps où j'étudiais. Je riais. J'étais belle alors. Je passais des heures à me promener et à rêver. M'aimerais-tu légère et insouciante?

Kaliayev (il hésite et très bas): Je meurs d'envie de te dire oui.

(*Les justes*, Paris, 1950, pp. 102-104.)

I révoltés lottano perché sia possibile un mondo dove le aspirazioni dei due amanti possano realizzarsi. I "rivoluzionari" (cioè i comunisti) realizzano un mondo dove tutto è Organizzazione, tutto pubblico ecc., il mondo della *storia* e non della *persona*.

¹³ *L'homme révolté*, cit., p. 365.

¹³ *Ibidem*, p. 212.

¹⁴ *Ibidem*, p. 215.

esso " questi terroristi nell'affermare il mondo degli uomini, si pongono al di sopra di questo mondo, dimostrando per l'ultima volta nella nostra storia che la vera rivolta è creatrice di valori. " ³⁵ Questo comportamento eroico si collega all'esperienza estetica, all'arte, che, al pari dell'eroismo, è una scintilla di eternità nel grigiore del divenire. " L'arte ci riconduce così alle origini della rivolta, nella misura in cui tenta di dare la sua forma a un valore che fugge nel divenire perpetuo, ma che l'artista presente e vuole rapire alla storia. " ³⁶ La funzione dell'arte è dunque rivoluzionaria, nel senso di ricondurre alle eterne fonti della libertà e della creatività dell'uomo. In fondo tutti i grandi riformatori cercano di costruire nella storia ciò che " Shakespeare, Cervantes, Molière, Tolstoj hanno saputo creare: un mondo sempre pronto a soddisfare la fame di libertà e di dignità che è nel cuore di ogni uomo. " ³⁷ Naturalmente non sono gli artisti a fare le rivoluzioni, ma le rivoluzioni un giorno hanno bisogno di loro e " mantenendo la bellezza " noi prepariamo l'avvento di una rinascita, ossia di una società di creatori.

Camus ha detto che i terroristi russi sono l'ultima testimonianza della rivolta in quanto creatrice di valori. Dopo il 1905 infatti ai martiri succederanno i preti e i bigotti, alla generosità degli eroi la prudenza dei politici, che preferiscono al sacrificio l'accorta salvaguardia della propria persona, che procura di conservarsi per i compiti ulteriori. Alla poesia della " rivolta " succederà la prosa della " rivoluzione. " E i principali artefici di questa prosa sono naturalmente i marxisti, specialmente quelli russi che hanno costruito un socialismo autoritario che schiaccia le persone, una dittatura *sul* proletariato, un regime militare ecc. Si tratta dei motivi comuni della propaganda anticomunista, largamente ripresi da Camus.

Questa seconda fase del pensiero di Camus non offre un interesse particolare. Si tratta in sostanza della ripresa dei motivi cristiani, o meglio di esigenze vagamente cristiane disposte ad un atteggiamento d'insieme romanticamente protestatario, che continua quello drasticamente negatore del primo periodo. Ma il legame con il periodo " assurdo " non è soltanto estrinseco o relativamente estrinseco. Vedemmo che alla generale negazione sfuggiva almeno un elemento, ossia la lucidità della coscienza. Proseguendo ulteriormente un cammino cartesiano, Camus riempie questa coscienza di un contenuto particolare: essa diventa la persona

³⁵ *Ibidem*, p. 215.

³⁶ *Ibidem*, p. 319.

³⁷ *Ibidem*, p. 341.

cristiana, aprentesi agli altri (mi rivolto anche per gli altri, dunque anche gli altri *sono*), non soggetta alla storia. Se tutto questo non ha alcun vero rigore filosofico è tuttavia significativo come testimonianza di un modo di sentire. Le vicende della guerra e della resistenza e le congiunte speranze politiche hanno permesso un superamento delle posizioni radicalmente nichilistiche e problematiche e il passaggio a forme di pensiero per dir così positive. Vedremo che un analogo cammino sarà percorso da Sartre, anche se in direzione affatto diversa. Il cristianesimo esigenziale di Camus si colora però di motivi decadenti, in base ai quali si condanna il corso delle cose come "impuro" di fronte alla purezza della coscienza. Lo stesso richiamo della "cavalleria" dei terroristi russi ha tutti i caratteri dell'evasione romantica, dell'aspirazione lirica molto più che della meditazione seria. Chi proponesse un ritorno agli Orazi e ai Curiazi, esaltandone il significato di lealismo, mostrerebbe più un' "anima nobile" che non una effettiva penetrazione di certi problemi.

Né meno ambigua sembra l'esaltazione dell'esperienza artistica, che *eterna* l'uomo al pari della "rivolta." Quando Camus dice che tutti i riformatori cercano di costruire nella storia quel che hanno creato nell'arte Shakespeare, Cervantes, Molière, Tolstoj sembra dire qualcosa di giusto e anzi di ovvio, nel senso che i grandi classici appunto perché tali esprimono l'*humanitas* dell'uomo, e quindi ne difendono l'integrità contro ogni forza che invece la aduggia. In questo senso la grande arte è sempre "progressiva." Ma Camus non dice questo, ma accentua piuttosto, nel suo linguaggio oratorio e impreciso, l'astratta *creatività* dell'artista: "Quando il grido più lacerante trova il suo linguaggio più fermo, la rivolta soddisfa la sua vera esigenza e trae da questa fedeltà a se stessa una forma di creazione. Benché questo urti i pregiudizi del tempo, il più grande stile in arte è l'espressione della più alta rivolta. Come il vero classicismo non è che un romanticismo domato, il genio è una rivolta che ha creato la sua propria misura."¹⁸ Come si vede siamo in pieno "furore" romantico: in fondo è dalle profondità dell'artista e dell'uomo in genere che scaturisce la realtà. Non che Camus dica esplicitamente questo, ma sono queste le conseguenze a cui conduce il suo pensiero. "L'arte — egli dice anche — è un'esigenza impossibile messa in forma."¹⁹ E naturalmente la "rivolta" è creatrice e promuoverà l'avvento di una società di creatori, di uomini liberi ecc. Senza dubbio la storia è uno dei limiti dell'uomo, ma "l'uomo nella sua rivolta, pone a sua

¹⁸ *Ibidem*, p. 335.

¹⁹ *Ibidem*, p. 335.

volta un limite alla storia."⁸⁰ La vera lotta non è dunque, oggi, tra "la produzione borghese e la produzione rivoluzionaria; i loro fini saranno gli stessi. Essa si svolge tra le forze della rivolta e quelle della rivoluzione cesarea. La rivoluzione trionfante deve provare con le sue polizie, i suoi processi e le sue scomuniche che non vi è natura umana. La rivolta umiliata, con le sue contraddizioni, le sue sofferenze, le sue disfatte rinnovate e la sua fierezza instancabile deve dare il suo contenuto di dolore e di speranza a questa natura."⁸¹

Non sarebbe difficile continuare nelle citazioni. Siamo di fronte ad un pensiero che non si afferra nei suoi limiti esatti, ad una "predica" sull'opportunità di "cambiare il mondo." Per un certo verso, specie per chi legga gli scritti più propriamente politici di Camus, è facile stabilire la sostanza politica della sua posizione: non c'è una vera antitesi tra comunismo e capitalismo, che sono egualmente oppressori (e forse segretamente alleati), ma tra "totalitarismo" aperto o tendenziale e "uomini liberi" o *révoltés* che si dica, perseguitati dai tiranni di tutti i colori. Nell'ideologia fascista c'era qualcosa di simile, naturalmente senza il motivo antitotalitario, cioè la comune condanna di capitalismo e comunismo. Ma è la socialdemocrazia che, accettando con intenti diversi questo pensiero, è più vicina al punto di vista di Camus. Il quale anzi rimprovera, da un certo punto di vista giustamente, alla socialdemocrazia francese di restare in una posizione eclettica mantenendo lo storicismo marxista e nello stesso tempo ponendo in primo piano dei principi morali (dei principi che siano superiori all'assassinio).⁸² Camus vorrebbe naturalmente il totale ripudio del marxismo, in quanto storicismo e quindi fonte di cinismo politico; egli vorrebbe il socialismo non-marxista. La sua posizione è, in ogni caso, politicamente chiara: anticomunista, ma progressista.

Ideologicamente abbiamo parlato di cristianesimo esigenziale, ma con note decadenti: l'ansia di creazione ci pare evidentemente irrazionalistica e l'esaltazione dell'arte ricorda molto "il verso è tutto" del nostro D'Annunzio.⁸³ Posizioni romantiche di chi è assetato di Dio, irrequieto, scon-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 307.

⁸¹ *Ibidem*, p. 307.

⁸² cfr. *Actuelles*, I, Paris, 1950, pp. 150 sgg. (*Le socialisme mystifié*.)

⁸³ Siamo tentati di stabilire un parallelo, anche se non ci sfuggono le differenze, tra le posizioni di Camus e quelle del *Piacere* di D'Annunzio. L'eroe del *Piacere* vive nello stadio estetico, nell'immediato, come Meursault, e lo riconosce: "Io sono camaleontico, chimerico, incoerente, inconsistente. Qualunque mio sforzo verso l'unità riuscirà sempre vano. Bisogna ormai ch'io mi rassegni, la mia legge è in una parola: NUNC. Sia fatta la volontà della legge." (*Il piacere*, Vittoriale, 1941, p. 407.) Unica vera possibilità di "salvezza" per chi pensa come Sperelli è l'arte, il verso che "può raggiungere l'Assoluto" ed è esso stesso

ESISTENZIALISMO ATEO

tento del mondo che, in fondo, è una lega di birbanti, e che finiscono per essere assorbite o comunque egemonizzate dalla Chiesa cattolica.²⁴

"assoluto, immutabile, immortale." (...) "Un pensiero esattamente espresso in un verso perfetto è un pensiero che già esisteva *preformato* nella oscura profondità della lingua. Estratto dal poeta *séguita* ad esistere nella coscienza degli uomini. Maggior poeta è dunque colui che sa disconoscere, disviluppare, estrarre un maggior numero di codeste preformazioni ideali." (*ibidem*, pp. 206-207.) Sia D'Annunzio-Sperelli che Camus-Meursault negano che il mondo, come è inteso generalmente, coi suoi valori sociali, morali ecc. abbia senso in base ad una *suffisance* aristocratico-edonistica il primo, ad un ragionamento "metafisico" che si collega a vari aspetti del pensiero contemporaneo, il secondo. Di avente senso rimane oltre l'arte intesa come qualcosa di superumano, la consapevolezza di chi nega senso al mondo. Onde la comune arroganza e la tendenza all'"inumanità." Innanzi alla gente in tumulto alla notizia della battaglia di Dogali "che fa urlare la plebe," Sperelli esclama: "Per quattrocento bruti, morti brutalmente!" (*ibidem*, p. 404.) Vogliamo sottolineare insomma il comune atteggiamento decadentistico, avente origine nell'antica ribellione romantica al corso delle cose.

²⁴ Molto giustamente lo Sciacca nota che Camus "sente il bisogno di Dio, l'attrattiva della fede." (*La filosofia oggi*, vol. I, Roma-Milano, 1952 p. 399.)

Capitolo quarto

Filosofia della corporeità: Maurice Merleau-Ponty

1. Introduzione

Chi scorra la bibliografia delle opere principali di Merleau-Ponty vi trova pochissimi libri di filosofia nel senso usuale del termine fra i moltissimi di psicologia e psicopatologia.¹ Si tratta dei libri citati nel testo e Merleau-Ponty si riferisce a psicologi e psichiatri molto più che a filosofi. Goldstein, Binswanger, gli psicologi della forma sono i suoi veri autori. La sua opera è un ripensamento dei risultati ottenuti da questi in sede di ricerca scientifica al fine di trarne conseguenze filosofiche. Filosofia e scienza non hanno per lui campi d'indagine diversi, ma uno stesso campo di indagine. Quel che muta è l'atteggiamento: fare della filosofia è "cercare di pensare fino in fondo gli stessi fenomeni che la scienza investe, restituendo loro soltanto la loro trascendenza e stranezza (*étrangeté*) originarie."² In altri termini la scienza presuppone una certa elaborazione dei dati, che conduce ad uno "scarto" tra le sue formule e i fenomeni direttamente esperiti. La filosofia restituisce invece ai fenomeni la loro essenza originaria.

Questa impostazione è in sostanza bergsoniana: valutazione nominalistica dei risultati delle scienze e primato del fenomeno *immediatamente esperito*. E infatti Merleau-Ponty, che, come si è ora detto, cita pochi libri filosofici, fa tuttavia frequente riferimento a due filosofie o piuttosto a due maniere di pensare che designa coi termini generici di intellettualismo e pensiero obiettivo, di razionalismo e empirismo, di idealismo e realismo. Entrambe queste maniere di pensare sono vittime della medesima illusione, che è quella di scambiare per realtà

¹ Cfr. *La structure du comportement*, Paris, 1949 (I ed. 1942), pp. 243-44, e *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, pp. 521-26.

² *Sens et non-sens*, cit., p. 195.

i prodotti della riflessione.³ L'esempio piú semplice è dato dalla nozione empiristica della *sensazione*, che è il risultato di una analisi dell'intelletto, ed è, come tale, lontanissima dal concreto sentire. Questo concreto sentire o piú generalmente il concreto esperire è al di qua delle antinomie poste dalla riflessione perché le risolve in sé, col suo rendere il reale nella sua genuinità.

Ma dove cercheremo questi fenomeni genuini? La filosofia — risponde Merleau-Ponty — "abita la storia e la vita, ma essa vorrebbe installarsi nel loro centro, al punto in cui esse sono avvenimento, senso nascente. *Essa si annoia nel costituito.*"⁴ L'esperienza umana va dunque colta nel suo intimo farsi, là dove ancora non sono intervenute le distinzioni dell'intelletto, di soggetto e oggetto, di me e altro; essa va dunque colta come esperienza *vissuta*. Da questo punto di vista Merleau-Ponty è sulla linea di Lévinas. Ora, il vissuto rivelerà la intima relazione dei termini che l'intelletto divide. Essi appariranno come elementi di una totalità, ma non come termini *determinati* di una totalità *determinata* (come le totalità hegeliane), bensí come termini dai contorni incerti e, in certo senso, intercambiabili. Non dunque una "tranquilla" dialettica, ma una tensione irrisolta di opposti compresenti e coincidenti. Questa coincidenza di opposti Merleau chiama *ambiguità*. La vita è essenzialmente ambigua, perché in essa si ha esperienza di qualcosa di non posto da noi, di estraneo, che noi cerchiamo di umanizzare col conferirgli senso, ma di cui ci accorgiamo che non è possibile avere ragione completamente. L'ambiguità però non va semplicemente costatata, essa deve essere coraggiosamente e "rischiosamente" vissuta. "Bisognerebbe dunque — dice Merleau-Ponty — distinguere una cattiva e una buona ambiguità. Accade sempre che anche coloro che hanno voluto fare una filosofia tutta positiva non sono stati filosofi che nella misura in cui, nello stesso momento, essi si rifiutavano il diritto di installarsi nel sapere assoluto — in cui essi insegnavano non questo sapere, ma il suo divenire in noi, non l'assoluto, ma al piú, come dice Kierkegaard, una *relazione* assoluta tra esso e noi. Quel che fa il filosofo è il movimento che ricon-

³ Questa polemica su "due fronti" è molto comune nella filosofia contemporanea e Merleau-Ponty la riprende largamente, senza tuttavia approfondire sempre sufficientemente i punti di vista combattuti. Si veda in Bergson una illustre anticipazione di questa polemica, per esempio in *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant*, Paris, 1950, specialmente pp. 193 sgg.

⁴ *Leçon inaugurale* del 15 gennaio 1953 al Collège de France (esemplare 18), p. 47 (corsivo nostro.)

duce senza posa dal sapere all'ignoranza, dall'ignoranza al sapere, e una sorta di riposo in questo movimento..."⁵

La filosofia non è dunque mai definitiva o sistematica (questo è un "peccato" dell'intelletto) ma piuttosto una "interrogazione tale che non concepisce una risposta che l'annulli, ma soltanto delle azioni risolte che la riportano più lontano."⁶ Si delinea qui un aspetto del pensiero di Merleau, quello che potremmo chiamare problematico-zetetico, ossia, in ultima analisi, una certa insistenza sul fatto, ben ovvio, che non vi sono verità definitive, che c'è sempre un compito nuovo da assolvere, che la vita è una continua domanda ecc. Affermazioni queste piuttosto banali e mai contestate da alcuno, che però sono spinte fino a conseguenze estreme dato il radicale antiintellettualismo e antirazionalismo di Merleau-Ponty. Non vi è che questa fioritura di fenomeni che noi esperiamo e qualsiasi costruzione intellettuale è astratta e non rispecchia nulla di realmente corrispondente. Ma questo aspetto del pensiero di Merleau-Ponty, che incontreremo nella sua polemica col marxismo, è di scarso interesse, proprio perché in fondo si riduce alle affermazioni, a cui si è fatto cenno, le quali, a rigore, non sono affermazioni filosofiche.

La vera filosofia di Merleau-Ponty non è dunque nella sua professione di non sapere,⁷ ma, come sempre, nelle sue ricerche concrete. E queste ricerche vertono, come si è detto, sul vissuto, cioè sulla parte più elementare della nostra esperienza. In ciò egli si collega consapevolmente ad Heidegger, che anch'egli mira ai fenomeni genuini nella loro fase pre-intellettuale e ad Husserl, ma non a quello delle essenze e della coscienza trascendentale delle *Meditazioni cartesiane* e del primo volume delle *Idee*, bensì allo Husserl della *Lebenswelt*, di *Erfahrung und Urteil*,⁸ che ricerca in stati d'animo la fonte delle varie forme della predicazione. "Tornare alle cose stesse, è tornare a questo mondo di prima della conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e riguardo al quale ogni determinazione scientifica è astratta, indicativa (significativa) e dipendente, come la geografia nei riguardi del paesaggio, in cui abbiamo dapprima imparato quello che è una foresta, una prateria o un ruscello."⁹ Husserl

⁵ *Ibidem.*, p. 6.

⁶ *Sens et non-sens*, cit., p. 191.

⁷ Si vedano all'inizio della *Lezione inaugurale* citate espressioni quali il "filosofo che sa di non sapere nulla," il "disordine interiore" del ricercatore filosofico, "il non-sapere filosofico." (*Leçon inaugurale*, cit., p. 5.)

⁸ HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, (Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe), Hamburg, 1954 (1 ed. 1948). Da notare che Merleau-Ponty conosceva gli scritti inediti di Husserl, ai quali fa riferimento nella prefazione a *Phénoménologie de la perception*.

⁹ *Phénoménologie de la perception*, cit., p. III.

infatti distingue, osserva ancora Merleau-Ponty, l'intenzionalità d'atto "che è quella dei nostri giudizi e delle nostre prese di posizione volontarie, la sola di cui la *Critica della ragion pura* abbia parlato, e l'intenzionalità operante (*fungierende Intentionalität*), quella che fa l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro passaggio, più chiaramente che nella conoscenza obiettiva e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto.¹⁰

Questi testi sono chiarissimi. Il vissuto è un atto sintetico, di cui il pensato è l'analisi. Noi vedremo in concreto che cosa questo vissuto è capace di rivelare, ma già possiamo anticipare che esso ci sarà descritto, nella sua purezza senza dubbio, ma anche nella sua povertà. La filosofia di Merleau-Ponty varrà a nostro giudizio più a confermare che a confutare alcune celebri argomentazioni sulla insufficienza del sapere sensibile e immediato. L'analiticità della riflessione, sorgente dopo le operazioni più immediate, può ricordare la "terza epoca" del *Sistema dell'idealismo trascendentale* dello Schelling, in cui l'Io perviene alla riflessione con la quale *analizza* gli atti sintetici compiuti precedentemente. Ma, prescindendo da una valutazione generale della dottrina, l'Io di Schelling aveva fatto già un lungo cammino (e altro ancora ne avrà innanzi a sé dopo la fase riflessiva), mentre quello di Merleau ha soltanto avuto un'esperienza immediatamente percettiva del reale, ma solo come spettacolo e nella sua superficie.

Ma quello che è soprattutto non persuasivo è l'assumere come *logo*, cioè come fonte ultima di verità, il vissuto, cioè l'immediato contatto col reale. Quale oggettività, ossia universalità, potranno avere queste illuminazioni o piuttosto queste esperienze di unificazione? La loro verità sarà data dall'intensità vitale, dall'impressione intima di certezza. "Noi siamo nella verità — scrive Merleau — e l'evidenza è l'esperienza della verità. Cercare l'essenza della percezione è dichiarare che la percezione è non presunta vera, ma è definita da noi come accesso alla verità."¹¹ Come si vede, il criterio della verità non sarà dato dal contenuto della percezione, ma dalla percezione stessa, dall'atto della coscienza che percepisce. Siamo di fronte a una sorta di misticismo laico, in cui l'elemento soggettivo e quello extrasoggettivo entrano in rapporto e vibrano misteriosamente insieme, come ruota che egualmente è mossa. "Noi — dice Merleau — non siamo questo ciottolo, ma, quando noi lo vediamo, esso sveglia delle risonanze nel nostro apparato percettivo, la nostra perce-

¹⁰ *Ibidem*, p. XIII.

¹¹ *Ibidem*, p. XI.

zione appare a se stessa come proveniente da esso, cioè come la sua promozione all'esistenza per sé, come recupero per mezzo nostro di questa cosa muta che, entrando nella nostra vita, si mette a dispiegare il suo essere implicito, che è rivelata a se stessa attraverso noi. Quel che si credeva essere concidenza è coesistenza."¹⁹ Ci sarebbe da chiedersi il significato concreto del ciottolo che è "rivelato a se stesso" attraverso la nostra percezione. E comunque che cosa mi darà questa mistica unione? Nella migliore delle ipotesi la certezza che la mia particolare coscienza esperisce l'esistenza di un particolare ciottolo, cioè una ben povera acquisizione di sapere. Kant aveva distinto tra coscienza di me in quanto soggetto singolo e coscienza in generale, quest'ultima soltanto capace di oggettività. E parlava di giudizio percettivo e di giudizio di esperienza. "Il giudicare — egli diceva — può essere duplice: in primo luogo, confronto le percezioni soltanto e le collego in una coscienza del mio stato, oppure, in secondo luogo, le collego in una coscienza in generale. Il primo giudizio è soltanto un giudizio percettivo e, in quanto tale, ha una validità soltanto soggettiva; è soltanto una connessione delle percezioni nel mio stato d'animo, senza relazione con l'oggetto."²⁰ Ma è piuttosto a Hegel che bisogna ripensare. Le pagine dell'*Enciclopedia* dedicate al sapere immediato, cioè al Jacobi, sono a nostro avviso decisive. Il suo carattere soggettivistico vi è definito mirabilmente: "Non essendo posto come criterio della verità la natura del contenuto, ma il fatto della coscienza, il fondamento di ciò che è dato come

¹⁹ *Leçon inaugurale*, cit., p. 16. Questa affermazione può sotto certi riguardi ricordare l'*esse est percipi* di Berkeley: il ciottolo esiste in quanto io lo percepisco. Ma la preesistenza magari "potenziale" del ciottolo fa pensare al *realismo delle idee* di Berkeley, più che alle formulazioni dell'empirismo idealistico. L'Alquié pensa piuttosto — e ci pare molto acutamente — a Hume, a quella sorta di attualismo empiristico che è in lui. "La critica delle relazioni — scrive Alquié — in Hume non conduce, almeno direttamente, allo scetticismo. Essa lo fonda sull'istinto, su una misteriosa corrispondenza tra il corso dei nostri pensieri e quello degli oggetti esterni, su una sorta di finalità incosciente di sé, visibile anche nella facoltà che noi abbiamo di esercitare le nostre membra senza conoscere i muscoli e i nervi che debbono intervenire per muoverle. Per Hume, le parole, le idee, le abitudini sono sistemate in una sorta di organizzazione che precede ogni riflessione, ed è alla base di ogni riflessione, organizzazione in cui le cose si dispongono da se stesse in ordine. Hume parla anche di facoltà magica. Egli rigetta la separazione netta di un puro soggetto conoscente e di una materia che gli sarebbe estranea: l'esperienza è per Hume di una sola trama, di una stessa stoffa. E il suo rifiuto di ricondurre la credenza al giudizio, la sua cura di farla derivare dall'impressione, questa avendo 'una forza superiore, una vivacità, una solidità, una fermezza particolare,' cioè in fin dei conti delle qualità proprie che la rendono reale e fanno di essa il reale stesso, tutto questo fa ben pensare al ritorno dell'immediato oltre il quale non sono più da porre altre questioni, che Merleau-Ponty pratica così spesso." (cfr. *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, "Fontaine," n. 59, avril 1947, p. 63.)

²⁰ *Prolegomeni, Gesammelte Schriften*, IV, p. 300, (trad. Carabellese).

vero è il sapere soggettivo e l'assicurazione che io nella mia coscienza trovo un determinato contenuto. Ciò che io trovo già nella mia coscienza è elevato a cosa che si trova nella coscienza di tutti, ed è spacciato come la natura della coscienza stessa."¹⁴ Non solo, ma se il sapere immediato è criterio di verità ne segue che "ogni superstizione e culto d'idoli viene dichiarato verità, e che il più ingiusto ed immorale contenuto del volere si trova giustificato."¹⁵

Il ricorso al sapere immediato trae origine, come si accennava, da convincimenti epistemologici di tipo bergsoniano, in generale dall'antirazionalismo, che, come tutti sanno e come abbiamo detto, è caratteristico della reazione antipositivista. Abbiamo anche visto che l'evolversi della realtà politica è un fattore decisivo nella genesi di questo atteggiamento mentale. Ma questo atteggiamento mentale, a sua volta, nel volgersi verso la realtà e, in particolare, verso la realtà politica, ne aggrava la incomprendimento. Se i prodotti dell'intelletto sono astratti, è evidente che l'intuizione potrà farmi giungere soltanto qualche bagliore di una realtà complessa e d'altra parte io non potrò che affidarmi a questi dati immediati della coscienza intenzionale. Onde la validità delle osservazioni di Hegel, con riferimento all'esperienza religiosa, sulla parificazione di superstizione e verità.

A proposito del comportamento dei resistenti e di quello, opposto, dei collaborazionisti, Merleau accentua il carattere "rischioso" della scelta. E osserva che "la gloria dei resistenti come l'indegnità dei collaborazionisti suppone a un tempo la contingenza della storia, senza la quale non vi sono colpevoli in politica, e la razionalità della storia, senza la quale non vi sono che dei folli. I resistenti non sono né dei folli né dei saggi, sono degli eroi, cioè degli uomini nei quali la passione e la ragione sono state identiche, che hanno fatto, nell'oscurità del desiderio, quel che la storia attendeva e che doveva in seguito apparire come la verità del tempo."¹⁶ In altri termini se le cose fossero andate diversamente e Hitler avesse vinto i resistenti avrebbero avuto torto. È soltanto la vittoria alleata che "dimostra perentoriamente che la collaborazione non era necessaria, la fa apparire come una iniziativa e la trasforma, a prescindere da quel che avrebbe voluto essere, in volontà di tradire."¹⁷

¹⁴ *Enciclopedia*, § 71.

¹⁵ *Ibidem*, § 72.

¹⁶ *Humanisme et terreur*, Paris, 1947, p. 44.

¹⁷ *Ibidem*, p. 43. Lukács osserva che questa accentuazione della "misteriosità" del senso della storia trasforma la storia stessa in una "donna maliarda e volubile, che non consente di svelare i suoi disegni che all'ultimo momento o, peggio ancora, *post festum*." (Cfr. *Existentialisme ou marxisme?*, cit., p. 210.) Roger Garaudy allo stesso propo-

Tutto questo è perfettamente coerente. A chi obiettasse che vi erano già nel '40 sufficienti ragioni per stare dalla parte della coalizione antifascista e definisse queste ragioni in termini di democrazia e di progresso, Merleau risponderebbe che non si può fare appello a valori *fissi*, che non vi sono garanzie metafisiche sull'andamento del corso delle cose, che tutto è problematico ecc. Ma è evidente che, se non esistono valori *fissi* come le idee platoniche, esistono sufficienti possibilità di leggere il corso storico e di trovarvi delle ideologie in base alle quali orientarsi. Altrimenti lo storicismo sarebbe degradato al fiume nel quale non è possibile bagnarsi neppure una volta sola o, se si vuole, a un pirandelliano "così è se vi pare." Eppure una filosofia dell'immediatezza non può andare oltre il dato appunto immediato e considererà *rischioso* ogni partito che verrà preso al di là di esso. Onde il carattere *eroico* della scelta dei resistenti. Nessun dubbio che la partecipazione alla Resistenza, in momenti in cui il successo pareva molto difficile, presupponeva una grande dedizione ai suoi ideali e insomma quello che si suol chiamare eroismo. Ma per Merleau-Ponty l'eroismo sta *nella stessa scelta* di questi ideali, che gli sembra piena di rischio, non garantita ecc., scelta *esistenzialistica*. Ancora una volta egli è coerente, perché, se non soccorrono le considerazioni storiche, di dottrina politica ecc., allora veramente tutto si riduce ad un atto irrazionale, che, compiuto senza possibilità di prevederne il successo prossimo, è veramente eroico. O meglio, non è eroico, sarà eroico quando le cose andranno in un certo modo; prima sarà semplicemente un atto spericolato.

Le analisi a cui ci accingiamo si propongono di lumeggiare i meriti soprattutto descrittivi della filosofia di Merleau-Ponty, ma anche i limiti particolaristici del suo sapere immediato, che ci sono già apparsi in questo breve quadro introduttivo.

2. *L'esistenziale*

Uno dei concetti fondamentali di Merleau-Ponty è quello della totalità, in base al quale egli polemizza continuamente contro la fisiologia e la

sito ricorda l'atteggiamento di Marx verso la *Commune* della quale "analizzando le condizioni obiettive che rendevano la sua vittoria impossibile," ha mostrato il significato di grandiosa iniziativa storica, ricca di prospettive di avvenire. (cfr. GARAUDY, COGNIOT, CAVEING e altri, *Mésaventures de l'antimarxisme*, Paris, 1956, p. 12.) Anche il Lukács, nell'opera citata, ricorda l'esempio della valutazione fatta da Marx della *Commune*, per chiarire il problema della responsabilità storica.

psicologia atomistiche, che considera ormai sorpassate e insufficienti. La spiegazione dei fenomeni mediante la loro riduzione a elementi piú semplici, dalla cui somma essi risulterebbero, è affatto illusoria, perché i fenomeni hanno una loro individualità, un loro significato che sorpassa la somma delle parti. L'organismo umano è un tutto che in qualche modo precede e crea i suoi organi, è un centro di organizzazione unitario, traversato da una finalità interna. Il vecchio problema del rapporto tra l'organo e la funzione deve essere risolto nel senso che la funzione non solo "crea" l'organo, ma in certo senso è l'organo stesso. L'organo è "abitato" dalla funzione, ne è come l'"incarnazione" e la funzione è sempre qualcosa di nuovo, che si estrinseca nel comportamento, il quale dunque deve essere non *spiegato* da una pluralità di cause separate, ma *compreso*. Compreso significa, in ultima istanza, descritto senza ricorso ad elementi esplicativi, che sorpassino quel che risulta dalla semplice osservazione del fenomeno. Non dunque spiegazione del superiore mercé l'inferiore, del vitale per mezzo del chimico-fisico e dello psicologico per mezzo del fisiologico, ma neppure dell'inferiore per mezzo del superiore. Il comportamento è il vivente superamento dell'alternativa dell'in-sé e del per-sé, esso è lo svolgersi di una "possibilità" interna di un organismo. L'apparizione del comportamento è la rottura del mondo dell'in-sé, cioè dello spazio e del tempo obiettivi, nei quali si svolgono gli eventi fisici, per cui ogni momento occupa un punto solo del tempo, ed è l'instaurazione di una dimensione nuova, che *vive* il tempo come *ripresa* continua del passato e anticipazione del futuro.¹

Materialismo meccanicistico e spiritualistico sono per Merleau-Ponty prodotti del pensiero astratto, perché derivano dall'ipostatizzazione arbitraria di elementi particolari di una determinata struttura che, come tale, non è né materiale né spirituale, ma originaria. Gli esempi che Merleau-Ponty porta a sostegno di queste tesi sono moltissimi, tutti presi dalla moderna fisiologia e psicologia. Prendiamo il fenomeno dell'arto fantasma, ossia della singolare impressione che provano gli amputati di

¹ Questi concetti sono ampiamente svolti in *La structure du comportement*, cit. Cfr. per il significato *nuovo* della funzione p. 97 e p. 130. "Pourtant — nota Merleau a p. 130 — il serait contraire à l'esprit de la Gestalttheorie d'*expliquer* par le développement du labyrinthe et du cervelet le mode de locomotion du singe. Si l'on se rappelle comment Koehler conçoit les rapports de l'anatomie et de la physiologie, il faudra dire que cette particularité anatomique elle-même n'est pas séparable dans la genèse d'un mode de fonctionnement total de l'organisme auquel elle apporte sa contribution." Per il significato del comportamento come sorpassante l'alternativa insé-persé e per la definizione del concetto di forma cfr. pp. 135-38, 146, 147-48. Sull'unità degli organismi come unità "di significato" cfr. p. 169. Sul superamento dei realismi materialista e mentalista cfr. p. 197, p. 217.

sentire l'arto mancante. Come spiegarlo? Si risponde, mediante la persistenza di certe vie nervose, attraverso le quali si rinnovano le stimolazioni interocettive. Ma non è sufficiente, perché in tal modo non si rende ragione del fatto che il membro fantasma conserva la posizione occupata da quello reale al momento della ferita. Un ferito di guerra conserva ancora nel braccio fantasma le sensazioni dello scoppio della granata che glielo ha lacerato. E infine spesso accade che determinate circostanze fanno riaffiorare il fenomeno anche in soggetti nei quali esso mai si era verificato e di regola l'illusione degli amputati è più frequente negli uomini colti.

Si tratta dunque di un fenomeno puramente psichico, ossia di un ricordo, di una volontà, di una credenza? Non si può ignorare che la recisione dei conduttori sensitivi sopprime l'arto fantasma. Né d'altra parte è possibile dare una spiegazione *mista* del fenomeno per la difficoltà di articolare psicologico e fisiologico, *per-sé* e *in-sé*. La soluzione è nel superamento dell'alternativa e nella comprensione del fenomeno secondo una sorta di *apriori materiale*, che è l'essere-nel-mondo, cioè la nostra naturale tendenza a rapportarci al mondo, la nostra intenzionalità originaria. Il corpo è il "veicolo" dell'essere nel mondo, avere un corpo è per il vivente congiungersi a un certo ambiente definito, impegnarsi continuamente. Ora, il braccio fantasma è espressione della nostra persistente apertura alle azioni di cui il braccio è capace, della conservazione di quel campo di azioni possibili, che era il nostro prima della mutilazione. Il braccio fantasma è dunque come l'esperienza respinta di un antico presente che non si decide a diventare passato. Ed è esperienza ambigua perché non è un ricordo nel senso comune del termine, né d'altra parte un'illusione psichica di cui non si abbia consapevolezza. L'amputato sa la sua mutilazione in quanto l'ignora e l'ignora in quanto la sa. All'esperienza del mio corpo attuale si sovrappone quella del mio corpo abituale, ossia una esperienza di generalità impersonale, per cui si percepiscono certi oggetti come oggetti che possono essere maneggiati, ma che io non posso maneggiare.²

Il fenomeno dell'arto fantasma viene così ravvicinato da Merleau-Ponty a quello del *refoulement* descritto da Freud. Una certa esperienza, per esempio un trauma psichico, resta a titolo di esperienza privilegiata e si manifesta sotto forma di angoscia. In realtà si tratta di un presente che non si decide a divenire passato, di una specie di inceppo nel mio tempo personale. L'esistere subisce un rallentamento nel suo ritmo, per

² Cfr. *Phénoménologie de la perception*, cit., pp. 96 sgg.

cui esso che è novità e apertura diventa ripetizione e viene perdendo il carattere di esistenza *personale*. Si passa cioè da un'esistenza in prima persona a una scolastica dell'esistenza. Si vive dell'esperienza del passato, del ricordo di quella esperienza, del ricordo del ricordo e via dicendo, finché le esperienze pregresse costituiscono una tipologia, una serie di regole, una specie di grammatica o, come dice Merleau-Ponty, una scolastica. Appare così attorno alla nostra esistenza personale un margine di impersonalità, nella quale la mia vita comporta dei ritmi che non sono il risultato della mia scelta, ma dell'incrociarsi di certe causalità. Il *refoulement* è così il mantenimento attraverso il tempo di una delle fasi momentanee da me attraversate, di cui faccio la *forma* della mia vita, diminuendo la mia energia esistenziale e abbandonandomi all'esistenza dell'organismo biologico e alle sue leggi. Al di sotto della mia vita personale ritrovo dunque un *complesso innato*, che *abbozza* soltanto il movimento dell'esistenza, facendone qualcosa di impersonale e anonimo. Lo psichico e il fisiologico non si distinguono come il per-sé e l'in-sé, ma rappresentano due livelli strutturali differenti, uno fatto di unità, novità, slancio ecc. (in sostanza rispondente a quel che la metafora comune chiama "attività spirituale"), l'altro fatto di ripetizione meccanica, ciclica e banale. Il fenomeno dell'arto fantasma e quello del *refoulement* rappresentano dunque l'incapacità di un soggetto di assumere la situazione in cui si trova, di assimilarla, se si vuole, di vincere con lo spirito pronto le tentazioni della carne stanca. Merleau-Ponty estende questo fenomeno anche alle situazioni storiche; Nicola II di fronte a una situazione tipica assume un atteggiamento tipico e riprende finanche le parole di Luigi XVI assumendo il ruolo del "potere costituito" di fronte al nuovo potere. Situazione stereotipa nella quale si esprime un *apriori* del principe, come il comportamento riflesso esprime un *apriori* dell'organismo.⁸

Due possibilità fondamentali dunque e possiamo anche dire due *apriori*, quello della novità e dell'apertura al mondo e quello della *routine* non creatrice e pigra. È molto difficile realizzare pienamente la prima possibilità, permeando della propria energia tutta la pesantezza passiva che portiamo con noi, vivendo l'unità effettiva di anima e corpo in un unico *atto*. Vi sono tuttavia dei momenti sublimi in cui ciò è possibile e Merleau-Ponty cita a questo proposito un libro a lui molto caro, *Pilote de guerre* di Saint-Exupéry. Il pilota circondato dal fuoco dell'antiaerea su Arras, nel pericolo che minaccia lui e l'equipaggio prova una sorta di

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 103-104.

" piacere inatteso " perché sente il suo corpo completamente *suo*, tutt'uno con la sua anima ": È come se la mia vita mi diventasse ogni secondo piú sensibile. Io vivo. Io sono vivente. Sono sempre vivente. Non sono piú che una fonte di vita. L'ebbrezza della vita mi prende. Si dice 'l'ebbrezza del combattimento,' è l'ebbrezza della vita! Eh, quelli che ci sparano di giú, lo sanno che ci forgiano? " ⁴

Noi siamo già in possesso di alcuni temi fondamentali della filosofia di Merleau-Ponty. Anzitutto abbiamo considerato, per dir cosí, la premessa psicofisiologica del suo pensiero, ossia il concetto di totalità o di organismo. Vien fatto di pensare che la sua polemica antiatomistica e antimeccanicistica è piuttosto scontata, poiché l'insistenza sul motivo della totalità, sul primato del tutto sulle parti, sull'insufficienza delle spiegazioni mediante riduzione del complesso al semplice o piuttosto alla somma di elementi semplici risale almeno alla *Critica del giudizio* e al romanticismo (e la dialettica hegeliana si muoveva pienamente in questo ambito). Nel nostro caso si tratta di una ripresa dei concetti e dei risultati della psicologia della forma, ossia di particolari applicazioni e verifiche di quella categoria, di cui Merleau-Ponty si servirà in seguito nelle sue indagini. Ma ciò che egli vuole enucleare da queste analisi è il concetto di *esistenziale* che è il suo motivo costante. L'esistenziale è l'energia interna delle totalità esaminate, ciò che fa in modo che esse siano realmente delle totalità e non delle somme meccaniche. Va detto che questo concetto non aggiunge gran che ai risultati forniti dai fisiologi o dagli psicologi. Abbiamo visto l'esempio dell'arto fantasma: dire che esso designa la finalità interna dell'organismo, se si vuole la sua esistenza, potrebbe sembrare al fisiologo tautologico, perché non fa che ripetere in forma concettuale il fenomeno su cui il fisiologo indaga.

Ma Merleau-Ponty vuol mostrare attraverso le sue reinterpretazioni l'inerenza dell'uomo nel mondo, come vedremo anche in seguito. Questa sembra essere la sua preoccupazione principale. Il momento " sublime " descritto da Saint-Exupéry designa addirittura l'unificazione mistica di anima e corpo e di un uomo e mondo, in contrasto con le condotte " tipiche " scolastiche, nelle quali ci si lascia dominare da elementi routinari e meccanici. È evidente che qui siamo di fronte a un motivo ben noto della filosofia esistenziale, al concetto di autenticità e al suo opposto (su cui avremo modo di tornare). Questo concetto riprende in

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 99; la citazione (completata da noi) è da *Pilote de guerre*, Paris, 1942, p. 174.

certo senso l'antico tema della saggezza, ossia della padronanza di sé e della consapevolezza del proprio destino ed ha avuto una serie di forme storiche che qui non è il caso di accennare. In Heidegger esso ha una inflessione ascetica, perché il suo contenuto è l'assunzione della propria finitezza e mortalità. In Sartre si identifica con l'atto libero (il cui opposto è la malafede o la "serietà"), e viene quindi a configurarsi come una creazione, come qualcosa di assolutamente nuovo, riprendendo così, diversamente da Heidegger la tradizione attivistica e, più da vicino, la morale aperta di Bergson. Per Merleau-Ponty, conformemente all'insieme della sua filosofia, l'autenticità è più mondana e diremmo corporea e consiste in un'unificazione assoluta. "Non sono più che una fonte di vita," dice il pilota sotto il tiro dell'antiaerea, il che significa che le "differenze" sono scomparse, le separazioni superate, né più né meno che nel contatto mistico. Il contrario teoretico di questa autenticità è la riflessione astratta, quella dell'intelletto che divide, che separa me dall'altro, l'anima dal corpo, il fisico dallo psichico e così via e il contrario pratico è la condotta meccanica, correlativa della riflessione astratta. Anche qui i motivi bergsoniani sono visibilissimi ed è inutile insistervi.

Tornando poi all'essere-nel-mondo che particolarmente sta a cuore a Merleau-Ponty, perché egli vuol mostrare non solo che ci si *deve* aprire al mondo, ma che questo è *naturale*, è conforme cioè alla tendenza nostra più intima, anche questo concetto è proprio della filosofia dell'esistenza e in particolare di Heidegger. Il bersaglio polemico è evidente, ed è l'interiorismo, *l'in te ipsum redi*, il primato cartesiano e biraniano del soggetto. Non esiste un "trésor de l'esprit" da scoprire dentro di noi, ma la nostra struttura ontologica è l'esser fuori, l'esser presso. Heidegger precisa che "nel dirigersi verso... e nel comprendere, l'Esserci non va da un *dentro* a un fuori della *sua* sfera interiore, sfera in cui sarebbe in un primo tempo incapsulato, poiché, al contrario, conformemente al suo modo fondamentale di essere, è già sempre 'fuori,' presso l'ente che gli viene incontro in un mondo già sempre scoperto."⁵ Incontreremo molte altre volte questo concetto in Merleau-Ponty (il motivo è già presente nella "coscienza di..." husserliana); ma vogliamo notare fin da ora il senso di questa sua insistenza. È evidente che nessuno ha mai dubitato che l'uomo è nel mondo, aperto alle cose, ecc. e meno degli altri Cartesio. Il passaggio dalla coscienza immediata a quella riflessa era però, come tutti sanno, dovuto alla minore certezza dei dati offerti da quella in confronto a questa. Per Merleau-Ponty (come per Heidegger) al con-

⁵ *Sein und Zeit*, Tübingen, 1953, p. 62, tr. Chioldi, Milano, 1953, p. 74.

trario, la *verità* abita le esperienze immediate e irriflesse. Questo punto va tenuto ben fermo nell'esame della filosofia di Merleau-Ponty, che ci mostrerà però una certa "avarizia" di queste esperienze, la cui fenomenologia (in sé alcune volte pregevole) finirà per non rivelare altro che le esperienze stesse, ossia l'inerenza al mondo, l'apertura agli altri ecc. Ma questa fenomenologia non esclude le altre ed opposte esperienze, quelle della riflessione, della "chiusura," della solitudine, dell'ascetismo. Perché queste dovrebbero essere meno *vere* e meno autentiche delle altre? Sul piano di Merleau-Ponty non è possibile rispondere a questo interrogativo ed infatti egli non potrà che "esortare" a disposarsi alle cose e agli altri venendosi per questa via ad incontrare con la filosofia di Gabriel Marcel, che è l'equivalente cattolico della sua, dove l'esortazione è alla pratica delle virtù teologali ed all'invocazione di Dio. Il comune motivo irrazionalistico è palese: si tratta in entrambi i casi di raggiungere la verità (il dio ascoso) nel vissuto, che, come tale, è al di là del vero e del falso e, in ultima istanza, di realizzare in queste esperienze la "salute dell'anima."

Occorre però precisare ulteriormente l'essere-nel-mondo di Merleau-Ponty. *Formaliter* esso non differisce da quello di Heidegger; solo che Merleau-Ponty ne descrive aspetti che Heidegger non esamina, gli aspetti cioè corporei, fisiologici. Egli è essenzialmente il filosofo del corpo, al quale toglie ogni residuo di passività e di strumentalità estrinseca, per vivificarlo ed esistenzializzarlo.

Vediamo dunque le caratteristiche di questo *corps phénoménal*. Partiamo anche questa volta da un caso patologico, famoso nella letteratura psichiatrica tedesca, studiato da Gelb e Goldstein. Si tratta di un malato, Schneider, il quale è stato colpito da un proiettile al lobo occipitale, sede, come è noto, dall'area visiva. Secondo le classificazioni tradizionali si tratta di un caso di cecità psichica. Caratteristica di questo malato è non riuscire a compiere i movimenti "astratti," vale a dire quei movimenti che i medici fanno compiere ai loro malati per saggiarne le funzioni nervose e che quindi non si inquadrano in una situazione concreta. Schneider non riesce ad identificare i punti del corpo che gli si toccano, non riconosce la grandezza e la forma degli oggetti che si applicano al suo corpo, non distingue due punti di contatto sulla sua pelle anche distanti tra loro 80 centimetri. Eppure egli compie con esattezza e con notevole rapidità movimenti "concreti," purché gli siano abituali: prendere il fazzoletto di tasca e servirsene, prendere un fiammifero e accendere una lampada, infine fare il suo mestiere di fabbricatore di portafogli raggiun-

gendo il rendimento di tre quarti di un operaio normale. Schneider esegue dei movimenti concreti anche su comando, ma ha bisogno di mettersi "in situazione." Per esempio se gli si ordina di fare il saluto militare non può non assumere contemporaneamente un'espressione di rispetto e battere i tacchi, come se veramente salutasse un superiore.

Schneider ha poi delle deficienze intellettuali che gli impediscono di cogliere analogie molto semplici, per esempio quelle espresse in frasi come "il pelo è per i gatti ciò che le penne sono per gli uccelli" oppure "l'occhio è per la luce e i colori quel che l'orecchio è per i suoni," né intende il senso di metafore elementari, quali "il piede della sedia" e simili, benché sappia che cosa queste metafore designino. Per intendere l'analogia, Schneider deve ricorrere all'analisi concettuale: l'occhio e l'orecchio sono organi di senso che quindi devono produrre qualcosa di simile, ecc. Ciò è il contrario di quanto avviene nel normale. Il normale incolto è in grado di cogliere il senso di quelle analogie, ma non riesce ad esplicitarlo. Schneider riesce ad eseguire l'operazione $5 + 4 - 4$, ma senza osservare nulla di speciale. Solo se glielo si fa rilevare, conviene che il numero 5 "resta." Esce per fare qualcosa, non mai per fare una passeggiata, non riconosce la casa del professor Goldstein perché non è uscito con l'intenzione di recarvisi.

Che cosa è dunque accaduto a Schneider? Nessun dubbio che la lesione occipitale abbia essenzialmente menomato la funzione visiva, ma non è possibile riportare alla lesione anatomica le funzioni lese, stabilendo un rapporto univoco di localizzazione. Anche dei malati non colpiti al lobo occipitale, per esempio, hanno manifestazioni simili, e poi alcune funzioni sono possibili se muta l'atteggiamento complessivo del malato, in particolare se egli riesce a costituire una sorta di "base cenestesica" in cui inscrivere gli atti che deve compiere. E d'altra parte la spiegazione "intellettualista" è impossibile, non potendosi ammettere in una "coscienza" trasparente una malattia e un comportamento come quello di Schneider. Nell'ambito di una coscienza così intesa infatti, non può che valere la legge del "tutto o niente." Ancora una volta dunque la spiegazione da dare è un'altra: è la base esistenziale di Schneider che è colpita, la sua intenzionalità originaria, mentre la sua intelligenza è in fondo intatta, le sue risposte essendo lente ma per nulla insignificanti, da uomo serio e riflessivo, che si interessa delle esperienze del medico. Schneider è incapace di porsi di fronte al reale nell'atteggiamento di chi "gioca," non sa distinguere un indovinello da un problema, come è incapace di compiere movimenti astratti senza porsi artificialmente in una situazione "reale" o di intendere le analogie e le metafore senza fare un'analisi

concettuale. L'intelligenza non è dunque *primaria*, ma segue a un moto prepredicativo, preriflessivo, a un movimento in certo senso oscuro e confuso, a un arco intenzionale che costituisce l'infrastruttura dell'attività chiara e distinta della coscienza.⁶

La coscienza non è perciò un *io-so*, ma un *io-posso*, un centro di organizzazione del mondo che si discioglie nel corpo: *io sono il mio corpo*. Dal mio corpo si dipartono come delle linee di forza, delle potenzialità motrici che mi uniscono alle cose e me le rendono "familiari," di una familiarità spaziale e dinamica, per cui io, per esempio, passo attraverso una porta sapendo che *posso* passarvi, ma senza paragonare la sua larghezza al volume del mio corpo. Questa capacità motrice si estende anche alle cose legate al mio corpo come strumenti o sorta di prolungamenti di esso. Per esempio, una donna mantiene senza calcolarlo l'intervallo di sicurezza tra le piume del suo cappello e gli oggetti che potrebbero urtarvi e l'automobilista sperimentato *sa* immediatamente di poter passare entro un determinato spazio, perché l'automobile, come il cappello, non sono oggetti ma potenze voluminose in cui il mio corpo si prolunga. Allo stesso modo il bastone del cieco non è oggetto, ma è inglobato nel suo corpo, onde la sua punta è diventata una mano sensibile. Non è *attraverso* la lunghezza del bastone che egli sente gli oggetti, ma, se mai, attraverso la posizione degli oggetti risale alla lunghezza del bastone.⁷

Il corpo dunque si rapporta alle cose mediante un processo di *spazializzazione*. Prima dello spazio obiettivo vi è una spazialità dinamica *costituita* dal corpo. Lo *schema corporeo*, come Merleau-Ponty lo chiama, servendosi di un termine e riprendendo un concetto della psicologia della forma, è l'immagine spaziale del nostro corpo, "questo invariante immediatamente dato, per il quale i differenti compiti motori sono istantaneamente trasponibili. Ossia esso non è solo un'esperienza del mio corpo, ma ancora un'esperienza del mio corpo nel mondo ed è esso che dà un senso motore alle consegne verbali."⁸ Le abitudini da noi acquisite sono un'accresciuta capacità di dilatare il nostro essere-nel-mondo e vengono ad arricchire la potenzialità dello schema corporeo, inteso come sistema aperto al mondo, correlativo del mondo. E questo movimento intenzionale si svolge al di qua dell'attività riflessiva. "L'originalità di Husserl — osserva Merleau-Ponty — è al di là della nozione di intenzionalità; essa si trova nell'elaborazione di questa nozione e nella scoperta, al di

⁶ Cfr. tutto il cap. III della Parte prima di *Phénoménologie de la perception*; cfr. anche *Structure du comportement*, cit., pp. 70 sgg.

⁷ Cfr. *Phénoménologie*, cit., p. 167.

⁸ *Ibidem*, p. 165.

sotto dell'intenzionalità delle rappresentazioni, di una intenzionalità più profonda, che altri hanno chiamato esistenza."⁹ Noi abbiamo visto operante questa intenzionalità più profonda nell'attività motrice e intellettuale, partendo dalle alterazioni patologiche di Schneider. Analoghe considerazioni saremo condotti a fare osservandone l'attività sessuale.

L'attività sessuale di Schneider è quasi completamente assente. Egli non cerca mai l'atto sessuale; e le immagini oscene o le conversazioni che abbiano il sesso come oggetto non fanno nascere in lui alcun desiderio. Le sue reazioni sono strettamente locali e non cominciano che col contatto. Se vi è un'interruzione dei "preliminari" egli non desidera proseguire. Insomma in Schneider manca la dimensione sessuale, ossia il desiderio sessuale dell'altro, la maniera di rapportarsi sessualmente a un corpo. Le localizzazioni cerebrali e la teoria dei riflessi sessuali non possono dare una spiegazione sufficiente, data la sede della sua lesione, circoscritta al lobo occipitale. Se vi fosse un apparecchio riflesso autonomo, se l'oggetto sessuale determinasse l'entrata in azione di organi anatomicamente ben definiti, la ferita cerebrale dovrebbe liberare questi sistemi di automatismo e quindi rafforzarne l'attività. Se accade il contrario, se in Schneider è assente quella che chiamiamo la dimensione sessuale, una maniera particolare cioè di rapportarsi all'altro, bisogna dire che è appunto in questa sfera intenzionale che va ricercato il difetto di Schneider. Per lui il corpo femminile non ha alcun significato sessuale, non sussiste per lui lo "schema sessuale," ossia quella capacità di rapportarsi ad un corpo accentuandone le zone erogene e le "potenzialità" sessuali. Per Schneider i visi non sono né simpatici né antipatici, il sole e la pioggia né lieti né tristi; egli non ha infatti questa capacità di riportarsi al mondo affettivamente, di colorarlo a seconda dei suoi desideri e dei suoi progetti, allo stesso modo come sa che non gli sono accessibili le zone ideologiche della religione e della politica.¹⁰

Anche la sessualità va così integrata nell'esistenziale, come una sua dimensione, un suo momento che tutto lo attraversa, al punto che ogni mia attività ha un suo aspetto sessuale, che in determinati casi assurge a fattore decisivo. Non si tratta di spiegare tutto riportandolo al sesso, come vorrebbe una erronea interpretazione della psicanalisi, si tratta invece di far tesoro dell'insegnamento freudiano, comprendendo come la sessualità è insidente in quella zona preriflessiva, che è il mio rapportarmi al mondo. Vi sono, in certo senso, due sessualità, una "naturale"

⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 180 sgg.

e obiettiva che si può ritrovare nell'esistenza intesa come fatto, nelle situazioni pensate, che si ritrovano fornite di un aspetto sessuale, come di un aspetto economico, come anche di altri aspetti, essendo sempre equivoche e polisense. Vi è sempre uno strato di "generalità" nel quale l'uomo è affondato e che appunto consente alla riflessione di assumere diversi punti di vista dai quali esaminare un oggetto. E la sessualità è uno di questi punti di vista. Ma vi è poi la sessualità-atto, ossia una ripresa della situazione sessuale mediante un atto esistenziale, cioè un'azione, che conferisce alla sessualità un significato piú vasto, un valore nuovo interamente umano.

Questa bipolarità, che è tipica del pensiero di Merleau-Ponty, si riscontra anche nell'esame del linguaggio. Al solito le spiegazioni definite intellettualistiche (linguaggio veste del pensiero) ed empiristiche (linguaggio risultante di un processo fisiologico in terza persona) sono ritenute insufficienti, come quelle che si lasciano sfuggire il *fenomeno* del linguaggio. E per ritrovare il fenomeno come tale non c'è che rioperare la sintesi concreta che la riflessione ha notomizzato e allora si vedrà che gli elementi fisiologici e quelli noetici sono presenti nella *parola*, la quale ha così un *senso*. Il corpo stesso è espressione e il gesto anticipa il verbo. E il linguaggio non è un *segno* del pensiero come una luce rossa è *segno* che la strada è interrotta, ma è il pensiero stesso (è caratteristico ritrovare in Merleau-Ponty questo itinerario logico proprio dei pensatori di tradizione idealistica), il pensiero che *abita* la parola. Vi è tuttavia la possibilità che la parola degradi a semplice segno e ciò accade quando il pensiero non è "autentico," ossia quando non è reso vitale da quella energia esistenziale oscura che precede le operazioni strettamente intellettuali, ossia la capacità di sussumere un soggetto a un predicato, di organizzare sintatticamente le parole ecc., che intervengono a sintesi effettuata. I dati della psicopatologia ci insegnano e ci confermano tutto questo e Merleau-Ponty vi si rivolge con la solita ricchezza di citazioni. Riecco Schneider, il malato piú volte preso in esame, che in seguito alla lesione occipitale è stato menomato proprio in questa fondamentale zona esistenziale. Ebbene il suo patrimonio linguistico è intatto, ma egli non sa servirsene. Parla solo se interrogato o per dire delle cose stereotipe e solo dopo avere preparato le frasi. A lui manca la capacità di improvvisazione, del *possibile*, essendo chiuso in una sorta di "evidenza e di sufficienza del reale" che è incapace di trascendere.¹¹

Il movimento di trascendenza è la fonte dei significati. Ma non si

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 203 sgg.

tratta di una creazione *ex nihilo*, ma di una ripresa di significati già esistenti, di contenuti stratificati, di potenzialità insomma che l'attività umana realizza. Chiamare naturali questi presupposti e spirituale quell'attività non è opportuno. Nell'uomo tutto è fabbricato e tutto è naturale, nel senso che non v'è una parola o un comportamento che non debba qualcosa all'essere biologico e nello stesso tempo non si sottragga alla semplicità della vita animale "attraverso una sorta di 'échappement' e un genio dell'equivoco che potrebbero servire a definire l'uomo."¹⁸

La parola è un caso particolare di questa potenza irrazionale che crea e comunica significati. Occorre perciò distinguere tra parola parlante e parola parlata, riprendendo la distinzione saussuriana di *parole* (il singolo atto linguistico) e *langue* (la lingua come sistema di significato, come *istituzione* storica) stabilendo una dialettica che le pone in relazione.¹⁹ Il movimento sarà duplice, uno di sedimentazione, per cui la parola parlante diventa parlata integrandosi nel sistema linguistico e arricchendolo, uno di trascendenza o emergenza, per il quale la parola parlante, ossia nuova, riprenderà la parola parlata o eventualmente una struttura grammaticale, ma le conferirà un valore nuovo, un nuovo senso. E allora questa nuova parola sarà quella del vocabolario, come il nuovo costruito sarà quello della sintassi; eppure si tratterà di cose diverse; ancora una volta "eguali e diverse insieme." Questa attività umana è una sorta di miracolo (Carabellese, in un diverso ambito filosofico, parlava di "magia logica"), il miracolo che fa apparire l'amore nel desiderio, il gesto nei movimenti ancora incoordinati all'inizio della vita e che riscatta le cose naturali o le istituzioni dalla loro contingente fatticità e le permea di sé umanizzandole.

A conclusione delle sue analisi del corpo esistenziale, Merleau-Ponty osserva che la tradizione cartesiana ci ha abituati a considerare separati corpo e anima, essendo il primo estensione senza interiorità, l'anima una sostanza trasparente a se stessa. L'esperienza del nostro corpo ci insegna invece che le cose stanno ben altrimenti di quanto ci dicono i risultati della riflessione astratta, perché corpo e anima risultano in realtà inscindibili, proprio come attesta l'esperienza immediata. Merleau-Ponty sottolinea che Descartes, di cui cita una famosa lettera a Elisabetta, sapeva

¹⁸ *Ibidem*, p. 221.

¹⁹ Cfr. *Phénoménologie*, cit., p. 229. Merleau-Ponty ha ripreso il problema della fenomenologia del linguaggio in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, contributi di vari autori raccolti da H. L. van Breda, Paris, 1952, pp. 91-109. Ha ripreso esplicitamente le distinzioni saussuriane "dialettizzandole," ma senza aggiungere nulla di sostanzialmente nuovo a quanto detto in *Phénoménologie de la perception*.

perfettamente che in linea di fatto veniva esperita questa unione inscindibile, ma che egli assumeva Dio come autore razionale di questa situazione di fatto. La nostra condizione irrazionale era dunque poggiata su una garanzia trascendente, onde, una volta riconosciuto nelle cose un fondo razionale, non restava all'uomo che continuare a pensare nel mondo. Ma, se la nostra unione col corpo è sostanziale, l'oscurità si estende al mondo percepito tutto intero, e allora come possiamo sentirci portatori di un'anima pura dalla quale accedere allo spirito assoluto?²⁴

Si affaccia il motivo piú propriamente "esistenzialistico" della filosofia di Merleau-Ponty (motivo che avrà in seguito ulteriori sviluppi). Da un punto di vista generale la sua formulazione è quella consueta: irrazionalità della condizione umana, mancanza di garanzie metafisiche, *Geworfenheit*. Ma occorre notarne la particolare colorazione sensualistica. Il riferimento a Cartesio è fatto in termini chiari. Cartesio poteva sfuggire al dubbio semplice e poi a quello iperbolico, in base al suo notissimo itinerario, che lo conduceva alla conquista di incrollabili garanzie, che legittimavano le operazioni del suo intelletto. Ripercorrere questo itinerario non è oggi piú possibile, perché l'odierna filosofia non ritiene soddisfacenti le argomentazioni di Cartesio. Ci sarebbe evidentemente da chiedersi perché Merleau-Ponty si volge a Cartesio e non alla filosofia successiva che si è sforzata di sviluppare l'esigenza razionalistica cartesiana. Ma si tratta di un atteggiamento comune nella filosofia contempo-

²⁴ Cfr. *Phénoménologie*, cit., pp. 230-32. La lettera citata è del 28 giugno 1643. "Le cose che appartengono all'unione dell'anima e del corpo — scrive Cartesio — non si conoscono che oscuramente con il solo intelletto e neppure con l'intelletto aiutato dall'immaginazione; ma esse si conoscono molto chiaramente coi sensi. Donde deriva che coloro che non filosofano mai e che non si servono che dei loro sensi, non dubitano punto che l'anima muova il corpo e che il corpo agisca sull'anima; ma essi considerano l'uno e l'altra come una sola cosa, ossia concepiscono la loro unione: perché concepire l'unione che c'è tra due cose significa concepirle come una cosa sola. E i pensieri metafisici, che esercitano l'intelletto puro, servono a renderci la nozione d'anima familiare; e lo studio delle matematiche, che esercita principalmente l'immaginazione nella considerazione delle figure e dei movimenti, ci abitua a formare delle nozioni del corpo ben distinte; e infine è soltanto usando della vita e delle conversazioni ordinarie, e astenendosi dal meditare e dallo studiare le cose che esercitano l'immaginazione, che si apprende a concepire l'unione dell'anima e del corpo." In sostanza Merleau-Ponty oppone alla riflessione l'esperienza ordinaria, proprio seguendo Cartesio, ma rimanendo sul piano di essa e condannando come astratti i dati dei "pensieri metafisici": "L'esperienza del corpo proprio — egli scrive — si oppone al movimento riflessivo che separa l'oggetto dal soggetto e il soggetto dall'oggetto, e che non ci dà che il pensiero del corpo o il corpo in idea e non l'esperienza del corpo o il corpo in realtà." (*Phénoménologie*, cit., p. 231.) La riflessione di Merleau-Ponty non è dunque una riflessione astratta, "ma fenomenologica, ossia capace di svelare l'esperienza ordinaria nella sua purezza e semplicità. Il problema, come si vedrà, non è naturalmente quello di accettare *ut sic* la filosofia cartesiana, ma piuttosto quello della opportunità di fermarsi ai dati del vissuto, per paura delle "astrazioni" dell'intelletto.

ranea, che parifica i motivi universalistici e immanentistici del pensiero moderno con quelli dommatici propri della filosofia della trascendenza. Il progresso, la ragione, la storia, la fiducia nelle scienze non appaiono diversamente fondati dall'immortalità dell'anima individuale o dall'esistenza di dio padre. E si ha perciò una contrazione di tali motivi dell'immanentismo nei loro precedenti teologici e quindi un estremismo filosofico affermando la impossibilità di sfuggire al contingente e all'esistente se non attraverso un Essere supremo che li fonda. Atteggiamento questo, comunissimo nei pensatori cristiani, ma ripreso anche dagli "atei," cristiani anch'essi a loro modo. Ripreso questa volta da Merleau-Ponty, che sottolinea la perdita delle "garanzie" cartesiane.

Essendo dunque non fondate le operazioni intellettuali e d'altra parte avendone Merleau-Ponty mostrato l'astrattezza, non rimane che il senso, ma proprio il senso cartesiano, il sentire come immaginare, come attività extrapsirituale, anche se "inquilina" dello spirito. In altri termini la corporeità e la percezione non recuperano quella capacità di verità che un'antica tradizione filosofica assegnava alla ragione, come accade nel filone antiintellettualistico, come accade, poniamo, in Bergson, ma rimangono affette da quella inferiorità gnoseologica (e metafisica) tipiche del razionalismo e, per di più, nella evidente impossibilità di compiere la ascesi razionale. "L'oscurità guadagna il mondo percepito tutto intero," come dice Merleau-Ponty. E quindi il sensualismo acquista un'inflessione scettica correlativa della separazione e dell'alienazione costitutive dell'uomo. Bisognerà vedere se e in che misura si potrà tentare di uscire da questa situazione negativa.

Ma portiamoci al di dentro di questo ambito filosofico. Vi abbiamo trovato anzitutto una polemica antidualistica, giustissima, ma della quale non vediamo la ragione.

Chi pensa che anima e corpo, senso e intelletto, ecc. siano separati, siano *due cose* diverse tra loro? Anche i cristiani che distinguono metafisicamente materia e spirito, aristotelicamente sanno benissimo che essi sono inseparabili e che l'anima senza il corpo è una realtà imperfetta, (come attestano anche i miti della resurrezione della carne e del corpo glorioso). E quanto all'aspetto più strettamente fenomenologico e fisiologico, tutti sanno che la fisiologia cerebrale non è localistica, che l'encefalo funziona come un organo solo, che una lesione limitata si ripercuote sull'equilibrio generale delle funzioni. L'afasico finisce col perdere la capacità intellettuale³⁵ e può giungere fino allo stato demenziale, mentre lo

³⁵ Lo ricorda anche Merleau-Ponty, insistendo sul carattere metaforico della distinzione anima-corpo: "Notre corps n'a pas toujours de sens et d'ailleurs nos pensées dans

schizofrenico, nel quale è separazione tra aspetto intellettuale e aspetto affettivo o vitale della psiche (tra gnoseoscienza e timoscienza, onde il termine atimia), conserva le capacità intellettuali elementari, (anche se in stadi avanzati della malattia giunge alla demenza) ma il suo comportamento è di solito assurdo e meccanico (stereotipia). Sono cose queste che Merleau-Ponty conferma, ma sulle quali non ci spieghiamo perché insista tanto. Chi pensa che esiste un' "anima" così staccata dal corpo da non essere affetta da "malattie"?

Questa polemica antidualistica e antiintellettualistica conduce poi Merleau-Ponty a dare maggiore importanza a quegli aspetti della esperienza nei quali gli opposti sono vissuti nella loro unione inscindibile, onde il carattere attualistico della sua fenomenologia. La dialettica di Merleau-Ponty non è quindi dialettica delle cose, ma dialettica della coscienza, anzi di quella zona intima della coscienza anteriore alle stesse distinzioni psicologiche delle facoltà. Da ciò un certo curioso immobilismo speculativo e una tendenza a ripetere che tutto è vissuto, esistenziale ecc. Il che è verissimo, ma è unilaterale.

L'atto del vivere è naturalmente ambiguo, perché in esso i significati sono ancora confusi e confusamente compresenti. Come si fa a qualificare un atto psichico immediato e isolato? Esso sarà evidentemente pluridimensionale, elementi egoistici, altruistici, sessuali, economici, ideologici, ecc. potranno esservi ritrovati, ambigualmente ed equivocamente presenti. Non è difficile cogliere la presenza dell'amor di sé negli atteggiamenti più disinteressati, del calcolo politico nella fede religiosa, di un ideale morale in una condotta rivolta verso scopi economici. Sartre ha tracciato un quadro psicologico del collaborazionista ed ha potuto vedere in lui sotto-missione al fatto compiuto, anarchismo, apologia della violenza, odio dell'uomo, femminilità, masochismo. Elementi questi operanti al di dentro di un fenomeno non più semplicemente psicologico, ma "storico," la mancata integrazione nella società francese di alcuni gruppi.¹⁰

la timidité par exemple, ne trouvent pas toujours en lui la plénitude de leur expression vitale. Dans ces cas de désintégration, l'âme et le corps sont apparemment distincts et c'est la vérité du dualisme. Mais l'âme, si elle ne dispose d'aucun moyen d'expression, — il faudrait plutôt dire: d'aucun moyen de s'effectuer, — cesse bientôt d'être *quoi que ce soit*, cesse en particulier d'être âme, comme la pensée de l'aphasique s'affaiblit et se dissout; le corps qui perd son sens cesse bientôt d'être corps vivant pour retomber à la condition de masse physico-chimique, il n'arrive au non-sens qu'en mourant. Les deux termes ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être, leur connexion empirique est donc fondée sur l'opération originare qui installe un sens dans un fragment de matière, l'y fait habiter, apparaître, être." (*La structure du comportement*, cit., p. 226.) È difficile trovare chi non sarebbe d'accordo con queste considerazioni.

¹⁰ Cfr. *Qu'est-ce un collaborateur?*, in *Situations*, III, Paris, 1949.

Ora, è chiaro che il collaborazionismo è spiegato molto piú dalla considerazione storica, che non da quella psicologica, la quale, pur avendo un indubbio interesse, ha una portata limitata e un respiro angusto. Ma se si vuole riportare tutto all'attualità del vissuto sarà inevitabile o psicologizzare qualunque fenomeno si analizzi o ripetere tautologicamente che questo fenomeno si volge al livello della coscienza. La via della comprensione è evidentemente quella opposta, che riporta il privato al pubblico, lo psicologico allo storico, ciascun evento insomma in relazione con gli altri eventi.

L'esistenziale lumeggiato da Merleau-Ponty non è poi, come si è accennato un motivo nuovo. Esso è anzitutto un dato del senso comune, che, come tale, non si pone il problema del soggetto e dell'oggetto ed è poi un dato della psicologia infantile e del pensiero primitivo (torneremo su ciò) in cui l'inerenza della coscienza alle cose diventa partecipazione. E già Hume aveva parlato della *credenza* e delle *impressioni*, ossia di una presenza immediata della realtà alla coscienza, avente quindi una originarietà che manca alla riflessione e alle idee. Merleau-Ponty identifica questa esistenza con la corporeità e scopre in essa la motricità, la sessualità, l'espressività, intese come modalità intenzionali, cioè atteggiamenti possibili nel riportarsi al mondo.

I limiti della *Lebenswelt* ci paiono confermati da quanto Merleau-Ponty dice del linguaggio. Nulla da eccepire circa il rapporto "dialettico" tra lingua e parole, tra padronanza dei modi di espressione propri di una certa lingua e di una certa cultura ed espressione nuova. "Io esprimo — dice Merleau-Ponty — quando, utilizzando tutti questi strumenti già parlanti, faccio dir loro qualche cosa che non hanno mai detto."¹⁷ Nasce così la parola nella quale è insidente il nuovo significato, anzi la parola è il significato stesso.¹⁸ Tutto ciò è per un verso ovvio. Si pensi al termine *esistenza* nel linguaggio filosofico. Esso ha ormai, data la diffusione della filosofia esistenziale, specie di quella heideggeriana, un significato che non aveva trent'anni or sono, appunto perché designa una serie di esperienze lumeggiate da Heidegger e dagli altri filosofi di questa corrente, che prima non designava. E nell'atto in cui questo termine è pronunciato, almeno in un certo contesto, queste esperienze vengono richiamate alla mente, se si vuole, il significato inerisce al segno.

¹⁷ *Problèmes actuels de la phénoménologie*, cit., p. 100.

¹⁸ "Si potrebbe distinguere una *parola parlante* e una *parola parlata*. La prima è quella nella quale l'intenzione significativa si trova allo stato nascente." (*Phénoménologie*, cit., p. 229.)

Ma Merleau-Ponty non si limita a dire questo. È caratteristico che a lui non interessano le parole *nate*, ma le parole *nascenti*, il momento della creazione di un significato nuovo, inteso proprio come fatto emozionale, nel quale viene vissuta l'unità delle sfere ontologica, logica e linguistica. Si tratta in fondo di un ritorno alla mentalità arcaica, quale si manifestò in certi presocratici (Eraclito ed epigoni)¹⁹ e in generale nel pensiero primitivo. Atteggiamento questo che ancora permane e non solo nella psicologia infantile, ma anche in certe esperienze di invadenza del preri-flessivo: si pensi all'idoleggiamento del nome della donna amata, cantato anche dai poeti, al termine Cristo rimato con se stesso e non con altre parole nella *Divina Commedia*, al nome di Dio non pronunciato nell'*Inferno* e in genere ad altri aspetti della vita religiosa, e si pensi ancora a certe poetiche contemporanee. Ma può questo momento dell'indistinzione vissuta caratterizzare il linguaggio? Essa porrebbe una autenticità della parola *parlante* rispetto alla parola *parlata*, come del concreto rispetto all'astratto, che quello *riprende*. E in fondo con ciò si torna alla vecchia tesi della *poeticità* del linguaggio. Ma sempre l'apparizione di nuovi significati è legata a questo nascimento intimamente vissuto di un *nuovo* termine o, ciò che è lo stesso, di una diversa accezione di un termine vecchio? Ha, poniamo, il linguaggio delle scienze tali caratteristiche? Lo sperimentatore che trova che un determinato farmaco ha azione batteriostatica *vive*, quando se ne è assicurato, l'unità del significato e del segno? E nella stessa esperienza artistica non è detto che la parola abbia quel senso più o meno magico, che una teoria del linguaggio vissuto lascerebbe supporre. Significherebbe restringere la *vera* poesia a certe poesie basate sulla sensualità della parola, sulla sua equivocità ed evocatività e via dicendo. Non solo, ma l'attualità del vissuto può difficilmente essere criterio per stabilire l'autenticità di quel che si vive. Un nuovo significato può essere sbagliato ed essere, nonostante ciò, esperito come nuovo ed originario. I criteri dell'autenticità, se si vuole usare questo termine, saranno in una logica, in una retorica, in un'etica, cioè in fondo in un insieme di *regole* e non nella creatività come tale. Altrimenti non distingueremo il buono dal malvagio, il sano dal folle, il poetico dall'impoetico ecc. Quali regole può darci la *Lebenswelt*? Evidentemente nessuna: può al massimo esortarci a "vivere autenticamente," a *creare* nuove regole. Da ciò non solo la sua unilateralità, ma il suo carattere irrazionalistico, il pericolo dell'attivismo, del decadentismo e così via.

¹⁹ Da vedere a proposito di questa caratteristica della mentalità arcaica gli studi di CALOGERO, in *Le origini della logica classica* (Pisa, anno acc. 1947-48), specie i primi due capitoli (sui primordi e su Eraclito).

3. *La correlazione col mondo*

Il rapporto tra soggetto e oggetto non è — scrive Merleau-Ponty — un semplice rapporto di conoscenza, come nell'idealismo classico "nel quale l'oggetto appare sempre come costruito dal soggetto, ma un *rapporto d'essere* secondo il quale paradossalmente il soggetto è il suo corpo, il suo mondo e la sua situazione, e, in qualche modo si scambia."¹ Questa definizione data da Merleau-Ponty a proposito dell'esistenzialismo e in particolare di Sartre, vale *a fortiori* per la sua filosofia. Porre in termini di essere e non di conoscenza il rapporto soggetto-oggetto significa essenzialmente accentuare due motivi, consueti della polemica antiidealistica. *A parte obiecti*, riaffermare l'autonomia della cosa conosciuta (o piuttosto sentita), che non può ridursi a un complesso di rappresentazioni, né può essere in qualche modo prodotta dalla coscienza (anche se inconsciamente). Motivo dunque realistico, del resto comune a gran parte della filosofia contemporanea. *A parte subiecti* si vuole escludere ogni attività *costitutiva*, cioè, in ultima istanza, di elaborazione del dato sensibile e limitare l'attività (se così si può ancora dire) soggettiva a una rivelazione della cosa extracosciente, mercé una specie di adattamento intimo ad essa. La coscienza si unifica con l'oggetto e dà luogo al fenomeno percettivo. Si elimina così ogni elemento intellettuale dalla conoscenza, anzi meglio dalla esperienza. L'intelletto è, se mai, qualche cosa di posteriore che non aggiunge nuovo sapere al dato del sentire, ma, al massimo, lo chiarifica e lo classifica.

La posizione di Merleau è evidente. Abbiamo un *imperialismo del sentire* che si impadronisce di tutta l'esperienza e con ciò la impoverisce, non essendo costituzionalmente in grado di *intenderla*. Abbiamo già visto i limiti del sentire, scorrendo del suo aspetto soggettivo, ebbene essi appaiono con chiarezza ancora maggiore quando si passa all'oggetto sentito. Del resto si tratta dei limiti del *sapere immediato*, incapace di universalità. Esso si riferisce a questa e a quella coscienza e non alla coscienza in generale, a questa e quella cosa e non alla cosa in generale, come abbiamo ricordato rifacendoci ad alcune classiche considerazioni di Kant e di Hegel.

Comunque Merleau, parlando ancora di Sartre, continua dicendo che il soggetto non è *ché* nulla, "che ha bisogno d'essere portato nell'essere, che non è pensabile che sul fondo del mondo, e infine che si nutre dell'essere come le ombre, in Omero, si nutrono del sangue dei viventi."

¹ *Sens et non-sens*, cit., p. 144.

² *Ibidem*, p. 144.

Questo essere di cui il soggetto si nutre è formato di una pluralità di cose aventi già in sé il loro senso, aventi, diremmo, una loro "interiorità" (si potrebbe parlare di una sorta di ripresa da parte di Merleau del problema lockiano della sostanza della cosa).³ La psicologia della forma da parte sua insegna che la *forma* è nelle cose e si impone al soggetto che osserva: le parti di un insieme percettivo vengono raccolte in unità, le quali possono risultare dalla distanza minima tra gli elementi di quell'insieme, dalla loro uguaglianza, dalla loro disposizione in "forme chiuse" per esempio geometriche. Lo stesso può dirsi delle qualità primarie e secondarie, anch'esse presenti nelle cose e rivelate dal soggetto percipiente. Bisogna però precisare che il senso della cosa non è interamente manifesto, ma è piuttosto una sollecitazione che si esercita sul soggetto (che da un certo punto di vista potrebbe ricordare i *poteri* di Locke). Si ha allora una *interazione* il cui risultato è l'atto percettivo, nel quale il soggetto si disposta intimamente alla cosa, combacia con essa, ad essa aderisce. Con ciò, beninteso, non le fornisce alcun nuovo ingrediente, ma la rivela nella sua essenza.

Merleau ricorre all'efficace paragone di chi si accinge a dormire e *richiama* il sonno, lo invoca disponendosi nella maniera più adatta a che esso sopravvenga, prefigurandosi già dormiente. "Io respiravo lentamente e profondamente per chiamare il sonno e subito si direbbe che la mia bocca comunica con qualche immenso polmone esteriore che chiama e respinge il mio soffio, un certo ritmo respiratorio or ora voluto da me, diventa il mio essere stesso, il sonno, che fin allora mi si presenta come significazione, si fa subito situazione."⁴ E subito dopo Merleau-Ponty riprende il paragone dell'eucaristia. Essa non è la simbolizzazione sotto specie sensibile di un'operazione della grazia, ma la presenza reale di Dio per il credente adeguatamente preparato. Non diversamente la cosa sentita si *comunica* al senziente, come una certa maniera d'essere al mondo.

Questa sorta di unità mistica e di contatto immediato implica anche una visione unitaria dell'atto percettivo. Esso è di tutto il soggetto percipiente e non, poniamo, della vista, del tatto, dell'udito. Queste sono determinazioni successive ed astratte di quel che è per essenza al di qua

³ Cfr. *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, cap. XXIII, dove Locke esamina il concetto di sostanza, come *sostrato* a cui inerirebbero le qualità e che ci è ignoto (cfr. in particolare §§ 2 e 12). In Merleau naturalmente non si pone il problema ontologico del sostrato delle qualità (se c'è, che cos'è, se è coglibile da un percipiente diverso da noi), ma piuttosto quello di una intimità significativa della cosa, che noi avvertiamo, ma che non ci è interamente nota.

⁴ *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 245.

di esse e tutte le ricomprende. Non è vero che io *veda* un colore, che *oda* un suono, che *senta* attraverso il tatto la mollezza di un truciolo, attraverso il gusto e lo stesso tatto la viscosità dello sciroppo. Queste qualità delle cose affettano il *mio corpo* ossia *me*, *prima* delle distinzioni di senso e intelletto e dei vari sensi tra loro. Le ricerche psicologiche e psicopatologiche ci parlano infatti di effetti complessi dei colori. Il rosso e il giallo inducono una esperienza di sradicamento, di allontanamento dal centro, il blu e il verde di riposo e di concentrazione. Un malato di Goldstein dice che il rosso "lacera" e il giallo è "pungente."⁵ Si *vede* la rigidità e la fragilità del vetro e quand'esso si rompe con un suono cristallino, questo suono è portato dal vetro visibile; egualmente la lucidezza dell'oro ci presenta sensibilmente la sua composizione omogenea, il colore sbiadito del legno la sua composizione eterogenea.⁶ La forma degli oggetti non consiste nel loro contorno geometrico, che è un dato successivo all'esperienza immediata; sul piano del vissuto essa parla a tutti i nostri sensi ed ha uno stretto rapporto con la natura propria dell'oggetto stesso.

Il fenomeno è ancora piú chiaro nei casi in cui la percezione è piú complessa. La sua *Gestalt* è alterata nel suo insieme quando ne vengono sostituiti alcuni elementi. Se assisto alla proiezione di un film doppiato, il disaccordo tra l'immagine sonora e quella visiva mi dà l'impressione che sullo schermo si dica *altro* da quello che in effetti odo e che perciò non riesce ad avere *esistenza* sonora. Io ho davvero orecchio per l'immagine senza suono che vedo muoversi sullo schermo. E se per un guasto il personaggio è improvvisamente senza parola, è *tutto* lo spettacolo che cambia, le figure si fissano e si ispessiscono e una sorta di stupore invade lo schermo. Nello spettatore dunque il gesto e la parola "non sono sussunti sotto una significazione ideale, ma la parola riprende il gesto e il gesto la parola, essi comunicano attraverso il mio corpo, come gli aspetti sensoriali del mio corpo essi sono immediatamente simbolici l'uno dell'altro perché il mio corpo è proprio un sistema tutto fatto di equivalenze e di trasposizioni intersensoriali."⁷

Il corpo *dà un senso* non solo agli oggetti naturali, ma anche a quelli culturali come le parole. La risposta del corpo è sempre globale e immediata, cioè senza la sussunzione concettuale o la messa in opera di meccanismi associativi. La parola *umido* determina non solo un senso di umidità e di freddo, ma anche un rimaneggiamento dello schema corporeo, come se l'interno del corpo tendesse verso la periferia. E lo stesso

⁵ *Ibidem*, p. 244.

⁶ *Ibidem*, p. 265.

⁷ *Ibidem*, p. 271.

deve dirsi delle altre parole che tutte inducono una certa esperienza nel corpo fenomenico che determina attorno ad esse un alone significativo. La parola è dunque carica di significato, è in sé espressiva, ma, ancora una volta, il suo significato non è intellettuale ma insidente in essa, come la melodia nei toni che la compongono.

Il percipiente si adatta all'oggetto percepito, assumendo verso di esso l'atteggiamento più conveniente per *coesistere* con lui nell'atto percettivo. Potremmo dire che il mondo è la patria naturale della coscienza, come se vi fosse un'unità originaria da ricostituire. Coscienza e cose sono *unselbständig* e dalla loro coesistenza attiva (il verbo esistere assume in Merleau-Ponty forse più che in qualsiasi altro esistenzialista una pregnanza vitale particolarissima) risulta ciò che noi chiamiamo il *sensu*. Se pensiamo a un fenomeno come quello della diplopia e al passaggio da essa alla visione binoculare normale ravvisiamo in esso non un processo anatomico-fisiologico in terza persona, ma un movimento esistenziale attraverso il quale si supera lo squilibrio determinato dalla visione imperfetta per una visione compiuta. "Il faut 'regarder' pour voir" dice Merleau-Ponty citando il Déjan.⁸ La visione normale sarà il vero *regard* e segnerà non la sovrapposizione delle due immagini della diplopia, ma il passaggio verso l'oggetto "in carne ed ossa." È nell'oggetto che avviene la sintesi, è nella sua chiarezza che le precedenti immagini monoculari, *che erravano davanti alle cose*, assorbendovisi, si riconoscono come apparenze di quell'oggetto.

La sintesi avviene nell'oggetto, ma non lo esaurisce nella sua ipseità, perché ogni percezione della cosa è parziale (la cosa è colta sempre per profili) ed è un invito a nuove percezioni che ne rivelino aspetti ulteriori. La cosa determinata e il mondo nel suo insieme sono delle totalità aperte, giammai attinte senza residui; è un continuo rinvio da una determinatezza a un'altra da un aspetto di una determinatezza ad un altro. La percezione è temporale perché la soggettività è tempo. È col mio corpo che la temporalità viene al mondo, perché attorno ad esso gli avvenimenti naturali invece di susseguirsi nell'essere opaco in una sorta di eterno presente, proiettano intorno al presente un duplice orizzonte di passato e di avvenire. La soggettività secerne dunque il tempo, ossia fa il tempo invece di subirlo. "Si può dire con Hegel che il tempo è l'esistenza dello spirito o parlare con Husserl di un'autocostituzione del tempo."⁹

La percezione ha dunque carattere temporale. Se io percepisco il ta-

⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁹ *Ibidem*, p. 278.

volò sul quale scrivo, ciò significa che esso mi *occupa*, e mi occupa abbastanza perché io nell'atto di percepirlo non posso percepire me percipiente. Quando io voglio farlo, allora passo ad un diverso atteggiamento, ossia decompongo analiticamente gli elementi della mia percezione. "Il mio atto percettivo, preso nella sua semplicità, non effettua esso stesso questa sintesi, esso profitta di un lavoro già fatto, di una sintesi generale costituita una volta per tutte, è quel che io esprimo dicendo che percepisco col mio corpo e coi miei sensi, il mio corpo e i miei sensi essendo appunto questo sapere abituale del mondo, questa scienza implicita e sedimentata."¹⁰ La percezione non è dunque un atto personale "col quale io darei da me un senso nuovo alla mia vita," ma è sempre nel mondo del *Si* (on).¹¹ La pretesa all'obiettività dell'atto *percettivo* è sempre delusa e ogni percezione richiede una percezione ulteriore. Ma la percezione, intesa come possesso dell'oggetto, appartiene al passato, al presente appartiene se mai la consapevolezza dell'avvenuta percezione: "La percezione originaria è un'esperienza non-tetica, preobiettiva e precosciente."¹² Ci troviamo di fronte a una sintesi già fatta del mio corpo, "la percezione attesta e rinnova in noi una 'preistoria'." Non vi sarebbe il presente "ossia il sensibile con il suo spessore e la sua ricchezza inesauribile, se la percezione, per parlare come Hegel, non conservasse un passato nella sua profondità presente e non lo contraesse in sé."¹³

Il cosciente è dunque il prolungamento del precosciente e la percezione è per essenza affetta da oscurità. Merleau scopre dunque una zona, in cui luce e penombra e ombra si intersecano e si sovrappongono. Ora, questa preistoria dello spirito è stata varie volte descritta. Si pensi, per esempio, all'*Antropologia* hegeliana, dove si parla di sensazione, di sentimento di sé, di abitudini e insomma di spirito naturale e di *sonno* dello spirito. Ma lo stesso Hegel avverte anche in questa sede la unilateralità e la stessa pericolosità dell'appello al sentire. Merleau, invece, vuole restare a questo livello, che più di ogni altro gli rivela la intimità dell'uomo col mondo.

Nel portarsi verso il mondo la coscienza spazializza. Lo spazio fa parte della struttura della coscienza, ma non nel senso di essere una "forma" della sensibilità. Meglio dire che esso scaturisce dal contatto della coscienza col mondo. Non esiste un problema della soggettività e

¹⁰ *Ibidem*, p. 275.

¹¹ *Ibidem*, p. 277.

¹² *Ibidem*, p. 279.

¹³ *Ibidem*, p. 277.

oggettività dello spazio, essendo Merleau-Ponty al di fuori di questa antinomia. Come sempre gli interessa il *vissuto* e non il pensato, l'esperienza immediata dello spazio quindi e non lo spazio geometrico.

Merleau-Ponty non cita Heidegger nella sua lunga esposizione del concetto di spazio, ma in *Essere e tempo* troviamo una trattazione per molti aspetti simile, e soprattutto metodologicamente simile, a quella di Merleau-Ponty. Si tratta anche per Heidegger di trovare l'origine dell'esperienza dello spazio. "La spazialità — dice Heidegger — è coinvolta nella non-inopportunità dell'utilizzabile, nel prendersi cura del quale nasce quella visione ambientale a cui la spazialità si rivela."¹⁴ In altri termini solo, "nel non trovare qualcosa al suo posto la prossimità del posto diviene sovente per la prima volta esplicitamente accessibile come tale."¹⁵ Lo spazio quindi viene rivelandosi attraverso il "prendersi cura" dell'Esserci ed è anche per Heidegger una sorta di *détente* (in questo c'è una parentela con Bergson). Il mondo diventa puramente spaziale quando l'utilizzabile intramondano perde il suo carattere di appagatività. Il mondo perde la sua ambientalità e diventa mondo naturale: "il mondo" come totalità di mezzi utilizzabili, viene spazializzato come un insieme di cose semplicemente presenti ed estese. Lo spazio naturale omogeneo può manifestarsi solo in base ad un modo di scoprire l'ente che si incontra caratterizzato da una specifica smondizzazione della conformità al mondo propria dell'utilizzazione."¹⁶

L'impostazione di Merleau-Ponty è analoga, il soggetto spazializza perché *deve agire* attraverso l'*io posso*; gli svolgimenti particolari sono alquanto diversi.

Merleau-Ponty cita un'esperienza molto semplice fatta da Wertheimer. Un soggetto vede la stanza dove si trova attraverso uno specchio, che gliela riflette inclinata di 45° per rapporto alla verticale. Dapprima tutto è obliquo e un uomo che vi si muove, quindi, è inclinato sul fianco. L'insieme è "strano." Dopo alcuni minuti interviene un brusco cambiamento: tutto diventa verticale, i muri, l'uomo che vi si muove, un cartone che cade. La spiegazione di Merleau-Ponty è facilmente indovinabile: "quel che importa per l'orientamento dello spettacolo non è il mio corpo quale è in fatto, come cosa nello spazio oggettivo, ma il mio corpo come sistema di azioni possibili, un corpo virtuale di cui il 'luogo' fenomenico è definito dal suo compito e dalla sua situazione. Il mio corpo

¹⁴ *Sein und Zeit*, cit., p. 111; trad. p. 124.

¹⁵ *Ibidem*, p. 104; trad. p. 116.

¹⁶ *Ibidem*, p. 112; trad. p. 125.

è là dove c'è qualcosa da fare."¹⁷ E per fare qualcosa deve costituire uno spazio, cioè orientarsi spazialmente nel mondo. Non è fecondo chiedersi *perché* l'esistenza è spaziale, perché la nostra coesistenza col mondo fa sorgere una direzione ecc. L'inerenza al mondo è un dato fondamentale e imprescindibile. Per un soggetto pensante, osserva Merleau-Ponty, un viso visto per diritto equivale a un viso visto per rovescio, ma per un soggetto percipiente un viso visto per rovescio è irriconoscibile e senza senso. Prolungando lo sguardo verso una persona distesa sul letto e vista dalla testiera del letto stesso, a un certo punto essa diventa mostruosa.¹⁸ Vi è una originaria presa di posizione, un "patto antico" stretto da qualcuno prima di me col mondo, una preistoria di cui la mia esistenza è la storia, e questo qualcuno è il mio corpo. Esso è la nostra fatticità e nella nostra fatticità è lo spazio come originaria esperienza spaziale. Noi stiamo in piedi non per "la meccanica dello scheletro e anche per la regolazione nervosa del tono, ma perché siamo impegnati nel mondo. Se questo impegno viene meno il corpo crolla (s'effondre) e diventa oggetto."¹⁹

L'impegno nel mondo è il *sensu* del nostro stare in piedi. L'anatomia e la fisiologia ci spiegheranno le ragioni meccaniche e funzionali della posizione eretta, che ha però un significato originario. La fenomenologia descriverà non solo il mio corpo in quanto strumento delle mie scelte personali, per dir così il mio corpo *storico*, ma anche il mio corpo *preistorico* di cui l'altro è la continuazione. E scoprirà in quest'ultimo una coeva adesione al mondo. Al di sotto dello spazio fenomenologico dunque un prespazio naturale, ossia delle disposizioni fisiche del corpo in relazione con le cose.

È questo il motivo positivistic-evoluzionistico di Merleau. La vita detta spirituale prolunga quella della natura che la annuncia e la prefigura. Spencer, per esempio, aveva svolto questo concetto con grande larghezza. Si ricordino le considerazioni sull'evoluzione della condotta che era un continuo perfezionamento dagli infusori all'uomo: l'adattamento, il fine si andavano perfezionando nella scala biologica e con essi gli organi preposti a certe funzioni. Merleau non dice nulla di sostanzialmente diverso. Solo che non svolge la sua ipofenomenologia, ma si limita a ripeterci che il nostro impegno nel mondo è qualcosa di già deciso, prima che noi lo avvertiamo come tendenza e come imperativo morale.²⁰

¹⁷ *Phénoménologie*, cit., p. 289.

¹⁸ *Ibidem*, p. 202.

¹⁹ *Ibidem*, p. 294 in nota.

²⁰ "Il primo livello spaziale non può trovare in *nessuna parte* i suoi punti di ancoraggio, poiché questi avrebbero bisogno di un livello anteriore al primo per essere determinati nello spazio. E poiché tuttavia esso non può essere orientato 'in sé,' occorre che la mia

Tornando alla spazialità vissuta, ossia a quella che sorge dopo e sopra la naturale e preistorica spazialità, essa non sarà evidentemente la spazialità omogenea della geometria e, in fondo, neppure della comune rappresentazione spaziale che è geometrizzante, ma lo spazio piú intimo, quello *qualitativo*, che nettamente si riscontra nei primitivi e nel fanciullo, quello spazio "per cui l'alto è il soffitto."

Abbiamo cosí una pluralità di spazi a seconda delle nostre esperienze. Vi è, per esempio, una spazialità senza cose nella notte. "La notte — dice Merleau-Ponty — non è un oggetto davanti a me, essa mi avvolge, essa penetra attraverso tutti i miei sensi, essa soffoca i miei ricordi, essa cancella quasi la mia identità personale. Io non sono piú trincerato nel mio posto percettivo per vedere da lí sfilare a distanza i profili degli oggetti. La notte è senza profili, essa mi tocca essa stessa e la sua unità è l'unità mistica del *mana*."²¹ Vi è una spazialità del sogno, del mito, dello schizofrenico, ecc.²²

L'analogia col pensiero primitivo è sottolineata da Merleau-Ponty, che osserva che la destra e la sinistra sono per noi l'incarnazione della nostra destrezza e della nostra inettitudine, come per l'augure del fasto e del nefasto. Il mito vien considerato naturalmente da Merleau-Ponty nel senso di Cassirer e respingendo la teoria comtiana della anticipata razionalizzazione: la coscienza come l'oggetto appartengono per Merleau-Ponty al pensiero tetico. Il mito è incarnazione dei significati nelle cose, il

prima percezione e la mia prima presa mi appaia come l'esecuzione di un patto piú antico concluso tra X e il mondo in generale, che la mia storia sia il seguito di una preistoria di cui utilizza i risultati acquisiti, la mia esistenza personale la ripresa di una tradizione prepersonale." (*Phénoménologie*, cit., p. 293). Ecco quanto scriveva Spencer circa la condotta etica: "Guidati dalla verità che siccome la condotta della quale si occupa l'Etica è parte della condotta in genere, la condotta in genere deve essere compresa in modo generale prima che questa parte possa essere compresa in modo speciale; e guidati dall'altra verità che per comprendere la condotta in genere dobbiamo comprendere l'evoluzione della condotta, siamo condotti a vedere che l'Etica ha per soggetto quella forma che la condotta universale assume durante le ultime fasi della sua evoluzione." (*Le basi della morale*, trad. Salvadori, Milano, s.a., pp. 15-16.) Il concetto è analogo nei due autori. Ma in Spencer ha uno svolgimento chiaro e ricco di riferimenti alla "preistoria" dell'uomo, ossia all'evoluzione filogenetica, mentre in Merleau rimane accennato e non chiaramente sviluppato.

²¹ *Phénoménologie*, cit., p. 328.

²² "On pourrait montrer, par exemple — annota Merleau-Ponty — que la perception esthétique ouvre à son tour une nouvelle spatialité, que le tableau comme oeuvre d'art n'est pas dans l'espace où il habite comme chose physique et comme toile colorée — que la danse se déroule dans un espace sans buts et sans directions, qu'elle est une suspension de notre histoire, que le sujet et son monde dans la danse ne s'opposent plus, ne se détachent plus l'un sur l'autre, qu'en conséquence les parties du corps n'y sont plus accentuées comme dans l'expérience naturelle: le tronc n'est plus le fond d'où s'élèvent les mouvements et où ils s'achèvent; c'est lui qui dirige la danse et les mouvements des membres sont à son service." (*Phénoménologie*, cit., p. 33 in nota.)

fenomeno mitico è una vera *presenza*. È sempre l'insistenza sul preriflessivo che ritroviamo. Ora questa esperienza partecipativa viene da Merleau-Ponty integrata nella coscienza umana in generale, nel senso che la riflessione è posteriore a questa coscienza vissuta e i suoi prodotti sono, per dir così "tardi." Quando si parla di riflessione bisogna chiarire che il termine designa due cose distinte: la riflessione del fenomenologo, ossia quella che per esempio fa Merleau-Ponty e che è la ricerca e la riscoperta dell'irriflesso e del vissuto; la riflessione in senso più lato quale più comunemente si intende e che è in sostanza quella delle scienze. Contro quest'ultima, o meglio contro i prodotti di quest'ultima scambiati per realtà, si indirizza tutta la polemica di Merleau-Ponty. "Senza dubbio — egli osserva a proposito dello spazio — se io rifletto sulla coscienza delle posizioni e delle direzioni nel mito, nel sogno e nella percezione, se le pongo e le fisso secondo i metodi del pensiero obiettivo, io ritrovo in esse le relazioni dello spazio geometrico. Non bisogna concluderne che esse vi erano già, ma inversamente che la riflessione vera non è quella."²² Ancora una volta il freddo intelletto falsifica la realtà.

Al di qua dello spazio vissuto, antropologico, vi è qualcosa di ancor più oscuro, una specie di cosa in sé che si intravede nella riflessione fenomenologica, quel già incontrato 'strato naturale' che è al di qua della coscienza. Il sogno, la follia, il mito e, a maggior ragione la percezione, gravitano attorno al *mondo*. L'ancoraggio al mondo essendo primitivo, io sono sempre attaccato dalle mie radici a uno spazio naturale e inumano. Merleau-Ponty cita un'esperienza particolare, come ha fatto per lo spazio della notte. "Mentre io traverso la piazza della Concordia e mi credo preso interamente da Parigi, posso arrestare i miei occhi su una pietra del muro delle Tuileries, la Concordia scompare e non c'è più che questa pietra senza storia; io posso ancora perdere il mio sguardo in questa superficie granosa e giallastra e non vi è più neppure pietra, non resta che un gioco di luce su una materia indefinita."²³

Da quanto si è detto risulta prevedibile ciò che Merleau-Ponty pensa del "correlato noematico," per usare il linguaggio dei fenomenologi, della percezione, cioè la cosa. Come non raramente accade ai fenomenologi la minuzia delle descrizioni è piuttosto infeconda perché ci ripete cose che in fondo già sapevamo e che spesso sono patrimonio del senso comune. La cosa di Merleau-Ponty è una cosa viva, non soggetta alle

²² *Phénoménologie*, cit., p. 337.

²³ *Ibidem*, p. 339.

astrazioni della geometria e della psicologia tradizionale, intima all'uomo, che nell'atto percettivo aderisce ad essa, quasi diremmo in una sorta di copulazione.²⁵

Il riscontro col pensiero primitivo è di nuovo spontaneo e un brano di Lévy-Bruhl a proposito dell'intimità del gruppo sociale primitivo con la contrada dove abita, ci sembra riassumere il pensiero di Merleau-Ponty su questo punto: "La partecipazione tra il gruppo sociale e la contrada che è sua — dice Lévy-Bruhl — non si estende soltanto al suolo e alla selvaggina che vi si trova: tutte le potenze mistiche, gli spiriti, le forze piú o meno nettamente immaginate che vi hanno sede hanno la stessa relazione intima col gruppo. Ciascuno dei suoi membri sente quel che esse sono per lui e quel che egli è per esse. Là egli sa quali pericoli mistici lo minacciano e su quali appoggi mistici può contare. Fuori di questa contrada non vi è piú appoggio per lui. Pericoli sconosciuti, e tanto piú terrificanti, lo circondano da tutte le parti. Non è piú la *sua* aria che respira, la *sua* acqua che beve, i *suoi* frutti che raccoglie e mangia, non sono piú le *sue* montagne che lo circondano, i *suoi* sentieri dove cammina: tutto gli è ostile, perché le partecipazioni che è abituato a sentire fanno difetto. Da ciò la sua estrema ripugnanza a lasciare il suo territorio, anche momentaneamente."²⁶ La cosa fenomenologica è la cosa "partecipata," la cosa del "pensiero oggettivo" è raffigurabile all'ambiente estraneo e ostile che il primitivo esperisce fuori della sua sede abituale.

Un altro riferimento, per bene intendere la dottrina del Merleau-Ponty — e questo è Merleau-Ponty stesso a farlo — è la pittura di Cézanne. Il paragone con l'impressionismo pittorico (come con la poesia impressionistica) viene spontaneo nel lettore di Merleau-Ponty e di molta parte dell'esistenzialismo. Lo Stefanini definisce Marcel — che sotto molti riguardi

²⁵ Cfr. *Phénoménologie*, cit., pp. 348-49. "Per la scienza e per il pensiero oggettivo, un oggetto visto a cento passi sotto una debole grandezza apparente è indiscernibile dallo stesso oggetto visto a dieci passi sotto un angolo piú grande, e l'oggetto non è altro che questo prodotto costante della distanza per la grandezza apparente. Ma per me che percepisco, l'oggetto a cento passi non è presente e reale nel senso in cui lo è a dieci passi ed io identifico l'oggetto in tutte le sue apparenze, in quanto tutte le prospettive convergono verso la percezione che io ottengo per una certa distanza e una certa orientazione tipica. Questa percezione privilegiata assicura l'unità del processo percettivo e raccoglie in esso tutte le altre apparenze (...) Un corpo vivente visto da troppo vicino e senza alcuno sfondo sul quale si distacca, non è piú un corpo vivente, ma una massa materiale strana quanto i paesaggi lunari, come si può rilevare guardando attraverso un lente un segmento di epidermide; visto da troppo lontano, esso perde ancora il suo valore vivente, non è piú che un pupazzo o un automa." Bisogna dunque porsi nelle migliori condizioni per effettuare una specie di "abbracciamento" rivelatore, una *conoscenza* che ricorda quella di Adamo che *cognovit uxorem suam Hevam*.

²⁶ *La mentalité primitive*, Paris, 1925 (4), p. 236.

esse sono indiscernibili, perché in entrambe si vede uno spazio vuoto dove si diffonde del grigio. Ma tutto cambia se si introduce un pezzo di carta bianco nella scatola nera e nero in quella bianca. In questo caso la visione cambia: la prima appare nera e violentemente illuminata, l'altra bianca e debolmente illuminata. Questa esperienza dimostra in particolare che perché si abbia la struttura "illuminazione-oggetto illuminato" è necessaria la presenza di almeno due superfici il cui potere di riflessione sia diseguale.

Piú in generale questa e altre analoghe esperienze che Merleau-Ponty riporta dal lavoro di Gelb sulla costanza dei colori mostrano la necessità di una organizzazione del campo perché la costanza dei colori sia conservata. Al solito il problema si pone (e si rende irresolubile) se si passa dal piano del vissuto a quello del pensato, del giudizio.

Questo spiega le leggi empiriche del fenomeno di costanza stabilite da Katz: "che esso sia proporzionale alla grandezza dell'area retinica sulla quale si proietta lo spettacolo e tanto piú netto se nello spazio retinico messo in causa si proietta un frammento di mondo piú esteso e piú riccamente articolato, — che sia meno perfetto in visione periferica che in visione centrale, in visione monoculare che in visione binoculare, in visione breve che in visione prolungata, che si attenni a lunga distanza, che vari con gli individui e secondo la ricchezza del loro mondo percettivo, che sia infine meno perfetto per delle illuminazioni colorate, che cancellano la struttura superficiale degli oggetti e livellano il potere di riflessione delle differenti superfici, che non con illuminazioni incolori che rispettano queste differenze strutturali."²⁴

Il significato di queste leggi e degli esperimenti che le confermano è dunque chiaro: la costanza dei colori c'è, ma essa è correlativa dalla presa che il corpo ha sugli oggetti. Quanto piú questa si allenta, quanto meno l'inerenza è intima, tanto piú il fenomeno si attenua. Non solo, ma tra il percipiente e l'oggetto percepito si interpone una sorta di mediatore che è l'illuminazione. L'illuminazione ha un potere preparante rispetto alla percezione e concorre a rendere le cose piú atte a esser percepite. Merleau-Ponty parla infatti di una specie di offerta della cosa al percipiente. Se immagino un teatro senza spettatori in cui "si leva il sipario sullo scenario illuminato, mi sembra che lo spettacolo è *in se stesso visibile* e pronto a essere visto, e che la luce che illumina le quinte disegna le ombre e penetra lo spettacolo da parte a parte, realizza prima di noi

²⁴ *Phénoménologie*, cit., p. 356.

una sorta di visione."⁸⁶ L'illuminazione è, come tale, incolore, neutra e tende verso lo "zero" di colore. Per esempio la luce elettrica ci appare gialla al momento in cui noi lasciamo la luce diurna, ma ben presto cessa di avere alcun colore e si pone anzi al di qua della distinzione colore-luminosità, perché si discioglie nelle cose che illumina e le penetra e prepara alla nostra visione. Correlativamente gli oggetti si distribuiscono i colori dello spettro "secondo il grado e il modo della loro resistenza a questa nuova atmosfera."⁸⁷ Merleau-Ponty dinamizza così il concetto di colore, distinguendo un colore-*quale* da un colore-*funzione*. Il nero della mia penna è una presenza non sensoriale, è "una potenza tenebrosa che si irraggia dall'oggetto, anche quando è coperto di riflessi e questo nero non è visibile che nel senso in cui lo è il nero in senso morale."⁸⁸ Il colore funzione dialoga, se così si può dire, con quella pre-visione che è l'illuminazione e poi col corpo percipiente e si determina in varie *qualità* secondo una logica interna alla *forma*. Un quadro in una galleria visto a distanza ottimale ha la sua illuminazione interiore e i suoi colori hanno non solo il loro valore colorante, ma anche un certo valore rappresentativo. Visto invece da troppo vicino, esso cade sotto l'illuminazione della galleria stessa e i colori perdono la loro rappresentatività, non sono più colori di oggetti, ma semplici macchie colorate su una tela. Egualmente, se verso un paesaggio di montagna noi assumiamo un atteggiamento critico che ne isola una parte, il verde dei suoi prati non è più rappresentativo e perde "il suo spessore e il suo colore."⁸⁹

Questa esemplificazione è sufficiente per intendere la tesi di Merleau-Ponty: trascendenza e inseità della cosa, che è tuttavia il correlato del corpo, qualità come determinazione delle funzioni, vitalità insomma della cosa. *A parte obiecti* ritroviamo le caratteristiche già incontrate nell'esame dell'atto percettivo, ossia la intersensorialità, il valore significativo insidente in tutti gli aspetti della cosa (Cézanne diceva che un quadro contiene anche l'odore del paesaggio), l'unità diremo vivente delle qualità. La cosa realizza dunque prima dell'altrui persona il miracolo dell'espressione: "un'interiorità che si rivela al di fuori, un significato che discende nel mondo e si mette a esistervi e che non si può pienamente comprendere che ricercandolo con lo sguardo sul luogo."⁹⁰

⁸⁶ *Phénoménologie*, cit., p. 358.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 359.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 352.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 361. Questa funzione dell'illuminazione che prelude alla visione potrebbe ricordare la concezione schellinghiana della luce come primo elemento soggettivo nella e della natura.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 369.

All'orizzonte della cosa il mondo, ossia la possibilità di nuove percezioni e in genere di nuove esperienze. La struttura figura-fondo, messa in luce dalla psicologia della forma è largamente utilizzata e metafisicizzata da Merleau-Ponty. Non vi sono sintesi compiute, perché ogni percezione presuppone delle percezioni possibili (le protenzioni e ritenzioni di Husserl, non solo come caratteristica dell'atto percettivo nella sua limitatezza psicologica, ma della condizione umana in genere), ogni sintesi è, in altri termini, temporale, anzi temporalizzante. Parlare di un eterno presente, di un tempo somma di istanti perfetti è assurdo perché non gli corrisponde l'esperienza reale, che sola conta ed è vera, ossia un'esperienza impegnata e limitata e particolare. Ogni cosa rimanda a un'altra, ogni presente presuppone un passato e ci apre un futuro. In questo senso — dice Merleau-Ponty — si suol dire che il mondo è misterioso, misterioso cioè inesauribile. Il mondo infatti non è un oggetto: "vi è un involucro di determinazioni oggettive, ma anche delle fessure, delle lacune attraverso le quali le soggettività si collocano in esso e che piuttosto sono le stesse soggettività."⁴⁰ Le cose sono dunque non dei significati offerti all'intelligenza, ma delle strutture opache, il cui senso ultimo resta oscuro. "La cosa e il mondo non esistono che vissuti da me e da soggetti come me, perché sono il concatenamento delle nostre prospettive, ma trascendono tutte le prospettive perché questo concatenamento è temporale e incompiuto."⁴¹

È superfluo dire che l'affermazione del mistero fatta dopo la descrizione della fenomenologia della cosa ha probabilmente una qualche risonanza e compiacenza esistenzialistica, ma si riduce alla ben ovvia constatazione della determinatezza di ogni nostro atto conoscitivo o percettivo che si dica e alla possibilità di ulteriorità che è connaturale alla nostra esperienza. Il richiamo di Marcel è possibile sotto molti riguardi e Merleau-Ponty riecheggia anche la distinzione di problema e mistero⁴²; ma il mistero di Marcel è richiamato dall'insoddisfazione suscitata dalla soluzione del semplice problema e prende corpo preciso attraverso l'invo-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 384.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 384-385.

⁴² "È dunque essenziale alla cosa e al mondo di presentarsi come 'aperti,' di rinviarci al di là delle loro manifestazioni determinate, di promettere sempre 'altra cosa da vedere.' Ciò si esprime qualche volta dicendo che la cosa e il mondo sono misteriosi. Essi lo sono in effetti se non ci si limita al loro aspetto obiettivo e li si ripone nell'ambito della soggettività. Essi sono anche un mistero assoluto, che non comporta alcun chiarimento, non per un difetto provvisorio della nostra conoscenza, perché allora ricadrebbero al ruolo di semplice problema, ma perché essi non sono dell'ordine del pensiero obiettivo che implica delle soluzioni. (...) L'ideale del pensiero obiettivo è ad un tempo fondato e distrutto dalla temporalità." (*Phénoménologie*, cit., p. 384.)

cazione e le virtù teologali; il mistero di Merleau-Ponty è in sostanza escluso o, se si vuole, è un concetto limite.⁴³

C'è ora da chiedersi se l'immediatezza dell'esperienza potrà distinguere il vero dal falso, il reale dall'illusorio. Sembrerebbe doversi dare ragione allo psicologismo, sostituire al *cogito* razionalista quello psicologico e dissociare così la verità in una serie di istanti vitali. Merleau-Ponty risponde che il problema non può esser posto come problema di verità e non-verità, cioè come problema logico, ma piuttosto in termini fenomenologici. La coscienza in questo senso non è il luogo della chiarezza ma dell'ambiguità, essa ha un possesso preliminare del mondo che si interpone tra sé e l'essere come tra sé e sé. Io ho coscienza (del mondo, di) me. La parentesi sartriana va allargata e la nozione di mondo vi è contenuta, come lo spessore che mi separa e nello stesso tempo mi unisce a me stesso e alle cose.⁴⁴

Tutto ciò è abbastanza chiaro. Si insiste al solito sulla inerenza di me al mondo e sul carattere preriflessivo del cogito. In Sartre nella coscienza si insinua il nulla, in Merleau-Ponty si insinua il mondo, ossia quello sfondo di realtà in cui io mi pongo nell'agire. Ciò significa quindi che non posso avere un'evidenza assoluta (se non quella astratta della riflessione); né d'altra parte posso essere condannato all'illusione proprio per questa inerenza mondana che è garanzia di verità. "Io avevo coscienza di vedere un'ombra ed ho ora coscienza di non aver visto che una mosca. La mia adesione al mondo mi permette di compensare le oscillazioni del *cogito*, di spostare un *cogito* a profitto di un altro e di raggiungere la verità del mio pensiero al di là della sua appartenenza."⁴⁵ La mia adesione al mondo, la mia originaria credenza nel mondo è utilizzata anche nelle illusioni, che attraverso essa ricevono quella credibilità in base alla quale io le scambio per eventi reali. Ma questa adesione offre anche la possibilità di una serie di ulteriori verificazioni, "sempre aperte su un orizzonte di verificazioni presuntive, essa non mi separa dalla verità."⁴⁶

⁴³ "Il mondo è un'unità aperta e indefinita dove io sono situato, come Kant indica nella *Dialettica trascendentale*, ma come sembra dimenticare nell'*Analitica*." (*Phénoménologie*, cit., p. 351.)

⁴⁴ Si ricordi che Sartre, per indicare il carattere preriflessivo e immediato della coscienza di sé, pone in parentesi la preposizione e scrive coscienza (di) sé. Vi è tuttavia una "fessura" intracosciente, dove per Sartre si insinua il nulla. Per Merleau invece la coscienza è "abitata" dal mondo, è inerente al mondo e, in questo senso, egli potrebbe scrivere, come si diceva, coscienza (del mondo, di) me. Sulla teoria sartriana vedi più avanti pp. 148 sgg.

⁴⁵ *Phénoménologie*, cit., p. 344.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 341.

Qui Merleau ripete dei dati del senso comune: ogni percezione è suscettibile di correzione. Tuttavia un'analisi fenomenologica delle illusioni, in particolare delle allucinazioni, mette in rilievo un diverso modo di portarsi verso il mondo, una intenzionalità diversa da quella percettiva. Siamo in gran parte nell'ambito della distinzione sartriana (che vedremo) di reale e immaginario. La coscienza "realizzante" si trova di fronte a qualcosa di solido, di pluridimensionale, alla struttura figura-fondo, a quella resistenza della cosa che secondo Sartre dà la nausea (*l'écoeurement nauséux qui caractérise la conscience réalisante*)⁴⁷; la coscienza immaginante, di cui la coscienza allucinatoria è un caso eminente ha una struttura diversa da quella realizzante. "Se l'allucinazione non prende posto nel mondo stabile e intersoggettivo, gli è che le manca la pienezza, l'articolazione interna che fanno che la cosa vera riposi 'in sé,' agisca ed esista per se stessa."⁴⁸ Questa è la caratteristica fondamentale. Si tratta di una soggettivazione magica del mondo, che perde la sua distanza dal soggetto e il suo spessore temporale e spaziale. "La maggior parte delle allucinazioni sono, non delle cose a faccette — dice Merleau-Ponty — ma dei fenomeni effimeri, punture, scosse, scoppi, correnti d'aria, onde di freddo e di calore, scintille, punti brillanti, barlumi, profili."⁴⁹ Non solo, ma questa diversa struttura dello spazio e delle cose è sentita come tale dall'allucinato. Il malato che rifiuta una pietanza perché avvelenata, sa bene che essa non è avvelenata nel senso in cui lo sarebbe per un chimico. "Il veleno è qui entità affettiva, una presenza magica come quella della malattia e dell'infelicità."⁵⁰ Vi è dunque una *impostura allucinatoria*. Essa vale come realtà per l'allucinato, pur non essendo una percezione. E ciò è possibile soltanto se allucinazione e percezione sono due fenomeni che sorgono su una medesima base che è l'inerenza al mondo. Nell'allucinazione il malato perde il commercio col mondo e *costituisce* un mondo fittizio, *rifiutando* quello reale. La coincidenza di sé con sé propria del *cogito* non dev'essere mai reale, ma solo intenzionale e presuntiva. Di fatto tra me che penso una qualche cosa e me che penso di averla pensata si interpone uno spessore di durata, per cui io posso dubitare della veridicità del mio pensiero. Tuttavia io ho fiducia nella riflessione, perché assume il fatto della temporalità e il fatto del mondo, come quadro invariabile di ogni illusione

⁴⁷ *L'imaginaire*, Paris, 1948 (1^a ed. 1940), p. 245.

⁴⁸ *Phénoménologie*, cit., p. 391.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 393.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 392.

e disillusione: "io non mi conosco che nella mia inerenza al tempo e al mondo, cioè nell'ambiguità."⁸¹

Le analisi del lato oggettivo della percezione confermano il sempre rilevato carattere misticheggiante del pensiero di Merleau. Misticismo vitalistico, che si basa sulla pienezza dell'atto e non sulle distinzioni dell'intelligenza, qualificate astratte. Già Bergson aveva parlato di intuizione, avvertendo che, con questo nome, egli designava "la simpatia con la quale ci si trasporta all'interno di un oggetto per coincidere con ciò che esso ha di unico e per conseguenza di inesprimibile."⁸² Il contrario dell'analisi, che invece riconduce l'oggetto a elementi già conosciuti e quindi comuni anche ad altri oggetti e con ciò stesso è destinata a prolungarsi all'infinito, essendo una rappresentazione che si ripete da una serie di punti di vista successivi. Atto composito e avente continuo bisogno di ricorrere a *simboli*. "Se passer de symboles" era per Bergson la pretesa della metafisica.

Nulla di diverso pensa Merleau, anche se è frequentemente in polemica con Bergson. Anche per lui la riflessione astratta è una "cattiva riflessione" perché divide e perde l'unità ineffabile della concretezza. In fondo Merleau, che pure tiene grandissimo conto dei risultati delle scienze, assegna una maggiore dignità noetica alla filosofia, come egli la intende, ossia ad un'attività che persegue una logica affatto diversa. È la solita polemica contro il "freddo intelletto." Vi è metafisica — egli scrive — a partire dal momento in cui, cessando di vivere nell'evidenza dell'oggetto — che si tratti dell'oggetto sensoriale o dell'oggetto della scienza — noi cogliamo indissolubilmente la soggettività radicale di ogni nostra esperienza e il suo valore di verità."⁸³ Per fare della filosofia bisogna dunque abbandonare sia l'immediata evidenza sensibile, ma per un'evidenza sensibile più autentica, sia l'evidenza dell'oggetto delle scienze, ma questa per un'evidenza di carattere affatto diverso.

Questa autentica evidenza è fornita da una "buona" riflessione, quella che non sacrifica la concretezza, ma ne è consapevole più approfondita. È una riflessione che risale al farsi del fenomeno e che quindi non scopre, poniamo, il soggetto, l'oggetto, la qualità, la singolarità, la relazione ecc., ma l'atto originario da cui queste determinazioni intellettuali si dipartono. Essa ha dunque una funzione analitica, ma non nel senso indicato da Bergson, che è poi quello abituale del termine, ma nel

⁸¹ *Ibidem*, p. 397.

⁸² *La pensée et le mouvant*, cit., p. 181.

⁸³ *Sens et non-sens*, cit., 186-87.

senso di riscoprire l'autentica concretezza. " Che si tratti delle cose e delle situazioni storiche — scrive Merleau alla fine di *Phénoménologie de la perception* — la filosofia non ha altra funzione che di riinsegnarci (rapprendere) a veder bene, ed è vero che essa si realizza distruggendosi come filosofia separata. " ⁶⁴ La filosofia prepara perciò a nuove esperienze, ma si configura pur sempre come conoscenza *inferior* al vissuto, proprio perché ripete e tautologizza il vissuto stesso.

La descrizione della cosa ci ha infatti fornito un oggetto affatto privo di ogni determinazione intellettuale, ricondotto all'immediata e ineffabile apprensione. Le sue *proprietà* (colori, figura, materialità, consistenza ecc.) sono state considerate come gli astratti di una più profonda unità. In ciò la differenza con la descrizione husserliana (ci riferiamo alla fenomenologia della cosa del secondo volume delle *Ideen*, nella quale si mettono in luce molte determinazioni intellettuali) è rilevante. ⁶⁵ Un elemento di mediazione si potrebbe cogliere tuttavia nella percezione di Merleau, per la presenza in essa della dimensione temporale e della struttura figura-fondo. Ma è una mediazione, se così si può dire, ancora preriflessiva, è solo l'alba della mediazione, oltre la quale sorgerebbero operazioni intellettuali che Merleau considera astratte. L'oggetto è così uno " spettacolo " sensualmente vissuto e null'altro. Atteggiamenti che non rientrino in quello del sentire, della immediata reazione alla realtà sembrano essere ignorati o sottovalutati.

4. Considerazioni finali

Possiamo considerare la filosofia di Merleau-Ponty come una *emendatio intellectus* che mostra gli errori e le contraddizioni di quegli atteggiamenti, mentali e pratici, che siano " riflessivi, " che cioè non siano di abbandono alla *naturale* tendenza dell'uomo a portarsi verso il mondo e verso gli altri. " Che si tratti delle cose o delle situazioni storiche — egli dice come abbiamo già ricordato — la filosofia non ha altra funzione che quella di riinsegnarci a vederle bene, ed è vero dire che essa si realizza distruggendosi come filosofia separata. " ¹

Ma che cosa realizza questa filosofia in atto? In Marx da cui quest'ultima espressione è presa si trattava di realizzazioni ben precise, in

⁶⁴ *Phénoménologie*, cit., p. 520.

⁶⁵ Cfr. *Ideen*, II, Haag, 1952, pp. 27 sgg.

¹ *Phénoménologie*, cit., p. 520.

base a critiche e a indagini condotte sulla società del tempo. In Merleau-Ponty l'affermazione resta per un verso generica, per un altro irrazionalistica. Si abusa oggi di espressioni come aprirsi al mondo, essere disponibili ecc. Ma è difficile intendere ciò che in concreto esse significhino, quale sia il loro contenuto determinato, poiché esse si trovano in filosofi di varia tendenza e chiunque, filosofo o non, potrebbe sottoscriverle. In Merleau-Ponty (come in Marcel) v'è l'accento irrazionalistico, perché la prassi a cui Merleau-Ponty invita non solo non è orientata, ma è in qualche maniera istintiva. L'emendazione dell'intelletto significa in sostanza la sua "messa tra parentesi." La filosofia di Merleau-Ponty è per questa ragione incriticabile se ci si pone all'interno di essa: chi può negare che l'uomo è "nel mondo," che la riflessione è posteriore idealmente come cronologicamente al vivere? C'è da prendere atto delle sue analisi (alcune delle quali abbiamo lumeggiato) o piuttosto delle sue reintegrazioni di analisi fatte in sede di psicologia e psicopatologia, chiedendoci però se sia sufficiente questo compito negativo della filosofia e se non vi siano altri aspetti della vita dell'uomo degni di essere esaminati nella loro positività.

Merleau-Ponty tuttavia esplicitamente prevede questa obiezione. Il vero trascendentale — egli dice — non è l'insieme delle operazioni costitutive attraverso le quali un mondo privo di opacità si pone innanzi a un soggetto imparziale, ma "la vita ambigua dove si fa l'*Ursprung* delle trascendenze, che con una contraddizione fondamentale mi mette in comunicazione con esse e su questo fondo rende possibile la conoscenza."¹ E a chi obiettasse che in questo modo si pone una contraddizione al centro della filosofia, egli risponde che le sue descrizioni devono essere "per noi l'occasione di definire una comprensione e una riflessione più radicale del pensiero oggettivo." "Noi dobbiamo tornare al cogito — egli continua — per cercarvi un Logo più fondamentale di quello del pensiero oggettivo, che gli dia il suo diritto relativo e, nello stesso tempo, lo metta al suo posto. Sul piano dell'essere giammai si comprenderà che il soggetto sia ad un tempo naturante e naturato, infinito e finito. Ma se noi ritroviamo il tempo sotto il soggetto e se noi riattacciamo al paradosso del tempo quelli del corpo, del mondo, della cosa e dell'altro, noi comprenderemo che non v'è nulla da comprendere al di là."²

Questo brano è emblematico. L'intelletto "va in vacanza" e lascia il posto all'immediatezza vitale. Fonte di certezza e di verità non è più il ragionamento, ma l'intensità del vissuto, la rivelazione ineffabile di realtà

¹ *Ibidem*, pp. 418-419.

² *Ibidem*, p. 419.

(anche sociali) che sono vissute prima che "conosciute." Nessun dubbio che le esperienze cui si riferisce Merleau-Ponty siano reali, come anche la recente psicologia ci ha insegnato. È molto comune sentir raccontare che una determinata situazione è stata rivelatrice di un sentimento o di una passione fin allora sopiti. Un sopruso poliziesco o padronale mi fa sentire solidale coi miei compagni, fa di me un "proletario autentico" e mi libera da una corazza piccolo-borghese che mi isolava e mi ottundeva la coscienza di classe. Un'offesa alla patria udita in terra straniera risveglia il mio senso di italianità e via esemplificando. Ma o con ciò si vuol dire che per acquistare consapevolezza di una determinata realtà occorre esperirla ed è cosa ovvia; o si vuole assegnare un primato all'immediatezza sul mediato o, piú semplicemente, alle emozioni, alle passioni, a tutto ciò che è alógico o prelogico sull'intellettuale (e non è dubbio che sia questa la tesi sostenuta) ed è unilaterale. Senza dubbio, come osserva Merleau-Ponty, "la rivoluzione è per l'operaio una possibilità piú immediata e piú vicina che per l'intellettuale, poiché egli nella vita è alle prese con l'apparato economico,"⁴ e questo spiega perché in un partito rivoluzionario gli operai siano in numero superiore ai borghesi, ma questo non significa affatto che l'esperienza dell'operaio non sia illuminata di luce intellettuale. Quando Merleau dunque dice che il "trascendentale" è il vissuto, è quello strato di ambiguità da cui si dipartono le trascendenze, cade nel misticismo vitalistico. Per fare un esempio molto semplice altro è, poniamo, il cubo del geometra altro quello dell'esperienza percettiva. Quest'ultimo infatti appare per "profili," si "mostra" alla coscienza in modo del tutto diverso da come quello geometrico si "dimostra" all'intelletto. Ora, per quale ragione il cubo autentico sarebbe quello vissuto e non il pensato? Non è piuttosto il contrario? Non è piú *vero* quello della geometria? Merleau-Ponty si propone di ritrovare "un logo piú fondamentale di quello del pensiero oggettivo" e lo ricerca attraverso lo scoprimento di *fenomeni*, nel senso che in particolare Heidegger chiarisce all'inizio di *Essere e Tempo*. Il fenomeno non è cioè l'apparenza di qualcosa che non appare totalmente, ossia non ha in sé alcun significato restrittivo, ma anzi è la manifestazione, la rivelazione totale dell'ente stesso o, mediatamente, dell'Essere. Così in Heidegger.⁵ Ora, in Merleau-Ponty non vi è la pretesa di accedere all'Essere, questo tipo di problematica heideggeriana essendogli affatto estraneo; ma solo quella in certo senso piú modesta, di chiarire alcuni fenomeni, i quali però abbiano un

⁴ *Ibidem*, p. 510.

⁵ Si veda tutto il § 7 di *Sein und Zeit*.

valore di verità superiore a quello dei fenomeni in senso volgare e particolarmente ai reperti del "pensiero obiettivo," ossia della scienza e in genere dell'intelletto. E qui torna la domanda poc'anzi formulata, perché il cubo del geometra è men vero di quello dato dall'esperienza ingenua della sua percezione? In certo senso Merleau-Ponty percorre un cammino inverso da quello solito della ricerca filosofica, che va dall'opinione alla verità, dall'oscuro e confuso al chiaro e distinto. Per lui la verità di un fenomeno si rivela appunto nell'oscurezza del suo essere esperito. E la conseguenza normativa del suo procedere è che l'uomo deve "aprirsi al mondo e agli altri." Lo abbiamo visto tante volte.

Quanto alla ricerca di un logo piú fondamentale di quello del pensiero oggettivo attraverso l'esame del *cogito* essa è facilmente indovinabile da chi ci ha seguito fin qui. "Non è perché io penso di essere che sono certo di esistere, ma al contrario, la certezza che ho dei miei pensieri deriva dalla loro esistenza effettiva. Il mio amore, il mio odio, la mia volontà non sono certi come semplici pensieri di amare, di odiare, di volere, ma al contrario tutta la certezza di questi pensieri viene da quella degli atti di amore, di odio o di volontà di cui io sono sicuro perché io li faccio."* Vi è dunque un'inversione del *cogito*: non è il pensar di pensare (ossia di amare odiare ecc., come dice Cartesio) ad attestare la verità del mio esistere, ma è al contrario il mio vivere a darmi quella verità. L'inversione del *cogito* era stata del resto annunciata da Heidegger che attribuiva il primato al *sum* in quanto essere in un mondo. "La coscienza della realtà — aveva anche detto Heidegger — è essa pure una maniera dell'essere nel mondo."†

Si tratta sempre della fondamentale preoccupazione di Merleau-Ponty di non porre il problema nei termini classici di soggetto e oggetto. Non c'è una coscienza e una realtà ma immediatamente la coscienza-della-realtà e anche nella coscienza di sé non vi è un'oggettivazione riflessiva ma una certezza immediata insidente allo stesso esperire.

Questa soggettività è temporalità, ossia quel tempo originario che è oggetto di tante celebri analisi nella filosofia contemporanea. Per Merleau-Ponty è la soggettività che *pone* il tempo, ossia in ogni suo atto si temporalizza assumendo un passato e un futuro. Merleau-Ponty viene a dare una prevalenza al presente (in ciò d'accordo con Sartre e Husserl), perché è nel presente che coscienza e essere fanno una sola cosa. In termini temporali viene ripetuta la proposizione fondamentale di Merleau-

* *Phénoménologie*, cit., p. 438.

† *Sein und Zeit*, cit., p. 211, trad. 224.

Ponty e cioè che soggetto e oggetto non sono separabili se non per astrazione, essendo aspetti di un'unica struttura che è la presenza. Il tempo viene al mondo con l'uomo e la presenza è imprescindibile e intrascendibile. Pensare alla terra o al mondo senza l'uomo, senza un essere nel mondo è impossibile e la nebulosa di Laplace non è altro che un essere culturale che sta davanti a noi e non già un'inconcepibile nebulosa vista da nessuno. Idealismo dei significati, che ricorda il primato ontologico dell'in-sé e quello gnoseologico del per-sé che troveremo in Sartre. La nebulosa e il mondo prima dell'uomo esistevano "in sé" a prescindere da una qualsiasi coscienza che li pensasse, ma il loro significato è umano, come i colori sono nelle cose ma vengono alla luce e sono rivelati dalla percezione. Non sappiamo se in questo definire la nebulosa come un essere culturale vi sia qualche risonanza di soggettivismo idealizzante (il mondo non esiste se io non lo penso, il mondo è una "creazione" del pensiero ecc.). In sostanza si dice una cosa ben ovvia e cioè che di qualunque cosa si parli se ne parla in linguaggio umano e che non è possibile porsi "dal punto di vista di Sirio." Se si volesse dire qualcosa di più bisognerebbe ridare la parola appunto al Voltaire di *Micromegas*.

Quanto alla descrizione del tempo e alla prevalenza data al presente c'è da osservare che il contrasto con la prevalenza data al futuro da Heidegger è più apparente che reale. Si tratta di due atteggiamenti diversi che sono descritti, la prevalenza del futuro è propria del progetto del movimento, la prevalenza del presente indica invece il contatto con le cose. Si potrebbe anche parlare di un'eventuale prevalenza del passato riferendosi ad alcune manifestazioni morbose o anche di vita normale sebbene non frequenti (oltre ai famosi traumi psichici che stanno alla base di alcune nevrosi, possono esserci episodi "choquants" capaci di influire decisamente sulla vita di una persona). Come sempre dunque la descrizione fenomenologica va intesa come descrizione di atteggiamenti possibili e che non possono escludere atteggiamenti diversi od opposti. Si potrebbe anche dire che le tre estasi temporali corrispondono all'esistenza (presente) alla possibilità (futuro) alla necessità (passato) ed è dunque difficile ammettere una prevalenza di una di queste categorie sulle altre. In sostanza questa accentuazione del motivo della temporalità ha il suo vero precedente nella definizione heideggeriana della temporalità "come il senso dell'autentica cura." Si vuol caratterizzare attraverso la temporalità il carattere finito dell'uomo, che nel prendersi cura delle cose si temporalizza, ossia si progetta in un ambito necessariamente finito. In Merleau-Ponty però l'esistenzialismo ha perduto i motivi suoi classici del pessimismo e della disperazione per diventare "positivo" e la finitezza

o la temporalità sono descritte senza preoccupazioni (almeno palesi) per la "salute dell'anima." Vedremo subito però che questi motivi tornano su un piano diverso da quello più strettamente "ontologico."

Abbiamo visto largamente che la coscienza, o l'esperienza umana in genere, è il luogo dell'equivoco e dell'ambiguità, nulla è chiaro, nulla trasparente, tutto dubbio e rischioso. La libertà umana, che si pone come problema centrale per gli esistenzialisti, è per Merleau-Ponty operante in un contesto storico che in certo senso la priva dell'assolutezza che ha in Sartre. Vi sono in *Phénoménologie de la perception* e altrove pagine polemiche con la concezione della libertà e del per-sé in Sartre, cui Merleau-Ponty rimprovera la divisione dell'essere nelle due regioni e la conseguente "purezza" del per-sé, che porta ad un'estensione praticamente illimitata della libertà stessa. Io sono libero e responsabile di ogni cosa, non solo ma le cose stesse acquistano senso esclusivamente a seconda del modo come io le considero. Una roccia, per esempio, sarà un ostacolo insuperabile o un aiuto a seconda del progetto umano entro il quale sarà vista. E in genere gli attributi da dare alle cose dipenderanno appunto dai progetti e dagli atteggiamenti degli uomini.

Merleau vuole attenuare l'"infinità" della libertà sartriana e insiste sul fatto che la libertà è sempre legata a una situazione storica e naturale, che è soprattutto legata a un corpo (veramente anche la libertà sartriana è in situazione, ma nonostante ciò e nell'ambito di ciò, essa si rivela, come la volontà cartesiana, "infinita"). Le montagne sono grandi non perché io le "penso" grandi e posso eventualmente "pensarle" piccole, ma perché io "sono ad esse" con l'intero mio essere, cioè con l'io naturale e corporeo che è al di qua dell'io pensante e che quindi le *espèrisce* come grandi, come le cosiddette "forme privilegiate" della psicologia della *Gestalt* sono cogenti per la mia sensibilità e la mia coscienza.*

Su questo piano sorge spontanea l'osservazione già fatta altre volte. Le montagne sono grandi sul piano del sentire immediato, ma posso anche trovarle piccole in rapporto a un mio progetto particolare di agire su di esse, per esempio di scavarvi un traforo. Viste in un mondo storico-culturale possono benissimo essere "piccole" montagne che in rapporto alla mia corporeità e alla mia sensibilità elementare sono grandissime. Comunque in Merleau c'è l'esigenza di storicizzare l'atto libero di Sartre ossia di vederlo in una serie di relazioni e non nel suo privato manifestarsi. La libertà sarà così per Merleau "ambigua," cioè sarà sempre sollecitata dalle circostanze e dalle cose. E anzitutto (in ciò Merleau è

* *Phénoménologie*, cit., pp. 502-503.

d'accordo con Heidegger) l'intersoggettività, il "noi" precede la soggettività.

La libertà è per tal modo libertà sempre sociale e storicamente determinata. Non è "una coscienza nuda che resista al dolore, ma il prigioniero coi suoi compagni o con quelli che egli ama e sotto il cui sguardo vive o, infine la coscienza con la sua solitudine orgogliosamente voluta, cioè ancora in un certo modo del *Mitsein*." ⁹ E quanto alla decisione da prendere, essa è senza dubbio libera, ma non arbitraria perché ad essa siamo invitati dalla situazione. La storia non ha il senso che noi le diamo, ma lo contiene già in sé abbozzato. "È il progetto concreto di un avvenire che si elabora nella coesistenza sociale e nell'*On* prima di ogni dedizione personale." ¹⁰ La libertà si limita a riprendere quel che la storia le offre e continua, per dir così, il discorso da essa già iniziato. Ed è in rapporto a quel che il presente "propone" che si può distinguere l'avventuriero dall'uomo di stato, l'impostura storica dalla verità di un'epoca. L'uomo di stato sarà evidentemente chi meglio interpreterà le esigenze di una situazione, e inserirà la sua azione in un contesto di "generalità" di significati che trascinano noi e le cose. Possiamo dire chi più riuscirà ad essere "storico."

Questa teoria della libertà è intessuta di evidenti echeggiamenti hegeliano-marxistici ed è, come si è detto, in evidente polemica con la dottrina sartriana. In fondo Sartre insiste sul momento in cui si deve scegliere, ammettendo naturalmente che la scelta avviene in una situazione determinata. Per lui però al momento della scelta le cose sono silenziose ed enigmatiche e l'uomo è solo senza indicazioni od aiuti. Per Merleau-Ponty invece il per-sé non è separato dall'in-sé, la *Sinngebung* non è soltanto centrifuga e il soggetto della storia non è l'individuo ma l'intersoggettività.

Merleau sembrerebbe dunque accogliere certe istanze di razionalismo storicistico, ma (come vedremo meglio) anche la storia è oscura e la scelta è difficile. "Come la riflessione — egli osserva — impronta la sua istanza di adeguazione assoluta alla percezione che fa apparire una cosa, e così l'idealismo utilizza tacitamente la 'opinione originaria' che vorrebbe distruggere come opinione, parimenti la libertà è in imbarazzo nelle contraddizioni dell'impegno e non si avvede che essa non sarebbe libertà senza le radici che affonda nel mondo." ¹¹ Bisogna dunque assumere la situazione e agire. Ma rischierò la mia vita per così poco? — si

⁹ *Ibidem*, p. 518.

¹⁰ *Ibidem*, p. 513.

¹¹ *Ibidem*, p. 520.

chiede Merleau — "Darò la mia libertà per salvare la libertà?" Merleau dice che non vi sono risposte teoriche a queste domande, ma che vi sono queste *cose* che si presentano innanzi a te irrecusabili, questa persona amata, questi uomini schiavi, e infine che non si può volere la propria libertà senza volere contemporaneamente quella di tutti. Ed egli cede ancora una volta la parola all'eroe: "Tuo figlio è preso nell'incendio, tu lo salverai... Tu sei nel tuo atto stesso. Il tuo atto sei tu ecc."¹²

Si conclude con questa citazione la *Phénoménologie de la perception*. Ed è chiusa coerente perché irrazionalistica, mistico-entusiastica. In un *atto* sublime realizzerai i valori supremi, raggiungerai l'assoluto, il tutto vivrà in te.

Abbiamo troppe volte indicato i gravi limiti che, a nostro giudizio, derivano da tale impostazione, e non vi insistiamo dunque ulteriormente. Va però messo in rilievo il carattere assai ambiguo della "storicità" di cui parla Merleau (con tutti gli esistenzialisti). Merleau dice anzitutto che l'uomo è nel mondo e quindi nella storia, unito agli altri (primato del *Mitsein*) "impegnato" ecc. E, in secondo luogo che egli *deve* impegnarsi, aprirsi, dimenticare la sua interiorità, liberare gli uomini ancora servi, cioè immettersi decisamente nel corso storico. Ora, tutto questo è assai vago. Quanto alla affermazione della radicale *storicità* dell'uomo, crediamo che nessuno la abbia mai negata e non può costituire un problema. Il problema è invece di stabilire se l'uomo è per essenza "storico" oppure no, se cioè la sua persona si esaurisce nella sua *opera*, o se è capace di attingere o realizzare dei valori che trascendono in qualche maniera la storia. Merleau sembra rispondere affermando la prima possibilità. Ma il suo aprirsi alle cose, uscire da sé ecc. vengono ad avere un curioso significato estrinseco e fisico, a designare cioè una preferenza per atteggiamenti attivi e non contemplativi, per la partecipazione, poniamo, alla vita economica, o per lo spirito di avventura; con correlativa condanna degli atteggiamenti quietistici. E questo perché attraverso l'azione si possono raggiungere i tante volte incontrati momenti sublimi. Ora qui sta l'ambiguità. Infatti quando si parla di storicità non si vuol dire che l'esistenza contiene o deve contenere in sé la dimensione "storica" e assumerla, perché è cosa troppo ovvia, ma, al contrario, che la storicità deve subordinare l'esistenza. In altri termini che gli aspetti "pubblici" della vita della persona devono prevalere e prevalgono di fatto su quelli privati. Non si deve cioè esistenzializzare lo storico, ma storicizzare l'esistenziale. Una persona potrebbe essere del tutto aperta e, perché no?, po-

¹² *Ibidem*, p. 520. Anche questa citazione è da *Pilote de guerre*.

trebbe raggiungere la sublimità di certi *atti*, attraverso esperienze del tipo di quelle care a un Rimbaud o a un Verlaine. La tanto combattuta interiorità ritorna per questa via, sotto forma di esperienza privilegiata. Il fatto che essa comprenda un impegno fisico e una partecipazione alle cose è privo d'importanza. Merleau naturalmente respingerebbe queste conseguenze estreme, ma esse possono trarsi da una filosofia il cui logo è il *vissuto*, ossia la ripresa soggettiva di una situazione e non la situazione stessa, la tensione intima di un'azione e non il suo risultato e cioè la sua obiettiva razionalità.

Questa impostazione vitalistica si manifesta anche e con particolare chiarezza negli scritti che Merleau dedica al marxismo e al comunismo in genere. Abbiamo già accennato a questo dialogo degli intellettuali "avanzati" con il marxismo e il comunismo, e abbiamo avuto modo di definirlo un dialogo a carattere religioso, perché animato dalla preoccupazione di trovare salute in una prassi politica, che promette di dare un senso al mondo e di risolvere le contraddizioni che la storia presenta. È dunque specialmente in questi scritti che Merleau è "esistenzialista," ossia deluso di questo basso mondo borghese, basato sull'egoismo e sull'ipocrisia, e speranzoso di un migliore avvenire, nonché, alla fine, deluso delle stesse anticipazioni di questo migliore avvenire, che si presentano colme di "impurità."

Nella sostanza, specie se li si considera da un punto di vista strettamente teorico, questi scritti sono di importanza modesta e scivolano talvolta verso la "filosofia popolare."

Il marxismo vi è "esistenzializzato," ossia ricondotto ai filosofemi propri di una dottrina che gli è affatto estranea. La preoccupazione antidogmatica, in sé cosa lodevole, induce Merleau ad espungere da un "buon" marxismo tutto quanto si riferisce alle leggi di sviluppo della società capitalistica, cioè il contrasto tra forme e forze di produzione, ossia quello che, in ultima istanza, rende "legittima" la rivoluzione. E allora Merleau ripiega su un marxismo, "tutto sperimentale e volontario," come egli dice,²⁸ incentrato sul concetto di *prassi*, nella quale soggetto e oggetto, per-sé e in-sé, convergono in mobile sintesi dialettica. Il portatore della dialettica — afferma Merleau-Ponty — è per Marx "l'uomo impegnato in un certo modo di appropriazione della natura in cui si disegna il modo delle sue relazioni con l'altro, è l'intersoggettività umana concreta, la comunità successiva e simultanea delle esistenze in atto di realizzarsi

²⁸ *Sens et non-sens*, cit., p. 251.

in un tipo di proprietà che esse subiscono e trasformano, ciascuna creata dall'altra e creante l'altra."¹⁴ Ci si è qualche volta domandato come può il materialismo conciliarsi con la dialettica, come può cioè la materia, presa nel suo senso piú rigoroso, contenere il principio di novità e produttività che si chiama dialettica. "Gli è che nel marxismo — continua Merleau — la 'materia,' come d'altronde la 'coscienza,' non è giammai considerata a parte, è inserita nel sistema della coesistenza umana, vi fonda una situazione comune degli individui contemporanei e successivi, assicura la generalità dei loro progetti e rende possibile una linea di sviluppo e un senso della storia; ma se questa logica della situazione è avviata, sviluppata e compiuta, è mediante la produttività umana, senza la quale il gioco delle condizioni naturali date non farebbe apparire né un'economia, né, a piú forte ragione, una storia dell'economia."¹⁵

Nello stesso ordine di idee Merleau distingue due concezioni della sovrastruttura, una che intende per sovrastruttura tutto ciò che non è economico e che dell'economico è mero riflesso, quindi privo affatto di valore e di autonomia; un'altra (questa autentica) che accorda alla sovrastruttura una sua necessità e la pone in relazione dialettica con la struttura e quindi considera mondo economico e mondo culturale come due aspetti di un solo processo. Ora, questo marxismo che si pone al di là del dualismo di soggetto e oggetto, che non pretende contemplare la storia come una totalità compiuta, questo pensiero concreto "che Marx chiama critico per distinguerlo dalla filosofia speculativa, è quel che altri propongono sotto il nome di filosofia esistenziale."¹⁶

Queste considerazioni, del resto tutt'altro che nuove, tendono dunque a ridurre il marxismo alla *prassi* e ad identificare questa con la *Lebenswelt*. Ma chi è l'avversario di Merleau-Ponty? Qual è la necessità di ricordare che senza la produttività umana non vi sarebbe economia e tanto meno storia dell'economia? Si nota in questi scritti una curiosa paura soggettivistica, la paura di chi immagina che ci sia qualcuno che concepisce il mondo come regolato da leggi immanenti, che si manifestano nella natura e si prolungano nell'uomo "agito" da queste leggi. Ma anche i materialisti che definiscono il pensiero secrezione del cervello, come la bile del fegato, non intendono con ciò che l'uomo sia come in preda all'ipnosi, ma solo che i suoi atti sono strettamente legati alla sua costituzione anatomo-fisiologica. Ora, questo legame c'è ed è evidente, solo che bisogna saperlo intendere e Merleau-Ponty ha lungamente trattato

¹⁴ *Ibidem*, pp. 261-262.

¹⁵ *Ibidem*, p. 262.

¹⁶ *Ibidem*, p. 271.

questo punto mostrando come la connessione della "libertà" con le strutture fisiologiche non implica alcun predominio dell'una sulle altre, ma se mai una specie di "dialettica." In altri termini, finita la problematica delle *due* sostanze, una spirituale, l'altra materiale, non si vede piú come si possano porre problemi di questo tipo, quasi si dovesse stabilire quali misteriosi supporti *causano* i fenomeni della coscienza, della libertà e via dicendo, cose troppo "immateriali" per esser messe in rapporto con l'inerte e "volgare" materia.

Analoga osservazione va fatta a proposito delle preoccupazioni soggettivistiche di fronte ad un'immaginata concezione deterministica della storia. Queste concezioni deterministiche non esistono. La previsione di un certo sviluppo storico-economico non toglie nulla alla libertà e all'iniziativa degli uomini, come la previsione che in un libero mercato venditori e compratori si adegueranno alla legge della domanda e dell'offerta lascia intatta la loro *potestas electionis*. Ma per Merleau la legge della domanda e dell'offerta è un prodotto dell'intelletto, che ha *realità* solo quando è *vissuta* dal compratore nell'atto di valutare se è il caso di acquistare una merce o di attendere che essa cali di prezzo. Solo questa specie di carica emozionale ravviva le astrattezze. Eppure, anche se "astratta," questa legge, almeno in un certo ambito economico, continua tranquillamente ad operare. Vogliam dire con ciò che è *elusivo* opporre la concretezza, o meglio una certa concezione della concretezza, a un'ipotesi di scienza economica. Né ha senso dire che è "dogmatico" accettare come valida una di queste ipotesi, perché allora tutta la scienza sarebbe dogmatica. L'antidogmatismo ha un solo autentico motivo di legittimità ed è il suo raccomandare la tolleranza per i dissenzienti o gli erranti. Ma questo non ha nulla da vedere col marxismo in quanto dottrina, perché potrebbe esser riferito a qualsiasi dottrina, che, in determinate circostanze, può essere fonte di intolleranza.

C'è poi l'interpretazione della dialettica in chiave soggettivistico-attualistica, che non vediamo come possa accordarsi con quello che della dialettica pensava Marx. Il motore della dialettica, scrive Merleau, è "il passaggio del soggetto nell'oggetto e dell'oggetto nel soggetto."¹⁷ E, a proposito di Engels, dice: "Si parla ancora della dialettica, ma essa non è piú un modo di pensare paradossale, la scoperta, tra il dialettico e il suo oggetto, di un rapporto di implicazione, la sorpresa di uno spirito che si scopre sorpassato dalle cose, anticipato in esse; essa è la semplice constatazione di certi tratti descrittivi della storia e anche della natura."¹⁸

¹⁷ *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, p. 85.

Merleau-Ponty, in fondo, pur insistendo sulla necessità di superare il dualismo di soggetto e oggetto, non riesce veramente a *pensare* al di fuori di questo dualismo. La dialettica perciò egli non riesce a constatarla *nelle cose* (nella hegeliana cosa stessa), come una struttura di esse, ma ha bisogno di vederla nella sua attualità, insomma ha bisogno di una coscienza che la *viva*. Io e non-io, coscienza e extracoscienziale. Quando riesco a *riprendere* il non-io nell'atto dell'io, a liberarlo con ciò della sua passività, a farne una sola cosa con me, allora veramente c'è dialettica. Come nei momenti sublimi descritti da Saint-Exupéry. Motivi fichtiani che sottendono il primato (anche se surrettizio) della coscienza sulle cose.¹⁹

Con queste idee è naturale che la storia appaia prosaica e deludente. I momenti sublimi sono infatti ben rari. Ma sono quelli che Merleau-Ponty predilige: "Vi sono certamente dei momenti — egli dice — chiamati giustamente rivoluzioni, in cui il meccanismo interno della storia fa che i proletari vivano nel loro Partito, che gli operai e i contadini vivano quella sorte comune che è loro assegnata sulla carta, che il governo non è altro che il commissario del popolo: si è allora al punto sublime di cui noi abbiamo diverse volte parlato."²⁰ La rivoluzione diventa così un *raptus* mistico collettivo, una specie di coro angelico, avente valore come tale, non per i suoi risultati.

Nei suoi scritti politici Merleau si serve di queste categorie per spiegare il suo atteggiamento, prima filocomunista, poi di terza forza. Le sue considerazioni a proposito della Russia sovietica e della società uscita dalla rivoluzione d'ottobre o sul ruolo dei partiti comunisti sono rivolte a stabilire in che misura il comunismo possa realizzare quella corallità mistica a cui egli pensa. Onde una serie di critiche che riprendono

¹⁹ Inutile ricordare che non solo Marx, ma anche Hegel parlava di dialettica come di una struttura degli oggetti. Per Hegel la dialettica non era un'attività esteriore del pensiero soggettivo, ma l'"anima propria" dei *contenuti* di esso: "Di questo sviluppo dell'idea — scrive Hegel — in quanto particolare attività della sua propria ragione, il pensiero è spettatore, soltanto in quanto soggettivo, senza aggiungere, da parte sua, ingredienti. Considerare qualcosa razionalmente, non significa recare ad un oggetto una ragione dall'esterno, e con essa elaborarlo, ma significa che l'oggetto è, per se stesso, razionale." (*Filosofia del diritto*, § 31.) Naturalmente ciò si riferisce al pensiero che constata e non all'azione *negatrice*, che in tal caso è presupposta.

Circa il problema della dialettica della natura, che Merleau nega, osservando che essa presuppone il soggetto, crediamo che occorra chiarire che quando si parla di dialettica della natura si vuol dire semplicemente che alcune strutture naturali possono essere pensate *secondo i modi del pensiero dialettico*, cioè, in fondo, secondo lo schema della totalità e dell'intero. Accettare o meno una dialettica della natura non significa dunque attribuire alla natura chissà quale ruolo metafisico, ma stabilire semplicemente se è possibile o non una *epistemologia dialettica*.

²⁰ *Les aventures*, cit., p. 122.

un atteggiamento molto ben definito, quello del romantico che rifiuta la realtà, perché non è "pura" come egli l'aveva sognata: le "seconde ondate" che non hanno più la limpidezza delle prime perché portano con sé elementi estranei, residui del passato, accomodamenti personali o di gruppi, la bella sincerità dei rivoluzionari che cede luogo alla prudenza dei politici, il potere rivoluzionario che a un certo punto si rivela a suo modo severo e moderatore di certi slanci eccessivi, insomma tutto il complesso della rivoluzione tradita e diplomatizzata. Del resto la sua speranza nel socialismo era tutta romantica. Il socialismo era infatti concepito non tanto come la socializzazione dei mezzi di produzione e di scambio, quanto come l'unica via di *salvezza* per l'uomo. "Se la lotta delle classi — Merleau scriveva nel 1945 — ridiventa il motore della storia, se decisamente si precisa l'alternativa del socialismo e del caos, noi dovremo scegliere un socialismo proletario, non come l'assicurazione della felicità — non sappiamo se l'uomo può mai integrarsi alla coesistenza, né se la felicità di ogni paese è compatibile con quella degli altri — ma come quest'*altro avvenire* sconosciuto al quale bisogna passare sotto pena di morte."²¹ Accenti pascaliani che fanno riscontro alla concezione della rivoluzione come "superamento delle condizioni date, come dramma interumano, come lotta e creazione trans-temporale."²² Il socialismo come problema reale e la rivoluzione come fatto politico ben determinato vengono dunque perduti e sostituiti da concetti vaghi, echegianti a una problematica religiosa. La rivoluzione è una trascendenza, dalla conquista della quale dipende la salvezza dell'uomo.

Analoga problematica è proposta da *Humanisme et Terreur*, dove partendo dalle avventure o piuttosto disavventure dell'eroe koestleriano Roubachof (di *Buio a mezzogiorno*) eroe che vuole essere una contaminazione di Zinoviev e di Bukharin, Merleau lumeggia il tragico contrasto tra intenzione e risultato, quale è vissuto dall'uomo politico innocente, ma *obiettivamente* criminale, date le conseguenze dell'azione da lui propugnata. Poiché nei processi di Mosca gli imputati erano marxisti come i giudici, essi si accusavano di colpe inesistenti, appunto in base alla loro "responsabilità storica." E così si offrivano in sublime olocausto al dio in cui credevano ossia alla Storia marxisticamente interpretata. Onde Merleau-Ponty commenta che vi è "tanto 'esistenzialismo' — nel senso di paradosso, divisione, angoscia e risoluzione — nel *Rendiconto stenografico dei dibattiti di Mosca*, quanto in tutte le opere di Heideg-

²¹ *Sens et non-sens*, cit., p. 250.

²² *Aventures*, cit., p. 282.

ger.”⁸⁸ Secondo Merleau la gravità di quei processi sta nel fatto che si è voluto ricondurre al diritto penale comune, attraverso una mistificazione, quello che era invece pienamente giustificabile in base alla violenza rivoluzionaria. Laddove il problema è, se mai, di vedere se gli accusati erano realmente colpevoli in base a leggi ben definite oppure no e, nel secondo caso, chiedersi perché sono state violate alcune norme tradizionali, quali diritto alla difesa, impossibilità di sottrarre l'imputato ai suoi giudici naturali ecc.

La magnifica immagine della Rivoluzione in atto suggerisce invece a Merleau quella dell'eroe che, nuova Ifigenia, si sacrifica ad essa. Il primato del vissuto gli impedisce di guardare la realtà storica per quello che è e lo induce a ricondurla all'attualità della coscienza e ad impoverirla, o eventualmente a dilatarla in ipostasi metafisicizzanti.

⁸⁸ *Humanisme et terreur*, cit., p. 205.

Capitolo quinto

Esistenzialismo e marxismo: Jean-Paul Sartre

1. *Analisi concrete e involucro ontologico*

Il principale idolo polemico di Jean-Paul Sartre è la coscienza soddisfatta. Chiunque si senta integrato in un sistema di valori non messo in discussione e si comporti in conseguenza, ossia creda nell'assolutezza di questi valori è per Sartre un *salaud*, uno sporcaccione. Le gustose pagine della *Nausea* dedicate al museo di Bouville sono tra le piú tipiche a questo proposito. "Tutte le persone che erano appartenute al fior fiore di Bouville dal 1875 al 1910 — scrive Sartre — erano lí, uomini e donne, dipinti scrupolosamente da Renaudas e da Bordurin."¹ E segue un esame di questi personaggi, nel quale si irride alla mentalità comune e alla morale borghese, fatta di "attaccamento al dovere," amore verso la famiglia e la patria, devozione all'ordine sociale, cordialità verso i disagiati. Questi valentuomini hanno fatto di Bouville il porto commerciale francese meglio attrezzato per lo scarico del legname e del carbone; "non indietreggiando davanti a nessun sacrificio per migliorare le condizioni della classe lavoratrice" hanno creato scuole per l'insegnamento tecnico e professionale; "nel 1898 hanno infranto il famoso sciopero dei *docks* e nel 1914 hanno dato i loro figli alla patria."²

Sono evidenti le ragioni dell'irrisione, che del resto è comune a una parte considerevole della letteratura dell'ultimo ottocento e del novecento e che, nella cultura francese contemporanea è largamente diffusa. Si tratta della solita crisi dei valori borghesi, ormai inadeguati all'evolversi della realtà economica e quindi privi di intrinseca forza e di capacità espansiva ed anzi suscettibili di contrarsi in filisteismo e di essere naturale oggetto dell'ironia di moderni Luciano o di nuovi Diderot. Il galantuomismo dei preclari cittadini di Bouville non sembra irraggiarsi da una coscienza morale pura, né ispirarsi a norme veramente universali, come accadeva in tempi di ascesa della classe borghese. L'universalità è

¹ *La nausée*, cit., p. 109.

² *Ibidem*, p. 109.

chiaramente compromessa dalla presenza di un concorrente che si ispira a una morale diversa e si configura come elemento di sovversione. È questa una nota presso che costante nello "sporaccione" sartriano: egli dispora il partito dell'ordine e gli conferisce valore assoluto. Uno di questi personaggi di Bouville, per esempio, fu impressionato dall'insurrezione della Commune e, "nell'età in cui i giovani generalmente pensano a divertirsi" giurò "di consacrare la sua vita alla restaurazione dell'Ordine"³ e Giacomo dell'*Età della ragione* dopo una giovinezza scapigliata fa un matrimonio assennato ed economicamente vantaggioso, compra uno studio di avvocato e rientra nella rispettabilità borghese. "Giacomo — commenta Sartre — era assai orgoglioso della propria giovinezza, era la sua garanzia, gli permetteva di difendere il partito dell'ordine con tutta coscienza."⁴

È indubbio che Sartre è notevolmente affascinato dal "partito del disordine," ma non vuole aderirvi, come in genere non vuole aderire a un qualsiasi determinato sistema di idee e quindi di norme morali. Egli dunque non oppone ad una morale inadeguata una morale valida, ad un ordine sociale in crisi un ordine sociale piú giusto, ma anzitutto la lucida consapevolezza della vanità di tutto quanto è fermo, stabile, determinato e, positivamente, l'ideale di un comportamento che non sia dettato da alcuna norma, ma che scaturisca dalla piena spontaneità della coscienza. Neppure questo è naturalmente nuovo e può far pensare, poniamo, a un Ibsen o magari ai futuristi; ma è qui il punto di partenza della meditazione di Sartre. Per lui la coscienza impura, non perfettamente fluida, "vischiosa" od anche sciropposa, obbediente a leggi o ad abitudini che non sgorghino dalla sua iniziativa creatrice è una sorta di mostruosità. Non esiste un "al di dentro" della coscienza. Se voi poteste "entrarvi," sareste colti da un vortice e gettati al di fuori, perché essa non è che puro movimento, continuo uscire da sé: "essa non è altro che il di fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto d'essere sostanza che la costituiscono come una coscienza."⁵

La polemica antiborghese diventa polemica contro il costituito, il già compiuto e sfocia in una teoria della coscienza *emancipata* dal mondo. Una coscienza che fosse tutta al di dentro del mondo non sarebbe che una successione di fatti psichici, quale ci è descritta dal determinismo psicologico. Essa invece può sollevarsi sul mondo, può porre il mondo

³ *Ibidem*, p. 119.

⁴ *L'età della ragione*, trad. Vergani, Milano, 1949, p. 148.

⁵ *Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations*, I, Paris, 1947, p. 33.

nella sua totalità sintetica. "Se noi supponiamo in effetti una coscienza posta in seno al mondo come un esistente fra gli altri, noi dobbiamo concepirla, per ipotesi, come sottoposta senza ricorso all'azione delle diverse realtà — senza che possa d'altronde superare il dettaglio di queste realtà con un'intuizione che abbraccerebbe la loro totalità."° Torneremo a lungo su questi punti, ma per ora occorre sottolineare come, sebbene il pensiero sartriano sia vivamente polemico contro ogni forma di spiritualismo e di interiorismo, la sua impostazione è, almeno *formaliter*, in linea con questa tradizione, particolarmente illustre in Francia: la coscienza e le cose, l'attività spirituale e il mondo inanimato. Sartre insiste sulla contemporaneità di coscienza e mondo e sulla necessità per la coscienza stessa di essere coscienza-del-mondo, ma la dualità rimane. C'è uno sforzo da parte sua per superarla, ma in qualche maniera esso è neutralizzato dal timore di perdere quella zona assolutamente fluida; "mondana" senza dubbio, ma anche capace di elevarsi al di sopra del mondo e di metterlo in discussione.

Una formulazione rispondente a tali esigenze Sartre ritrova in Husserl, in particolare nel concetto di intenzionalità che egli accetta pienamente ed anzi entusiasticamente. Voi vedete questo albero, esemplifica Sartre per illustrare questo concetto, ma voi lo vedete dove esso è, al margine della strada, in mezzo alla polvere, a venti leghe dalla costa mediterranea. Esso non entrerà mai nella vostra coscienza, perché ha natura diversa. Ma non per questo bisogna credere che Husserl è un realista, egli non fa dell'albero qualcosa di assoluto che in seguito entrebbe in rapporto con noi. "La coscienza e il mondo sono dati nello stesso tempo: esterno per essenza alla coscienza, il mondo è, per essenza, relativo ad essa. Gli è che Husserl vede nella coscienza un fatto irriducibile che nessuna immagine fisica può rendere. Salvo forse, l'immagine rapida e oscura della scoppio (*éclatement*)."[†]

Su queste basi Sartre costruisce una teoria generale della realtà, ossia una ontologia. Anche lui va dunque "alla ricerca dell'essere," come avverte il titolo dell'*Introduzione all'Être et le néant* e si ricollega alla cosiddetta "rinascita della metafisica" e più in particolare a Heidegger, mentre, quanto al metodo di ricerca, è un fenomenologo dichiarato. In realtà egli, come ogni pensatore, non "cerca l'essere," ma riflette su determinate esperienze umane e le chiarifica; la ricerca dell'essere o non c'è, e si limita ad un rivestimento verbale di ricerche concrete, o è irrilevante e mitologica. Comunque l'*Être et le néant* esordisce in termini di onto-

° *L'imaginaire*, cit., p. 233.

† *Une idée fondamentale ecc.*, cit., p. 32.

logia, termini che, per dir così, codificano le esigenze già da noi rilevate e in particolare il dualismo di coscienza e cose.

Di fronte a un fenomeno determinato, ad esempio la percezione di un tavolo, io non posso fermarmi berkeleyanamente alla constatazione che l'essere del tavolo è nel suo essere percepito e ciò perché tale proposizione implica pur sempre una valutazione ontologica del percipiente e del percepito. Se è vero che ogni metafisica presuppone una teoria della conoscenza è anche vero il contrario, ogni teoria della conoscenza presuppone una metafisica. Nel nostro caso "l'essere della conoscenza non può essere misurato dalla conoscenza stessa: esso sfugge al 'percipi'".⁶ Si passa così dal fenomenico al "noumenico," anzi, come Sartre più opportunamente dice, al transfenomenico. Ora, l'essere al quale rinvia il *percipi* è il *percipiens*, il soggetto in quanto coscienza. "La coscienza non è un modo di conoscenza particolare, chiamato senso intimo o conoscenza di sé, è la dimensione d'essere transfenomenica del soggetto."⁷

Natura di questa coscienza è — lo si è già accennato — la sua intenzionalità, ossia il suo essere *posizione* di un essere trascendente (trascendente qui equivale evidentemente a esterno). Abbiamo già detto che il tavolo da me percepito non è un contenuto di coscienza, ma è appunto il tavolo *verso il quale* si porta la coscienza stessa. Questo però non basta a definire la coscienza perché occorre aggiungere che essa è anche coscienza di sé. Ma bisogna precisare che si tratta di due "coscienze" diverse, una è posizionale, l'altra non lo è, essendo immediata consapevolezza. Se io guardo il tavolo, ho coscienza *del* tavolo, ma ho anche coscienza di me che guardo il tavolo. Quest'ultima non è però la coscienza riflessiva, che è pur essa posizionale, in quanto trae se stessa a suo *oggetto*, ma pre-riflessiva. Il carattere preriflessivo di questa coscienza o di questo *cogito*, come Sartre lo chiama, è indicato da lui ponendo in parentesi la preposizione *di*, che pone in rapporto la coscienza con se stessa e scrivendo quindi, coscienza (di) sé.

Che cosa abbiamo dunque trovato? Il nostro consapere, la nostra presenza a noi stessi che ci accompagna in tutti i nostri atti. Questa presenza consapevole è intrascendibile e, come tale, è un assoluto. Assoluto di esistenza e non di conoscenza e quindi non soggetto alla nota obiezione, secondo la quale un assoluto è reso relativo dalla conoscenza che se ne ha; ed assoluto concretamente esperito, ma non relativo alla esperienza che se ne ha, in quanto è questa esperienza. E infine assoluto non sostanziale perché pura "apparenza," ossia esistente nella misura in cui

⁶ *L'Être et le néant*, Paris, 1948 (I ed. 1943), p. 17.

⁷ *Ibidem*, p. 17.

appare. Nulla di nuovo fin qui, ma la "ripetizione" dell'itinerario cartesiano-husserliano, dall'atteggiamento naturale verso l'*ego cogito* e l'io trascendentale.¹⁰

Stabilita la natura dell'essere del *percipiens* Sartre sottolinea con Husserl la sua intenzionalità, ossia il suo dirigersi verso qualcosa di altro da lui. Che cos'è questo qualcosa? È — risponde Husserl — il correlato noematico di una noesi. La coscienza si configura dunque come una "trascendenza," o meglio un trascendersi. Ed è questo — nota Sartre — la scoperta essenziale di Husserl. "Ma dal momento che egli fa del *noema* un irreal, correlativo della *noesi*, e di cui l'*esse* è un *percipi* egli è totalmente infedele al suo principio."¹¹ In altri termini Husserl è qui accusato di *fenomenismo* per il suo agnosticismo ontologico, per il suo "mettere tra parentesi" l'esistenza. Dalla coscienza intenzionale può invece trarsi molto di più, ossia la realtà dell'essere fuori di lei. La coscienza è coscienza di qualche cosa, dunque questo qualche cosa è. Una soggettività pura non solo non può porre l'oggettività, se è data prima di essa, ma è inconcepibile. La coscienza si qualifica solo come intuizione rivelante, altrimenti non è nulla e l'intuizione rivelante implica un rivelato. La soggettività assoluta non può che costituirsi di fronte a un rivelato, l'immanenza non può intendersi se non come cogliente un trascendente.

Questo argomento Sartre chiama prova ontologica e aggiunge che esso è solo in apparenza un'eco della kantiana confutazione dell'idealismo, ma che bisogna piuttosto pensare a Cartesio, essendosi sul piano non della conoscenza, ma dell'essere. "Non si tratta di mostrare che i fenomeni del senso interno implicano l'esistenza dei fenomeni obiettivi e spaziali, ma che la coscienza implica nel suo essere un essere non cosciente e transfenomenico."¹² Dire che la coscienza è coscienza di qualche cosa significa affermare che essa è "rivelazione-rivelata di un essere che non è lei e che si dà come esistente già quando essa lo rivela."¹³

In verità mentre l'andamento della dimostrazione ricorda la *confutazione dell'idealismo*, che del resto Heidegger definiva una sorta "di prova ontologica a partire dall'idea di un ente temporale,"¹⁴ molto meno bene

¹⁰ Cfr. per esempio la prima "meditazione cartesiana" di HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, 1947, pp. 6-23.

¹¹ *L'Être et le néant*, cit., p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 29.

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, cit., p. 204; tr. p. 217. Sono da vedere tutte le considerazioni di Heidegger sulla "dimostrabilità" del mondo esterno e le sue conclusioni circa la coscienza della realtà come "una maniera dell'essere nel mondo." (p. 211 cors. di Heidegger, trad. p. 224.)

si vede l'analogia con l'argomento anselmiano-cartesiano. Nel nostro caso infatti non si tratta di affermare l'esistenza di un essere fornito di tutte le perfezioni, ma di un essere che è al di là della coscienza, la quale è stata già assunta come una realtà assoluta e intrascendibile. In secondo luogo l'alterità di questo essere rispetto alla coscienza rende problematica la sua affermabilità da parte della coscienza stessa e ripropone le difficoltà tradizionali degli antiontologisti da Gaunilone a Kant. Perché un'esigenza di coscienza sia in qualche maniera necessitante, il suo oggetto deve essere *per la coscienza*.¹⁵ A questo Sartre non arriva, perché esclude qualsiasi forma di idealismo e quindi la sua dimostrazione ontologica resta insufficiente o almeno ambigua. Essa è in ogni caso una conferma del surrettizio presupposto coscienzialistico della sua filosofia, presupposto che lo induce a "dimostrare" la realtà del mondo esterno.

Comunque siamo di fronte a due regioni dell'essere, una della coscienza, assoluta trasparenza, fluidità ecc. che Sartre chiama *per-sé*; una extracoscienziale "richiesta" dalla coscienza e suo correlato, ossia l'essere delle cose, l'*in-sé*. Quest'ultimo è un essere compatto, non conosce alterità e distanze di sé a sé, è assoluta positività, è sempre uguale a se stesso. In una parola esso è "L'essere in-sé non è mai possibile, né impossibile, esso è. È ciò che la coscienza esprimerà — in termini antropomorfici — dicendo che è 'di troppo', cioè che non può assolutamente derivarlo da 'nulla', né da un altro essere, né da un possibile, né da una legge necessaria."¹⁶

Ognuno riconosce in questo essere in-sé la *res extensa* cartesiana, contrapposta alla *res cogitans* che, spogliata di ogni sostanzialità, è divenuta la coscienza. Poste come eterogenee, è ben difficile che queste due regioni dell'essere comunichino, né che una di esse sia il principio dell'altra, né che abbiano un Principio comune. Sartre esclude esplicitamente la possibilità idealistica (primato della coscienza); realistica (la coscienza derivata dall'oggetto), creazionistica (un dio creatore o resta in qualche modo unito al mondo come nella creazione continua di Cartesio e allora il

¹⁵ Cfr. la trattazione di Carabellese dell'argomento ontologico in *Le obiezioni al cartesianesimo*, Messina, 1946, vol. I, pp. 143 sgg. "Il presupposto di Cartesio — scrive Carabellese — è l'esigenza idealistica, che, di qualunque cosa si parli, anche di esistenza, è sempre la coscienza a imporre la sua necessitazione; essa dà sempre l'ultima e definitiva prova. Sia quale si voglia il termine, cui tale necessitazione mira, sia anche la stessa concezione gassendiana della esistenza, sempre è questa necessitazione della coscienza che ce lo impone. *Si sia quel che si voglia, si è in nome della coscienza.*" (p. 189.) La ripresa che il Carabellese fa dell'argomento ontologico in senso ontocoscienzialistico mostra e contrario le difficoltà cui dà luogo una sua utilizzazione per un'ontologia come quella di Sartre, che non vuole essere una forma di idealismo.

¹⁶ *L'Être et le néant*, cit., p. 34.

mondo non ha autonomia alcuna o il mondo si erge autonomo di fronte a lui e allora il problema si ripropone). E certo Sartre ha ragione di escludere qualsiasi ipotesi, proprio perché è contraddittorio volere unite due cose che si presuppongono separate. D'altra parte egli non può non porsi una serie di domande: "Qual è il *sensu* profondo di questi due tipi di esseri? Per quali ragioni essi appartengono entrambi all'*essere* in generale? Qual è il senso dell'essere, in quanto comprendente in sé queste due regioni di essere radicalmente separate? Se l'idealismo e il realismo falliscono entrambi nello spiegare i rapporti che uniscono in fatto queste regioni in diritto incomunicabili, quale altra soluzione si può dare a questo problema? e come l'essere del fenomeno può essere transfenomenico?"¹⁷ Scopo dell'*Être et le néant* dice Sartre — è tentare di rispondere a queste domande.

Possiamo anticipare le risposte che Sartre darà a questi interrogativi. Il per-sé è concepito come nientificante l'in-sé, come un "buco" in seno all'in-sé. Sartre ricorda un esempio che certi volgarizzatori fanno per illustrare il principio della conservazione dell'energia: "se accadesse, essi dicono, che uno solo degli atomi che costituiscono l'universo fosse annientato, ne risulterebbe una catastrofe che si estenderebbe a tutto l'universo e sarebbe, in particolare, la fine della Terra e del sistema stellare."¹⁸ Ora il per-sé è questa nientificazione, che ha la sua origine in seno all'essere e che determina uno sconvolgimento nell'in-sé. Questo sconvolgimento è il mondo. La nientificazione non è nientificazione dell'essere nel suo insieme, ma dell'essere nelle sue singolarità determinate: l'essere è un'avventura individuale e *omnis negatio est determinatio*, come Sartre preferisce dire. Insomma l'in-sé è il primo ontologico, il per-sé è il primo gnoseologico: il mondo esiste per la coscienza, ma la coscienza non esisterebbe se non ci fosse l'essere. Le due regioni ontologiche entrano perciò in contatto poiché accade *come se* l'in-sé "in un progetto per fondarsi si desse la modificazione del per-sé."¹⁹ Il per-sé, da parte sua è un assoluto *unselbständig*, nel senso che è negazione dell'essere ma non ha in sé l'essere, e la sua vita, possiamo dire la sua dialettica, è un tentativo di conquistare l'essere, cioè di realizzare l'ideale ontologico di un essere che abbia la stabilità dell'in-sé e la trasparenza del per-sé, di un essere quindi ontologicamente perfetto. Questa dialettica è abortiva perché ogni progetto del per-sé finisce nello scacco e d'altra parte non può che finire nello scacco, perché, se il progetto riuscisse scomparirebbe l'alterità e

¹⁷ *L'Être et le néant*, cit., p. 34.

¹⁸ *Ibidem*, p. 711.

¹⁹ *Ibidem*, p. 715.

avremmo un essere identico, nel quale non potrebbe esservi posto per la conoscenza, i possibili, il mondo. Questo essere perfetto è quanto le religioni hanno teorizzato con l'idea di Dio, alcune filosofie con l'idea dell'essere *causa sui*. " Tutto accade come se l'in-sé e il per-sé si presentassero in istato di *disintegrazione* in rapporto a una sintesi ideale. Non che l'integrazione abbia mai *avuto luogo*, ma precisamente al contrario, perché essa è sempre indicata e sempre impossibile. " ²⁰

Questa *disintegrazione* dell'essere spiega anche la ragione della dualità del fenomenico e del trans-fenomenico. Quando l'unità delle funzioni cerebrali è rotta — esemplifica Sartre — si producono dei fenomeni che presentano " un'autonomia relativa e che, nello stesso tempo, non possono manifestarsi che sul fondo di disgregazione di una totalità. " ²¹ In altri termini la molteplicità dei fenomeni ci permette tuttavia di individuarne l'essenza comune e di risalire al loro profondo significato ontologico. Le aspirazioni, poniamo, di un uomo politico a promuovere una azione determinata, per esempio la nazionalizzazione di una industria, sono soltanto fenomenicamente aspirazioni *politiche*, ma in realtà aspirazioni ontologiche, ossia miranti alla realizzazione di quello stato di sintesi raggiunta che è l'essere in-sé e per-sé. Le molte analisi di Sartre mostreranno questo carattere comune dei progetti degli uomini.

Queste risposte date da Sartre sono risposte *ontologiche*, come egli tiene a precisare, e sono basate su un *come se*. Accade come se l'in-sé a un certo punto producesse il per-sé. Ma *perché* ciò accada l'ontologia non può saperlo, essendo compito della metafisica, che sta all'ontologia come la storia alla sociologia. La metafisica formula — osserva Sartre — delle *ipotesi* destinate a rimanere tali, perché non potranno essere confermate o smentite. " Quel che farà la loro *validità*, è soltanto la possibilità che esse ci daranno di unificare i dati dell'ontologia. " ²² In particolare è compito del metafisico " decidere se il movimento è o non un primo 'tentativo' dell'in-sé per fondarsi e quali sono i rapporti del movimento come 'malattia' dell'essere con il per-sé come malattia più profonda e spinta fino alla nientificazione. " ²³ Ritroveremo questi motivi che sono certo riecheggiamenti hegeliani (il movimento manifestazione della contraddizione, la malattia dell'animale come divenire dello spirito e anticipazione dell'attività negatrice propria dell'uomo. ²⁴) È in ogni modo chiaro quel che

²⁰ *Ibidem*, p. 717.

²¹ *Ibidem*, p. 717.

²² *Ibidem*, p. 715.

²³ *Ibidem*, p. 715.

²⁴ Sul movimento come contraddizione in Hegel cfr. *Enciclopedia*, § 261: " Il luogo è

Sartre vuol dire: l'ontologia è in qualche maniera agnostica rispetto ai significati ultimi di quel che descrive. Abbiamo così tre stadi di progressivo abbandono dell'agnosticismo: la fenomenologia husserliana definita da Sartre fenomenismo per il suo non pronunciarsi sull'essenza dei fenomeni che risultano alla coscienza,⁸⁵ l'ontologia fenomenologica che, facendo un passo innanzi, oltrepassa i fenomeni e dice *che cosa* essi sono, la metafisica che dovrebbe "unificare" i dati dell'ontologia e stabilire che cosa essi *significano*.

Che cosa si deve trarre da tutto questo discorso sul senso dell'essere e sul dramma dell'in-sé e del per-sé che non riescono ad unificarsi? Stabilire se è vero che le regioni dell'essere sono due o quale delle due ha il primato sull'altra o se la suprema sintesi ontologica è possibile è compito da lasciare ai metafisici. Infatti siamo di fronte al solito *racconto* della rottura di un'identità originaria, della caduta di un qualche eone del pleroma e così via. Occorre però domandarsi il senso *reale* di tutto questo, quali problemi filosofici concreti sottenda, di quale situazione storica sia espressione. E possiamo riprendere quanto si diceva al principio del capitolo, indicando in un'originaria intuizione dualistica della realtà e in una correlativa ansia di coscienza pura il presupposto di una costruzione ontologica e talora anche mitologica. L'esame che faremo dei particolari problemi trattati da Sartre ci chiarirà ulteriormente quello che la sua ontologia simboleggia. Osserviamo però fin da ora che lo *hiatus* posto tra le due regioni dell'essere e il carattere abortivo della dialettica del per-sé,

il *porsi* dell'identità dello spazio e del tempo; ed è altresì il porsi della *contraddizione*, che lo spazio e il tempo, ciascuno preso in se stesso costituiscono. Il luogo è l'*individualità* spaziale e perciò indifferente, ed è tale soltanto in quanto è l'*istante presente spaziale*, cioè tempo; cosicché il luogo è immediatamente indifferente verso di se stesso in quanto è come *questo o quel* luogo determinato, è esterno a sé, è la negazione di sé ed è un *altro luogo*. Il *trapassare e riprodursi* dello spazio nel tempo e del tempo nello spazio — sì che il tempo sia posto spazialmente come *luogo*, ma questa spazialità indifferente sia posta anche immediatamente come *temporale*, — è il *movimento*." Cfr. anche *Scienza della Logica* (tr. Moni, Bari, 1925), II, p. 70. L'espressione "la malattia dell'animale è il divenire dello spirito" è di HEGEL, *Werke*, Lasson, vol. XIX, p. 186. Cfr. anche *ibidem*, p. 174: "Nella misura in cui il sistema universale eleva l'animale all'interno di se stesso al punto in cui la sua entità universale si fissa contro la sua differenza, esiste per sé, senza coincidere con questa differenza, è la malattia che è posta, nella quale l'animale si vuole al di là di se stesso." Cfr. anche *Enciclopedia*, §§ 371-376.

⁸⁵ Nel terzo volume delle *Ideen* Husserl ribadisce esplicitamente il suo agnosticismo ontologico: "Nell'esperienza trascendentale ogni 'Essere trascendente' inteso in senso normale come Essere verace, è messo fuori giuoco, in parentesi (ausgeschaltet, eingeklammert). Ciò che unicamente deve rimanere è la 'coscienza stessa' nella sua propria essenza, e in luogo dell'Essere trascendente, l'essere intenzionato (das 'Vermeintsein') dal trascendente e con ciò tutte le specie di correlati, gli oggetti intenzionali, i noemi." (*Ideen*, III, Haag, 1952, p. 76.)

che è un continuo e vano tentativo, ha un'evidente intonazione pessimistica. Torna la fatica di Sisifo di Camus, la speranza continuamente delusa, ma continuamente riproponendosi, proprio per la struttura stessa della coscienza umana (del per-sé) che consiste appunto nel progettare una sintesi impossibile. L'uomo è una passione inutile, scriverà coerentemente Sartre, con riferimento al suo "statuto ontologico." È l'atmosfera della *Nausea* e di altre (non tutte) sue opere letterarie, dove si muovono personaggi svuotati di quella umanità semplice, nutrentesi di quel contesto di *cose*, a cui si pensa comunemente quando si pronuncia la stessa parola uomo. Lo stesso curioso ruolo, diremmo "metafisico," attribuito da Sartre alla vertigine, al vomito, al conato di vomito è appunto segno di questa intima vuotezza, di questa consapevolezza della vanità del tutto. La letteratura decadente, del resto, è come si è visto, il precedente più immediato di questi filosofemi. Abbiamo già parlato del carattere piccolo-borghese di questo atteggiamento e della sua giustificazione in base alle contingenze storiche.

Passiamo ora alle due regioni dell'essere. Che cos'è mai questo in-sé immutabile, massiccio, spaziale ecc.? Lo abbiamo paragonato alla *res extensa*, che sembra esserne il precedente che più gli si avvicina. D'altra parte esso "genera" il per-sé e forse questo avvenimento è annunciato dal movimento che è un principio di "malattia." Ciò potrebbe far pensare a una qualche tentazione schellinghiana. Ma il vero precedente dell'essere in-sé è uno stato d'animo che Sartre aveva descritto nella *Nausea*. Il cervello filosofico di Antonio Roquentin aveva già sentenziato che l'essenziale è la contingenza. "Voglio dire — egli prosegue — che, per definizione, l'esistenza non è la necessità. Esistere è *essere là*, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano *incontrare*, ma non si possono mai *dedurre*. Vi sono alcuni, io credo che hanno compreso questo. Soltanto hanno cercato di superare questa contingenza inventando un essere necessario e causa di sé. Ora nessun essere necessario può spiegare l'esistenza: la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto, per conseguenza la gratuità perfetta. Tutto è gratuito, questo giardino, questa città ed io stesso. Quando capita di rendersene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare, come l'altra sera, al 'Ritrovo dei ferrovieri': ecco la *Nausea*; ecco ciò che gli sporcaccioni — quelli di Poggio verde e gli altri — cercano di nascondersi con la loro idea di diritto. Ma quale povera menzogna; nessuno ha diritto; essi sono interamente gratuiti, come gli altri uomini, essi non arrivano

a non sentirsi di troppo. In se stessi, segretamente, essi *sono di troppo*, cioè amorfi e vacui, tristi.”⁸⁶

Di questa contingenza radicale e "oscena" Roquentin aveva avuto una singolare illuminazione che così descrive: "Mai come in questi ultimi giorni avevo presentito quel che vuol dire 'esistere.' Ero come gli altri, come quelli che passeggiano in riva al mare nei loro abiti primaverili. Io dicevo come loro 'il mare è verde; quel punto bianco, lassù, è un gabbiano', ma non sentivo che ciò esisteva, che il gabbiano era un 'gabbiano-esistente'; di solito l'esistenza si nasconde. È lì, attorno a noi, in noi, essa è *noi*, non si possono dire due parole senza parlare di lei, e, infine, non la si tocca. Quando credevo di pensare ad essa, evidentemente non pensavo nulla, avevo la testa vuota, o soltanto una parola, in testa, la parola 'essere'. Oppure pensavo... come dire? Pensavo all'*appartenenza*, mi dicevo che il mare apparteneva alla classe degli oggetti verdi o che il verde faceva parte della qualità del mare. Anche quando guardavo le cose, ero a cento miglia dal pensare che esistevano: m'apparivano come un ornamento. Le prendevo nelle mani, mi servivano come utensili, prevedevo la loro resistenza ma tutto accadeva alla superficie. Se mi avessero domandato che cosa era l'esistenza, avrei risposto in buona fede che non era niente, semplicemente una forma vuota che si aggiungeva alle cose dal di fuori, senza nulla cambiare alla loro natura. E poi, ecco: a un tratto era lì, chiaro come il giorno: l'esistenza s'era improvvisamente svelata. Aveva perduto il suo aspetto inoffensivo di categoria astratta, era la materia stessa delle cose, quella radice era impastata d'esistenza. O piuttosto, la radice, le cancellate del giardino, la panchina, la rada erba del prato, tutto era svanito; la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice. Questa vernice s'era dissolta, restavano delle masse mostruose e molli in disordine — nude, d'una spaventosa e oscena nudità.”⁸⁷

L'estraneità radicale dell'essere lo rende anche, com'è naturale, *intatto* dalle *relazioni* che gli uomini gli attribuiscono: "Invano — continua Roquentin — cercavo di *contare* i castagni, di *situarli* in rapporto alla Velleda, di confrontare la loro altezza con quella dei platani: ciascuno di essi sfuggiva alle relazioni nelle quali io cercavo di rinchiuderli, s'isolava, traboccava. Di queste relazioni (che m'ostinavo a mantenere per ritardare il crollo del mondo umano, il mondo delle misure, delle quantità, delle direzioni) sentivo l'arbitrarietà; non avevano più mordente sulle

⁸⁶ *La nausée*, cit., pp. 166-67.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 161-62.

cose. *Di troppo*, il castagno, lí davanti a me, un po' a sinistra. *Di troppo* la Velleda..."⁸⁸

C'è qui anche una certa eco di pessimismo epistemologico, di teorie convenzionalistiche delle leggi naturali, ma c'è soprattutto il sentimento della separazione della coscienza dalle cose che risultano estranee e mostruose. Il bersaglio polemico è probabilmente certo facile idealismo, contro il quale Sartre polemizza a piú riprese, certa filosofia da lui altra volta chiamata "digestiva"⁸⁹ con riferimento polemico alla dottrina della conoscenza come "assimilazione" della cosa da parte della coscienza. Se per idealismo si deve intendere quella filosofia che pone tutto ciò che è estraneo alla coscienza come avente la sua radice nella coscienza stessa, non è dubbio che l'ontologia dell'in-sé è radicalmente antiidealistica, mentre un certo "idealismo" vi sarebbe nell'assunzione del per-sé come Primo gnoseologico. Ma, a parte la polemica "tecnica" contro l'idealismo, di cui si è parlato e che riincontreremo, si affaccia qui un altro motivo sartriano, quello del "pensare duro," ossia dell'antiottimismo. Motivo anche questo antiidealistico, se è idealistico un atteggiamento che considera, almeno in linea di diritto, possibile all'uomo superare qualsiasi ostacolo e quindi teorizza ed esalta il progresso e l'ascesa dell'umanità *a claritate in claritatem*. Atteggiamento anche questo dovuto alle circostanze storiche in cui l'idealismo si affermò, e che permettevano alla borghesia di aver fiducia nella sua ascesa e nella stabilità del suo potere. Infatti anche il positivismo, che è pur esso espressione ideologica di una borghesia ancora dominante, partecipa di analoghi motivi.

Questa alterità dell'essere alla coscienza è *vissuta* come "mal d'essere" (si ricordi Lévinas), ossia come smarrimento e *horror pleni* (quasi irruzione del *Coeli enarrant* e delle sue riprese filosofiche). Inutile dire che l'atteggiamento di Roquentin è da soggetto psichicamente anormale: la sua impressione di inefficienza è tipica delle fobie e lo stesso sbigottimento innanzi alle cose, viste nella loro misteriosa alterità ricorda l'atteggiamento degli ossessionati dei grandi edifici. L'impressione di grandezza è in questi soggetti spinta sino alla fobia. Nettamente patologiche sono del resto le immaginazioni dello stesso Roquentin (probabilmente di ispirazione kafkiana) che raffigura alcune metamorfosi della natura: le vesti degli uomini trasformate in cose viventi, la lingua in millepiedi e poi l'occhio di pietra e il gran braccio tricorno e l'alluce-gruccia e il ragno-mascella.⁹⁰ E Roquentin (anche lui metamorfosato) si immagina

⁸⁸ *Ibidem*, p. 163.

⁸⁹ Cfr. il già citato scritto sull'intenzionalità husserliana in *Situations*, I, cit., pp. 31 sgg.

⁹⁰ Cfr. *La nausée*, cit., pp. 199-200.

di addossarsi a un muro e di gridare agli uomini affetti dalle piú strane mostruosità: "Che ne avete fatto della vostra scienza? Che ne avete fatto del vostro umanitarismo? dov'è andata a finire la vostra dignità di canna pensante?"²¹ Ora, a parte il solito motivo polemico antiottimistico, il contenuto di tali immaginazioni è analogo a quello che in certe forme di delirio è realmente vissuto dal delirante. I deliri di trasformazione presuppongono appunto un cambiamento del sentimento dell'esistenza sia propria che del mondo: il soggetto crede, per esempio, che stia per venire la fine del mondo o crede di essersi trasformato in animale o che il cuore sia diventato di vetro, il fegato di pietra ecc.

Abbiamo parlato, a proposito di Lévinas, di coscienza destrutturata. Riservandoci di tornare sull'argomento a proposito della sartriana fenomenologia della coscienza, vogliamo sottolineare per ora la tendenza di una parte della filosofia francese, e contemporanea in genere, all'utilizzazione delle esperienze patologiche. Si assiste ad una curiosa inversione del *patologismo* positivistico, che spiegava il delinquente attraverso anomalie fisiche e ravvicinava il genio al folle. Ora si tende a percorrere l'itinerario opposto: a spiegare una manifestazione patologica *attraverso* i meccanismi psichici normali. Non piú a spiegare la filosofia di Nietzsche partendo dalla sua malattia, ma la sua malattia partendo dalla sua filosofia. Molti personaggi di Sartre sono degli anormali, come appunto Roquentin, e la loro "sintomatologia" anticipa diverse volte alcune elaborazioni filosofiche.

Si è già parlato dell'essere per-sé come trasposizione ontologica della coscienza pura, antimateriale, fluidissima. Esso è la nientificazione dell'in-sé e, per sua stessa struttura, tende a ricomporre la sintesi dell'essere perfetto. D'altra parte l'essere per-sé è assoluta libertà, non è, come si è visto, determinato da nulla. Il suo primato gnoseologico, in base al quale il mondo *esiste* ed esce dal sonno dell'in-sé, non potrebbe diventare primato *morale*, esercitando la sua libertà contro i dati della stessa ontologia? È in altri termini possibile che il per-sé metta fine al regno del Valore, ossia dell'ideale dell'essere *causa sui* e si colga esso stesso come valore? *L'Être et le néant* si chiude con una serie di domande di questo genere, ossia con la prospettiva di una possibile *conversione* dal regno dell'inutilità a quello della libertà che diventa fine a se stessa. L'ulteriore svolgimento del pensiero di Sartre, alcuni motivi della sua stessa opera ancora di intonazione pessimistica, il suo stesso temperamento di pensatore "duro," consentono di interpretare la sua ontologia come una *fenomenologia*

²¹ *Ibidem*, p. 200.

menologia dell'inautentico. In altri termini la prospettiva del raggiungimento dell'essere ontologicamente perfetto viene a configurarsi come moralmente inferiore a quella del promovimento della libertà. Il per-sé acquista un primato non solo gnoseologico ma anche *morale*. Noi seguiremo Sartre ponendoci da questo punto di vista.

Resta tuttavia una certa indeterminatezza del per-sé, che viene a ricordare l'*élan vital* e piú ancora l'io di Fichte. Il primato della coscienza sulle cose permane, anche se si considera in senso *positivo* il pensiero sartriano. Il per-sé e l'in-sé, l'io e il non-io. Non si può non pensare all'interpretazione che Hegel dà della filosofia di Fichte come coscienza infelice. Nella prospettiva ontologica l'infelicità della coscienza è chiara e apertamente dichiarata: l'unità assoluta è un continuo al-di-là, né piú né meno come l'ordine morale dell'universo criticato da Hegel. Nella prospettiva "morale" (che Sartre chiamerà umanistica) rimane intatta la eccellenza del per-sé di fronte a ciò che ne sta fuori (il che ripete in fondo l'antichissima concezione della materia come negatività) e non si perviene, per ripetere le parole di Hegel, "all'idea della ragione come perfetta e reale unità di soggetto e oggetto, cioè dell'io e del non io."² Le determinatezze restano *per la coscienza* (presupposto idealistico-spiritualistico), che le sorpassa e oppone loro un dover essere, come "la piú vera" realtà. Il termine ultimo sarà la soggettività. Derivano da questi presupposti espressioni quali "libertà liberatrice," "non si è liberi che fra uomini liberi," "non si può volere liberamente se non volendo la libertà di tutti" e così via. I cosiddetti "umanismi" non fanno che ripetere queste cose. Si pensa non in funzione della realtà, ma di una ideale perfezione della coscienza a cui si commisura la realtà stessa, che viene apparentemente "maltrattata" (contro entrambi i partiti in lotta, al di là delle unilaterali posizioni di destra e di sinistra ecc.), sostanzialmente lasciata intatta. Da questo punto di vista, per rimanere in campo "esistenzialistico," Heidegger svolge dei motivi anticoscienzialistici che vanno oltre le antinomie sartriane. In *Essere e Tempo* soprattutto, ma anche negli ulteriori scritti misticheggianti permane il motivo del pensiero come pensiero dell'essere, che, pur svolto, anzi piú che svolto "ripetuto" in un'atmosfera da sortilegio, esprime l'esigenza del superamento (già avvenuto tuttavia da oltre un secolo) dell'antica, diremmo arcaica dualità di soggetto e oggetto.

Sartre sembra avere coscienza dell'astrattezza della sua divisione dell'essere in due regioni quando dice che il concreto è "la totalità sin-

² *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. Codignola - Sanna, Firenze, 1944, vol. III, 2, p. 362.

tetica di cui la coscienza come il fenomeno non costituiscono che dei momenti. Il concreto — egli continua — è l'uomo nel mondo con quell'unione specifica dell'uomo al mondo che Heidegger, per esempio, chiama 'essere-nel-mondo'.³³ Ma poco dopo aggiunge: "La relazione delle due regioni dell'essere sgorga come un dato primitivo e fa parte della struttura stessa di questi esseri."³⁴ La dualità dunque c'è e caratterizza la stessa concretezza.

2. *Lo pseudoproblema del nulla*

Le meditazioni di Sartre sul problema o, per noi, pseudoproblema del nulla mostrano, con evidenza particolare, la coesistenza di esigenze diverse nel suo pensiero. Vi è per un verso il bisogno di non lasciarsi illudere da dottrine ottimistiche, per un altro una certa compiacenza, tutta decadente, di questa impossibilità di avere illusioni, per un altro infine la tendenza a rivestire di panni metafisici delle semplici meditazioni su talune esperienze umane.

Prendiamo in esame — esordisce Sartre — lo stesso atteggiamento del filosofo che ricerca, ossia l'atteggiamento interrogativo. Ebbene questo atteggiamento presuppone una possibilità di risposta negativa. La qual risposta negativa rivela la inesistenza di qualcosa nell'oggetto interrogato, mentre analoga mancanza si manifesta nell'interrogante per il fatto stesso che interroga. Infine anche se la risposta è positiva, essa implica una limitazione, data dalla sua stessa determinatezza: è così e non altrimenti. L'atteggiamento interrogativo rivelerebbe dunque un triplice nulla: il nulla nell'interrogante, quello sotteso dalla risposta negativa, quello presupposto dalla risposta affermativa. "Nulla" di meno soddisfacente, come è chiaro, perché né una nostra ignoranza, né un giudizio negativo, né il carattere determinato di un giudizio positivo provano non diremo "l'esistenza del nulla," ma la stessa legittimità di un problema così impostato. Ma Sartre fa un altro esempio, per mostrare che non è il giudizio negativo all'origine del "nulla," ma che al contrario è il nulla che rende possibile il giudizio negativo. Se io ho appuntamento questa sera col mio amico Pietro in un caffè e all'ora stabilita mi reco in questo caffè e non ve lo trovo, ho un'esperienza negativa, per la quale la mia visione del caffè, delle persone, della suppellettile ecc. si organizza *in fun-*

³³ *L'Être et le néant*, cit., p. 38.

³⁴ *Ibidem*, p. 38.

zione della mia attesa delusa. Il dire dunque Pietro non c'è è ben altro che dire Wellington non c'è o Paul Valéry non c'è. La prima espressione negativa infatti si riferisce a qualcosa di concretamente vissuto, mentre le altre sono puramente astratte.

Ci avviciniamo così a quel che Sartre vuol dire. Egli in sostanza allude a talune esperienze, a talune realtà, come egli le chiama, che sono negative, l'assenza, l'alterazione, la repulsione, il rammarico, la distrazione e così via. Non si tratta in tali casi di mere negazioni logiche, ma di dati reali, in cui il negativo e il positivo sono uniti in una sintesi. Già Kant (che Sartre cita) aveva parlato di ciò nel suo scritto sulle grandezze negative. Ora, Sartre si chiede il perché di queste esperienze o piuttosto il loro "fondamento ontologico."

La risposta è anzitutto questa: le esperienze negative hanno luogo per la presenza dell'uomo sulla terra. Se l'uomo non vi fosse non vi sarebbe neppure il negativo, ma solo la compatta pienezza dell'essere. "Non c'è *meno* dopo il temporale che non prima. Vi è *altra cosa*. E anche questa espressione è impropria perché, per porre l'alterità, c'è bisogno di un testimone che possa ritenere il passato in qualche maniera e paragonarlo al presente sotto forma del '*non più*.' In mancanza di questo testimone, c'è dell'essere, prima come dopo il temporale: tutto qui."¹ La fragilità, la distruzione ecc. sono cose che vengono al mondo con l'uomo.

Questi sono dei vecchi, tenaci sofismi. Bergson ha scritto delle auree pagine su tali maniere di pensare.² In realtà ci si rappresenta, nel nostro caso, un mondo senza uomini ma surrettiziamente si introduce una consapevolezza di questo mondo disabitato. Ma perché dire che il nulla, il negativo esistono in rapporto a una coscienza che li esperisce come tali? Non potrebbe dirsi lo stesso del pieno, dell'essere ecc., che sono anch'essi significati umani, concetti che hanno una loro storia? Gli è che Sartre vuole insistere sulla negatività che, in fondo, rappresenta un *décalage* ontologico di fronte all'essere spaziale. "Se del nulla può esser dato, non è né prima né dopo l'essere, né, in maniera generale, al di fuori dell'essere, ma è nel seno stesso dell'essere, nel suo cuore, come un verme."³ In quest'ultima espressione, che si attaglierebbe a Roquentin, sta il senso dell'argomentazione di Sartre.

Comunque egli ribadisce la priorità logica e ontologica dell'essere sul nulla, espressione che nella sua indeterminatezza è priva di senso, ma che in concreto designa la necessità in cui l'uomo si trova di pensare

¹ *L'Être et le néant*, cit., pp. 42-43.

² Cfr. *L'évolution créatrice*, Paris, 1921, pp. 298 sgg.

³ *L'Être et le néant*, cit., p. 57.

alcunché o di agire su *alcunché*, escludendo altro. Questo "verme" che a un certo punto viene ad essere non può "negare" l'essere in generale, ma un determinato essere. Nel parlare della concezione dialettica del nulla, ossia di Hegel, Sartre insiste su questo concetto, dopo avere, in modo infelicissimo, criticato il "nulla" dell'inizio della *Logica* hegeliana. "Quando Hegel scrive: ' (L'essere e il nulla) sono delle astrazioni vuote e l'una di esse è tanto vuota quanto l'altra, ' egli dimentica che il vuoto è vuoto *di* qualche cosa. Ora, — continua Sartre — l'essere è vuoto *di* ogni determinazione altra dall'identità con sé; ma il non-essere è vuoto *d'essere*. In una parola, quel che bisogna ricordare qui contro Hegel, è che l'essere è e che il nulla *non è*." ⁴ Ricordarglielo a questo stadio della sua logica però, non sembra del tutto giustificato, perché qui si parla di due *concetti*, che nella loro indeterminatezza, sono "nulla." Dire che il non-essere è vuoto di *essere*, non significa infatti per Sartre dire che è vuoto dell'essere di cui Hegel ha parlato, ma in sostanza che *non ha esistenza sensibile*, cioè che non si vede, non si tocca, ecc. Ma che rapporto ha questo con le prime categorie della logica hegeliana? Sartre sembra accorgersi dell'improprietà del suo rilievo, quando osserva in nota che la cosa è tanto più strana, se si pensa che Hegel per primo ha notato che ogni negazione è negazione determinata, cioè riguardante un contenuto. Come si vede, qui giocano contemporaneamente due concetti, il nulla e la negazione.

Il torto di Sartre è assumere che la negazione è *fondata* dal nulla, cioè dal suo astratto. E in ciò sembra soccorrerlo Heidegger. Il quale farebbe un "passo avanti" rispetto a Hegel appunto per la sua affermazione della realtà del nulla, che sarebbe rivelata nell'esperienza dell'angoscia. Ma, ancora una volta, il nulla di cui Heidegger parla nel suo *Che cos'è la metafisica?* è il nulla della teologia negativa, come è provato dalla successiva identificazione di esso con l'essere. L'angoscia che lo rivela è un'esperienza "numinosa," una specie di estasi, è in sostanza un'esperienza mistica, come del resto prova lo stesso linguaggio singolarmente povero e, diremmo, inconcludente (anche se in senso "sublime"), col quale Heidegger si esprime. Quali che siano le intenzioni di Heidegger, ciò di cui egli parla o designa la "presenza del nume" ⁵ o è affatto

⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵ "L'angoscia ci spezza la parola, — scrive Heidegger. — Proprio perché l'essere nella sua totalità si è inabissato, e proprio perché in tal modo si è presentato il nulla, ogni proposizione che affermasse l'essere (che dicesse 'è') non può essere pronunciata. (...) Che l'angoscia sia rivelazione del nulla, noi ce ne accorgiamo immediatamente appena essa se ne è andata. Nel chiaro sguardo del ricordo ancor vivo noi siamo costretti a dire: ciò di fronte a cui e per cui noi eravamo angosciati 'in realtà' era proprio... nulla. Infatti era

privo di senso. Sartre sembra ammettere tutto questo quando dice che questo nulla staccato dall'essere, o meglio dal mondo, non può giustificare quelle manifestazioni "negative" di cui egli ha parlato, ricordando Kant, ma eventualmente soltanto "la negazione assoluta." Però egli vuol ritenere il motivo fondamentale di Heidegger, la realtà del nulla.

Torniamo a quanto Sartre ha già detto, ossia al carattere *umano* del nulla. Non ci soddisfece quel che egli disse sulla necessità della presenza del testimone uomo per rilevare gli "eventi negativi" che si verificano nel cosmo (le distruzioni per esempio). Ora Sartre fa riferimento a una speciale possibilità dell'ente umano, che manca agli altri enti che popolano l'universo, quella di sollevarsi in qualche maniera *oltre* l'essere, come nel già ricordato atteggiamento interrogativo, nel dubbio cartesiano, nell'*epochè*. Questa possibilità rivela la natura particolare dell'uomo, che gli consente di compiere un atto *originario*, non legato a stati d'animo anteriori, né alle cose esterne. Natura particolare che può chiamarsi *libertà*. "La libertà è l'essere umano che mette il suo passato fuori giuoco, discernendo il suo proprio nulla."⁶

C'è qui la ripresa della "messa fra parentesi" husserliana, portata alle conseguenze idealistiche del celebre paragrafo 49 del primo volume delle *Ideen*, che afferma l'indipendenza dell'essere della coscienza dagli esseri reali.⁷ Abbiamo già insistito sul presupposto coscienzialistico del pensiero sartriano. Esso si riaffaccia ora a proposito del problema del nulla,

proprio il nulla come tale che si era a noi presentato." (*Che cos'è la metafisica?*, trad. Paci, Milano, 1946, pp. 83-84.) L'esperienza del numinoso, quale ci è descritta da Otto, (ineffabilità, misteriosità, brivido, portento ecc.) non si differenzia sostanzialmente da quella di cui parla Heidegger. (Cfr. *Il sacro*, Bologna 1926.) L'angoscia di cui parlerà Sartre è quella che precede l'azione ed è dunque un'esperienza abbastanza comune e "profana," in nessun modo riconducibile a quella del "sacro." (A proposito di *Che cos'è la metafisica?* sono da vedere le considerazioni del CALOGERO in *Leggendo Heidegger*, in Appendice alla *Scuola dell'uomo*, Firenze, 1956, pp. 230 sgg.)

⁶ *L'Être et le néant*, cit., p. 65.

⁷ "Se prendiamo ora i risultati raggiunti alla fine del capitolo precedente, se pensiamo cioè alla possibilità del non essere, giacente nell'essenza di ogni trascendenza fisica, ci appare evidentissimo che *l'essere della coscienza*, di ogni corrente di *Erlebnisse* in generale, verrebbe sì modificato necessariamente da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza. (...) Nessun essere reale, tale cioè che si rappresenti e si giustifichi coscienzialmente mediante apparizioni, è necessario all'essere della coscienza stessa (nel senso amplissimo di corrente di *Erlebnisse*). (...) L'essere immanente è dunque indubitalmente essere assoluto nel senso che per principio *nulla 're' indiget ad existendum*." A queste considerazioni del molto discusso paragrafo 49 (di cui veramente a noi sfugge la profondità) Sartre resta fermo, qualche volta *malgré lui*. Quella che in sostanza ne deriva è una tendenza all'interiorismo (si capisce contro le sue intenzioni. Si ricordi l'affermata inconcepibilità di una coscienza senza mondo), cioè una accentuazione 'metafisica' degli atti della coscienza, nei confronti del mondo, della storia, dei dati obiettivi ecc. Abbiamo già insistito su questo interiorismo e lo ritroveremo in seguito varie volte.

che viene risolto essendo identificato con l'indeterminazione propria della vita della coscienza. La vera angoscia si manifesta appunto quando noi esperiamo la nostra indipendenza di fronte al mondo, quando cioè ci cogliamo come in-determinati, separati dal nostro passato, dai valori, dai "suggerimenti" che le cose sembrano poterci dare. Il giocatore, che ha deciso di non lasciarsi più vincere dalla tentazione del suo vizio, alla vista dell'affascinante tavolo da gioco, avverte la vanità dei suoi proponimenti, comprende che dipende dalla sua scelta e quindi dalla sua libertà che essi valgano o meno qualcosa, che egli cioè deve ricrearli. Egli sa che "nulla" gli impedisce di giocare di nuovo.

Non è il caso di insistere sulla concezione della libertà che ritroveremo in seguito. Quel che importa ritenere è che non abbiamo trovato (come non potevamo trovare) il nulla, ma, se mai, la *negazione* o, come Sartre preferisce dire, delle strutture nientificanti. La coscienza cioè, in quanto *ab-soluta* dal mondo lo "nientifica", nel senso di problematizzare i suoi suggerimenti: i costumi, le leggi, le previsioni, gli altrui consigli, non possono determinare il nostro comportamento e, a rigore, neppure orientarlo. Dipende da noi e solo da noi decidere. In questo senso la coscienza *nientifica* il mondo. E, come nel caso del giocatore che ha deciso di non più giocare, ma che non si sente sorretto da tale decisione innanzi al concreto dilemma se giocare o non, la coscienza *nientifica* il passato. La coscienza può poi immaginare, il che per Sartre significa sfuggire al mondo naturale nel senso che l'immagine non è una percezione, nientificare la stessa immagine che è appunto un nulla, un non-essere.^o La negazione si configura, per ora, come negazione diremo così *negativa*, cioè come possibilità di non sottostare alla causalità naturale (come Sartre la chiama), di ritrarsi nell'ambito inviolabile della coscienza. Ma sappiamo bene che c'è un'altra *negazione*, che non si limita a sfuggire husserliamente (o pascalianamente) al reale, ma a *trasformarlo*: è quel carattere *formativo* del lavoro di cui parla la *Fenomenologia* hegeliana: "Il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto, diventa *forma* di questo oggetto stesso, diventa qualche cosa di permanente, poiché appunto riguardo al lavoratore, l'oggetto ha una indipendenza. Questo mezzo negativo, o l'*operazione* formatrice, è nello stesso tempo la *singularità* o il puro essere-per-sé della coscienza. Questo essere-per-sé, nel lavoro, si esteriorizza esso stesso e passa nell'elemento della permanenza."^o È questa dialettica della

^o Sulla teoria sartriana dell'immaginazione avremo modo di soffermarci.

^o *Fenomenologia dello spirito*, W. Lasson, II, p. 130.

negatività che verrà ripresa e sviluppata da Marx.²⁰ Non si può dire che Sartre sviluppi soltanto la prima negazione e non la seconda, la quale è anch'essa presente nel suo pensiero. Però nell'*Être et le néant* è la prima negazione ad avere la meglio. Negli scritti successivi, anche in quelli più decisamente positivi e in qualche maniera "marxisti" non sembra vi sia una piena consapevolezza di un passaggio all'altro punto di vista, ma se ne avverte la viva esigenza.

Al di sotto del problema del nulla vi è dunque un problema concreto, quello della negazione. Le qualificazioni negative dell'essere della coscienza e in sostanza dell'uomo (la coscienza non è, il per-sé non è, la temporalità non è) non hanno un significato filosofico reale e non sono concretamente operanti nell'ambito della dottrina sartriana. Per Sartre sembra *essere* solo ciò che è corporeo, esteso, sensibile e non essere ciò che si suole metaforicamente qualificare spirituale. L'albero è perché sempre eguale a sé stesso, senza distanze da sé a sé; l'uomo, anzi la coscienza umana, *non è* perché in movimento e in divenire: l'essere e il nulla, come suona il titolo della principale opera sartriana. Risonanze di melanconico decadentismo che si compiace di sottolineare l'infelicità della condizione umana, il nulla che noi siamo. Semplici movenze oratorie, nelle quali tuttavia, come si è accennato, al motivo decadentistico si disposa l'esigenza del pensar "duro." Si potrebbe forse parlare di una compresenza di Pascal e Voltaire, anche se con prevalenza del primo: l'insicurezza pascaliana, la "dialettica" tra grandezza e miseria dell'uomo, una certa atmosfera religiosa (l'uomo protesò nella realizzazione di dio); ma anche alcuni echi di *Candido* e di *Micromegas*.

E, oltre questo, "nulla," per riprendere noi pure, anche se con opposta intenzione, una celebre frase heideggeriana. Come nell'incubo del metafisico di cui parla Russell²¹ l'eliminazione delle espressioni negative dissolve l'immagine di Satana e cioè spiega l'origine terminologica del problema del nulla, così, nel nostro caso, basta precisare il significato dei termini, per avere un analogo risultato. Ed è soltanto a tale scopo che abbiamo scritto questo breve paragrafo.

²⁰ "L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio motore e generatore — sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo proprio lavoro." (*Manoscritti del 1844*, tr. Bobbio, Torino, 1949, p. 172.)

²¹ Cfr. *Incubi ed altre storie*, tr. Formigari, Firenze, 1956, pp. 41 sgg.

3. *Strutture della coscienza*A) *Movimento*

Abbiamo già sottolineato come il piú caratteristico abito mentale di Sartre sia la polemica contro la coscienza soddisfatta, intendendo con questa espressione la coscienza che crede di *essere* qualche cosa. Chi, poniamo, dicesse io *sono* un galantuomo, sarebbe, a rigore, un "salaud" perché *cosalizzerebbe* quel che è per essenza l'opposto della cosa, essendo appunto il puro scorrere, il farsi nella sua purezza. Questa polemica contro il cosalismo (chosisme), tutt'altro che nuova come si sa (basti pensare a Bergson), è portata da Sartre alle conseguenze estreme. Il movente principale della polemica è, come si è già accennato, morale ed è da riferire alle particolari condizioni storiche in cui Sartre scrive; ma è da prendere in considerazione anche il movente piú strettamente filosofico che si configura come opposizione al cosalismo psicologico, alla psicologia degli stati d'animo, delle associazioni, della coscienza ricettacolo, ossia *sede* di un certo giuoco di forze psichiche. Tutte astrazioni che reificano un dinamismo puro, un movimento incessante. Lo stesso Husserl con la sua concezione della "ile" nella coscienza, cioè di un flusso puro del vissuto, materia di sintesi passive, ha introdotto un elemento ibrido, che ha a un tempo le caratteristiche della cosa e della coscienza e che mal si accorda con l'una e con l'altra.¹

Queste argomentazioni miranti a negare una sorta di "fisica" coscienziale, Sartre svolge fin dagli inizi della sua carriera filosofica in un lungo articolo, *La transcendance de l'ego*, nel quale la sua ansia di purificazione della coscienza arriva a volerle togliere ogni struttura egologica, non solo empirica, ma anche trascendentale. Bisogna allargare le parentesi husserliane e mettere "fuori giuoco" anche l'io trascendentale in modo da conservare soltanto, come "residuo fenomenologico" il campo trascendentale nella sua limpidezza, ossia la pura spontaneità. "La coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. Essa ci determina all'esistenza ad ogni istante, senza che nulla possa concepirsi prima di essa. Così ogni istante della nostra vita cosciente si rivela una creazione instancabile di esistenza di cui, 'noi' non siamo i creatori."² Questa plusva-

¹ "Se anche si accordasse a Husserl che c'è uno strato iletico della noesi, non si potrebbe concepire come la coscienza può trascendere questo soggettivo verso l'oggettività. Dando alla *ile* i caratteri della cosa e della coscienza, Husserl ha creduto di facilitare il passaggio dall'una all'altra, ma non è arrivato che a creare un essere ibrido che la coscienza rifiuta e che non potrebbe far parte del mondo." (*L'Être et le néant*, cit., p. 26.)

² *La transcendance de l'ego*, cit., p. 119.

lenza della coscienza rispetto all'io è confermata da alcuni stati patologici. Sartre ricorda un caso di Janet. Una giovane donna maritata aveva il terrore, quando il marito la lasciava sola, di mettersi alla finestra e chiamare i passanti, come una donna di malaffare. Nulla nella sua educazione e nel suo passato giustificavano questo timore. Ora, secondo Sartre questo caso patologico di ossessione impulsiva è una "vertigine di possibilità": la giovane donna "si trovava mostruosamente libera e questa libertà vertiginosa le appariva in occasione di quel gesto che aveva paura di fare. Ma questa vertigine non è comprensibile che se la coscienza appare a sé improvvisamente come sorpassante infinitamente nelle sue possibilità l'io che per l'ordinario le serve di unità."³ Sartre precisa che "questa coscienza assoluta, purificata dell'io, non ha più nulla di un soggetto, non è neppure una collezione di rappresentazioni: essa è semplicemente una condizione prima e una fonte assoluta di esistenza."⁴ È evidentissima in questa coscienza trascendentale la prefigurazione dell'essere per-sé dell'*Être et le néant*, che è un nulla contemporaneo del mondo e che si esperisce nell'angoscia, in questa "paura di sé, che ci sembra costitutiva della coscienza pura" e che spiega il caso patologico sopra riportato. "Se l'io dell'io penso è la struttura prima della coscienza, questa angoscia è impossibile."⁵ Si affaccia chiaramente il motivo *morale* dell'argomentazione: il raggiungimento di questo ambito trascendentale, che Sartre giustamente identifica con la riduzione fenomenologica husserliana, che diventa così una sorta di ascesi, mostra la impossibilità o piuttosto la inautenticità di ogni dottrina-rifugio, di ogni 'vita interiore', delle crisi di coscienza, dei dubbi ecc., che sono oggetto dei giornali intimi. L'io è un oggetto della coscienza assoluta al pari del mondo e "il rapporto di interdipendenza che essa stabilisce tra l'io e il mondo basta perché l'io appaia come 'in pericolo' davanti al mondo, perché l'io (indirettamente e attraverso gli stati) tragga dal mondo tutto il suo contenuto."⁶

E Sartre conclude che non ci vuole nulla di più per fondare "filosoficamente una morale e una politica assolutamente positive."⁷

Mentre va sottolineato che fin dall'articolo sulla trascendenza dell'io Sartre avvertiva l'esigenza della morale e della politica "positive," bisogna anche rilevare come nel medesimo tempo si delineava il già incontrato punto di vista coscienzialistico. Infatti io e mondo sono *per* la co-

³ *Ibidem*, p. 120.

⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁷ *Ibidem*, p. 123.

scienza, né piú né meno che in Fichte e in Husserl. E questa coscienza *vive* nelle coscienze empiriche e si esperisce nell'angoscia o eventualmente in certe nevrosi. Dire che si tratta di una *pura* coscienza e non di un Io puro non cambia molto le cose, perché le funzioni restano le stesse, e sono quelle di una *spontaneità assoluta* che non trae origine dalle cose, ma da se stessa. Da questo punto di vista il ricordo della psicosi ossessiva è indicativo: nulla giustificava il timore di quell'inferma, la quale nonostante ciò aveva paura di questo *deus in nobis* che è la libertà. Quanto poi al motivo antiinteriorista, frequente nella filosofia contemporanea e naturalmente plausibilissimo, non appare chiaro come esso sia giustificato dall'assunta contemporaneità di io e mondo. Il rifugio nell'interiorità ha innanzi tutto un significato classico, che possiamo dire platonico-agostiniano e consiste nel presupporre come *piú certi* i dati della coscienza che non quelli che la coscienza rileva dall'extracosciente. Piú precisamente Agostino teorizza la possibilità per l'anima razionale di contemplare le "rationes aeternae," le idee dell'intelletto divino, attraverso il raccoglimento interiore, ossia attraverso un'esperienza particolare che è anche fonte di beatitudine. Questo presupposto della "divina interiorità," anche se purificato degli elementi piú tipicamente metafisici, rimane il presupposto di tutte le forme di soggettivismo. Nel nostro caso l'angoscia provata innanzi alla coscienza assoluta, cioè a questa fonte prima della esistenza, designa, malgrado le intenzioni di Sartre, la raggiunta consapevolezza della superiorità del soggetto su ciò che gli è esterno, la consapevolezza della sua libertà da nulla condizionata. C'è un atteggiamento che presenta analogie con questo ed è l'ironia romantica, anch'essa derivante da presupposti soggettivistici, ossia dalla filosofia fichtiana.⁸

⁸ Sono da vedere per l'ironia romantica alcune considerazioni di HEGEL in *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., II, p. 57: "Quest'ironia è un'atteggiamento derivante dalla filosofia fichtiana, ed è un punto essenziale nella comprensione dei concetti dell'età piú moderna. Essa è la coscienza soggettiva che si sbriga di tutte le cose, col dire: 'Sono io che col mio colto pensiero posso ridurre al nulla tutte le affermazioni di diritto, di costume, di bene ecc., perché io ne sono senz'altro la signora; e io so che se una cosa è bene per me posso anche trasformarla per me nel suo opposto, ché tutto per me ha valore di verità solo in quanto in questo momento così mi piace.' Questa ironia consiste dunque nel farsi giuoco d'ogni cosa, e può ridurre tutto ad apparenza; è una soggettività che non prende piú niente sul serio, e le cose serie che essa crea, le annulla subito nello scherzo; essa dissolve nel nulla e nella trivialità ogni alto e divino vero." Insistiamo nel sottolineare che l'intento di Sartre è tutt'altro. Egli vorrebbe sfuggire all'amor proprio, all'egoismo, piú in generale al soggettivismo. Sfuggire, com'egli dice, alla psicologia di La Rochefoucauld: "La psicologia di La Rochefoucauld — egli scrive — non è vera che per i sentimenti particolari che traggono la loro origine dalla vita riflessiva, cioè che si presentano anzitutto come *miei sentimenti*, invece di trascendere dapprima verso un oggetto." (*Transcendance de l'ego*, cit., p. 99.) Sul piano irreflesso invece se io ho pietà di Pietro e lo aiuto, "per la mia coscienza in quel momento esiste una cosa sola:

Ma vediamo la coscienza nelle sue concrete caratteristiche. Data la sua tante volte asserita fluidità, è evidente che in essa non ha luogo la coincidenza con se stessa come nelle cose. Un tavolo è un tavolo, ma una situazione della coscienza *non* è quella situazione. Prendiamo ad esempio la credenza e vediamo subito che essa non è identica con sé, proprio per il suo essere coscienza (di) credenza. Il solo fatto che io sia testimone della mia credenza, fa sì che essa sia in qualche modo turbata, cioè non sia veramente credenza. Si potrebbe dire che se la credenza non coincide con sé, vi coincide almeno la coscienza (di) credenza, che si configura come qualcosa di determinato. Il che è esatto, ma riguarda un altro piano di coscienza, quello della coscienza riflessa, per cui la coscienza (di) credenza è un oggetto, un noema della mia coscienza attuale. Sul piano invece, che è ora in discussione, il piano della coscienza pre-riflessiva, si ha un perpetuo rinvio della credenza alla coscienza (di) credenza e viceversa. "Coscienza (di) credenza e credenza sono un solo e stesso essere, esso scivola tra le dita e noi ci troviamo di fronte ad un abbozzo di dualità, ad un giuoco di riflessi, perché la coscienza è riflesso; ma proprio in quanto riflesso essa è il riflettente e, se noi tentiamo di coglierla come riflettente, svanisce e ricadiamo nel riflesso."⁹ La coscienza si configura dunque come presenza a sé, ma con ciò stesso essa è costituita da un'impalpabile fessura tra sé e sé. "Nulla — dice Sartre — può separare la coscienza (di) credenza dalla credenza, poiché la credenza non è 'nient'altro' che la coscienza (di) credenza."¹⁰ Nella coscienza il nulla si coglierebbe nella sua purezza. "La credenza, per esempio, non è contiguità di un essere con un altro essere, essa è la sua propria presenza a sé, la sua propria decompressione di essere. Altrimenti l'unità del per-sé sprofonderebbe nella dualità di due in-sé. Così il per-sé deve essere il

Pietro che deve essere aiutato. Questa qualità di 'dovente essere aiutato' si trova in Pietro. Essa agisce su di me come una forza." (*Transcendance*, p. 97.) Laddove è da obiettare anzitutto che non si intende perché le esperienze preriflessive debbano essere rivelatrici di verità più delle altre (il che vale per la fenomenologia in genere), in secondo luogo che la assunzione della coscienza assoluta come condizione prima di esistenza (cioè la assunzione filosofica, metafisica e non semplicemente psicologica della coscienza) conduce a porre come *fine assoluto* la sua *salute* (che poi si chiami libertà o disponibilità o in altro modo è senza importanza), il che significa, lo si voglia o no, ricadere sotto gli strali di La Rochefoucauld.

Il Berger ha rilevato che l'eliminazione dell'io dalla coscienza proposta da Sartre deve esser mantenuta, ma solo quanto all'io psichico. (Cfr. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941, p. 154.) In sostanza una volta ammessa una spontaneità assoluta la si chiami io puro o coscienza pura non cambia nulla.

⁹ *L'Être et le néant*, cit., p. 118.

¹⁰ *Ibidem*, p. 120.

suo proprio nulla."¹¹ In altri termini la coscienza non è mai, per dir così, "incollata" ai suoi vari atteggiamenti, ma sempre in qualche maniera distante da essi, pur senza oggettivarli nella riflessione. Il nulla che vi si coglie nella sua purezza è appunto questa "negazione" che la coscienza compie, per cui la credenza è e *non* è credenza. Si introduce allora una sorta di *giuoco* nella vita della coscienza. Ecco, per esempio, questo garzone di caffè che si muove tra i tavoli dei clienti: il suo gesto è troppo vivo, la sua premura eccessiva, la sua voce troppo piena di garbo. Decisamente egli *imita* qualcuno, egli tende ad avvicinarsi alla precisione meccanica di un qualche automa. Egli *giuoca* ad *essere* garzone di caffè "come l'attore è Amleto."¹² E tuttavia è garzone di caffè, ma lo è *non essendolo*.¹³

Ma esiste, com'è naturale, una differenza, tra il giuoco del garzone di caffè e il giuoco vero e proprio, tra "la commedia realizzante e la pura e semplice commedia,"¹⁴ ed è che la coscienza pur dando il *sensu* alla situazione ed essendone il fondamento, non sceglie la sua posizione. Onde io sono totalmente responsabile del mio essere, poiché ne sono il fondamento e nello stesso tempo sono ingiustificabile. Ne sono responsabile perché l'essere per-sé è intrascendibile (il vecchio "cerchio magico" della coscienza), ma "in quanto questo per-sé quale è potrebbe non essere, esso ha tutta la contingenza del fatto."¹⁵ Il per-sé è cosciente "della

¹¹ *Ibidem*, p. 120.

¹² *Ibidem*, p. 100.

¹³ La coscienza è dunque questo *giuoco*, questa continua oscillazione di essere e non essere ed ha dunque la levità propria del giuoco. Io sono sempre in qualche maniera a *distanza* da me stesso, sono una continua *ripresa dialettica* di me. A questa condizione di continua crisi e di continua soluzione della crisi e quindi di libertà noi sfuggiamo con gli artifici propri della vita quotidiana: la "serietà," ossia l'assunzione surrettizia di valori già dati, che dunque *sono* delle guide per l'azione, il determinismo psicologico cioè il credere che la mia libertà dipende da altro, e, condotta di scusa per eccellenza, la mala fede, abile autoinganno mediante il quale io mi pongo come se *fossi* qualche cosa. L'omosessuale che vuole sfuggire al senso di colpevolezza, insito nella sua condizione e dice io *sono* omosessuale è in mala fede. Egli sa infatti di *essere* omosessuale nella misura in cui un certo numero di condotte da lui tenute possono essere così definite; ma sa nello stesso tempo di *non esserlo* perché le passate linee di condotta non bastano a definire la realtà umana, essendo continuamente messe in crisi dalla libertà che le trascende e le *riprende*.

La descrizione che Sartre dà nell'*Être et le néant* della mala fede è molto notevole per penetrazione psicologica. La mala fede ricorda evidentemente il "divertissement" pascaliano e il "man" heideggeriano. La possibilità della mala fede, conferma la teoria sartriana della coscienza come non-coincidenza con sé. "La condizione di possibilità della mala fede è che la realtà umana nel suo essere più immediato, nell'intrastruttura del 'cogito' pre-riflessivo, sia ciò che non è e non sia ciò che è." (*Être et le néant*, p. 108.)

¹⁴ *L'Être et le néant*, cit., p. 126.

¹⁵ *Ibidem*, p. 126.

sua intera gratuità, esso si coglie come essendo là per niente, come essendo di troppo." ²⁶ Esso "è il fondamento del suo essere coscienza o esistenza, ma (...) non può in nessun caso fondare la sua presenza. Così la coscienza non può in nessun caso impedirsi di essere e tuttavia essa è totalmente responsabile del suo essere." ²⁷ Questa radicale contingenza del per-sé Sartre chiama la sua *fatticità*. E spiega la cosa riprendendo la metafora della fondazione dell'essere in-sé. Il per-sé è una decompressione dell'in-sé, il quale però resta nel per-sé come un "ricordo" d'essere, come la sua ingiustificabile presenza al mondo. Se l'operazione fondatrice fosse riuscita noi avremmo l'essere perfetto, in-sé e per-sé e la fatticità non sarebbe più tale, perché la sua contingenza verrebbe scontata.

Qui in fondo Sartre riprende una verità piuttosto pacifica, quella asserente la indeducibilità e irrazionalità del dato visto nella sua immediatezza: la mia nascita, la mia morte, ecc. Si è però sempre aggiunto che questi dati si possono razionalizzare e già la scienza li ordina secondo certi criteri generali che in parte li tolgono alla loro contingenza radicale; mentre Leibniz, che distingueva le verità di ragione dalle verità di fatto, assumeva per queste ultime il principio di ragion sufficiente, che le sottraeva alla loro fatticità e tendeva a ravvicinarle alle *necessary* verità di ragione. Sartre invece è, come sempre, troppo *tranchant*: o una giustificazione completa e avremmo l'impossibile essere in-sé e per-sé o la coscienza della nostra intera gratuità, del nostro essere "di troppo." Crediamo che ancora una volta sia presente in lui il fondamentale motivo polemico contro le "condotte di scusa," contro gli appigli ai quali ci si volge per sfuggire alle nostre responsabilità. Tutta una tradizione educativa, tutto un costume ci mostrano un progressivo sforzo di scontare la gratuità dell'immediatezza, per cui io non sono più "di troppo," ma ho "una missione," sono un "cittadino," appartengo ad una famiglia "onoranda" e così via. Ora Sartre combatte vivamente contro i valori che si cerca di far passare per autentici (in sostanza i valori borghesi) e ne scopre anzi ne "smaschera" la inadeguatezza. A questi valori egli (almeno in una prima fase del suo pensiero) non oppone altri valori capaci di superarli ed eventualmente tesaurizzarli, ma oppone la coscienza critica di ogni valore, la criticità come tale e non un atteggiamento critico determinato. La tecnica speculativa per fondare questa posizione polemica è la separazione di essere per-sé e di essere in-sé. La coscienza non riesce, strutturalmente, a "riafferrare" ciò che è separato da essa, che le

²⁶ *Ibidem*, p. 126.

²⁷ *Ibidem*, p. 127.

apparirà gratuito per essenza, come una sorta di cosa in sé. Ad ogni tentativo di recupero di questa fatticità, la coscienza ritroverà se stessa consapevole *della* fatticità e sarà perciò costretta a fichtianamente bramare. Bramare, naturalmente, sapendo o almeno non ignorando di bramare, sia pure su un piano irriflesso.

Abbiamo così una radicale instabilità della coscienza che non coincide mai con sé. Ogni *Erlebnis* particolare si coglie come mancanza di una qualche realtà particolare e concreta la cui assimilazione sintetica la trasformerebbe in *Sé*. Questo essere perpetuamente inseguito dal per-sé è il valore. Il per-sé è dunque ciò che manca di qualche cosa; il valore è il *mancato*, ossia la sintesi del per-sé e del qualche cosa che al per-sé manca; il *mancante*, cioè il qualche cosa che manca al per-sé, è il possibile. In altri termini il possibile è una specificazione della nullificazione dell'in-sé in per-sé. E anche questa sarebbe una verità addirittura del buon senso, che sa bene come tutte le soluzioni sono provvisorie, come ogni scopo raggiunto genera una nuova insoddisfazione, ecc. Ma Sartre non vuol dire questo o almeno non solo e non principalmente questo. Per lui questa dialettica destinata allo scacco è una dialettica *intracoscienziale*, che appena sfiora le cose, di cui anzi le cose sono semplici *occasioni*. Se per esempio io ho sete, la mia coscienza non si coglie come mirante a uno stato di soddisfazione psico-fisiologica, quale seguirà all'aver bevuto. È questo un punto di vista che Sartre definisce "molto posteriore e riflessivo."¹⁸ In verità la sete è perseguitata dalla presenza del "sé o Sete-sé."¹⁹ La sete cioè è desiderio di gioire di sé nella pienezza del suo essere, di cogliersi come eterna sete. "Si soffre — spiega Sartre — e si soffre di non soffrire abbastanza. La sofferenza di cui parliamo non è mai del tutto quella che sentiamo. Ciò che noi chiamiamo la 'bella' o la 'buona' o la 'vera' sofferenza e che ci commuove è la sofferenza che noi leggiamo sul viso degli altri, meglio ancora sui ritratti, sul viso di una statua, su una maschera tragica. È la sofferenza che ha l'essere."²⁰

Questo movimento del per-sé verso il suo possibile, quest'ansia inappagata di coincidenza con sé, Sartre chiama circuito dell'ipseità. In questo movimento la coscienza si incontra col mondo che Sartre definisce "la totalità dell'essere in quanto è attraversata dal circuito dell'ipseità."²¹ In questo senso il mondo è sempre il "mio" mondo, perché è il correlativo in-sé del per-sé di cui io manco, del mio possibile. È il mio desiderio di

¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

¹⁹ *Ibidem*, p. 145.

²⁰ *Ibidem*, p. 135.

²¹ *Ibidem*, p. 146.

bere che costituisce il bicchiere bevuto come il *possibile* del bicchiere pieno, che diventa pertanto bicchiere da bere. Questa *meità* del mondo è una struttura fuggitiva e sempre presente che io *vivo*. " Il mondo (è) mio perché è invaso (hanté) da possibili di cui sono coscienze le coscienze possibili (di) sé che *io sono* e sono questi possibili in quanto tali che gli danno la sua unità e il suo senso di mondo." ²² Il circuito dell'ipseità rappresenta un ulteriore approfondimento del processo di nientificazione di cui un primo grado era il cogito preriflessivo (la coscienza come riflesso-riflettente). Questa volta non si tratta piú di una immediata presenza (il riflesso al riflettente) ma di una *presenza assente*: il per-sé è sempre laggiú, proteso verso il raggiungimento delle sue "lontane" possibilità.

Come si vede siamo in pieno soggettivismo. Il mondo è il correlato della mia coscienza, la quale lo *costituisce* conferendogli dei significati che altrimenti non avrebbe. È pur vero che l'in-sé non è *posto* dal per-sé, ma anzi ha su di questo un primato ontologico, ma esso esercita sul per-sé soltanto un *urto* che ne stimola, per cosí dire, l'attività. La quale attività non riesce a trovare altro che se stessa, proprio come in quell'idealismo soggettivo che Sartre cerca di criticare.

B) *Temporalità*

Da quanto si è detto è facile ricavare la teoria sartriana della temporalità. Non è questa della temporalità una delle intuizioni piú felici ed originali di Sartre, che, sulla scia di Heidegger (e di Bergson), ricerca il fenomeno originario della temporalità nel vissuto. E diciamo subito che per lui le già viste strutture della coscienza o dell'essere per-sé che si dica sono traducibili in termini temporali. Il tempo è la vita stessa della coscienza che è *presenza* negatrice di quel che è, anzi meglio di quel che è stata (fatticità = passato) e tensione verso un eterno *futuro* che è il valore (l'essere in-sé e per-sé).

Sartre fa delle osservazioni psicologicamente felici sul passato che io sono e non sono (lo sono "non essendolo"), sulla mia giusta indignazione di fronte ai giudizi che qualcuno può dare su di me, in quanto riferiti sempre a ciò che sono stato e che ora, nel presente, "nego," sul continuo movimento retrogrado del presente in passato che viene sommandosi alla mia fatticità, sulla paura della morte, in quanto con essa non sarò che il mio passato e dunque sarò "indifeso" dinanzi

²² *Ibidem*, p. 149.

agli altri (Malraux dice che la morte trasforma la vita in destino). C'è tuttavia in questa descrizione del passato che pesa in ogni caso sul presente, una qualche inflessione meccanicistica e quantitativa quando Sartre scrive che "il pentirsi dell'ultim'ora è uno sforzo totale per far crollare tutto questo essere che si è lentamente solidificato su di noi, un ultimo soprassalto per desolidarizzarci da ciò che siamo. Invano, — egli continua — la morte fissa questo soprassalto col resto, esso non fa più che entrare in composizione con quello che l'ha preceduto, come un fattore tra gli altri, come una determinazione singolare che si intende soltanto a partire dalla totalità."²³ Ma la lacrimetta di Bonconte da Montefeltro ha riscattato un'intera vita peccaminosa. Vogliam dire che si ripresenta la *scarsa forza* della negazione sartriana, che, separata com'è dal suo oggetto, riesce solamente ad agire sulla sua superficie.

Il presente è dunque fuga dinanzi all'essere e progetto della fusione sintetica con ciò di cui manca per *essere*, ossia per coincidere con sé. Ritroviamo il possibile e il valore che già conosciamo. "Il Futuro è il punto ideale, in cui la compressione subita e infinita della fatticità (passato) del per-sé (presente) e del suo possibile (avvenire) farebbe sorgere infine il Sé, come esistenza in sé del per-sé."²⁴ Ma il futuro non si lascia mai raggiungere, perché esso scivola subito al passato come antico futuro, mentre il nuovo presente rivela la sua fatticità e il suo essere mancanza di un altro futuro.

La temporalità sorge su qualche cosa di intemporale, di diverso da sé, sorge sulla "notte totale dell'identità," che è l'essere in-sé. Il rapporto primitivo di "passatità" è il rapporto del per-sé all'in-sé puro, che è, come sappiamo, un rapporto di nullificazione. E sebbene il per-sé rappresenti una novità assoluta rispetto all'in-sé, esso conserva con questo una profonda solidarietà ontologica: l'in-sé è ciò che il per-sé era prima. C'è questo perdersi progressivo del passato verso un'opacità sempre più marcata, fino alle tenebre assolute, che pertanto sono ancora noi: "si concepisce il senso ontologico di questa solidarietà che ci colpisce col feto, solidarietà che non posso negare né comprendere. Perché questo feto ero io, esso rappresenta il limite di fatto della mia memoria, ma non il limite di diritto del mio passato. Vi è un problema metafisico della nascita, nella misura in cui io posso preoccuparmi di sapere come sono nato da un tale embrione; e questo problema è forse insolubile. Ma non c'è problema ontologico: noi non abbiamo da chiederci perché può esservi una na-

²³ *Ibidem*, p. 159.

²⁴ *Ibidem*, p. 172.

scita della coscienza, perché la coscienza non può apparire a se stessa che come nullificazione dell'in-sé, cioè come già nata."²⁵

Il tempo sorge quindi dall'essere in-sé o, possiamo anche dire, dall'essere spaziale e ritorna, degradando in passato, allo stesso essere spaziale. Sebbene Sartre critichi la concezione bergsoniana della durata, peraltro in modo poco persuasivo, la sua teoria della temporalità può considerarsi sotto molti riguardi una "ripetizione" bergsoniana. Sartre rimprovera a Bergson di non aver visto che la sua durata intesa come organizzazione melodica e molteplicità di interpenetrazione presuppone un atto unificatore, atto che egli invece coglie nel per-sé e nella sua dialettica: "è soltanto in effetti perché il sé è sé laggiù fuori di sé, nel suo essere che esso può essere prima o dopo di sé, che può esistere in generale il prima e il poi."²⁶ Ma questa critica è verbalistica, perché si riduce a richiamare il carattere "negativo" del tempo, l'"atto" che lo costituisce, che non aggiunge nulla al tempo concreto che Sartre ha descritto.

Tuttavia Sartre insiste su questa distinzione di tempo "costituito" e di tempo costituenti, ai quali fa corrispondere due diversi tipi di riflessione, la riflessione impura o complice e la riflessione pura. La riflessione è vista da Sartre come un'operazione avente significato ontologico, cioè come un approfondimento della dualità riflesso-riflettente, propria della coscienza. La dualità diventa quella di un riflesso-riflettente riflessivo e di un riflesso-riflettente oggetto di riflessione e rappresenta un tentativo "di riprendere il per-sé con un ritorno in sé."²⁷ Questo tentativo fallisce appunto per l'approfondirsi della dualità e il correlativo scavarsi più profondamente e più irrimediabilmente del nulla che separa la coscienza da sé. A questo scacco ontologico non corrisponde però uno scacco gnoseologico, perché "la sua conoscenza è totalitaria, è un'intuizione folgorante e senza rilievo, senza punto di partenza né punto di arrivo. Tutto è dato ad un tempo in una sorta di prossimità assoluta."²⁸

La riflessione è pura, quando coglie la temporalità originaria del per-sé, ossia il per-sé nel suo temporalizzarsi. È impura quando coglie questa temporalizzazione non nella sua purezza, ma cristallizzata in in-sé. E allora la coscienza diventa sede di fatti che si susseguono intrecciandosi tra loro, come una serie di "stati" che si pongono in relazione per magiche leggi meccaniche. Questa temporalità non è più originaria ma è temporalità *psichica*. È il dinamismo psichico di cui si parla abitualmente,

²⁵ *Ibidem*, p. 185.

²⁶ *Ibidem*, p. 182.

²⁷ *Ibidem*, p. 200.

²⁸ *Ibidem*, p. 202.

nel quale odi, amori, desideri si succedono e si intersecano, come dati dei quali non si fornisce spiegazione ulteriore. Ora, Sartre include in questo tipo di valutazione psicologica non solo la psicologia associazionistica, ma la stessa psicologia bergsoniana. La sua esigenza è di risalire alla temporalità originaria, il che per lui significa a degli atti di coscienza fondamentali e assolutamente liberi i quali *costituiscono* la psiche coi suoi amori, i suoi desideri, le sue gelosie. Ripareremo a lungo di ciò a proposito della libertà e della psicanalisi esistenziale e vedremo come anche questa esigenza ha carattere morale e postula una ascesi di coscienza.

C) *Conoscenza*

Abbiamo già incontrato un breve e vivace scritto di Sartre sull'intenzionalità husserliana. In esso Sartre polemizza contro le illusioni comuni a idealismo e realismo circa la conoscenza, intesa come esperienza di assimilazione. Nulla, egli dice, sembrava più evidente: "il tavolo non è il contenuto attuale della mia percezione, la mia percezione non è lo stato presente della mia coscienza? Nutrizione, assimilazione. Assimilazione, diceva Lalande, delle cose alle idee, delle idee tra loro e degli spiriti tra loro. Le potenti lische del mondo erano rose da diligenti diastasi: assimilazione, unificazione, identificazione. Invano i più semplici e i più rudi tra noi cercavano qualcosa di solido, qualcosa insomma che non fosse lo spirito; essi non incontravano dovunque che una nebbia molle e pur così distinta: se stessi."⁹⁰ A questa filosofia che Sartre chiama "digestiva", egli oppone la dottrina dell'intenzionalità, che parla invece di un portarsi verso le cose ed esclude il "contenuto di coscienza." Come sappiamo Sartre è andato oltre Husserl e ha liberato la coscienza da ogni elemento di recettività e passività e dalla stessa struttura egologica fino a farne "nulla," o meglio un "nulla," una pura corrente di consapevolezza. Più volte abbiamo incontrato questi motivi antiidealistici, questa polemica contro l'idealismo (l'idealismo soggettivistico) inteso come filosofia della "vita facile," perché, assumendo la soggettività del reale, attribuisce all'uomo, almeno in linea di diritto, il ruolo di "piccolo dio del mondo." A proposito della conoscenza, Sartre trova poco "rude" la dottrina della assimilazione anzi spiritualizzazione del reale, in fondo perché teme che il reale stesso gli sfugga di mano, gli diventi "coscienza" e perda quella opacità e avversità che pure sono tanta parte della nostra

⁹⁰ *Situations*, I, cit., pp. 31-32.

esperienza. Motivi non nuovi che Sartre riprende, ma che non pare possa svolgere in modo adeguato, finché tiene fermo al presupposto fondamentale dell'idealismo soggettivo, la coscienza.

Dal punto di vista fenomenologico la conoscenza è intuizione, priva dunque di elementi intellettuali. Deduzione o discorso non sono che strumenti preparatori di nuove intuizioni. Si annuncia l'andamento husserliano della trattazione, e il carattere esclusivamente intuitivo attribuito all'atto di conoscenza completa quanto si è detto sopra circa la conoscenza come non-assimilazione. Certo la sola intuizione è incapace di assimilare, ma è capace di veramente conoscere? Le operazioni intellettuali non producono acquisizione di nuovo sapere? Sartre evidentemente risponde di no e finisce per concepire il conoscere come vedere e il conosciuto come uno spettacolo.

Dal punto di vista ontologico è facile intendere che cos'è il conoscere. Esso risulta dalla presenza della cosa alla coscienza. "La conoscenza — scrive Sartre — appare dunque come un modo di essere. Il conoscere non è un rapporto stabilito 'après coup' tra due esseri, né un'attività di uno di questi due esseri, è una qualità o proprietà o virtù. È l'essere stesso del per-sé che è presenza a... ossia in quanto deve essere il suo essere facendosi non-essere un certo essere al quale è presente. Ciò significa che il per-sé non può essere che nel modo di un riflesso facentesi riflettere come non essendo un certo essere."⁸⁰ A parte il linguaggio inutilmente faticoso, qui si vuol ripetere che la coscienza è immediata presenza al mondo e che quindi manca da questa presenza ogni elemento rappresentazionistico o adeguazionistico. Sartre ricorda certe intuizioni panteistiche che Rousseau ci ha descritte come avvenimenti della sua vita psichica. Rousseau ci dice che "si fondeva con l'universo, che il mondo solo si trovava improvvisamente presente, come presenza assoluta e totalità incondizionata."⁸¹ Questa presenza Sartre definisce "identità negata." Come due curve tangenti, nel tratto della tangenzialità sono separate da "nulla," così il conoscere è immediatamente presente al conoscente. Il fenomeno della conoscenza non aggiunge nulla al conosciuto, ma lo "realizza." "Io realizzo un progetto in quanto gli dò l'essere, ma realizzo anche la mia situazione, in quanto la vivo, la faccio essere col mio essere, realizzo la grandezza di una catastrofe, la difficoltà di un'impresa. Conoscere è realizzare nei due sensi del termine."⁸² La modalità di questa realizzazione è data dal progetto fondamentale della coscienza che è di

⁸⁰ *L'Être et le néant*, cit., pp. 222-23.

⁸¹ *Ibidem*, p. 226.

⁸² *Ibidem*, p. 228.

costituire una totalità ontologica. Abbiamo visto che l'essere è "un'avventura individuale," ossia una serie di negazioni e non un'unica negazione indifferenziata. Negazioni determinate che corrispondono a determinate conoscenze (io conosco-nego il tavolo, il calamaio ecc.), aventi però un orizzonte di negazioni possibili, un tutto indifferenziato che io nego con un atto negatore indifferenziato. Si giustifica così ontologicamente il rapporto forma-fondo messo in luce dai Gestaltisti. Il mondo è dunque la progressiva realizzazione di una totalità negata. Come sfondo o totalità ancora indifferenziata è pronto ad aprirsi, a dissolversi in una serie di "questo," di *forme*, prima incluse nella negazione indifferenziata, poi oggetto della negazione attuale. È quel che tutti sperimentiamo avvicinandoci progressivamente a un paesaggio; lo sfondo continuo si dirompe in una serie di elementi discontinui. "Così il continuo, come qualità formale dello sfondo, lascia apparire il discontinuo come tipo della relazione esterna tra il 'questo' e la totalità. È precisamente questa evanescenza perpetua della totalità in collezione, del continuo in discontinuo, che si chiama spazio."²³

Lo spazio non appartiene quindi all'essere, ma è un rapporto tra i vari "questo" tra le cose del mondo. Le quali, *in-sé*, non hanno alcun rapporto, ma vengono messe in rapporto dal modo di riferirsi ad esse della coscienza. Con lo stesso metodo vengono "dedotte" le altre categorie, la qualità che è il "questo" considerato al di fuori di ogni relazione esterna, la quantità che è pura exteriorità, l'utilità che è la cosa in quanto correlativa di un mio progetto, il tempo oggettivo, la permanenza ecc. Queste categorie sono dei "nulla" che nulla aggiungono alle cose, "le lasciano del tutto intatte, senza arricchirle, né impoverirle d'un iota ed indicano soltanto l'infinita diversità delle maniere in cui la libertà del per-sé può realizzare l'indifferenza dell'essere."²⁴ Le categorie dunque non sono strutture reali, ma semplici proiezioni sul reale di atteggiamenti della coscienza: "In quanto il per-sé è al di là del quarto di luna, accanto ad un essere-al-di-là-dell'essere, che è la luna piena futura, la luna piena diventa potenzialità del quarto di luna; in quanto il per-sé è al di là della gemma, vicino al fiore, il fiore è potenzialità della gemma."²⁵

Risiamo nel solito linguaggio alquanto vacuo delle cose che esistono "in quanto io le penso." Ancora una volta, se si vuol dire che tutto ciò che noi esprimiamo del mondo che ci circonda lo esprimiamo in *linguaggio umano*, si dice cosa ovvia di cui nessuno ha mai dubitato. Se si vuol

²³ *Ibidem*, p. 233.

²⁴ *Ibidem*, p. 241.

²⁵ *Ibidem*, p. 245.

dire che a questo linguaggio le cose sono indifferenti e che le relazioni che noi stabiliamo non sono relazioni reali, ma nostre maniere di organizzare gli oggetti, occorre chiarire se queste hanno valore oggettivo (nel senso di Kant) o semplicemente convenzionale e pragmatico, con tutte le difficoltà che queste epistemologie comportano. Ma Sartre non si avventura in una discussione epistemologica e rimane in un idealismo generico, anche se attenuato dall'autonomia dell'in-sé. Ma questo essere in-sé è soltanto una miniera di qualità (il realismo della qualità è un motivo comune ai fenomenologi), perché per il resto è *abitato dai significati che la coscienza gli conferisce*. Ora, una volta ammesso il realismo delle qualità, perché non ammettere anche quello delle altre categorie? Probabilmente perché le qualità risultano ai sensi, sono cioè più immediatamente esperite che non poniamo la quantità, la potenzialità, la stessa durata (come durata reale), che presuppongono un intervento intellettuale. Se il fiore annuncia la gemma, perché non dire che esso è la potenzialità della gemma? Se, poniamo, l'ipofisi secerne degli ormoni, che vanno a stimolare le altre ghiandole endocrine, nulla vieta di dire che essi sono, obiettivamente *sono* ormoni gonadotropi, tireotropi, paratireotropi ecc. Si direbbe che in Sartre c'è un certo timore del panpsichismo, quasi che ammettere la realtà di certe relazioni significasse dire che le cose sono (o debbono essere) in qualche maniera *coscienti*. Mentre si tratta soltanto di stabilire dei fatti reali, che accadono indipendentemente da noi. Ora, i fatti reali non sono solamente il "questo," oggetto di intuizione immediata, ma anche le leggi che ne regolano il verificarsi, i loro elementi costanti, le loro strutture. Quando si parla di questa o quella rosa si parla di cosa reale, ma è reale anche *la* rosa con le caratteristiche che la botanica ci insegna, anzi è, se così si può dire, *più reale* perché designa un ambito di realtà più vasto e più ricco. Eguale difficoltà si incontra nella concezione del tempo come fatto esclusivamente soggettivo. Sartre ha descritto la temporalità come fenomeno originario della coscienza che si coglie nella sua finitezza. Ma è soltanto questa la temporalità? Non vi sono nella natura delle successioni, delle "serie temporali" (come insegna Whitehead) che è assurdo definire proiezioni della temporalità originaria? Difficoltà fichtiane, potremmo dire, anzi ripetere, proprie di una concezione di un soggetto attivo e di un oggetto passivo, o meglio avente solo funzione di limite dell'attività del soggetto.

Questo soggettivismo ha poi, anche nella teoria della conoscenza, la sua inflessione romantica. La *Sehnsucht* dell'essere del valore si proietta nel mondo, dove io trovo delle qualità disperse in una molteplicità correlativa della dispersività della mia coscienza negatrice: questo oggetto

verde, quest'altro, quest'altro ancora, ma non *il* verde, l'essenza qualitativa del verde. Ogni rivelazione di qualità presuppone dunque una sorta di *appello* verso la qualità pura. Questa fusione impossibile, eppure sempre indicata dell'esistenza e dell'essenza della cosa è il correlativo mondano del valore e costituisce la *bellezza*. Il bello è una potenzialità delle cose, come l'*in-sé-per-sé* lo è della coscienza, una potenzialità irrealizzabile. Il mondo si rivela dunque come strutturalmente *imperfetto*. Non c'è che una maniera di realizzarlo ed è l'arte, che però lo realizza in forma immaginaria. "Nell'intuizione estetica, apprendo un oggetto immaginario attraverso la realizzazione immaginaria di me stesso come totalità *in-sé* e *per-sé*." ⁸⁰

4. *Altruità e comunicazione*

A) *Descrizione*

Io sono in un giardino pubblico. Non lontano da me è un'aiuola e lungo questa aiuola sono disposte delle sedie. A un certo punto un uomo passa vicino alle sedie. Se pensassi che si tratta di un semplice pazzo, la cosa non avrebbe alcun rilievo, perché penserei che esso è accanto alle sedie, a una certa distanza dall'aiuola, che esercita sul suolo una certa pressione. Applicherei cioè a questo evento le categorie tempo-spaziali, di cui mi servo abitualmente nel mio commercio con le cose. Si tratta però di un uomo e, anche se in apparenza nulla è mutato, queste categorie non sono adeguate a designare la portata dell'evento. Tra le cose e l'uomo si stabiliscono delle relazioni che trascendono l'esteriorità spazio-temporale. Le cose che vedevo ed organizzavo secondo il *mio* punto di vista, facendone quindi, in qualche maniera, le *mie* cose, ora subiscono un orientamento affatto diverso, perché sono organizzate da un diverso centro. Onde se colgo agevolmente la relazione *obiettiva* che passa tra l'uomo che è sopraggiunto e il verde dell'aiuola, non potrò mai cogliere il verde così come appare a lui. Sono perciò di fronte a un oggetto particolare, capace di disintegrare il mio mondo e di toglierlo alla mia organizzazione. Tutto è rimasto come prima, ma in verità il mondo non è più *mio*, l'altro vi ha infatti determinato un' "emorragia interna," me lo ha *rubato*.

Si potrebbe dire che se ciò vale per il mio campo percettivo, resta tut-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 245.

tavia intatto il mio "forum internum," inaccessibile all'altrui sguardo e sede di quei segreti di cui parla Kierkegaard. Ma neppure questo è vero, lo sguardo altrui penetra fin nel profondo di me, che sono senza finestre, ma nel senso opposto a quello della monade leibniziana, cioè senza riparo alcuno capace di proteggermi dagli occhi degli altri. Alcune esperienze fondamentali me lo provano.

Supponiamo che per gelosia, per interesse o per vizio io accosti il mio orecchio ad una porta o spii nel buco della serratura. In questo atteggiamento io sono sul piano della coscienza non tetica (di) me, perché non c'è *me* che abiti la mia coscienza, nulla a cui i miei atti possano riportarsi, in quanto atti *inoggettivati*, in quanto atti che io *sono* e che quindi hanno in se stessi la loro giustificazione. Sono perduto nel mondo, assorbito nelle cose come l'inchiostro dalla carta assorbente. "Così non solo non posso *conoscermi*, ma il mio essere stesso mi sfugge — sebbene io *sia* questo stesso sfuggire al mio essere — ed io non sono nulla del tutto; non v'è che un puro nulla che circonda e fa risaltare un certo insieme obiettivo, che si ritaglia nel mondo, un sistema reale, un'organizzazione di mezzi in vista di un fine."¹

A un certo punto odo dei passi nel corridoio: c'è qualcuno, qualcuno che mi guarda. Lo sguardo altrui determina una trasformazione della situazione, o meglio, fa in modo che io non sia più padrone della situazione, perché io e la situazione diventiamo oggetti dello sguardo altrui, che ci fissa e ci cristallizza. Io sono disarmato, le mie possibilità diventano possibilità morte: potrei ad esempio nascondermi in quell'angolo buio, ma la possibilità di farlo è superata dalla possibilità che l'altro ha di vedermi e di prendermi. "In altri termini ogni atto compiuto contro l'altro può per principio essere per l'altro uno strumento che gli servirà contro di me. Ed io colgo precisamente l'altro non nella chiara visione di quel che può fare del mio atto, ma nella paura che *vive* tutte le mie possibilità come ambivalenti. L'altro è la morte nascosta delle mie possibilità, in quanto io vivo questa morte nascosta in mezzo al mondo."²

La cristallizzazione non è soltanto della situazione, ma è più intima, investe la mia stessa coscienza. Io sono preso dall'onta di esser visto, cioè vivo la mia situazione di guardato dall'altro, divento un oggetto e *sono* questa oggettività. E la *sono* nel mondo dell'in-sé: "Solo, non posso realizzare il mio esser-seduto; tutt'al più si può dire che lo sono ad un tempo e non lo sono. Basta che l'altro mi guardi perché io sia quel che

¹ *L'Être et le néant*, cit., p. 318.

² *Ibidem*, p. 323.

sono. Non per me stesso certamente: io non arriverò mai a realizzare questo esser seduto che colgo nello sguardo altrui, resterò sempre coscienza: ma per l'altro. Una volta di piú la fuga nullificante del per-sé si congela, una volta di piú l'in-sé si riforma sul per-sé. Ma una volta di piú, questa metamorfosi si opera *a distanza*: per l'altro, *io sono seduto* come questo calamaio è *sul* tavolo, per l'altro *io sono piegato* sul buco della serratura, come quest'albero è inclinato dal vento. Così io sono spogliato della mia trascendenza."³ L'altro dunque trascende la mia trascendenza, le conferisce un di fuori, coagula quel che era fluido, trasforma il per-sé in in-sé. Sta qui il significato profondo del mito di Medusa, lo sguardo altrui è sempre pietrificante.

Sono le esperienze di questo tipo, di cui l'onta è fondamentale, che veramente mi assicurano della presenza dell'altro e che hanno ragione del solipsismo. Io ho vergogna, dunque l'altro è; io sono visto, dunque l'altro è. Appare già da quanto si è detto che la presenza dell'altro è una "caduta originaria," perché mi pone alla sua mercé, mi fa schiavo della libertà altrui. Come ripararmi da questa minaccia? Seguirò due vie diverse, una consisterà nel conquistare l'altrui libertà, senza però toglierle il carattere di libertà, ossia nell'impadronirsi dell'altro, in quanto *soggetto*; l'altra consisterà nel *guardare* a mia volta l'altro, nel determinare in lui quella stessa coagulazione che io ho subita, insomma nell'impadronirmi dell'altro come *oggetto*.

La prima via è quella dell'amore, nella quale io tento di essere l'oggetto privilegiato, anzi assoluto della libertà altrui, di fondare l'altrui libertà. L'amante pretende infatti di essere amato da una spontaneità sempre in atto, che cioè non sia tale solo all'inizio dell'avventura, ma che si rinnovi ad ogni istante. Egli vuole fondare questa libertà, ma pretende che essa si conservi libertà. Onde le frequenti domande se l'amato ruberebbe, tradirebbe, ucciderebbe per lui. L'amante vuole essere un assoluto centro di riferimento di tutti gli atti dell'amato, vuole essere l'eletto, ma non in un senso contingente e relativo. Si irrita infatti nel sentire che è stato scelto tra gli altri o in seguito a circostanze particolari ("allora se non fossi venuto in questa città, se non avessi frequentato il tale ambiente, tu non mi avresti amato?"). La scelta deve essere assoluta. Solo così la fatticità dell'amante è salva. "Essa non è piú quel dato impensabile e insormontabile che io fuggo, è ciò per cui l'altro si fa esistere liberamente; essa è come lo scopo che l'altro si dà."⁴ La mia esi-

³ *Ibidem*, pp. 320-21.

⁴ *Ibidem*, p. 438.

stenza diventa generosa, essa è un continuo prodigarsi al desiderio inesauribile dell'altro. Il fondo della gioia d'amore, quando esiste, è che ci fa sentire *giustificati* nel nostro esistere. La nostra essenza implica l'esistenza dell'altro e, reciprocamente, la libertà dell'altro fonda la nostra esistenza.

Ma questo ideale (dove ognuno vede la realizzazione o piuttosto il tentativo di realizzazione dell'essere perfetto in-sé e per-sé) è contraddittorio e condannato allo scacco. C'è infatti anzitutto la possibilità che l'altro persegua il mio stesso progetto, ossia miri a costituirsi come oggetto privilegiato della mia soggettività, in secondo luogo l'altro può guardarmi semplicemente come un oggetto in mezzo al mondo, ossia come un oggetto tra gli altri e non privilegiato e assoluto, infine c'è la possibilità che un terzo guardi gli amanti e congeli il loro amore in oggettività. Sta qui la vera ragione per cui gli amanti cercano la solitudine, per sfuggire allo sguardo del terzo che è sempre distruttore. Ma la solitudine di fatto non è mai solitudine di diritto e, se anche materialmente soli, noi esistiamo sempre *per* le altrui coscienze e ne abbiamo la consapevolezza. Il termine *si (on)* si attaglia a questo anonimo sguardo che mi perseguita, più che a una condizione di inautenticità dell'uomo. Ovunque io sia *mi si guarda (on me regarde)*.

Scacco dunque dell'amore. Partito dalla speranza di perdermi nell'oggettività, sono rinviato nella mia soggettività ingiustificabile. Questa constatazione può dar luogo o a una disperazione totale o a un nuovo tentativo di assimilarmi l'altro. Il qual tentativo consisterà nel farmi assorbire dall'altro come oggetto, ma non più privilegiato, bensì come oggetto cosa. È quel che si definisce atteggiamento masochista. Ma abdicare completamente alla soggettività è impossibile. Il masochista si mostrerà in atteggiamenti ridicoli, cadrà in ginocchio, si sforzerà di farsi trattare come un oggetto inanimato, ma non potrà sfuggire alla necessità di "assumere" questi atteggiamenti. "Più tenterà di gustare la sua oggettività, più sarà sommerso dalla coscienza della sua soggettività, fino all'angoscia."⁵ Anche il masochismo è votato allo scacco.

Falliti i miei tentativi di appropriarmi l'altro come soggettività, cerco di farlo a mia volta schiavo, di prenderlo nella sua oggettività. Posso ricorrere all'*indifferenza*, mediante la quale sfuggo allo sguardo altrui, ignorandolo, immaginando che gli altri non siano. Sebbene questo atteggiamento si possa anche tenere tutta la vita ("vi sono degli uomini che muoiono senza avere — salvo durante brevi e terrificanti illuminazioni —

⁵ *Ibidem*, p. 447.

sospettato quel che era l'altro"*) esso è insufficiente. Per un verso infatti l'indifferenza mi lascia nella mia ingiustificabile libertà, per un altro essa non esclude che io abbia un'implicita comprensione dell'altrui libertà e del pericolo che essa rappresenta per me. "La mia 'cecità' è inquietudine, perché si accompagna alla coscienza di uno "sguardo errante" e inafferrabile che rischia di alienarmi a mia insaputa."

Proverò allora a guardare l'altro a mia volta, facendolo oggetto-per-me e questo tentativo è il *desiderio sessuale*. Se l'altro è semplice oggetto in mezzo al mondo, io conserverò il ricordo di un al-di-là di esso ed è proprio di questo al-di-là che voglio appropriarmi. Voglio cioè appropriarmi della libertà altrui, ma in maniera affatto diversa che nell'amore propriamente detto, perché voglio che questa libertà affiori alla superficie dell'altro-oggetto, cioè del corpo, e lo animi, in modo che toccando questo corpo (ad esempio nella carezza) io mi approprii infine della soggettività altrui. È questo il senso del possesso: io voglio possedere il corpo altrui, in quanto la coscienza si identifica con esso, voglio possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e tuttavia come corpo, ridurre l'altro alla sua fatticità, ma cogliere in essa la presenza della sua trascendenza. Questo ideale del desiderio non raggiunge il suo scopo e anzitutto perché la sua apparente conclusione, il piacere sessuale, determina il passaggio alla coscienza riflessa che *pone attenzione* al piacere. Il piacere è dunque la fine del desiderio. Ma il piacere è la fine del desiderio anche in un senso diverso e più profondo. Poiché desiderare è incarnarsi (incarnazione dell'altro e di sé) accade che la soddisfazione del desiderio conduce alla attenzione all'incarnazione stessa del per-sé che io sono e all'oblio dell'altrui incarnazione. Questo pericolo immanente sul desiderio mi fa perdere il contatto col corpo dell'altro. Il che conduce talvolta all'atteggiamento masochistico, ossia all'esigenza della coscienza di essere, in quanto coscienza incarnata, *oggetto* della libertà altrui.

Ma il desiderio è essenzialmente desiderio di appropriazione. Ora accade che al momento in cui il desiderio pare raggiunto, quando cioè, ottenuta finalmente l'incarnazione dell'altro, io tento di appropriarmi della sua coscienza incarnata, il mio corpo cessa di esser "carne" e l'altro cessa di essere "incarnazione." Cercavo di appropriarmi di una coscienza ed ho sotto i miei occhi un oggetto, una spoglia morta. E mi ritrovo nella stessa situazione che aveva dato origine al desiderio, ritrovo la stessa insoddisfazione suscitata dall'altro, semplice oggetto-nel-mon-

* *Ibidem*, p. 449.

† *Ibidem*, p. 450.

do. Su questa rinnovata insoddisfazione sorge il sadismo. Il sadico mira ad appropriarsi della trascendenza incarnata dell'altro. Ma, mentre nel desiderio questo scopo era perseguito attraverso la propria incarnazione, nel sadismo il per-sé non è piú incarnato e tratta il corpo dell'altro come mezzo perché l'altro si incarni. Il tipo di incarnazione a cui il sadico mira è l'osceno, ossia l'appropriazione della carne nella sua inerzia, nella sua materialità passiva (l'opposto della grazia che è strumentalizzazione del corpo da parte della libertà). Lo sforzo del sadico è di assorbire attraverso la carne la libertà altrui, di costringere cioè la libertà altrui ad identificarsi liberamente alla carne torturata (come nell'ideale dell'amore). Ma il tentativo del sadico fallisce in primo luogo perché se riesce ad indurre l'altro ad incarnarsi, esso sarà oggetto-carne e non libertà incarnata ed egli dovrà quindi ripercorrere l'itinerario del desiderio, in secondo luogo perché, se persisterà la libertà altrui, basterà uno "sguardo" della vittima, perché il sadico senta la inafferrabilità dell'altrui soggettività. È la rivincita della vittima sul carnefice, lo sguardo del negro morente di cui parla Faulkner, che segna il suo trionfo su coloro che lo linciano.*

Un ultimo atteggiamento possibile per salvarsi dall'altro è l'odio. Esso somiglia all'indifferenza; solo che nell'odio si tenta non di ignorare l'altro, ma di sopprimerlo. L'odio ha, in ciò come l'indifferenza, carattere, per dir così, generale. Non si odia questa o quella persona, ma l'altro in genere o, nel caso si odi una persona determinata, si mira, attraverso essa a sopprimere l'altruità in generale. Ora, nell'atto stesso che si odia si riconosce l'esistenza della libertà altrui e quindi, anche se il progetto di soppressione potesse realizzarsi, io sarei stato pur sempre, almeno una volta, per-altro. E la morte dell'altro mi costituirebbe "come oggetto irrimediabile, esattamente come la mia morte. Così il trionfo dell'odio si trasforma nel suo sorgere stesso in iscacco. L'odio non permette di uscire dal cerchio."*

Si potrebbe osservare — nota Sartre — che questa descrizione non tiene conto di alcune esperienze indiscutibili, le esperienze del *noi*, del *Mitsein* heideggeriano, che rivelerebbero la solidarietà e non il conflitto tra le persone. Ma esse non sono tali da indurre una revisione del punto

* Questa analisi della sessualità è, come si è visto, agli antipodi di Freud. La sessualità infatti vi è descritta non come un dato primitivo attraverso il quale spiegare un certo numero di fenomeni, ma come un fenomeno anzi una serie di fenomeni che vanno spiegati. La sessualità *fondamentale* è un atteggiamento originario verso l'altrui persona, atteggiamento che a sua volta è espressione di una insoddisfazione ontologica. Sartre si dilunga nell'esame della questione, mettendo in rilievo il carattere *secondario* dei dati anatomici e psico-fisiologici del sesso, rispetto a un progetto primitivo, quello di assimilare l'altro.

* *L'Être et le néant*, cit., p. 484.

di vista implicito negli atteggiamenti ora descritti. Vi è certo un'esperienza del noi-oggetto, a cui si è accennato a proposito della coppia amorosa che desidera restar sola. È l'esperienza dell'onta collettiva dei galeotti di fronte allo sguardo di una donna che visita la loro nave od anche l'esperienza della classe oppressa. Ma in questo caso non si esce dall'ambito dell'essere-per-altro, dell'essere guardato. Infatti c'è un'oggettivazione collettiva davanti a un terzo che guarda e il progetto di liberarmi di lui trasformandolo in oggetto. "La classe oppressa non può, in effetti, affermarsi come noi-soggetto che in rapporto alla classe che esercita l'oppressione e a spese di questa, cioè trasformandola a sua volta in 'essi-oggetti'." ²⁰ C'è poi l'esperienza del noi-soggetto, come quella della folla che percorre i corridoi della ferrovia metropolitana e che ha itinerari comuni o quella della squadra di soldati che marcia allo stesso ritmo. Esperienza indubbia, ma avente solo valore psicologico e non ontologico, perché presuppone la mia decisione di "marciare con gli altri," di seguire un "ritmo comune." Né si pensi che l'esperienza del noi-soggetto è correlativa di quella del noi-oggetto. Si tratta di cose diverse. La classe dominante non è un *noi*: il borghese infatti nega che vi siano delle classi, afferma l'esistenza di una solidarietà di interessi fra capitale e lavoro ed invita alla solidarietà nazionale. E ciò non è dovuto ad un'astuzia politica, ma al fatto che il membro della classe dominante non vede che un insieme di "essi-soggetti" di fronte a sé e non realizza il *Mitsein* con gli altri membri. È soltanto quando la classe oppressa si ribella che la classe dominante ha l'esperienza del noi, ma si tratta del *noi-oggetto*, dovuto all'onta suscitata dallo sguardo degli oppressi.

L'esperienza del "noi" non ci rivela perciò nulla di ontologicamente nuovo. Invano la realtà umana cercherebbe di sfuggire al dilemma: trascendere l'altro o lasciarsi trascendere dall'altro. L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein*, è il conflitto. ²¹

²⁰ *Ibidem*, p. 494.

²¹ La parte dell'*Être et le néant* dedicata allo studio dell'essere-per-altro comprende un capitolo sul corpo, che è uno svolgimento del concetto di fatticità esposto a proposito dell'essere-per-sé. Il corpo — dice Sartre — "è la forma contingente che prende la necessità della mia contingenza." (*L'Être et le néant*, cit., p. 371.) Nel corpo si individua il mio impegno nel mondo e dunque il corpo non è un oggetto, ma la "incarnazione" della coscienza; esistere soggettivamente è esistere corporalmente. È il tema non nuovo dell'unità anima-corpo e, diremmo, la laicizzazione del concetto cristiano di corpo glorioso.

L'esperienza immediata del mio corpo, il sentimento fondamentale di Rosmini, è per Sartre la nausea. Nella nausea io ho l'apprensione immediata della mia contingenza in quanto corporeità. "Una nausea discreta e insormontabile rivela il mio corpo alla mia coscienza; può accadere che noi cerchiamo il piacere o il dolore fisico per

B) *Deduzione*

Questa lunga descrizione dei rapporti tra le coscienze ha per noi un valore in quanto tale. È tra le cose migliori, forse la migliore che Sartre abbia scritto, dandovi il meglio di sé, cioè la grande capacità di penetrazione psicologica. Ci sembra però che, come tutte le descrizioni psicologiche, la sua validità sia, malgrado le intenzioni di Sartre, parziale, piuttosto riferibile alle verità dei romanzi che non alla verità oggettiva.²² Ma essa ha un suo significato filosofico che bisogna precisare. E precisarlo anzitutto all'interno del pensiero sartriano. Per Sartre l'altro è la terza estasi del per-sé. La prima è il progetto stesso del per-sé verso le sue possibilità, progetto che lo struttura come fuga e temporalità. La seconda è la riflessione, con la quale il per-sé cerca di recuperare se stesso come dato da contemplare. Ontologicamente parlando questo tentativo fallisce perché per cogliere la mia trascendenza dovrei trascenderla. "Ma precisamente la mia propria trascendenza non può che trascendere, io la *sono*, non posso servirmi di essa per costituirmi come trascendenza tra-

liberarcene, ma appena il dolore o il piacere sono sentiti dalla coscienza, essi manifestano a loro volta la faticità e la contingenza di questa ed è su fondo di nausea che si rivelano. Lungi dal doversi intendere questo termine nausea come una metafora tratta dai nostri disgusti fisiologici, è, al contrario sul suo fondamento che si producono tutte le nausee concrete ed empiriche (nausea davanti alla carne marcia, al sangue fresco, agli escrementi ecc.), che ci conducono al vomito." (*Ibidem*, p. 404.) Dove è da notare a prescindere dalla evidente gratuità del presentare la cenestesi come nausea, un'accentuazione negativa della materia e della carne. Alla *inautentica* nausea Sartre contrappone la *autentica* angoscia, ossia la consapevolezza della libertà, in qualche maniera svincolata dal contingente. Il coscenzialismo tende, come sempre, a diventare angelismo.

Essendo il corpo lo stesso per-sé, ne avrà le caratteristiche. Esisterà dunque anche come oggetto e come per-altro. La sua oggettività sarà radicalmente diversa da quella delle cose. Il corpo oggetto "essendo la faticità della trascendenza trascesa è sempre corpo-che-indica-al-di-là-di-sé: contemporaneamente nello spazio, in quanto situazione, e nel tempo, in quanto libertà oggetto. Il corpo per-altro è l'oggetto magico per eccellenza. Così il corpo altrui è sempre 'corpo più che corpo,' perché l'altro mi è dato senza intermediario e totalmente nel superamento perpetuo della sua faticità. (...) Il corpo dell'altro non dev'essere confuso con la sua obiettività. L'obiettività dell'altro è la sua trascendenza, in quanto trascesa. Il corpo è la faticità di questa trascendenza. Ma corporeità e obiettività dell'altro sono rigorosamente inseparabili." (*Ibidem*, p. 418.) Il corpo avrà infine una terza dimensione ontologica. In quanto io sono per-altro, l'altro mi si rivela come soggetto per il quale io sono oggetto. "Io esisto per me come conosciuto dall'altro a titolo di corpo. Tale è la terza dimensione ontologica del mio corpo." (*Ibidem*, p. 419.) Dimensione di alienazione, perché il mio corpo diventa cosa nel mondo fuori della mia soggettività. La timidezza è un'esperienza dell'alienazione del mio corpo, ossia la coscienza del corpo quale è "per l'altro". Il malessere determinato da questa esperienza d'alienazione può esasperarsi dando luogo a psicosi come l'ereutofobia.

²² Alludiamo evidentemente al già citato paragrafo 549 dell'*Enciclopedia*, dove Hegel distingue tra verità oggettiva, di pertinenza dello storico e "rappresentazioni del particolare," cioè fatti privati e passioni soggettive, da lasciare ai romanzieri.

scesa: sono condannato ad essere la mia nullificazione. In una parola la riflessione è l'oggetto della riflessione." ¹³ Il che significa che ogni fatto di coscienza è caratterizzato per essenza dal continuo rinvio riflesso-riflettente, e quindi non ha quella stabilità a cui aspira, sia nella fase irriflessa, sia nella riflessione (ma torneremo su ciò). La riflessione rappresenta però una dualità di termini più marcata. Colui che riflette mira a non essere l'oggetto della sua riflessione, il quale a sua volta si sente guardato. Accade come se nell'atto di riflessione ci fosse una tendenza alla divisione dei due membri che lo costituiscono (riflettente-oggetto di riflessione), tendenza che però rimane tale, perché essi restano identici e uniti. Ciò che la riflessione annunciava si verifica nella terza estasi del per-sé, in cui i due termini si separano. "Tutto accade come se la mia ipseità, di fronte a quella dell'altro fosse prodotta e mantenuta da una totalità che spingerebbe all'estremo la sua nullificazione; l'essere-per-altro sembra essere il prolungamento della pura scissiparità riflessiva." ¹⁴ La totalità del per-sé cerca di essere oggetto a se stessa, di coincidere con sé e a questo scopo si pluralizza in una molteplicità di coscienze. Ciò che non è stato possibile al per-sé indiviso dovrebbe ora essere raggiunto dalla dialettica delle coscienze separate, da cui dovrebbe infine risultare la "coscienza di sé," l'essere fondamento di se stesso. L'esperienza dell'altruità è, come si è visto, un continuo tentativo di raggiungere questo scopo.

Questo tentativo fallisce per una radicale *mancanza di compattezza* tra le coscienze. La totalità di cui si sta parlando non implica soltanto una separazione delle coscienze, che sarebbero una specie di quantificazione di questa totalità, per cui ciascuna coscienza sarebbe *altra*, rimanendo però la sua alterità fondata nella totalità. Accade qualcosa di più. In effetti sembra che *un nulla* "si sia insinuato in questa totalità per diromperla, come il non-essere nell'atomismo di Leucippo si insinua nella totalità dell'essere parmenideo per diromperlo in atomi. Esso rappresenta dunque la negazione di ogni totalità sintetica, a partire dalla quale si pretenderebbe di comprendere la pluralità delle coscienze." ¹⁵ Questo nulla è un dato indeducibile, è la fatticità del per-altro.

Giungiamo così a una specie di scacco della deduzione, per usare anche noi il linguaggio sartriano. Da una parte infatti la molteplicità sembrava il risultato del pluralizzarsi di una unità, il che ci conduce a postulare l'esistenza di uno *spirito* che si perde perché l'alterità sorga. "Ma, d'altra parte, questo essere-per-altro non può esistere che se com-

¹³ *L'Être et le néant*, cit., p. 359.

¹⁴ *Ibidem*, p. 361.

¹⁵ *Ibidem*, p. 362.

porta un incoglibile non-essere di esteriorità che nessuna totalità, sia pure quella dello *spirito*, può produrre né fondare.”¹⁶ Da un lato dunque la pluralità delle coscienze non può essere un fatto primario e siamo spinti a dedurla da una unità originaria, dall’altro, considerando questa pluralità, l’unità originaria si dilegua. La questione metafisica non ha più senso: noi incontriamo la contingenza fondamentale. ” La totalità estatica dello spirito non è semplicemente totalità detotalizzata, ma ci appare come un essere ridotto in pezzi (*brisé*) di cui non si può dire né che esiste, né che non esiste.”¹⁷ La molteplicità delle coscienze dunque ” ci appare come una sintesi e non come una collezione; ma è una sintesi la cui totalità è inconcepibile.”¹⁸ Né è possibile superare questo carattere antinomico della totalità, conquistando un punto di vista superiore, perché ciò significherebbe porsi fuori da questa totalità nella quale siamo. Riecco dunque la sintesi incompiuta sotto forma di una molteplicità che tende all’uno senza mai raggiungerlo.

Diciamo subito che questa deduzione, o meglio questo tentativo di deduzione è un artificio, che nulla aggiunge alle descrizioni che dovrebbe invece in qualche maniera ” fondare.” Gli stessi termini usati, totalità, sintesi, spirito, hanno un senso vago, difficilmente afferrabile. Del resto lo stesso Sartre parla di *come se*, ossia cerca di spiegare i fatti sulla base di ipotesi metafisico-ontologiche, riprendendo le fortunate vicende dell’essere che cerca di fondarsi e non vi riesce. Involucro ontologico, come abbiamo detto in principio, che questa volta non fa che ripetere in termini sintetici i risultati delle analisi particolari.

Occorre dunque tornare a queste analisi. Sartre vuole superare lo scoglio del solipsismo e lo supera agevolmente quando fa notare che esso è un errore gnoseologico (idealismo e realismo, come egli dice alquanto genericamente, si scambiano i ruoli quando si tratta di affermare l’esistenza dell’altro).¹⁹ Ma, per un altro verso, quando si dovrebbe arrivare a un punto di vista superiore a quello individuale, all’intersoggettività, al *Noi* o come altro voglia dirsi, Sartre, per sua ammissione, non va oltre la coscienza singola, che cerca di comunicare e non vi riesce. L’intersoggettività non c’è ma c’è una pluralità di solitudini e un *bellum omnium contra omnes*.

L’intenzione di Sartre è di descrivere la comunicazione delle coscienze in generale ed anche quando la descrizione è condotta in espliciti ed anzi

¹⁶ *Ibidem*, p. 362.

¹⁷ *Ibidem*, p. 363.

¹⁸ *Ibidem*, p. 363.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 277 sgg.

esasperati termini sessuali egli rileva che essa pretende ad una validità che va oltre questi termini, anche se in concreto i rapporti tra le persone sono mascherati da abitudini e da pregiudizi e non appaiono perciò nella loro sostanza, che è quella da lui descritta.⁸⁰ Non si può però non osservare che questa fenomenologia è nella sua parte maggiore ed essenziale una fenomenologia dell'amore-passione. Del classico amore-passione, inteso come mezzo per la realizzazione di una salute spirituale più alta di quello che apparirebbe possibile a giudicare i suoi limiti empirici. *Attraverso* l'amore di una persona, come si è visto, io cerco qualcosa di trans-personale, cerco di ascendere verso dio, di sfuggire alla solitudine che è propria di questo mondo, dove mi scorgo ingiustificato e senza scopo. Pensiamo allo studio del De Rougemont che fa risalire all'eresia catara, ossia a una concezione dualistica a carattere mistico-ascetico, l'origine di questo atteggiamento *erotico* in senso platonico. La stessa conclusione tragica dell'amore passione, ossia il suo scacco terreno, si ripresenta in Sartre come sconfinamento nel patologico, negli opposti furori del masochista e del sadico. Il carattere romantico della concezione sartriana che già abbiamo rilevato, trova qui una conferma ulteriore.⁸¹ Lo scopo in sostanza trascendente della passione esclude evidentemente una sua composizione "etica," quale potrebbe essere il matrimonio. Sarebbe una soluzione conformistica, cristiano-borghese, fatta in nome di valori palesemente inautentici. L'opera letteraria di Sartre conferma la tradizionale "superiorità spirituale" dell'amante sulla sposa.⁸² Le ragioni più strettamente filosofiche di questo atteggiamento sono chiare, è la solita insuperabilità del piano della coscienza, per cui qualsiasi esperienza viene riportata ad esso anche se sotto forma di suo correlato. I presupposti del solipsismo rimangono, come si accennava, intatti, e se Sartre sfugge alle

⁸⁰ "Non è frequente — scrive Sartre — che si desiderino gli altri dello stesso sesso. Ma dietro i divieti della morale e i 'tabous' della società, la struttura originaria del desiderio resta, almeno sotto quella forma particolare di turbamento che si chiama disgusto sessuale. (...) È precisamente perché questi atteggiamenti sono originari che noi li abbiamo scelti per mostrare il *cerchio* dei rapporti con l'altro. Poiché essi sono integrati in effetti in *tutti* gli atteggiamenti verso gli altri, portano nella loro circolarità l'integralità delle condotte verso l'altrui persona." (*Ibidem*, p. 478.)

⁸¹ Cfr. DENIS DE ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, Paris, 1939. Da vedere su questo argomento l'importante studio di PAOLO FILIASI CARCANO, *Il solipsismo e le forme storiche della comunicazione* ("Archivio di filosofia," fasc. dedicato al *Solipsismo*, Padova, 1950, pp. 31-44). Il Filiasi, a differenza del De Rougemont, vede nell'amore-passione (e nel suo scacco solipsistico) la conseguenza della riabilitazione della creatura fatta dal cristianesimo. "Alla sua radice vedo la visione della bellezza creaturale anziché dell'Eterno, il moto discendente anziché quello ascendente." (p. 39.)

⁸² Su questa "superiorità spirituale" dell'amante sulla sposa vedi le considerazioni del De Rougemont a proposito della letteratura borghese anticonformistica, nell'opera citata, pp. 227 sgg.

difficoltà gnoseologiche (l'altro è un complesso di mie rappresentazioni²³) ricorrendo alla esperienza "terrificante" dell'esser guardato, non riesce, non può riuscire a fondare la "comunione delle anime," e del resto non è, al fondo, questa comunione che si propone, ma piuttosto una comunione che non è di questo mondo. Benedetto Croce nel "frammento di etica" su *Eros* osserva appunto che "ciascuno di noi, in quanto essere naturale, non è nemmeno d'accordo con se stesso: immaginarsi se possa accordarsi e fondersi con altra creatura! Per l'unione di due anime — continua Croce — si richiede il consenso *in un terzo*, e il consenso senza termine medio, quale si pretende nell'eroticismo, è mera impossibilità."²⁴ Croce naturalmente non resta sul piano del conflitto e dice che le "follie d'amore" possono essere limitate e se occorre domate, sia creando col matrimonio un consorzio di vita etica, sia inserendo negli animi altri aspetti di vita spirituale, ossia tutti i modi di attività e di creazione, "tutte le forme del produrre morale, politico, scientifico, artistico, tutte dirette a opere d'amore, e che, per ciò stesso, assegnano all'amore naturale il suo posto, e in questo collocamento nel sistema della vita lo restringono e lo rendono diverso da quel che era isolato e selvaggio."²⁵ Ma questo passaggio, diremo in termini crociani, dal piano vitale a quello etico, è per Sartre impossibile, per la tante volte notata critica che egli fa di questo piano etico basandosi sulla confusione di esso col particolare e transeunte contenuto della morale borghese.

Questo punto di vista da cui Sartre si pone appare evidente nei suoi termini teoretici, quando egli esamina e critica la lotta delle coscienze descritta da Hegel. Il fatto che la dialettica del signore e del servo abbia una sua conclusione positiva è, secondo Sartre, effetto del fondamentale ottimismo ontologico proprio di Hegel, il quale invece di porsi dal punto di visto delle singole coscienze si pone dal punto di vista del Tutto di cui *le* coscienze sono momenti. E allora il superamento della lotta è già scontato in partenza, perché il problema è confuso con la solu-

²³ Si ricordi che nelle descrizioni dei vari scacchi della comunicazione il *cerchio* che determina tali scacchi è l'inoggettività dell'atto di coscienza, mio o altrui. O sono io a *guardare* l'altro, che diventa guardato, cioè perde la sua soggettività o è l'altro a *guardare* me e a farmi subire analoga conseguenza. Onde non esiste che un *unico* atto di coscienza, inoggettivabile (s'intende inoggettivabile *in quanto atto di coscienza*). Ora, la famosa "imbattibilità" del solipsista è appunto l'intrascendibilità dei suoi atti conoscitivi, per cui qualsiasi dato si presenti alla sua coscienza egli lo esperisce sempre in termini mentali, comprese le eventuali obiezioni antisolipsistiche. La "tecnica" resta dunque la stessa, solo che in Sartre è trasferita dal piano gnoseologico a quello dello sguardo "médusant."

²⁴ *Etica e politica*, Bari, 1943, p. 30.

²⁵ *Ibidem*, p. 31.

zione. Come ognuno vede siamo alla solita critica rivolta a Hegel dagli esistenzialisti: la sue mediazioni sono illusorie, perché sono frutto della *conoscenza* che Hegel ha del fenomeno, il quale resta intatto nel suo essere. "Nessun ottimismo logico o epistemologico potrebbe dunque far cessare lo scandalo della pluralità delle coscienze — osserva Sartre —. Se Hegel lo ha creduto, ciò è dovuto al fatto che egli non ha mai colto la natura di questa dimensione particolare dell'essere che è la coscienza (di) sé. Il compito che un'ontologia può proporsi è di descrivere questo scandalo e di fondarlo nella natura stessa dell'essere: ma essa è impotente a superarlo."⁸⁶ Altro è conoscere il mondo, vuol dire evidentemente Sartre, altro è cangiarlo. Può accadere — egli continua — "che si possa rifiutare il solipsismo e mostrare che l'esistenza dell'altro è per noi evidente e certa. Ma quand'anche noi facessimo partecipare l'esistenza dell'altro della certezza apodittica del *cogito* — cioè della mia propria esistenza — non avremmo per questo 'superato' l'altro verso qualche totalità intermonadica."⁸⁷

Questi accenti, in ultima istanza kierkegaardiani, non sembrano essere troppo felici. La totalità intermonadica *non è effetto della conoscenza che Hegel ne ha*, il che sarebbe una ben curiosa pretesa da parte di Hegel, ma è, o almeno Hegel pensa che sia, qualcosa di reale (e, come vedremo, molto più tardi Sartre accetterà il punto di vista hegeliano e, in genere, storicistico). La dialettica esistenziale delle coscienze singole si inserisce in un processo più vasto che si chiama corso delle cose, storia o come altro si voglia. Questo processo è un fatto reale, avente senso progressivo, sfociante in una sempre maggiore concretezza e universalità. La figura dialettica signore-servo si ripresenterà infatti in più alte forme di vita spirituale come dialettica della coscienza nobile e della coscienza spregevole e come dialettica della coscienza giudicante e della coscienza peccatrice. Sartre nega la realtà di questo processo, come in genere molta parte della filosofia contemporanea, e non vede che le vicende della coscienza individuale. Quel *terzo* di cui hegelianamente parlava Croce per Sartre è un'illusione.

Ma se la posizione di Sartre è da questo punto di vista generale anti-hegeliana e antistoricistica, la tecnica delle sue descrizioni è hegeliana, essendo basata sul motivo del *riconoscimento* (*l'anerkennen* di Hegel), come hegeliana è la scissione della coscienza di sé dopo gli stadi conoscitivi (per Sartre coscienza immediata e coscienza riflessa). Però se

⁸⁶ *L'Être et le néant*, cit., p. 300.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 300.

confrontiamo le due descrizioni, quella di Hegel e quella di Sartre, avvertiamo nella prima, anche per i suoi trasparenti riferimenti storici, *un senso della realtà* che difficilmente si riscontra nella seconda (pur sotto vari aspetti mirabile). Si pensi ai due uomini non ancora veramente uomini che si scontrano e lottano, all'angoscia della morte provata da uno dei due, alla sua sottomissione e poi al lavoro servile che è fonte di liberazione. E si confronti questa dialettica col dramma tutto "romantico" di Sartre, le cui vicende sono, come al solito, *intracoscienziali* e private: l'onta di chi è sorpreso in atteggiamento deplorabile è un fatto puramente intimo, completamente staccato dalla vicenda reale, non è cioè l'onta di chi è venuto meno a una norma valida, ma il rossore di fronte all'altro che mi scopre in difetto. E già si è detto delle altre figurazioni riconducibili alla fenomenologia dell'amore-passione.²⁰

Ponendoci poi all'interno della descrizione, i cui meriti psicologici abbiamo già riconosciuto, non si può non osservare col Mounier la tendenza all'esagerazione degli atteggiamenti normali, che scivolano nel patologico. Breve è il passo tra le pagine dell'*Être et le néant* dedicate all'altro e quelle dei trattati di psichiatria dedicate alla sintomatologia del paranoico. La paura dell'altrui persona che mi vede e mi pietrifica, come lo sguardo di Medusa, ricorda l'atteggiamento del delirante egocentrico al quale — come dice Mounier — "si è impoverita la sostanza del mondo e nello stesso tempo si è morbosamente esacerbata la coscienza di sé. La coscienza impoverita che egli ha dell'essere gli dà il sentimento che chiunque vi prende parte, gli prende la *sua* parte."²¹ Ma Sartre pensa, come

²⁰ Pensiamo alle considerazioni del Kojève a proposito del frammento sull'amore di Hegel e della dialettica signore-servo: "L'amore (umano) — scrive Kojève — è esso pure un desiderio di Riconoscimento: l'amante vuole essere *amato*, cioè riconosciuto come un valore assoluto o *universale* nella sua *particolarità* stessa, che lo distingue da tutti gli altri. L'Amore realizza dunque (in una certa misura) l'Individualità ed è perciò che può procurare (in una certa misura) la Soddisfazione. In ogni caso è un fenomeno specificamente umano, perché in esso si desidera un altro *desiderio* (l'amore dell'altro) e non una realtà empirica (come ad esempio quando si 'desidera' semplicemente qualcuno). Quel che Hegel rimprovera (implicitamente) nella *Fenomenologia* all'Amore, è da una parte il suo carattere 'privato' (non si può essere *amati* che da pochissime persone, mentre si può essere universalmente *riconosciuti*) e d'altra parte la sua 'mancanza di serietà', data l'assenza di rischio della vita (solo questo Rischio è una realizzazione veramente obiettiva del contenuto specificamente umano che distingue essenzialmente l'uomo dall'animale). Non presupponendo il rischio, l'Amore (= Riconoscimento amoroso) non presuppone l'Azione in generale. Non è dunque l'Azione (*Tun*) né l'opera (*Werk*) che vi sono riconosciuti come valori assoluti, ma l'Essere dato (*Sein*), cioè precisamente quel che non è veramente umano nell'uomo." (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, pp. 511.)

²¹ EMMANUEL MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947, p. 101. Da vedere il noto lavoro teatrale *Huis clos* dove il tema dell'infelicità della comunica-

è anche confermato dalla sua opera letteraria in cui il patologico è largamente presente, che "un folle non fa che realizzare a suo modo la condizione umana."³⁰ La sua logica è impeccabile, perché l'assoluta spontaneità e originalità dell'atto di coscienza è indocile a ogni norma essendo fondatrice di norme.

C'è ancora da osservare che è ben difficile ammettere che le forme di comunicazione o piuttosto di non-comunicazione descritte da Sartre abbiano il valore ontologico, come egli dice, al quale pretenderebbero. Per esempio il chirurgo che esegue un intervento operatorio col suo aiuto, i genitori che discutono dell'indirizzo da dare all'educazione del proprio figliuolo, i componenti della direzione di un partito che cercano insieme una linea politica da tenere, costituiscono esperienze indiscutibili di comunicazione, nelle quali è assurdo pensare che si manifesta il reciproco "guardarsi" di cui Sartre ha parlato. Sartre dirà che queste esperienze egli non le nega, ma le fa rientrare nel noi-soggetto (la cui descrizione è insoddisfacente) e aggiungerà subito che l'esperienza del noi-soggetto "non ha alcun valore di rivelazione metafisica; essa dipende strettamente dalle differenti forme del per-altro e non è che un arricchimento empirico di talune di esse. A questo evidentemente bisogna attribuire l'estrema instabilità di questa esperienza. Essa viene a scomparire capricciosamente, lasciandoci di fronte ad altri-oggetti o ad un *si (on)* che ci guarda, essa appare come una tregua nel conflitto, non come una soluzione definitiva di questo conflitto. Vanamente si auspicherebbe un noi umano sul quale la totalità intersoggettiva prenderebbe coscienza di sé come soggettività unificata. Un simile ideale non potrebbe essere che un sogno prodotto da un passaggio al limite e all'assoluto, a partire da esperienze frammentarie e strettamente psicologiche."³¹ L'argomentazione è impacciata e non persuasiva. Dire che queste esperienze esistono, ma sono "puramente psicologiche," sol perché non si riesce a comprenderle con le proprie categorie è rifare il ragionamento di don Ferrante. Quanto poi alla totalità intersoggettiva che dovrebbe essere "coscienza di sé come soggettività unificata" è in ciò evidente il pregiudizio coscienzialistico, per il quale ogni realtà deve essere esperita, per quello che è, nella coscienza: la classe sociale per esempio dovrebbe *vivere* nella coscienza dei suoi componenti come autocoscienza di classe. Ciò condurrebbe al *Fuehrerprinzip*, alla figura del capo che incarna la totalità che

zione e del *regard* pietrificante è sviluppato in termini che confermano le osservazioni di Mounier.

³⁰ *L'Être et le néant*, cit., p. 442 in nota.

³¹ *Ibidem*, pp. 500-501.

egli guida. L'intersoggettività, che lo stesso Sartre incontrerà, o, piú semplicemente, il corso delle cose è una semplice *realtà* pubblica di cui tutti abbiamo esperienza. Solo che occorre intenderne la essenzialità di fronte alle singole coscienze soggettive. È a questa realtà che faceva riferimento Croce quando parlava di un rimedio alle "follie d'amore" attraverso piú vaste esperienze spirituali.

5. L'azione

A) La libertà

Sartre è sotto molti riguardi un filosofo "della libertà." Questo concetto è infatti costantemente al centro delle sue meditazioni e, diremmo, delle sue preoccupazioni, tanto che il suo pensiero può considerarsi un richiamo continuo alla necessità e nello stesso tempo al dovere della libera opzione, ossia della scelta di questa o quella linea di condotta, la cui preferibilità è in sostanza "inventata" dall'uomo. Dal punto di vista psicologico Sartre insiste sulla indipendenza della coscienza dalla natura e dal determinismo delle sue leggi. Eloquentemente nelle *Mouches* Oreste dice a Giove: "Tu sei il re degli dei, il re delle pietre e delle stelle, il re delle onde del mare. Ma non sei il re degli uomini." E, alla rampogna di Giove che gli ricorda che è lui ad averlo creato, Oreste risponde che ciò è vero, ma che lo ha creato libero: "Io sono la mia libertà. Appena mi hai creato ho cessato di appartenerti."¹ Questa libertà psicologica, che poi non è altro che l'antica *potestas electionis*, non agisce naturalmente nel vuoto, perché sorge sempre su una situazione determinata, che offre delle possibili vie da seguire sulla base di interessi, tradizioni, leggi ecc., ma compete in ultima istanza ad essa di interpretare la situazione e risolversi alla scelta. È questo il secondo aspetto della libertà, l'aspetto morale (possiamo anche dire kantianamente che il primo concetto della libertà è *negativo*, il secondo *positivo*), e non riguarda piú la possibilità della scelta, ma la scelta stessa. Il fatto che in questa scelta non si possa, secondo Sartre, che contare su se stessi ha il suo lato ovvio, ma ha un evidente significato "storico," perché è da ricondursi alla tante volte incontrata polemica antiborghese. In un mondo in crisi, coi valori messi in discussione, non resta che affidarsi alla spontaneità della propria coscienza. A conclusione di una bella pagina scritta a proposito della fine

¹ *Théâtre*, Paris, 1947, pp. 99-100.

della guerra Sartre dice che "la guerra, morendo, lascia l'uomo nudo, senza illusione, abbandonato alle sue proprie forze, avendo infine compreso che non può più contare che su se stesso. È la sola buona nuova che ci annunciava, l'altro giorno, quella cerimoniosa e gracile cannonata."² Il senso di queste parole è evidente: i tragici avvenimenti dell'ultima guerra hanno spento ogni fede nelle ideologie razionalistiche e progressiste, del resto già da tempo in crisi, hanno reso problematico ogni valore e lasciato di certo soltanto l'interesse e la violenza nella loro nudità. In questa desolazione non c'è che contare sulla propria capacità di creazione *ex nihilo*. D'altra parte, le ideologie nelle quali si era creduto erano ingannevoli. E, da questo punto di vista, è dunque una buona notizia che l'uomo ha finalmente compreso l'inesistenza di verità altre da quelle che egli inventa. È su queste basi che si svolge la teoria sartriana della libertà. E noi vedremo che essa è in sostanza la teoria della libertà dell'uomo privato, dell'uomo che ha perduto la consapevolezza della sua inerenza, inevitabile, ad un processo storico, ad un contesto di interessi contrastanti. Diciamo meglio: questa inerenza non gli sfugge, ma egli la vede solamente nella misura in cui quel processo si riflette nella sua coscienza. Sartre vedrà che c'è una diversa maniera, men superficiale, di prendere in considerazione certi avvenimenti e di storicizzare il suo stesso stato d'animo e la sua stessa filosofia. E si accosterà a questa metodologia, cioè al marxismo, dal quale sarà spinto ad una revisione del suo pensiero. Ma di ciò diremo a suo luogo.

Torniamo dunque alla teoria della libertà. Abbiamo già visto ampiamente la fondazione ontologica di questo concetto, nell'esame dell'essere per-sé che è una "mancanza di essere" una assoluta indeterminazione, di fronte alla compattezza massiccia dell'essere in-sé. Dal punto di vista fenomenologico la libertà si manifesta innanzi tutto in alcune condotte che rappresentano una rottura nella concatenazione dei fatti, una autonomia del soggetto di fronte alla realtà. Prendiamo come esempio le emozioni. Un avvenimento che abbia un rilievo particolare determina in me un comportamento speciale che consisterà nella collera, nella crisi di nervi, nel pianto ecc. Ora, questo comportamento potrà essere spiegato sul piano del pensiero scientifico e avremo la teoria *fisiologica* di James (proiezione nella coscienza di un "disordine" organico) o quella *psicologica* di Janet (passaggio da una condotta *superiore* a una *inferiore* e successiva presa di coscienza di esso). Ma queste spiegazioni non ci dicono il *senso* della condotta emotiva, che Sartre interpreta come condotta *di fuga*. In-

² *Situations*, III, cit., p. 71.

nanzi ad una situazione che richiederebbe da parte mia un impegno determinato per fronteggiarla, io reagisco ritraendomi dalle cose ed opponendo ad essa un comportamento che ha qualcosa di *magico*, di *infantile* per la sua mancanza di presa reale sul mondo. La situazione difficile è dunque elusa, è "messa in parentesi" ed io resto solo con me stesso e mi abbandono ad una serie di atti inconcludenti, il cui fine sarebbe di sottrarmi alla difficoltà, alla quale mi sottraggo invece solo in modo fittizio e *magico* (ossia non reale), come se, sul piano riflesso, ricorressi ad amuleti e ad esorcismi. Il comportamento emotivo è dunque inautentico, in quanto comportamento di fuga, ma la sua fenomenologia mostra, per così dire, un'alba di libertà, cioè la possibilità di stabilire una frattura tra me e le cose, di impormi ad esse, anche se non realmente, ma solo magicamente.³ Cominciamo, anzi continuiamo, a vedere un parallelismo tra metodo fenomenologico, ossia descrizione della coscienza pura (ridotta) e ascesi morale, cioè raggiungimento di una mia autonomia e autarchia di fronte alle cose.

Consideriamo poi una seconda possibilità di comportamento, il comportamento immaginativo. Esso rappresenta un passo avanti di fronte alle emozioni, perché (e vi abbiamo già accennato) nella immaginazione la coscienza *risponde* al mondo, ma non limitandosi a sfuggirgli, bensì creando un *suo* mondo, che è appunto il mondo immaginario. La coscienza immaginante ha un carattere affatto diverso da quella percettiva, perché, pur essendo intenzionale, essa intenziona un oggetto *assente*. Se io guardo, per esempio, un ritratto, posso certamente *percepirlo* e lo vedrò nella sua materialità e nei suoi rapporti spaziali, ma posso esperire l'immagine in esso rappresentata, solo trascendendo la sua materialità. Solo allora, posto che io stia guardando il ritratto di Carlo VIII, la figura, in quanto percepita, scompare e Carlo VIII è presente davanti a noi. "È lui che noi vediamo, non il quadro, e tuttavia noi lo poniamo come non essendo là: noi lo abbiamo soltanto attinto 'in immagine,' 'con la mediazione' del quadro."⁴ L'immaginazione è dunque un'attività negatrice, una *vittoria* della coscienza sul reale e non sarebbe possibile se l'uomo fosse *determinato* dal reale. Questa attività negatrice è libera, ma arbitraria, cioè è una negazione del mondo da un certo punto di vista e su uno sfondo di mondo e in relazione con questo sfondo. Quindi "sebbene, con la produzione dell'irreale, la coscienza possa apparire momentanea-

³ Ci siamo riferiti all'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, 1939.

⁴ *L'imaginaire*, cit., p. 38.

mente liberata dal suo 'essere-nel-mondo,' è al contrario questo 'essere-nel-mondo' che è la condizione necessaria dell'immaginazione."⁵

L'immaginazione è coscienza *irrealizzante* (io irrealizzo Carlo VIII), ma le sue operazioni sono anche il principio delle negazioni reali, cioè delle azioni propriamente dette. Se io ho desiderio di vedere il mio amico Pietro, è l'assenza di lui che mi spinge a superare la mia situazione presente (di me desideroso di veder Pietro) verso una situazione diversa. Ora il Pietro assente, per rapporto al quale la mia situazione si definisce, è proprio il Pietro immaginato. Se Pietro fosse quello reale, farebbe parte della mia situazione, che non si presenterebbe perciò come dovente esser cambiata. "Bisogna che si immagini ciò che si nega."⁶ Il *sensu* di una situazione è perciò rivelato da una coscienza immaginante che la sorpassa e con ciò prepara il compito della coscienza realizzante. "Così l'oggetto di una negazione deve essere posto come immaginario. E questo è vero per le forme logiche della negazione (il dubbio, la restrizione ecc.), come per le sue forme attive e affettive (la difesa, la coscienza d'impotenza, di mancanza, ecc.)"⁷ Coscienza immaginante e coscienza realizzante sono perciò in rapporto di reciprocità.

Dall'immaginazione giungiamo dunque all'azione senza soluzione di continuità. Ora questo identificare l'atto progettante con l'atto irrealizzante suscita sul piano psicologico delle perplessità, mentre è assai significativo nell'insieme del pensiero sartriano. Sartre ammette che si immagina sempre sulla base di una situazione reale, ma dice che la negazione concreta, cioè, più semplicemente, l'azione, comincia con la negazione immaginante, onde — come egli scrive con espressione rivelatrice — "l'immaginario rappresenta ad ogni istante il senso implicito del reale."⁸ E non è dubbio che l'azione presuppone un certo squilibrio tra quel che è e quel che dev'essere, come si dice solitamente, ma è difficile ammettere che il progetto di trasformazione del reale non sia dissimile da un atteggiamento immaginativo che "rompe" col reale. Se pensiamo a un qualsiasi atto di immaginazione, per esempio indulgere a ricordi di infanzia, provare nostalgia di un passato in cui la mia persona si sentiva "integrata" alla società e protetta dalla famiglia, oppure fingersi, come accade ai bambini, in veste di eroe, nella situazione invidiabile del prota-

⁵ *Ibidem*, p. 235-36.

⁶ *Ibidem*, p. 238.

⁷ *Ibidem*, p. 238. Per una considerazione d'insieme della fenomenologia dell'immaginazione di Sartre e dei suoi limiti rimandiamo allo studio di ALBERTO GIANQUINTO, *Il problema dell'immaginazione*, "Aut aut," n° 33 (maggio 1956), pp. 190-220.

⁸ *Ibidem*, p. 238.

gonista dell'ultimo racconto letto o dell'ultimo film visto, e pensiamo poi a un progetto reale, poniamo, di sostenere una determinata tesi ed ottenere la sua approvazione in un'assemblea del mio partito o quello di acquistare delle merci a prezzo conveniente, ci avvediamo della diversità dei due atteggiamenti. La libertà esperita nel primo caso è una libertà tranquilla, senza ostacoli, riposante, quella del secondo caso è preoccupata, costretta a modificare il progetto primitivo, a venire a patti con circostanze previste o temute, ed è dunque affaticante. Può accadere che, nel caso del progetto, a un certo punto mi veda trionfante nell'assemblea, fatto segno a manifestazioni di entusiasmo ecc., ma allora sarò passato dalla coscienza realizzante (= progettante) a quella immaginante: e dell'imgo, poi che del ver m'è tolto, assai m'appago. Ma se continuerò a progettare rimarrò di qua dove son gli anni infausti e brevi. Noi insomma rovesceremo l'espressione di Sartre. Per noi non è l'immaginario (che significa in questo caso il progetto, il dover essere) a rappresentare "ad ogni istante il senso implicito del reale," ma è il reale a rappresentare il senso implicito dell'immaginario. Chi agisce, *se fa veramente qualcosa* agisce sempre *rebus ipsis dictantibus* e la sua azione è tanto più duratura ed efficace quanto più profondamente risponde a questo *senso* delle cose. Se non vi risponde abbiamo il caso del velleitario, dell'utopista, dell'avventuriero.

Non è tuttavia difficile rendersi conto della posizione di Sartre. Essa si accorda col suo ideale della coscienza pura, del per-sé, il quale fa che vi sia un mondo, che conferisce significati al reale. Il progetto sarà dunque un *prius* assoluto, disciolto dalle cose, che parlano il linguaggio che la coscienza gli presta. Nell'*Età della ragione* Matteo è incerto sul comportamento da tenere verso la sua amante e sente che qualunque cosa accada è per sua volontà che deve accadere e prova l'angoscia della scelta: "Poteva fare quel che voleva, nessuno aveva il diritto di consigliarlo, vi sarebbero stati per lui il Bene e il Male solo se li avesse inventati. Intorno a lui le cose s'erano aggruppate in cerchio, aspettavano senza fare alcun segno, senza dare la minima indicazione. Egli era solo, in mezzo a un mostruoso silenzio, senza aiuto e senza scuse, condannato a decidere senza possibilità di appello, condannato per sempre ad essere libero."* In questo "mostruoso silenzio" non resta che rivolgersi alla propria coscienza, da cui scaturirà l'atto libero che, allo stato nascente, sarà *irrealizzante*, diremmo "puro di materia," cioè assolutamente indeterminato ed avrà perciò quel romantico "senso d'ali" che è proprio degli atti di immaginazione. Scoccata la scintilla della libertà si potrà dire che l'azione

* *L'età della ragione*, cit., p. 339.

è stata determinata da questo o quel *motivo* (elementi obiettivi), da questo o quel *movente* (elementi soggettivi, come ambizione e passioni in genere), ma sarà un *usteron proteron*, perché e motivi e moventi sono rivelati e in qualche modo creati dall'atto libero. Così Sartre ricorda Clodoveo e la sua famosa conversione, che gli guadagnò l'appoggio della Chiesa nell'attuazione del suo progetto di estendere il dominio a tutta la Gallia. Clodoveo sa che la Chiesa inquieta per il diffondersi dell'eresia ariana, vedrà con favore l'espansione di un regno cattolico a danno di Alemanni, Burgundi e Visigoti, ariani, e che la religione cattolica gli procurerà anche la simpatia della popolazione gallo-romana. Onde la conversione sua e del suo popolo. Ma questa spiegazione è insufficiente se non dice che questi motivi sono sorti *dopo* il progetto di Clodoveo di conquistare la Gallia. È solo nell'ambito di questo progetto che egli valuta la situazione della Chiesa e la possibilità di guadagnarsi il favore della popolazione gallo-romana.

Se si domanda a Sartre su quali basi sorge il progetto di Clodoveo, egli naturalmente dirà che sorge sullo "sfondo del mondo," ma a questo sfondo non attribuirà alcun potere di "suggerimento" concreto. Egli non solo accentua gli elementi di rischio congiunti a una decisione politica e ad ogni decisione (peraltro da nessuno negati), ma alla decisione stessa attribuisce carattere originario e creatore. In una pagina celebre Marx scrive che "l'umanità si propone sempre soltanto compiti che può assolvere, poiché, ad una considerazione più precisa si troverà sempre, che il compito stesso sorge solamente dove esistono già le condizioni materiali della sua realizzazione o almeno sono presenti nel processo del suo divenire."¹⁰ Per Sartre sembra essere addirittura il contrario: non è la decisione di Clodoveo ad alimentarsi della situazione e volgersi verso compiti *razionali* (cioè rispondenti alla logica delle cose), ma sono le cose a ricevere luce dall'atto libero di Clodoveo, dalla *libera coscienza* di Clodoveo.¹¹

Sartre introduce però un nuovo motivo, rivolto evidentemente ad attenuare il suo irrazionalismo, il motivo della *scelta fondamentale*. Ogni mio comportamento, lungi dall'essere arbitrario, è riconducibile ad una totalità organica che è fondata su un progetto originario, nel quale io *scelgo* la mia personalità. Se per esempio io partecipo ad una escursione con degli amici e a un certo punto mi sento stanco posso cedere alla stanchezza e non proseguire nella gita o resistervi e continuarla. Facciamo

¹⁰ Per la critica dell'economia politica, Prefazione.

¹¹ Vi è in questa concezione implicita la possibilità di una metafisica del grand'uomo alla Carlyle coi suoi atti miracolosi ed inesplicabili, tratti dalla "superiorità" della sua coscienza. E si pensi anche ai geni etici e religiosi delle *Due fonti* di Bergson.

il caso che ceda. Ebbene questo atto è del tutto libero. Non potrò dire che non ho *potuto* vincere la stanchezza *perché sono* debole. Sono debole perché mi sono scelto debole, cioè ho adottato di fronte al mondo un atteggiamento che mi conduce a "soffrire la fatica." I miei compagni di gita sono stanchi quanto me, eppure se si domanda loro perché continuano nella marcia, essi rispondono che "amano la fatica." Il mio comportamento, libero, non è dunque arbitrario, perché ha la sua necessità nell'ambito del mio progetto fondamentale. "Questa maniera di cedere alla fatica e di lasciarmi cadere al margine della strada esprime un certo irrigidimento iniziale contro il mio corpo e l'in-sé inanimato. Essa si pone nel quadro di una certa visione del mondo in cui le difficoltà possono apparire come non valenti la pena di essere sopportate."¹² Io posso tuttavia sottrarmi alla necessitazione del progetto fondamentale, ma mutandolo, ossia facendo una diversa scelta di me stesso. Queste scelte sono dati originari, non soggetti a spiegazioni. La scelta fondamentale — scrive Sartre — "è ciò per cui tutti i fondamenti e tutte le ragioni vengono all'essere, ciò per cui la nozione stessa di assurdo riceve un senso. È assurda come essendo al di là di tutte le ragioni." Quando, insoddisfatti di una prima scelta originaria, ne facciamo un'altra, mutiamo radicalmente il nostro essere. L'intervallo tra le *due* personalità Sartre chiama istante: "Ci si ricordi dell'*istante* in cui il Filottete di Gide abbandona fino ad odiarlo, il suo progetto fondamentale, la sua ragion d'essere e il suo essere; ci si ricordi dell'*istante* in cui Raskolnikoff decide di denunciarsi. Questi istanti straordinari e meravigliosi, in cui il progetto anteriore affonda nel passato alla luce di un progetto nuovo che sorge sulle sue rovine e che ancora soltanto si abbozza, in cui l'umiliazione, l'angoscia, la gioia, la speranza si manifestano strettamente, in cui noi abbandoniamo per prendere e prendiamo per abbandonare, sono parsi spesso l'immagine più chiara e più emozionante della nostra libertà. Ma non ne sono che una manifestazione tra le altre."¹³

Si affaccia a questo punto la distinzione tra libertà e volontà e torna quella, correlativa, tra riflessione pura e riflessione impura. L'atto di volontà è, secondo Sartre, un atto riflessivo, secondario, che mira a modificazioni superficiali della mia persona, che si muove sul piano della cristallizzazione psichica. Se, poniamo, in conseguenza di un mio complesso di inferiorità io sono balbuziente, posso sforzarmi di correggere il mio difetto e magari riuscirci, ma avrò con questo ottenuto un risultato ines-

¹² *L'Être et le néant*, cit., p. 542.

¹³ *Ibidem*, p. 555.

senziale, perché il mio difetto si manifesterà sotto altra forma. Finché non risalirò al progetto originario col quale mi sono scelto inferiore agli altri e all'ambiente, ogni correzione *volontaria* sarà priva di importanza. Correlativa della volontà è la riflessione impura, quella che mi fa dire io *sono* debole, io sono collerico, io sono pigro ecc. e mi spinge a superare questi difetti. La riflessione pura o purificante risale invece, come abbiamo visto a suo tempo, dal costituito al costituente facendomi intendere la genesi dei miei difetti o anche delle mie virtù, che scoprirò come dipendenti dalla mia responsabilità. In sostanza si tratta di praticare la riduzione fenomenologica, cioè di raggiungere l'ambito della coscienza pura e dei suoi atti costitutivi. Ma questa riduzione non è un fatto puramente mentale, ma anche morale (come si è già visto) e rappresenta una *ascesi* della coscienza dalla empiricità esteriorizzante (io sono in collera perché egli è odioso) alla purezza liberatrice (io lo trovo odioso *perché* sono in collera). Bisogna ricordare che alla fine delle descrizioni dei rapporti con l'altrui persona Sartre osserva in nota: "Queste considerazioni non escludono la possibilità di una morale della liberazione e della salvezza. Ma questa deve essere raggiunta alla fine di una conversione radicale di cui non possiamo parlare qui."¹⁴ Questa conversione radicale è evidentemente la stessa cosa dell'*ascesi* di cui si sta parlando e che è capace di condurre dalla "servitù" alla "libertà umana." Il ricordo di Spinoza è, in effetti, spontaneo: "noi non godiamo della beatitudine, perché dominiamo le nostre brame; ma al contrario dominano le nostre brame perché godiamo della beatitudine."¹⁵ La conoscenza di terzo genere è purificante, perché apre all'amore di Dio e tanto più la mente gode di questo amore tanto più intende, cioè ha tanto maggior potere sulle passioni e tanto meno è dominata dalle passioni cattive. Dalle forme inferiori di conoscenza e dai correlativi stati passivi dell'anima si giunge alla libertà che è tutt'uno con la conoscenza perfetta.¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, p. 484.

¹⁵ *Ethica*, V, prop. XLII.

¹⁶ Si ricordi quanto Sartre aveva detto circa la riflessione in quanto ulteriore scissione nella coscienza. "Noi ritroviamo qui — egli scriveva — quella 'scissione dell'eguale a se stesso' di cui Hegel fa il proprio della coscienza. Ma questa scissione, in luogo di condurre, come nella *Fenomenologia dello spirito* a una integrazione più alta, non fa che scavare più profondamente e più irrimediabilmente il nulla che separa la coscienza da sé. La coscienza è hegeliana, ma è la sua più grande illusione (La conscience est hégélienne, mais c'est sa plus grande illusion.)" (*L'Être et le néant*, cit., p. 201.) Come notavamo, la riflessione era gnoseologicamente positiva, perché rivelatrice di verità, ma ontologicamente essa cadeva nello scacco perché approfondiva la separazione intrinseca alla coscienza. L'illusione della coscienza era di raggiungere mercé la riflessione "una integrazione più alta." Evidentemente Sartre riteneva impossibile la riflessione hegeliana (intrinseca all'essere) e ripiegava sulla riflessione (criticata da Hegel

Questa ascesi di coscienza è per Sartre essenzialmente una *disposizione all'azione*, il che appare singolarmente chiaro nella sua polemica con Heidegger circa il problema del significato della morte. Si delinea dunque ancora, pur in un ambito coscienzialistico, la sua esigenza di filosofia positiva. Anche in Heidegger si ritrova una ascesi di coscienza, ossia la conquista di un piano di esistenza autentica. Questa autenticità è raggiunta attraverso la consapevolezza della finitudine, ossia della mortalità del *Dasein*. Sul piano della quotidianità, del *man* l'uomo sfugge a tale consapevolezza, il cui raggiungimento invece lo solleva all'autenticità essendo la morte la possibilità più propria dell'uomo e facendo perciò parte della sua essenza: "La morte, spiega Heidegger, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine."¹⁷ L'anticipazione di questo poter essere rappresenta per l'uomo la comprensione del suo essere, cioè del suo essere mortale. "L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter essere più proprio (*eigensten*) ed estremo, cioè come possibilità dell'esistenza autentica (*eigentlicher*)."¹⁸ L'assunzione della propria finitudine è anche la conquista della vera libertà, "una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Sì, effettiva, certa di se stessa, e piena di angoscia: la libertà per la morte."¹⁹ A parte il faticoso linguaggio heideggeriano, siamo di fronte a una ripresa del vecchio tema della saggezza che identifica la libertà con l'accettazione consapevole della necessità, dell'ordine naturale, del fato, ecc. La ascesi di Heidegger è dunque un fatto puramente interiore, è una coraggiosa presa di coscienza della mia mortalità.

Per Sartre invece la morte non fa parte della struttura ontologica del per-sé, ma della sua fatticità, essendo qualcosa di accidentale e di inatteso. Essa è un'interruzione brusca della realizzazione del mio progetto

nelle filosofie da lui definite appunto "della riflessione") della coscienza staccata dall'essere (come mostra del resto la stessa terminologia hegeliana usata da Sartre: *in-sé*, *per-sé* e *in-sé e per-sé*, che per Hegel era la ricostruzione dell'unità come intero, mentre per Sartre è una aspirazione vana). Con la riflessione pura, come si vedrà anche meglio in seguito, si manifesta invece la possibilità di vincere la scissione e di conquistare la libertà di coscienza. Ma la coscienza resta ancora staccata dall'essere, resta ancora l'io di fronte al non-io. Il passo ulteriore, ossia il superamento dell'orizzonte coscienzialistico, dovrebbe esser compiuto nella successiva fase "marxistica" del pensiero di Sartre. Ma egli non ha ancora chiarito i termini speculativi della revisione operata nel suo pensiero.

¹⁷ *Sein und Zeit*, cit., 258-59; trad. p. 271.

¹⁸ *Ibidem*, p. 263; trad., p. 275.

¹⁹ *Ibidem*., p. 266; trad., p. 278.

che non può che togliere alla vita ogni significato. Il giovane che attende di diventare un grande scrittore, nel bel mezzo della realizzazione del suo progetto muore. Come si stabilirà se la sua attesa era vanità insensata o coscienza del suo valore? Tutto cade nell'indeterminato. La morte perciò lungi dal dar senso alla vita le toglie ogni senso. "Se noi dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso perché i suoi problemi non ricevono alcuna soluzione e perché il significato stesso dei problemi resta indeterminato."²⁰ Con la morte resterò fissato nell'immobilità dell'in-sé, la mia dimensione d'essere sarà il per-altro e resterò esposto allo sguardo altrui, che diventerà arbitro di dare al mio essere il significato che gli piacerà. Né si dica che la morte ha almeno il potere di conferire il carattere della finitezza all'essere per-sé, poiché dire che siamo finiti sarebbe lo stesso che dire che siamo mortali. Sartre risponde che questa identificazione è ingiustificata. L'uomo sarebbe finito anche se immortale. "Essere finito è scegliersi, cioè farsi annunciare ciò che si è progettandosi verso un possibile, ad esclusione degli altri. L'atto stesso di libertà è assunzione della finitudine."²¹ La morte è dunque un fatto assolutamente contingente, senza significato ontologico e non avente alcuna presa sulla libertà umana.

Il raggiungimento della coscienza pura è dunque per Sartre una catarsi rivolta all'azione, una preparazione ad agire senza mala fede, consapevole del carattere diremmo "metafisicamente modesto" di quel che io faccio (non realizzo un piano provvidenziale, non ho garanzie di razionalità immanente ecc.) e della mia imprescindibile responsabilità. C'è anzi (ed è un'eco fichtiana) una dilatazione di questa libertà-responsabilità, che finisce per avere una risonanza addirittura cosmica: "L'uomo — scrive Sartre — essendo condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle sue spalle, egli è responsabile del mondo e di se stesso in quanto maniera di essere."²² Infinita la libertà, infinita la responsabilità. Tutto quel che mi accade è *mio*, non esistono accidenti. Se sono mobilitato in una guerra essa è la *mia* guerra ed io la merito. In questo senso ha ragione Jules Romains quando dice che in guerra non vi sono vittime innocenti. Si potrà almeno dire che non ho scelto di nascere e che almeno questo è un limite della mia responsabilità. E certo la nascita fa parte della mia fatticità, della quale non posso esser responsabile, perché non sono il fondamento del mio essere (in tal caso sarei dio). Ma non riesco a "toccare" questa fatticità in quanto tale, essendo

²⁰ *L'Être et le néant*, cit., p. 624.

²¹ *Ibidem*, p. 631.

²² *Ibidem*, p. 639.

costretto (condannato) ad assumerla. Quindi anche la nascita è sempre la coscienza della nascita, il mio mettermi in rapporto con essa a seconda del mio progetto, vergognandomene, meravigliandomene, gioendone e con ciò in qualche modo "scegliendola." "È così precisamente che il per-sé si coglie nell'angoscia, cioè come un essere che non è fondamento né del suo essere, né dell'essere dell'altro, né degli in-sé che formano il mondo, ma che è costretto a decidere del senso dell'essere, in lui e dovunque fuori di lui."²²

Questa teoria della responsabilità universale è, a rigore, ingiustificata, perché non si intende che fondazione Sartre le dà. Si può pensare alla coscienza trascendentale che fonda l'individualità empirica, come era stata teorizzata nell'articolo sulla *Trascendenza dell'io*. Ma questo non spiegherebbe per esempio la dottrina della comunicazione, intesa come scacco. E d'altra parte la stessa coscienza trascendentale era più una escogitazione fenomenologica che non una realtà metafisica. Bisogna dunque parlare piuttosto di esigenze in senso lato morali, del solito richiamo alla responsabilità e al dovere della scelta che si fa addirittura iperbolico fino ad attribuire al povero uomo, che dopo tutto è una protuberanza contingente sorta nel mondo, il peso di una responsabilità universale. A questa esigenza morale si disposta una intima logica dell'impostazione idealistica (il cerchio magico della coscienza) che non può, senza cadere in un evidente assurdo, affidare alla coscienza empirica il fardello del mondo e finisce pur sempre per fare di questa coscienza un fenomeno privilegiato di una coscienza più vasta. Questo secondo passo Sartre non fa e resta a mezza via, sul piano dell'esigenza.

Esigenza soprattutto di azione, come è confermato dalla polemica con Heidegger a proposito del senso della morte. La saggezza di Heidegger sembra a Sartre in fondo una condotta di mala fede, perché è una sorta di interiorizzazione e quasi un addolcimento della condizione umana, che impone all'uomo di "scegliere" ossia di agire nel mondo. Vien fatto di pensare alla celebre espressione spinoziana: "L'uomo libero non pensa a nulla meno che alla morte e la sua saggezza non è una meditazione della morte, ma della vita."²⁴ Infatti egli desidera "agire, vivere, conservare il suo essere secondo il principio della ricerca della propria utilità."²⁵ Tutto questo è certo coerente in Spinoza, ma dove l'uomo è una passione inutile, dove la sua vita non ha senso, che significa *agire*? Significa in fondo cadere nel *divertissement*, mentre acquistare consapevolezza della

²² *Ibidem*, p. 642.

²⁴ *Ethica*, IV, prop. LXVII.

²⁵ *Ibidem*, IV, prop. LXVII, dem.

propria mortalità è veramente una maniera di essere "liberi." Heidegger sembrerebbe dunque piú coerente. Gli è che in Sartre si affaccia faticosamente l'esigenza umanistico-attivista, in sostanza opposta a quella di Heidegger ed alla stessa impostazione dell'ontologia dell'*Être et le néant* (impossibilità del Valore), onde la sua libertà non è quella del *saggio* o del religioso, ma quella dell'uomo d'azione che cangia il mondo. La sua finitezza non è infatti la mortalità, ma il progetto individuale, nel quale e col quale l'uomo si temporalizza, ossia incontra originariamente il tempo.²⁶

Primato dunque dell'azione? Sembra di sí, ma è ancora ambiguo il senso di questa azione. Essa può infatti essere rivolta alla realizzazione del Valore, cioè dell'essere perfetto, ed è insignificante e condannata allo scacco; o può realizzare un progetto fondamentale, avente valore in sé (e quindi non in una sottostruttura ontologica), e siamo nel caso dell'azione individuale, dell'uomo che fa la sua vita secondo il suo *carattere*, secondo il suo *destino* (scelti da sé), ma restiamo allo stadio estetico della vita, *fatta*, "come si fa un'opera d'arte," secondo l'insegnamento che l'eroe del dannunziano *Piacere* aveva ricevuto dal padre²⁷; o infine l'azione può essere rivolta a qualcos'altro dall'agente, da cui si stacca in quanto *opera* e va ad intrecciarsi con le opere altrui in un contesto storico (in fatto accade sempre così malgrado le intenzioni dell'agente).

Tutti e tre questi tipi di azione (che, *mutatis mutandis*, corrispondono ai tre stadi kierkegaardiani) sono presenti in Sartre. Il quale in sostanza tende a liberarsi dall'impostazione ontologica e a configurarla come fenomenologia dell'inautentico, per cercare di raggiungere, attraverso una revisione di tutto il suo pensiero, l'azione del terzo tipo, per cui il fine è l'opera inserentesi nel corso delle cose.

B) Essere fare avere

L'ascesi di coscienza di cui si è parlato può ottenersi, come è naturale, mercé la nostra volontà di "liberazione," diciamo mercé la nostra inte-

²⁶ Si ricordi che per Heidegger la temporalità viene incontrata "in modo fenomenicamente originario nell'autentico-essere-un-tutto da parte dell'Esserci, nel fenomeno della decisione anticipatrice," cioè nella consapevolezza della mortalità (cfr. *Sein und Zeit*, cit., p. 304; trad., p. 317).

Sartre fa anche una lunga trattazione del concetto di libertà in situazione allo scopo di mostrare come la autonomia della scelta è illimitata. Il mio posto nel mondo, il mio passato, i possibili accidenti della vita, il mio prossimo, la mia morte non sono veri limiti alla mia libertà.

²⁷ Cfr. D'ANNUNZIO, *Il piacere*, cit., p. 54.

riore onestà. Ma Sartre propone una tecnica, che chiama psicanalisi esistenziale e la contrappone agli altri tipi di psicanalisi, da lui definiti empirici. Compito di questa psicanalisi è risalire alla scelta fondamentale in modo da poter interpretare tutti gli atti di una persona come *aventi un senso*, in quanto riportabili a questa scelta fondamentale che è una presa di posizione di fronte al mondo. Ecco per esempio Baudelaire, orfano di padre all'età di sei anni, che vive nell'adorazione di sua madre, della quale fa il suo ideale. A un certo punto la madre si risposa. Ed è questo l'avvenimento fondamentale della vita di Baudelaire. Improvvisamente si sente solo e scopre che la sua esistenza gli è data per niente. Egli scriverà in *Mon coeur mis à nu* pensando a quest'epoca: "sentimento di solitudine fin dalla mia infanzia. Malgrado la famiglia — e soprattutto in mezzo ai miei compagni — sentimento di un destino eternamente solitario." Già egli pensa a questo isolamento come a un destino. Ciò significa che non si limita a sopportarlo passivamente augurandosi che sia temporaneo: al contrario vi si precipita con rabbia, vi si rinchiude e poiché è stato condannato, vuole almeno che la condanna sia definitiva. Noi siamo qui di fronte alla scelta fondamentale che Baudelaire ha fatto di se stesso, a quell'impegno assoluto per cui ognuno di noi decide in una situazione particolare di ciò che sarà e di ciò che è.²⁸

Tutto è dunque il risultato di una scelta: gli psicastenici, gli isterici, si sono scelti tali. Le resistenze opposte dal paziente alla analisi dello psicanalista non sono, per Sartre, resistenze inconscie, bensì frutto della mala fede del paziente che teme di esser messo di fronte al suo progetto fondamentale, al quale non ha la forza di rinunciare. Accade persino che si abbiano delle guarigioni apparenti o parziali in seguito alle quali la cura viene sospesa e ciò è sempre dovuto alla mala fede dell'infermo, che ha paura della sua libertà. La guarigione completa richiederebbe infatti uno di quegli atti liberi, dopo i quali l'uomo diventa un altro.

L'azione ha però un fine costante e questo fine è *l'essere*. Il fare non è dunque veramente primario, proprio perché mira alla realizzazione del progetto ontologico fondamentale. Vi può mirare direttamente, ma di solito vi mira attraverso un progetto di appropriazione, attraverso l'aver. Fine dell'azione è essere, ma tra il fare e l'essere si interpone l'*avere*, che è perciò un "ausiliario" dell'essere. E qui Sartre fa una delle sue descrizioni psicologiche, che stanno accanto a quella della comunicazione e della mala fede, descrizioni nelle quali egli dà forse il meglio del suo ingegno.

²⁸ Baudelaire, Paris, 1947, p. 20.

L'ideale dell'avere, quale si manifesta anche nelle azioni che sembrerebbero da esso piú lontane, è la produzione di un oggetto che sia *mio*, senza essere *me*. L'opera d'arte, per esempio, ha una sua esistenza in sé, che prescinde da me che ne sono autore, eppure mantiene con me un singolare rapporto per cui io la sostengo all'essere. "Io sono con essa nel duplice rapporto della coscienza che la 'concepisce' e della coscienza che la 'incontra.' È precisamente questo duplice rapporto che esprimo dicendo che è 'mia.'"²⁰ Anche con la ricerca scientifica si persegue un ideale appropriativo, insito nell'idea stessa di scoperta, di rivelazione: "vedere — dice alquanto pittorescamente Sartre — è deflorare."²¹ E insiste su questo carattere "sessuale" del conoscere (che del resto si ritrova anche nella presenza dell'immagine del 'prendere' nelle parole che lo designano *comprehendere*, *begreifen*), osservando che lo scienziato ha una curiosità simile a quella di Atteone che si fa luce fra i rami per sorprendere Diana al bagno. Anche le metafore alimentari (assorbimento, digestione, assimilazione) fanno pensare a questo carattere appropriativo della conoscenza, alla conoscenza cioè come *avere* (assimilazione non distruttrice, che lascia all'oggetto posseduto una quasi-autonomia, simboleggiata dal mito biblico di Giona nel ventre della balena).

E perfino lo sciatore persegue questo ideale, perché mira a una sorta di "possesso" del campo di neve. Lo scivolare dà questa idea dell'oggetto che resta intatto eppure è mio, e l'ideale dello sciatore sarebbe di non lasciar traccia sul campo di neve, come sull'acqua nello sci nautico, tanto che, secondo Sartre, nel vedere la traccia lasciata sulla neve lo sciatore penserebbe: "come sarebbe meglio se essa (la neve) si riformasse sul nostro passaggio!"²²

L'appropriazione, come si indovina facilmente, altro non è che il simbolo dell'ideale dell'in-sé per-sé continuamente perseguito (per-sé possedente in-sé posseduto); ma per il suo essere soltanto un simbolo e indicare quindi il supremo godimento dell'essere, che è sempre al di là di tutti i possibili comportamenti appropriativi, suscita il desiderio violento di distruggere l'oggetto che concretamente si possiede. Attraverso la sua distruzione, l'oggetto si cambia in "me," perché la sua impenetrabilità e opacità "era" (come il mio passato) ed ora è "nulla," ha la traslucidità del nulla che io sono. E sta qui il senso di ogni nostra scelta: "io scelgo di essere sia direttamente, sia con l'appropriazione del mondo o, piuttosto, le due cose insieme. Così la mia libertà è scelta di essere Dio e tutti i miei

²⁰ *L'Être et le néant*, cit., p. 665.

²¹ *Ibidem*, p. 666.

²² *Ibidem*, p. 673.

atti, tutti miei progetti traducono questa scelta e la riflettono in mille maniere, perché vi è un'infinità di maniere di essere e maniere di avere. La psicanalisi esistenziale ha per scopo di ritrovare, attraverso questi progetti empirici e concreti la maniera originale che ciascuno ha di scegliere il suo essere."²²

Perché l'inchiesta psicanalitica sia completa, deve estendersi anche agli oggetti di cui ciascuno cerca di appropriarsi, perché la scelta di questo o quell'oggetto non è casuale, ma ha nelle sue qualità un senso ontologico. Prendiamo l'esempio più tipico che fa Sartre, quello del vischioso. La vischiosità richiama certi caratteri morali, per cui una stretta di mano, un sorriso, un pensiero sono "vischiosi." In genere si pensa che io abbia separatamente l'esperienza di certe condotte morali deplorabili e l'esperienza della vischiosità, in quanto qualità fisica e che in seguito stabilisca un legame tra queste due esperienze ed assuma quindi il vischioso come simbolo di certe condotte. Questa spiegazione è insufficiente, perché tautologica. Bisogna stabilire *perché* si determina questo legame e non un altro. Ora tutto accade come se il vischioso fosse a priori ripugnante, tanto è vero che i bambini partecipano di questa ripugnanza ed evidentemente essi non hanno potuto fare quelle esperienze che condurrebbero alla associazione di talune condotte col vischioso. Occorre tornare al progetto fondamentale di appropriazione. La coscienza percepisce il vischioso come vischioso da possedere, cioè il legame originale di me col vischioso è che io progetto di essere fondamento del suo essere in quanto esso è idealmente me stesso. Onde nel mio contatto col vischioso mi si rivela "una 'natura' nuova che non è né materiale (e fisica) né psichica, ma che trascende l'opposizione dello psichico e del fisico, scoprendosi a noi come l'espressione ontologica del mondo intero."²³ E il vischioso è un fluido aberrante. "Esso è l'impastamento del liquido cioè rappresenta in se stesso un trionfo nascente del solido sul liquido, ossia una tendenza dell'in-sé d'indifferenza, che rappresenta il puro solido, a coagulare il liquido, cioè ad assorbire il per-sé che dovrebbe fondarlo."²⁴ Il vischioso simboleggia dunque l'opposto del mio progetto fondamentale: io miro a possedere l'in-sé e il vischioso rappresenta una vittoria dell'in-sé sul per-sé, una ventosa che mi aspira. "L'orrore del vischioso è l'orrore che il tempo diventi vischioso, che la faticità progredisca continuamente e insensibilmente e aspiri il per-sé che 'esiste'. È la paura non della morte, non dell'in-sé puro, non del nulla, ma di un tipo di essere

²² *Ibidem*, p. 689.

²³ *Ibidem*, p. 698.

²⁴ *Ibidem*, p. 699.

particolare, che non esiste piú dell'In-sé-per-sé, e che è soltanto rappresentato dal vischioso. Un essere ideale che riprovo con tutte le mie forze e che mi 'hante', come il valore, nel mio essere: un essere ideale in cui l'in-sé non fondato ha la priorità sul per-sé e che noi chiameremo l'Antivalore. " ⁸⁵

E si potrebbe ancora esemplificare: la tendenza che i bambini hanno a colmare i buchi designa il progetto di fare esistere la pienezza dell'essere. Tendenza ontologica fondamentale questa del riempire, cui va ricondotta l'abitudine dei bambini a mettersi le dita in bocca, che sarebbe un tentativo di turare l'orifizio boccale, come col cemento si ripara la screpolatura di un muro, per far sorgere "la densità, la pienezza uniforme e sferica dell'essere parmenideo," tendenza che è anche una componente fondamentale dell'atto del mangiare: "il cibo è un 'mastiche' che otturerà la bocca; mangiare è, tra le altre cose, otturarsi." ⁸⁶ Ed è facile immaginare come la tendenza a riempire abbia, diremo la sua *aristia* nell'ordine della vita sessuale.

Come altre volte si è notato, la descrizione psicologica è sempre parziale. E in questo caso è evidente che molti degli esempi e delle considerazioni di Sartre sono suggestivi, ma che è vana la loro pretesa "categoriale." Che lo scienziato abbia il "complesso di Atteone" e scruti il fenomeno con una certa carica sessualeggiante può esser vero qualche volta, ma, anche sul piano "vissuto," potrà esser spinto da "ansie" diverse, per esempio il gusto di sapere (la *libido sciendí*) o talvolta il gusto alquanto intellettualistico di completare uno schema, una classificazione, in modo, poniamo, da renderla "simmetrica," o quello di aver conferma sperimentale di una ipotesi di lavoro. Atteggiamenti possibili non meno di quello sessuale di Atteone. E così lo sciatore può voler "possedere" il campo di neve, ma può anche assaporare il gusto, proprio dell'atleta (e del danzatore), di dominare appieno il suo corpo, il gusto stesso della velocità e dell'abilità tecnica. E la tendenza dei bambini a colmare i buchi può essere ricondotta alla preferenza per le *forme* "buone," ossia regolari, coerenti, chiuse, (si pensi alla "legge della gravidanza" della psicologia della forma) per cui tutti provano un senso di fastidio nel vedere, poniamo, screpolature sui muri, che si vorrebbero invece levigati.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 702-703. Il vischioso sembra dunque essere un aggiornamento dell'immagine di Satana.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 705.

Quanto allo sfondo ontologico, che stavolta diventa *libido* ontologica, esso riprende nella sostanza l'ideale eudemonistico della quiete, del coincidere con sé, se si vuole dell'identità con la madre. È indubbio che esso stia alla base di molte azioni e di molte esperienze (è preminente, anche se non esclusivo, nell'esperienza religiosa), ma non sappiamo se esso possa considerarsi fondante le vecchie "tendenze naturali" verso la felicità, il piacere ecc. o il vecchio amor di sé o non sia piuttosto secondario a questi.

Comunque è chiaro che Sartre guarda pur sempre all'azione come fatto della persona, sia che accentui il fine ontologico, sia che accentui la libertà come tale (la scelta fondamentale). In entrambi i casi siamo innanzi a qualcosa di soggettivo, diremmo di intrasoggettivo. La stessa temporalità è, essenzialmente, un blocco di durata finito che corrisponde al mio progetto, alla scelta, che, platonicamente, io faccio del mio destino. Compito della psicanalisi esistenziale è ricondurre al soggetto e alla sua responsabilità il complesso delle sue azioni e, in genere, gli avvenimenti della sua vita. Quando, per esempio, Sartre ha parlato delle "conversioni" ha insistito sulla frattura tra le due scelte fondamentali e sul "meraviglioso" istante, cioè nulla temporale, che rappresenta la soluzione di continuità ed è una delle manifestazioni più belle della libertà. Le concrete opere sono un *posterius* di fronte a questi magnifici eventi intracoscientziali. Sartre probabilmente non riconoscerebbe dei veri "convertiti" nei manzoniani Cristoforo e Innominato, che si rivolgono a *diverse opere*, ma conservano i vecchi temperamenti.

Alla fine dell'*Être et le néant* Sartre prende coscienza esplicita dell'ambiguità del suo concetto di azione, correlativa di quella del concetto di libertà, che per un verso è un *atto* del soggetto, per un altro è un *momento* di un dramma ontologico e, come tale, è sempre univocamente determinata (verso la realizzazione dell'essere perfetto). La psicanalisi esistenziale è in ogni caso però un mezzo di liberazione, perché è rivolta a liberare il mondo dallo "spirito di serietà" che vi regna. Lo spirito di serietà consiste in primo luogo nel porre dei valori assoluti indipendenti dalla persona e di fondare su di essi una morale, in secondo luogo nel trasferire la desiderabilità degli oggetti dalla loro struttura ontologica alla loro costituzione materiale. Il pane è desiderabile perché è un mezzo di nutrizione e non invece (come secondo Sartre accade realmente e come la psicanalisi rivela) perché attraverso l'uso empirico di esso attuo il mio tentativo ontologico. Tornano qui i motivi polemici varie volte incontrati: nel mondo domina la menzogna, perché "l'uomo cerca l'essere alla

cieca, nascondendosi il libero progetto che è la sua ricerca."⁷⁷ Tuttavia una volta "liberati" dalla psicanalisi esistenziale dobbiamo ritenere definitivi i dati ontologici a cui questa psicanalisi si ispira? Sarebbe di no, perché cadremmo ancora una volta nello "spirito di serietà." Sartre lo dice chiaramente: "Molti uomini sanno in effetti che lo scopo della loro ricerca è l'essere; e nella misura in cui posseggono questa conoscenza, essi trascurano di appropriarsi le cose per se stesse e tentano di realizzare l'appropriazione simbolica del loro essere in-sé. Ma nella misura in cui questo tentativo partecipa dello spirito di serietà e in cui essi possono credere ancora che la loro missione di fare esistere l'in-sé-per-sé è scritta nelle cose, essi sono condannati alla disperazione perché scoprono nello stesso tempo che tutte le attività umane sono equivalenti — perché tendono tutte a sacrificare l'uomo per far sorgere la causa di sé — e che tutte sono votate per principio allo scacco. Così è la stessa cosa ubriacarsi solitariamente o condurre i popoli. Se una di queste attività è superiore all'altra non sarà a causa del suo scopo reale, ma a causa del grado di coscienza che possiede il suo scopo ideale; e, in questo caso, accadrà che il quietismo dell'ubriaco solitario sarà superiore all'agitazione vana del conduttore di popoli."⁷⁸

È questa una vera autointerpretazione dell'ontologia dell'*Être et le néant*. Essa è una fenomenologia del nostro tempo, che ha esaminato il senso di molti nostri comportamenti e ha creduto di scoprire al di sotto della loro varietà un fine unico di carattere quietistico. Ma la riflessione, comunque praticata, è sempre purificatrice e ogni presa di coscienza consente, almeno in linea di diritto, di mettere in discussione il suo contenuto: in questo caso i dati dell'ontologia che possono essere rovesciati. Lo dicevamo fin da principio e, nel corso della trattazione abbiamo trovato varie esigenze di filosofia positiva, ossia non pessimistica. Si delinea così il primato del per-sé, della scelta intesa come scelta *creatrice* e non ontologica. Al regno del valore succede dunque il regno della libertà.⁷⁹ Per ora, tuttavia, si tratta ancora della libertà del singolo, come abbiamo visto, dell'uomo che pratica a se stesso la psicanalisi esistenziale e si scopre artefice unico del suo destino. Ma quali connessioni questo uomo singolo avrà con la natura, il costume, la classe sociale, lo stato, gli altri uomini in genere? Li chiuderà tutti nel "cerchio magico" della sua co-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 721.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 721-22.

⁷⁹ Questa possibilità di "avvento" della libertà è delineata da Sartre nell'ultima pagina dell'*Être et le néant*, dove con linguaggio inutilmente complicato si dice che essendo la libertà fonte del Valore è possibile che si colga essa stessa come valore.

scienza? E che significato avranno le sue azioni? Dovranno essere attentamente riportate ad un progetto fondamentale o non dovranno piuttosto valutarsi nel loro significato *reale*, ossia oggettivo? E non sarà questo significato oggettivo ad avere la meglio sull'altro? Se nella conversione di Clodoveo fosse stato preminente il movente religioso sul politico, se, come afferma la leggenda, essa fosse da mettersi in rapporto con l'influenza della moglie Clotilde, che era cattolica, e con una specie di voto da lui fatto durante la battaglia di Tolbiac contro gli Alamanni, il *sensu* della conversione non sarebbe pur sempre quello politico, che gli storici cercano di determinare?

Interrogativi di tal genere certo si affacciano alla mente di Sartre. Ad essi tuttavia egli non ha ancora risposto in maniera filosoficamente chiara ed esauriente, anche se è facile cogliere la tendenza ad abbandonare non solo il pessimismo dell' "uomo passione inutile" (che in fondo si autocriticava nello stesso *Être et le néant*) ma la stessa intonazione soggettivistica e coscienzialistica. Questo processo è ancora in atto e noi ne esamineremo i momenti essenziali, che consistono essenzialmente in una tenzone ideologico-politica col marxismo le cui fasi hanno qualcosa addirittura di erotico per la vece assidua dell'idillio, del broncio, della lite, del corteggiamento, quasi esemplificazione della dialettica dell'altruità descritta nell'*Être et le néant*. Di tutto ciò naturalmente noi ci limiteremo a lumeggiare i termini filosofici.

6. Esistenzialismo e marxismo

A) Umanismo

Alla fine dell'*Être et le néant* Sartre annuncia un'opera di morale, per lo svolgimento organico delle esigenze chiaramente poste nelle ultime pagine della sua opera fondamentale e qua e là presenti in vari luoghi di essa. (Noi pensiamo che se si dovesse fare una "ricostruzione filologica" dell'*Être et le néant* si potrebbe forse parlare di due redazioni, una, più ampia e sistematica, incentrata sui temi pessimistici annunciati nella *Nausea*, una "più tarda," che svolge invece temi attivistici e positivi come il primato del per-sé, la scelta fondamentale, la responsabilità). La promessa opera di morale non è ancora apparsa, ma la vasta produzione successiva all'*Être et le néant* consente largamente di delineare la nuova posizione di Sartre, anche se lascia nel lettore una certa insoddisfazione, come in chi si trova innanzi ad esigenze, più che a ben ragionati filosofemi.

Un'esigenza e null'altro è certamente quella che si suol chiamare dell'umanismo, termine che Sartre ha ripreso per definire la sua filosofia, ma che in sostanza definisce poco, se si pensa che le piú varie dottrine, comprese alcune esplicitamente cristiane, amano fregiarsene. Non è tuttavia difficile intendere il senso della scelta di questo termine.

Nella accezione cristiana il solo "vero" umanismo è quello fondato da una metafisica del trascendente: centralità del problema della salvezza, Cristo-dio, immortalità. Nessuna filosofia è piú "umanistica" di questa che offre all'uomo la possibilità di "indiarsi"; gli altri umanismi sono dei naturalismi. Vi è poi la accezione che chiameremo immanentistica del termine, secondo la quale è umanistica quella filosofia che assume come avente *valore* una vicenda di cui l'uomo è protagonista e che esclude l'intervento in essa di forze trascendenti. Ora è qui che subentra la polemica "umanistica" della filosofia contemporanea: la vantata immanenza non sarebbe altro che una "trascendenza orizzontale," perché finisce con l'assumere dei concetti metafisici al di là dell'uomo, come veri e propri succedanei del vecchio dio creatore. L'Io, l'Idea, la Natura, la Storia sono, in ultima istanza, delle realtà trascendenti di cui l'uomo è, per così dire, "figlio," onde la possibilità di riproporre, su diverso piano filosofico, gli antichi problemi di grazia e libero arbitrio, di predestinazione ecc. Noi veramente pensiamo che questa polemica, anche se molto autorevolmente sostenuta, sia spesso superficiale nel senso di scambiare il ricorso a certi termini usati metaforicamente con il ricorso ai miti corrispondenti, e che, nei casi in cui è giusta, essa pecca di filosofismo, perché trasferisce sul piano della generale visione del mondo errori particolari, dovuti magari a eccessive pretese "deduttive." Non possiamo naturalmente addentrarci ora in questo problema, ma dobbiamo limitarci a riconoscere che, come che sia, la polemica umanistica è polemica "antiteologica." Portata alle estreme conseguenze questa polemica conduce alle forme di *assurdismo* del tipo di quelle teorizzate da Camus o dal Sartre pessimista. "In fondo Sartre — scrive giustamente Mounier — evoca assai bene il Lutero di un ateismo di cui Marx sarebbe il San Paolo, apostolo e fondatore di Chiesa. Soltanto, Lutero negava la Chiesa per esaltare l'onnipotenza di Dio sul nulla dell'individuo, Sartre dietro le chiese atee e i loro dogmi, nega il loro dio laicizzato, Storia o Causalità, per affermare l'onnipotenza del nulla individuale: bisogna bene che un Lutero ateo ponga in qualche parte il suo primo motore."¹ Traspare da ciò con chiarezza il presupposto della polemica del nuovo

¹ *Introduction aux existentialismes*, cit., p. 122.

Lutero, cioè l'esigenza di fondare ogni valore e ogni norma su dati *metafisici* e non semplicemente razionali. In questo la polemica esistenzialistica atea si incontra con quella cristiana contro il pensiero immanentistico, perché ne sottolinea la presunta incapacità normativa.

L'umanismo, in particolare quello sartriano, mitiga le conseguenze di questa polemica e cerca di raggiungere, su basi "atee," un punto di vista che superi quello, definito da Mounier, "del nulla individuale." E il primo passo che Sartre compie in questa direzione è quello verso l'intersoggettività. Ma per intenderlo meglio dobbiamo accennare al presupposto politico di tutto questo movimento di pensiero.

Vi è un presupposto politico, anzi etico-politico evidente in tutta la polemica detta antiteologica. Infatti, come è noto, molte sopraffazioni subite dall'uomo negli ultimi decenni di storia europea sono state giustificate da ideologie "totalitarie," la cui sostanza era che l'uomo, in quanto singolo, potesse e dovesse esser sacrificato a realtà più vaste, come la Nazione, lo Stato, la Razza. E discendeva da questo la necessità del rispetto del *fatto*, in quanto risultato di forze concorrenti complesse, di fronte alle quali era "piagnonesco" lagnarsi delle inevitabili durezza dei vincitori, portatori del senso della storia. È ancor Mounier che sottolinea, con preoccupazione, questa arrendevolezza ai fatti compiuti: "Il senso della storia — egli scrive — nel 1940, per l'Europa, era la servitù. La libertà dell'S.S., ai suoi occhi, era di creare Dachau. Per spaventosi che si ritengano l'accecamento e la pigrizia delle pseudo-essenze, c'è bisogno di un muro contro tali aberrazioni e questo non può essere che una certa idea dell'uomo rivelata nella storia, ma trascendente la storia."² Qui Mounier indica essenzialmente uno stato d'animo, uno smarrimento della pubblica opinione europea, più che individuare una dottrina storicistica (al massimo si tratterebbe di una degenerazione dello storicismo), secondo la quale ogni fatto ha la sua giustificazione in se stesso (che sarebbe una ben curiosa interpretazione del reale-razionale di Hegel). E indica anche felicemente l'esigenza, generalmente avvertita, di un qualcosa di *fermo* capace di frenare taluni tragici eccessi. Lo straordinario prestigio raggiunto negli ultimi tempi dalla Chiesa cattolica è certamente connesso anche con questa esigenza. A ciò si deve aggiungere un elemento di azione, ossia la lotta della resistenza e le congiunte speranze di rinnovamento. La resistenza rappresentò una "lezione di storia" o almeno fu una esperienza concreta di solidarietà. Dal punto di vista più strettamente ideologico, in connessione con l'alleanza con la Russia e,

² *Ibidem*, p. 128.

sul piano interno, coi comunisti, essa segnò anche un avvicinamento della cultura europea al marxismo, col quale si sentì il bisogno di fare i conti.

L'umanismo di Sartre, (il quale prese parte al movimento di resistenza), partecipa di questi motivi. E Sartre stesso ci dà un quadro letterariamente assai pregevole dell'esperienza dell'intersoggettività, da lui in termini espliciti negata nell'*Être et le néant*, anche se con la teoria della responsabilità sembrava poi attenuare quella recisa negazione. I resistenti, egli scrive sulle "Lettres françaises," non combattevano alla luce del sole, ma nella solitudine e nella derelizione, "soli e nudi davanti a carnefici ben rasati, ben nutriti, ben vestiti, che si burlavano della loro carne miserabile e ai quali una coscienza soddisfatta, una smisurata potenza sociale davano tutte le apparenze di aver ragione. Eppure, al più profondo di questa solitudine c'erano gli altri, tutti gli altri, tutti i compagni di resistenza, che essi difendevano; una sola parola bastava per provocare dieci, cento arresti. Questa responsabilità totale nella solitudine totale non è la rivelazione stessa della nostra libertà?"³ Il soggetto di questa libertà, l'uomo, è giusto l'opposto di una passione inutile, perché è assoluto: "Ben lungi dall'essere relativisti, noi affermiamo altamente che l'uomo è un assoluto. Ma lo è alla sua ora, nel suo ambiente, sulla sua terra. Ciò che è assoluto, ciò che mille anni di storia non possono distruggere è 'questa' decisione insostituibile, incomparabile, che egli prende in questo momento; a proposito di queste circostanze: l'assoluto è Descartes, l'uomo che ci sfugge perché è morto, che ha vissuto nella sua epoca, che l'ha pensata giorno per giorno, coi mezzi di cui disponeva, che ha formato la sua dottrina a partire da un certo stato della scienza (...); quel che è relativo è il cartesianesimo, questa filosofia oziosa che si porta a passeggio di secolo in secolo e in cui ciascuno trova ciò che vi mette."⁴ Espressioni enfatiche, che accentuano il carattere originario e incancellabile degli atti liberi compiuti da Cartesio e relativizzano i risultati di essi (che in realtà soli contano; per esempio, in questo caso la filosofia cartesiana). Riaffermazione comunque vigorosa del "primato" del per-sé, ma anche conferma del suo carattere retorico e tautologico: in fondo che altro si dice e si può dire se non che l'uomo è qualcosa di eccellente e che i suoi atti si ergono invincibili e trascendono il flusso degli avvenimenti?

Vi è però accanto a tali affermazioni (di cui sarebbe facile fare un'an-

³ In *Situations*, III, cit., p. 13.

⁴ *Situations*, II, Paris, 1948, pp. 15-16.

adeguatamente interpretato. Invece egli propone di sostituirvi la sua filosofia, nella accezione umanistica, una filosofia della libertà umana essendo *naturaliter* una filosofia della rivoluzione, poiché l'atto rivoluzionario è l'atto libero per eccellenza. Tutti i motivi della libertà, della solidarietà, dell'essere-nel-mondo, della coscienza che è in situazione, ma trascende la situazione perché la interpreta, della novità dell'azione, della riflessione purificatrice (che ora diventa unità di pensiero e azione, filosofia come impegno politico), tutti questi motivi dunque vengono applicati agli oppressi e, più precisamente, agli operai. Sartre fa dunque i suoi "Discorsi al proletariato francese," come Fichte li fece alla nazione tedesca. "Il fichtiano ' tutto quanto è, è io — è stato osservato — venne così a significare d'improvviso ' quanto nella storia è forza viva, è forza tedesca '."* Analogamente in Sartre tutto quanto è nel mondo di forza liberatrice diventa forza operaia. Né ciò significa per lui in alcun modo una compromissione della universalità della dottrina, perché la liberazione rivoluzionaria è liberazione totale. "Una volta chiarita la filosofia rivoluzionaria, il borghese che ha criticato l'ideologia della sua classe, che ha riconosciuto la sua contingenza e la sua libertà, che ha compreso che questa libertà non può affermarsi che attraverso il 'riconoscimento' che ne fanno le altre libertà scoprirà che questa filosofia gli parla di se stesso, nella misura in cui vuole spogliare l'apparecchio mistificatore della classe borghese e affermarsi uomo tra gli uomini. In questo momento l'umanismo rivoluzionario apparirà non come la filosofia di una classe oppressa, ma come la verità stessa, umiliata, mascherata, oppressa da uomini che hanno interesse a fuggirla e diventerà manifesto per tutti gli uomini di buona volontà che è la verità ad essere rivoluzionaria. Non la Verità astratta dell'idealismo, ma la verità concreta, voluta, creata, mantenuta, conquistata attraverso le lotte sociali degli uomini che lavorano alla liberazione dell'uomo."†

È facile constatare che tutti questi motivi "umanistici" sono già nel marxismo, che pure parlava di liberazione totale, di essere nel mondo (anche se con termini diversi), di storicità della verità, di demistificazione (su cui Sartre insiste in modo particolare), di libertà sociale e così via. Potremmo dunque parlare di un assorbimento dell'umanismo sartriano nel marxismo, di cui Sartre accentua appunto questi lati psicologici e morali. Tuttavia la stessa polemica antideterministica (come s'è detto scontatissima e "sprecata") è condotta non tanto in nome di un

* Cfr. LADISLAV MITTNER, *Ambivalenze romantiche*, Messina, 1954, p. 303.

† *Situations*, III, cit., p. 224.

marxismo correttamente inteso, quanto piuttosto in nome della filosofia della libertà, cioè della coscienza creatrice, dell'atto rivoluzionario ecc. " Senza dubbio — riconosce Sartre — i marxisti intelligenti ammettono una certa contingenza della storia: ma solo per dire che, se il socialismo fallisce, l'umanità precipita nella barbarie. In una parola, se le forze costruttive devono trionfare, il determinismo storico assegna loro un solo cammino. (...) Ciò che reclama il rivoluzionario, è la possibilità per l'uomo di inventare la sua propria legge. È il fondamento del suo umanesimo e del suo socialismo. Egli non pensa nel fondo di sé — almeno nella misura in cui non è mistificato — che il socialismo l'attende all'angolo della storia, come un brigante con un randello all'angolo di un bosco. Egli pensa che *fa* il socialismo, e come ha scosso tutti i diritti e li ha precipitati per terra, egli non riconosce al socialismo altro titolo all'esistenza se non il *fatto* che la classe rivoluzionaria lo inventi, lo vuole e lo costruirà. " ⁹ Non si tratta allora di porre l'accento sull'elemento volontaristico del marxismo, ma di ipostatizzarlo, di farne una sorta di *élan vital*, di atto creatore. Torniamo alle difficoltà della concezione coscienzialistica, varie volte rilevate, per cui l'atto spirituale agisce in situazione, ma non raccogliendo i suggerimenti di questa, non continuando un processo già in atto, bensì ricreandolo e volgendolo, almeno in linea di diritto, nelle direzioni più impensate. In questo senso tutto quanto Sartre ha detto degli oppressi perde i suoi contorni storici per diventare attribuibile agli oppressi in genere, anzi a chiunque, anche ad eventuali oppressori che a un certo punto si scoprissero oppressi dal loro stesso opprimere. Tutte cose che nulla hanno da vedere col marxismo.

Questa incertezza speculativa si nota ancora negli scritti su *Les communistes et la paix*, ⁹ dove per esempio, a proposito dello sciopero generale effettuato in Italia dopo l'attentato a Togliatti, si legge che l'avvenimento ebbe una portata immensa: " in uno slancio di passione — spiega Sartre — la classe si è affermata *in atto* davanti alla nazione, davanti all'Europa; *prima* dell'attentato sembrava non esservi che un pulviscolo di gruppi che si attiravano o si respingevano, si giustapponevano o si interpenetravano, famiglie, associazioni, imprese, parrocchie, ecc.; improvvisamente *dopo*, le barriere saltano, e il proletariato si *mostra*. " ¹⁰ Il proletariato, dice più avanti Sartre, " si fa esso stesso con la sua azione quotidiana; esso non è che in atto, esso è atto; se cessa di agire, si decom-

⁹ *Ibidem*, p. 221.

⁹ Cfr. " *Les Temps modernes*, " nn. 81, 84-85, 101.

¹⁰ " *Les Temps modernes*, " n. 84-85, p. 710.

pone."¹¹ La libertà ingiustificabile e irrazionale dell'uomo singolo, che vanamente si rivolge alle cose per riceverne suggerimenti, è trasferita alla classe (ma potrebbe anche trasferirsi, poniamo, alla Nazione o magari alla Razza) che diventa assoluta creazione. E se la classe tendesse alla stanchezza o all'accomodamento riformistico? Allora dovrebbe intervenire il Partito, in quanto portatore dello "spirito" della classe a risvegliarla e a pungolarla e se anche il partito dovesse perdere lena, sarebbe la direzione a doverlo "ricreare" e nella stessa direzione toccherebbe ai membri piú autorevoli e, in ultima istanza, al membro piú autorevole, al *Capo* esercitare la libertà creatrice. È questa la logica dell'impostazione fichtiana che noi abbiamo già rilevato. Rimane sempre un elemento di passività *sul quale* la libertà agisce.

Da questo punto di vista le osservazioni di Merleau-Ponty, che ha preso minutamente in esame gli scritti su *Les communistes et la paix*, non sono prive di fondamento. Merleau ha infatti osservato che il filocomunismo di Sartre è un "ultrabolscevismo," perché invece di basarsi su una valutazione marxistica degli avvenimenti, li riconduce alla filosofia della libertà, del puro fare, e cade dunque in una sorta di estremismo irrazionalistico. La formula sartriana "tutto ciò che è reale è prassi e tutto ciò che è prassi è reale," osserva Merleau-Ponty — "in se stessa eccellente per precisare i rapporti di Marx e di Hegel — finisce per significare che noi siamo quel che inventiamo di essere, e, quanto al resto, responsabili come se noi l'avessimo fatto."¹² In effetti l'umanismo se non è *storicismo* è dottrina *generica*, tendente alla retorica, a quella retorica sostanziale che consiste nel non determinare il contenuto di quel che si pensa, ma nell'eluderlo e nel dilatarlo in un concetto speculativo, che finisce per non pensare piú nulla. Dire che il proletariato deve essere sempre *in atto* o significa che è auspicabile che esso abbia una vigile coscienza dei suoi interessi ed è cosa ovvia, anzi banale, e comunque attribuibile a qualsiasi classe, anzi a qualsiasi gruppo e a qualsiasi uomo, o significa che deve essere "continua creazione di storia" e "incessante liberazione" ecc. e, anche in questo caso, non aggiunge nulla a quanto

¹¹ *Ibidem*, p. 732.

¹² *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 179. In altri termini la scelta politica di Sartre non sarebbe giustificata da un'analisi dei fatti, ma sarebbe irrazionale, conformemente ai presupposti sartriani. "Alla filosofia dialettica, alla verità che traspare dietro le scelte inconciliabili, egli oppone l'esigenza di una filosofia intuitiva che vorrebbe vedere immediatamente e simultaneamente tutti i significati." (*Ibidem*, p. 275.) Vedremo subito però che questi rilievi sono unilaterali, perché negli scritti su *Les communistes et la paix* Sartre raggiunge un punto di vista speculativo storicistico e non resta fermo alla sua precedente filosofia.

sapevamo, ma solo traspone su un piano metafisicizzante l'ovvia considerazione sulla necessità della coscienza degli interessi di classe.

B) *Lo "spirito oggettivo"*

Le istanze della storicità, dell'impegno, dell'essere-nel-mondo, della libertà-solidarietà, pur significative ed interessanti nell'ambito dell'evoluzione di un pensatore, non sono dunque ancora sufficienti per scagionarlo dall'accusa (che Merleau-Ponty nel nostro caso rivolge a Sartre) di soggettivismo e irrazionalismo. Non basta ammettere che il mondo è carico di significati, che ci compenetra, che le nostre scelte avvengono in situazioni determinate, che bisogna impegnarsi, se non si aggiunge che la *verità* abita in queste *cose*, in questi significati e non *in interiore homine*, dove, se mai, *habitat vanitas*. E ciò Sartre pare riconoscere quando in uno scritto a proposito del libro di Hervé *La Révolution et les fétiches* scrive che "nella misura in cui è 'di sinistra', ogni intellettuale, ogni gruppo di intellettuali, ogni movimento di idee, indirettamente o direttamente, si definisce per rapporto al marxismo. Gli uomini della mia età lo sanno bene: più ancora che le due guerre mondiali, il grande affare della loro vita è stato un perpetuo confronto (*affrontement*) con la classe operaia e la sua ideologia, che offriva loro una visione irrecusabile del mondo e di se stessi. Per noi il marxismo non è soltanto una filosofia: è il clima delle nostre idee, l'ambiente in cui esse si alimentano, il movimento vero di quello che Hegel chiamava lo Spirito oggettivo. Noi vediamo in esso un bene culturale della sinistra; meglio: dopo la morte del pensiero borghese, esso è da solo, la Cultura perché è esso solo che permette di comprendere gli uomini, le opere e gli avvenimenti."²⁸

Non si tratta allora di "integrare" il marxismo, ma semplicemente di applicarlo, dopo averlo assimilato, essendo il metodo che meglio ci permette di comprendere gli uomini e le opere. Esplicito è dunque l'ab-

²⁸ "Les Temps modernes," 1956, n. 122, p. 1158. Questa concezione storicistica e, più precisamente marxistica, (a nostro avviso già presupposta, pur tra le notate incertezze, in *Les communistes et la paix*) fonda finalmente l'umanismo di Sartre. A proposito del quale va ricordata la seguente osservazione di Heidegger: "Poiché Marx, nell'esperire la estraniamento, raggiunge una essenziale dimensione della storia (*Geschichte*), perciò la visione marxistica della storia è superiore a tutte le altre Storie (*Historie*). Poiché al contrario, né Husserl, né, per quanto finora vedo, Sartre riconoscono l'essenzialità di ciò che è storico nell'essere, perciò né la fenomenologia né l'esistenzialismo arrivano a quella dimensione entro la quale soltanto diventa possibile un fecondo dialogo col marxismo." (*Ueber den Humanismus*, Frankfurt a.M., 1947, p. 27.)

bandono non soltanto dell'ontologia dell'*Être et le néant* ma dello stesso soggettivismo della libertà ancora affacciantesi in alcuni tratti di *Les communistes et la paix*. Diciamo in alcuni tratti, perché in genere questi scritti sono condotti con un senso storico che è già marxistico, il che rende soltanto unilaterale l'osservazione di Merleau-Ponty. E pensiamo specialmente al terzo articolo, dove si possono leggere considerazioni come le seguenti: "Si sa come il marxismo spiega la superproduzione e le crisi periodiche: in regime concorrenziale, i profitti investiti si risolvono in mezzi di produzione crescenti e il consumo dei salariati va decrescendo. I nostri grandi capitalisti avrebbero letto il *Capitale*? Per evitare le crisi, essi hanno torto il collo alla concorrenza, organizzato la sottoproduzione e reinvestono i loro profitti all'estero. Così ci hanno fatto un'economia depressiva per il terrore della depressione."¹⁴ Dove è evidente quello che chiameremmo il rispetto dei fatti, l'attenzione rivolta al corso delle cose, di fronte al quale è secondario l'eventuale dramma intimo della scelta. Il capitalista che sceglie il comportamento indicato da Sartre per evitare le crisi, non è angosciato di fronte a valori da inventare, ma si immette in un contesto economico dalle cui leggi immanenti quel comportamento trae ispirazione ed origine. La scelta individuale si distacca, per così dire, dall'individuo, per far corpo con la cosa stessa. Analogamente, a proposito della lotta di classe in Francia, Sartre sottolinea il suo carattere particolare, dovuto al peso di una tradizione sanguinosa, rappresentata dalle repressioni crudeli del 48 e del 71. "Per tutti gli operai del mondo — scrive Sartre, — il borghese è il prodotto del capitale; per i nostri egli è anche il figlio delle sue opere, un uccisore — e lo resterà lungamente. La nuova generazione operaia è cresciuta nel silenzio soffocante del secondo Impero, ha assistito, impotente, alle uccisioni della Commune. Quando essa termina il suo apprendistato, la lotta di classe si è trasportata sul terreno economico; ma questi nuovi venuti non dimenticheranno mai quel che hanno veduto: quando vorranno prevedere le reazioni padronali, essi ricorderanno Thiers, Galiffet, Schneider e si appoggeranno su ricordi incancellabili per giudicare il padrone capace di tutto."¹⁵ Questa volta è la tradizione storica che sostanzia la libertà dell'operaio, reso diffidente dai precedenti atteggiamenti del suo antagonista sociale. Lungi dal rompere con la realtà, la scelta dell'operaio è tanto più oculata quanto più è immersa in questa realtà, quanto meglio la interpreta e la svolge. Connessa con le lotte economiche la dialettica delle

¹⁴ *Les communistes et la paix*, "Les Temps modernes," n. 101, p. 1744.

¹⁵ *Ibidem*, p. 1748.

idee: fino al quarantotto, ai tempi della monarchia di luglio, l'operaio era ancora un essere puramente naturale, privo di vera dignità umana, una semplice appendice delle macchine, come Marx metterà in rilievo: "il borghese era uomo e l'uomo era borghese."¹⁶ Ma con le giornate di giugno tutto cambia, perché il proletariato irrompe nella storia "ufficiale," pretende anche lui esser *uomo*. "Fu l'origine della grande paura: poiché l'Altro pretendeva divenire uomo, l'Umano tutto intero diveniva altro e il Borghese negli occhi dell'Altro si conosceva come altro dall'Uomo; se i miserabili facevano parte della specie umana, egli non si distingueva da loro che con la violenza che faceva loro subire; tutt'a un tratto il borghese si definiva con i suoi rifiuti: arrogandosi il diritto di prescrivere dei limiti alla sua specie, egli si era dati i suoi propri limiti; se gli esclusi, a loro volta, dovevano farsi la misura dell'uomo, egli percepiva la sua umanità negli altri come una forza nemica."¹⁷ L'eco della dialettica del signore e del servo, nella sua seconda fase in cui il servo diviene padrone del padrone, è evidente, ed è felice il rilievo della crisi anche morale e culturale che il '48 segna per la borghesia e che dura tuttora, vogliam dire il suo abbandono degli ideali universalistici dell'illuminismo e il suo compromesso ideologico con la metafisica e con la religione, in quanto strumento di conservazione sociale.

Abbiamo abbondato nel citare, proprio allo scopo di mettere in luce come quel che di parziale, di poco corposo, si notava nelle descrizioni fenomenologiche è ora riscattato mercé l'aderenza al solido terreno storico. Il respiro è più ampio, la autentica *cosa stessa* è finalmente messa dinanzi a noi. Il marxismo di Sartre significa infatti essenzialmente uno spostamento dei suoi interessi dal privato al pubblico. Non che nelle precedenti fasi del suo pensiero egli non avesse posto attenzione (specie dalla resistenza in poi) agli avvenimenti politici e alla lotta ideologica. Ma il suo interesse politico era ancora, magari surrettiziamente, commisurato ad un suo ideale dell'uomo e della società che, almeno nella sua intenzione, travalicava le contingenze politiche. Naturalmente non era così, perché anche la sua dottrina, il suo esistenzialismo o il suo umanismo, esprimevano una situazione, difendevano degli interessi, però senza una piena consapevolezza. Eravamo ancora ad una filosofia dell'Uomo (pur tra qualche rara illuminazione genericamente storicistica), del quale l'indagine fenomenologica metteva in evidenza delle strutture attraverso il raggiungimento di una presunta coscienza pura. Nella fase attuale del

¹⁶ *Ibidem*, p. 1745.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 1745-46.

suo pensiero Sartre abbandona l'Uomo e la coscienza pura e si occupa, poniamo, della rivolta ungherese, delle nazionalizzazioni, dei problemi della collettivizzazione agricola. E non solo si occupa di ciò, ma, come si è visto, ritiene che ciò sia *essenziale*, perché ricomprende la cosiddetta coscienza pura.

Cosa resta allora della filosofia di Sartre propriamente detta? Restano le analisi psicologiche, alcune delle quali hanno, nel loro ambito, una validità, e resta, nel suo insieme, una assai notevole testimonianza di uno stato d'animo di smarrimento e sbigottimento della piccola borghesia europea. Filosofia della separazione e della coscienza infelice, rispecchia un periodo e degli strati sociali caratterizzati da questi fattori, ma non indaga (almeno in un primo tempo) il significato storico di essi e ne fa delle ipostasi metafisiche. Lo si è detto tante volte: la crisi della società borghese e della cultura borghese viene scambiata per crisi della Società e della Cultura, per la presa di coscienza di uno stato di caduta, di esilio, di perenne lontananza dal Valore. Da questo punto di vista noi diremmo anche che la stessa utilizzazione delle categorie sartriane (e in genere esistenzialistiche) sul piano "privato," della psicanalisi esistenziale, dei ritratti psicologici, come quelli di Baudelaire e di Jean Genet che si devono a Sartre, è solo possibile con "soggetti adatti," in genere di tipo byroniano, romantico-decadenti, che difficilmente dimenticano se stessi. Ma se pensiamo a personalità come quella di Benedetto Croce non riusciamo a vedere altra psicanalisi fuori del *Contributo alla critica di me stesso* e delle pagine di diario pubblicate col titolo *Quando l'Italia era tagliata in due*. Il sentire semplice e la coscienza dell'accidentalità della persona di fronte all'opera disarmerebbero lo psicanalista che volesse cercare scelte irrazionali e fondanti i motivi e i moventi. E analoghe considerazioni potrebbero farsi di figure come quelle, poniamo del Settembrini, del D'Azeglio, del Gramsci. Sarebbe difficile definirli "saluds" per la loro salda fede in valori storici e quindi transeunti, come tutti i valori. Gli è che si tratta di personalità integrate, antidecadenti, la cui *psicologia* potrebbe sembrare povera ed elementare a chi cercasse complicazioni ed ambivalenze.

Sebbene Sartre non abbia ancora lumeggiato abbastanza, almeno sul piano strettamente teorico, la sua nuova posizione e i suoi rapporti col precedente esistenzialismo ed umanismo, tuttavia la sua evoluzione è chiara e altamente significativa. Con lui l'esistenzialismo si autocritica e riprende l'iniziale dialogo con Hegel. Nato come polemica antihegeliana, come difesa del Singolo contro il Generale, l'esistenzialismo torna ora al Generale, allo "spirito oggettivo." La polemica soggettivistica ri-

vela i suoi modesti limiti filosofici e si mostra inefficace innanzi ai perentori argomenti antiromantici della *Fenomenologia*: il singolo è pur sempre ricompreso dal Generale. E con ciò appare la differenza sostanziale delle due polemiche antihegeliane, quella di Kierkegaard e quella di Marx, che tante volte sono state ravvicinate. Marx non oppone il singolo al Generale, ma un'altra interpretazione del Generale, basata su una diversa concezione dello stato moderno e una diversa valutazione dei contrasti sociali. Sartre si ricollega ora a questo ordine di problemi e, almeno implicitamente, abbandona una tradizione alla quale, malgrado tutto, egli finiva per collegarsi, la tradizione spiritualistica della restaurazione. La sua polemica contro l'interiorità, contro i problemi intimi di Amiel, contro le anime belle, non poteva avere efficacia sostanziale senza un abbandono del punto di vista soggettivistico, che in lui permaneva nell'assunto dualismo di coscienza e cose, di per-sé e di in-sé.

A questa evoluzione filosofica corrisponde una parallela evoluzione politica, consistente in una progressiva sfiducia nelle forze politiche e ideologiche di derivazione borghese o alleate della borghesia (tipico il suo atteggiamento estremamente severo verso la socialdemocrazia). Sartre parla infatti, come s'è visto, di "morte del pensiero borghese." Non che ciò significhi adesione incondizionata alla politica comunista, alla quale anzi egli ha rivolto critiche vivacissime,³⁸ ma soltanto accettazione

³⁸ Si veda il suo studio sulla rivolta ungherese in "Les Temps modernes," nn. 129, 30-31, trad. it. *La rivolta ungherese*, Milano, 1957. Ivi a pp. 12-12 si vedano le considerazioni sulla socialdemocrazia francese. Sulla socialdemocrazia vedi anche *Les communistes et la paix*, "Les Temps modernes," n. 101, p. 1749.

Ancora nel *Genet* (1952) Sartre poneva in termini di antinomia soggettivismo e oggettivismo. Prototipo dell'oggettivismo è per lui Bukharin (con riferimento a *Humanisme et terreur* di Merleau-Ponty), che non conosce altro che il movimento obiettivo, la storia di cui egli è strumento. E quando a un certo punto si scopre, diremo imperfettamente incastrato in questo movimento, scopre la sua soggettività e il suo tradimento (onde il processo, la confessione degli errori "obiettivi" e la condanna). "Certo egli non voleva tradire; ma non era abbastanza: egli avrebbe dovuto voler non tradire dunque tenersi quieto; gli si rimprovera, ancora, un nulla, una assenza nell'intenzione; così si condanna l'autista imprudente per omicidio *da imprudenza*, cioè *per non aver pensato* a rallentare. Dunque egli è traditore. Traditore per aver rischiato di servire in caso di scacco i nemici della rivoluzione; traditore per essersi sganciato dall'oggettività per aver giudicato come soggetto e per aver accettato la possibilità che il suo tentativo restasse soggettivo, cioè fosse un fallimento e nuocesse alla costruzione del socialismo." (*Saint Genet*, Paris, 1952, p. 545.) Il caso opposto è quello di Genet che spinge all'estremo la sua soggettività *asociale*. "Egli spinge all'estremo questa solitudine latente, larvata che è la nostra, egli gonfia i nostri sofismi fino a farli scoppiare, egli ingrandisce i nostri scacchi fino alla catastrofe, esagera la nostra mala fede fino a renderla intollerabile fa apparire in piena luce la nostra colpevolezza. È vero: quale che sia la società che succede alla nostra i suoi lettori non cesseranno di dargli torto perché si oppone a ogni società." (*Ibidem*, p. 549.) Per conciliare soggetto e oggetto bisognava, secondo Sartre, guardare sino in

degli scopi fondamentali che questa politica si propone. In altri termini Sartre si sottrae nettamente all'egemonia borghese ed accetta quella comunista. L'autocritica dell'esistenzialismo, che, malgrado le intenzioni di Kierkegaard, è un tipico prodotto cristiano-borghese, non potrebbe essere piú completa.

fondo il nostro "moi haïssable" e col *Genet* (ladro e pederasta) egli ce ne forniva l'occasione ("Genet nostro prossimo, nostro fratello"). Ma con ciò egli riduceva all'assurdo l'antinomia. Questa antinomia è poi superata nell'accettazione del marxismo. A proposito di questa accettazione leggiamo in "L'Express" del 21 giugno 1957 (n. 313) alcuni brani di un articolo da lui pubblicato sulla rivista polacca "Tworczość," in un fascicolo dedicato alla Francia con scritti di Sartre, Camus, Lefebvre, Aragon e altri. "È evidente — Sartre scrive — che i periodi del pensiero filosofico creatore sono rari. Per quel che mi concerne io vedo dal XVII secolo ai nostri giorni solo tre periodi che voglio definire col nome di grandi filosofi: c'è stata l'epoca di Descartes e di Locke, l'epoca di Kant e di Hegel e infine l'epoca di Marx." Ognuna di queste filosofie è valida finché il momento storico espresso non è superato. "Perciò i pensieri antimarxisti di oggi non sono altro che dei ringiovanimenti apparenti dei pensieri premarxisti. Il preteso superamento del marxismo non può essere oggi che il ritorno al premarxismo, nel caso peggiore; nel migliore può essere il pensiero già contenuto nel marxismo." L'esistenzialismo si differenzia dal marxismo per una migliore utilizzazione della psicanalisi e delle ricerche della moderna sociologia. Ma resta nella sostanza marxista. Sartre pensa anzi ad una attuazione piena del marxismo, che manca nei marxisti propriamente detti, legati ad apriorismi e poco rispettosi della realtà dei fatti. (Come si vede ancora una volta le sue critiche non riguardano il marxismo, come tale, ma dei suoi seguaci infedeli.) "Bisogna dire — continua Sartre — che non è il marxismo che ci ha respinti, ma i marxisti o piuttosto alcuni di loro che erano a un tempo complici e vittime dello stalinismo. È perciò che la frontiera, sebbene stretta, che separa la nostra ideologia dalla filosofia marxista, è, per il momento, insuperabile, pur essendo piuttosto una frontiera di fatto che una vera frontiera ideologica. Ma bisogna sperare che questa divisione assurda non duri troppo a lungo."

Parte seconda

Correnti cristiane

Capitolo primo

Del "biranizzare"

Ha scritto René Le Senne che bisogna "biraniser la pensée hamelinienne,"¹ definendo con questa espressione il programma della sua filosofia, la quale riconduce la relazione hameliniana, cioè il passaggio da una a un'altra determinatezza, alla sua fonte vivente, ossia alla coscienza. L'idealismo di Hamelin è, secondo Le Senne non meno di quello di Hegel, un sistema obiettivo, al quale l'uomo deve adeguarsi necessariamente, è dunque qualcosa di necessitante, addirittura di meccanico e pertanto incapace di giustificare l'imprescindibile esperienza della libertà umana. È questo del resto il difetto di tutti i sistemi che per essenza sono *antiproblematici*, in quanto propongono una soluzione anticipata dei problemi che sempre si manifestano nell'ambito di una più vasta unità presupposta e con ciò eliminano quella drammaticità che è propria dei dubbi e delle contraddizioni. Una filosofia che voglia essere concreta e non astratta deve abbandonare il sistema per il problema e cogliere il problema nel suo farsi, nel suo esser vissuto nell'intimità della coscienza.

Noi accenniamo evidentemente ai motivi più comuni della polemica esistenzialistica antihegeliana e abbiamo già visto come essi siano presenti nell'esistenzialismo ateo. Ebbene questi motivi trovano nello spiritualismo cattolico la sua sede naturale, perché esso più esplicitamente, date le sue premesse, può mostrare i supposti limiti delle nuove "metafisiche" costruite dal pensiero moderno ed espressione di corrispondenti realtà sociali. Sono molto noti i termini di questa polemica: i nuovi dèi dell'immanenza, il progresso, l'eguaglianza, la libertà, lo spirito assoluto sono ben lontani dall'apportare quella *soddisfazione* alle coscienze, che promettono ed anzi assicurano. I loro frutti concreti sono anzi dolorosi, decadimento del costume, guerre frequenti e crudeli ecc., e più che mai fanno sentire l'esigenza di una restaurazione degli antichi valori. Questa

¹ R. LE SENNE, *Le devoir*, Paris, 1950², p. 440.

restaurazione tuttavia lo spiritualismo non intende fare opponendo metafisica a metafisica, sistema a sistema, poiché la salda costruzione di un San Tommaso potrebbe essere difficilmente accettata e comunque non andare esente dalle critiche rivolte alla nozione stessa di sistema. E si oppone allora qualcosa di piú concreto, anzi di *verificabile*, ossia l'esperienza intima: a tutti è dato ritornare in se stessi e lasciar parlare l'interiore maestro che vive in noi. La filosofia diventa cosí non piú elaboratrice di *concetti*, ma descrizione di esperienze e i tradizionali concetti metafisici, poniamo di Essere necessario, di contingenza, di persona, di anima, vengono sostituiti dai loro *equivalenti vissuti*, possiamo anche dire vengono *esistenzializzati*: non Dio, ma l'esperienza di Dio, non la persona ma l'autenticità della vita personale, non la materia ma la mia vita corporea e il mio "gustare" le cose. Questo "tornare in sé," che è tipico della cultura cattolica della Francia d'oggi o almeno di una gran parte di essa, noi chiamiamo con il Le Senne *biranizzare*.

La figura di Maine de Biran ci pare infatti singolarmente presente nello spiritualismo francese contemporaneo: Le Senne, Lavelle, Marcel svolgono in sostanza temi biraniani. E specialmente dell'ultimo Biran, del "misticismo" dei suoi ultimi anni.⁸ Pensiamo anzitutto alla "tecnica" biraniana, consistente in un saper scrutare dentro di sé, nel senso intimo, e nel trovarvi la possibilità di una speciale esperienza che mi consente di trascendere le apparenze e di cogliere le essenze vere. Esperienza che consiste nell'abbandono, e anzi nel superamento, della sensazione (nel senso ordinario del termine) e del discorso logico, per la conquista di una leggerezza gioiosa, di una adesione lieta a me stesso e alle cose, vera e propria anticipazione delle superiori beatitudini. "Ho provato questa sera, — scrive Biran nel *Diario*, — in una passeggiata solitaria, fatta con il piú bel tempo, alcuni lampi momentanei di quella gioia ineffabile gustata in altri tempi e nella stessa stagione, di quella voluttà pura, che sembra strapparci a tutto quel che vi è di terrestre, per darci un gusto anticipato (*un avant-goût*) delle cose del cielo."⁹ Dopo aver aggiunto qualche particolare sulla nuova luce in cui le cose gli apparivano (maggior freschezza del verde, alberi maestosi, sospiri amorosi degli usignoli), Biran sottolinea che su tutte le sue impressioni e immagini

⁸ Per il problema dell'influenza di Biran sul pensiero francese è da vedere lo studio del GHIO, *Biran e il biranismo*, Torino, 1947. Circa le fasi del pensiero di Biran, ci sembra da condividere l'interpretazione data dal Ghio in senso unitario, spirituale e cristiano (l'adesione al cristianesimo appare abbastanza chiaramente nelle pagine di diario degli ultimi anni). Su questi punti cfr. Ghio, specie pp. 61-62 e 69-71.

⁹ *Journal*, I, Neuchâtel, 1954 (a cura di H. GOUIER), p. 81.

vaghe " si librava quel sentimento dell'infinito che ci porta qualche volta verso quel mondo della *realtà* che va a congiungersi con Dio come con la prima e la sola delle realtà. Sembra che in questo stato, in cui tutte le sensazioni esteriori ed interiori sono calme e felici, vi sia un senso particolare appropriato alle cose celesti, e che, avviluppato nel modo attuale della nostra esistenza, è destinato forse a svilupparsi un giorno, quando l'anima avrà lasciato il suo involucro mortale. " ⁴

Biran ricorda più volte *l'est Deus in nobis* e parla appunto di una presenza di Dio annunciata da questa singolare lucidità di idee, forza di convinzioni, spontaneità e purezza di intuizioni: " Veniet Paracletus — egli scrive citando il quarto evangelio — qui suggeret vobis omnia quaecumque dixerit. " ⁵ Non siamo dunque noi a produrre queste illuminazioni, in genere eccezionali, ma abituali negli spiriti superiori; c'è tuttavia bisogno di una disposizione d'animo preparata dagli esercizi spirituali, dalla preghiera, dalla vita contemplativa, perché abbiamo la presenza di Dio in noi. Biran però si chiede se è la presenza della grazia che ci pone in questo stato di elevazione o se essa non è invece il risultato di tali nostre disposizioni intellettuali e dei nostri sforzi. Qualche tempo dopo egli accetta la soluzione moderata del problema, parlando di una nostra collaborazione all'azione della grazia. ⁶ Naturalmente questi stadi di elevazione estatica sono rari e rappresentano il dominio incontrastato della cosiddetta " terza vita ": " Riconoscendo che vi è una terza vita superiore all'animalità e all'umanità stessa, non bisogna dimenticare che l'animalità e l'umanità non sono distrutte finché l'uomo, la *persona* sussiste, e se vi sono degli stati estatici superiormente intellettuali in cui questa terza vita domina sola, essi sono degli stati transitori, momentanei e contro *natura*, degli effetti della grazia. " ⁷

Corrispondenti a questi motivi dell'elevazione, si sviluppa il motivo dell'amore, in cui Biran vede l'essenziale del cristianesimo, del Dio vivente, dell'antirazionalismo misticheggiante. Biran parla con Bossuet del *secret endroit* dove abita Dio, dell'influenza dello spirito divino su di noi, che, mossi da *amore*, ci congiungiamo a lui. Amare Dio è elevarsi al di sopra di tutto e conservare in noi l'idea della *causa* da cui tutto viene, colloquiare con noi stessi dell'infinito, dell'eterno, del vero, del bene asso-

⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁵ *Journal*, II (1955), p. 269. La citazione di Giov., XIV, 26 è completata in nota dal GOUHIER (*Paracletus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis*).

⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 270-71, 326.

⁷ *Ibidem*, p. 342.

luti e non prestare attenzione a tutto ciò che *muore*. Il precedente della reminiscenza platonica è esplicitamente ricordato. Naturalmente oggetto di questo amore è il Dio vivente, il Dio persona, fuori dal quale si precipita nell'ateismo.⁸

Compito della filosofia deve allora essere questa analisi dei "fenomeni dell'umanità," ossia delle tre vite che bisogna riconoscere in ogni uomo, della sensazione, della conoscenza, della credenza, e non di accentuare un aspetto particolare ed assolutizzarlo come fanno gli innumeri sistemi, spiritualisti, materialisti, idealisti, scettici, mistici ecc. che si sono susseguiti. La metafisica non sarà più sistema, ma esperienza.⁹

L'ideale morale di una filosofia della rivelazione interiore sarà naturalmente quello dell'amore, ma dell'amore *puro*, opposto all'amore *mercenario*. L'amore puro è il gioire di un'anima per la felicità di *un altro*: come la felicità di Dio si componè di tutte le perfezioni ed è il diletto del *senso* stesso della perfezione, così la felicità di ogni spirito creato consiste interamente nel *senso* di questa felicità divina, onde "quelli che cercano il vero, il *buono*, il *giusto* più per diletto proprio che in vista dell'*utilità* (sebbene l'utilità vi si trovi anche eminentemente) sono anche i meglio preparati all'amore di Dio. I buoni vogliono gioire di Dio; i cattivi vogliono *servirsene*."¹⁰ Vi è già in queste considerazioni sull'amore cristiano quanto di essenziale diranno gli attuali continuatori di Biran, chiamandolo disponibilità, apertura ecc. E torna quel concetto di prefigurazione terrena delle gioie celesti, in certo senso di *inizio* terreno di quelle gioie, possibile attraverso una disposizione d'animo e quasi una tecnica adeguate, che pure avremo modo di incontrare.

Si potrebbe osservare che lungo tutto il *Diario* di Biran e specialmente in quello degli ultimi anni circola una certa tendenza all'ascesi extramondana, sotto forma di disgusto delle cose esteriori e della vita sociale e di preferenza per il raccoglimento, la preghiera, la solitudine meditativa; che è invece affatto assente dai cattolici francesi contemporanei. E senza dubbio questi motivi si ritrovano, però non hanno valore filosofico, ma soltanto personale e politico. Personale, perché rispecchiano il carattere *sentimentale* di Biran, introverso, tendente alla "ruminazione" interiore; politico, perché egli era manifestamente scontento del clima della restaurazione, nel quale vedeva ancora operanti le idee rivoluzionarie, non foss'altro nella forma del compromesso esistente tra queste e le sane idee dell'antico regime. Biran non si sente di *questo mondo*, ma la sua

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 420, 419, 351, 196, 313, 380.

⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 398, 396, 182.

¹⁰ *Ibidem*, p. 304.

ascesi è inframondana. Noi tocchiamo per questa via l'aspetto etico-politico del biranizzare: l'odierno spiritualismo non riprende infatti, come del resto è naturale, soltanto i surricordati motivi metafisico-ascetici di Maine de Biran, ma anche i corrispondenti temi etico-politici. Il principale bersaglio polemico di Biran è naturalmente l'illuminismo, il secolo dell'irriflessione, la filosofia sensualista che pone tutto *au dehors*. A proposito di alcuni rilievi di Voltaire e di Condorcet sulle *Pensées* di Pascal, Biran così deplora: " Non *vedere che l'io*, o coltivare, *esercitare il senso interiore*, questo non significa nulla per i nostri filosofi sensualisti, e poiché noi non abbiamo idee che dal di fuori, *essere alle proprie idee, è essere al di fuori...* Si ha ragione quando non si considera che la nostra natura animale; ma quando si considera con Pascal la nostra natura intellettuale e morale, si riconosce, ci si assicura, con l'esperienza del senso intimo, che tutta l'attività reale del principio pensante può esercitarsi in esso stesso, quando cerca di conoscere la sua natura, quando cerca Dio *in sé*." ¹¹ L'equivalente politico di questa filosofia dell'esteriorità è la rivoluzione con le sue conseguenze esecrande non solo politiche, ma anche morali. Tra i mali che le rivoluzioni producono, — dice Biran — uno dei più tristi è quello di privare di *essere buoni*. Egli stesso sperimenta in sé questa privazione, per cui non vede attorno a sé che dei criminali o dei vili e sente venirgli meno quei sentimenti di una volta, espansivi e generosi, di cordialità verso gli altri, di sollecitudine verso chi ha bisogno, di premura verso tutti i suoi simili. ¹² Il contenuto della "bontà" di Biran è infatti sentimentale, consiste in quel senso di sovrabbondanza intima, di calda lievezza, che accompagna la buona azione: più che di bontà potrebbe forse parlarsi di *benignità*. Perché questa benignità possa trionfare c'è bisogno di un ambito esso stesso morale, nel quale il Valore sia istituzione e il costume tragga origine da una tradizione consacrata e si alimenti di un fondamento religioso. La monarchia legittima con la società gerarchica ad essa legata è naturalmente la forma storica di questo ideale. L'"ancien régime" poggia su una salda base metafisica e, in certo modo, vive anch'esso nell'interiorità; la repubblica non ha di questi vantaggi. L'ascesi di Biran è dunque monarchica: " L'uomo virtuoso porta in sé una *monarchia* in cui tutte le forze sono sottoposte a una sola o tutto piega dinanzi alla libertà *interiore*." ¹³ Dio, principe, patria sono aspetti di un unico sentimento religioso. L'amore verso i re infatti era nei francesi un sentimento religioso come l'amore divino, un culto che elevava l'anima e

¹¹ *Journal*, I, cit., p. 61.

¹² Cfr. *ibidem*, p. 89.

¹³ *Journal*, II, p. 256.

serviva di base alla società, stabilendo un legame tra gli uomini dello stesso paese. "I filosofi hanno ridotto tutto l'uomo all'individualità; i rivoluzionari egualmente non hanno considerato che i bisogni individuali e i diritti privati che vi si rapportano; essi hanno misconosciuto la vera fonte del *diritto pubblico* e i bisogni reali della società che non può sussistere senza subordinazione e obbedienza."¹⁴ Ed è inutile dilungarsi nell'espone quel che Biran pensava dei liberali e dei democratici, che ancora in periodo di restaurazione mostravano di non aver abbandonato i loro intenti di sovversione. Il filosofo dell'amore cristiano, di fronte alla minaccia di quel che egli considerava il contrario di questo amore, non avrebbe esitato a ricorrere a mezzi non previsti dalla sua etica. "Il ministro di Polizia — egli lamenta — è l'uomo degli espedienti... Come reprimerà l'influenza democratica alle elezioni?"¹⁵ E dopo aver osservato che i mezzi che quel ministro si proponeva di mettere in opera erano affatto insufficienti, conclude che "soltanto una forte aristocrazia può soffocare il principio distruttore delle società arrestando l'esplosione di questa popolazione inferiore che il governo attuale tende al contrario a favorire."¹⁶ E altrove, apprendendo i moti piemontesi del '21, una rivoluzione "simile a quella della Spagna, di Lisbona e di Napoli" deplora le debolezza dei re che cedono a "questo torrente e consentono di vivere umiliati," non avendo il coraggio "di rischiar di morire resistendo. Se essi avessero avuto questo coraggio, avrebbero potuto evitare la morte che li attende e salvare il loro paese; essi sono responsabili davanti a Dio e davanti agli uomini di non aver cercato almeno di difendere il posto confidato loro dalla Provvidenza."¹⁷

Si coglie dunque facilmente quella che Della Volpe chiama "impotenza assiologica"¹⁸ dello spiritualismo, ossia la sua incapacità di fondare una morale valida sul presupposto coscienzialistico e trascendentistico. La polemica contro la determinatezza, che avremo modo di ritrovare, è infatti condotta in nome di principi superiori alla determinatezza stessa e anzi fondatori di questa (il sovradeterminato, che ripete il sovrarazionale dei mistici). Questi principi sono evidentemente la coscienza e la sua apertura al trascendente: senonché, non potendosi sfuggire al discorso e quindi alle definizioni, la coscienza diventa una *determinata* coscienza,

¹⁴ *Journal*, I, cit., p. 12.

¹⁵ *Journal*, II, cit., p. 108.

¹⁶ *Ibidem*, p. 108.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 311-12. "Il re di Sardegna — conclude Biran lodando Vittorio Emanuele I — ha agito più regalmente, abdicando alla corona che non poteva più difendere."

¹⁸ Cfr. *Rousseau e Marx*, Roma, 1957, p. 22.

avente delle *virtualità*, la trascendenza una *determinata* trascendenza. Le virtualità della coscienza sono allora le virtualità cristiane e anzi di un particolare cristianesimo, ossia quello della restaurazione e della polemica antiilluministica, la trascendenza è la trascendenza cattolica e in particolare quella di un *Dio vicino*, non separato o almeno non radicalmente separato, *presente*, a chi è *capace di Lui*, nell'interiorità come nelle istituzioni. Come la bontà diventa benignità, così Dio diventa il Buondio. L'esperienza metafisica è perciò una esperienza particolare di ascesi, a carattere politico-religioso: chi, ripiegandosi nella sua interiorità, vi trovasse, poniamo, l'esigenza della *égalité* rivoluzionaria o comunque un'esigenza diversa da quelle cattolico-restauratrici, sarebbe ritenuto un insano, che *rifiuta* di aprirsi alla grazia, una specie di sub-uomo facente parte di quella " popolazione inferiore " di cui parla Biran.

L'impostazione etico-politica dello spiritualismo contemporaneo non muta e in fondo non mutano neppure i bersagli polemici. La marceliana riflessione recuperatrice non differisce molto dalla " terza vita " di Maine de Biran e in genere la metafisica dell'interiorità è quella stessa metafisica. La polemica antiilluministica si configura piuttosto come polemica antipositivistica e antimarxista, ma gli spiriti restano eguali, perché si tratta sempre di combattere la trasposizione dei metodi della scienza alla metafisica, di combattere la logica della determinazione e della verificabilità in nome di una logica più alta. Ma è il contenuto politico che non muta. La lotta ideologica contro il comunismo è infatti condotta dagli odierni spiritualisti ed esistenzialisti in nome *degli stessi principi* difesi da Maine de Biran, i cui giudizi sulla rivoluzione francese, sull'illuminismo, sulla democrazia sono, consequenzialmente, ritenuti ancor validi e in sostanza ripresi. È infatti considerata superficiale e vana una polemica anticomunista che si basi sull'ideologia democratico-borghese, perché questa non si oppone principalmente al comunismo, ma anzi deduce dalle medesime premesse da cui il comunismo deriva. Una volta ammessa l'immanenza " tutto è consentito " e Robespierre prepara Lenin. Solo un'opposizione basata sull'autorità dei valori assoluti, ossia trascendenti può essere realmente operante. E dal punto di vista ideologicamente costruttivo non v'è che riprendere i venerandi ideali di Biran: non respingere totalmente le nuove esigenze di sovranità popolare, democrazia, libertà civili, ma anzi promuoverle, inquadrandole però nell'ambito di un'autorità che ne regoli gli sviluppi e ne prevenga ed eventualmente reprima gli eccessi. Gabriel Marcel, pur non facendosi illusioni sulla possibilità almeno prossima di una restaurazione monarchica in Francia, coltiva

ideali monarchici e un Emmanuel Mounier conduce la sua violenta polemica antiborghese in termini di anticapitalismo romantico.

Con Mounier però la prospettiva cambia completamente, almeno dal punto di vista politico. Noi ci occuperemo dettagliatamente di lui, come dell'esponente a nostro avviso più notevole di quel cattolicesimo francese che, pur partendo da premesse non diverse nell'aspetto speculativo da quelle dello spiritualismo di un Marcel o di un Lavelle, trae da esse conseguenze addirittura opposte. Noi vedremo Mounier affascinato da quella che Biran chiama "popolazione inferiore," nelle cui rivendicazioni riconoscerà un contenuto cristiano. Lo sforzo di Mounier è di scindere il binomio cristianesimo-borghesia attraverso una critica dei principi che reggono la società borghese, critica condotta nella sua sostanza in termini, come si diceva, romantici e "biraniani," ma con intenti progressivi. La considerazione "immanentistica" del cristianesimo, l'insistenza sul tema del Corpo mistico, l'inizio terreno della vicenda escatologica, la visione dell'uomo già in qualche maniera "glorificato" dal Cristo condurranno Mounier verso un tentativo di teologia "proletaria" e verso una ripresa della demofilia di Lamennais. Vedremo però anche che l'impostazione spiritualistica non mancherà di far sentire la forza della sua logica interna e che la fine della terza repubblica, cioè della democrazia borghese non solo non susciterà in Mounier alcun rimpianto, ma gli accenderà qualche pur momentanea illusione nei riguardi del regime di Vichy, verso quella "salutare reazione,"¹⁹ come dirà Marcel, contro le idee aberranti illuministico-positivistiche.

Se Maine de Biran è, sia in senso metafisico sia anche e diremmo soprattutto in senso etico-politico (la metafisica è infatti inscindibile dalla situazione su cui sorge), il vero grande maestro dello spiritualismo francese contemporaneo, è tuttavia indubbio che molti svolgimenti di questo risentono della speculazione bergsoniana. Con riferimento al pensiero contemporaneo in genere, il Filiasi Carcano parla di una *riconquista della dimensione metafisico-ontologica* e di una unificazione di ontologia e assiologia: "la funzione della morale non sarà più normativa e sociale, secondo il classico modello altruistico codificato da Kant; ma la morale avrà una funzione metafisica più profonda, inerente alla ascesi, al perfezionamento o alla 'realizzazione' del proprio essere, in un senso che è piuttosto conforme all' 'etica' spinoziana."²⁰ Ora il merito (se di merito

¹⁹ Cfr. *Homo viator*, Paris, 1944, p. 104.

²⁰ *Problematica della filosofia odierna*, Roma-Milano, 1953, p. 97.

si può parlare) di questa " rivoluzione " è, come Filiassi osserva citando Bréhier, di Bergson (al quale Filiassi aggiungerebbe Husserl).²¹

Questa unificazione di ontologia e assiologia, di cui parla anche Heidegger,²² è implicita nel concetto di esperienza metafisica di cui si parlava in principio: *experimur nos aeternos esse*. E Bergson ha, come è noto, parlato di una metafisica sperimentale contro le metafisiche dell'intelligenza e dell'analisi. Ma noi sentiamo la presenza di Bergson nell'impostazione eminentemente moralistica ed attivistica dell'ascesi di cui ci occupiamo. In questo senso egli completa Biran, la cui " terza vita " poteva sembrare traversata almeno da qualche nota contemplativa e quietistica. Ricordate le *Due fonti*, che del resto sviluppano, come ha notato anche il Bréhier,²³ delle premesse poste fin dall'inizio della speculazione bergsoniana: " il misticismo completo è azione. " ²⁴ Bergson insiste sul carattere discensivo, agapico dell'amore cristiano: " Già nel misticismo che si fermava all'estasi, cioè alla contemplazione, una certa attività era abbozzata. Si provava, appena discesi dal cielo in terra, il bisogno di andare ad insegnare agli uomini. Bisognava annunciare a tutto il mondo che il mondo percepito dagli occhi fisici è indubbiamente reale, ma che c'è qualche altra cosa, e che questa non è semplicemente possibile o probabile, come lo sarebbe la conclusione di un ragionamento, ma è certa come un'esperienza: si è visto, si è toccato, si sa. " ²⁵ L'amore di cui è consumato il mistico non è dunque semplicemente " l'amore di un uomo verso Dio, è l'amore di Dio per tutti gli uomini. Attraverso Dio, con Dio, egli ama l'umanità di un amore divino. " ²⁶ Questo misticismo autentico, ossia il misticismo cristiano " capace di marciare alla conquista del mondo, " ²⁷ è dunque la continuazione dell'opera di Dio, che dà " origine a dei creatori, per aggiungersi degli esseri degni del suo amore. " ²⁸

Questa atmosfera, che è per esempio anche l'atmosfera di un Lavelle, ci riporta, secondo il Bréhier, a Plotino.²⁹ Ora, a noi pare che ciò possa

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 97; cfr. anche pp. 95-96.

²² Cfr. *Ueber den Humanismus*, cit., pp. 40 sgg.

²³ *Transformation de la philosophie française*, Paris, 1950, p. 39.

²⁴ *Le due fonti della morale e della religione*, (trad. Vinciguerra), Milano, 1947, p. 247.

²⁵ *ibidem*, p. 255.

²⁶ *ibidem*, p. 255.

²⁷ *ibidem*, p. 263.

²⁸ *ibidem*, p. 279.

²⁹ Cfr. FILIASSI, *Problematica*, cit., p. 96: " Il problema della libertà viene posto in una prospettiva nuova, in una *prospettiva metafisico-ontologica*, che lo rinnova profondamente: ma non inganniamoci sul significato esatto di questa novità! Il Bréhier stesso lo avverte, che era una prospettiva perduta, la cui riconquista ci riporta sostanzialmente a Plotino! "

esser detto solo in un senso estremamente generico, nel senso in cui qualsiasi *démarche* mistica o misticheggiante è plotiniana. In realtà vi è una differenza sostanziale tra la mistica plotiniana e quella cristiano-cattolica. Della Volpe ce lo ha mostrato con grande chiarezza: "in Plotino è vivissimo il desiderio dell'unione con Dio, ma il suo Dio è immobile, indifferente, si lascia toccare e raggiungere senza esser giammai amico, e così la visione neoplatonica di Dio non vuol essere un dono divino, ma una conquista dell'uomo."⁸⁰ La mistica cristiana è invece moderata: "mira alla 'pacificazione dell'anima,' non a una semplificazione dissolvante," partecipa di motivi comunitari e non puramente individualistici, concilia l'opposizione tra amor di sé e amore di Dio diventando personalistica ed eudemonistica, ma soprattutto presuppone l'intervento della grazia divina, dei "doni" divini che discendono sulle anime."⁸¹ Su tutto questo, come si è visto, insiste in modo particolare Bergson, che anzi porta alle ultime conseguenze i temi immanentistici e discensivi. E noi vedremo nei nostri spiritualisti delinearsi una vita sotterologicamente facile, come è confermato dalla loro posizione nettamente polemica verso ogni forma di teologia riformata⁸² e dalle stesse accuse di immanentismo a cui sono frequentemente soggetti. Parleremmo perciò, oltre che della fondamentale ripresa dell'ascesi inframondana di Biran, di sensibilità controriformista. Quella cordialità e bonarietà che spira dall'*Introduzione alla vita devota* di un Francesco di Sales è rinnovata nelle pagine di Lavelle e di Marcel. E nello stesso ambito vedremo una ripresa di motivi della religiosità popolare, come il miracolo, i santi, le presenze reali, la sopravvivenza, la possibilità di comunicare coi sopravvissuti.

⁸⁰ GALVANO DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, 1952, p. 27.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, pp. 27, 47, 39 e *passim*.

⁸² Cfr. L. LAVELLE, *Quatre saints*, Paris, 1951, p. 75: "San Francesco non vuole che si parli troppo della miseria dell'uomo, perché questo ci rende ingiusti verso Dio. Egli non crea affatto quella separazione violenta tra Dio e noi che si osserva in una certa teologia protestante che Karl Barth aggrava ancora oggi, come per permettere all'angoscia contemporanea di trovarvi la propria giustificazione." MARCEL parla di un cristianesimo eretico che, accordando una preminenza al piano escatologico rischia di indebolire o anche "minare nelle anime l'amore della vita, quello che io chiamerei volentieri il senso etico-lirico dello sciamare umano. Diverse anime marcate dal giansenismo hanno ceduto senza dubbio alla tentazione di rinnegare l'umano e di disertare la terra, senza con ciò forse avvicinarsi troppo al cielo." (*Homo viator*, cit., p. 127.) Da parte sua il personalista JEAN LACROIX, insiste sul motivo comunitario: Malgrado il magnifico slancio da cui è animato, "noi diremmo volentieri che ogni personalismo oggi è perduto se non comincia col diffidare — non diciamo tuttavia che debba respingerla — dell'eredità kierkegaardiana. Il tema della solitudine è il più pericoloso, perché dimentica che, a ogni istante, nel suo atto come nel suo pensiero, l'individuo è il rappresentante e come il delegato dell'umanità intera." (*Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, 1951, p. 77.)

Lo stesso concetto di Dio non è quello classico di Essere necessario, ma è il Tu dell'esperienza religiosa, il Dio che ha bisogno di mettersi in rapporto con l'uomo e che vive solo in questo rapporto. Le prove tradizionali vengono abbandonate, mentre si lascia in qualche maniera in onore la prova ontologica, sotto forma però di prova esistenziale. È la nostra intimità bisognosa di assoluto che ci fa *porre* l'esistenza di Dio. Se ci si ferma sul piano puramente ideale — argomenta Le Senne — quello per cui una determinazione chiama l'altra, la prova ontologica " potrà produrre solo l'*idea* dell'esistenza divina. È in questo caso lo stesso che di ogni altra determinazione. Ciascuna, in quanto data, è solo un oggetto; ma ciascuna può essere l'occasione per spargere su le cose l'atmosfera di negazione, che esprime l'umiliazione propria del me, e farne il mezzo per risentire l'Assoluto, come principio universale d'ordine e d'amore. Quando l'artista, nell'incanto d'una percezione indovina la bontà di un'Anima universale che anima tutte le anime col suo soffio, e nell'ammirazione della bellezza prova riconoscenza verso il principio spirituale che gliel'ha data, opera la stessa conversione che l'argomento ontologico permette al filosofo. " ³³ La prova esistenziale è dunque " nell'animazione di noi stessi con l'amore del valore. " ³⁴ Come si vede, l'argomento anselmiano è ricondotto da un idealismo della ragione a un idealismo del sentimento: la necessitazione logica (o presunta tale) per cui dall'idea di Dio si deduce analiticamente la sua esistenza, diventa necessitazione esistenziale: dal fatto che noi ci " animiamo " di fronte al valore si deduce l'esistenza di un Valore assoluto, ossia di Dio. Le Senne ha accennato all'argomentazione antiontologista (impossibilità del salto dal piano dell'idea a quello dell'essere). Ora, perché ciò che non è deducibile sul piano della logica lo sarebbe su quello del sentimento e dell'emozione? Esigenze imprescindibili, presenze ecc. sono infatti maniere di eludere il problema e non di risolverlo; diremmo che esse provano il Buondio e non Dio. ³⁵

³³ *Ostacolo e valore*, (trad. A. e C. Guzzo), Cremona, 1950, p. 151.

³⁴ *Ibidem*, p. 151.

³⁵ Cfr. anche, nello stesso senso di Le Senne, LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, Paris, 1951, pp. 21-23. Sono da vedere, a questo proposito le importanti considerazioni di ROMANO GUARDINI, nel *Pascal* (trad. CARACCILO PEROTTI, Brescia, 1956) carattere non puramente logico dell'argomentazione e sul senso partecipativo della raggiunta evidenza. Anzi, più che di una partecipazione, Guardini parla di un *toccare* l'essenza spirituale della cosa, di un carattere *ontico* della conoscenza. " Pensare il concetto di Dio significa, dal lato strettamente noetico, qualche cosa del tutto particolare. Significa essere in movimento verso Dio stesso " (p. 164). Il Guardini ammette il famoso *errore logico* dell'argomentazione anselmiana (p. 161), ma ritiene che non sia essenziale appunto perché puramente logico.

In senso razionalistico tratta il problema il GILSON in *Lo spirito della filosofia*

La tendenza immanentistica nell'odierna cultura cristiana non ha mancato di manifestarsi anche in seno alla Chiesa, dove la "nouvelle théologie" dei Daniélou e dei De Lubac ha riproposto una assimilazione di certi temi di filosofia moderna, la storia, la temporalità, la condizionalità storica. Con un ritorno ai Padri i nuovi teologi hanno tentato di ritrovare alcune categorie del pensiero contemporaneo che la scolastica aveva perdute e all'obiezione tomistica sul carattere vero e in certo senso definitivo della filosofia di Tommaso, essi hanno risposto che la verità cristiana sorpassa le sue formulazioni ed ha quindi una sua vita che non si lascia "sistemare" in una filosofia. La stessa apprensione del vero non è data da una inteliezione intemporale, ma è legata a circostanze di tempo e di ambiente. Esigenze di tal genere ritroveremo in Mounier, che le svolge soprattutto con riferimento alla realtà sociale, mentre un movimento come quello dei preti operai partecipa di questo spirito "immanentista."¹⁶ È noto come la Chiesa abbia reagito vigorosamente a queste

medievale, Brescia, 1947, pp. 48-51. Gilson nota che l'argomento di Anselmo ovviamente non prova l'esistenza di Dio (prova, come disse Gaunilone e si è poi ripetuto, che Dio è necessario, se esiste), ma è piuttosto il dato iniziale di questa prova, perché si può tentar di mostrare che "la necessità stessa di affermare Dio postula, come sua sola ragione sufficiente, l'esistenza di Dio" (p. 49). Gilson ricorda poi la dimostrazione della V Meditazione di Cartesio, passaggio diretto dall'idea di Dio all'affermazione della sua esistenza, e quella della seconda, esistenza di Dio, causa necessaria dell'idea che abbiamo di lui. I filosofi cristiani che seguono Anselmo, nota Gilson, tendono a considerare la sua prova come la migliore e persino come la sola possibile. "Ma essi stessi sembrano tormentati da una doppia preoccupazione e, per così dire sollecitati da una doppia virtualità: o fondarsi sul valore ontologico dell'evidenza razionale, e si sostiene allora, come il Sant'Anselmo del *Proslogion* o il Descartes della V Meditazione, che un'esistenza reale corrisponde necessariamente all'affermazione necessaria di una esistenza; oppure costruire un'ontologia sul contenuto oggettivo delle idee e si induce allora l'esistenza di Dio come la sola causa concepibile della sua idea, via che Sant'Agostino e il Sant'Anselmo del *De veritate* hanno aperta, e nella quale si sono avviati dietro di loro San Bonaventura, Descartes e Malebranche" (p. 50).

¹⁶ Cfr. G. CAPRILE S. I., *I preti operai e la loro vicenda*, "La Civiltà cattolica," quaderno 2488, 20 febbraio 1954. Il Caprile deplora soprattutto la pericolosa contaminazione marxista del movimento, i cui errori fa risalire più che alla persona degli stessi preti operai, ai membri del movimento *Jeunesse de l'Église*, ai cattolici "filomarxisti" redattori di *La Quinzaine* e ad altri teorici "purtroppo costantemente a contatto coi preti operai, i quali, a loro volta, hanno finito con assorbire nella pratica la dottrina di questi teologi e farne la propria regola di condotta" (p. 381). Ed ecco la "radice viziata" di questa teologia: "l'imprudente e falsa analogia tra l'incarnazione' del Figlio di Dio, divenuto in tutto simile all'uomo fuorché nel peccato, e l'incarnazione' del prete operaio, il quale, nell'intento di salvare il proletariato, si fa in tutto simile a lui eccetto che nel peccato" (p. 381). Da questo "errore" iniziale tutte le conseguenze filocomuniste e in sostanza il reputarsi investiti della missione di sostituire un cristianesimo operaio o proletario al cristianesimo borghese della Chiesa. Tutto ciò è naturalmente, per il Caprile, storicamente e dottrinarmente aberrante. Il Caprile ribadisce quindi la "trascendenza" del sacerdozio, la soprannaturalità del lavoro apostolico (essenzialità della preghiera, della messa, del breviario ecc.),

tendenze. L'enciclica *Humani generis* ha opposto il *non* dell'autorità ai vari *sic* dei nuovi teologi.⁷⁷

Anche se le correnti spiritualistico-esistenzialistiche sono prevalenti nella cultura e nella stessa società francese contemporanea⁷⁸ è noto come

oltre che l'autorità della Chiesa. L'apostolo, mosso dallo spirito di Dio, è "umile e sottomesso ai suoi superiori; si sforzerà di *sentire cum Ecclesia* sicuro così di *sentire cum Christo*" (p. 379).

⁷⁷ Nell'enciclica traspare la preoccupazione politica per l'"irenismo" di alcuni cattolici, che "omesse le questioni che dividono gli uomini, non cercano solamente di ricacciare, con unità di forze, l'irrompente ateismo, ma anche di conciliare le opposte posizioni nel campo stesso dogmatico." Ricordiamo alcuni *non* su questioni che incontreremo nella nostra trattazione: 1) "Si mette in dubbio che la ragione umana, senza l'aiuto della divina Rivelazione e della grazia, possa dimostrare con argomenti dedotti dalle cose create, l'esistenza di un Dio personale, si afferma che il mondo non ha avuto un inizio e che la creazione del mondo è necessaria; perché procede dalla necessaria liberalità del divino amore; così pure si afferma che Dio non ha prescienza eterna ed infallibile delle libere azioni dell'uomo: tutte opinioni contrarie alle dichiarazioni del Concilio Vaticano (Cfr. Conc. Vat. Const. *De fide cath.* cap. I, *De Deo rerum omnium Creatore*)." 2) "Da alcuni poi si mette in discussione che gli angeli siano persone; e se vi sia una differenza essenziale fra la materia e lo spirito. Altri poi snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica." 3) "Certuni non si ritengono legati alla dottrina che Noi abbiamo esposta in una Nostra Enciclica e che è fondata sulle fonti della Rivelazione, secondo cui il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa (cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi* A.A.S. vol. XXXV, 139 sg.). Alcuni riducono ad una vana formula la necessità di appartenere alla Chiesa per ottenere l'eterna salute." 4) Riaffermata l'eccellenza del tomismo, si rileva che taluni "disprezzano" questa filosofia ed esaltano le altre sia antiche che recenti, sia orientali che occidentali "in modo che sembrano voler insinuare che tutte le filosofie o opinioni, con l'aggiunta — se necessario — di qualche correzione o di qualche complemento, si possono conciliare con il dogma cattolico. Ma nessun cattolico può mettere in dubbio quanto ciò sia falso, specialmente quando si tratti di sistemi come l'*immanentismo*, l'*idealismo*, il *materialismo*, sia *storico* che *dialettico*, o anche come l'*esistenzialismo*, quando esso professa l'ateismo o quando nega il valore del ragionamento nel campo della metafisica" (Si noti la citazione del materialismo storico e dialettico evidente riferimento a quei cattolici che ritengono di poter accettare il primo e respingere il secondo, considerando quello un metodo valido nell'esame dei problemi sociali). 5) La notazione razionalistica contro l'esistenzialismo cattolico è ripresa più avanti, rilevando come S. Tommaso ammette il potere stimolante che la volontà e il sentimento hanno sulla ragione, ma che altro è riconoscere questo, altro è quel che sostengono i "novatori": "cioè che la volontà e il sentimento hanno un certo potere intuitivo e che l'uomo, non potendo col ragionamento discernere con certezza ciò che dovrebbe abbracciare come vero, si volge alla volontà, per cui egli possa compiere una libera risoluzione ed elezione fra opposte opinioni, mescolando malamente così la conoscenza e l'atto di volontà." Per un quadro d'insieme della polemica sulla "nuova teologia" rimandiamo allo studio di TULLIO GREGORY, *Cattolicesimo e storicismo*, "Rassegna di filosofia," vol. I, fasc. I (gennaio-marzo 1952), pp. 49-66.

⁷⁸ Lo rileva il BRENDA nella sua *France byzantine*, cit., dove parla di "una furia di misticismo che caratterizza oggi tutta una letteratura e più generalmente tutta una società francese." Tra le cause di essa da lui enumerate vogliamo sottolineare: "una causa riguardante l'educazione: la scomparsa, nei programmi, della logica, il

il razionalismo tomistico sia presente nell'opera di Maritain e in quella, fondamentale, di Étienne Gilson, che ha ripensato i momenti piú importanti della filosofia medievale.

Noi prenderemo in esame anzitutto la "philosophie de l'esprit" intesa come *theologia gloriae*, per il suo "immanentismo" gioioso e la sua impazienza innanzi alla nostra situazione di "pellegrini" e la congiunta ansia di anticipare le letizie del paradiso. L'espressione è usata da Antonio Banfi, che osservava come "la *theologia gloriae* dei cattolici francesi — di Lavelle, di Le Senne, di Marcel — sfuma nell'umanismo religioso o nel reazionarismo mistico dell'anima bella, ove tutti i problemi vengono sfocati dal loro piano di realtà e proiettati come insussistenti apparenze meteoriche nel cielo vuoto della pura spiritualità."²⁰ Ci pare che Banfi colga felicemente nel segno, specie nel designare il carattere sostanzialmente elusivo di queste filosofie, in cui il *De profundis* prevale nettamente e consapevolmente sulla logica. Vedremo poi il pensiero di Gabriel Marcel che svilgerà il tema biraniano della corporeità e quelli misticheggianti dell'invocazione e della santità. Tuttavia non ci sembrerà di poter ritrovare in Marcel non diremo il vigore dei grandi mistici, ma neppure quello politico-religioso di Maine de Biran; in Biran senti ancora la devozione alle glorie della dinastia spodestata e poi restaurata, il fascino di Luigi XIV e del gran secolo, in Marcel senti piuttosto Salazar o il conte di Parigi o magari Filippo Pétain; e, corrispondentemente, piú che al santo pensi al santuomo.

Figura centrale ci parrà Mounier, anche se in certo senso "meno filosofo" degli altri. Ma, come si è già detto, egli raccoglie quelle istanze di rinnovamento, che si manifestano anche in seno alla Chiesa, esce dall'ambito politico della restaurazione e partecipa invece del clima ideologico della resistenza, dialoga, anche se in forma polemica, col marxismo, vede i problemi nelle loro proporzioni reali. Egli è nettamente al di fuori della caratterizzazione di Banfi che sopra abbiamo citato.

cui tipo è la logica di Port-Royal, e degli studi teologici; l'indebolimento, anche nelle famiglie cattoliche, dell'insegnamento del cattolicesimo in quanto esso è un dogma *definito*, a base di definizioni e di ragionamenti, e si oppone al misticismo"; "una causa politica: l'odio della democrazia, e l'abbraccio del misticismo ponentesi come una rivincita contro un regime che si pretende a base di ragione; infine la guerra, che, come tutte le catastrofi, promuove lo spirito irrazionalistico, la credenza ai miracoli, alle profezie, agli amuleti. Aggiungiamo la disperazione causata dalle circostanze politiche di quest'ultimo quarto di secolo e alla quale molti non sfuggono che soffocando la loro ragione. Ubriacarsi per non vedere la realtà." (pp. 87-88).

²⁰ *L'uomo copernicano*, Milano, 1950, p. 81.

Capitolo secondo

Theologia gloriae: la "Philosophie de l'esprit"

1. *Le Senne*

Discorrendo della *Philosophie de l'esprit* il Le Senne dice che con questo nome "noi (cioè egli e Lavelle) abbiamo voluto anzitutto mettere lo spirito al suo posto, che ci pare essere evidentemente il primo sia dal punto di vista della conoscenza, sia dal punto di vista del valore."¹ Chi aveva tolto o tentato di togliere allo spirito questo primato era stato il positivismo, nel senso più largo del termine, ossia una mentalità tendente a ridurre il reale ai risultati misurabili della scienza. Questa mentalità, favorita dal progresso stesso delle scienze e della tecnica, si è manifestata in forme teoriche nel positivismo propriamente detto, comtiano e del Circolo di Vienna (e poi biologico, sociologico, psicologico), in forme politiche nel totalitarismo che "deduce" dal positivismo teorico una mostruosa alleanza di scienze e Stato; e infine ha dato luogo a una reazione soggettivistica altrettanto unilaterale che esprime un individualismo anarchico come quello di Gide e di Sartre. La "philosophie de l'esprit" prolunga dunque la reazione antipositivistica e riprende la grande tradizione "psico-metafisica," come Le Senne la chiama, "cartesiana e anche precartesiana," che era stata di nuovo messa in discussione in Francia "negli anni che hanno seguito i suoi sacrifici durante la prima guerra mondiale e che già erano oscurati dall'avvicinarsi della seconda."² La "philosophie de l'esprit" ha dunque carattere di reazione ad una situazione intellettuale e morale che minacciava la Francia.

Abbiamo già visto che *l'esprit* ha un primato gnoseologico e morale. Le Senne chiarisce ulteriormente che "la nozione di spirito è quella che

¹ De la "Philosophie de l'esprit," in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États Unis*, (études publiées sous la direction de Marvin Farber), II, Paris, 1950, p. 121.

² *Ibidem*, p. 120.

abbraccia tutto ciò che può essere sentito, pensato o presentito, poiché tutte le opposizioni di cui vive il pensiero filosofico sono portate e animate dallo spirito. In francese 'esprit' significa a un tempo *mind* e *spirit*, la cui distinzione si ritrova in quella dei due aggettivi francesi: 'mental,' il cui significato è piú empirico, piú psicologico, piú conoscitivo, e 'spirituel,' la cui accezione è piú elevata, piú metafisica, già religiosa. Così l'uso della parola spirito permette in francese di riunire nel dominio di una stessa parola quel che deriva dallo spirito sotto la sua forma umana e quel che vi manifesta un valore superiore all'attività mentale dell'uomo."³

Come si vede questa definizione è vaga, perché non *definisce*, ma designa la totalità, onde di qualunque cosa si parli essa può ricondursi allo spirito. Nella seconda parte del brano però si parla di una *attività* che può essere semplicemente mentale, cioè empirica e conoscitiva e può anche essere spirituale, ossia elevarsi alla sfera metafisica e religiosa. È evidente che, come secondo la prima parte della definizione ogni cosa determinata è da riportarsi alla totalità, così in questa seconda parte, l'attività spirituale non "nega" quella semplicemente empirica ma la ricomprensione e la nobilita. Si delinea così un movimento, una dialettica di questo spirito, che non è immanente, o meglio non è *solo* immanente: esso è "lo Spirito universale, primo, sovrano; e i nostri spiriti in quel che hanno di migliore, appaiono allora come delle immagini, delle espressioni, delle riduzioni della sua unità infinita. Perciò, dopo aver considerato lo spirito nell'uomo, una filosofia dello spirito deve considerarlo in quanto sovrumano, universale, assoluto."⁴ Vien fatto di chiedersi se non era piú semplice dare le definizioni classiche della metafisica cristiana, insegnate anche dal Catechismo romano: l'Essere necessario e gli esseri creati contingenti. Qui invece i contorni sono iridescenti, tanto che si può pensare alla tradizione ortodossa come a quella eretica (la parte migliore dell'anima sarebbe eckhartianamente increata?), come ad uno spiritualismo fichtianeggiante e retorico. Ma questa indeterminatezza è tipica della "philosophie de l'esprit," che, pur presupponendo la metafisica cristiana e cattolica, non riconduce ad essa i problemi che prende in esame, ma li *accosta* ad essa, indicandone la soluzione nel loro esser vissuti da una coscienza cattolica, ligia ai suoi doveri e soprattutto rivolta ai misteri dell'essere e della salvezza. Nello stesso scritto a cui ci riferiamo in particolare, Le Senne fa un esempio assai chiaro, quello del di-

³ *Ibidem*, p. 121.

⁴ *Ibidem*, p. 127.

vorzio. Il divorzio, egli dice, è un fallimento ed ha la gravità di tutti i fallimenti: un uomo e una donna credevano di trovare la felicità nella loro unione e non vi riescono. Nel medesimo tempo il divorzio è un male sociale, perché la società perde un nucleo di educazione e di procreazione. Di fronte alla frequenza dei divorzi negli Stati Uniti e altrove, psicologi e sociologi, cercano di studiarne le cause servendosi dei metodi propri delle loro scienze. Ma l'analisi scientifica non è sufficiente perché l'uomo non è una cosa ed è perciò indocile alle leggi che la scienza stabilisce. Ora, osserva Le Senne, non v'è famiglia che non incontri ragioni favorevoli e sfavorevoli di persistenza e di evoluzione. Quello che conta è che i suoi membri non dimentichino i vincoli di solidarietà che li legano: "La famiglia si dissolverà se ciascuno dei suoi membri non vede in essa che un'associazione di interessi egoistici, da mantenere finché serve; al contrario la famiglia durerà, si consoliderà e si svilupperà se essa è per tutti, genitori e figli, al di là dell'utilità, un valore che essi devono servire, se in essa amano la devozione a una tradizione, il ponte dalla patria passata a quella futura, la culla di un'umanità più nobile, la creazione stessa della continuità del tempo nella comunità umana, in breve una partecipazione metafisica all'espansione dell'Eternità vivente, che dispiega nella storia la fecondità divina. Diffondere con l'educazione questi sentimenti in tutti gli uomini, sarà costituire la metafisica familiare, uno dei mille capitoli della metafisica generale."⁵ Ora, anche questa volta sarebbe stato più semplice dire che la vera famiglia è quella cristiana, fondata sul sacramento del matrimonio, rivolta al santo scopo della procreazione, attenta alla formazione cristiana dei figliuoli. In tal caso si sarebbe potuto consentire o dissentire, ma comunque discutere circa l'efficacia pedagogica di una ben determinata dottrina. Le Senne invece non fa che riproporre il problema, perché in sostanza dice che la famiglia si dissolve quando il vincolo familiare si dilegua e che questo vincolo familiare si dilegua quando non è tenuto vivo da una coscienza che superi il suo egoismo. Se si facesse appello a ragioni di carattere diverso e si ricordasse, poniamo, il periodo aureo della famiglia borghese, che aveva il suo centro naturale nella casa spaziosa dove crescevano i figli, la sua base nel patrimonio amministrato con scrupolo religioso, quale si conviene a un segno tangibile della grazia di Dio, e si considerassero le ragioni storico-economiche che hanno radicalmente modificato quella situazione, Le Senne rimarrebbe insoddisfatto, come di fronte ad osservazioni unilaterali, puramente sociologiche. Le quali vanno integrate ed illuminate con il ritorno all'in-

⁵ *Ibidem*, p. 128.

timità della coscienza, di cui, in ultima istanza, bisogna stabilire se è o meno *capax Dei*.

Né maggior luce riceviamo se il Le Senne ci parla di un altro problema determinato, quello politico. "Se si domanda — egli scrive — qual è l'ideale sociale al quale pretende lavorare la filosofia francese dello spirito, ebbene è ad uno spiritualismo ecumenico, che difendendo lo spirito contro tutto ciò che lo nega, riconosce ad ogni uomo, ad ogni popolo, il diritto di accedere alla spiritualità attraverso le vie che gli convengono più propriamente; ma esige da esso imperativamente che coordini la sua ricerca con quella degli altri, perché questo spiritualismo mostra che riconciliandosi tra loro, gli uomini si riconciliano con la Fonte metafisica di tutto ciò che fa il valore dell'esistenza."⁶ Non crediamo, perché non vi è alcun riferimento in tal senso, che Le Senne voglia alludere ad una società retta secondo i principi cristiani e dagli odierni partiti cristiani, né alla Chiesa società perfetta, alle dottrine dell'enciclica *Quas primas*, che a taluno sembrò un adattamento ai nostri tempi dell'*Unam sanctam*.⁷ Ma allora l'ideale prospettato potrebbe essere condiviso da chiunque, perché potrebbe rappresentare il commento retorico, la perorazione finale di qualsiasi programma politico. La Fonte metafisica potrebbe essere indifferentemente quello a cui Le Senne allude, cioè il Dio cristiano, come la materia che mai non dorme di un positivista massoneggiante e di un materialista dialettico.

Questa genericità è una nota costante del pensiero di Le Senne (e di Lavelle), la cui preoccupazione fondamentale è mostrare l'insufficienza del dato, del determinato e la necessità di ricondurlo a un centro motore, ossia alla coscienza. Questa coscienza è a sua volta in perenne movimento, continuamente volta a ricongiungersi con la sua vera patria, che è il Valore. Da ciò il carattere eminentemente *morale* di questa filosofia e la sua natura esortatoria e spesso predicatoria, che talvolta diventa retorica, quando cioè cessa di pensare *qualche cosa* e pensa soltanto la necessità e opportunità di pensare, di quel pensare che non è pura teoresi ma anche impegno pratico, tensione, rischio e così via.

La filosofia di Le Senne si autodefinisce idealistica e più precisamente idealismo concreto. Questo termine, quant'altro mai equivoco, va precisato. E vogliamo farlo con un brano di Romano Guardini, da lui posto nel *Pascal* a conclusione del suo esame dell'argomento anselmiano, già

⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁷ Cfr. LUIGI SALVATORELLI, *La politica della Santa Sede dopo la guerra*, Milano, 1937, p. 117.

da noi incontrato. Guardini parla di una *disposizione idealistica*, che definisce " come quella nobile disposizione interiore che considera l'ideale, la verità, come la realtà autentica, come piú essenziale, piú importante, piú reale della realtà esterna. Questa disposizione spirituale — continua Guardini — non significa soltanto decisione per l'idea, ma qualcosa di molto piú nobile: un comportamento cavalleresco di fronte all'ideale. Le cose esterne vogliono far figurare questo ideale come assolutamente privo di forza e di efficacia, e la fedeltà ad esso come stolta. Ed ecco che la persona animata da quel sentimento si decide a testimoniare che l'idea è la realtà autentica, fondando, letteralmente, se stessa, con tutta l'interna sua vita, sopra l'idea. Osa dichiarare l'idea realmente capace di reggere la sua interiorità, osa mettersi senza riserve al suo seguito, col pericolo di perdere la realtà del mondo esterno e di non poterne acquistare in cambio alcun'altra." ⁸ Le Senne teorizza questa disposizione spirituale e ne fa una metafisica. Il cui punto di partenza è evidentemente il *cogito*: " *Il pensiero* — sottolinea Le Senne — *può dubitare che nulla gli corrisponda al di fuori, ma esso basta a se stesso.*" ⁹ Questa premessa Le Senne svolge in senso gnoseologico con un curioso ritorno agli argomenti di Filonous. È da leggere tutto il secondo capitolo della terza parte dell'*Introduction à la philosophie*, contro il realismo del senso comune: l'idealismo romantico è saltato e vi si ritorna all'idealismo empiristico. A chi obietta che il primato della coscienza non permette di distinguere tra sogno e veglia Le Senne risponde che il verde visto da chi sogna non è né piú né meno vero del verde di chi veglia. Sogno e veglia " hanno dunque lo stesso genere di realtà cosciente e lo stesso genere di irrealtà ontologica." ¹⁰ Noi chiamiamo sogni, illusioni, errori dei sensi le rappresentazioni che non si lasciano sistemare con le rimanenti altre rappresentazioni. Nulla vi è dietro il fenomeno della cosa e il tavolo della stanza accanto non è piú lo stesso quando il mio corpo non gli è piú davanti e la mia coscienza chiara non definisce piú il loro rapporto. Bisogna proprio dire che questi francesi non riescono ancora a uscire dal dualismo cartesiano. Al di fuori delle difficoltà da esso sollevate infatti, questi discorsi non hanno significato e il senso comune è perfettamente nel vero quando dice che gli oggetti restano tranquillamente intatti sia che noi li conosciamo sia che li ignoriamo. Del resto Berkeley stesso arriva al realismo delle idee e al pensiero di Dio, ossia riprende, in ultima istanza, il motivo adeguazionistico. Per non parlare di Fichte e di Schelling in

⁸ *Pascal*, cit., pp. 164-65.

⁹ *Introduction à la philosophie*, Paris, 1925, p. 10.

¹⁰ *Ibidem*, p. 175.

cui la generalissima affermazione idealistica che tutto ciò che è esterno alla coscienza ha la sua fonte nella coscienza stessa è completata (e in fondo compromessa) dalla distinzione di attività cosciente e attività inconscia.

Ma Le Senne non si solleva a queste audacie metafisiche. Egli si contenta di richiamare al ritorno in sé e alla necessità di non disperdersi nella fenomenicità del mondo esterno. L'accentuazione del suo pensiero è morale. In nome di questa esigenza morale egli si oppone ai "dogmatismi," a quello di Spinoza, a quello del suo maestro Hamelin, a quello di Bergson. L'argomento è al fondo sempre lo stesso: "Ogni filosofo — dice Le Senne all'inizio di *Le devoir* — deve cominciare: il proprio del dogmatismo è cominciare dalla fine."¹¹ Ogni sistema, in quanto conclusivo, non lascia posto a nuove *reali* contraddizioni, perché esse, se vere contraddizioni, contraddicono al sistema, se non gli contraddicono non sono più reali ma fittizie, cioè vinte in partenza. Finanche l'antidogmatico e antiintellettualista Bergson cade nel dogmatismo non essendovi alcuna differenza tra "lo spiegamento di una idea producente le sue applicazioni e la diffrazione di uno slancio vitale dirompentesi in azioni particolari."¹²

Vi è in questo argomento (molto comune nel pensiero contemporaneo) un aspetto formale che è impeccabile. Non solo ogni sistema, ma ogni discorso, a rigor di termini, è conclusivo ed è fondato, anche se in apparenza è semplicissimo, su una serie di presupposti, spesso non dimostrati. Ma naturalmente ciò vale per i discorsi "dogmatici" come per gli "antidogmatici," tutti egualmente conclusivi, tutti in qualche maniera cominciati dalla fine. Opporre il problema al sistema non significa perciò sfuggire all'obiezione formale della conclusività, ma, affatto semplicemente, significa opporre un sistema ad un altro sistema. Come sempre la nostra insoddisfazione non si appunta sull'incoerenza del discorso, ma sul suo contenuto, sulla sua effettiva o presunta inadeguatezza a rappresentare la realtà a cui si riferisce. La filosofia bergsoniana sarà criticabile, ma non perché "sfocia nell'oggettivismo" e "finisce per negare l'iniziativa umana," ma, se mai, perché dà di questa iniziativa un'immagine inadeguata, eventualmente per la sua teoria dell'intelligenza, insomma sempre in base a qualcosa di ben delimitato. E Le Senne, nel nostro caso, non oppone una dottrina dell'*apertura* a eventuali dottrine della chiusura, ma una dottrina cristiana con accentuazione interio-

¹¹ *Le devoir*, cit., p. 1.

¹² *Ibidem*, p. 12.

rista agostiniano-biraniaiana ed altre dottrine da lui ritenute dommatiche. È tipico quello che egli dice dell'*appel* di Hamelin (ossia il principio del passaggio da una a un'altra determinatezza): esso non può significare soltanto che un correlativo non ha che un correlativo, perché si cadrebbe nel determinismo. Hamelin dice che un correlativo "appelle" un altro "per far comprendere che il correlativo può non rispondere. La natura del correlativo è determinata da questo appello, non la sua esistenza, la sua posizione."¹³ Ma resta da spiegare perché questa esistenza può non essergli conferita e ciò Hamelin non spiega, perché qui ci si incontra nella *contraddizione*, in quella contraddizione vissuta, sentita che è all'origine della morale e che "non ha posto nel sistema di Hamelin, perché non ha posto in alcun sistema."¹⁴ Meno genericamente in *Ostacolo e valore* Le Senne chiarisce il suo dissenso da Hamelin. L'*appello* — egli spiega — designa soltanto l'insufficienza della particolare determinazione relativamente a un'altra determinazione, non l'insufficienza della determinazione in *generale*. Il postulato dell'appello è il reciproco richiamarsi delle determinazioni, "è la legge di un pensiero 'sparso al di fuori,' incapace di liberarsi dal pensato per ritornare con una conversione esistenziale verso il pensiero che lo trascende. È una coscienza che è cosciente delle cose e non di sé. Essa rimane imprigionata nel relativo, come una locomotiva in una rete di binari. Ignora il *cogito*. Ma è filosoficamente impossibile rinchiudersi nella relatività perché questa ci rinvia inevitabilmente dal relativo, non all'idea di assoluto, ma all'assoluto."¹⁵ Questa posizione è chiara: non dalla determinazione all'indeterminazione o, come Le Senne preferisce dire, alla sovradeterminazione, ma ad un'altra determinazione, alla coscienza morale e alla sua "dialettica" col Valore, con una riconosciuta *superiorità* metafisica di questa sulle cose, si chiamino mondo esterno (si ricordi Guardini), stato, società, ecc.

Stabilito ciò, occorre vedere il movimento di questa coscienza. Le Senne ne parla a lungo, prolissamente, e, in sostanza, non dice altro che la coscienza è sempre problematica, insoddisfatta dei risultati raggiunti, insofferente della contraddizione, protesa verso il superamento di questa. L'esperienza dell'ostacolo, cioè la contraddizione vissuta rompe la cosiddetta spontaneità ingenua, sorta di età dell'oro dell'io, e promuove la coscienza riflessa e correlativamente il suo movimento volto all'eliminazione dell'ostacolo stesso. È in questo stadio di "infelicità" della coscienza che l'io si rivela a se stesso nel senso forte del termine: "soffro,

¹³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ *Ostacolo e Valore*, cit., p. III.

dunque sono.”²⁶ Ma questa incrinatura non è insuperabile, essa *deve essere superata*. Ora, è in questa esperienza di superamento della contraddizione che noi esperiamo il valore. Ci accorgiamo che il fatto, l’oggetto, non è l’essenziale, ma che l’essenziale è la nostra volontà di elevarci oltre quei limiti, la nostra insoddisfazione di quei limiti. Le Senne in *Le devoir* ha lungamente esaminato le varie fasi di una ricerca scientifica, ossia la scoperta dell’argo (uno dei gas nobili dell’aria) da parte di Rayleigh e Ramsay, che sono partiti da una “contraddizione,” la differenza di peso tra l’azoto atmosferico e quello chimico.²⁷ Ebbene ciò che conta in questa scoperta non è la scoperta stessa, ossia una nuova importante acquisizione scientifica, ma le concomitanti reazioni etico-sentimentali dei ricercatori. Sono i consueti temi pascaliani della nostra natura che sta nel moto e del primato della lotta sulla vittoria, della ricerca sul ritrovamento (“Noi non cerchiamo mai le cose, ma la ricerca delle cose”), dell’*esprit de finesse* sull’*esprit de géométrie*. Attraverso le nostre ricerche concrete noi dunque esperiamo il valore e lo esperiamo naturalmente nell’interiorità. “Il valore — chiarisce Le Senne — è invisibile e intangibile. Essendo un nulla di determinazione, diventa nulla assoluto per coloro pei quali la determinazione è tutto. Questa passa di mano in mano: è parola, cifra, moneta: è il corpo della società. Il valore si *prova* nel segreto dell’anima, a condizione che l’anima gli si apra. Per se stesso non è definibile, né discernibile. A rigore, non è nemmeno oggetto di un’intuizione, che non può mai apprendere altro che un’esistenza data. Per chi conosce l’essere solo quand’è determinato, il nome del valore non può essere che un *flatus vocis*.”²⁸ Si noti il procedere della teologia negativa: il valore è ineffabile.

E si delinea qui il carattere *esistenziale* della teologia di Le Senne. Il Valore è imprevedibile, perché deve essere *esperito*, l’intensità del vissuto, e non la ragione certifica la realtà del valore. “L’amante che gode della presenza dell’amata, quando l’amore confonde le loro anime, l’artista rapito nella contemplazione della bellezza, l’eroe trasportato dalla gioia dell’azione nobile, lo scienziato che comprende quel che ignorava, Pascal nella notte del 23 novembre 1654, non hanno da domandarsi se la loro esperienza vale. Essi sono al di sopra del dubbio e della morte.”²⁹ L’esperienza mistica non è qualcosa di eccezionale, ma per dir così si laicizza diventa possibile nella adeguata disposizione e tonalità emozio-

²⁶ *Le devoir*, cit., p. 139.

²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 57 sgg.

²⁸ *Ostacolo e Valore*, cit., p. 131.

²⁹ *Ibidem*, p. 118.

nale, che può accompagnare ogni azione o pensiero particolari. Il Valore di cui qui si parla è il dio cristiano, ma, come si è visto, non è il dio " dei filosofi e dei dotti, " ma quello " d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe, " ossia è il Dio vivente o piuttosto vissuto. Nel descrivere questa esperienza, com'è naturale, Le Senne non *vive*, ma pensa e quindi determina questo dio vivente. La teologia esistenziale diventa allora una teologia *dialettica*, nel senso di assumere come essenziale e *fondante* il rapporto io-Dio. Il Primo è la relazione teandrica e non Dio, che non è più assoluto, essendo *relativo* alla relazione. Le Senne è da questo punto di vista molto esplicito: Dio e il me — egli scrive — " *possono esser considerati ed esistono solo per il loro rapporto. L'unità manifesta la sua eternità con l'impossibilità di concepire uno dei termini senza l'altro. Senza Dio il me non potrebbe avere né natura, né esistenza, né vocazione. Se si riduce Dio all'assoluto negando al me ogni potere di apprenderlo, il me senza verità né valore è abbandonato a se stesso, lasciato in balia della contingenza dei fenomeni, non è e niente è per lui, perché nell'affermazione di un essere qualsiasi, è implicita la fede in un principio reale, non solo unico, ma inerente alla positività di ciò che cogliamo. Se per contraccolpo si nega il me, l'Assoluto non può essere chiamato Dio, perché la nostra esistenza non prova più la sua creazione. Egli non è più né potente né buono.* " ⁸⁰ Naturalmente ci sarebbe di che menar scandalo per questa, come per molte altre affermazioni di egual senso. ⁸¹ È chiaro che la nozione di Essere necessario, quale è teorizzata dal cristianesimo, esclude una prospettiva come questa di Le Senne, ossia una figura dialettica di cui Dio è uno dei termini. L'Essere necessario infatti crea il mondo, che però non aggiunge nulla al suo essere e nulla gli toglierebbe se dovesse scomparire.

A questo punto potrebbe osservarsi che Le Senne non parla del Dio dei filosofi, ma di quello vissuto, ossia non fa della teologia in senso stretto, ma piuttosto della fenomenologia dell'esperienza religiosa o etico-religiosa. In realtà chi è impegnato nella fede cristiana *vive* l'antinomia io-Dio, che il pensiero non riesce a superare ed è indifferente o impaziente innanzi alle sottigliezze dei filosofi. Del resto frequentemente nella storia del cristianesimo è stato opposto, per dirla con Jacopone " Assisi a Parisi, " il puro e semplice intelletto, che sale al divino cospetto senza

⁸⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁸¹ Cfr. per esempio *ibidem*, p. 151: " Dio è Dio-con-noi, o non è Dio. (...) L'idea di Dio-senza-noi non può dunque essere per noi che una finzione-limite. Come ogni finzione-limite, quest'espressione riceve il suo significato dall'orientamento di valore che vi si applica, per farne una mediazione di riconciliazione o un'occasione di disperazione. " Cfr. ancora *ibidem*, p. 163 e p. 170.

la filosofia, alla filosofia stessa. Senonché Le Senne non si ferma qui e finisce per "biranizzare" la nozione stessa di Dio, facendone l'ipostasi metafisica della sua concezione della coscienza morale, tutta rotture e movimento.

Egli ha posto il primato della coscienza morale che è la sintesi delle sintesi dello spirito umano e correlativamente il primato dell'assiologia di cui ontologia e gnoseologia sono aspetti.⁸² E mantiene lo stesso atteggiamento in sede teologica, dove alla metafisica dell'Essere oppone quella del Valore. "Dare il privilegio all'Essere — egli scrive — sarebbe preparare il privilegio dello spazio e il discredito del tempo nell'esperienza quale ci è data."⁸³ Non l'essere allora ma il dover essere dovrà avere il primato, anche in Dio. L'essere infatti, in quanto tale, si presenta come un semplice *fatto*. Perché esso è? Nel rispondere a questa domanda ci si avvede che l'essere è *secondo* in rapporto al valore. "Dio è il Valore che si fa essere; in quanto *Causa sui*, esso è Valore come causa e Essere come effetto. Quel che io adoro in lui, non è ciò che è, è ciò che vale."⁸⁴ Alla base di questa concezione "mobilistica" di Dio sta la preoccupazione dello spazialismo e del cosalismo, l'identificazione della nozione cristiana di essere con qualcosa di statico e di oggettivo. Comunque, stabilita la nozione di Dio come supremo Valore, è chiaro che gli uomini sono i "militi" di questo Valore, che concorrono alla sua realizzazione, che sono bergsonianamente dei "con-creatori," che tutto converge nell'amore di Dio. Insomma si profila l'immagine del coro armonizzante le varie voci in un'unica voce e dell'ascesa nella gloria di Dio.⁸⁵

Si deve parlare di due fasi del pensiero di Le Senne? Stefanini osserva che "non mancano mai la palestra e l'orchestra cosmica; ma da una prevalenza della palestra nelle prime opere si va verso una prevalenza dell'orchestra nelle ultime."⁸⁶ Il Centineo, nel suo completo studio sul Le Senne, parla invece di un "idealismo veramente moderno," ossia non teologizzante, di cui è espressione soprattutto *Le devoir*, l'opera che Centineo preferisce, e di un teismo partecipazionistico, di cui sono espressione la seconda edizione dell'*Introduction à la philosophie*, il *Traité de morale*, *La destinée personnelle*. Tra le due fasi sta *Obstacle et valeur*, che

⁸² Cfr. *ibidem*, p. 217.

⁸³ *La destinée personnelle*, Paris, 1951, p. 247.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 246.

⁸⁵ Questa immagine si ricava naturalmente da tutta l'opera di Le Senne, ma si veda in particolare l'ultimo capitolo di *La destinée personnelle*, *Le salut*.

⁸⁶ *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, cit., p. 247.

Centineo tende però a ricondurre piú alla prima.²⁷ Per noi Le Senne è un pensatore cattolico in tutta la sua evoluzione filosofica. Nelle prime opere ha posto l'accento sul problema morale, se si vuole sul Purgatorio, nelle seconde sul Paradiso, cioè sul problema metafisico. Ma la sua filosofia è sempre *una metodologia della salvezza*. La sua morale non è mai staccata dalla metafisica, ma è anzi l'organo metafisico per eccellenza. " La certezza di Dio sarebbe il compimento di Dio: la moralità ci avvicina alla certezza aiutandone il compimento. È perciò che la prova assoluta dell'esistenza di Dio non può essere data; essa non è suscettibile che di una probabilità destinata a crescere con il successo stesso della moralità. " ²⁸ Sono parole della prima edizione dell'*Introduction à la philosophie*, del capitolo su Dio che a noi sembra inconcepibile fuori dell'ambito cattolico, inserito nella tradizione della *theologia cordis*. Se non vi si parlasse del Dio cristiano di che cosa si parlerebbe? Non crediamo assolutamente che Le Senne, qui e altrove, adoperi il termine in senso metaforico, come fa per esempio Croce quando dice che bisogna aspettare la grazia e invocare il *Creator Spiritus*.

Gli è che Le Senne ha piú fervore che rigore e quindi usa certi concetti, presi da anche contrastanti tradizioni filosofiche, senza ragionarli sino in fondo, onde il lettore è spesso impaziente, perché ha l'impressione di trovarsi ora con un idealista fichtiano o gentiliano, ora con un bergsoniano, ora infine con un cattolico. Onde una significativa oscillazione della stessa letteratura lesenniana, nella quale si vedono studiosi di varia tendenza ritrovare in lui la prevalenza di motivi affini a quelli da essi preferiti, ma arrestarsi innanzi alla compresenza di motivi opposti. ²⁹ D'altra

²⁷ Cfr. ETTORE CENTINEO, *René Le Senne*, Palermo, 1952. Con *Le devoir* il Centineo pone nella prima fase (dell'idealismo personalistico) la prima edizione dell'*Introduction à la philosophie*.

²⁸ *Introduction à la philosophie*, cit., p. 301.

²⁹ Il DE WAELEHENS ammette che il Le Senne postula una trascendenza vera. " Riesce però a proporciene l'esatta formula? Non si oserebbe assicurarla poiché si tratta per noi di conquistare sempre di nuovo una 'identificazione', *parziale* senza alcun dubbio, ma nondimeno *reale* di noi stessi spiriti finiti, con lo Spirito assoluto. Si sarebbe preferito che Le Senne avesse parlato di un *dono* dello Spirito a colui che lo crea, perché Dio può comunicarsi a noi senza 'attentare' alla sua esistenza trascendente. Ma quest'ultima sembra evidentemente compromessa dal momento in cui questo contatto riveste la forma di una *identificazione* anche parziale. " ("Revue néoscolastique de philosophie," 1940 février, Tome 43, p. 71.) È evidente la preoccupazione tomistica del De Waelhens, che non può ammettere *identificazione* di due esseri, a rigore incommensurabili. Per il Devaux invece la "relazione teandrica è perfettamente compatibile con la trascendenza di Dio (cfr. *La philosophie comme expérience totale selon René Le Senne*, "Giornale di metafisica," 1955, n. 3.) Pareyson parla di una convergenza di idealismo e esistenzialismo (*Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, 1950 p. 275). L'Abbagnano rimprovera al Le Senne (come il Centineo limitatamente alla seconda fase del suo pensiero) la non-problematicità

parte è il carattere stesso della filosofia lesenniana che implica questa prevalenza del fervore sul rigore, essendo rivolta a mostrare la *esperibilità interiore* di una certa visione del mondo piú che la sua *pensabilità*.

Il lettore di *Le Senne* tuttavia incontra di tanto in tanto nei suoi libri delle pagine nelle quali il tono cambia, perché vi si parla di *cose*, e precisamente, vi si analizzano dei comportamenti determinati. Pensiamo per esempio ad alcune pagine di *Le devoir*, quelle che descrivono lo scacco della volontà che si manifesta come accidente, arresto, conflitto, o quelle dedicate all'esame delle condotte immorali: la confusione, la parzialità, il capriccio, la disperazione, la perversità, l'indifferenza. Non è probabilmente un caso che la fenomenologia del negativo sia piú ricca di quella del positivo, data l'impostazione misticheggiante del pensiero lesenniano. Dell'atto morale si ripete sempre che realizza il valore, che lo serve ecc., delle condotte positive come attività scientifica, artistica, pratica, si dice che sono positive *autenticamente* solo se vincono la loro determinazione e si sollevano al valore. L'atto immorale può invece significarsi *per verba*, proprio per la sua determinatezza. E allora *Le Senne*, descrive e classifica spesso molto acutamente e annuncia il *Le Senne* per noi migliore, il *Le Senne* caratterologo.

È fuori del nostro compito esaminare la caratterologia lesenniana.⁸⁰ Essa accoglie i risultati della scuola di Groninga (Heymans e Wiermsa) e ne accetta la classificazione sulla base delle tre proprietà fondamentali (emotività, attività, risonanza) combinate tra loro, alle quali *Le Senne* aggiunge alcune proprietà supplementari, cioè estensione del campo di coscienza, intelligenza analitica, egocentrismo e allocentrismo, predominio di certe tendenze, modi di struttura. Ma i contributi migliori sono, a nostro giudizio, i disegni tipologici, le varie sottodivisioni di ciascun tipo, i molti e nutriti esempi particolari, le osservazioni sempre acute. L'oblio dell'Uno giova notevolmente alla profondità del pensiero lesenniano.

2. Lavelle

Nel recensire *Le devoir*, il Lavelle, pur giudicando molto bene del libro, osservava che, a suo avviso, è errato fare della contraddizione l'espe-

del rapporto esistenza-valore (*Storia della filosofia*, II, parte seconda, Torino, 1950, pp. 718-19).

⁸⁰ *Traité de caractérologie*, Paris, 1949⁸.

rienza fondamentale. Il mondo infatti ci accoglie prima di respingerci e se qualche volta ci dà l'impressione di respingerci siamo noi che lo respingiamo, perché scambiamo per ostacolo quello che era un appello. "L'esperienza fondamentale non è quella della 'contraddizione,' è quella della 'partecipazione'; per promuoverla, basta spogliarsi di ogni attaccamento ai modi particolari e discendere fino all'essenza affermativa del proprio essere: ogni volta che questa esperienza si rinnova, produce in noi una sorta di ebbrezza."¹ Occorre abbandonarsi a questa ebbrezza, ricordando che l'amore viene prima dello sforzo. Pensiamo alla nostra unione con Dio. Come ammettere che Dio possa venirci meno? Siamo noi che veniamo meno a lui "ogni volta che la nostra attenzione si disperde e la nostra fiducia si attenua. Allora noi mettiamo in gioco tutte le risorse della nostra volontà e il dovere cerca di imporci quel che la grazia ci rifiuta. Ma la grazia è sempre presente: basta consentire a riceverla. Quando la coscienza è troppo tesa, essa non ha più apertura: tutte le sue aspirazioni saranno soddisfatte e superate purché essa ritrovi un poco di semplicità e di abbandono."²

Noi siamo in pieno clima lavelliano e scorgiamo con evidenza la diversa accentuazione data dai due filosofi "de l'esprit" al problema della salvezza. Il Lavelle è il pensatore *della salvezza facile*: abbandono più che sforzo, consenso più che conquista. A taluno è sembrato che la partecipazione lavelliana rischia di prendere il posto che nella metafisica cristiana spetta alla grazia e ha definito la filosofia di Lavelle una soteriologia "filosofica (nel senso antico e classico della parola) e non propriamente cristiana."³ Mancherebbe cioè nel Lavelle quella distanza tra uomo e Dio che, senza arrivare alle esagerazioni protestanti, rimane pur sempre alla base della filosofia e in genere della sensibilità cattolica. Certamente questo rischio è presente nella meditazione lavelliana, che a volte

¹ *Le moi et son destin*, Paris, 1936, p. 130.

² *Ibidem*, pp. 132-33.

³ Cfr. PAOLO FILIASI CARCANO, *Problematica della filosofia odierna*, cit., p. 171: "Come prima cosa — scrive Filiasi — dobbiamo chiederci *se per caso quella concezione del tempo* (così profondamente criticata dal Lavelle) *non abbia un intimo rapporto col Cristianesimo*: sembrerebbe (potrebbe obiettarsi da un punto di vista cattolico) che quella concezione sia essenziale allo stato di via, e costituisca il presupposto indispensabile per l'esercizio e il pieno dispiegamento delle virtù teologali. Quale è il posto che resta per queste virtù nella concezione del Lavelle? Non filtra in essa una certa impazienza che contrasta singolarmente con la condizione di pellegrino e di esiliato che caratterizza la vita e la dura milizia del cristiano su questa terra? E il concetto di partecipazione (che costituisce la chiave di volta della metafisica del Lavelle) non rischia di usurpare il posto che compete invece alla grazia? Tutta la filosofia del Lavelle è, in fondo, una soteriologia, ma una soteriologia filosofica (nel senso antico e classico della parola) e non propriamente cristiana."

assume aspetto di panteismo misticheggiante, che sempre insiste sulla intrinsechezza dell'uomo all'essere, ricordando per certi riguardi l'ontologismo carabellesiano. Noi abbiamo già accennato a talune note di sensibilità controriformista, presenti in questo cattolicesimo esistenzialistico, che in Lavelle si manifestano nella sua frequente insistenza sulla possibilità che tutti partecipino della gloria di Dio e glorifichino e santifichino se stessi. E ripetiamo che quella facilità e quasi diremmo familiarità della vita devota che si ricava dalle pagine di Francesco di Sales (studiato da Lavelle) trova nel Lavelle un'eco inaspettata.

Lavelle è un metafisico dell'interiorità. La metafisica non è quindi una costruzione razionale più o meno arbitraria, non è la scienza di un inesistente e impensabile *oggetto metafisico*, ma una esperienza.⁴ Abbiamo già accennato ai precedenti mistici di questa concezione della metafisica e ai recenti addentellati biraniani e bergsoniani. Possiamo perciò esaminare il contenuto di questa esperienza intima. "Vi sono nella vita — scrive Lavelle — dei momenti privilegiati in cui pare che l'universo si illumini, che la nostra vita ci scopra il suo significato, che noi vogliamo il destino stesso che ci tocca, come se noi stessi l'avesimo scelto. Poi l'universo si richiude: noi ridiventiamo solitari e miserabili, non camminiamo più che a tastonì su un cammino oscuro, in cui tutto diventa ostacolo ai nostri passi."⁵ Proprio della filosofia è far tesoro di questi momenti privilegiati, che ci danno la meravigliosa impressione di un'atmosfera di eternità. Lavelle ha avuto la fortuna di godere di questi privilegi. E la sua prima esperienza metafisica è stata la scoperta della sua propria esistenza di fronte ad un universo, che fin allora aveva esso solo attratto l'attenzione, ma come un puro spettacolo. Straordinaria scoperta — dice Lavelle — che mi rivela la mia *esistenza*, ossia la mia capacità di agire, di muovermi, indipendentemente dalle cose. Tuttavia, pur essendo ben grande la meraviglia nascente dalla constatazione di questa possibilità "era facile vedere che il mistero più primitivo e più profondo stava precisamente in questa iniziativa che esercitavo e che era tale che esercitandola introducevo me stesso nell'essere. Era l'esperienza della libertà."⁶ Come si vede si tratta della biranizzazione dell'itinerario cartesiano. Ma passiamo alla seconda esperienza. Essa rivelava che il tempo, in cui scorreva la vita del Lavelle, non era negato, ma radi-

⁴ Cfr. in *Le moi et son destin*, cit., pp. 25 sgg. la recensione di *La pensée et le mouvant* di Bergson, intitolata appunto *L'expérience métaphysique*. Cfr. anche *De l'intimité spirituelle*, Paris, 1955, pp. 98 sgg.

⁵ *De l'intimité spirituelle*, cit., p. 281.

⁶ *Ibidem*, p. 282.

cato in un presente coestensivo dell'Essere e nel quale quell'empirico tempo fondava la sua realtà. Onde tra le parole essere e presente sussiste un'identità sostanziale e il tempo non è a rigore che *presente*: se parlo di un tempo passato ciò vuol dire che esso è un ricordo presente e se parlo del futuro si tratta o di un pensiero o di una possibilità presenti. Così è il tempo ad essere nel presente e non viceversa, e ciò che chiamiamo tempo non è altro che una relazione che si stabilisce tra le diverse forme della presenza. La terza esperienza riguardava la "secondarietà" delle cose sensibili rispetto ai pensieri. Le cose sono soltanto delle occasioni che permettono di sviluppare la nostra vita spirituale, di entrare in rapporto con gli altri esseri che non esistono per noi che grazie alle relazioni spirituali che intrecciano con noi. Già Platone aveva fatto questa scoperta, ma egli aveva avuto il torto di ipostatizzare in *idee* i nostri pensieri e di fare delle cose delle copie di queste idee, laddove esse "erano per noi al contrario il doppio mezzo per il quale ogni spirito diveniva capace di mettere in giuoco le sue proprie possibilità, cioè di attualizzarle, e di comunicare con gli altri spiriti in un universo che era lo stesso per tutti."⁷

Si delinea così con chiarezza la costruzione metafisica lavelliana o meglio il suo ripensamento della metafisica cristiana: l'Essere e gli esseri. Questi capaci di partecipare dell'Essere infinito che li ha creati, cioè di vincere il tempo per affacciarsi all'eternità. Tutto quanto avviene nel mondo, tutto quanto l'uomo *fa* è strumentale, perché è rivolto alla partecipazione, ossia alla salvezza. L'ideale di Lavelle non è dunque l'uomo d'azione o il saggio, bensì il *santo*. E tutta la sua filosofia è una introduzione alla santità o quanto meno alla vita devota. Da questo punto di vista noi considereremmo *Quatre saints* come l'opera più riuscita di Lavelle, perché, senza prolissità di argomentazioni metafisiche, che in fondo sono in lui sovrastrutture di esigenze morali, anzi religiose, chiarisce qual è la particolare disposizione d'animo a cui Lavelle pensa quando parla di partecipazione.

La spiritualità francescana è evidentemente per Lavelle un modello insuperabile di atteggiamento partecipativo. La sua prima caratteristica è quell'"abbandono" a cui si è accennato e che consiste "in quello stato di semplicità perfetta, in quello spogliarsi dell'amor proprio, che, abolendo gli ostacoli che separano l'anima da Dio, rendono la sua presenza visibile e la sua azione evidente attraverso tutti gli avvenimenti ai quali prendiamo parte."⁸ La natura e la vita, lungi dall'essere in anta-

⁷ *Ibidem*, p. 283.

⁸ *Quatre saints*, cit., p. 64. (I quattro santi sono: san Francesco d'Assisi, san Giovanni della Croce, santa Teresa, san Francesco di Sales.)

gonismo con Dio, ne sono la manifestazione e lo spirito non deve combatterle e abolirle, ma al contrario promuoverle e giustificarle. E così il mondo tutto diventa "un coro, donde si leva una preghiera continua: per chi lo contempla come si deve, esso non cessa di celebrare la gloria di Dio."⁹ Del problema del male Francesco offre una soluzione cara a Lavelle, perché non lo nega, come potrebbe attribuirgli quell'ottimismo dell'innocenza di talune errate interpretazioni e neppure lo combatte come San Giorgio il drago, ma lo sposa interiormente con amore, per piegarlo e ricondurlo verso la fonte donde si alimenta ogni vita, come aveva fatto con la ferocia del lupo di Gubbio. Quanto alla frequentemente rilevata indifferenza e anche diffidenza di S. Francesco di fronte alle scienze, è certamente vero — osserva Lavelle — che egli non cercava la verità nei libri, ma, come Cartesio anche se con diversi risultati, nel gran libro della creazione. Egli non aveva bisogno del ragionamento complesso e dell'analisi sottile: "il suo sguardo si portava verso la luce con una meravigliosa prontezza; e tra lo sguardo e l'atto, ogni intervallo per lui era abolito."¹⁰ Tuttavia Bonaventura, Scoto, Occam, Lullo, Ruggero Bacone erano francescani. Bisogna forse riconoscere che essi hanno coltivato la scienza non per se stessa, ma soltanto per trovare in essa un'altra maniera di lodare Dio. Questo amore di Dio che divampa nell'animo "è l'amore stesso col quale Dio si ama in me, e che mi dà sempre una sorta di tremore, perché io non posso non chiedermi se sono degno di questo amore."¹¹ La vita spirituale è perciò per Francesco un eterno miracolo. Solo chi non sa rendersi conto di ciò, meglio, non sa vivere questa miracolosità, considera il mondo come una catena di cause ed effetti (il mondo della scienza *sine charitate* e del materialismo), dove i nostri desideri perseguono fini particolari, che ci rendono infelici se non riusciamo ad attingerli, che ci deludono se li raggiungiamo. In realtà il mondo è un "testimone." Ha un significato nascosto che si rivela ai puri di cuore. "In ogni istante e quale che sia l'avvenimento che ci è dato, esso apre un accesso verso Dio; ci insegna ad accordarci con la sua volontà e a raggiungerla."¹² Per Francesco la vita terrena è dunque un'anticipazione del paradiso, data la sua capacità partecipativa: "L'anima del santo — concludeva Lavelle — al momento della morte dovette appena sentire una liberazione: perché questa liberazione, sulla terra, egli l'aveva già trovata."¹³

⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹¹ *Ibidem*, p. 90.

¹² *Ibidem*, p. 91.

¹³ *Ibidem*, p. 91.

Il santo realizza ancora la " dialettica " tempo-eternità, che è in sostanza la dissoluzione di quello in questa. " Il tempo cessa di dividerci e di essere un rinvio che ci fa languire dietro l'eternità: l'eternità ci è già presente nel tempo. " ²⁴ Parimenti l'azione cessa di essere l'opposto della contemplazione con la sua volontà creatrice. " ²⁵ Questa esperienza autentica del tempo è particolarmente viva in santa Teresa, la quale non ha desiderio e attaccamento che per l'eternità. Essa non vive la " fuga " del tempo, ma piuttosto la perfezione degli *istanti*, " ciascuno dei quali ci apporta un'esigenza a cui non possiamo rispondere che se siamo capaci di elevarci ogni volta fino alla stessa presenza eterna. " ²⁶ Onde un'indifferenza di santa Teresa per le date e per il calcolo temporale. Nel tempo essa non prende in considerazione " la relazione tra le differenti parti " (il tempo empirico), ma la sua attenzione si volge " alla relazione di ciascuna di esse con l'eternità. " ²⁷ Quando invece ella si abbassa a considerare lo-svolgimento empirico del tempo, allora non vi vede che un ostacolo, allora si sente in " esilio " in questa infima lacuna dell'universo. E la vita terrena diventa una morte perché " l'allontana dalla morte che deve darle la vita vera. " Secondo le sue stesse parole citate da Lavelle, essa " muore di non morire. "

In qualsiasi situazione e attraverso qualsiasi azione, anche la più umile in apparenza, è possibile volgersi verso Dio, indiarci. Lavelle cita questa preghiera di santa Teresa: " Per inutile che io sia e incapace di giovare agli altri, io cesso, mio Dio, di lodarvi per avermi fatto qual sono. " ²⁸ Mirabile mezzo — commenta Lavelle — " per la nostra debolezza, di fare di essa stessa un ritorno verso Dio e di trovare fin nel poco che noi siamo il segno della sua potenza e del suo amore. " ²⁹ L'unione con Dio non richiede dunque esperienze eccezionali e non è un'unione di contemplazione, bensì di volontà, " è una disposizione dell'anima che è staccata da ogni cosa della terra, dove non si trova più alcuna tendenza contraria alla sua volontà, dove la nostra volontà, conforme alla sua e totalmente occupata di lui, non lascia più sussistere alcuna traccia dell'amore di sé, né di alcuna altra cosa creata. " ³⁰

L'unione con Dio attraverso un processo di interiorizzazione è invece chiarita con l'esame della mistica di Giovanni della Croce. In lui l'anima

²⁴ *Ibidem*, p. 65.

²⁵ *Ibidem*, p. 65.

²⁶ *Ibidem*, p. 168.

²⁷ *Ibidem*, p. 168.

²⁸ *Ibidem*, p. 162.

²⁹ *Ibidem*, p. 162.

³⁰ *Ibidem*, p. 173.

discende al fondo di se stessa ed entra in rapporto con Dio, senza aver bisogno di considerarlo attraverso le opere della creazione. L'anima rispecchia l'immagine di Dio, che, secondo le parole del santo citate da Lavelle "è sempre alla porta dell'anima per entrare in essa, come il sole levante è alla porta di una casa esposta ai suoi raggi per introdurveli."²¹ Le tappe di purificazione consistono nel liberare l'anima da ogni ingombro di esteriorità, da ogni pensiero particolare che ci stacchi da Dio, per volgersi verso di lui con un atto che lascia agire Dio in noi. Dalla nostra particolarità dunque all'universalità divina, a quell'"atto spirituale invisibile e sovraneamente creatore che dà a tutte le creature il movimento e la vita."²²

Né manca in Lavelle il motivo comunitario tipico della mistica cattolica. Egli lo sottolinea nell'esame delle dottrine di Francesco di Sales. "Noi siamo tutti così legati che non c'è nessuno sulla terra che non abbia la responsabilità di altre anime nello stesso tempo che della sua: come distinguere in effetti la responsabilità che assumiamo riguardo a noi stessi dalla responsabilità che noi assumiamo riguardo agli altri?"²³ Mediante l'amore ci inseriamo nella infinita comunità universale: amare è cooperare, cooperare all'atto stesso di creazione. "Ed è questa la ragione per cui è una stessa cosa amare Dio, che è amore, e amare il prossimo come noi stessi, cioè dello stesso amore col quale Dio ci chiama, lui e noi, alla stessa esistenza."²⁴ (Ritoveremo in Mounier questo motivo comunitario, che egli sente specialmente nelle sue conseguenze sociali.)

Questi temi particolari della tradizione cattolica sono ripensati in forma sintetica in una teoria generale della santità che Lavelle pone all'inizio di *Quatre saints*. La "salvezza facile" è ripresa e approfondita nella valutazione della santità come possibile in ciascuno di noi: vi è nell'essenza dell'uomo una infinità che nessuno potrà mai esaurire, onde le differenze dei santi tra loro e la loro inesauribilità, e da ciò anche il fatto che "ogni uomo è un santo possibile, che forse non verrà mai alla luce."²⁵ È questo uno dei temi centrali di Lavelle, il tema della *sovraabbondanza* spirituale, sovraabbondanza dell'Atto e degli atti che partecipano di lui. L'esperienza

²¹ *Ibidem*, p. 123.

²² *Ibidem*, p. 128.

²³ *Ibidem*, p. 179.

²⁴ *Ibidem*, p. 192.

²⁵ *Ibidem*, p. 34. Questa "facilità" della santità ricorda alcune considerazioni, fatte su diverso piano, ma con eguale spirito, di Francesco di Sales nell'*Introduzione alla vita devota*: "La devozione deve essere diversamente praticata dai gentiluomini, dagli artigiani, dai servitori, dai principi, dalle vedove, dalle zitelle, dalle maritate. (...) La devozione quando è vera, non guasta niente, ma anzi dà perfezione a tutto; e quando si oppone alla legittima vocazione di qualcuno, senza dubbio essa è falsa." (Parte prima, cap. III).

metafisica ci consente di penetrare questa sovrabbondante fonte di beatitudine e di raggiungere il Regno degli spiriti. Né si creda che questa espressione è metaforica o che indica semplicemente la speranza cristiana. Lavelle parla di esperienze concrete, che tutti possono fare purché non rifiutino il dono della grazia. Il concetto agostiniano della memoria metafisica viene qui ripreso, ma portato su un piano alquanto diverso da quello strettamente speculativo. Il ricordo, nel senso autentico del termine, è qualcosa di profondamente diverso dal ricordo dell'esperienza ordinaria. Quello infatti toglie l'avvenimento al tempo e gli conferisce una sorta di eternità, non nel senso di una sua costante presenza alla nostra coscienza, ma di una presenza di diritto, che diventa attuale sol che noi lo vogliamo. Passiamo così ad una forma di esistenza nuova "tutta intima a noi stessi, stabilizzata e purificata, e che possono considerare inferiore o degradata solo quelli che credono che il reale non si apprende che coi propri occhi e con le proprie mani." ⁸⁶ È questo probabilmente un motivo antitomistico, essendo noto che per Tommaso ogni atto di conoscenza presuppone l'intuizione sensibile, compresa la conoscenza dell'anima, che, pur essendo presente a se stessa, può esser *conosciuta* solo attraverso le immagini sensibili. Ma proseguiamo nell'analisi dell'interiorizzazione. Bisogna morire come corpo e rinascere come spirito fin da questo mondo. E questa spiritualizzazione si ottiene nel ricordo che si ha di sé in quanto essere "eternato." Se questo ricordo non vi fosse non si comprenderebbe l'immortalità dell'anima, che sarebbe quella di un essere nuovo senza legame col passato (gli *istanti eterni* sono dunque collegati dalla memoria metafisica). Ora, questo ricordo ci permette anche di associarci spiritualmente agli altri, specie se morti. Il morto è ridotto soltanto al ricordo di sé, ma è possibile pensare "che tra il ricordo di lui che è il nostro e il ricordo di sé al quale egli è ridotto, vi sia un'affinità misteriosa." ⁸⁷ Onde, malgrado le proteste dei sensi, ancora una volta ingannatori, "noi siamo forse più strettamente uniti ai morti che ai viventi." ⁸⁸ Certo noi possiamo dimenticarli e la nostra attenzione carnale può divertirci verso altre cure. "Ma a nostra insaputa, essi restano lí, sempre pronti ad essere evocati di nuovo, e ad esercitare su di noi un'azione infinitamente più disinteressata e più pura di quella che essi avevano su di noi quando erano ancora vivi." ⁸⁹

Questo spiega lo speciale rapporto che noi abbiamo coi santi. Essi

⁸⁶ *Quatre saints*, cit., p. 37.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 39.

cominciano col fornirci il nostro nome, la qual cosa li avvicina a noi, li pone con noi in una certa intimità e " fa che ciascuno di noi si ponga sotto il patronato di uno di essi, come se dovesse prenderlo per modello. " ⁸⁰ Ripetiamo che queste non sono metafore, perché il rapporto è *reale*. I santi ci elevano alla vita spirituale e ci permettono di penetrare la nostra vera patria dove ci conducono " come per mano. " ⁸¹ Essi sostengono la nostra vita " non solo, come si crede, col loro esempio, ma con quella forza stessa che ci danno nelle prove, obbligandoci a spiritualizzare tutto ciò che ci accade. " ⁸² Ciò spiega perché noi invociamo diversi santi a seconda delle circostanze ed anche perché noi ci rivolgiamo più frequentemente a taluni santi, come se avessimo con loro una maggiore familiarità, " come se fossero più adatti a comprenderci e ad aiutarci. " ⁸³ Come nell'amicizia, osserva Lavelle, ciascuno " fornisce e completa quel che all'altro manca, onde dalla loro unione nasce un uomo che è più perfetto di ciascuno preso singolarmente, così si può dire che ogni santo chiama egli stesso una posterità che sviluppa e mette in opera tutte le possibilità che egli conteneva in germe. " ⁸⁴ I santi dunque esercitano una mediazione tra il mondo materiale e quello vero o spirituale, tra il tempo e l'eternità. " È col ricordo che noi ne abbiamo conservato che noi possiamo far loro un posto nella nostra anima: ma questo ricordo stesso ha fatto di loro degli esseri spirituali coi quali noi siamo uniti in questo universo dello Spirito dove ogni individuo compie una vocazione che non appartiene che a lui solo e di cui tutti gli altri individui sono inseparabili e solidali. " ⁸⁵

Come si vede lo spiritualismo diventa *spiritismo*, l'esperienza metafisica scivola verso la superstizione. Lavelle ha detto che la vecchia metafisica, intesa come costruzione razionale di " oggetti " intelligibili è da abbandonare, poiché sono da considerare definitive le critiche di Kant. E non si può che dargli ragione. Ma che validità pretende di avere una metafisica " sperimentale " come la sua? Chi facesse esperienze diverse, chi trovasse l'essere, o almeno un suo segno, nel volo degli uccelli o nei visceri degli animali, con quali argomenti potrebbe esser persuaso del carattere superstizioso delle sue credenze? Soltanto con argomenti di fatto, mostrandogli per esempio che le sue esperienze sono più rare, che incon-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁸¹ *Ibidem*, p. 43.

⁸² *Ibidem*, p. 43.

⁸³ *Ibidem*, p. 44.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 45.

trano scarsi consensi ecc. Torniamo cioè alla religiosità popolare, al miracolo, alla esperienza ineffabile, al contatto coi morti.

Si obietterà che il nostro punto di vista è parziale, perché ci siamo soffermati su un'opera particolare di Lavelle trascurando le altre, generalmente ritenute più importanti, non foss'altro perché sistematiche. Riterremmo poco fondata questa obiezione. Lavelle non *pensa* altri temi, almeno altri temi importanti, fuori di quelli a cui si è fatto riferimento. È *philosophus unius problematis* e il suo problema è la partecipazione. I temi del tempo, della testimonianza, della apertura alla grazia, del primato dell'essere sul fare, dell'amore, della comunità spirituale, della santità, le correlative valutazioni limitative della scienza, le negazioni dell'individualismo, del materialismo, dell'esistenzialismo negativo sono variazioni di quel tema centrale e molto *facilmente* dedotte e ragionate. Il riferimento alla tradizione cattolica ci pare essenziale per intendere la filosofia lavelliana ed anche per questo la nostra preferenza va a *Quatre saints*, dove questo riferimento è più esplicito. Al di fuori di esso Lavelle non si capirebbe: la partecipazione diventerebbe un'espressione metaforica assai vaga per indicare la superiorità del comportamento altruistico sull'egoistico e la socialità delle nostre azioni. La maggior parte della sua opera diventerebbe un'opera retorica, filosoficamente insignificante.

Le opere sistematiche del resto " sistemano " i motivi che abbiamo trovato, ma non li approfondiscono. Vi predomina l'immagine della trasfigurazione e della illuminazione. La considerazione ordinaria di certi problemi, quella che suole opporre soggetto a oggetto, finito a infinito, libertà a natura, subisce immancabilmente una trasvalutazione, purché adeguatamente *vissuta*. E allora si vede che tutte le aporie si dissolvono e quelle dicotomie si rivelano espressione di mentalità empiristica. Prendiamo per esempio una coppia di contrari, la libertà e la necessità. La libertà, osserva Lavelle, è il termine primo, poiché di essa noi abbiamo una esperienza indiscutibile, mentre la necessità non può essere definita che come negazione di quella. Ora " è nell'intervallo che separa i due termini di questa coppia che si esercita l'attività che ci è propria. " * Si potrebbe dire che non sappiamo ancora che cos'è questa attività, cioè se è libera o necessaria. Ma Lavelle prosegue: " È evidente che questa coppia stessa non ha senso che in rapporto a un Atto supremo da cui la libertà deriva tutto quel che c'è di positivo in essa, al quale pertanto essa non fa che partecipare; dal che consegue che essa chiama il suo contrario, cioè la necessità, come condizione e espressione a un tempo della sua operazione.

* *De l'acte*, Paris, 1937, p. 207.

È questa limitazione — prosegue Lavelle — introdotta fin nella mia libertà che ne fa un libero arbitrio, cioè una facoltà capace di optare fra una libertà pura, verso la quale essa cerca sempre di elevarsi, e una necessità che minaccia di asservire alla quale rischia sempre di soccombere. Tuttavia l'Atto supremo di cui noi parliamo qui sorpassa ad un tempo la libertà e la necessità: in luogo di essere la sintesi che le unisce, esso è piuttosto il principio che fonda la loro opposizione.³⁷ Come è evidente, il problema reale è eluso. Noi volevamo sapere se e in che misura la nostra scelta è condizionata e quali sono i fattori che la condizionano e abbiamo saputo invece che siamo liberi nella misura in cui partecipiamo dell'Atto che ci costituisce. E se osservassimo che questo atto è persona, anzi è la suprema Persona, che ha gli attributi dell'onnipotenza, onniscienza ecc. e quindi può riproporre la vecchia difficoltà della coesistenza di prescienza divina e libertà umana? Ci si risponderebbe che Dio ci ha creati come suoi con-creatori.

Nell'ambito della filosofia cattolica non è dubbio che Lavelle è per lo meno "imprudente." Certamente il suo misticismo è "moderato" nel senso che l'uomo non si *perde* come nella tradizione neoplatonico-eckartiana: amor di sé e amor di Dio sono pienamente conciliati. Ma, come da molte parti è stato rilevato, l'"intervallo" tra gli atti e l'Atto è troppo facilmente colmabile, quel distacco cristiano della creatura dal creatore sembra essere attenuato e tendente ad abolirsi. Forse il panteismo di *De l'Être* è stato mitigato, ma la impostazione filosofica resta immutata. Ancora nell'introduzione alla dialettica dell'eterno presente, preposta alla seconda edizione di *De l'Être*, Lavelle ribadisce il concetto di univocità dell'essere, precisando che "l'essere è sempre l'essere assoluto: non v'è nulla al di sotto di lui, nulla al di sopra"³⁸ e che l'univocità non risiede tanto nel carattere unico, presente in ciascuno dei modi dell'essere, quanto "nell'unità concreta dell'essere di cui essi sono un aspetto e senza la quale nessuno di essi sarebbe capace di sussistere"³⁹ Onde il prestigio incomparabile della "nozione di *relazione* che non esprime nulla di più nel linguaggio della gnoseologia, che l'identità dell'essere, e del tutto nel linguaggio della ontologia."⁴⁰ In *De l'Acte* aveva parlato in termini egualmente espliciti affermando che "l'essere che partecipa presenta, nell'ordine che gli è proprio, la stessa potenza di esser causa di sé che

³⁷ *Ibidem*, pp. 207-208.

³⁸ *De l'Être*, Paris, 1947 (nuova edizione, prima ed. 1928), p. 14.

³⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 15.

appartiene all'essere assoluto." ⁴¹ Chi nega l'univocità "lacerata la tunica senza cucitura, toglie alla vita tutta la sua serietà e crea fra l'assoluto e il relativo, e tra i differenti relativi, un fosso che non potrà più essere colmato." ⁴² Sono testi chiarissimi di evidente sapore eretico. Lo stesso Scoto, ricordato dallo Sciacca, che, in una lettera a Lavelle, ha posto il problema in termini perentori, parlava di una univocità nell'ordine del *concetto*, ma di una diversità radicale nell'ordine della natura. ⁴³ Non crediamo che questa insistenza sull'univocità con le inevitabili (anche se vivamente respinte) conseguenze panteistiche debbano interpretarsi come arditezze eckhartiane. ⁴⁴ La sensibilità di Lavelle è cattolica, è agapica e non erotica. Il suo edonismo metafisico, l'ideale della letizia cristiana, della fruizione gioiosa dei beni spirituali, si traspongono in una costruzione, in cui la sintesi, a volta addirittura bonaria, è naturalmente vincitrice delle opposizioni e delle antinomie.

⁴¹ *De l'acte*, p. 223.

⁴² *Ibidem*, p. 223.

⁴³ "Io non dico — scrive lo Sciacca — che 'univocità' e 'analogia' si oppongano, dico anzi che si richiamano, pur distinguendosi. Vi è indubbiamente una *univocità dell'essere*, ma tale univocità, a mio parere, va ammessa *solo* nell'ordine della *nozione dell'essere*. Mi spiego: l'essere, come idea dell'essere (essere ideale o pensato) è univoco, cioè come nozione dell'essere è sempre identico. Mi sembra che questa sia l'univocità, di cui per esempio, parla Duns Scoto e, più recentemente il Rosmini; né credo che S. Tommaso dica diversamente (anche se i tomisti dicono diversamente). Se così non fosse non si spiegherebbe come l'uomo (ed ogni ente intelligente) possa avere una qualunque idea di Dio. (...) Quando però dall'univocità della nozione dell'ente, si passa all'essere di Dio e all'*essere* delle creature, io credo che qui l'analogia si renda necessaria e che sia richiesta proprio dall'univocità stessa nel senso che ho detto sopra. Infatti se l'essere di Dio e l'essere delle creature fosse univoco, non più solo come essere pensato, ma ontologicamente, conseguirebbe: a) che possedere (o conoscere) l'idea di Dio è possedere Dio stesso nella sua essenza; b) che tra Dio e le creature (il mondo) non c'è differenza sostanziale. In tal caso non si sfuggirebbe all'ontologismo e al panteismo." (In *Dal mio carteggio con Louis Lavelle*, "Giornale di metafisica," 1952, n° 4, p. 497.)

⁴⁴ Cfr. GALVANO DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, cit., pp. 106-107 e 178-182.

Capitolo terzo

Sensualismo cattolico: Gabriel Marcel

Quando Gabriel Marcel scrive a Pietro Prini che è "infinitamente probabile" che fin dall'origine, senza osare affermarlo a se stesso, egli era cristiano,¹ conferma l'impressione, anzi il convincimento che lo studioso ricava dall'esame delle sue opere. La conversione al cristianesimo, che è del 5 marzo 1929,² è lungamente preparata dalle meditazioni degli anni passati, che non si intenderebbero se non si considerassero come degli sforzi progressivi per il raggiungimento di quella meta. Leggiamo nel *Journal métaphysique* una definizione rivelatrice: "Uno spirito è metafisico nella misura in cui la sua posizione in rapporto al reale gli appare (è rimasta per lui) fondamentalmente inaccettabile. Bisogna qui prendere questa parola *posizione* nella sua accezione quasi fisica. Una falsa posizione. Si tratta — continua Marcel — di raddrizzarsi o forse di distendersi. La metafisica è questo raddrizzamento o questo distendersi."³ E, in nota, a proposito della posizione di fronte al reale, Marcel osserva: "in questo senso il Platonismo è la filosofia stessa."⁴ Con ciò Marcel ha definito il suo atteggiamento di pensatore, quale appare fin dai primi scritti, atteggiamento di chi ricerca costantemente un al-di-là, che sveli il significato destinato a rimanere nascosto all'esperienza ordinaria. Per esperienza ordinaria intendiamo naturalmente non quella del senso comune, ma quella che si limita alla mondanità e alla storicità e che è fondata da filosofie come il positivismo o lo storicismo.

Il punto di arrivo cristiano-cattolico è annunciato dagli scritti anteriori alla conversione non solo genericamente, ossia come esigenza di trascendenza e "platonismo perenne," ma anche nei suoi aspetti particolari. Quei motivi di religiosità popolare, che già vedemmo in Lavelle,

¹ Cfr. PIETRO PRINI, *Gabriel Marcel*, Roma, 1950, Prefazione, p. 7.

² Cfr. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, 1935, p. 17.

³ *Journal métaphysique*, Paris, 1935 (I ed. 1927), p. 279.

⁴ *Ibidem*, p. 279 in nota.

hanno in Gabriel Marcel una accentuazione decisiva: in lui la trascendenza diventa il soprannaturale e anzi l'invisibile; il miracolo, il contatto coi defunti, l'altro mondo, la resurrezione della carne, la polemica con l'ateo sono al centro della sua meditazione, e fin da principio. E tutto ciò è sostenuto da una marcata *sensualità*, che non cessa di insistere sul corporeo, sull'emozionale, sulle *presenze reali*, sui "legami nuziali" con la realtà.

L'ascesi di Marcel è un'ascesi *inframondana*, carnale, e può considerarsi come il supremo raffinamento di quelle cerimonie e di quelle credenze, di cui parla, per esempio, il Croce a proposito della vita religiosa a Napoli nel settecento: processioni, rappresentazioni, miracoli clamorosi, prediche emozionanti. Ovviamente in Marcel gli oggetti materiali della meditazione cambiano: al terribile domenicano Gregorio Rocco, che castigava i peccatori valendosi di un saldo bastone e di una corona e un crocifisso non meno vigorosi,⁵ si sostituisce il delicatissimo Rilke. Ma lo spirito non muta: si tratta pur sempre di un elevamento verso il divino attraverso un'esperienza sensibile, emozionalmente rilevante, ricca di immagini. E non mancano in Marcel, come si è già accennato, accenti polemici contro la religiosità protestante e giansenista, più semplice ed intima e comunque non sensuale, che a lui sembra espressione di una spiritualità disincarnata. In ciò Marcel si incontra con un Alfonso dei Liguori, il dottore di quella religiosità popolare della Napoli settecentesca, avversario irriducibile dei giansenisti. E vedremo anche che l'ostilità alla nuova scienza e letteratura del secolo, l'orrore per i Voltaire e i Rousseau, finanche la tendenza a sollecitare interventi polizieschi, caratteristiche che il Croce, nel citato scritto, sottolinea nel Liguori,⁶ non mancano nel nostro Marcel, mutato naturalmente quel non molto che c'è da mutare.

In accordo con questa religiosità sensuale Marcel dà alla trattazione dei suoi problemi una coloritura morbidamente privata, tanto che il lettore ha l'impressione di trovarsi innanzi alla autobiografia di un'anima estremamente sensibile, che procede attraverso illuminazioni e intuizioni improvvise e riflessioni sottili, ma aventi sempre una levità, una tenuità, una ellitticità, come se l'autore volesse più stimolare a certe esperienze che non persuadere con ragionamenti. Questa sfiducia nel discorso logico Marcel ci conferma quando nella introduzione al *Journal* scrive che "l'esistenza, a parlar propriamente, non può essere né posta, né concepita, né forse conosciuta, ma soltanto riconosciuta come un terreno che

⁵ Cfr. *La vita religiosa a Napoli nel settecento*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari, 1943, specie pp. 118-119.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 126.

si esplora; e senza dubbio il linguaggio stesso è qui ingannatore."⁷ La forma del diario risponde perciò ad un abito del pensatore e si prolunga anche negli scritti che esteriormente non rientrano in quel genere. Ciò suscita spesso una certa impazienza nel lettore, che frequentemente si trova dinanzi a pensieri non adeguatamente sviluppati, non sufficientemente riferiti ai loro precedenti storici, qualche volta indeterminati ed ambigui. Questo carattere privato del pensiero di Marcel è poi, in un senso puramente esterno, presente in alcune espressioni che si trovano nei diari e di fronte alle quali il lettore resta tra ammirato e perplesso: espressioni del tipo "stamattina ho pensato questo," "ieri ho riflettuto su quest'altro" ecc.; e si tratta sempre di problemi quali il principio di identità, l'immanenza del pensiero all'essere e altrettali.

Ma questa nostra insoddisfazione è in certo modo esterna. Si deve tener conto che il presupposto da cui muove è quello razionalistico o scientifico, è cioè il principale bersaglio polemico di Marcel. La ragione, il pensiero logico sono per lui delle sostanziali falsificazioni della realtà, perché ne uccidono gli elementi vitali, dandone una immagine tutta esteriorità e spazialità. È l'immagine che ne danno la scienza e la tecnica e che purtroppo ha conquistato gli animi nel mondo contemporaneo, che è l'epopea della quantità, della parcellarità, della materialità, dell'aver.

Non ci addentriamo in questa polemica, di cui abbiamo già parlato e che è comunque sempre presente nel pensiero di Marcel, in tutte le sue implicazioni e metafisiche e politiche. A questa sfiducia nel discorso logico egli è giunto attraverso esperienze idealistiche, come quella del pensiero di Brunschvicg, che — come egli ci dice — è stato per lui quello che lo Spencer è stato per Bergson,⁸ e come quella del pensiero del Bradley, presente specialmente nella prima parte del *Journal*. Dove Marcel porta alle estreme conseguenze la posizione già sostanzialmente dualistica di Bradley. La ragione dialettica fallisce perché è costretta a un continuo movimento dall'uno all'altro finito, di cui ognuno si presenta come relazione ad altro (dissidio tra l'è e il *cos'è*) e vaga perciò senza tregua nell'apparenza e nell'illusione. L'assoluto è al di là delle apparenze e

⁷ *Journal*, cit., p. XI. Cfr. anche, a proposito della coloritura privata, l'epigrafe della seconda parte del *Journal* (p. 127), che è la seguente frase del Forster: "È la vita privata che presenta lo specchio per l'infinito; sono i legami personali ed essi soli, che puntano verso una personalità situata oltre le nostre prospettive giornalieri." A questo ideale si ispira anche tutto il teatro del Marcel, nel quale, come in altri aspetti della sua opera, egli mostra una certa vocazione alla "casistica." In esso hanno un ruolo essenziale le illuminazioni improvvise, le invocazioni, ecc... Rimandiamo per un esame approfondito al lavoro di JOSEPH CHENU, *Le théâtre de G. Marcel*, Paris, 1948.

⁸ Cfr. la Prefazione al PRINI cit., p. 9.

tuttavia Bradley deve ammettere che esso è in certo modo in relazione con l'apparenza. Marcel è piú consequenziale: se si pone il dualismo " di ciò che è nel tempo e di ciò che è fuori del tempo — egli dice — ciò non dev'essere con la speranza di unificare in seguito questi due ordini; la fede logica con la quale Bradley pone l'unità, la trasmutazione delle apparenze in seno al reale, non è che un appello all'inintelligibile."⁹ Questo appello all'inintelligibile, che è il risultato ultimo dell'hegelismo di Bradley, segna lo scacco della ragione e della riflessione e significa che l'Essere non è determinabile, è indocile alle categorie della logica e alle mediazioni. Le metafisiche conclusive (monismo, pluralismo, pessimismo, ottimismo ecc.) si illudono di trasporre sul piano ontologico quel che appartiene all'ordine del pensiero scientifico, la configurazione del reale in termini di sapere. La posizione di Marcel è esplicita: " non vi è giudizio obiettivamente valido che riguarda l'essere."¹⁰

L'essere è perciò al di là del pensiero, trascendente. Si dirà che per questa via si instaura un dualismo ben piú radicale di questo implicito in Bradley. Ma lo si instaurerebbe solo se non avessimo altri mezzi per " aggredire " l'essere, fuori di quelli concettuali. Ora, si pensi alle esperienze religiose: non sono al di là di ogni riflessione? " Porre come possibile un sapere di ciò che è attualmente oggetto di fede, non è pensare la fede, ma ridiscendere verso ciò che la fede ha lasciato per sempre dietro di sé."¹¹

Occorre dunque passare dalle astrattezze della ragione alla concretezza del vissuto. È una astrazione la sensazione intesa come *messaggio* di un oggetto alla coscienza, come reperto conoscitivo ancora povero e bisognoso di essere elaborato e completato ed è una astrazione, correlativa ad essa, quella del pensiero oggettivo che organizza i dati molteplici, come la scienza e le filosofie che ne seguono il metodo. Alla tradizionale sensazione Marcel sostituisce la *comunione* con la cosa sentita, ossia un'esperienza, a rigore non conoscitiva o non semplicemente conoscitiva, ma appunto comunicativa e quindi non povera ma ricca di realtà, sorta di unificazione di me con la cosa. Alla riflessione astraente, che chiama riflessione prima, Marcel non diciamo sostituisce, ma aggiunge, anzi aggiunge dialetticamente la riflessione seconda o recuperatrice, ossia una riflessione che tolga gli elementi di astrattezza propri dell'altra che la precede e quindi " recuperi " quella concretezza presente nell'esperienza immediata. Come tutti indovinano, questa riflessione è impegnata, ha una

⁹ *Journal*, pp. 10-11.

¹⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹¹ *Ibidem*, p. 96.

risonanza metafisica ecc. Inutile ricordare, oltre Biran, i molti precedenti di questa riflessione seconda, il pensiero mistico, Spinoza, Pascal e così via. Essa è presente, come si è visto, nella cultura francese contemporanea e non solo in Lavelle o in Le Senne, ma anche in Merleau-Ponty, che pure parla di una riflessione "buona" o fenomenologica e di una riflessione astratta, che altera gli oggetti reali. La comparazione con Merleau può essere prolungata anche alla dottrina della corporeità e del suo contatto immediato con le cose. Anche in Marcel dunque, ma indipendentemente da Husserl, il preriflessivo, il prepredicativo, la *Lebenswelt*.

Perché la sensazione sia comunione è necessario che il senziente non sia una coscienza astratta, non sia, poniamo, la coscienza di un Locke, ma qualcosa di piú complesso; per un verso di piú "spirituale," intendendo per spirituale il contrario dell'astratto, per un altro di piú omogeneo con la cosa sentita alla quale si disposta. Il senziente è dunque il *mio corpo*, ossia non il corpo astratto delle scienze biologiche, bensí quello concreto dell'esperienza vissuta. Su questo concetto Marcel non ha cessato di insistere. Insistenza che a taluno può sembrare inutile, essendo abbastanza ovvio che il nostro primo contatto col mondo è corporeo, non solo, ma anche che tutte le nostre operazioni, comprese quelle mentali e "spirituali," sono corporee. Ma il Marcel, che, come del resto è naturale in un pensatore cattolico, non riesce a pensare fuori del dualismo di anima e corpo, avverte che vi è "una maniera di concepire o piuttosto di immaginare questa identità di me e del mio corpo che si ridurrebbe a un materialismo grossolano e insano."²⁸ Questo materialismo consisterebbe nell'identificazione di me e del corpo-oggetto, quello che gli altri vedono e che la scienza esamina. Occorre invece pensare il corpo-soggetto, ossia le cosiddette esperienze di *incarnazione*. In concreto tali esperienze sono quelle che presuppongono una relazione non strumentale, né accidentale di me col mio corpo. Noi abbiamo già incontrato in Sartre una descrizione particolareggiata di questa incarnazione, nell'esame del desiderio sessuale, della carezza ecc., che è il campo dove il "mio corpo" ha un ruolo fondamentale. In questo senso uno scrittore come il D'Annunzio, che in materia è maestro, ha dato, specie in alcune novelle giovanili,²⁹ una fenomenologia del "mio corpo," proprio nel senso deside-

²⁸ *Le mystère de l'être*, I, Paris, 1951, p. 116.

²⁹ Pensiamo ad esempio a *Egloga fluviale* in *Terra vergine*. Ma in una gran parte dell'opera dannunziana si ritrova il "mio corpo" e l'adesione immediata e quasi confusione con la natura (la "simpatia" di Marcel). Marcel però considererebbe la sensibilità dannunziana sul piano del puro desiderio, cioè dell'avere (il corpo-strumento), perché vi

rato dal Marcel. Il quale parla di una " mediazione simpatica " tra me e il corpo " per designare questa comunicazione non strumentale. " E aggiunge che questa espressione, che si trova già nel *Journal* non lo soddisfa pienamente " ma che oggi ancora, cioè dopo un quarto di secolo, gli appare come la meno difettosa che vi sia. " ²⁴ Se io sono il mio corpo — egli dice nel *Journal* — " lo sono in quanto essere senziente; e mi sembra che si possa ulteriormente precisare e dire che io sono il mio corpo nella misura in cui la mia attenzione si porta *anzitutto* su di esso, cioè prima di potersi fissare su qualunque altro oggetto. Il corpo beneficerebbe dunque di ciò che mi si permetterà di chiamare una priorità assoluta. " ²⁵ Ogni mia esperienza è dunque carnale e il corpo è il mediatore fra me e il mondo. Vedremo come questa dottrina abbia un ruolo essenziale nella teoria marceliana della sopravvivenza e ognuno vede che Marcel prefigura nel " mio corpo " il corpo glorioso.

Il corpo si pone in relazione col mondo e anche questa è una relazione " simpatica, " una coesistenza (come direbbe Merleau-Ponty), una compenetrazione del mio corpo e della cosa sentita. " Vi è dunque — spiega Marcel — tra me e tutto quel che esiste una relazione (la parola è affatto impropria) dello stesso tipo di quella che mi unisce al mio corpo: ciò che ho chiamato mediazione non strumentale viene infatti a completare la mediazione strumentale oggettiva. Questo significa che il mio corpo è *in simpatia con le cose.* " ²⁶

Il dato primitivo, non mediabile, non caratterizzabile, è perciò questa *esistenza*, come esistenza sensibile, come *Erlebnis*, in cui più che dire *ich erlebe* (sottintendendo: *nicht Du*, o *nicht Er*) val meglio dire *Es erlebt in mir.* ²⁷

Questi dati immediati sono assolutamente veri, sono indubitabili. Marcel lo dice in un brano di grande chiarezza del *Journal*, che leggiamo per intero, anche perché ci introduce ad altri motivi essenziali del suo pensiero. Il 4 maggio 1916 egli così annota: " 'Realizzato' questa sera con un'intensità prodigiosa:

" 1° che la sensazione (coscienza immediata) è infallibile, che non vi è in essa alcun posto per l'errore.

" 2° che in questo senso la fede *deve* partecipare dalla natura della

manca l'apertura alla trascendenza, che " riscatta " la carne. Argomentazione poco persuasiva, ma che mostrerebbe — e noi vedremo ciò in seguito — la presenza della dottrina morale cattolica in tutta la fenomenologia di Marcel.

²⁴ *Le mystère de l'être*, I, cit., p. 117.

²⁵ *Journal*, cit., p. 236.

²⁶ *Ibidem*, p. 265.

²⁷ Cfr. *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940, p. 26.

sensazione (il problema metafisico in questo senso è di ritrovare col pensiero e oltre il pensiero una nuova infallibilità, un nuovo immediato).

"3° l'immediato della sensazione è necessariamente un paradiso perduto. La dialettica, il dramma della sensazione, è che essa deve essere oggetto di riflessione, di interpretazione; perciò l'errore diventa possibile. L'errore fa il suo ingresso nel mondo con la riflessione. Ma d'altra parte la sensazione non-riflessa è al di qua del piano del fallibile.

"Si tratta di sapere se l'intellezione non partecipa, sul piano del pensiero, dell'infallibilità immediata della sensazione. In fondo ogni riflessione, ogni dialettica è invincibilmente attratta da ciò che la sopprime — da ciò in cui si nega."²⁸

Veramente non ci riesce di "realizzare" con troppa intensità queste considerazioni. In esse vediamo infatti i limiti di ogni sapere immediato, quelli che notammo già in Merleau-Ponty, riprendendo le critiche di Hegel al Jacobi. In sostanza cosa dice Marcel? L'essenziale è contenuto nelle prime proposizioni: la sensazione (coscienza immediata) è infallibile, non vi è in essa posto per l'errore. Il sofisma è evidente: altro è dire che nella sensazione non è alcun posto per l'errore, altro che è infallibile. Nel primo caso infatti si afferma qualcosa di pacifico, ossia che nella coscienza immediata, appunto perché tale, vi è indistinzione di soggetto e oggetto e quindi impossibilità di *consapevolezza* di errore. Perché questa consapevolezza sorga è necessaria un'operazione intellettuale. Ecco perché, come dice Marcel, l'errore appartiene alla riflessione e non alla sensazione: la riflessione ne acquista consapevolezza (che poi anche l'intelletto possa errare, malgrado le contrarie opinioni di un Descartes o di un Croce, è altro problema). Quindi la sensazione non è infallibile, ma è al di qua del fallibile (come della verità), il che Marcel dice esplicitamente nello stesso brano citato e in molti altri luoghi. Eppure, malgrado il suo riconoscimento di questa ovvia verità, egli resta sostanzialmente legato al sofisma che sopra abbiamo notato, cioè, in fondo, ad una criteriizzazione soggettivistica del vero. Se anche sul piano della riflessione io riesco ad *esperire* dei pensieri con la stessa immediata certezza, anzi con la stessa vivacità e lo stesso consenso corporeo-emozionale, propri del sentire, avrò raggiunto l'idea vera, anzi sarò in certo modo oltre il vero (come nel sentire ero *prima* del vero), in una sfera che potremmo chiamare ultravera.

Questa forma di piú elevato sapere Marcel chiama riflessione seconda o recuperatrice, come noi già sappiamo. Lo schema di Marcel è dunque

²⁸ *Journal*, cit., p. 131.

chiaro: piano immediato o della partecipazione esistenziale, mediazione riflessiva astratta o prima, riflessione seconda o recuperatrice, ovvero piano della partecipazione ontologica.

Ci tocca di vedere questa riflessione seconda nelle sue concrete operazioni, tralasciando le considerazioni, facilmente intuibili, circa la sua eccellenza di fronte all'arida riflessione astratta. Riprendiamo dunque un esempio fatto da Marcel. Mi ha deluso un certo comportamento di un mio amico, sul conto del quale sono indotto a rivedere il mio giudizio: egli non è quale io credevo. Senonché affiora alla mia mente un ricordo, quello di un atto da me compiuto in passato e che non è troppo dissimile da quello che mi spinge oggi a giudicare il mio amico con severità. Il mio atteggiamento riflessivo perciò muta, esso mette me stesso in questione. Mentre prima mi ritenevo, anzi mi presupponevo qualificato per giudicare ed eventualmente condannare, ora mi scopro anch'io "peccatore." Il mio progresso nei confronti del precedente atteggiamento è duplice: una maggiore apertura e sincerità verso me stesso e l'eliminazione di ogni barriera fra me e l'amico, che prima era invece *separato* da me, come l'accusato dal giudice.²⁹ Ora è chiaro che in questo caso più che esservi passaggio da una forma a un'altra di riflessione, vi è un approfondimento della riflessione mercé la valutazione di alcuni elementi in un primo tempo trascurati: il "non giudicare," il "tout comprendre c'est tout pardonner," la superiorità della condotta generosa su quella vendicativa, della carità sulla giustizia. Il ricordo del mio precedente comportamento deplorabile è affatto secondario ed assume valore proprio in conseguenza delle ora accennate massime morali. Chi ignorasse queste massime e tenesse fermo, poniamo, alla morale della faida "rifletterebbe" in modo del tutto diverso, pur essendo straordinariamente "impegnato." Si comincia dunque a delineare una certa ambiguità del concetto di riflessione recuperatrice, la quale è per un verso "aperta" e non chiusa, "impegnata" e non indifferente, comprensiva di logos e di ethos e non meramente razionale, metafisica e non scientifica, ma per un altro verso si presenta come una riflessione che presupponga, che consideri indiscutibili i concetti fondamentali della religione cattolica, e che, più in generale, partecipi della spiritualità cattolica.

Fin dalle prime meditazioni di Marcel appare chiaro che una *vera* riflessione deve portarsi verso il trascendente (platonismo perenne di cui si è parlato). Come efficacemente osserva Jean Wahl, "se, in una certa misura, si può dire che la partecipazione, quale si presenta nella

²⁹ *Le mystère de l'être*, I, cit., pp. 94-95.

Prima parte del Journal, è la partecipazione all'Uno trascendente della prima ipotesi del *Parmenide*, la partecipazione, nella *Seconda parte*, è quella della seconda ipotesi, la partecipazione all'Uno immanente. Ma — precisa Wahl — è ben chiaro che queste parole, immanente e trascendente, sono del tutto insufficienti. L'Uno della *Prima parte del Journal* non è puramente trascendente, noi siamo immanenti ad esso, l'essere della *Seconda parte* non è puramente immanente: con esso, noi sorpassiamo noi stessi; noi siamo immersi in qualche cosa che ci supera.²⁰ Ancora in *Être et avoir*, anche dopo la conversione, Marcel osserva che il pensiero "è volto verso l'Altro, appetisce l'Altro. Tutta la questione è di sapere se quest'Altro è l'essere."²¹ E poco dopo rileva la differenza che c'è fra pensare qualche cosa e pensare a qualche cosa: il primo pensato è un oggetto, il secondo un tu. "Io non sono sicuro — egli aggiunge — che si possa pensare a Dio nel senso in cui si può pensare al Cristo incarnato — in ogni caso non lo si può che a condizione di non trattare Dio come struttura."²² Il giorno dopo si propone di "arrivare a comprendere come accade che pregare Dio è senza dubbio la sola maniera di pensare a Dio, o, piú esattamente, una sorta di equivalente, trasposto a una piú alta potenza di ciò che su un piano inferiore sarebbe pensare a qualcuno."²³ Già nel *Journal* Marcel aveva chiarito che Dio non poteva essere considerato come il "Dio logico" oggetto di dimostrazioni, ma come il Dio vivente oggetto di amore.²⁴ In altri termini Dio non deve essere un problema, essendo il problema concepibile solo nell'ambito del pensiero logico, ma un mistero,²⁵ quel mistero nel quale mi affaccio non attraverso

²⁰ JEAN WAHL, *Vers le concret*, Paris, 1932, p. 242.

²¹ *Être et avoir*, cit., p. 40.

²² *Ibidem*, p. 41.

²³ *Ibidem*, p. 42.

²⁴ Cfr. *Journal*, cit., pp. 65-66. Marcel svolge lungamente il suo concetto dell'impossibilità di pensare Dio fuori del rapporto con me. "Sembra in effetti che il fondamento della separazione tra Dio e la creatura risieda nell'atto col quale questa pone oltre la fede una conoscenza ideale che ne enucleerebbe la verità" (*Journal*, p. 59). La perfetta conoscenza di Dio si ha invece nell'atto di amore. In altri termini l'amore autentico rivela Dio, nel senso di essere inconcepibile senza la trascendenza. "La grazia — dice ancora Marcel — resta il postulato trascendente e inoggettivabile dell'atto di fede. Io esprimerei ancora questo dicendo che con l'atto di fede pongo tra Dio e me un altro rapporto che sfugge sotto tutti i riguardi interamente alle categorie del mio pensiero (io lo penso come impensabile, ma come assolutamente ricompreso nell'atto di fede)" (p. 60). Tra Dio e il credente si stabiliscono "delle relazioni singolarmente analoghe a quelle che nell'ordine dell'amore uniscono tra loro delle creature" (p. 66). Questi brani sono della prima parte del *Journal*, ossia del 1914. Come si vede la problematica cristiana, quindici anni prima della conversione, era al centro delle meditazioni di Marcel.

²⁵ Marcel distingue il problema dal mistero. Si ricava facilmente da quanto si è detto il contenuto della distinzione. Il problema è proprio della ragione e del procedere scientifico; esso presuppone un certo numero di termini noti e un dato da chiarire. Quando

ragionamenti ma attraverso un particolare atteggiamento consistente nell'umiltà, nell'invocazione, nella preghiera, nella pratica delle virtù teologali. Il Dio di Marcel è così imprevedibile e indimostrabile, egli è il *Tu* assoluto, prefigurato nell'atto d'amore terreno. Ammettere la sua trascendenza è dunque un rischio "il 'bel rischio' di cui parlava il filosofo antico; ma tutta la questione è di sapere se, rifiutando di correrlo, non ci si impegna a seguire una strada che presto o tardi conduce alla perdizione."²⁶

La riflessione recuperatrice attesta così Dio, perché ci introduce in questo al-di-là della ragione che ci rivela il mistero. La teologia di Marcel è dunque in certo senso "sperimentale," perché Dio è *presente* nell'esperienza della partecipazione, intendendo per presenza quell'essere *con-me*, che nell'esperienza ordinaria si dice di una persona che in determinate circostanze mostra verso di me quella *intrinsechezza*, che soltanto me lo fa sentire "presente." Il concetto di presenza è naturalmente centrale nella meditazione di Marcel, che intende la filosofia "come una esperienza che non soltanto si elabora essa stessa, ma esplicita i suoi riferimenti, si sarebbe tentati di dire le sue aderenze, a una realtà sempre più intimamente appresa come una rete di presenze tutelari o malefiche."²⁷ Il mondo non è dunque quello che credono i comuni mortali, ma è *abitato* da queste presenze misteriose. Il ricordo di Novalis sorge spontaneo, ma è in particolare al Rilke che Marcel si rivolge. Il saggio su Rilke è veramente fondamentale, perché in esso la riflessione recuperatrice tocca la maggior parte dei suoi temi; non solo, ma, per dir così, "guidata" da Rilke, si mostra come una forma di pensiero che si fa mito, sogno, addirittura delirio, e finisce per accogliere delle vere e proprie superstizioni. Nel tracciare la differenza tra Heidegger e Rilke, per esempio, Marcel osserva che manca in Heidegger l'idea rilkeana di un "doppio regno e di una sopra-coscienza angelica che trascenderebbe questa dualità e la riassorbirebbe in un'unità superiore."²⁸ Si dirà — soggiunge Marcel — che si tratta di puro mito, ma è un mito che esprime una certa esperienza. Non sembra possibile considerare le *Elegie* e i *Sonetti a Orfeo*

questo dato è chiarito si dice che il problema è risolto. Il problema però non impegna necessariamente colui che si pone a risolverlo, che può oggettivarlo e distaccarsene. Non può dirsi lo stesso dei "problemi" metafisici, perché essi necessariamente impegnano chi se li pone e non hanno termini noti da una parte, incognite dall'altra. Il problema metafisico è dunque un "mistero" che non ammette soluzioni definitive e richiede un atteggiamento superlogico, ossia mistico-partecipativo. (cfr. *Être et avoir*, cit., pp. 144-46.)

²⁶ *Homo viator*, cit., p. 243.

²⁷ *Ibidem*, p. 300.

²⁸ *Ibidem*, p. 347. Il saggio sul Rilke si intitola *Rilke, témoin du spirituel*.

come degli esercizi, nel senso di Valéry, o come delle divagazioni; e allora "bisogna riconoscere che esiste per Rilke un al-di-là che certo non si confonde con quello cristiano, ma che nondimeno è un'altra faccia, per noi non chiarita, del mondo al quale noi apparteniamo, cioè un regno dei morti dove si prosegue quella metamorfosi che noi dobbiamo non dirò tanto subire, ma intraprendere; perché è proprio dell'essenza dell'uomo dovervi consentire e forse prepararla."³⁰ E più avanti Marcel insiste su queste "metamorfosi," che si svolgerebbero in quella faccia del mondo che non è rivolta verso di noi, in quel mondo notturno presentito dai romantici. Mi pare chiaro, egli aggiunge, "che questa metamorfosi non può essere semplicemente la trasformazione degli elementi organici del nostro essere che concepisce un panteismo materialista."³¹ Probabilmente Marcel deve pensare a qualcosa di simile quando, a proposito dell'"aperto" di Rilke, parla di una "prescienza del cielo che può illuminare talvolta come una grazia la sera di un'esistenza consacrata."³² E Marcel ribadisce: "prescienza del cielo ho detto; e non posso non chiedermi se in definitiva l'aperto per Rilke non è una sorta di sostituto decristianizzato e infinitamente precario di quel cielo a cui aspira e che non vuole."³³ È chiaro che questa prescienza non ha nulla da vedere con i casti pensieri della tomba a cui i vecchi schiudono la mente, ma si riferisce piuttosto a visioni o a esperienze extranormali. Ma da questo alle gite in sogno in Paradiso e ai suoi colloqui con San Gennaro, di cui predicava il ricordato padre Rocco in Napoli³⁴ il passo è breve. Anzi tra poco vedremo che non vi è passo da fare.

L'appello a questa specie di sesto senso metafisico si ripresenta poi a proposito del problema del significato della morte. Marcel riporta per intero un frammento di diario del Rilke, che è una meditazione sul *Michael Kramer* di Gerhardt Hauptmann. Michael Kramer è un pittore, che, pur avendo un alto senso della sua arte, non è riuscito a realizzare l'ideale che lo muove. E ha riposto le sue speranze nel figliuolo, dotato di alte qualità, ma fisicamente tarato, tanto che precipita verso il vizio e finisce suicida. Il cadavere viene portato nello studio del padre, il quale lo veglia tutta una notte e, nell'osservare il viso del figliuolo composto nella morte, vede che "la laidezza non era che riflesso."³⁵ La morte ha rivelato, nella sua infinita giustizia, quei tesori spirituali che

³⁰ *Ibidem*, p. 347.

³¹ *Ibidem*, p. 353.

³² *Ibidem*, p. 340.

³³ *Ibidem*, pp. 340-41.

³⁴ Cfr. *Uomini e cose della vecchia Italia*, cit., p. 120.

³⁵ *Homo viator*, cit., p. 307.

la vita non ha saputo scoprire. Ora qui non si tratta di quel rispetto innanzi alla morte o piuttosto innanzi al giudizio imperscrutabile di Dio, che è un motivo della spiritualità cristiana, ma di qualcosa di inafferrabile, di misterioso. Ecco come Rilke conclude il lungo brano citato da Marcel: "Ora per un istante, su questo viso morto, è esposto ciò che deve essere. E questo è. Tutto è bene, questo è. E noi dobbiamo proseguire nel nostro cammino fermamente, con calma e dignità, noi i precursori di colui che viene, che non verrà invano, colui che dissotterrerà e scoprirà il tesoro. Amen."⁸⁵ E Marcel gli tiene bordoncino: "Se ho tenuto a tradurre, bene o male, questa pagina magnifica, è perché vi si trovano congiunti in una rara pienezza armonica il senso di Dio e il senso della morte: si vede chiaramente qui come in Rilke il senso dell'essere e il senso del divenire sono intimamente fusi. Questa rivelazione che è fatta a Michele Kramer si riferisce veramente all'essere; è l'eterno che si manifesta per lui alla vista del viso pacificato, trasfigurato dalla morte: ma nello stesso tempo è un annuncio, è la testimonianza anticipata di quel che sarà un giorno, di quel che un giorno sarà rivelato."⁸⁶

Parole solenni, ricche di risonanze metafisiche, dalle quali però, a parte un certo compiacimento tutto "carnale" del viso del cadavere che testimonia l'eterno, non si riesce a cavare altro se non che dopo morti andremo all'altro mondo.

L'orfismo di Rilke deve dunque insegnare anche ai cristiani a risacralizzare il mondo. "Bisogna forse aggiungere che il cristiano di oggi è ben spesso tentato di mettere l'accento più forte sulla miseria e l'abiezione del mondo lasciato a se stesso, per meglio marcare il valore di redenzione delle forze soprannaturali che vi lavorano nello stesso tempo dal di sopra e dal più profondo di sé. Ma così lo spirito rischia di essere incitato a dare delle cose un giudizio sfavorevole che è forse nel suo principio sacrilego e che d'altra parte contribuisce efficacemente a una desacralizzazione progressiva del mondo umano, del mondo *tout court*."⁸⁷ È evidente il senso di questa conclusione: la religiosità tomistica ha allontanato Dio dal mondo al quale ha restituito quella nudità "scientifica," così prosaica in confronto al mondo dei simboli, dei folletti, delle significazioni nascoste. La risacralizzazione desiderata da Marcel è appunto il ritorno al medio evo romantico, pittoresco, dove le cose, come Rilke vuole, siano amate come persone, siano viste nella loro intimità, nella loro

⁸⁵ *Ibidem*, p. 308.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 308.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 355.

spiritualità misteriosa.⁸⁸ La riflessione recuperatrice diventa perciò anche, forse essenzialmente, un *saper vedere* quel che la riflessione astratta non scorge.

È saper vedere significa aprirsi a ciò che è invisibile, ad esempio al regno dei morti. Marcel insiste a lungo sul tema della sopravvivenza, ponendosi dei problemi diremmo di fisiologia del sopravvissuto. Nel *Journal* si leggono brani come questo: "Il problema della sopravvivenza personale sarebbe dunque legato alla questione di sapere se delle comunicazioni distinte da quelle che si effettuano per via di messaggi sono possibili. Non vi sarebbe d'altronde che una condizione necessaria ma non sufficiente della sopravvivenza; perché ancora bisognerebbe vedere se questo nuovo modo di comunicazione *X* non sarebbe *legato* in qualche maniera ai modi di comunicazione normali."⁸⁹ E altrove racconta le sue

⁸⁸ Abbiamo già accennato a questa polemica interna della cultura cristiana. Ci pare che il Gilson ne delinei i termini con riferimento ai precedenti medievali, con efficacia mirabile: "Forse non è fuori di proposito dissipare qui un equivoco nato recentemente, e che la crescente curiosità, che si rivolge alle ricerche di filosofia medievale, minaccia di diffondere. Il primo Medio Evo a cui si sia tornati è quello dei romantici: un mondo pittoresco, brulicante e variopinto, in cui i santi sfioravano le canaglie e che esprimeva le sue aspirazioni più profonde nell'architettura, nella scultura e nella poesia. È pure il Medio Evo dei simboli, in cui il reale sparisce sotto le significazioni mistiche con le quali gli artisti e i pensatori lo caricano, a tal punto che il libro della natura non è più se non una specie di Bibbia, le cui parole sarebbero le cose. Bestiari, Specchi del mondo, vetrare e chiostri di cattedrali s'accordano nel rappresentare, ciascuno nel linguaggio proprio, un universo simbolico, gli esseri del quale, presi nella loro essenza stessa, non sono che espressioni di Dio. Per una reazione ben naturale, lo studio dei sistemi classici del secolo XIII ha condotto gli storici a levare contro questa visione poetica del mondo medievale la concezione scientifica e razionale, che ne hanno elaborata Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone e San Tommaso d'Aquino. Nulla di più giusto in questo senso almeno: che a datare dal secolo XIII l'universo della scienza comincia a interpersi tra noi e l'universo simbolico dell'alto Medio Evo; ma si avrebbe torto di credere ch'esso l'abbia soppresso, o anche solo che abbia cercato di sopprimerlo. Ciò che si produsse allora è: primo, che le cose, invece di non essere altro che simboli, sono divenute esseri concreti, i quali oltre alla loro propria natura erano anche dotati di significati simbolici; in seguito che l'analogia del mondo con Dio, in luogo di esprimersi solo sul piano delle immagini e del sentimento, si formulò in leggi precise e in nozioni metafisiche definite. Infatti Dio penetrava tanto più profondamente nel mondo, quanto la profondità del mondo diveniva meglio conosciuta. Per un San Bonaventura, per esempio, non c'è gioia che valga la contemplazione di Dio nella struttura analogica degli esseri; più cauto, San Tommaso d'Aquino non esprime, non di meno, che la medesima filosofia della natura, quando riduce l'efficacia delle cause seconde a non essere che una partecipazione analogica alla efficacia divina." (*Lo spirito della filosofia medievale*, cit., pp. 75-76.)

⁸⁹ *Journal*, cit., p. 235; cfr. anche pp. 234 e 236. A p. 248 Marcel si chiede: "Il sogno e la creazione artistica non sarebbero come delle ripetizioni di quella *trasmigrazione interiore* alla quale la morte mi sembra ridursi? D'altra parte, il sogno non diventerebbe spontaneamente profetico a una certa profondità, vedendo e passando il dormente in una coscienza d'un altro tipo, d'un altro grado, e partecipando alla sua vita senza entrare in comunicazione con essa, senza sapere *chi è* o anche senza dubitare che è fuori di sé?" Cfr. anche pp. seguenti.

esperienze di medium, di evocatore di morti.⁴⁰ Pur essendo molto prudente nell'interpretazione dei fenomeni metapsichici, egli ammette che in certi casi essi siano dei soccorsi eccezionali accordati dalla divina misericordia alle anime dubitanti, per riaccenderne la speranza mediante la presenza reale dei trapassati. Naturalmente per il filosofo del "mio corpo" la resurrezione della carne è essenziale, specialmente delle carni torturate e profanate, nei campi di concentramento durante la guerra, la cui reintegrazione "gloriosa" è un'esigenza imprescindibile per un cristiano.⁴¹

La riflessione di Marcel è *naturaliter christiana* nel senso di essere spontaneamente disposta a pensare e, nel significato piú profondo, *intendere* i dogmi della Chiesa. È evidente infatti che l'incarnazione è un tema cristiano, incarnazione della seconda Persona e incarnazione dell'anima umana e che la presenza reale ha la sua sede naturale nell'eucaristia e nella presenza di Cristo nella Chiesa. Mentre il miracolo non può manifestarsi a chi è accecato dalla riflessione scientifica, ma solo a chi *sa vedere* in esso una rivelazione divina. Gli elementi di incarnazione sono dunque quelli della tradizione cattolica e analogamente le presenze reali. Ciò è confermato da una lettera al Padre Troisfontaines: "Una 'purificazione' che implicasse l'eliminazione del dato storico sarebbe una volatilizzazione della stessa sostanza religiosa: questo è per me evidente." E nella stessa lettera Marcel aggiunge: "Io penso che non si metterà mai troppo l'accento sugli aspetti di incarnazione che lei enumerava (cioè la Chiesa visibile, i santi, i sacramenti, la Scrittura, il dogma, la liturgia, ecc.) pur rilevando il pericolo che l'incarnato prenda un valore di oggetto e in ciò si separi dalla vita

⁴⁰ Cfr. ROGER TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être, La philosophie de G. Marcel*, Louvain — Paris, 1953, Tome II, pp. 159 sgg., dove è riportato un lungo testo del Marcel sulle sue esperienze metapsichiche. Faremo altre volte riferimento al preziosissimo lavoro del Padre gesuita Troisfontaines, il quale ha sì può dire "sistemato" tutta l'opera del Marcel valendosi anche di inediti e di conversazioni avute con lui. Nella lettera-prefazione il Marcel dice che il Troisfontaines è stato "perfettamente fedele" e che ha scritto il libro che egli avrebbe voluto scrivere.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, p. 169. A proposito dei campi di sterminio nazisti Marcel così scrive: "Mi sembra che l'affermazione paradossale e salvatrice del dogma potrebbe ben trovare in questi orrori come la sua garanzia... Tutta questa carne non soltanto torturata, ma sistematicamente avvilita, reclama il suo diritto. Io dico: questa carne. Non potremmo in effetti contentarci di profferire l'astratta, la pallida esigenza che certi moralisti producono al termine della loro etica; noi non potremmo contentarci, per queste vittime e per coloro che ad esse si sono votati con un amore senza debolezze, dell'esangue e d'altronde impensabile felicità che uno spiritualismo disincarnato promette alle anime liberate degli impacci del sensibile. Non è l'anima, ma la carne stessa che rivendica, che chiama perdutamente lo stato trasfigurato che solo la reintegrerà nella sua dignità profanata."

soprannaturale che vi si esprime.”⁴⁸ Ritorna così quella ambivalenza della riflessione recuperatrice, che è non solo l'organo metafisico adatto per il pieno intendimento dei dogmi cristiani, ma che anche si nutre di questi dogmi. Senza un riferimento ad essi, in fondo sarebbe destinata a dissolversi, come la religione cristiana senza i dati storici su cui poggia. Il raccomandato atteggiamento "recuperatore" del "fanciullo" pronto a metafisicamente meravigliarsi di quanto accade dintorno e a coglierne il significato riposto, diventerebbe quello del fanciullo ingenuo, nel senso più comune, pronto a credere ai miracoli del santo, ma anche a quelli dell'impostore.

Il cattolicesimo di Marcel è dunque un cattolicesimo romantico, misticizzante, antirazionalista. Il suo ideale è un mondo rilkiano, dove sia consentito abbandonarsi al metafisico godimento di quegli elementi di sacralità che abitano le cose e che il mondo moderno della tecnica e del materialismo ci tiene nascosti. La sua polemica con la civiltà moderna riprende tutti i motivi tradizionali, a cominciare da quello legittimistico. Alcuni giorni dopo la morte di re Alberto del Belgio (febbraio 1934) Marcel così annota nel suo diario: " *Almeno quelli hanno avuto qualcuno da amare*: questa frase detta da un mugnaio del Périgord in una sala cinematografica mentre passavano sullo schermo i funerali del re Alberto... mi ha sconvolto. Mi è parso bruscamente che essa proiettava una luce folgorante sulla situazione nella quale si dibattono oggi milioni di esseri umani. Nessuno da amare: è indubbio che, al di là di tutte le crisi che segnalano gli specialisti, vi sia questo vuoto, questa angoscia, per i quali essi non hanno parole, né quadri preparati... Una delle tare del regime democratico è che esso si fonda su entità di cui nessuna è capace di risvegliare sentimenti positivi, un amore concreto, una venerazione concreta... Per la forza delle cose, a tali astrazioni si sostituiscono clandestinamente degli interessi, questi terribilmente particolari e tangibili. Ma nello stesso tempo la democrazia tende a trasformarsi in un'anarchia peraltro camuffata e che uno statalismo senza radice nelle volontà ricopre con un guscio sempre più pesante.”⁴⁹ Riecco il legittimismo romantico: il *buon re* che ama il suo popolo come un padre ed è da esso riamato, che è tutto *per* il popolo senza che il suo potere tragga origine *dal* popolo, il calore che in regime monarchico si stabilisce non solo tra sudditi e sovrano, ma tra gli stessi sudditi affratellati dalla comune devozione verso il principe. E poi le tradizionali critiche alla democrazia, regime inven-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 296. Cfr. anche un'altra lettera citata a p. 300 dello stesso Tome II.

⁴⁹ Riportato dal TROISFONTAINES, *ibidem*, p. 108.

tato dal freddo intelletto, dove ogni cittadino è una funzione sociale e non una persona spirituale, dove l'eguaglianza astratta tiene il luogo della fraternità, dove ogni gerarchia sociale, ogni comunità professionale è abolita, dove il suffragio universale esprime la illegittima parificazione di tutti gli uomini. Non mancano neppure accenti di nobile rimpianto per la ormai estinta stirpe dei servitori, di quei benemeriti servitori che erano legati alle famiglie signorili, con le quali il loro rapporto era umano, intimo, personale e non puramente esteriore, come di un impiegato con un'amministrazione.

L'esistenzialismo politico deve dunque tendere verso il ristabilimento di un regime in cui l'*essere* riprenda il posto dell'*avere*, la persona della funzione. Marcel perciò si collega politicamente a quelle ideologie e a quelle forze ostili al regime repubblicano e richiamantisi piuttosto all'"ancien régime." La "rivoluzione nazionale" promossa da Pétain, dopo l'armistizio del 1940, fu una ripresa di queste forze e di queste idee e il Marcel non mancò di aderirvi (beninteso al "patriottismo" di Vichy, non al collaborazionismo). In uno scritto del 1942 sul *Mistero familiare*, dopo aver parlato delle unilaterali considerazioni fatte sull'argomento dagli specialisti, sociologi, psicologi ecc., così continua: "Senza dubbio si obietterà che io mi riferisco qui a un periodo fortunatamente finito della nostra storia e che da due anni una reazione vigorosa e salutare si è prodotta su questo punto come su molti altri in favore di quel che si chiama, talvolta un po' ingenuamente, le 'buone idee.'"⁴⁴

Si precisano così i temi di Gabriel Marcel, quelli metafisici come adesione ad una particolare corrente della spiritualità cattolica, quelli etico-politici al cattolicesimo antidemocratico. Naturalmente Marcel si oppone all'identificazione del suo cattolicesimo e del cattolicesimo in genere con una corrente politica particolare, pur essendo ben chiara e ferma l'opposizione alla democrazia. A proposito del conflitto spagnolo, ad esempio, egli rimprovera sia i cattolici franchisti sia gli antifranchisti, sostenendo che non può ammettersi che dal punto di vista cattolico o cristiano una causa temporale abbia un valore assoluto. Il cattolicesimo è un'esigenza di universalità e quindi *in quanto cattolici* non è possibile prendere posizione per nessuna delle due parti in conflitto (a meno di non cadere nel *conformismo*), ma è piuttosto opportuno assumere un atteggiamento critico ed esercitare quella carità al di fuori della quale non v'è posto che

⁴⁴ È da vedere su questi punti e, in generale, sul pensiero politico di Marcel tutto il capitolo quarto del vol. II del *TROISFONTAINES*.

⁴⁵ *Homo viator*, cit., pp. 103-104.

per la violenza partigiana.⁴⁶ Marcel non aggiunge altro, ma in verità lascia l'impressione che se come cattolico egli era neutrale e *aperto* ad entrambi i partiti in lotta, come cittadino aveva forse fatto la sua scelta. Ma il suo pensiero si chiarisce ancor piú nettamente quando affronta il problema della tolleranza. Idea democratica e voltairiana, essa non può trovare conseziante Gabriel Marcel. Che senso ha infatti la tolleranza? Come posso lasciare che altri abbia piena libertà di professare idee diverse dalle mie, se io ritengo queste, con fermezza incrollabile, idee giuste? Significherebbe dar prova di scetticismo. Ma l'atteggiamento opposto, quello di chi si chiude nella sicurezza della sua fede, fuori della quale lascia l'errante, degenera facilmente nel fanatismo. Ora il fanatismo è incompatibile con una fede vera, ossia la fede in una Trascendenza che io testimonio. Essa mi imporrà un atteggiamento che sorpassa la tolleranza, perché mi spinge verso l'errante con sollecitudine fraterna a richiamarlo alla coscienza della sua filiazione divina. Dalla tolleranza dunque alla carità.

Veramente il problema della tolleranza sembra essere eluso, anche se assai nobilmente. Marcel pare averne una certa coscienza, quando aggiunge che egli si riferisce a un caso limite, al caso di una religione assoluta. Ma vi sono una infinità di casi intermedi, per esempio quelli delle posizioni politiche in senso stretto. Come dovrà regolarsi il capo di uno stato o di un governo "detto democratico" di fronte a un partito rivoluzionario? Certo non si potranno assimilare i suoi componenti, anche se i loro fini appariranno estremamente malefici, a dei topi pestosi o a delle zanzare che occorre sterminare, tranne nel caso estremo di intenti puramente distruttivi. In linea generale bisognerà immaginare — dice Marcel — "un non so qual compromesso, d'altronde estremamente instabile e comportante delle sanzioni assai severe per intimidire, ma tuttavia non suscettibili di risvegliare nelle vittime una coscienza di martiri che rischierebbe di renderle invincibili."⁴⁷ Si dirà che dal punto di vista del pensiero riflessivo tutto questo è delusorio, ma è il sociale stesso che lo è, e noi siamo ora nel cuore del sociale. In ogni modo non è in nessun caso possibile per il capo di stato o di governo ipotizzato "manifestare nulla che somigli alla tolleranza, egli non ne ha il diritto, sotto pena di rendersi colpevole di una debolezza che può molto bene condurre alla perdita della comunità di cui è tenuto a salvaguardare i destini tempo-

⁴⁶ *Du refus à l'invocation*, cit., pp. 241-42.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 282, cfr. tutto lo studio *Phénoménologie et dialectique de la tolérance*.

rali." ⁴⁸ "Mentre prima "cravamo al di là della tolleranza, ora ne siamo al di qua." ⁴⁹

Come non pensare al secentesco Azzecagarbugli, del quinto capitolo dei *Promessi sposi*, al convito di don Rodrigo? La sentenza del padre Cristoforo, a proposito della disputa di argomento cavalleresco che vi si svolgeva, era stata che non vi fossero né sfide, né portatori, né bastonate. Il dottore invitato a dire la sua osservò di non intendere come il padre non abbia pensato che "la sua sentenza, buona, ottima e di giusto peso sul pulpito, non val niente (...) in una disputa cavalleresca." Ogni cosa è dunque buona a suo luogo e se sul piano "metaproblematico" può campeggiare l'amore, su quello nudamente sociale esso deve cedere alla proibizione poliziesca. D'altra parte Marcel non parla di un generico amore e noi, da parte nostra, ci siamo sforzati di togliere genericità al suo pensiero. Egli parla dell'amore cristiano, che, pur aspirando all'universalità e non riconoscendosi legato ad alcuna condizione sociale, fiorisce certo piú facilmente quando le istituzioni gli sono piú congeniali e, ad un tempo, porta il segno dell'età durante la quale ebbe la maggiore espansione. La polemica contro la civiltà moderna e la correlativa nostalgia della regalità legittima e in genere di tutto quanto questa civiltà ha distrutto, non è dunque accidentale ma è anzi implicita nel cattolicesimo marceliano, il cui ideale è la dolcezza interiore, è la possibilità di anticipare in terra, con una disposizione d'animo adeguata e una attitudine alla veggenza, le gioie che ci attendono in cielo.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 282-83.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 283.

Capitolo quarto

Cristianesimo "proletario": Emmanuel Mounier

Nel bel mezzo del dialogo tra il cardinal Federigo e don Abbondio o piuttosto della sublime ramanzina che il vescovo fa al curato, di cui ha appreso il mancamento, il Manzoni si arresta e, nel dare inizio a un nuovo capitolo, scrive che sente una certa ripugnanza a proseguire. "Troviamo — egli aggiunge — un non so che di strano in questo mettere in campo, con così poca fatica, tanti bei precetti di fortezza e di carità, di premura operosa per gli altri, di sacrificio illimitato di sé." E con ciò in qualche modo egli anticipa l'incauta interruzione che poi metterà in bocca a don Abbondio: "Gli è perché le ho viste io quelle facce, le ho sentite io quelle parole." Più riflessivo del suo personaggio, il Manzoni però, subito dopo il suo rilievo, continua: "Ma pensando che quelle cose erano dette da uno che poi le faceva, tiriamo avanti con coraggio."¹

Qualcosa di non molto diverso è tratto a pensare il lettore degli scritti di Emmanuel Mounier, che, anch'egli con relativamente lieve fatica, offre sempre l'ottima delle soluzioni per i più complicati problemi, ponendosi al di là delle altrui soluzioni unilaterali, di cui tuttavia ritiene il meglio, attraverso una facile *Aufhebung*. Individualismo liberale e collettivismo socialistico, soggettivismo esistenzialistico e oggettivismo marxistico, perfezionamento interiore e liberazione dall'indigenza, ottimismo storicistico ed escatologia cristiana, libertà e autorità sono tutte coppie di opposti (il cui elenco potrebbe facilmente prolungarsi) che Mounier risolve in teoria nelle sue categorie di persona e comunità e spinge a risolvere anche in pratica, attraverso una azione che ad esse si ispiri. Di fronte a queste "sintesi" chi anzitutto rimane alquanto insoddisfatto è lo studioso filosoficamente educato, che non sempre le ritrova ragionate con sufficiente rigore. Ma egli sa che Mounier non è un filosofo, né pretende di esserlo, ma piuttosto un moralista e un apostolo, che, in qualche modo

¹ Cfr. *Promessi sposi*, cap. XXVI.

come Federigo, non espone dottrine sue ma quelle della sua Chiesa e ad esse esorta. L'atteggiamento moralistico, è dunque di un moralismo consapevole; non solo, ma sorretto anche dalla fede nella possibilità di un intervento soprannaturale, la cui efficacia vanificherebbe, com'è chiaro, ogni obiezione che dovesse sorgere da un eventuale calcolo realistico. La logica del "dover essere" è fondata da una metafisica e chi facesse appello a difficoltà obiettive si sentirebbe rispondere che è uomo di poca fede. Non diversamente don Abbondio alla sua giustificazione che "il coraggio uno non se lo può dare" vede contrapporsi l'inesorabile *Sollen*: "Come non pensate che, se in codesto ministero, comunque vi ci siate messo, v'è necessario il coraggio, per adempir le vostre obbligazioni, c'è Chi ve lo darà infallibilmente, quando glielo chiediate?"^a

A questa coerenza logica possiamo anche noi aggiungere la coerenza morale. Mounier credeva in tutto ciò, era un cristiano di fermissima fede e si può dire che quelle cose che diceva poi le faceva, almeno nella misura in cui, in una politica così impostata, il dire è anche fare, l'esempio personale è anche azione concreta. E, d'altra parte, non deve essere sottovalutato l'influsso che egli e i suoi amici esercitarono sui cattolici francesi, specie delle generazioni più giovani.

La categoria fondamentale della filosofia di Mounier è la persona. Di essa egli dà una sorta di deduzione cosmologica, quando afferma che risulta dalla lotta di due tendenze contrarie, una di spersonalizzazione a cui si deve tutto quanto in natura è ripetizione, uniformità, automatismo e, nella vita sociale, stanchezza, idea generale, abitudine, l'altra di personalizzazione che si annuncia già nei fenomeni radioattivi, prima rottura delle monotone fatalità della materia, si continua nell'organismo biologico, al cui livello tuttavia l'individuo è ancora subordinato alla specie, e trionfa infine con la persona umana. Il compito della persona è naturalmente di continuare il processo da cui sorge, *personalizzando* il mondo, ossia padroneggiando la natura e aprendosi agli altri, associandoli a sé spiritualmente. Questo movimento associativo è essenziale: il *tu* precede l'io o almeno l'accompagna. Senza di esso la persona non è veramente tale, ma semplice *individuo*, staccato dagli altri, come nella natura estesa che è *partes extra partes*. Il personalismo è così *comunitarismo* e la libertà, che è l'attributo fondamentale della persona, non è indiscriminata, ma "sotto condizioni." "Io non sono libero soltanto per il fatto di esercitare la mia spontaneità, io divento libero se indirizzo que-

^a *Ibidem*, cap. XXV.

sta spontaneità verso una liberazione, ossia una personalizzazione del mondo e di me stesso."³ La caratteristica e ad un tempo il dovere della persona è dunque il movimento. "L'essere personale è un essere fatto per superarsi. Come la bicicletta o l'aeroplano non hanno il loro equilibrio che in movimento e al di là di una certa forza viva, l'uomo non si tiene in piedi che con un minimo di forza ascensionale."⁴ La tendenza ultima di questo movimento ascensivo è il valore anzi la fonte personale trascendente di tutti i valori. Di questa persona suprema non vi sono prove, perché la trascendenza appartiene all'universo della libertà. "La sua certezza appare nella pienezza della vita personale e si indebolisce nelle sue cadute. Il soggetto può allora diventare cieco al valore, e la sua delusione ontologica tornare in odio."⁵

³ *Le personnalisme*, Paris, 1950, p. 79.

⁴ *Ibidem*, p. 86.

⁵ *Ibidem*, p. 86. Il motivo dell'apertura, della disponibilità o come altro si chiami e che *constituisce* la persona è ripreso in una lunghissima serie di svolgimenti particolari nella caratterologia (*Traité du caractère*, Paris, 1947). Non rientra nel nostro ambito di lavoro occuparci di quest'opera, il cui maggior pregio è, a nostro avviso, quello di essere una grande opera di compilazione, per la ricchezza di materiale, preso dalla moderna psicologia, psichiatria, caratterologia, che vi è esaminato. Ora, questo materiale viene "ordinato" secondo uno schema unico, che è lo schema bergsonian, dello slancio e della quiete, dell'originalità e della ripetizione, Mounier distingue le varie componenti del carattere come la vitalità, l'attività, la reazione di fronte al reale, quella di fronte all'altro, l'intelligenza. Ora, non sempre si riesce a cogliere la ragione di questa distinzione, perché il vitale, l'attivo, colui che si apre al mondo e agli altri, hanno in sostanza lo stesso atteggiamento, che può essere ricondotto alla *generosità* di cui Mounier parla a lungo e che può ricordare la equilibrata e pacata e diremmo "signorile" generosità cartesiana di *Les passions de l'âme* e di alcune lettere a Elisabetta, di fronte alla quale, però, ha un che di disordinato e di indiscriminato, oltre ad essere traversata da un certo profumo d'incenso. Si ricava l'impressione, dalla lettura del *Traité du caractère*, che, nel ripetere che bisogna uscire da sé, non si esce da sé effettivamente, ossia non si descrive quel che si deve cercare o si trova fuori di sé. Se si legge, poniamo, il capitolo sull'intelligenza, si nota che all'intelligenza propriamente detta si volge relativamente scarsa attenzione, perché si è occupati dal bisogno di ripetere che l'intelligenza non è "pura" intelligenza, ma presuppone uno slancio interiore, un desiderio di conoscenza ecc.

La paura dell'astratto, il timore che ciò che è determinato è "morto," si traduce spesso nella tautologia dello slancio. Ecco un esempio: "Il sentimento vivo d'un dono ricevuto, di una rivelazione, è inseparabile da ogni esperienza intellettuale autentica. E la generosità non è altro che la risposta incomprimibile che il dono fa al dono. (...) Essa fa senza posa rimbalzare la dialettica dello spirito dietro le sue prescrizioni, i problemi dietro le soluzioni, i misteri dietro i problemi. (...) La si vede sempre avida di trovare l'essere nelle apparenze, la realtà sotto le etichette, l'intenzione dietro le parole. (...) È attraverso essa che, senza rinunciare alla sua dura missione, la verità si fa carità, cioè attenzione e rispetto." (*Traité du caractère*, pp. 670-71.)

Si confronti questo brano con le definizioni dalla Terza parte delle *Passions de l'âme*, della generosità, dell'umiltà virtuosa, dell'orgoglio ecc. Ecco ad es. l'art. 156: "Coloro che sono generosi in questa maniera (nel senso dell'umiltà virtuosa chiarita nel precedente articolo) sono naturalmente portati a fare delle grandi cose, e tuttavia

Visione lirica del mondo anche questa, come ognuno vede, culminante nella mistica ascesa dell'Umanità-Cristo nei cieli. Il motivo del corpo mistico è sempre presente nella meditazione di Mounier.

Sotto questo aspetto perciò il pensiero di Mounier è da collegarsi a quello dei filosofi precedentemente esaminati: il lettore è anche questa volta alquanto impaziente, perché continuamente "esortato" più che persuaso da pacati ragionamenti. L'ansia del concreto sfocia infatti in una attenuazione, se non in un abbandono, del senso della distinzione e della determinatezza, considerate prodotti astratti della riflessione ed in una correlativa messa in onore dell'indistinto, dell'Uno che racchiude un'infinità di elementi molteplici. E ritorna anche il Bergson spiritualisticamente interpretato, secondo il quale l'atto spirituale, quando è autentico, ha una risonanza infinita, perché vi è presente la fonte suprema del mio essere che opera in me.^o Onde la solita generalizzazione dell'esperienza mistica e la svalutazione delle "virtù naturali," considerate inautentiche perché mancanti di quella disposizione d'animo, di quella speciale ispirazione che conferisce all'azione intrinseco pregio.

Mounier riprende tutti questi motivi e riprende specificamente e consapevolmente l'impostazione bergsoniana, come appare chiaro anche da quanto abbiamo detto di sopra. Le due tendenze confluenti nella persona, la persona che si supera eliminando da sé ogni passività, la presenza ineffabile del nume, sono noti temi di Bergson, resi però alquanto generici e ripensati in chiave cattolica. La persona è vista dunque come *atto*, nel suo puro fare, meglio ancora nel suo perdersi che è, come tutti indovino, un ritrovarsi: "L'esperienza comune di ogni vita intima — spiega Mounier — c'insegna che questa persona si raggiunge solo dimentican-

a non intraprendere nulla di cui essi non si sentono capaci; e poiché essi non stimano nulla più grande del far bene agli altri uomini e del disprezzare il proprio interesse, per questo essi sono sempre perfettamente cortesi, affabili e servizievoli (*officieux*) verso ciascuno. E con questo essi sono interamente padroni delle loro passioni, particolarmente dei desideri, della gelosia e dell'invidia, poiché non vi è alcuna cosa, la cui acquisizione non dipenda da loro, che essi pensano valga tanto da meritare di essere molto auspicata; e dell'odio verso gli uomini, poiché essi li stimano tutti; e della paura, poiché la fiducia che essi hanno nella loro virtù li rassicura; e infine della collera, poiché, non stimando che molto poco tutte le cose che dipendono dagli altri, giammai essi offrono tanto vantaggio ai loro nemici che nel riconoscere che ne sono offesi."

A proposito del *Traité du caractère* ci paiono interessanti da condividere le considerazioni di G. M. BERTIN in *La caratterologia* (Milano, 1951), pp. 156 sgg. Il Bertin dice che "l'opera del Mounier difetta però di una fenomenologia della coscienza personale, di una dottrina filosofica, che dia coerenza e organicità ai suoi studi caratterologici." Noi diremmo piuttosto a questo proposito che la filosofia della personalità c'è ed è di derivazione bergsoniana, ma tende al tautologismo e all'irrazionalismo, ed è perciò che, pur ordinando attorno a sé la caratterologia, lascia alquanto insoddisfatti.

^o Per questa ripresa bergsoniana vedi specialmente pp. 190 sgg.

dosi, dandosi; il cristiano andrà fino in fondo e aggiungerà: abbandonandosi. Essa è la sede del paradosso fondamentale: è il luogo in cui ricevere è anche più personale che creare, in cui si gode di possedere solo nel dono che si compie. Misteriosi elementi vi si inseriscono e vi completano il disegno."⁷

Impostazione, come si vede di chiara derivazione mistica, in cui non manca il contrasto (e il tentativo di superarlo) di amore *fisico*, greco-tomista, e amore *estatico*, ricorrente nei vittorini e nei cistercensi. Ed è stato infatti rilevato, con argomentazione tomistica od almeno tomisticamente ispirata, che vi è in Mounier un certo pericolo (s'intende metafisico) per la persona, alla quale manca una vera fondazione ontologica, e che rischia perciò di *perdersi* in un impersonale *élan*, donde sarebbe difficile poi tornar fuori.⁸ Si tratta di problemi interni alla metafisica cristiana, che, come i molti altri che incontreremo, hanno tuttavia le loro ragioni obiettive, le loro basi terrene. Ad essi Mounier non dà un'elaborazione metafisica originale, ma li presuppone e li riconduce al livello della sua polemica morale e politica. E con ciò ci aiuta a cercare quelle basi terrene, non assenti neppure dalle dispute teologiche.

Come già si è detto, la visione del mondo di Mounier è una visione *morale*, nella quale dunque l'ideale precede il reale. E il suo pensiero viene ad essere sempre discensivo, nel senso di considerare gli oggetti di questo mondo, dopo aver valutato quel che essi *dovrebbero* essere. La sua *comunità personalistica* è un'ennesima edizione delle città ideali dei Malebranche, dei Leibniz, dei Kant, ed è presa alle sue origini cristiane. Essa — dice Mounier — "non è di questo mondo. I cristiani pensano che essa viva nella Comunione dei Santi, ma la Comunione dei Santi è un semplice desiderio della Chiesa militante. Essa realizza la perfetta Persona delle Persone, in quanto raccoglie tutta l'umanità nel Corpo mistico del Cristo con una partecipazione alla stessa Società Trinitaria. La Comunione dei Santi deve essere per il cristiano la meta lontana e il lontano esemplare di ogni comunità. Ogni comu-

⁷ *Rivoluzione personalista e comunitaria*, trad. Fua, Milano, 1949, pp. 87-88.

⁸ Cfr. i rilievi di ARMANDO RIGOBELLO: "Certamente, per il Mounier, la persona non è un modo di essere dell'Assoluto sí che la 'presenza' si risolva nell'immanenza, ma invece si tratta di una realtà ben autonoma: la descrizione che egli ci fa dell'esperienza personale non ci dà modo di equivocare; però egli non enuclea un presidio metafisico di tale autonomia." (...) "Manca soprattutto quella nota essenziale a cui accennavamo: quella fondante l'autonomia della persona, quel 'non esse in alio' che il personalismo italiano ha posto nella sua giusta luce." (RIGOBELLO *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Roma, 1955, pp. 49-50.) Il Rigobello allude allo Stefanini. Il "non esse in alio" è evidentemente la tomistica sostanza, come *res cuius naturae debetur esse non in alio* (TOMMASO, *Quodlib.* IX, q. 3.)

nità personale ne è un'immagine e ne partecipa, sia pure in modo imperfetto.⁹

È la società contemporanea, ossia la società capitalistico-borghese ravvicinabile a questo ideale? Evidentemente no. E bisogna dunque dissociare lo spirituale e il cristiano dal reazionario, la Chiesa e i partiti cattolici dagli interessi capitalistici che difendono. Questa scandalosa alleanza è il principale bersaglio polemico di Mounier. Anche qui il suo pensiero si ricollega a una tradizione ben nota, all'anticapitalismo romantico, che è l'aspetto politico dello spiritualismo.

Il suo precedente piú immediato da questo punto di vista è Péguy, che del resto a sua volta può collegarsi a un Villeneuve-Bargemont o a un Carlyle. Mounier parla infatti di una rivoluzione *morale* che tolga quel primato dell'economico proprio della società uscita dalla rivoluzione francese. E già Villeneuve-Bargemont aveva parlato di questa necessità di moralizzare il mondo moderno. La rivoluzione — egli scriveva — "dovuta in così gran parte alle dottrine ardite del filosofismo moderno, aveva tolto alle istituzioni, alle leggi e ai costumi, tutte le loro basi religiose e morali. Essa comunica ai sistemi economici quella aridità di cuore, quella assenza di umanità e di carità, e infine quel materialismo egoista che doveva rivelare ben presto in Francia come in Inghilterra, l'applicazione delle dottrine della scuola fondata da Smith."¹⁰ Mounier non dice diversamente, mentre riprende anche le piú elaborate analisi di Hegel e di Marx. La società borghese è la società in cui "l'oro è tutto," in cui l'avere è la norma fondamentale, in cui la libera espansione delle persone è condizionata e impedita dalla tirannia del capitale. Vi regna un grigiore anonimo, nel quale i valori umani sono sopraffatti, perché è sopraffatta ogni originalità, ogni spontaneità creatrice. Idee preparate dai reggitori di questa società vengono passivamente accettate, "non esistono né gli uni né gli altri; non vi è piú un *prossimo*, non vi sono piú *simili*. Vi sono delle coppie tette e malinconiche e ognuno sta a fianco del compagno in un'adesione, volgare e distratta, ad abitudini standardizzate. Si riscontrano delle forme di amicizia incerte, biologiche, costituite in virtù di circostanze e di funzioni, non di avvenimenti o di libera scelta."¹¹ La stessa arte non può che inaridire in un mondo siffatto, perché, essendo tipica espressione di creatività e di spontaneità umana, è incompatibile con il regno dell'utilizzabile e del quantitativo.

A questa società corrisponde un atteggiamento psicologico che si può

⁹ *Rivoluzione*, cit., p. 120.

¹⁰ *Economie politique chrétienne*, Tome I, Paris, 1834, p. 46.

¹¹ *Rivoluzione*, cit., p. 95.

definire di "buona coscienza," e che consiste nell'accettazione rassegnata, anzi passiva dello stato di fatto, in una coscienza persino soddisfatta della propria alienazione. Ed è anzitutto su queste coscienze che bisogna agire, per svegliarle alla consapevolezza della loro abiezione. Ma l'azione proposta da Mounier non è un'azione politica nel senso comune del termine, è piuttosto *metapolitica*, perché non mira al successo bensì alla *testimonianza*. Testimonianza evidentemente dell'Assoluto, mercé un richiamo ai valori supremi (come quella dei profeti che richiamavano il popolo ebreo alla sua missione e alla sua vocazione), che deve essere sempre insidente nell'azione veramente *personale*. Per lui ogni azione che sia soltanto politica è più o meno segretamente ispirata dal disegno dell'imposizione di un proprio indirizzo, una volta ottenuto il successo. È, a suo avviso, una storia comune delle rivoluzioni "politiche": "il ripiegamento del comunismo nella dittatura staliniana, la sottomissione di Hitler alle banche e alla *Reichswehr* ne sono gli esempi più recenti e più schiacciati. Ma — continua Mounier — ciò che taluni ammetteranno meno facilmente è che non v'è differenza essenziale fra le nostre storie contemporanee e l'avventura con cui i repubblicani anticlericali, giacobini, conservatori sociali e ben presto affaristi, si sono impossessati della Repubblica di Courbet e di Péguy."¹³

Vi è in queste considerazioni anzitutto la presenza del motivo "attualistico" proprio di Mounier; la tristezza dell'*élan* che degrada ad abitudine, la sfiducia nelle "seconde ondate"; la rivoluzione che si diplomaticizza, la poesia del martirio che diventa prosa del quotidiano. Stato d'animo ben noto (e piuttosto infantile), ma che non è assolutamente un canone di filosofia della storia. E vi è poi, nel cenno sui repubblicani "affaristi" un'inflessione romantico-clericale, che vedremo esser presente in Mounier in modo anche più evidente e più grave. Quanto poi all'insufficienza del politico, è questo un vecchio motivo della polemica cattolica contro il mondo moderno, eminentemente "politico," ma che più direttamente si collega a Péguy. Mounier stesso nel suo saggio su Péguy parla più volte della "mistica" e della sua degradazione a politica. La mistica ha una risonanza di eternità, un profumo di spiritualità pura, che la politica, rivolta al particolare e al contingente, perde completamente.

Al tempo dell'affare Dreyfus Péguy rispondeva ai nazionalisti: noi non difendiamo un uomo più che un popolo, noi non difendiamo soltanto una libertà o un diritto; al di sopra della salute temporale di un

¹³ *Ibidem*, p. 323.

popolo, per grande che sia, v'è il suo onore, e al di sopra ancora qualcosa che sorpassa il suo onore: "Noi ci ponevamo semplicemente dal punto di vista della salvezza eterna della Francia."¹³ Come si vede, tolto un certo riscaldamento retorico, col termine "mistica" che in Mounier diventerà "azione impegnata" o "tensione tra il politico e il profetico," si vuole designare un atteggiamento esemplaristico, che, come è il caso dell'affare Dreyfus, possa improntare di sé un costume. Inutile dire che quest' spiegazione apparirebbe prosastica, appunto perché priva di quell'alone iridescente di indeterminatezza e di sacralità a cui si vuol tener fermo. A tale concezione eroizzante della politica si congiunge una pericolosa svalutazione del quotidiano, delle "piccole virtù," delle abitudini.¹⁴ Da questo a un dannunzianesimo cattolico il passo, che tuttavia Mounier non compie, è molto breve.

La rivoluzione personalistica dunque deve anzitutto agire sugli animi, accendendoli a egregie cose, ponendoli in uno stato di alta tensione ideale (questo atteggiamento "rivoluzionario" conduce talora al gergo fascistico), aprendoli agli altri e così via. Ma non basta moralizzare le coscienze, bisogna moralizzare pure le istituzioni. E anche qui Mounier ha pronte le sue ricette, ispirate anch'esse alla tradizione dell'anticapitalismo romantico.

Per quel che riguarda la proprietà, Mounier riprende gli schemi cristiani dei Padri della chiesa e di San Tommaso. Il proprietario è un "delegato" di Dio, che è il vero proprietario assoluto delle cose. Non dunque un semplice rapporto tra l'uomo e la cosa (il *ius in re*) ma essenzialmente una obbligazione morale del proprietario verso l'assoluto proprietario. La proprietà è un diritto naturale, derivante dalla singolare dignità dell'uomo fatto a immagine di Dio, ma un diritto condizionato e regolato da correlativi doveri. Doveri verso Dio che si traducono in doveri verso la comunità, che prefigura, come si è detto, la città celeste adorante Dio. C'è qui il solito itinerario logico della mistica, ossia la coincidenza degli opposti: "non si possiede se non ciò a cui ci si dà, e in taluni casi non è un paradosso dire che non si possiede che ciò che si dà."¹⁵ A ciascuno dunque secondo i suoi bisogni, in senso lato secondo i bisogni della sua vocazione, e per ciascuno il dovere imprescindibile di

¹³ E. MOUNIER, M. PÉGUY, G. IZARD, *La pensée de Charles Péguy*, Paris, 1931. E. MOUNIER, *La vision des hommes et du monde*, pp. 106-7. (I caratteri, nota Mounier, "sono di Péguy e significativi.")

¹⁴ Diceva PÉGUY, citato da MOUNIER: "C'è qualcosa di peggio che avere un'anima perversa. È avere un'anima abituata." (*La pensée de C. Péguy* cit., p. 127 nota.)

¹⁵ *Rivoluzione*, cit., p. 239.

"dare" quel che si possiede sotto forma di contributo alla comunità ed anche, come è evidente e come è nella dottrina classica del cristianesimo, di cedere il superfluo. Di cederlo però non solo perché l'appropriarsene significherebbe frodare il misero, che ha sulle cose eguale diritto del ricco, ma anche e anzi soprattutto per evitare la "ricchezza" ossia la "misera del ricco," che, come tale, è posseduto dalle cose. Il dovere di disfarsi del superfluo non cesserebbe dunque in una società che avesse eliminato la miseria.

Come si vede, lo schema di Mounier è facile. È lo schema corale della comunità mistica, in cui ciascuno dà e riceve nello stesso tempo. Tipico a questo proposito un rilievo sul contributo della società capitalista, ossia della produzione collettiva, che, pur attraverso i suoi vizi fondamentali, anticipa in qualche modo la produzione comunitaria. "Intendiamo dire che si sono venute formando delle persone collettive e che il diritto naturale di appropriazione personale si ripercuote su di esse per buona parte della produzione, trasformandosi così in diritto di proprietà."¹⁶

L'associazione è dunque alla base dell'economia di Mounier, associazione nella gestione delle imprese, che verrebbero ad essere riassorbite nelle mani dei lavoratori e degli organizzatori responsabili ed anche raggruppamento cooperativo delle imprese artigiane ancora esistenti. E soprattutto fine del potere anonimo del denaro, ossia delle società anonime, di qualsiasi forma di usura e, in genere, di ogni fecondità del denaro. In questo Mounier è tipicamente cattolico, nel suo tener fermo alla naturale "sterilità" del denaro, teorizzata da Aristotele e da Tommaso. Nessuna concessione (e in ciò si differenzia da altri cattolici) egli fa su questo alla teologia "capitalistica" del calvinismo. Anche nello stabilire le norme di non-partecipazione dei personalisti alla comunità diabolica del danaro egli pone in prima linea "l'astensione dal prestito ad interesse fisso e perpetuo" e "l'astensione da ogni forma di speculazione, per quanto benigna possa essere, sulle merci e sui capitali."¹⁷

Siamo di fronte a una delle tante "repubbliche cooperative" del pensiero sociale cristiano. L'ideologia politica di questa economia è la *democrazia cristiana*. Ma questa definizione va chiarita. È evidente che, date le sue premesse generali, Mounier non possa che essere fieramente avverso alla democrazia borghese uscita dall'89. "L'ideologia

¹⁶ *Ibidem*, p. 244.

¹⁷ *Ibidem*, p. 340. Cfr. a pp. 317 sgg., le "nuove forme di azione" che Mounier propone per combattere la società borghese. Tra queste, l'adozione di un costume ispirato agli ideali comunitari di cui le citate norme fanno parte.

che noi combattiamo — egli dice — e che avvelena ancora tutti i democratici, compresi i democratici-cristiani, è l'ideologia dell'89. No, l'89 non è il diavolo. Esiste una anima della rivoluzione francese, che ispira ancora la nostra vita, e sanamente. Ma essa sta alla sua superstruttura ideologica come il movimento sindacale e operaio, per esempio, sta ai partiti e alle metafisiche che se lo sono accaparrato.”¹⁶ Il regime dei partiti, le crisi di governo, l'attaccamento alle questioni giuridiche, il parlamento, sono tutte cose che Mounier non può apprezzare. Esse infatti portano con sé, anche se spesso deformato, quel razionalismo illuministico da cui derivano e quindi le distinzioni e le determinatezze, che per un mistico della politica sono poco meno che diaboliche. A ciò si aggiunga anche quel che di anticlericale, di massoneggiante, di positivistico, serpeggiava in questi regimi specie in Francia e si comprenderà la posizione di Mounier di fronte ad essi. Nessuna figura è probabilmente così lontana da Mounier come quella di Maurras; in lui egli avrebbe potuto vedere la sua trasfigurazione diabolica, ossia gli stessi elementi di pensiero materializzati: lo stato francese della tradizione monarchica al posto della comunità personale, la religione cattolica *instrumentum regni* invece della religione ispiratrice della vita politica, il principe invece del Cristo a capo della comunità, le famiglie legate alla proprietà con il re capo naturale di esse invece delle famiglie e della proprietà comunitaria, la pura politica al posto della mistica. Ebbene Mounier può intendere Maurras (col quale ha almeno in comune un idolo polemico, l'individualismo ottantanovista) molto più che un Blum, un Briand, un Mandel, uomini spiritualmente di razza troppo diversa, proprio perché legati a una diversa visione del mondo, a diverse tradizioni, a un diverso modo di intendere la vita politica.

Della democrazia borghese Mounier non vede che gli aspetti negativi, ossia in sostanza il suo carattere capitalistico che rende illusorie le libertà e le garanzie a cui essa dice di tener fermo. E a questa falsa democrazia egli vuole opporre la democrazia vera, ossia la democrazia delle comunità autonome e capaci di svolgere le loro energie economiche e spirituali spontaneamente, con un movimento che sorga dal basso. Lo stato ha per lui funzioni negative, in fondo come nella classica dottrina liberale. Esso deve garantire lo sviluppo della comunità. ”L'esigenza personalistica ha creduto talvolta di doversi esprimere con la rivendicazione di uno ”stato pluralista” dai poteri divisi e contrapposti per garantirsi mutuamente dall'abuso. Ma la formula rischia di passare per contradd-

¹⁶ *Ibidem*, p. 255.

dittoria; bisognerebbe parlare piuttosto di uno stato articolato al servizio di una società pluralistica."¹⁹ Questo concetto liberale riaffiora a proposito dell'eventuale collaborazione dei cristiani ad un regime comunista. Il comunismo, osserva Mounier, deve scegliere tra la libera emulazione delle credenze spirituali e l'imposizione di una filosofia di stato. "Dal momento in cui — continua Mounier — non si porrà più il problema di imporre una filosofia di stato, un cristianesimo forte non ha nulla da temere dalla sfida a cui lo si invita, ed esso ha tutto da guadagnare nel perdere il favore del potere costituito."²⁰ È il motivo separatistico di Lamennais: ogni limitazione o imposizione proveniente dall'alto è nociva e lo strumento della libertà è in grado di promuovere lo sviluppo di quelle virtualità cristiane racchiuse negli animi. Si profila anche quella demofilia, anche essa mennaisiana, quell'esortazione alla Chiesa di separarsi dai re e di stendere la mano ai poveri e agli umili. Mounier stesso si richiama al filone "socialista-cristiano": "Da cento anni — egli scrive — prendendo come fonti dei pensieri e dei temperamenti così diversi come quelli di La Tour du Pin, Ozanam e Buchez, si persegue, in ambiente cristiano e specialmente cattolico, una serie di sforzi continui per reinnestare nella Chiesa il vivace virgulto del popolo scristianizzato per rianodare questa tradizione centrale della Chiesa del Cristo: l'unione della povertà e dell'altare."²¹

Abbiamo varie volte fatto cenno a questa tradizione social-cristiana alla quale ora Mounier si riferisce e alla correlativa polemica antiottantannovista e antiborghese. Ora è indubbio che essa costituisce una sorta di ipoteca reazionaria nel pensiero di Mounier. Tutti ricordano le considerazioni del *Manifesto* comunista circa queste forme di socialismo, espressione di realtà sociali che la rivoluzione borghese aveva superato, ossia l'aristocrazia feudale, la piccola borghesia medievale, i piccoli contadini, o del nuovo ceto piccolo-borghese generato dalla borghesia pienamente sviluppata. Moderni marxisti, ossia i comunisti francesi, hanno in varie occasioni ripreso questa antica polemica mettendo in evidenza, talvolta con esagerazione, il carattere "reazionario e utopistico" del socialismo cristiano di Mounier.²² L'episodio a cui talora si è fatto riferimento, ossia

¹⁹ *Le personalisme*, cit., pp. 128-9.

²⁰ *Feu la chrétienté*, Paris, 1950, p. 133.

²¹ *Ibidem*, p. 60.

²² Cfr. J. DESANTI, *Scrupules et ruses d'Emmanuel Mounier*, "Nouvelle Critique" Octobre 1949; R. GARAUDY, *Lettre ouverte à Emmanuel Mounier, homme d'Esprit*, Paris, 1950; VICTOR LEDUC, "Esprit" poursuit sa "croisade" de 1941 contre le communisme, "Cahiers du communisme," 1950, n. 3; R. GARAUDY e altri, "Esprit" jette

il "vichismo" di Mounier, anzi la breve illusione "vichista" che egli ebbe è in questo senso certamente indicativo. Diciamo subito che sarebbe oltremodo ingeneroso ricordare questo episodio per diminuire la figura di Mounier o comunque dare ad esso un'importanza eccessiva.³³ La pubblicazione di "Esprit" non aveva altro scopo che continuare nell'opera già iniziata e salvare quei valori anche nella nuova situazione. La sua soppressione, i successivi arresti del Mounier, lo sciopero della fame, il processo (terminato con l'assoluzione), il costante antinazismo, l'atteggiamento del dopoguerra, sono elementi assolutamente decisivi, e, crediamo, sufficienti per inquadrare Mounier nell'ambito ideologico e politico della resistenza. Tuttavia la sua illusione "vichista" è significativa.

Che cosa fu infatti, dal punto di vista ideologico, Vichy? È presto detto: fu un'ulteriore rivincita degli emigrati di Coblenza. La sostituzione della stessa dicitura *République française* con quella di *État français* e di *Liberté Égalité Fraternité* con *Travail Famille Patrie* simboleggia la nuova realtà politica che si voleva affermare. Tutti i motivi antidemocratici, compresi quelli anticapitalistici, furono rimessi in onore nella *Révolution nationale*: il primato della morale sull'economia, la lotta su due fronti, contro il capitalismo e il comunismo, in nome della persona umana, il corporativismo, il decentramento amministrativo, la "vocazione agricola" della Francia, il ritorno di "Dio nella scuola," la Nazione come "sintesi spirituale" quello stesso pedagogismo presente in Pétain; e, da un punto di vista più strettamente politico, l'ostilità verso gli uomini e le cose della Terza repubblica.³⁴ Ora, per chi, come Mou-

la masque, "Nouvelle Critique," avril 1950; "Esprit" del gennaio 1952 riporta un violento attacco al personalismo e a "Esprit" della "Pravda" del 29 settembre 1951.

³³ "Esprit" riappare, in una nuova serie, in "zona libera" nel novembre 1940 e viene soppresso nell'agosto '41. Mounier è arrestato nel gennaio 1942, accusato di essere uno dei principali capi del movimento resistenziale di "Combat." Processato e assolto nell'ottobre 1942. Per tutto questo periodo sono da vedere i documenti (*Lettres, carnets et inédits*) di Mounier *et sa génération*, Paris, 1956. FRANÇOIS GOGUEL in un dettagliato studio sulle posizioni politiche di Mounier, così scrive a proposito dell'atteggiamento dapprima assunto da Mounier verso Vichy: "Si deve tuttavia riconoscere che Mounier dapprima sembrava doversi adattare senza troppa pena alla distruzione delle istituzioni della Terza repubblica o almeno rifiutare la sua adesione a una certa forma di resistenza troppo esclusivamente desiderosa di restaurare così com'erano quelle istituzioni. Per aver troppo criticato le insufficienze della democrazia formale, era forse giunto a sottovalutare il valore relativo che essa tuttavia conservava? Egli però corresse la sua posizione quasi subito." ("Esprit," 1950, n. 12, p. 815.)

³⁴ Per la dottrina della "révolution nationale" è da vedere ROBERT ARON, *Histoire de Vichy*, Paris, 1954, pp. 196 sgg. Secondo Aron la rivoluzione nazionale si ispirava essenzialmente al nazionalismo dell'"Action française" e al personalismo. Al personalismo di sinistra di Mounier e a quello delle riviste cattoliche di destra come la "Revue

nier, guarda "oltre le contingenze" non poteva essere questa temperie ideologica in buona misura consona e quanto egli aveva teorizzato e sollecitato? In una lettera scritta dall'internamento amministrativo di Valsles-bains egli si affretta a chiarire infatti, anzitutto che la sua attività non è stata mai di natura politica, ma spirituale e culturale, e poi che la sua "ostilità al regime nazista non implica la minima tenerezza per i disordini che oggi si chiamano dell' 'antico regime' e per gli uomini che lo rappresentano." ²⁸ E nell'intraprendere lo sciopero della fame egli scrive un'interessantissima lettera al Segretario generale della polizia, nella quale sottolinea che il suo anticapitalismo (che lo fa ritenere uomo di sinistra) ha percorso diversi discorsi del Maresciallo. Aggiunge che se per uomo di sinistra si intende una volontà di ritorno "a forme cadute in prescrizione (*périmées*) di demagogia e di parlamentarismo, a partiti fiacchi o decomposti, a dogmatismi vuoti o a certi uomini di estrema mediocrità," ebbene egli, per poco politico che si proclami, è tra quei giovani francesi "che in ogni circostanza faranno barriera contro questi ritorni." ²⁹ E poco dopo ecco una considerazione interessante (anche se piuttosto stravagante): "Io sono di quelli, e non ne arrossisco, che hanno visto nello slancio di unione popolare preliminare al suo distorcimento da parte dei politici una grande speranza francese, come nello slancio del 6 febbraio 1934 che pur esso era, quello stesso giorno, inquadrato da tanta politica." ³⁰

Ecco dove conduce la logica mistica della tensione irrisolta degli opposti e dell'abborrimento della determinatezza. Anzitutto all'accettazione dell'*élan* in quanto tale, sia esso popolare sia esso fascista, e poi all'incapacità di comprendere ciò che si prende in esame. Si può magari prefe-

franaise" o la "Revue du siècle" di Jean de Fabrègues e Thierry Maulnier; e infine a "Ordre nouveau" di Arnaud Dandieu, "avec sa parole significative: 'Ni Droite, ni Gauche'" (p. 200). L'Aron, che non dissimula le sue simpatie petainiste, lumeneggia il carattere di "terza forza" cattolica di quel regime. A suo avviso la "filosofia del Maresciallo" può mettersi in rapporto col movimento filosofico contemporaneo (antirazionalistico, antisistemico, denunciante delle alienazioni) ed anzi egli parla di un "preesistenzialismo politico" (p. 211). A proposito della polemica contro la "eccessiva politica" della Terza repubblica e della democrazia in genere, che è anche un tema di Mounier, sono interessanti alcuni versi di Paul Claudel, riportati da Aron:

France, écoute ce vieil homme qui sur toi se penche et qui te parle comme un père

Fille de Saint Louis, écoute-le et dis, En as-tu assez maintenant de la politique?

Écoute cette voix raisonnable sur toi qui propose et qui explique

Cette proposition comme de l'huile et cette vérité comme de l'or. (p. 193-94.)

²⁸ Mounier et sa génération, cit., p. 331.

²⁹ *Ibidem*, p. 339.

³⁰ *Ibidem*, p. 339.

rire il 6 febbraio al Fronte popolare, ma non si può parificarli nella *coincidentia oppositorum*, coincidenza degli slanci puri e degli inquadramenti politici nefasti. Assolutamente non si capisce che senso ha ravvicinare sindacati operai e *Camelots du roi*, partiti di sinistra e leghe fasciste. Naturalmente non ci si aspetterebbe questa speranza destata in Mounier dai torbidi del 6 febbraio, ma si tratta pur sempre della sua esecrazione fondamentale del regime democratico-borghese e dei repubblicani "affaristi" contro i quali quei moti erano rivolti; della sua maggiore capacità di intendere Maurras che non Daladier o Chautemps.

La sua intenzione di agire entro Vichy aveva un contenuto encomiabile, perché era di resistere con forza "a ogni forma di infiltrazione dello spirito totalitario in Francia."²⁸ Ma il vizio logico or ora rilevato si ritrova nello stesso ragionamento che lo conduceva a ciò: "Lo stato francese in questo momento, e per la durata della guerra è annientato. La Nazione continua, e dura (nel senso bergsoniano della parola), vive, cangia, si corrompe o si salva. Noi possiamo metter tra parentesi il problema del regime, noi non possiamo mettere tra parentesi la vita della nazione. Se no essa si farà senza di noi e contro di noi."²⁹ Al di sopra delle determinatezze (De Gaulle, Pétain-Laval-Doriot) la sintesi mistica, la nazione eterna che sfugge alla determinatezza e la sorpassa, e, come sempre, la contropartita attivistica: la necessità di "immettersi" nell'Atto nazionale. Ora, è evidente che questa presunta *realtà eterna* non è affatto eterna, ma ha un ben preciso contenuto, è "malamente empirica," e, in questo caso, è la nazione di Maurras, ossia una realtà politica reazionaria. Di questo stesso procedimento sofistico ci si servirà, quando, per ragioni politiche, converrà parificare resistenza e antiresistenza, De Gaulle e Pétain." Tutti e due — dice Robert Aron — erano egualmente necessari alla Francia. Secondo l'espressione che si presterà successivamente a Pétain e a De Gaulle: "Il Maresciallo era lo scudo, il generale la spada."³⁰

Se dunque Mounier si guardò bene dal proclamare, come il cardinale Gerlier, "Pétain c'est la France," non pensò, almeno in un primo tempo, neppure il contrario. Glielo impedivano la *forma mentis* di cui si è detto e il correlativo rifiuto della tradizione repubblicana, o almeno della più gran parte di essa. Ma la direzione più importante del suo pensiero e quindi della sua polemica non va nel senso della "ipoteca reazionaria" di cui si è detto, ma piuttosto in senso contrario. Il suo sforzo è notevole

²⁸ *Ibidem*, p. 295.

²⁹ *Ibidem*, p. 294.

³⁰ *Histoire de Vichy*, cit., p. 94.

e si alimenta di motivi diversi, di carattere teologico e filosofico principalmente, e poi di carattere politico. Il potente stimolo in questa direzione è il dialogo col marxismo. Questo dialogo che, come si è già visto in sede di pensiero laico, è caratteristico della cultura francese, assume talvolta, come anche si è notato, l'aspetto di una "tenzone" tra amante e madonna, amante che chiede e madonna che nega. Si vorrebbe che il marxismo fosse altro da quello che è o gli si attribuiscono caratteristiche non sue, quasi si temesse di dovervi aderire e di dover trarre conseguenze politiche dall'adesione. Mounier partecipa di questa tendenza, si direbbe che su di lui marxismo e comunismo esercitano un fascino molto vivo, che però non può tradursi né in adesione, né in alleanza politica. E la ragione è evidente, marxismo e comunismo derivano dalla stessa mala pianta che ha generato l'illuminismo, l'economia politica, il liberalismo.

Nel proclamare la necessità della rivoluzione personalistica, Mounier si chiede se essa è legittima in base a quanto teorizzato in proposito dalla Chiesa. Secondo il Castelein, a cui egli fa riferimento, le condizioni di legittimità della rivoluzione sono: 1) tirannide abituale e dura; 2) provata inefficacia a frenarla di preghiere, esortazioni, resistenza passiva; 3) suo carattere manifesto "per riconoscimento degli uomini saggi e onesti"; 4) qualche probabilità di successo; 5) motivo di sperare che dalla caduta del tiranno non deriveranno mali più gravi. Mounier ritiene assolte le prime tre condizioni; quanto alla quarta osserva che sarà compito degli uomini d'azione discuterne quando verrà il loro momento, ma che sarà certo garantita dall'agonia del capitalismo; e infine quanto alla quinta, dice che essa non sarebbe neppure da discutere "tanto è difficile immaginare regime più disumano del regime attuale," ma che oggi una rivoluzione rischierebbe "d'aprire la via a una salita al potere da parte dei comunisti."²¹

Le riserve di Mounier verso il comunismo sono quelle consuete della "sinistra" non-comunista, culturale e politica: totalitarismo, verità di stato, ateismo e quindi scarso conto delle esigenze della vita interiore, paneconomicismo. Queste riserve però non escludono i molti punti di incontro, anzi egli dice esplicitamente che il destino dei prossimi anni di lavoro filosofico "è senza dubbio di conciliare Marx e Kierkegaard."²² Arduo lavoro, se si considera quello che Marx pensava della religione e quello che Kierkegaard pensava della storia, ma lavoro al

²¹ Cfr. *Rivoluzione*, cit., pp. 368-69.

²² *Introduction aux existentialismes*, cit., p. 90.

quale Mounier ha cercato per suo conto di dare un avvio. Noi lo seguiremo nel suo tentativo e cercheremo di mostrare che, ancora una volta, egli piú che conciliare giustappone, tende gli opposti senza risolverli, il che conduce al loro reciproco elidersi e qualche volta al reciproco corrompersi.

"Noi avremo la nostra maniera di essere marxisti — scrive Mounier — maniera che consisterà nel riscoprire l'universalità dell'Incarnazione e nel darle la nostra presenza."⁸² Egli è infatti "marxista" perché considera essenziali le affermazioni "realiste" di Marx; l'essere sociale che determina la coscienza, la ragione che non è nella coscienza ma nell'essere, le nozioni di natura, di oggetto ecc. Consente con questa affermata "irriducibile solidità del mondo delle cose" e ravvicina questo realismo alla tradizione cristiana, in particolare tomistica. Il ravvicinamento, tentato anche da altri, è però fatto in termini alquanto generici e gnoseologici. In fondo Mounier sottolinea che per Marx il mondo esiste anche al di fuori della coscienza, il che è esattissimo, ma è ancora al di qua del problema a cui si allude. Piú felicemente Mounier fa professione di antisoggettivismo, quando osserva che oggi non si tratta piú di affermare la soggettività "di fronte al mondo oggettivo, o accanto ad esso, ma di realizzare la salute dell'interiorità in e con il rinnovamento del mondo tecnico."⁸³

Questa riabilitazione del mondo Mounier ritrova naturalmente in tutta la tradizione del pensiero cristiano, che fin dalle origini è fondamentalmente antimistico e antiascetico, nel senso di opporsi alla considerazione negativa della materia che era propria del mondo antico; e ricorda il concetto della carne corruttibile non in quanto tale, ma in quanto resa tale dall'anima peccatrice, la polemica contro la gnosi e quella contro i monofisiti. Certo non fu facile liberarsi dai motivi platonici o manichei, ma l'intuizione fondamentale è "materialista": Cristo è il *Salvator mundi* e Paolo spiegava che la *carne* non è "il corpo opposto allo spirito, né la terra opposta al cielo; è la tendenza al peccato, la resistenza alla trasfigurazione; questa tendenza colpisce lo spirito come il corpo."⁸⁴ Cristo è dunque venuto a dare senso al mondo e ad avviare l'umanità verso il suo trionfo. "Dio padre — nota Mounier — non è paternalista. Egli ha voluto che la liberazione dell'uomo fosse il frutto del lavoro, del genio e delle sofferenze dell'uomo, che essa avesse un giorno il gusto non di

⁸² *Rivoluzione*, cit., p. 407.

⁸³ *Introduction*, cit., p. 88.

⁸⁴ *Le christianisme et la notion de progrès*, in *La petite peur du XX siècle*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 128.

un'elemosina schiacciante ricevuta dal cielo, ma delle sue speranze, delle sue pene, delle sue prove, dei suoi amori. L'umanità *farà da sé* (in italiano e in corsivo nel testo), lentamente, progressivamente." ³⁸ Il cristianesimo dà quindi all'uomo tutta la sua altezza, anzi più che la sua altezza umana. "Lo chiama a essere un dio, e lo chiama nella libertà." ³⁹ Figlio del Cristo l'uomo è "a sua volta come il Cristo del cosmo." ⁴⁰ Come si vede il cristocentrismo, giustamente messo in luce da Mounier come tipico del cristianesimo, diventa antropocentrismo. Ritorna in sede teologica la visione "democratica," già rilevata nella dottrina politica. Gli incorporei angeli sono, (è in ciò vi è coerenza perfetta) destinati a perdere la loro posizione di privilegio. Una tradizione vuole che la loro disobbedienza sia stata "un rifiuto di accettare l'incarnazione e la dignità della materia" ⁴¹ (curiosa nemesi teologica se si pensa al significato gnostico della colpa dell'eone che genera la materia) e diverse allusioni delle Scritture assegnano all'uomo la misteriosa destinazione "di assumere sull'intero universo il reggimento che è stato tolto non solo agli angeli caduti, ma a tutto il regno angelico, per la defezione dei suoi capi." ⁴²

Non solo l'uomo è riscattato dal Cristo, ma, attraverso l'uomo, l'universo intero. Gregorio di Nissa vede in lui "la perfetta immagine di Dio, e l'intermediario attraverso il quale tutto il mondo materiale si spiritualizza e si unisce a Dio, così bene che nessuna parte dell'universo è privata della presenza divina." ⁴³ È proprio il caso di dire "al di là del marxismo..." E infatti Mounier incalza: "L'uomo non umanizza più soltanto la natura, come in Marx, egli la divinizza ricevendo egli stesso la partecipazione della divinità." ⁴⁴

Il corporeo ha dunque, mediante la partecipazione al Cristo, una capacità di indarsi che le eccellenti creature angeliche, così vicine a Dio, avrebbero perduto. È veramente il trionfo della materia, contro la gerarchia degli esseri, contro il primato dell'intelletto ecc. Noi vedremo come tutto ciò, certo alquanto "pericoloso" per l'ortodossia, non è un'inutile fola, ma ha un significato "strutturale."

La seconda nozione che Mounier sottolinea come tipicamente cristiana è quella di Umanità, di *genus humanum*. Il cristiano è dunque an-

³⁸ *Ibidem*, p. 147.

³⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 145.

⁴¹ *Ibidem*, p. 145 nota. Mounier si richiama a uno scritto di Louis Bouyen, *Le problème du mal dans le christianisme antique*, "Dieu vivant," 6.

⁴² *Ibidem*, p. 145.

⁴³ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 145.

tiindividualista, perché l'uomo nuovo della teologia paolina e della Patristica è l'uomo collettivo, l'uomo-tutti. Solidarietà nella caduta, solidarietà nella salvezza, unità naturale nella specie, unità mistica nel corpo di Cristo. All'immagine antica dell'asceti individuale fuori della prigione del corpo si sostituisce quella "di una marcia collettiva di età in età dell'umanità intera, che porta con sé il mondo fisico nella redenzione."⁴³

Questa marcia collettiva dell'umanità è ciò che generalmente si chiama *storia*. È merito del cristianesimo, ricorda Mounier, avere introdotto il concetto di storia, ossia di svolgimento progressivo, mediante la nuova concezione del tempo come ritmo di un processo definito, che ha sostituito al tempo ciclico degli antichi. L'antistoricismo di un Kierkegaard, conseguenza della sua polemica contro il "generale," della sua concezione intimista e fideista del cristianesimo e quindi della fede incomunicabile agli altri e tanto meno alle istituzioni e ai costumi, è evidentemente protestante, e dunque non potrebbe essere condiviso da un cattolico. In sostanza Mounier riprende la tesi specialmente agostiniana della progressiva formazione della città celeste, ma con una accentuazione immanentistica. L'idea di sviluppo progressivo — egli dice — "lungi dal ripugnare all'essenza del cristianesimo, ne è il prodotto diretto. Essa non è contraddittoria dell'idea di eternità. L'eterno cristiano è trascendente per emergenza e incommensurabilità intima col mondo, non per separazione dal mondo. Nel mondo come nell'individuo, il Dio cristiano è, a un tempo, quello che il mondo non tocca — *noli me tangere* — e quello che gli è più intimo di se stesso — *intimius intimo suo*." "Il motivo escatologico si dispora a quello progressivo, in una specie di dialettica. L'incarnazione è stata ritardata fino a quando l'uomo non ha sentito, dopo una lunga esperienza di miseria, il bisogno di un redentore e, nello stesso tempo, con la voce dei profeti e anche dei saggi si è "avvezzato alla divinità" secondo un'espressione di Ireneo. "Il quale, ancora più audacemente, aggiunge che il Verbo doveva in qualche modo anch'egli avvezzarsi ai nostri usi." "E "vi è ritardo nella Parusia perché l'uomo deve assimilare progressivamente e per così dire sviluppare il Cristo. Alle tappe del progresso spirituale vi sono dunque delle condizioni spirituali di realizzazione non meno che delle condizioni economiche e sociali." "La vita religiosa non comporta così soltanto un'estasi e dei riti, "benché la vita spirituale e il culto anche siano essenziali: essa comporta dei *com-*

⁴³ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 117-118.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 118.

piti.”⁴⁷ Compiti di carattere affatto terreno e storico, che tuttavia rivestono un significato soprannaturale, perché — ed è questo il concetto essenziale — per un cristiano ” il Regno di Dio è già cominciato, fra noi, attraverso noi. (...) Dio è così intimamente mescolato alla storia dell’uomo che finalmente l’uomo è tratto nella gloria di Dio. E questo comincia fin da ora, sotto i nostri occhi. ”⁴⁸

Quali sono le conseguenze di questo storicismo cattolico delineato da Mounier? Anzitutto, secondo Mounier, esso sarebbe in grado di ” svuotare ” il marxismo, in particolare la sua concezione della religione. L’alienazione religiosa, di cui parlano Feuerbach e Marx, esprimerebbe infatti certi atteggiamenti di fuga, quelle religioni del puro spirito contro le quali abbiamo visto il cristianesimo levarsi fin dalle sue origini. ” Essa è la negazione stessa dell’incarnazione e a questo titolo l’antitesi stessa del cristianesimo autentico. ”⁴⁹ Questo argomento non è certo inattaccabile e rivela le difficoltà della posizione di Mounier. Il suo sforzo umanistico è notevole, ma non esclude che esso lasci sostanzialmente intatti i principi della soteriologia cristiana: il centro del movimento da lui descritto è il Cristo. L’uomo non si salva da sé, si salva per effetto della grazia. Espressioni quali ” l’umanità farà da sé ” o ” l’uomo deve sviluppare il Cristo ” farebbero pensare a una ” dialettica ” tra uomo e Cristo. Ma che senso avrebbe? Abbiamo già avuto modo di porci questa domanda. Può Cristo, cioè Dio, essere un termine dialettico? Non solo, ma la dottrina della grazia presuppone la famosa predestinazione al male. Ci sono gli eletti, ma ci sono anche i reprobì, e *ab aeterno*. Altrimenti se l’azione umana è in sé meritoria che significato ha la grazia, che significato ha la Chiesa? Mounier sembra spesso professare un pelagianesimo a livello della seconda Persona, ma ovviamente non avrebbe accettato questa interpretazione eretica del suo pensiero. Del resto egli chiaramente definisce la differenza tra i due storicismi, quello dei marxisti e quello dei cristiani: ” la storia per gli uni è puramente immanente; per gli altri è l’immanenza di una trascendenza. ”⁵⁰ Ora, non si vede come questa concezione possa superare l’alienazione religiosa. Senza dubbio nella definizione ” immanenza di una trascendenza ” è racchiusa una visione *drammatica* del processo, ma ciò non toglie che uno dei due personaggi del dramma è, si voglia o no, vincitore in partenza. Mounier incalza che non vi sono solu-

⁴⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁴⁸ *Feu la chrétienté*, cit., p. 261.

⁴⁹ *Le christianisme*, cit., pp. 146-47.

⁵⁰ *Feu*, cit., p. 113.

zioni già date in anticipo;⁸¹ e non possiamo non dargli ragione dal suo punto di vista, che è quello di uno spirito religioso, il quale *vive* l'antinomia uomo-dio, grazia-libero arbitrio e come altro si dica. Ma allora bisogna arrestarsi al *quia* e rassegnarsi al mistero. In realtà Mounier, in ciò d'accordo con molta parte del pensiero contemporaneo, cristiano e non, unifica natura e soprannatura, virtù cardinali e virtù teologali e fa della storia un pantragismo mistico, una successione di eventi con un senso letterale e un senso allegorico, appunto perché attraverso di essi si svolge una vicenda *sacra*, ossia il riscatto dell'uomo dal peccato e la sua ascesa verso le superne glorie. Naturalmente è inutile dire a Mounier che anche questo è, a sua volta, frutto di alienazione, che riprende una dottrina religiosa nata in particolari circostanze, sviluppatasi in conseguenza di altre ecc., perché significherebbe porsi all'esterno del suo pensiero che è pensiero cristiano.

Come si è detto, questa tendenza umanistica e "democratica" non è isolata nel pensiero cristiano della odierna Francia. E abbiamo accennato alle dispute teologiche della "nouvelle théologie," al ripensamento dei temi della storia, della temporalità, della condizionalità storica.⁸² Mentre sul piano della polemica etico-politica i nomi di un Bernanos e soprattutto di un Mauriac affiorano subito alla mente di tutti.

È evidente che si tratta di un processo unico dalle varie manifestazioni. Questa insistenza, in sede teorica, sui motivi della storicità e della socialità, tanto viva in Mounier e "sublimata" nei dibattiti dei teologi, esprime — come Mounier stesso osserva a proposito della *nouvelle théologie* — "una tensione permanente al cristianesimo, l'irriducibile tensione fra la sua trascendenza e la sua immanenza,"⁸³ che è quanto dire tra l'autorità teocratica e la spinta democratica. E, nello stesso tempo, esprime l'esigenza, avvertita dalla parte migliore della cultura cattolica, di assumere il mondo moderno, anzitutto mitigando l'atteggiamento di condanna finora tenuto dalla Chiesa. Interviene a questo proposito la distinzione, che del resto ha una lunga storia, tra Chiesa comunità di salvezza e Chiesa realtà sociologica, quest'ultima legata a interessi particolari, a

⁸¹ "Vi è una maniera pericolosa (e falsa) di presentare la volontà di Dio, o semplicemente la storia della cristificazione del mondo, il destino soprannaturale dell'umanità, come un affare regolato in anticipo, come è regolata, nei termini di una equazione la sua soluzione non ancora ricavata. Se fosse così non si spiegherebbe perché il mondo durerebbe." (*Feu*, cit., p. 109.) Evidentemente Mounier vuol dire che il problema della predestinazione non va posto in termini di ragione (come l'equazione); ma va accettato e vissuto come *mistero*.

⁸² Cfr. pp. 194 sgg.

⁸³ *Feu*, cit., p. 233.

situazioni storiche, ed eventuali alleanze con principi e con regi. A ragioni contingenti sono dovute le avversioni a Rinascimento, Riforma, Rivoluzione e i congiunti giudizi storiografici, ripresi dalla cultura piú reazionaria (Mounier ricorda i tre R. di Maurras, accanto al primo Maritain, poi superato, dell'*Antimoderne* e di *Trois réformateurs*).⁶⁴ Avversioni da abbandonare e da sostituire con un atteggiamento aperto che consenta di cogliere quanto di *cristiano*, anche se antichiesastico, è presente nello svolgimento ideologico e politico del mondo moderno. Ed eguale apertura è, secondo Mounier, necessaria nell'odierna polemica contro il comunismo.

Le sue considerazioni circa il decreto di scomunica del Santo Uffizio sono molto chiare in questo senso. È un atto nel quale "un cattolico può cercare la misura di *purezza* e la misura di impurità senza cadere in alcun lassismo spirituale."⁶⁵ Molti cattolici sono d'accordo nel sostenere che dopo Gregorio o Costantino l'ingerenza mondana della Chiesa è eccessiva. "Così attualmente tutti questi cattolici lottano contro la cristallizzazione di una certa "difesa della civiltà cristiana," di una certa agglutinazione della Chiesa e dell'occidente capitalistico e americano, di cui la Chiesa non è totalmente responsabile (ve la spingono dall'Est), ma di cui è primariamente responsabile."⁶⁶ Tuttavia la condanna ha il suo lato positivo in quanto difende le libertà fondamentali dell'uomo contro una minaccia di tirannia. "La lotta dei papi contro gli imperatori non era pura, al contrario, essa tuttavia era *anche* la lotta dello Spirito contro il potere assoluto."⁶⁷

La legittimità della condanna è dunque soltanto parziale. Solo nella misura in cui il comunismo è ateismo ed è tirannia deve essere condannato, ma in quanto portatore di esigenze imprescindibili della coscienza contemporanea deve essere "assimilato." Mounier è estremamente esplicito nel polemizzare col Fessard, il quale vorrebbe ridurre il comunismo ad ateismo e quindi considerarlo come diabolico. Egli dice al contrario che non è un caso che Hitler perseguitasse solidalmente comunisti ed ebrei e che oggi i benpensanti li uniscano nella loro avversione. Infatti "i comunisti e gli ebrei sono oggi due portatori ciechi di una redenzione che essi rifiutano di riconoscere, ma alla quale partecipano con evidenza, gli uni col loro martirio, gli altri riprendendo

⁶⁴ Cfr. *Le christianisme*, cit., p. 101.

⁶⁵ *Mounier et sa génération*, cit., p. 408.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 408.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 409.

il vecchio senso ebreo della collera e della giustizia.”⁸⁸ Non solo, ma da un altro punto di vista il comunismo è per il cristianesimo contemporaneo “quel che era per Israele il mondo dei gentili, negatore e persecutore del Dio unico, ma erede presuntivo del vangelo, perché non si era fatto della verità e della giustizia, sul cuore, un cuoio impenetrabile. La buona coscienza cristiana, erede innumerevole dei farisei, è costantemente in tentazione di ricostituire la sinagoga, e il gentile è là, in attesa del suo 'Crucifigatur,' per prendere il suo posto nella catena della storia.”⁸⁹

Noi tocchiamo così con chiarezza il presupposto sociale e politico delle elaborazioni dottrinali di cui abbiamo parlato. La spinta democratica della cultura cristiana e delle stesse dispute teologiche in seno alla Chiesa sottende una spinta democratica reale, ossia la pressione che il movimento operaio e i suoi alleati esercitano sulle vecchie strutture. Il che non sfugge alla Chiesa, che non ha mancato di richiamare severamente i suoi figli troppo audaci, ai quali però non è sfuggito che la voce della loro Madre si è confusa e talora quasi unificata con quella dei “nuovi farisei” e degli oppressori. Dal punto di vista dottrinale naturalmente sono stati ribaditi i motivi della trascendenza, della eccellenza del sistema tomistico, i pericoli del relativismo dommatico e del relativismo in genere, oltre alla consueta accusa di modernismo.

Il sogno di Mounier, invece è giusto l'opposto, è quello di una Chiesa “proletaria” a cui le nuove tendenze teologiche forniscano la base dottrinale: la cristificazione autonoma dell'umanità, raggiunta attraverso il riscatto degli umili. E torniamo per questa via a quella assunzione del marxismo, a quella conciliazione di Kierkegaard e Marx, che è il programma teorico di Mounier.

Abbiamo già detto a quali difficoltà questa presunta conciliazione dà luogo. Marxismo e cristianesimo si giustappongono, si confondono storicismo e soteriologia; uno sciopero diventa un'operazione numinosa come una messa. Da ciò un avvicinarsi di stile dei moderni e di sermon prisco, di emancipazione umana e di trasfigurazione mistica, di socialismo scientifico e di socialismo feudale. La stessa insistenza sul Corpo mistico, nozione approfondita anche dai nuovi teologi, è per un verso “marxista,” nel senso di riprendere il motivo della “socializzazione,” ma ricorda anche le anime collettive romantiche, il vagheggiamento del medio evo, le dottrine di Adam Müller ed eventualmente di Federico List, in-

⁸⁸ *Feu*, cit., p. 131.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 131.

somma tutto quel filone ideologico, a cui abbiamo varie volte accennato, che sfociò nei regimi autoritari.⁹⁰

D'altra parte la spinta immanentistica è innegabile. Vien fatto di porre una certa analogia tra teologia calvinista e mondo capitalistico-borghese e nuovo cristianesimo e proletariato cattolico. Non è improbabile che Mounier vi abbia pensato, e che eventualmente vi pensino i suoi avversari, che potrebbero rivedere quella unificazione di realtà e spirito divino e quella conseguente sostituzione della eticità alla santità, dei doveri civili di operosità economica ai doveri religiosi. Tutti ricordano le tesi storiografiche sui rapporti tra calvinismo e liberalismo moderno. Analogamente la cristificazione di Mounier potrebbe diventare azione sociale, il suo cristo-antropocentrismo storicismo *tout court*, la santità ancora una volta eticità, il dovere di santificare la festa quello, poniamo, di non rifiutarsi di scioperare. Naturalmente Mounier respingerebbe queste conseguenze estreme, essendo egli, da buon cristiano, legato a tutt'altra visione del mondo.

Tra questi due poli si svolge il suo pensiero. E se talvolta si possono avvertire delle impazienze di fronte al "marxismo" di Mounier, reso alquanto retorico dal tentativo di disporlo al cristianesimo, se si può non intendere la concezione della rivoluzione proletaria attesa ed auspicata come tappa che valga a vivificare l'attender certo della gloria futura, non si deve tuttavia in nessun modo sottovalutare il significato di un pensiero, che, pur svolgendosi in un ambito mitologico-religioso, esprime inquietudini e insoddisfazioni di cui bisogna tener conto.

⁹⁰ La nozione di corpo mistico fu, ad esempio, utilizzata dalla "mistica fascista," come ricorda GIACOMO PERTICONE, in *La formazione della classe politica nell'Italia contemporanea*, Firenze, 1954, p. 159.



Parte terza

Hegelismo e marxismo

Capitolo primo

Temi hegeliani

Ci è accaduto piú d'una volta di citare Hegel nel corso della nostra trattazione e di osservare come il presupposto antihegeliano dei filosofi da noi incontrati non sempre poteva considerarsi inattaccabile. Abbiamo visto per esempio, a proposito del sapere immediato di Merleau-Ponty (e di Marcel), che esso non andava oltre i termini contro i quali Hegel aveva vittoriosamente polemizzato con il Jacobi. Ma basta scorrere i testi piú noti di Hegel, diciamo per esempio la *Prefazione* alla *Fenomenologia*, per ritrovarvi quella celebre polemica antiromantica che senza difficoltà si può riferire ai nostri filosofi. Anche questi infatti pensano di raggiungere la verità per vie diverse da quelle della semplicità concettuale e si volgono all'intuizione, al sentimento, all'esperienza religiosa; anch'essi cercano di "garentire non tanto penetrazione, quanto edificazione. Il Bello, il Sacro, l'Eterno, la Religione, l'Amore sono l'esca ritenuta adatta a stuzzicar la voglia di abboccare; non il concetto, ma l'estasi; non la fredda e progressiva necessità della cosa, ma il turgido entusiasmo devon costituire la forza che sostiene e trasmette la ricchezza della sostanza." ¹ Si può dire che la maggior parte dei temi romantici combattuti da Hegel e finanche i termini che dopo Hegel erano in genere considerati negativi sono stati ripresi. Continuando la lettura del brano della *Prefazione*, a cui abbiám fatto riferimento, troviamo il rilievo dell'ansia di trascendenza propria del romanticismo (il ritorno al medio evo). Dopo la trascendenza medievale per cui "il significato di tutto ciò che è, stava nel filo di luce che tutto al cielo teneva attaccato," vi fu il ritorno al terreno, promosso dall'illuminismo. Ora sembra che lo spirito sia così abbarbicato ai valori terreni che pare necessaria altrettanta violenza per sollevarlo; e per far ciò si crede di disporre di un sapere che vada oltre la riflessione e "sprezzi" la determinatezza. Questo sapere ritiene di co-

¹ *Fenomenologia dello spirito*, trad. De Negri, Firenze, 1933, vol. I, p. 9.

gliere la profondità della cosa, ma la sua è una falsa profondità, perché "la forza dello spirito è profonda soltanto in quella misura secondo la quale esso ardisca di espandersi e di perdersi mentre dispiega se stesso."³ In altri termini la profondità dello spirito sta nel determinato, al di fuori del quale non c'è che la accettazione acritica di un contenuto accidentale (ossia non permeato dalla ragione) o il libero campo per l'arbitrio soggettivo. "Parimenti — continua Hegel — quando quell'aconcettuale sapere sostanziale vuol dare a intendere di avere affondata nell'essenza la peculiarità dello *Stesso* e di filosofare veracemente e santamente, nasconde allora a se medesimo che invece di esser devoto al suo Dio, con il dispregio della misura e della determinazione, ora lascia in se stesso il campo libero all'accidentalità del contenuto, ora in esso al proprio capriccio."⁴ In effetti ciò che piú delude nelle filosofie antirazionalistiche è la estrema povertà dei contenuti che sono in grado di rivelare gli "organi" metafisici soprazionali: abbiamo visto che l'"esistenziale" di Merleau-Ponty non riesce ad uscire dall'immediatezza di esperienze particolari se non facendo luogo all'*entusiasmo* mistico-vitalistico, mentre la riflessione recuperatrice di Marcel o le illuminazioni di Lavelle non fanno che ripetere la tradizionale dottrina cattolica, ma avvolgendola in una nebbia di indeterminazione e di superstizioni. Né le difficoltà connesse con la trascendenza e in genere con la metafisica cristiano-cattolica vengono non diremo rimosse, ma neppure discusse da questi pensatori, che preferiscono invece sottolineare le conseguenze nefaste alle quali condurrebbe una posizione diversa da quella cattolica. Da parte sua Hegel continua: "Mentre si abbandonano all'incomposto fermentare della sostanza, costoro, imbavagliando la coscienza e rinunciando all'intelletto, si ritengono gli eletti ai quali, durante il sonno, Iddio infonde la saggezza; ma ciò che durante il sonno essi effettivamente concepiscono e partoriscono altro non è che sogno."⁴

Si pensi poi ad un altro motivo che si può dire abbiamo incontrato in ogni pensatore, la cosiddetta difesa della persona, sia in forma di "umanismo" laico sia di personalismo cattolico. Certo le pagine dedicate da Hegel all'individuo nell'*Introduzione generale alla Filosofia della storia* sono molto meno generose: gli ideali vi sono sostanzialmente irrisi, all'individuo che deve contentarsi di adempiere i doveri del suo ceto si contrappone il grand'uomo che calpesta piú di un fiore innocente; del maestro di scuola che pretende dimostrare che Alessandro Magno e Giulio

³ *Ibidem*, p. 10.

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ *Ibidem*, pp. 10-11.

Cesare hanno agito mossi da passioni e perciò immoralmente si dice che vuol provare che egli è migliore di quelli perché non ha simili passioni "e ne dà prova col fatto che non conquista l'Asia, non vince Dario né Poro, bensì vive bene senza dubbio, ma anche lascia vivere"⁵; e poi il carattere strumentale della persona, l'astuzia della ragione che si serve delle passioni individuali a loro scapito e danno, la particolare persona di Cesare che perisce, mentre resta quel che era necessario. Sono le ben note durezze hegeliane. Ma che significato ha contrapporvi le rivendicazioni della persona? Il corso del mondo continuerà ad essere "hegeliano" e a sacrificare le persone anche se il loro statuto metafisico sarà perfettamente fondato. Del resto noi abbiamo visto che alla base di molta parte della polemica personalistica, non vi è la rivendicazione della "persona" (in questo senso tutti la rivendicano) ma di una determinata persona, quella della società anteriore alla rivoluzione francese con tutte le sue garanzie politico-religiose. L'opposizione di una metafisica all'individualismo illuministico e allo storicismo marxistico sottende quella di una società a un'altra società, di una politica ad un'altra politica. Analogamente gli umanismi laici sono espressione della cosiddetta "terza forza" e si avvicinano o si sovrappongono alle posizioni socialdemocratiche. Anche la loro "persona" è storicamente determinata ed è quella della società borghese. D'altra parte tutti costoro "che protestano" in nome di superiori ideali, non disdegnano, come si è visto (e come tutti sanno), di affidarne la difesa all'opera della polizia.

Torniamo così in clima hegeliano, il clima dell'immanenza, del pubblico, del politico. Ebbene questo ritorno a Hegel, che abbiamo visto nell'itinerario sartriano dall'esistenzialismo all'hegelismo e al marxismo, è per noi un momento essenziale della cultura francese contemporanea. In Hegel cioè taluni temi si esauriscono e per dir così si ricongiungono alla loro fonte originaria e vi riacquistano le loro vere proporzioni filosofiche e politiche. Ma prima di giungere ad una pienamente consapevole *mentalità hegeliana* la cultura francese si nutre di particolari *temi hegeliani*, ritrovati attraverso la polemica esistenzialistica. La riscoperta di Hegel compie cioè lo stesso cammino che abbiamo indicato in Sartre e che è in genere di tutta questa cultura, da una fase problematica ad una positiva, sia essa cristiana, sia hegeliana, sia marxista.

C'è dunque anzitutto quello che Croce chiamava il "rinascimento esistenzialistico" di Hegel, consistente nello studio della *Fenomenologia*

⁵ *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. Calogero e Fatta, Firenze, 1947, vol. I, pp. 94-95.

e anche degli scritti anteriori, alla ricerca di *figure* esistenzialistiche. In un primo momento si tiene relativamente scarso conto delle intenzioni di Hegel, che, com'è noto, concepiva queste figure come delle tappe di un cammino verso la scienza, cioè verso l'unificazione del fenomeno e dell'essenza, dell'apparenza e dell'essere. Ciò che interessa è la scissione dell'intero in quanto scissione, nella sua realtà fenomenologica e psicologica, nel suo possibile riferimento alla "crisi" della società e della cultura contemporanee. Il primo tema che incontriamo è infatti quello della coscienza infelice studiato da Jean Wahl, il quale ne esamina i diversi momenti soprattutto come illustrazione di quello che Georges Bataille chiama il "caractère noir" dell'umanità.⁶ In altri termini per Wahl le esperienze religiose conservano anche oggi una loro validità ed egli quindi le considera in quanto tali e non in quanto espressione simbolica di una realtà storico-sociale. Così Wahl si sofferma lungamente sul tema della morte di Dio e della sua resurrezione, che dà il suo significato alla sofferenza umana "e la sofferenza umana è il dolore infinito, è la prova dell'infinità divina, che unisce i contrari tra i quali lo spirito umano è diviso."⁷ I motivi dello Hegel giovane, l'amore, la vita, il destino sono al centro dell'attenzione di Wahl, come quelli nei quali la dialettica è vissuta e non ancora pensata, nei quali l'intero si raggiunge in forme non ancora concettuali. Wahl ricorda naturalmente la poesia *A Eleusi*: "Io mi affondo nell'Incommensurabile. Io sono in Lui, sono tutto, non sono che Lui."⁸ E aggiunge che Hegel un anno prima esprimeva lo stesso sentimento nella *Vita di Gesù* "così kantiana in apparenza," quando parlava di questi "mondi migliori in cui lo spirito si lancia senza limiti fino alla fonte originaria di ogni bene, e penetra nella sua patria, nel regno dell'infinità."⁹

Alexandre Kojève ha insistito particolarmente sul tema della dialettica signoria-servitù che egli pone (come vedremo) al centro della sua interpretazione di Hegel: il riconoscimento, l'angoscia innanzi alla morte, il lavoro del servo che *foggia* l'oggetto, la conquista della coscienza della libertà da parte del servo. Abbiamo avuto occasione di osservare come questa figura sia presente nella descrizione sartriana dei rapporti tra le coscienze, anche se privata di alcuni suoi elementi. Ma il tema hege-

⁶ Cfr. "Deucalion," n° 5, *Études hégéliennes*, Neuchâtel, 1955, p. 21. L'espressione è usata a proposito del Kojève, ma vale *a fortiori* per l'"hegelismo" di Wahl.

⁷ *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951, (1 ed. 1929), p. 77.

⁸ *Ibidem*, p. 167.

⁹ *Ibidem*, p. 167.

liano che Kojève ha commentato e che la cultura francese ha "raccolto" forse con attenzione ancor maggiore che non gli altri è stato quello dell'azione individuale di fronte al corso del mondo. Si tratta in particolare della sezione B del capitolo quinto della *Fenomenologia* articolata nelle tre figure del piacere, della legge del cuore e della virtù, attraverso le quali Hegel critica l'individuo isolato (abbiamo già accennato a questo rifacendoci all'*Introduzione alla Filosofia della storia*) che in vario modo si oppone al corso storico. Della figura più complessa, la terza, Kojève osserva che gli uomini della virtù mirano a una riforma sociale attraverso una riforma morale, che intendono liberare l'ordine sociale esistente dalle sue perversioni, accettandone tuttavia l'essenziale. Il "socialismo" dell'uomo della virtù, nota Kojève, è uno pseudo-socialismo, è un individualismo borghese "per il quale l'individuo è un particolare; non è il Cittadino che si realizza in una lotta sociale rivoluzionaria. (...) Egli non vuole essere vittorioso, perché la sua vittoria sopprimerebbe la sua realtà in quanto lottatore, cioè il suo valore. Il suo ideale resta irrealizzabile. Bisogna mantenere il capitalismo perché vi sia (sempre?) un proletariato e un partito socialista: socialismo 'riformista'." ²⁰ Queste considerazioni anticipano, in Kojève e naturalmente in Hegel, quelle del capitolo sesto, sezione C, sulla *Moralität*, cioè la grande polemica antikantiana e antifichtiana e quella antiromantica contro Jacobi, Novalis, Schelling. A tutti costoro Hegel contrappone Napoleone, il realizzatore della rivoluzione. "Dal punto di vista cristiano — commenta Kojève — Napoleone realizza la Vanità: egli è dunque l'incarnazione del peccato (l'Anticristo). È il primo che abbia osato attribuire effettivamente un valore assoluto (universale) alla Particolarità umana. Per Kant e per Fichte egli è *das Böse*: l'essere amorale per eccellenza. Per il Romantico liberale e tollerante, è un traditore (egli "tradisce" la rivoluzione). Per il Poeta 'divino' non è che un ipocrita." ²¹

Raggiungiamo così lo Hegel storicista da cui eravamo partiti. A questo Hegel pensa anche Jean Hyppolite quando rimanda al capitolo della *Fenomenologia* sulla *Cosa stessa*, nella quale il fare trova la sua oggettività e la sua verità. Nella cosa stessa l'opera particolare scompare senza dubbio, in quanto particolare, ma resta l'*opera vera* che è "ad un tempo l'opera di ogni individualità e di tutte. Essa è — continua Hyppolite — per-gli-altri, posta nell'essere, come essa è per me, senso *alienato* di me, e tuttavia il *mio* senso. A questo livello un *senso* della storia umana è possi-

²⁰ *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 89.

²¹ *Ibidem*, p. 153.

bile, una sorta di *valore vero*, e questo senso appare come posto dall'operazione della coscienza di sé umana e, nel medesimo tempo, come capace di razionalità, di giustificazione nel riconoscimento reciproco e nell'essere creato."¹²

Il ripensamento dei temi hegeliani può configurarsi come una sorta di contraltare filosofico e politico di quello che abbiamo chiamato il biranizzare. La riconquista del punto di vista storicistico significa anche la accettazione di alcuni giudizi storici sulla rivoluzione francese e sullo stesso Impero, le cui conquiste "laiche" sono da considerarsi acquisizioni ideologiche e politiche definitive. La polemica contro l'ottimismo del secolo scorso e contro la società borghese e le ipocrisie liberali viene per questa via ad acquistare la sua esatta consapevolezza storica e non può dunque confondersi con la polemica biraniana. La sinistra esistenzialistica riprende allora i temi dell'individualità e del corso del mondo facendo suo il risultato hegeliano di questa dialettica. Abbiamo già parlato di *Humanisme et terreur* di Merleau-Ponty, nel quale, anche se sotto certi riguardi artificialmente, egli svolge il concetto della responsabilità storica e insomma del tragico diritto dello "spirito del mondo" di schiacciare l'individuo particolare. In termini hegeliani è stata condotta da Sartre e da Jeanson la polemica contro Camus a proposito di *L'homme révolté*, che (come abbiamo visto anche noi) era una "ripetizione" del *bavardage* romantico contro un mondo che si ostina a non esser conforme agli ideali delle anime belle.¹³ E a proposito dei fatti ungheresi dell'ottobre-novembre 1956 Sartre polemizza con Merleau-Ponty in una digressione metodologica di grande interesse per la presente trattazione. Merleau ha scritto sull'"Express" che occorre "vedere il comunismo nel 'relativo' come un fatto spoglio di privilegi, come un'azione travagliata dalla propria contraddizione, che la penetra e deve superarla."¹⁴ Sartre vede in questo atteggiamento apparentemente imparziale il formalismo della ragione, proprio di certa mentalità socialdemocratica, e obietta in conseguenza. Nessun dubbio che il mondo socialista sia travagliato dalle proprie contraddizioni, ma occorre vedere nell'ambito di quale azione politica nascono queste contraddizioni. Ora Sartre osserva che l'azione politica che si svolge nelle nazioni socialiste ha una *superiorità storica* rispetto a quella delle nazioni borghesi, e che questa superiorità consiste nella sua intenzione universalmente liberatrice: "non si capisce niente della Cina popolare —

¹² *Études sur Marx et Hegel*, cit., p. 187.

¹³ Cfr. "Les Temps modernes," 1952, nn. 79 e 82.

¹⁴ *La rivolta ungherese*, cit., p. 101 (cit. da Sartre).

nota Sartre — se non si vede anzitutto in essa — e non lo si percepisce in ogni più piccolo particolare — lo sforzo concertato di seicento milioni di uomini per mettere fine alla miseria e alla fame.”¹⁵ Non si tratta dunque di “assimilare l’U.R.S.S. al Bene o gli articoli della *Pravda* alla Verità assoluta: niente può sostituire, in Oriente come in Occidente, quelle approssimazioni successive, quei dibattiti, quei dialoghi che permettono — lentamente, progressivamente — di sprigionare il Vero.”¹⁶ Merleau-Ponty è dunque, secondo Sartre, in errore quando implicitamente si riferisce a una sorta di “nido d’aquila” dal quale valutare unitamente l’evoluzione dei regimi popolari e quella delle democrazie capitalistiche. A ciò — continua Sartre — bisogna rispondere: “o questo punto di vista trascendente non esiste, oppure è il socialismo stesso, non in quanto principio assoluto, librato al di sopra delle lotte, ma in quanto realtà storica, concreta, positiva e totale.”¹⁷ Proprio in base agli immensi privilegi dell’azione socialista è ad essa che va riservata l’indignazione quando devia dalla sua strada; ad essa e non all’opposta politica borghese “che non ha niente da offrire.” Merleau-Ponty è invece su posizioni opposte ed egli infatti si è scarsamente indignato dell’intervento sovietico in Ungheria; ma “se l’U.R.S.S. vale, né più né meno, quanto l’Inghilterra capitalista, non ci rimane che metterci a coltivare il nostro giardino. Per conservare la speranza, bisogna fare proprio il contrario: riconoscere, sia pure attraverso gli errori, le mostruosità e i delitti, i privilegi evidenti del campo socialista e condannare con tanta maggior forza la politica che li mette in pericolo.”¹⁸

È evidente che le considerazioni di Sartre presuppongono un superamento dell’orizzonte hegeliano e un’accettazione del punto di vista marxistico, in base al quale è valutata la “superiorità” del mondo socialista. Ma *formaliter* possiamo dire che l’argomentazione è hegeliana, nel senso di presupporre il concetto dell’evoluzione storica come criterio del giudizio. È spontaneo il confronto con quanto sopra abbiamo ricordato a proposito di Kojève, circa le realizzazioni di Napoleone e le “proteste” dei suoi avversari.

Un’altra interessante espressione della conquistata mentalità hegeliana è lo studio di Colette Audry su *Léon Blum*, la cui tesi fondamentale è che Blum si muoveva in teoria e in pratica entro una posizione che ricorda quella della *virtù* di fronte al corso del mondo. Tipica posizione

¹⁵ *Ibidem*, p. 102.

¹⁶ *Ibidem*, p. 102.

¹⁷ *Ibidem*, p. 102.

¹⁸ *Ibidem*, p. 103.

socialdemocratica, di derivazione jaressista, consistente in una "sintesi," in realtà una contaminazione, di marxismo e di "esigenze della coscienza morale." Ma la "coscienza morale" non è un *apriori*, bensì qualcosa di perfettamente determinabile e consiste precisamente nell'ideologia etico-politica della società borghese, surrettiziamente, viziosamente elevata a ruolo di *apriori*. Da ciò il professato "lealismo" di Léon Blum verso le istituzioni e le conseguenti capitolazioni innanzi alle istanze della "coscienza morale" cioè degli interessi borghesi. Colette Audry mostra questo atteggiamento con chiarezza particolare nella crisi del Fronte popolare, dal non-intervento in Spagna fino alle dimissioni dopo il voto del senato. Il libro della Audry delinea molto bene il *gran parlare* socialdemocratico contro la società borghese, le ingiustizie ecc. a cui fa riscontro peggio che l'inazione, l'azione politica concreta volta alla difesa dei Valori minacciati: gli Ebert e i Noske, anche se non nominati, affiorano alla memoria, ponendosi accanto a Blum. "L'organizzazione del non-intervento — osserva la Audry — era anche una azione, il tentativo di formare un grande ministero di unità nazionale ne era un'altra. Tutto quello che si può dire è che erano delle azioni negative in rapporto agli scopi assegnati."¹⁹

Anche per la Audry naturalmente non si può parlare soltanto di abito hegeliano, ma in certo senso essenzialmente di abito marxistico, intendendo con questa definizione, non solo un'adesione più o meno astratta ai principi del marxismo, ma soprattutto la accettazione di ben determinati giudizi storici: carattere di classe dello stato moderno, alienazione capitalistica, società socialista come risolutrice non delle contraddizioni in genere (espressione priva di senso) ma delle determinate contraddizioni insite nella società capitalistico-borghese. Quasi insensibilmente dunque nell'analisi dei temi hegeliani presenti nell'odierna cultura francese abbiamo incontrato i motivi più tipici del marxismo. Bisogna parlare dunque di esso come della naturale continuazione dell'hegelismo? O considerarlo invece più che continuatore avversario di esso? Avremo modo di approfondire il senso di queste domande quando incontreremo i pensatori marxisti.

Abbiamo così rapidamente accennato ai temi hegeliani. Dobbiamo ora ricondurli verso le interpretazioni unitarie di Hegel, che ci permet-

¹⁹ *Léon Blum ou la politique du Juste*, Paris, 1955 (collezione "Temps modernes" diretta da Sartre). Cfr. specialmente pp. 24-25, 111-12, 118 sgg. (a proposito della politica spagnola: non adempimento di un trattato che prevedeva una fornitura di armi al governo legittimo, non-intervento), 149-162-63, 190, 192.

teranno di vedere meglio il vero senso speculativo di questo hegelismo. Senso speculativo tutt'altro che univoco e anzi caratterizzato dalle varie posizioni di pensiero che abbiamo già incontrato. Ci occuperemo anzitutto dell'interpretazione di Jean Wahl, interpretazione misticheggiante, kierkegaardiana, in sostanza riconducibile alla "destra" hegeliana. In Alexandre Kojève vedremo una interpretazione umanistica ispirata per un certo verso a Marx, ma soprattutto a Heidegger, a uno Heidegger ateo e mondano. Ma nell'umanismo di Kojève ci parrà di poter ritrovare il piú volte incontrato punto di vista coscienzialistico o almeno dei residui di esso. Anche a Heidegger si rifà Jean Hyppolite, ma allo Heidegger ontologo (e non umanista o "esistenzialista") e cosí in lui l'hegelismo diventa ontologismo. Tuttavia noteremo qualche incertezza e resteremo alquanto perplessi innanzi a questo *Essere* di cui si *discorre*, anzi, meglio, *che* discorre. Perché certamente Hegel parlava dell'Essere (tutti ne parlano), ma inteso come totalità concreta, esprimentesi in quel famoso trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro. Si può dire che Heidegger pensa la stessa cosa quando parla dell'Essere? Saremmo tentati di rispondere che quando parla dell'Essere Heidegger non pensa niente, ma piuttosto idoleggia il dio ascoso.

Finalmente Eric Weil ritorna a Hegel attraverso Hegel e non attraverso altri pensatori. Forse potrebbe sotto un certo riguardo dirsi che vi ritorna attraverso Marx, ma il suo pensiero intende in qualche modo superare l'orizzonte marxistico. Weil sarà la figura centrale di questa parte, perché troveremo in lui un ripensamento di Hegel e uno sforzo di andare oltre senza passare attraverso la cosiddetta "dissoluzione" dell'hegelismo, ma anzi negando esplicitamente questa dissoluzione. Lo Hegel di Weil è lo Hegel storicista, filosofo *della storia*, ricondotto al suo tempo e continuato prolungandone la meditazione in rapporto al tempo. Cercheremo di vedere quale sarà la sua posizione di fronte al "rovesciamento" marxistico e soprattutto ai diversi giudizi storici dati da Marx sullo stato moderno e sul mondo moderno in generale.

Incontreremo in ultimo i filosofi marxisti, interlocutori poco loquaci della filosofia francese contemporanea. Henri Lefebvre marxista hegeliano sembra essere piú vicino ai "marxisti" come Sartre, mentre Roger Garaudy concepisce in maniera diversa i rapporti Hegel-Marx. Forse è in questo contrasto anche un contrasto politico, una diversa interpretazione della politica comunistica.

Capitolo secondo

Esistenzialismo Umanismo Ontologismo

I. Wahl

Sebbene Jean Wahl rifiuti l'appellativo di esistenzialista¹ (probabilmente anche perché esso racchiude ormai troppi significati), non è dubbio che nel suo pensiero e anzi nella sua personalità convergono dei motivi riconducibili alla filosofia dell'esistenza e ai suoi precedenti. Questi motivi Wahl ha, come è noto, lungamente studiati ed anche elaborati nei suoi caratteristici libri, dove egli, più che a risolverli, mira ad enucleare i problemi e a ricondurli verso limiti che la ragione non riesce a varcare e innanzi ai quali deve piuttosto cedere al sentimento o al canto dei poeti. E Wahl stesso è poeta. "Vi sono delle anime — egli scrive — che rifiutano il mondo del giorno, del trionfo manifesto e di quella ricca unità razionale che ci offre l'hegelismo; perché esse vi si sentirebbero prigioniere. E scelgono il mondo dei problemi, delle rotture, degli scacchi, dove, con lo sguardo fisso verso una trascendenza che non possono vedere, esse restano per se stesse un problema, restano per se stesse piene di molteplicità irriducibili e di rotture, ma si sentono così forse in maniera tanto più intensa in se stesse e nel loro rapporto con l'altro."² Sono questi i motivi preferiti da Wahl. Egli ha il senso del mistero e della trascendenza, ma la sua sensibilità non è cattolica ed egli differisce radicalmente dai pensatori cattolici che abbiamo incontrato. Le sue esperienze dell'assoluto, lungi dallo spirare la "buona salute" di un Claudel, sono attraversate dall'angoscia della separazione e del Dio lontano. La prima ipotesi del *Parmenide* è diremmo coesistente al suo pensiero e alla sua sensibilità, tanto che, anche se nega che essa esaurisca il concetto dell'Assoluto (d'altra parte per Wahl questa espressione è affatto impropria), si è

¹ Cfr. *Esquisse pour une histoire de "l'existentialisme"*, Paris, 1949, p. 9.

² *Hegel et Kierkegaard* (comunicazione al congresso hegeliano di Roma del 1933) in *Études kierkegaardienes*, Paris, 1949, p. 171.

indotti a pensare che è piuttosto verso quel tipo di assoluto che egli inclina. Wahl infatti dice che le ambiguità e i conflitti dei termini di assoluto e di trascendente ci permettono di "intravedere oscuramente qualche cosa di cui parlava Platone, che brilla al limite della nostra intelligenza e ci spiegano perché noi cerchiamo di pensare qualcosa che forzatamente resiste al nostro pensiero."³ Potrebbe dirsi che questo conflitto del piano logico ci introduce "verso una regione più alta": è il movimento di *trans-ascendance*, come Wahl lo chiama, centrale nel suo pensiero.

Al di sopra della ragione dunque l'Uno, e, parimenti, al di sotto dell'esperienza percettiva una percezione più oscura che ci dà quella densità e opacità al di là dei concetti, sorta di "interfusione senza nome" che è impossibile definire. Filosofi come Merleau-Ponty e Lévinas hanno, come sappiamo, insistito su esperienze consimili e Wahl li ha studiati non senza lasciar trasparire una certa congenialità.⁴ Altro sentimento caro a Jean Wahl è il sentimento della natura. Egli ricorda la "maledizione" di Keats contro Newton e contro la scienza: "Newton ha avuto il torto di decomporre l'arcobaleno," e ricorda anche il sentire di Rimbaud, di van Gogh, di Cézanne, di Nietzsche. Riflettendo su questo poeta, questi pittori e questo filosofo poeta, "noi possiamo comprendere quel che ci dice Jaspers sulla natura come cifra, come simbolo della trascendenza."⁵

Discorrendo della dialettica, Wahl sottolinea la differenza tra la dialettica hegeliana razionale e ternaria e quella di Kierkegaard esistenziale e binaria, cioè mancante del momento sintetico. Manca infatti in Kierkegaard la ragione capace di operare la sintesi. E non vi è sintesi tra il finito e l'infinito, conciliabili soltanto attraverso la fede, in una sorta di "contatto" che è scandalo per la ragione umana. La dialettica non è per Wahl un metodo, ma piuttosto la descrizione del processo dello spirito quando è in presenza dei problemi metafisici. "È una maniera di esperirli, di arricchirci con le nostre certezze successive, nello stesso tempo che, per così dire, noi ci feriamo con questa visione delle nostre contraddizioni."⁶ Il movimento della ragione urta dunque contro qualcosa che alla ragione è radicalmente eterogeneo sia in alto sia in basso, sia nella trascendenza sia nella trans-fenomenalità della natura.

Si viene così configurando un atteggiamento religioso, di cui Kierke-

³ *Traité de métaphysique*, Paris, 1953, p. 647.

⁴ Cfr. *Situation présente de la philosophie française*, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-unis*, cit., pp. 34 sgg.

⁵ *Traité de métaphysique*, cit., p. 654.

⁶ *Ibidem*, p. 691.

gaard, lungamente studiato, come tutti sanno, da Wahl, è il piú vero "autore." Nel citato studio su *Hegel e Kierkegaard*, Wahl delinea con esemplare chiarezza la famosa opposizione dell'uno all'altro pensatore; mancano in Hegel, osservava Kierkegaard, le nozioni cristiane di peccato, di fede, di paradosso, di trascendenza, perché sono "volatilizzate" nelle mediazioni. E mancano due sentimenti essenziali, quello del segreto e quello dell'esistenza entrambi, come Wahl illustra, profondamente vissuti da Kierkegaard. Così Kierkegaard si affonda "in tutti questi fremiti della pura vita personale con la quale il sapere non ha nulla da fare, e dei quali esso non può far nulla."⁷ Non si tratta allora di poter "essere trasferito nel mondo a un tempo compatto e trasparente dei concetti, ma di esistere temporalmente nel mondo dell'angoscia, della disperazione, del tremore e della disfatta che è vittoria."⁸ Ora, quando Wahl dice che era "l'esistenza stessa" di Kierkegaard a distruggere l'hegelismo o che Kierkegaard coi suoi terribili segreti si è sempre sentito "una confutazione vivente dell'identità tra l'interno e l'esterno" usa evidentemente delle espressioni metaforiche. Infatti è ovvio che Kierkegaard non oppone l'esistenza al sistema, o la fede alla ragione, ma, malgrado tutte le sue intenzioni, oppone puramente e semplicemente il cristianesimo luterano alla filosofia di Hegel. La vicenda di questo eroe dell'esistenza che è Kierkegaard si svolge all'interno di una metafisica da lui non messa in discussione, ma vissuta con suprema intensità. C'è però da chiedersi se vi è opposizione o almeno in che senso vi è opposizione tra hegelismo e cristianesimo. Ed è questa vecchia domanda che si pone Jean Wahl nei suoi studi hegeliani. La sua conclusione sarà che non vi è opposizione radicale, perché Hegel ritiene l'essenziale del cristianesimo; onde vedremo che Wahl rinnova la posizione della destra hegeliana.

Nel citato studio su *Hegel e Kierkegaard*, Wahl ricorda gli studi giovanili di Hegel sul cristianesimo visto come "apoteosi dolorosa della soggettività" e parla di uno Hegel "precursore del suo critico e del piú violento antihegelismo che sia stato mai formulato."⁹ Subito dopo però egli attenua questo giudizio osservando che nello Hegel giovane vi è "un senso della vittoria, un accento di gioia trionfante che non si ritrova in Kierkegaard."¹⁰ E piú avanti Wahl accenna naturalmente anche a Hegel critico del suo critico, ossia alla coscienza infelice della *Fenomenologia*, come momento del sistema.

⁷ *Hegel et Kierkegaard*, cit., p. 163.

⁸ *Ibidem*, p. 163.

⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁰ *Ibidem*, p. 166.

Possiamo ora tornare al già incontrato libro sulla coscienza infelice. In esso Wahl illustra le varie figurazioni che questo concetto prende in Hegel (giudaismo, cristianesimo primitivo, cristianesimo medievale, soggettivismo del secolo XVIII) e mostra i precedenti "vissuti" del momento "dialettico" o "negativo-razionale" del processo dialettico intrinseco a ogni fatto logico reale (secondo le definizioni del paragrafo 79 dell'*Enciclopedia*). Wahl pensa naturalmente che la trasformazione "logica" della filosofia hegeliana sarà un impoverimento perché, a suo avviso, Hegel trasformerà il *Begriff* in una sorta di entelechia aristotelica o piuttosto vorrà fare una sintesi tra "la nozione mobile e l'immobilità della forma. Tuttavia — continua concludendo Wahl — noi possiamo ritrovare, ancora viventi, questi elementi primitivi del suo pensiero, che, secondo noi, fanno la maggior parte del suo valore, anche se rischiano di far scoppiare l'armatura del sistema. Perché forse essi sono più preziosi del sistema."¹¹

Wahl però non si contenta di rituffare i rigidi concetti nelle esperienze prelogiche da cui prendono origine, ma rivendica anche la portata reale di alcune di queste esperienze e eminentemente della esperienza religiosa. Il tema della morte e della resurrezione di Dio non è cioè soltanto un mito filosofico su cui Hegel ha meditato facendone una delle fonti d'ispirazione del concetto della negatività e dell'*Aufhebung*, ma ha per Hegel, sempre secondo Wahl, lo stesso valore che per il cristianesimo. Hegel tenterà di interpretare, come facevano anche i suoi contemporanei, i misteri della religione, riprendendo le sue speculazioni di teologo, "ma egli rispetterà il carattere di questi misteri; per lui lo spirito deve lasciarli misteriosi."¹² L'aspirazione alla conciliazione di tempo e eternità, di mutevole e immutabile, rappresentata nella storia dal cristianesimo "è segno che l'uomo è un dio caduto, o piuttosto che è un dio; e non un dio che si ricorda dei cieli nel senso ordinario della parola, ma per il quale, se giunge alla vera filosofia, i cieli sono un ricordo nel senso che essi sono per lui qualcosa di puramente interiore. L'umanesimo di Feuerbach e il trascendentalismo mistico si congiungeranno in questo pensiero che in effetti unisce gli estremi: Dio deve essere assorbito nell'uomo, l'uomo deve essere assorbito in Dio."¹³ Ora, tutto questo è non un mito ma qualcosa di reale e avviene attraverso la mediazione del Cristo. La morte di Dio significa la morte del Dio astratto e la nascita dello Spirito, cioè dell'Umanità-Cristo.

Questi concetti Wahl riprende e ribadisce in uno studio sull'interpre-

¹¹ *Le malheur de la conscience*, cit., p. 194.

¹² *Ibidem*, p. 178

¹³ *Ibidem*, p. 49.

tazione di Hegel data dal Kojève (hegeliano di sinistra). All'ateismo del Kojève egli contrappone la sua interpretazione cristiana: "Dio — egli scrive — non si sopprime nella teologia cristiana che per sublimarsi, cioè per tornare verso il Padre; e noi possiamo dire parimenti che Dio non si sopprime nell'hegelismo, che per divenire lo Spirito assoluto."¹⁴ Hegel non ha dunque negato il cristianesimo, ma ne ha enucleato la vera essenza, che è la divinizzazione dell'uomo. E questa formula non può essere pienamente accettata "che a condizione di vedere che questa divinizzazione si fa con l'identificazione dell'uomo all'Idea assoluta, alla Nozione, nozione che essa stessa per esistere alla fine dei tempi deve essere esistita fin dall'origine del tempo (*de tout temps*)."¹⁵ Il Dio morto sopravvive dunque nella vita dell'uomo; ma si tratta allora di sapere "che cos'è quest'uomo nello spirito del quale egli sopravvive, di sapere se è restato un uomo empirico o se non è divenuto identico a Dio."¹⁶ Wahl sviluppa la sua tesi con perfetta coerenza: lo spirito del mondo non è la empirica storia del mondo ma la storia cristiana incentrata sul Cristo storico ed eucaristico e lo spirito assoluto non è un empirico sapere, inaugurato dalla filosofia hegeliana, ma è un'autocoscienza divina. Quando Kojève parla del sapere assoluto, come di un complesso di nozioni pensate da Hegel, dall'empirico Giorgio Hegel, trascura, anzi dimentica completamente tutto il movimento dialettico del pensiero hegeliano "perché è evidente che al momento in cui l'uomo ha il sapere di Dio, egli cessa di essere l'uomo particolare e concreto che è; egli si è identificato con Dio. Non esiste più un Hegel empirico, come, potrebbe dirsi, non è più Descartes in quanto Descartes particolare che pronuncia il *Cogito*. Così, importa poco che Hegel resti un uomo, resti questo uomo; il suo sapere ha superato Hegel; Hegel nel momento in cui pensa la nozione è la nozione stessa; ritornare, a questo punto, sul fatto che è l'individuo Hegel nella sua particolarità che la pensa, è negare l'hegelismo nel suo insieme, è anche dimenticare il principio della *Fenomenologia* con la sua critica, del *qui*, dell'*ora* e del *mio*."¹⁷

Come si vede Jean Wahl riconduce Hegel alla tradizione della mistica cristiana (Eckhart, Böhme) e sottolinea quei motivi che altri considera come delle riduzioni all'assurdo dell'hegelismo: la storia come teofania, l'Idea come realtà in sé compiuta che si dispiega nel tempo,

¹⁴ *À propos de l' "Introduction à la Phénoménologie de Hegel" de A. Kojève, in "Deucalion," cit., p. 82.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 83.

¹⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁷ *Ibidem*, p. 88.

il carattere mistico della dialettica, il riscatto dell'empirico come la sua trasfigurazione celeste. La sensibilità esistenzialistica di Wahl si configura dunque come sensibilità religiosa (in conformità con tutta la filosofia dell'esistenza, anche "atea," come già abbiamo detto) e pone quindi al centro della sua meditazione il problema di Dio e quello della salvezza individuale, che considera ancora problemi filosofici essenziali. Certo si resta alquanto perplessi innanzi a questo Hegel ritrovato in una interpretazione che ripete la destra hegeliana, sembrandoci difficile pensare oggi all'attualità di una problematica che riconduce Hegel a Proclo o a Cusano. Non è più feconda la lettura storicistica, che considera l'uso della terminologia cristiana e romantica come un ricorso a metafore e quindi affatto privo di ogni riposto significato numinoso? Che vuol dire per esempio che l'uomo è dio o che il sapere assoluto è l'autoscienza di Dio? Dobbiamo dunque pensare che si svolge in noi una vicenda soteriologica, che in noi agisce realmente una Provvidenza, che i nostri concetti sono in qualche modo la rivelazione di un pensiero divino? È difficile dare a queste proposizioni un senso filosofico concreto ed è ormai tempo di considerarle come superstizioni filosofiche. E c'è da domandarsi se Hegel non ha definitivamente posto fine a tali superstizioni.

Questi nostri rilievi sono però affatto esterni alla personalità di Wahl, che, come dicevamo in principio, assume a suo ideale etico-religioso l'*esistente*, il cristiano della tradizione luterano-kierkegaardiana, angosciato, solo davanti a Dio ecc. Correlativamente, per lui la filosofia non è *intelligere*, ma *quaerere*: "Plutôt attitude de questionnement qu'attitude de réponse." Essa è — egli continua — "il movimento, oscuramente percepito, piuttosto che non sia visto, che va dalla realtà con la dialettica e le antitesi, verso l'estasi." È la pienezza di certe esperienze che risolve e dissolve gli opposti: "In presenza delle opere d'arte, — scrive Wahl a conclusione del *Traité de métaphysique* — di questi mondi a un tempo compiuti e incompiuti, o più semplicemente in presenza delle cose, noi proviamo una pienezza, noi non separiamo più l'interno dall'esterno, l'infinito e il finito, e il dialogo incessante arriva alla sua conclusione, nel silenzio." ¹⁸

¹⁸ *Traité de métaphysique*, cit., pp. 721-22. Sotto certi riguardi prossima all'interpretazione di Wahl è quella di Henri Niel, altro esponente della "destra" hegeliana nell'odierna cultura francese. Niel è autore di uno studio complessivo su Hegel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945 e della traduzione e introduzione di *Les preuves de l'existence de Dieu*, di Hegel, (Paris, s.a. ma 1947). Il Niel sostiene che Hegel è più un teologo che un filosofo, essendo il problema della salvezza al centro del suo pensiero e che "nel fondo la filosofia di Hegel è riflessione di un'esperienza mistica" (*De la médiation*, p. 57) e che per lui "l'idea di mediazione è stata il sostituto

2. Kojève

Se Jean Wahl teologizza Hegel, Kojève pretende invece di deteologizzarlo. Per Kojève Hegel è ateo e il suo Spirito altro non è che l'uomo-nel-mondo. La *Fenomenologia*,¹ che quasi esclusivamente Kojève prende in considerazione, descrive un processo storico che giunge a un punto di arrivo e durante il quale l'uomo progressivamente riassorbe in sé una serie di contenuti spirituali che aveva proiettato al di fuori in forma di trascendenza, onde il sapere assoluto altro non è che la consapevolezza della libertà umana. L'inizio di questo processo storico è rappresentato dalla conquista della coscienza di sé, descritta da Hegel nella dialettica del signore e del servo. Questa dialettica mira al riconoscimento e la lotta che vi è descritta è una lotta di puro prestigio. Il vincitore della lotta fa schiavo il suo avversario che quindi lo "riconosce" e lavora per lui. Ma questo riconoscimento non è quale desiderava il signore, perché è un riconoscimento che gli viene da un servo e non da un Eguale. Da parte sua il servo trova nel lavoro la coscienza della sua libertà (anche se ancora puramente "teoriche": stoicismo, scetticismo, cristianesimo), libertà che si cercherà di realizzare con la rivoluzione francese (immediata trasposizione del cielo in terra e scacco del Terrore) e che infine realizzerà pienamente Napoleone con le sue guerre. La piena realizzazione della libertà significa la soddisfazione (*Befriedigung*) di tutti e di cia-

avente il ruolo d'un Mediatore assente" (*ibidem*, p. 353). Niel però aggiunge che "disgraziatamente questo sforzo per far ridiscendere Dio tra noi non conduce alla fine che ad ucciderlo" (*ibidem*, p. 353). Onde "l'inversione dell'eredità hegeliana operata da Feuerbach e dopo di lui da Marx è stata resa possibile dalla perversione che Hegel aveva fatto subire all'idea di Dio" (*Les preuves*, cit., Introduzione, p. 26). L'interpretazione del Niel è dunque di "destra" non nel senso classico, mirante cioè a mostrare la concordanza di hegelismo e cristianesimo, ma piuttosto in quello di insistere sul ruolo del problema teologico e soteriologico nella formazione della filosofia hegeliana.

¹ *Introduction à la lecture de Hegel*, cit. Si tratta di una raccolta di appunti, rivisti dal Kojève, presi ai corsi da lui tenuti a Parigi alla scuola di "Hautes études" dal gennaio 1933 al maggio 1939. Fa da introduzione un articolo pubblicato dalla rivista "Mesures" del 14 gennaio 1939, consistente nella traduzione commentata della sezione A del cap. IV della *Fenomenologia* (*Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù*). Si trovano in appendice quattro conferenze sulla dialettica del reale e il metodo fenomenologico e due conferenze sull'idea della morte in Hegel e uno schema della *Fenomenologia*. Editore del libro è Raymond Queneau. Dell'introduzione e delle conferenze pubblicate in appendice abbiamo una traduzione italiana del SERINI, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1948.

Il padre Fessard, che ha seguito i corsi del Kojève, ci informa che essi sono stati frequentati da altre note personalità del mondo culturale parigino quali E. Weil, Raymond Aron, G. Bataille, G. Polin, M. Merleau-Ponty (si veda: FESSARD, *Deux interprètes de la "Phénoménologie" de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève*, "Études," 1947, décembre, pp. 368-373).

scuno, attraverso il riconoscimento reciproco degli eguali, cioè di uomini completi che siano ad un tempo signori e servi, cioè guerrieri e lavoratori. Il guerriero che sia solo guerriero non è infatti pienamente libero perché resta schiavo della natura della quale ha bisogno (e quindi non può fare a meno dello schiavo che lavora la natura e gliene dà i prodotti). Il servo-lavoratore (che ha provato l'angoscia della morte durante la lotta) umanizza la natura trasformandola col suo lavoro (trasforma la *Natur in Welt*) e così si libera della schiavitù della natura; ma la sua libertà è parziale perché egli non lotta. La *Fenomenologia* non è perciò una storia nel senso comune del termine, ma è una *deduzione* della storia, ossia una spiegazione del suo significato umano "a partire dal desiderio antropogeno (*Begierde*) che si appunta su un altro desiderio (essendo così desiderio di riconoscimento) e che si realizza con l'azione (*Tat*) negatrice dell'essere dato (*Sein*)."² Per conseguenza la storia si arresta quando scompare la differenza, l'opposizione tra signore e servo, quando cioè il signore cesserà di esser tale perché non vi saranno più schiavi, e lo schiavo non avrà più padrone e cesserà così di esser schiavo. "Ora per Hegel — spiega Kojève — è in e con le guerre di Napoleone, e — in particolare — con la battaglia di Jena, che si realizza questo compimento della storia con la soppressione dialettica (*Aufheben*) e del signore e del servo. Per conseguenza, la presenza della battaglia di Jena nella coscienza di Hegel è d'un'importanza capitale. È perché Hegel ode i rumori di questa battaglia che egli può sapere che la storia si compie o si è compiuta, che — per conseguenza — la *sua* concezione del mondo è una concezione *totale*, che il *suo* sapere è un sapere *assoluto*."³

Il cerchio dunque si chiude col raggiungimento di una situazione analoga a quella che precedette la lotta a morte, ma naturalmente infinitamente più ricca perché, fra i due estremi vi è tutta la storia del mondo, ossia una nuova dimensione dell'essere radicalmente diversa da quella naturale: lavoro, trasformazione della cosa, lotta sono le categorie che reggono questo movimento. Al processo *reale* corrisponde un processo ideologico, rappresentato dalla storia della filosofia, anch'essa circolare per l'identità dialettica del punto di partenza e del punto di arrivo. Il punto di partenza è Parmenide (naturalmente Parmenide quale Hegel lo interpreta), il punto di arrivo è Hegel. Parmenide aveva identificato il concetto e l'eternità, il pensiero e l'essere, ma aveva concepito l'eter-

² *Ibidem*, p. 439.

³ *Ibidem*, p. 172.

nità come assenza di tempo e non come la totalità del tempo: la sua identità era dunque una identità astratta senza differenze e senza divenire. Hegel si ricongiunge a Parmenide *dialettizzando* la sua proposizione fondamentale, *l'essere è*, ossia intendendo questa identità come identità dell'identico e del non identico, non piú soltanto del semplice *Sein* ma del *Sein* trasformato dal *Tun* (cioè diventato mondo storico o culturale) del *Sein temporalizzato*. Al momento in cui la storia si compie con Napoleone, il divenire (nel senso forte del termine, cioè caratterizzato dalla lotta e dalla trasformazione) si arresta e il *saggio* può contemplare il tempo nella sua totalità, cioè l'eterno. Col sapere assoluto hegeliano la filo-sofia finisce e cede luogo alla sapienza. In altri termini l'immota totalità del tempo può essere intesa come *Concetto* (identificazione del concetto e della *cosa stessa*). Mentre per Kant il concetto si riporta a qualcosa di altro da sé, ossia al tempo, senza essere esso stesso temporale, per Hegel il concetto si identifica col tempo, essendo la totalità del suo svolgimento. La verità è dunque *risultato* e l'uomo che la ha *prodotta* nella storia ora che la storia è compiuta la contempla. L'immanenza è perciò completa, l'essere si fa trasparente a se stesso. La verità come soggetto e non come sostanza, intravista dalla teologia giudaico-cristiana e poi da filosofi come Cartesio, Kant e Fichte, diventa ora un fatto reale, non essendo piú (come in quella teologia e in quei filosofi) esterna al soggetto, ma identificandosi col pensiero del soggetto stesso.⁴

Come è chiaro, Kojève fa una lettura puntualmente inversa a quella di Wahl: per Wahl l'uomo si *india*, cioè ascende verso l'Uno, per Kojève il processo è lo stesso, solo che avviene "in terra" e l'uomo invece di conquistare la divinità conquista la edenica innocenza. Kojève insiste a lungo nel mostrare come per Hegel lo Spirito è un *fatto*, che si annuncia nella malattia dell'animale, sorta di tentativo di autotrascendenza. "La malattia — Kojève spiega — è un disaccordo tra l'animale e il resto del mondo naturale; l'animale malato è per così dire spostato dal suo 'luogo naturale' (topos), dall'*hic et nunc* che fissa la sua particolarità e lo distingue da tutto ciò che non è se stesso."⁵ Ma l'animale è assolutamente determinato dal suo *topos* e non può trascenderlo e, come dice Hegel citato da Kojève, "nella misura in cui non può organizzare l'entità-universale per se stessa, senza rapportarla al processo animale... non fa che

⁴ Cfr. *Introduction*, cit., specie pp. 364 sgg. e anche in "Deucalion," cit., l'articolo del Kojève, *Le concept et le temps*.

⁵ *Introduction*, cit., 552.

passare nella sua morte."* Ma ciò che non è possibile all'animale è possibile all'uomo e il fatto che egli riesca a trascendersi presuppone il fallito tentativo dell'animale, la malattia e la morte del quale sono "il divenire dello spirito o dell'uomo." Lo Spirito non è dunque "un Dio eterno e perfetto che si incarna, ma un animale malato e mortale che si trascende nel tempo,"⁷ Alla fine del processo temporale l'uomo non "si trascenderà" piú, perché l'uomo, essere temporale, scompare nella Natura. La fine della storia non è dunque una catastrofe cosmica, né biologica; "l'uomo resta in vita in quanto animale che è in accordo con la Natura o l'Essere dato. Quel che scompare, è l'Uomo propriamente detto, cioè l'azione negatrice del dato e l'Errore, o in generale il Soggetto *opposto* all'Oggetto." Scompare dunque l'azione nel senso forte del termine, cioè in quanto guerra o rivoluzione sanguinosa. E ancora scompare "la *Filosofia*; perché l'Uomo non cangiando piú essenzialmente se stesso, non v'è piú ragione di mutare i princípi (veri) che sono alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé. Ma tutto il resto può mantenersi indefinitamente: l'arte, l'amore, il gioco ecc., in breve tutto ciò che rende l'Uomo *felice*."⁸ Alla fine dei tempi avremo dunque (anzi avremo dovuto avere) una completa zoologizzazione.

Vi sono dunque delle difficoltà nella interpretazione di Kojève, non foss'altro per questa conclusione mitica, mito del paradiso terrestre e non del paradiso celeste, ma mito in ogni caso. E bisogna sottolineare che queste difficoltà non sfuggono al Kojève anche se gli si ripresentano sotto un diverso aspetto. L'interpretazione che egli dà della *Fenomenologia* implica una certa separazione di realtà umana (storica) e realtà naturale (spaziale e non-storica), quella dialettica, questa adialettica. Dapprima questa separazione sembra essere soltanto fenomenologica, perché Kojève parla di una diversità di tecniche per affrontare lo studio delle diverse regioni della realtà. "È possibile — egli scrive — che si debba combinare la concezione di Platone (per la sottostruttura matematica, cioè geometrica del Mondo) con quella di Aristotele (per la sua struttura biologica) e quella di Kant (per la sua struttura fisica e dinamica) riservando la dialettica hegeliana per l'Uomo e la Storia."⁹ Piú avanti invece egli parla di "dualismo ontologico" come indispensabile per la spiegazione del fenomeno stesso della Storia. Vi sono delle realtà *identiche* che sono le realtà naturali alle quali si riferisce il linguaggio. Se

* *Ibidem*, p. 552.

⁷ *Ibidem*, pp. 552-553.

⁸ *Ibidem*, pp. 434-35 in nota.

⁹ *Ibidem*, p. 379 in nota.

non fosse così sarebbe impossibile capirsi "noi possiamo sapere che 'Hund' e 'canis' significano 'cane' perché esiste un cane reale che è lo stesso in Germania e in Francia, nella Roma di Cesare e nella Parigi contemporanea."¹⁰ Il primo tentativo di ontologia dualistica è stato fatto (anche se imperfettamente) da Kant, e questo basta a stabilire la sua grandezza "paragonabile a quella di Platone che ha posto i principi dell'ontologia (monista) identica" (Kojève considera monista l'ontologia platonica perché le eterne essenze vi dominano il divenire). Dopo Kant, Heidegger ha posto il problema dell'ontologia duplice e, sebbene non sia andato oltre la *fenomenologia* dualistica di *Sein und Zeit* (l'ontologia annunciata non è ancora apparsa) "questo basta a farlo riconoscere come grande filosofo. Quanto all'ontologia dualistica stessa, essa sembra essere il compito filosofico principale dell'avvenire."¹¹

Tornando a Hegel, egli ha esplicitamente parlato della natura come spazialità e dell'esistenza umana come *negazione* della vita ("il Rischio della vita nella Lotta di prestigio è *costitutivo* per l'Uomo"), ma se questa opposizione esiste "la Vita non è storica; non vi è dunque *dialettica* biologica; non vi è dunque comprensione-concettuale della Vita."¹² Hegel però afferma questa comprensione (descrizione vitalistica della natura nella *Fenomenologia*, cap. V, A, a), non solo ma finisce per costruire un sistema monistico-dialettico, applica la dialettica alla natura, critica insensatamente Newton ecc... Ora, prosegue Kojève, affermare che ogni comprensione è dialettica e che il mondo naturale è comprensibile, significa affermare che il mondo è opera di un demiurgo, di un dio creatore concepito a immagine dell'uomo lavoratore; il che Hegel dice effettivamente nella *Logica*, quando afferma che essa è il pensiero di Dio prima della creazione del mondo. "Ne seguirebbe che Hegel comprende il Mondo perché il Mondo è *creato* in funzione del Concetto che ha *Hegel*."

¹⁰ *Ibidem*, p. 485 in nota.

¹¹ *Ibidem*, p. 485 in nota, dove Kojève ulteriormente spiega la sua idea di un'ontologia dualistica: "Prendiamo un anello d'oro. Vi è il foro, e questo foro è essenziale all'anello quanto l'oro: senza l'oro, il 'foro' (che d'altronde non esisterebbe) non sarebbe anello; ma senza il foro, l'oro (che esisterebbe egualmente) non sarebbe un anello. Ma se si sono trovati degli atomi nell'oro non è in nessun modo necessario cercarli nel foro. E nulla dice che l'oro e il foro *sono* in una sola stessa maniera (ben inteso, si tratta del foro in quanto foro e non dell'aria che è nel 'foro'). Il foro è un nulla che non sussiste (in quanto presenza di un'assenza) che grazie all'oro che lo circonda. Parimenti l'uomo che è Azione potrebbe essere un nulla che 'nientifica' nell'essere, grazie all'essere che 'nega.' E nulla dice che i principi ultimi della descrizione della nientificazione del Nulla (o della nientificazione dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere." Appaiono evidenti le analogie di questa concezione dualistica con l'ontologia sartriana.

¹² *Ibidem*, p. 378.

E noi siamo così in pieno paradosso: l'antropo-teismo hegeliano cessa di essere un'immagine; Hegel è effettivamente Dio, Dio *creatore* e Dio *eterno*. Ora un uomo non può affermare (senza essere folle) che ha creato il Mondo. Se dunque il pensiero che si rivela nella *Logica* è il pensiero creatore del mondo, non è certamente il pensiero di Hegel. È il pensiero di un Creatore *altro* da Hegel, *altro* dall'Uomo in generale; è il pensiero di *Dio*. E la *Logica* a dispetto del suo titolo, non è dunque una vera logica; essa è — come l'*Etica* di Spinoza *teo-logia*, cioè logica, pensiero o discorso di *Dio*.²³

Appare evidente che Kojève non è riuscito a deteologizzare sino in fondo. Infatti eliminata la trascendenza di Dio, rimane la trascendenza della natura con un ritorno all'agnosticismo vichiano: la natura, non essendo opera dell'uomo, l'uomo non può veramente conoscerla. Per Wahl la *nozione* hegeliana traeva valore dal fatto che non era dell'empirico e mortale Giorgio Hegel, ma di uno Hegel in qualche maniera divinizzato; per Kojève, rimanendo Hegel l'empirico Hegel, senza assistenze celesti, deve contentarsi del mondo delle nazioni e il tentativo di scrivere una logica, quale egli la intende (cioè una onto-logica) è un atto insensato. Ma il merito di Hegel non era quello di aver posto fine alle dicotomie di soggetto e oggetto, di immanenza e trascendenza ecc.?

A nostro avviso, l'origine delle difficoltà incontrate dal Kojève sta nel presupposto heideggeriano della sua lettura della *Fenomenologia*. Il dualismo di cui egli parla a proposito di Heidegger è certamente quello di *Dasein* e *Seiendes*, cioè, in fondo di coscienza e non-coscienza, onde per certi riguardi Kojève ricorda la metafisica della mente del nostro Spaventa ("Quel che sappiamo è che senza il pensare non sarebbe il no, non sarebbe il non-essere"²⁴). Kojève in sostanza ontologizza il piano della coscienza empirica e fenomenologica, cioè il piano esistenziale, contro quanto Hegel aveva sempre sostenuto. Opportunamente il Wahl paragona la sua ontologia dualistica a quella sartriana del per-sé e dell'in-sé, ma questa è dichiaratamente della coscienza infelice, proprio per il suo non poter andar oltre il *percepire*. L'ontologia di Kojève sfugge a questa difficoltà, ma solo con l'arbitrio della fine della storia e col mito della ritornante età dell'oro. La storia infatti è pensata non per quello

²³ *Ibidem*, p. 378. L'espressione "teologica" di Hegel è "... questo contenuto (sc. della logica) è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito" (*Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 32).

²⁴ *Scritti filosofici*, Napoli, 1900, p. 216.

che è, ma in funzione delle esigenze della coscienza, bisognosa di soddisfazione (cioè di "salvezza").

L'ontologia dualistica implica una concezione aprioristica della dialettica, che diventa un principio metafisico e non una struttura riscontrabile nelle cose. Hegel stesso sapeva che nella natura gli era più difficile verificare i suoi schemi di pensiero e parlava infatti di una "impotenza della natura a far che il concetto proceda con fermezza nella sua opera" e della sconvenienza di intendere concettualmente le accidentalità naturali e di dedurle.¹⁵ E Kojève nega la possibilità di una epistemologia dialettica delle scienze fisiche e biologiche. La dialettica invece sarebbe sempre valida nel mondo delle nazioni. Ma qual è la vera dialettica di Kojève? È — come egli stesso dice — la dialettica *esistenziale* del signore e del servo, chiave di volta della sua interpretazione.¹⁶ Le antropologie post-hegeliane alle quali Kojève si ispira, quella di Marx e quella di Heidegger sono inferiori a quella hegeliana, perché rispetto ad essa unilaterali: "Heidegger ha ripreso i temi hegeliani della morte, ma trascura i temi complementari della Lotta e del Lavoro; onde la sua filosofia non riesce a rendere conto della Storia. Marx mantiene i temi della Lotta e del Lavoro, e la sua filosofia è essenzialmente 'storicista', ma egli trascura il tema della morte (pur ammettendo che l'uomo è mortale); perciò non vede (e ancor meno certi 'marxisti') che la Rivoluzione è non soltanto in fatto, ma ancora essenzialmente e necessariamente, sanguinosa (tema hegeliano del Terrore)."¹⁷

Ma si può elevare ad *apriori* o anche soltanto a principio esplicativo di tutta la *Fenomenologia* la dialettica signoria-servitù? Il suo ambito di validità può essere dilatato oltre quelle esperienze storiche alle quali più evidentemente è possibile ricondurla? Certamente nella *Fenomenologia* non vi sono riferimenti storici precisi, ma è difficile non pensare alle vicende della schiavitù antica e ancor più a quelle delle popolazioni guerriere che sottomettono le popolazioni agricole, costringendole a lavorare per loro, e si costituiscono in aristocrazie militari.¹⁸ Onde tutto il

¹⁵ Cfr. *Enciclopedia*, § 250.

¹⁶ Cfr. anche in Appendice lo studio sulla dialettica. Kojève mette in luce che la dialettica hegeliana non è un metodo, ma una struttura della realtà e aggiunge che la Totalità reale è dialettica, essendo l'uomo "animale dialettico." Egli però riduce la dialettica esistenziale alla sola figura del signore e del servo.

¹⁷ *Introduction*, cit., p. 573 in nota.

¹⁸ Pensiamo alle considerazioni del MITTNER (che però non fa alcun riferimento a Hegel) in *Ambivalenze romantiche*, cit., sul *Dissidio fra la cultura agraria e la cultura guerresca nella preistoria del germanesimo* (pp. 334 sgg.). Mittner ricorda la sovrapposizione di un nucleo guerriero al "duplice nucleo agrario" e parla della mancata fusione delle due razze, con un dualismo di idealità sociali e anche di tratti somatici prolungatosi fino

bagaglio aristocratico-feudale dell'onore, del coraggio, del disprezzo della morte, del lavoro come attività inferiore; e ancora dello straniero come nemico reale o virtuale, della mistica della guerra, della conquista, della sottomissione dei popoli. Tutti questi motivi si prolungano dalla mitologia germanica nel romanticismo e sfociano nei nazionalismi e fascismi.¹⁹ È noto che essi sono anche in Hegel; dove Kojève li ripensa, e non solo nella dialettica signoria-servitù, ma anche in diversi altri testi, ripresentandoci tutto il "bellicismo" hegeliano. Ora, la nostra perplessità sorge quando il Kojève mostra di considerare questo bellicismo non tanto o non solo nei suoi limiti storici, ma come un motivo filosoficamente valido, tanto da rimproverare a Marx il non avere inteso la rivoluzione come necessariamente sanguinosa (una rivoluzione che non mettesse i suoi protagonisti innanzi alla morte, "il padrone assoluto," non sarebbe pienamente emancipatrice).

Nell'analisi dell'idea della morte in Hegel, in effetti, Kojève tende ad unificare tre concetti diversi: il rischio della morte che ha la sua espressione più importante nella dialettica signoria-servitù, "l'immane potenza del negativo," l'assunzione heideggeriana della propria finitezza e mortalità. Dal punto di vista hegeliano il più importante è certamente il secondo concetto, cioè la negazione, "il travaglio dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta."²⁰ Questa potenza del negativo può anche, vista nella sua purezza, chiamarsi morte: "La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealità, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza." Qui però non si parla della morte, ma dell'attività negatrice che sopprime e tesaurizza: la terribilità del rischio della morte si razionalizza nella terribilità della forza dell'intelletto. Infatti Hegel prosegue: "La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo la presume capace di ciò che essa non riesce a fare. Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella

ai nostri tempi. Le vicende della sovrapposizione sono quelle consuete della signoria dei guerrieri sugli agricoltori.

¹⁹ Erano nettamente presenti nel fascismo italiano. Cfr. per esempio MUSSOLINI, *Dottrina del fascismo*, Parte II, § 3: "Anzitutto il fascismo, per quanto riguarda, in generale, l'avvenire e lo sviluppo dell'umanità, e a parte ogni considerazione di politica attuale, non crede alla possibilità né all'utilità della pace perpetua. Respinge quindi il pacifismo che nasconde una rinuncia alla lotta e una viltà — di fronte al sacrificio. Solo la guerra porta al massimo di tensione tutte le energie umane e imprime un sigillo di nobiltà ai popoli che hanno la virtù di affrontarla. Tutte le altre prove sono dei sostituti, che non pongono mai l'uomo di fronte a se stesso, nell'alternativa della vita e della morte." Cfr. anche il § 13 per la "volontà di potenza e d'imperio." (MUSSOLINI, *Scritti e Discorsi*, Milano, 1934, vol. VIII, p. 77 e p. 78).

²⁰ *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 28.

che porta in sé la morte è la vita dello spirito. Essa guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione."²¹

La morte e il negativo sono poi ravvicinati nella descrizione del Terrore, anch'essa ricordata da Kojève. Per Hegel il Terrore fallisce per il suo tentativo di identificare immediatamente la volontà generale e quella del singolo, con la conseguenza di considerare ogni volontà singola che tentasse di affiorare di fronte alla volontà generale come "da annientare." La libertà assoluta si configura dunque come negazione pura o astratta (e non negazione determinata) e non produce che morte. La libertà universale — scrive Hegel — non può "produrre nessun'opera universale né operazione alcuna; ad essa resta soltanto l'operare negativo; essa è solo la furia del dileguare."²² E poco dopo: "L'unica opera ed operazione della libertà universale è perciò la morte, e più propriamente una morte che non ha alcun interno ambito e riempimento."²³ Più avanti Hegel parla invece proprio dell'esperienza della morte (dell'empirica morte). E dice che "il terrore della morte è l'intuizione di questa essenza negativa della libertà."²⁴ Ma il terrore della morte ha anche una funzione corroborante perché le coscienze individuali "che hanno provato la paura del loro signore assoluto, la morte, si rassegnano di nuovo alla negazione e alle differenze, si ordinano sotto le masse e ritornano a una opera frazionata e limitata; ma, con ciò, anche alla loro effettualità sostanziale."²⁵ Subito dopo Hegel aggiunge che il mondo reale della cultura per via della paura della morte penetrata di nuovo negli animi è stato ristorato e ringiovanito. Ritorna qui evidentemente il concetto "bellicista" della morte, il cui pericolo rafforza i popoli ed emancipa gli individui. Ora, Kojève vuole mantenere quest'ultimo concetto e ravvicinarlo alla negazione, la quale avrebbe la sua più alta efficacia quando fosse accompagnata da ammazzamenti. Ma, come Kojève stesso osserva nel suo commento, la negazione produce morte solo in quanto negazione astratta.

Quanto poi al terzo concetto, quello heideggeriano dell'essere-per-la-morte e della sua assunzione, non vediamo bene, nei testi citati dal Kojève, nulla che possa veramente precorrerlo. Ci chiediamo anzi se non è più "hegeliano" il comportamento del celebre uomo libero che non pensa alla morte ma alla vita.²⁶

²¹ *Ibidem*, p. 28; cfr. KOJÈVE, pp. 558-39.

²² *Fenomenologia*, cit., II, pp. 139-40.

²³ *Ibidem*, p. 140.

²⁴ *Ibidem*, p. 142.

²⁵ *Ibidem*, p. 143.

²⁶ Kojève scrive che "Hegel deduce da queste analisi che la libertà, essendo essenzialmente Negatività, non può essere né realizzata allo stato puro, né voluta per se stessa.

Gli è che lo Hegel di Kojève non è *storicista*, ma umanista o esistenzialista ateo, e quindi il punto di partenza dell'interpretazione è, malgrado tutto, il singolo. E il singolo (anche ateo) è sempre cristiano e finisce per occuparsi della morte e della salvezza. È tipico a questo proposito quel che Kojève dice della rivoluzione quale Marx la teorizza. Marx vede nella rivoluzione una possibilità *reale*, connessa con un certo numero di dati di fatto; Kojève invece vede nella rivoluzione più che un fatto storico possibile un mezzo di salute per la coscienza, *la Rivoluzione* e non una determinata rivoluzione. E già abbiamo accennato alle difficoltà sorgenti con il concetto di fine della storia e con quello di sapere assoluto. Certo Hegel parla in testi molto noti di una specie di regno dello spirito che ormai "ha rotto i ponti col mondo dell'esserci e del rappresentare"⁷⁷ e che può "ripiegarsi su se stesso"⁷⁸; ma nella Prefazione alla *Filosofia del diritto* si legge la famosa definizione che la filosofia è "il proprio tempo appreso col pensiero"⁷⁹ e più avanti che "quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato."⁸⁰ Si può perciò pensare che la raggiunta immanenza fa dire a Hegel che lo spirito non ha nulla di *estraneo* a sé, di metafisicamente *altro* e che è quindi superata l'antica dicotomia *metafisica* di soggetto e oggetto. Kojève invece ricorre alla fine della storia, per la sua assunzione aprioristica del principio dialettico che richiede quindi una verifica metafisica: la storia è un processo temporale finito entro il quale la dialettica raggiunge una sintesi definitiva. Ma, come abbiamo visto, la dialettica è coscienziale e quindi la sintesi è soggettiva, non esce dal piano della *certezza*: una logica quale Hegel la intende non è possibile per la trascendenza della natura. Si ripresenta così il teologismo. Ma è necessario intendere letteralmente la famosa espressione della *Logica*, affermando che il suo contenuto è l'esposizione di Dio nella sua eterna essenza? Perché Kojève non trae tutte le conseguenze dalla sua deteologizzazione? L'espressione è metaforica e

La libertà (= 'non conformismo') *assoluta* è Negatività *pura*, cioè Nulla e morte." (*Introduction*, cit., p. 556.) Hegel ha parlato del terrore della morte come dell' "intuizione di questa essenza negativa della libertà" (testo non citato però da Kojève). Kojève vuole sovrapporre le due esperienze in un'esperienza unica della morte e della negatività, che richiami, naturalmente arricchendola, l'angoscia della morte della dialettica: signoria-servitù. La negatività allo stato puro, che ha la sua *aristia* col Terrore, è per Kojève la morte stessa.

Per la concezione di HEIDEGGER cfr. *Essere e Tempo*, parte II, cap. I. Ma la morte di Heidegger è quella del saggio antico, e non del guerriero o del cittadino rivoluzionario. Con "l'uomo libero che non pensa alla morte" alludiamo evidentemente alla famosa espressione spinoziana (*Etica*, IV, LXVII).

⁷⁷ *Fenomenologia*, cit., I, pp. 11.

⁷⁸ *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit. I, p. 3.

⁷⁹ *Filosofia del diritto*, Bari, 1954 (trad. Messineo), p. 16.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

presuppone l'identità di *essere e pensare* (quell'identità di cui già parlava Aristotele nel libro Z della *Metafisica*), che è il risultato del cammino della coscienza descritto nella *Fenomenologia*. Ma questa identità non significa che il pensiero dell'uomo coincide con quello di un mitico Dio creatore, bensì piú semplicemente che l'uomo è capace di verità o anche che la verità umana è la verità *tout court*. Il che però esclude che la verità di Hegel è *tutta la verità* (per giustificare questa affermazione, altrimenti insensata, bisogna infatti ricorrere al mito della fine della storia). Il giovane Antonio Labriola esprime questi concetti con chiarezza mirabile: "Hegel — egli dice — intese per *sapere assoluto*, che la *conoscenza* è in sé tutto il *conoscibile*; ma il *conoscibile* certo non è ora *attualmente* tutto conosciuto."²¹

3. Hyppolite

Il problema dell'umanismo è al centro dell'attenzione di Jean Hyppolite. Traduttore della *Fenomenologia*, l'Hyppolite ne ha scritto un commento dettagliato, di cui ogni lettore di Hegel non può non essergli riconoscente, ed ha poi affrontato esplicitamente il problema dell'umanismo in *Logique et existence*.¹ Ma già nell'opera sulla *Fenomenologia* appare abbastanza chiaramente come questo problema sia il problema di Hyppolite. I contemporanei — egli dice — "preferiscono in generale ciò che Hegel chiama la coscienza infelice a ciò che chiama spirito; essi riprendono volentieri la descrizione di questa certezza di sé che non perviene ad essere in-sé e che pertanto non è che in virtù del suo superamento verso questo in-sé, ma essi abbandonano l'hegelismo quando la coscienza di sé singolare — la soggettività — diventa coscienza di sé universale — o cosalità — per cui l'essere è posto come soggetto e il soggetto come essere."² L'hegelismo non è dunque *umanismo* (ossia riduzione dei valori al *singolo* uomo), perché l'umanismo porta in sé il germe

²¹ *Scritti vari*, Bari, 1906, p. 33.

¹ La traduzione della *Fenomenologia* è per Aubier, Paris, Tome I, 1939, Tome II, 1941. Lo studio sulla *Fenomenologia* è: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946; *Logique et existence*, Paris, 1953. Per il problema dell'umanismo vedi anche *Humanisme et hégélianisme*, in *Umanesimo e scienza politica* (Atti del congresso di studi umanistici), Milano, 1951. Altri studi di argomento hegeliano e marxistico sono stati raccolti in *Études sur Marx et Hegel*, già citato. La bibliografia hegeliana di Hyppolite è completata dall'*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948.

² *Genèse*, cit., p. 197.

della coscienza infelice, cioè dell'aspirazione ad un "al-di-là" che è il naturale correlativo della pura finitezza. Nel capitolo sull'illuminismo molte formule di Hegel, a proposito della religione, anticipano quelle di Feuerbach, quando mettono in evidenza la giustezza della lotta contro la fede: "la coscienza credente — scrive Hegel citato da Hyppolite — ha due pesi di due specie; ogni rappresentazione è a lei duplice senza ch'essa ponga a raffronto questa duplicità. La fede vive cioè, in percezioni di due specie: l'una, quella della coscienza addormentata, puramente in pensieri senza concetto, l'altra quella della coscienza desta, puramente viva nell'effettualità sensibile."³ Ma Hegel rifugge da una soluzione puramente "umanistica" del dualismo, che tutto riduca all'"umano": "egli teme che questa riduzione non sbocchi alla piatezza di un'umanità affondata nella finitezza, incapace di trascendersi."⁴ E sarà questa la sua conclusione a proposito dell'illuminismo, l'avvento del regno dell'utilità, dove tutto è utile all'uomo e ciascun uomo non ha altro fine che di rendersi utile alla comunità. D'altronde l'"al-di-là" che si voleva eliminare è soltanto neutralizzato nelle visioni sostanzialmente equivalenti del naturalismo astratto o ateismo e del deismo e si ripresenterà in forma di rinnovata coscienza infelice nell'idealismo morale di Kant e di Fichte.

Qualcosa di analogo accade nella commedia antica. In essa si conclude il processo spirituale rappresentato dalla religione estetica, il cui contenuto viene assorbito nella persona singola che se ne fa ironicamente consapevole. "Ciò che quest'autocoscienza intuisce, è che in lei quello che di contro assume la forma dell'essenzialità, si risolve piuttosto nel suo pensare, nel suo esserci e nel suo fare, e viene abbandonato; è il ritorno di tutto l'universale nella certezza di se stesso la quale è quindi questa completa mancanza di timore e di essenza di ogni estraneità, e un benessere e un distendersi della coscienza, come più non se ne trova al di fuori di questa commedia."⁵ La coscienza comica è dunque una coscienza *felice*, per questa riduzione a sé di tutto uno spirito etico che era prima disciolto nella vita politica della nazione e nel culto degli dèi della città. Ora "lo *Stesso* come tale, la persona astratta, è essenza assoluta."⁶ Ma questo processo riduttivo conduce ad uno svuotamento della sostanza morale: la coscienza si scopre infatti come astrazione non riempita, consapevolezza semplicemente astratta, *ineffettuale* dei valori riassorbiti. "È quindi solo l'indipendenza stoica del pensare; e questa, passando a tra-

³ *Fenomenologia*, II, cit., p. 123. Cfr. *Logique et existence*, cit., p. 71.

⁴ *Genèse*, cit., p. 423.

⁵ *Fenomenologia*, cit., II, pp. 269-70.

⁶ *Ibidem*, p. 272.

verso il processo della coscienza scettica, trova la sua verità in quella figura che fu chiamata *l'autocoscienza infelice*.⁷ Ritroviamo un itinerario ben noto: l'apparente soddisfazione della coscienza era sul piano del puro (astratto) pensiero, ma non aveva alcun contenuto reale. Onde la *verità* della coscienza felice era la coscienza infelice, che si manifesta in una forma piú alta di religione, quella cristiana. In questa dialettica "della commedia antica — commenta Hyppolite — noi troviamo un pensiero che ritorna senza posa nell'hegelismo e che si potrebbe enunciare cosí: l'uomo è la verità del divino, ma ogni volta che riduce il divino a sé, che perde il suo movimento di trascendenza, egli perde se stesso. Da qui la dura parola: 'Dio stesso è morto'.⁸"

Con questo richiamo alle fonti hegeliane Hyppolite chiarisce il significato cristiano-borghese delle varie forme di "umanismo" che si ritrovano nella cultura francese (e non solo francese) contemporanea. L'umanismo laico, che riporta tutti i valori all'uomo, inteso come un assoluto, come l'eroe del nostro tempo, come attore di storia che "supera" la storia, trova la sua *verità* nell'umanismo cristiano che riconduce ad una trascendenza la fonte di quei valori immediatamente riposti nella persona. L'"umanesimo socialista" di un Léon Blum, per esempio, si risolve, come si è accennato, in una contaminazione di marxismo e personalismo cristiano-borghese che si esprime in pratica, tranne qualche felice eccezione, in una prevalenza di questo su quello.

Come uscire dalle difficoltà poste dall'umanismo? Hyppolite compie il tentativo attraverso un ripensamento del significato della *Logica*, diremmo piuttosto del *Logo* di Hegel, non senza influssi heideggeriani. "Lo storico della filosofia — egli dice — scopre due direzioni possibili nell'hegelismo. Una indica una filosofia della storia che si compie piú o meno in un umanismo (è l'eredità piú frequente dell'hegelismo), l'altra indica quel sapere assoluto che, riflessione esterna sulle filosofie del passato, costituisce nondimeno una filosofia interna dell'immanenza completa, nella quale il pensiero non ritiene del Tempo che l'eterna temporalità della mediazione e si eleva al di sopra di ogni storia."⁹ Per Hyppolite lo storicismo o la filosofia della storia, com'egli qui dice, è umanismo e quindi presenta le difficoltà che egli ha messo in rilievo nel suo ripensamento di Hegel. Ma noi ci chiederemo, nel proseguire la nostra analisi, se non vi sia una certa ambivalenza del termine umanismo cosí com'è usato dall'Hyppolite. Egli infatti sembra intendere sia alcune forme

⁷ *Ibidem*, p. 273.

⁸ *Genèse*, p. 537.

⁹ *Études sur Marx et Hegel*, cit., p. 203.

storiche di umanismo, che riconduce all'utilitarismo cristiano-borghese, sia anche quelle filosofie che riconducono alla loro storicità i concetti metafisici e che possono certamente chiamarsi umanistiche, ma che nulla hanno da vedere cogli umanismi criticati da Hyppolite. Altrimenti Marx ripeterebbe Feuerbach. Ed è invece noto come egli lo abbia criticato in senso storicistico e non senza certi motivi che Hyppolite ha giustamente sottolineato in Hegel, critico del "troppo umano." "Feuerbach — scrive Marx — risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non s'addentra nella critica di questo essere reale, è perciò costretto: 1) a fare astrazione dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, *isolato*; 2) per lui perciò l'essere umano può essere concepito solo come 'specie,' come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente *naturale* la molteplicità degli individui." ¹⁰ E subito dopo: "Perciò Feuerbach non vede che il 'sentimento religioso' è anch'esso un *prodotto sociale* e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene a una determinata forma sociale." ¹¹

L'Hyppolite però non deve ritenere soddisfacenti queste critiche e riduce a umanismo sia Feuerbach che Marx. E sceglie allora una via diversa per andare oltre questo orizzonte. Non la via *teologica*, ma quella *ontologica*. È chiaro nell'Hyppolite lo sforzo di superare l'antica antinomia di sinistra e destra hegeliana. Nessun dubbio per lui che con Hegel la vecchia metafisica della trascendenza è finita, che non si può parlare più di "due mondi," che l'espressione teologizzante dell'*Introduzione* alla *Logica*, che abbiamo visto suscitare le perplessità di Kojève, significa semplicemente, anche se in forma esoterica "che la natura e lo spirito finito (la coscienza come tale) sono sempre posti nell'elemento dell'alterità," che il sapere assoluto significa soltanto la "scomparsa del segreto ontologico", che cioè esso "toglie l'ipoteca di una fonte estranea del sapere, di un oggetto distinto dal pensiero, al di là di esso," che la filosofia di Hegel è un'assoluta immanenza. ¹² Nonostante tutto questo l'Hyppolite non si decide a storicizzare questo stesso sapere assoluto e il Logo che esso fonda, a vedervi cioè una conquista critica della storia del pensiero, il cui contenuto egli stesso ha con tanta chiarezza lumeggiato.

¹⁰ *Glosse a Feuerbach*, VI.

¹¹ *Ibidem*, VII. Cfr. anche il *Feuerbach* di ENGELS, specie il c. III.

¹² Cfr. *Logique et existence*, cit., pp. 71, 78, 113-114, 117-78; cfr. anche *Études*, cit., p. 230.

Hyppolite vuole vedervi qualcosa di piú, qualcosa di *metafisico*, anche se in termini non tradizionalmente cristiani, come Wahl, ma ontologistici. Il superamento del punto di vista *umano* che rappresenta il sapere assoluto, che apre quindi alla *Logica*, come logica dell'essere e non del semplice pensiero umano che pensa l'essere, non significa piú soltanto il superamento di certe filosofie (delle filosofie della riflessione), di certe concezioni dell'uomo, ma piuttosto la conquista di una nuova dimensione dell'uomo, che si rivela a se stesso, come avente poteri metafisico-ontologici finora da lui stesso ignorati. Hyppolite è molto chiaro: "La libertà che permette all'uomo di errare di determinazioni in determinazioni, o di dissolversi nel nulla astratto, non è l'uomo che la possiede, è essa che possiede l'uomo. Il nulla non è allora entro il per-sé e l'in-sé, è il nulla stesso dell'essere o l'essere del nulla. Esso apre all'uomo non la sola negatività reale che fa la storia obiettiva, ma la dimensione dell'universale in seno al quale si determina e si produce ogni senso. Con questa libertà, di cui Hegel dice che è immanente a tutta la storia, che ne è l'Idea assoluta (e certo l'equivoco si presenta nella relazione della filosofia della storia al Logo in Hegel, e in questo termine stesso di libertà) l'uomo non si conquista esso stesso come uomo, ma diventa la dimora dell'Universale, del Logo dell'Essere, e diventa capace della Verità. In questa apertura che permette agli esistenti della Natura, e alla storia stessa, di chiarirsi, di concepirsi, l'Essere si comprende come questa produzione eterna di se stesso; è la Logica nel senso di Hegel, il sapere assoluto."²³ L'umanismo è così superato in un ontologismo, per cui l'uomo "esiste come l'essere naturale in cui appare la coscienza di sé universale dell'essere. È la traccia di questa coscienza di sé, ma una traccia indispensabile senza la quale essa non sarebbe. Logica e Esistenza si congiungono qui, se l'Esistenza è questa libertà dell'uomo che è l'universale, la luce del senso."²⁴

È chiaro che all'ambiguità del termine umanismo fa riscontro l'ambiguità del termine essere. Questo essere che si rivela o piuttosto si *mostra* alla coscienza umana, onde il linguaggio dell'uomo è il linguaggio stesso dell'essere, sembra essere inteso sia come la totalità concreta, sia come il fondamento di questa totalità, l'Essere di cui la totalità è manifestazione. Ora, appare evidente dal brano citato che l'Hyppolite tenda a questa seconda interpretazione del termine, anche se non gli sfuggono, anzi mette in evidenza, le difficoltà che questa interpretazione porta con

²³ *Logique et existence*, cit., pp. 244-45.

²⁴ *Ibidem*, p. 245.

sé.²⁵ Ma così siamo in piena metafisica: non più la metafisica cristiana di Jean Wahl, ma quella ontologista di Heidegger. Il pensiero di Heidegger è infatti, come si accennava, tutt'altro che estraneo alla interpretazione di Hyppolite, come traspare anche da certe espressioni che egli usa: ad esempio "l'uomo dimora dell'universale, del Logo dell'Essere," "l'esistenza è la luce del senso", "il Logo è nella realtà umana la luce dell'Essere."²⁶ È dunque l'Essere heideggeriano quello di cui parla qui Hyppolite? Ma l'Essere di Heidegger è in sostanza il dio ascoso, come risulta chiaro dalle sue variazioni su di esso, che non riescono a dire nulla di questo essere, il che accade sempre delle nozioni misteriose e precluse ai non iniziati. L'essere è infatti ciò che ci è più vicino, ma la sua vicinanza resta per noi lontanissima, perché la nostra conoscenza è troppo presa dagli *enti*, e quindi oblia l'Essere; e così via con il linguaggio autentico, la verità come non-nascondimento, il Sacro, i poeti essenziali, l'uomo custode o pastore dell'Essere. Si può ravvicinare tutto ciò alla unità dell'essere e del senso di cui hegelianamente parla Hyppolite? L'Hyppolite potrebbe dire che non è questo aspetto mistico di Heidegger che gli interessa, ma piuttosto l'esigenza che vi è implicita, ossia l'unità dell'essere e del pensare, quale risulta anche dalla rielaborazione del concetto di fenomeno in *Essere e Tempo*, che l'Hyppolite ha ripreso. Ora, questa rielaborazione è una polemica antidualistica (tutt'altro che nuova), che asserisce che "'dietro' i fenomeni della fenomenologia non ci può assolutamente essere null'altro. Tutt'al più ci può essere nascosto qualcosa che

²⁵ "Il sapere assoluto è il fondo del sapere che appare nella storia, e la storia apre questa dimensione; la storia è il luogo del passaggio dallo spirito oggettivo temporale allo spirito assoluto e al Logo. La storia è l'apparizione della libertà, cioè di quel concetto per il quale l'uomo accede al senso eterno. Ma questo senso non è un altro mondo dietro la storia. Il Logo è là; esso si comprende da se stesso e comprende anche questa natura e questa storia" (*Logique*, cit., pp. 246-47). Poco dopo l'Hyppolite dice che "questo passaggio dalla storia al sapere assoluto, passaggio dal temporale all'eterno, è la sintesi dialettica più oscura dell'hegelismo; la storia è creatrice di sé, come il Logo, ma questa creazione è lì temporale, qui è creazione eterna." Ma allora il tempo o la storia è manifestazione di questa eternità? Hyppolite risponde naturalmente di no: "Il Logo non è un'essenza, è l'elemento in cui l'essere e il senso si riflettono l'uno nell'altro, in cui l'essere appare a sé come senso e il senso come essere, esso è genesi assoluta, ed è il tempo che è l'immagine di questa mediazione non l'inverso" (*Ibidem*, p. 246 cors. nostro). Così però il tempo è "simbolo" dell'eterno. Subito dopo Hyppolite aggiunge che "l'eternità hegeliana non è un'eternità prima del tempo, ma il pensiero mediatizzante che nel tempo si presuppone assolutamente." Ma poi osserva che la storia è il luogo del passaggio al sapere assoluto ma che "questo passaggio non è esso stesso un fatto storico." (*Ibidem*, p. 247.)

²⁶ Cfr. *Logique*, cit., pp. 244, 245, 232. Si ricordino le espressioni analoghe di Heidegger: l'esistenza come "dimora della Verità dell'Essere in mezzo all'essente" (*Ueber den Humanismus*, cit., 1947, p.20); "Lo stare nel tralucere dell'Essere, ecco ciò che chiamo la coesistenza dell'uomo" (*Ibidem*, p. 13); "Il linguaggio è la casa dell'Essere." (*Ibidem*, pp. 21-22.)

deve divenire fenomeno.”¹⁷ Compito della fenomenologia è mostrare “ciò che innanzi tutto e per lo piú non si manifesta; ciò che, in contrapposto a ciò che innanzi tutto e per lo piú si manifesta, è *nascosto*, ma tuttavia è tale da appartenere a ciò che innanzi tutto e per lo piú si manifesta in quanto ne esprime il senso e il fondamento.”¹⁸ Il concetto tradizionale di fenomeno viene così superato e fenomenologia e ontologia si unificano, come, per vie estremamente diverse, accade anche in Hegel. Ma la differenza resta notevole: Hegel scrive una logica, Heidegger scrive, o piuttosto non scrive, una mistica.

Siamo dunque di fronte alle stesse difficoltà di Kojève: la conclusione del processo fenomenologico, non essendo intesa come un fatto storico, ma come qualcosa di “straordinario,” diventa mito: fine della storia, contemplazione della Verità dell’Essere. Eppure sia Kojève che Hyppolite si sono sforzati di deteologizzare la loro lettura di Hegel: se si prescinde dal capitolo conclusivo, *Logique et existence* è un’introduzione alla *Logica* condotta (e magistralmente) con questo intento preciso. E ancora una volta vien fatto di ripensare all’impostazione antiteologica fino in fondo di Antonio Labriola. Il punto di vista della *logica*, egli dice, “è giustificato, anzi determinato dalla teorica della conoscenza intesa secondo la mente di Hegel. Questa scienza deve esporre, secondo Hegel, il *processo spontaneo* della *coscienza* che attraversa tutti i suoi gradi dall’immediata certezza sensibile fino al sapere assoluto, sviluppando insieme il *contenuto* (l’oggetto), e la *forma* (il soggetto che si determina diversamente) della conoscenza, per risolvere quello in *assoluta idealità*, e questa in *conoscere per concetti*, ed ambedue in pensiero reale. Così il *reale*, ch’è il contenuto della logica, non è piú il *reale opposto al pensiero* (il reale conosciuto), ma la realtà tutta *concentrata* nella *forma del pensiero* (la forma logica); e le forme logiche che immediatamente *appaiono* come assolutamente separate dall’oggetto, sono *reali*, ossia *esprimono la natura intima dell’oggetto in quanto pensiero*.”¹⁹

L’hegelismo di Hyppolite si configura dunque come “metafisico” nel senso di sfociare nella visione di un *arrière-plan* che si manifesta nella storia, ma che supera tuttavia la storia. La sua impostazione appare ancor piú chiaramente nelle sue conseguenze quando si pensa all’interpretazione che l’Hyppolite dà delle critiche di Marx a Hegel e alla sua interpretazione generale del marxismo. Il marxismo infatti, essendo un

¹⁷ *Sein und Zeit*, cit., p. 36, trad. it., p. 46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 35, trad. pp. 45-46.

¹⁹ *Scritti vari*, cit., pp. 10-11. Cfr. nello stesso senso HEGEL, *Enciclopedia* §§ 19 e 24.

radicale storicismo, non risponde a tutte le esigenze di Hyppolite, che ha bisogno di qualcosa che fondi questo storicismo. Quando Marx dunque storicizza l'alienazione di Hegel facendone un problema determinato suscettibile di essere risolto, non si chiede "dove viene questa negatività reale, questo crescere prodigioso della storia."²⁰ Hyppolite riconosce che Marx aggiunge a Feuerbach la dimensione storica e ritrova la dialettica hegeliana nei concreti conflitti della storia, ma — egli osserva — Marx "rifiuta di ridurre il positivo alla negazione della negazione. La distinzione è importante. L'Assoluto, per Hegel, non sarà giammai una sintesi immobile. La sua posizione conterrà sempre la negazione, la tensione dell'opposizione; ma Marx, come l'empirismo, parte dal positivo, dall'immediato che non è in sé una negazione, dalla natura. L'obiettivazione dell'uomo non è per lui una alienazione, perché l'oggetto determinato non è una negazione essendo primo. È la storia che in seguito ha creato dei conflitti e che vi porrà fine."²¹ Poste così le cose non si capisce perché non si è restati alla sola natura ed è invece venuto fuori il divenire storico, "una edificazione di cui l'*utilità* in senso stretto non potrebbe rendere conto."²²

Veramente ci sembra che questa critica sia esterna al marxismo, perché essa non fa in sostanza che rinnovare la vecchia questione dell'*origine* della storia o della società e delle cause che dall'uomo naturale (l'uomo dell'*utilità*, dell'immediato appetito) hanno condotto all'uomo storico che noi conosciamo. È superfluo ricordare l'*Ideologia tedesca*, dove Marx parla di una unica *scienza*, quella della storia e di un'unità di storia della natura e storia degli uomini e dove sottolinea i limiti di Feuerbach. "L'importante questione del rapporto dell'uomo con la natura — scrive Marx — (le 'antitesi della natura e della storia,' come se queste fossero due 'cose' separate l'una dall'altra e l'uomo non avesse sempre davanti a sé una natura storica ed una storia naturale, da cui sono venute fuori tutte le 'opere impenetrabilmente profane' sulla 'sostanza' e sull'autocoscienza') cade da se stessa allorché si comprende che la celeberrima 'unità dell'uomo con la natura' da tempo immemorabile è esistita nella industria e in ogni epoca è esistita in modo diverso a seconda del minore o maggiore sviluppo dell'industria, precisamente come la 'lotta' dell'uomo con la natura esiste sino a che le sue forze produttive raggiungono il loro sviluppo su una base adeguata."²³ La "positività" di cui parla Hyppolite

²⁰ *Logique*, cit., p. 239.

²¹ *Ibidem*, p. 238.

²² *Ibidem*, p. 239.

²³ *L'ideologia tedesca*, I.

non può dunque ricondursi allo "stato di natura," ma è anch'essa un fatto storico: l'astratto "uomo naturale" non è mai esistito né per Marx, né per Hegel.

Hyppolite tuttavia incalza. Marx — egli dice — "che ha così ben rilevato che Hegel dava talvolta nella *Fenomenologia* 'le vere caratteristiche della condizione umana' non ha compreso questa necessità di risalire fino al fondamento del fatto storico e del fatto umano stesso."⁸⁴ Hegel invece è andato su questo punto molto più avanti di Marx, perché ha scoperto delle *strutture* dell'esistenza, che non sono dei *fatti*, ma che, se mai, generano i fatti, come degli *apriori* che trascendono l'esperienza pur incorporandosi nell'esperienza. È facile indovinare quali sono questi *apriori*: la dimensione della pura soggettività "che è nulla,"⁸⁵ il bisogno del *riconoscimento*, con la lotta e l'angoscia della morte, l'alienazione nella cultura, nello stato nell'opera umana in genere. "Nell'amore, nelle relazioni umane, nel riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo, nella tecnica per mezzo della quale l'uomo edifica e crea il suo mondo, nell'amministrazione politica della città, sia pure socialista, non v'è una rappresentazione di sé fuori di sé, un riconoscimento di sé nell'altro che implica una sorta di separazione, di alienazione, che si può sempre tentare di spostare, ma che sussiste sempre, e che, per conseguenza, fa parte della nozione stessa che noi, uomini, possiamo farci dell'Assoluto?"⁸⁶ Questa "tensione inseparabile dell'esistenza," come Hyppolite la chiama, è qualcosa di soprastorico, di non superabile sul piano della storia appunto perché è base della storia.

È caratteristico vedere come i concetti che si vogliono assumere come "metafisici" diventano esangui quando si cerca di determinarli. Hyppolite riesce a esemplificare le forme di alienazione, ma non riesce a dire altro se non che l'esistenza o, che sarebbe lo stesso, la coscienza, si obiettiva nelle cose. Che poi questa obiettivazione debba essere *sempre* una separazione *dolorosa* Hyppolite non può mostrare, appunto perché questo concetto è la generalizzazione di una serie di particolari alienazioni. E parlare di alienazione in generale, di una specie di destino tragico che accompagna l'uomo, significa in sostanza rinnovare il mito della caduta dall'innocenza originaria.

Come si vede, Hyppolite raggiunge Kojève nell'assumere una *coscienza* coi *suoi* problemi come qualcosa di più profondo della storia e nell'elevare a *strutture* alcune delle *figure* della *Fenomenologia*. Il suo

⁸⁴ *Études*, cit., p. 173.

⁸⁵ *Logique*, cit., p. 239; cfr. pp. sgg.

⁸⁶ *Études*, cit., p. 101.

sforzo di oltrepassare l'umanismo, che, come abbiamo sottolineato, esprime un'esigenza filosofica giusta, finisce per condurlo, *malgré lui*, su posizioni che Hegel stesso aveva criticato, come il dio ascoso e la coscienza infelice. Il suo ontologismo, come del resto prova anche la ispirazione heideggeriana di esso, è dunque ancora *esistenzialista* come quello che pretende di essere una via di "salvezza" per l'uomo "estraniato dall'Essere" attraverso una ascesi verso la sua "patria naturale." Le alienazioni reali, quelle, poniamo, messe in luce dal marxismo e che Hyppolite ammette, diventano espressione di una presunta alienazione più profonda che trascende la storia.

Capitolo terzo

Storicismo: Eric Weil

1. Introduzione

Con Eric Weil il ritorno a Hegel assume l'aspetto di un consapevole ritorno alla ragione. Anche se Weil non è, in senso stretto, un polemista e malgrado le evidenti differenze di orientamento filosofico e di cultura, la sua figura, vista nel quadro dell'odierna cultura francese, può avvicinarsi a quella di un Benda, per un intransigente abito razionalistico che nulla concede alle opposte dominanti tendenze. Mente severa, di nullo altro pensosa che di *comprendere*, non si concede lamenti od esortazioni, non si chiede se l'uomo è capace di risolvere i suoi problemi, perché riterrebbe consimili domande degne di una ignava ragione, non mostra tenerezza alcuna verso gli angosciati e le anime belle. Il suo ideale umano è, in mezzo a tanto romanticheggiare, quello semplice ed alto dell'uomo *probo*, legato ai suoi doveri, attaccato al suo mestiere, del *saggio* che sottomette la passione alla ragione, la sua particolarità individuale ad esigenze più vaste. Si pensa spontaneamente all'ideale classico dell'uomo ragionevole (a cui del resto Weil si richiama esplicitamente) e, per un altro verso, al severo costume delle grandi personalità della vecchia Europa, alla rigidezza di un Silvio Spaventa, alla sanità morale di un Benedetto Croce. "Il cuore ha i suoi diritti — scrive Weil discorrendo della morale di Hegel — ma è la ragione che li stabilisce, l'interesse è legittimo, ma è la ragione che fonda questa legittimità, la passione è fondamentale nell'uomo, ma è la ragione che costruisce su questo fondamento e che valuta le costruzioni che regge questo terreno."¹ Sottomettersi alla ragione significa ritrovare l'autentica libertà ed esercitarla nel quadro delle istituzioni e dei costumi. Lo stesso Hegel — prosegue Weil — fu *probo*: "anche chi non condivide le sue vedute gli accorderà che

¹ *La morale de Hegel*, "Deucalion," cit., p. 107.

egli non ha mai derogato, che ha compiuto i doveri della sua condizione, che ha fatto tutto per essere buon padre di famiglia e buon filosofo (se la congiunzione di questi due termini — osserva Weil — può sembrare ridicola alla mentalità contemporanea, tanto peggio per questa mentalità).”²

Il sentire di Weil è dunque un sentire semplice, prossimo a quello della morale comune, alienissimo dai “drammi intimi,” dalle “ambivalenze,” da tutte le “estravaganze” psicologiche che sono tanta parte della letteratura ed anche della filosofia contemporanea. Rivolto al “pubblico,” a questo commisura la problematica dell’uomo privato. Se appare un conflitto di doveri o di valori, egli osserva, non possono darsi che due casi: o il mondo nel quale tale sentimento si manifesta non conosce educazione e quindi va modificato o la persona che ne soffre non è *educata*. Nel primo caso è evidente che il problema va posto in termini politici, nel secondo si tratterà della solita rivolta dell’individuo empirico contro l’universalità concreta dei costumi. Naturalmente sul piano di questa rivolta ogni problema diventa problema morale; e il criminale può essere più *interessante* dell’onest’uomo, l’*istinto* più profondo della ragione. Gioco della pigra sentimentalità che si diverte con ciò che per la società può essere una tragedia e si compiace della propria nobiltà: “il ladro diventa più *individuale* e più *autentico* dell’uomo che occupa il suo posto nel mondo degli uomini, e basta qualificare un uomo *serio* per toglierlo dal novero degli individui *autentici* che vivono un’esistenza ‘personale.’”³ Senza dubbio, prosegue Weil, l’uomo delle vitru’ medie è spesso un mediocre e l’uomo superiore lo considererà insignificante e privo di carattere. “Ma la questione è di sapere se l’individuo, che non è individuo che per l’assenza di quelle qualità medie, è, grazie a questa privazione, un migliore rappresentante dell’umanità. Certo, grandi qualità possono coabitare e coabitano con grandi difetti; ma questi difetti non cessano di restar tali e non si è mai riusciti a dimostrare, malgrado gli sforzi dei romantici e della loro progenitura, che essi sono la condizione sufficiente o soltanto necessaria di quelle qualità.”⁴

Accenti hegeliani, i cui riferimenti polemici sono ben chiari, e che ricordano i motivi antipersonalistici del Croce, la sua stessa famosa “negazione” dell’individuo, che ha suscitato le perplessità di molti, ma che era affatto coerente con la sua filosofia razionalistica e storicistica.

Data questa disposizione di pensiero è evidente che in Weil riacqui-

² *Ibidem*, p. 109.

³ *Philosophie politique*, Paris, 1956, p. 52.

⁴ *Ibidem*, p. 52. Cfr. anche *ibidem*, pp. 51 e 53.

stano valore temi in certo senso desueti, come la virtù, le tradizioni, il costume, il diritto, lo stato, tutti elementi di obiettiva razionalità, tutte cerchie più vaste di quella personale, nelle quali l'individuo si inserisce e si universalizza. Senza dubbio le istituzioni possono essere inadeguate e le leggi ingiuste, ma una legge che esprime un'ingiustizia, "esprimendola sotto forma di legge, sottomette l'ingiustizia stessa almeno all'esigenza della razionalità."⁶

Come si vede Weil differisce non poco non solo, come è ovvio, dagli altri pensatori da noi studiati nelle altre parti del volume, ma dagli stessi hegeliani che abbiamo incontrati. I suoi interessi, il suo stesso temperamento di filosofo sono diversi: lo Hegel a cui egli pensa è compiutamente razionalista ed è ritrovato non solo attraverso la meditazione della *Fenomenologia*, ma anche e soprattutto delle opere posteriori. Senza dubbio Weil è un hegeliano di sinistra, come sembra egli stesso riconoscere quando scrive, citando Kant, che è probabile che "noi non vediamo così chiaramente le scoperte (hegeliane) che perché ci è stato detto (da Marx) quel che bisognava cercare."⁷ E da questo punto di vista potrebbe ravvicinarsi al Kojève (che egli cita e dei cui risultati mostra di fare gran conto), ma anche dal Kojève si allontana per una diversa considerazione delle opere di Hegel seguite alla *Fenomenologia* e per la netta accentuazione storicistica e antiromantica. Si pensi, ad esempio, a quanto Weil scrive circa la *virtù* hegeliana nello studio già incontrato sulla morale di Hegel, riferendosi alla *Filosofia del diritto* e, in parte, anche all'*Enciclopedia*. "La virtù, quel che si chiama correntemente la virtù eroica, la virtù tragica, non è per lui, non è *più* per lui: essa fu indispensabile prima che le istituzioni fossero razionali, prima che l'esigenza della ragione fosse nata, essa non può intervenire nel mondo che in circostanze straordinarie, — ordinariamente non vi ha alcun posto, e tutti i discorsi che predicano e vantano questa virtù non sono che altrettante declamazioni senza contenuto, né sostanza, gli pseudo-conflitti di un individuo infelice per colpa sua, che si rifiuta di vedere il mondo qual è, di comprenderlo in ciò che ha di razionale."⁸ Alla coloritura esistenziale Weil sostituisce dunque nettamente la coloritura *politica*: come già per Ruge, anche per lui "i tempi sono politici," nel senso che la nuova ragione e l'uomo nuovo hegeliani non hanno alcuna possibilità di evasione religiosa o moralistica. Ma uno Hegel di sinistra non significa affatto uno Hegel "dissolto" dai suoi critici di sinistra, bensì interpretato secondo le esigenze di questi e, in

⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁷ *Hegel et l'état*, Paris, 1950, p. 115.

⁸ *La morale de Hegel*, cit., p. 105.

certo senso, reso esso stesso "di sinistra." Noi vedremo che Weil nega la cosiddetta dissoluzione dell'hegelismo, ma vogliamo fin da ora sottolineare che egli distingue nettamente la critica di Marx da quella presunta parallela di Kierkegaard: "Marx, che ha compreso Hegel, — egli scrive in un inciso nella *Logica* — ha voluto rovesciare il sistema e metterlo dalla testa sui piedi, (...) Kierkegaard, che non lo ha compreso, lo ha respinto."⁸ Affermazioni significative, che piú avanti appariranno nel loro pieno valore, ma che già indicano come anche per Weil il marxismo sia il naturale interlocutore filosofico e politico. In altri termini, e non è male ribadirlo in tempi di rinnovata restaurazione, le acquisizioni civili del mondo moderno sono per Weil conquiste definitive della ragione, che si possono, anzi si debbono, perfezionare e superare, ma che non è "razionale" rimettere in discussione in nome di ideologie che esse hanno oltrepassate.

Abbiamo finora insistito sui rapporti di Weil col pensiero hegeliano. Ma Weil, a differenza degli altri hegeliani francesi, non è soltanto e neppure prevalentemente un interprete di Hegel, ma un pensatore "autonomo" avente i suoi problemi speculativi. Anche estrinsecamente parlando, le sue opere piú importanti sono opere di filosofia in senso stretto e non di storia della filosofia: sono una *Logica* e una *Politica*.⁹ Naturalmente da quanto si è detto e soprattutto da quanto si dirà in seguito, l'influenza di Hegel è manifesta e ci pare chiaro che Weil non possa non rientrare nella grande famiglia degli hegeliani. Vi rientra per la sua valutazione storica di Hegel, grande vincitore del soggettivismo e delle filosofie della riflessione e ultimo grande genio filosofico, per l'abito hegeliano di cui abbiamo parlato, per alcune analogie di giudizi storici che incontreremo.

Il pensiero di Weil è *storicistico*, dando a questo termine la accezione *antirelativistica* che ha, poniamo, in Croce. (In Weil *historicisme* significa invece storicismo relativistico.) In lui tornano i teoremi dell'identità di filosofia e storia, di storicità della ragione, del logo del discorso eterno nella sua storicità. "La storia — egli chiarisce — non è un tutto relativo a un altro tutto che lo ingloberebbe e lo fonderebbe come la causa il suo effetto: essa è *il* tutto. Essa non è *esplicable* poiché è con riferimento alla sua struttura che si pongono le questioni e che si danno le spiegazioni. Ma essa è *comprendibile* da parte della ragione (che essa ha

⁸ *Logique de la philosophie*, Paris, 1950, p. 94.

⁹ Le citate *Logique de la philosophie* e *Philosophie politique*.

prodotta), poiché questa non è che uno degli aspetti del tutto — uno di quegli aspetti la cui totalità compresa è la filosofia.”²⁰ La ragione dunque è un fatto storico e la sua azione consiste nel permeare ciò che ragione non è, ossia, come vedremo subito, l'irrazionale, il passionale, il *violento*, come Weil preferisce dire. “Non si dirà cosa diversa — prosegue Weil — constatando che nessuno ha cercato e voluto la ragione prima che esistesse nel mondo storico: e in questo senso, la critica *antimetafisica* è fondata. Ma la ragione esiste ed è cosciente di se stessa e della sua esistenza — lo storico più empirista, il più relativista lo ammette esplicitamente nella misura in cui fa altra cosa che catalogare la totalità materiale dei dati del passato, in cui cioè 'fa della storia', — e la tesi *metafisica* si difende allora facilmente: la ragione nata nella storia considera, e non può non considerare, la storia del passato come il suo proprio divenire.”²¹

Divenire dunque della ragione nel mondo “storico.” In altri termini la ragione che è oggetto della riflessione filosofica è un *posterius* rispetto alla ragione vissuta (Weil tiene ben fermo a questo motivo antikantiano di Hegel), alla ragione non in quanto facoltà psicologica ma in quanto presenza nel sentimento, nell'interesse, nella passione. L'uomo che ha scelto il discorso (e questo è un dato di fatto della nostra civiltà) si comprende a partire dalla violenza e in vista della coerenza, si comprende cioè “nelle sue realizzazioni, in ciò che egli ha *fatto* nel mondo e in quel che si è *fatto* egli stesso.”²² Non esiste perciò una filosofia dal punto di vista di Dio e la *filosofia prima* non è una teoria dell'Essere, ma lo sviluppo del logo, del discorso umano, nella realtà dell'esistenza umana che si comprende nelle sue realizzazioni. “Storia umana e filosofia non sono così che i due aspetti che l'uomo presenta a se stesso di se stesso.”²³

L'uomo non è perciò un “animale ragionevole,” ma piuttosto un essere che può, se lo sceglie, essere ragionevole, come può optare per l'opposto atteggiamento della violenza. Ma una volta scelta la via del discorso logico, “l'universale è per lui il principio e il termine del suo discorso”²⁴ e non potrà liberarsene se non con cognizione di causa e solo dopo aver percorso il discorso nella sua totalità. Torneremo su questo punto, ma notiamo fin da ora come Weil voglia chiarire il carattere storico della scelta razionale, l'origine storica della nostra ragione. Per Weil

²⁰ *Philosophie politique*, cit., p. 127.

²¹ *Ibidem*, p. 127.

²² *Logique*, cit., p. 69.

²³ *Ibidem*, p. 69.

²⁴ *Ibidem*, p. 68.

essa nasce in Grecia, nell'Atene del quinto secolo, dove ha la sua *aristia* il *discorso* fra uomini liberi, la *discussione*, come Weil definirà questa categoria. I Greci, affrancandosi dall'autorità, dagli dèi, dalle tradizioni, si fanno iniziatori di libera vita nel mondo. E così "nacque la discussione: nascita non divenire. Certo la discussione non è pienamente sviluppata al momento della sua nascita; essa si svolge, ha la sua storia. Ma perché si sviluppi bisogna che sia."²⁵ Per noi, continua Weil, "la sua apparizione è un fatto, il fatto più importante della storia quale noi la leggiamo, perché costituisce il punto di partenza di questa storia (la condizione necessaria, non la condizione sufficiente)."²⁶ Le varie manifestazioni di questa ragione, cioè le categorie, sono studiate da Weil nella *Logica*. La tendenza del divenire razionale è di eliminare il suo contrario, l'irrazionale, la violenza. Ora, sebbene sotto un certo riguardo la storia di questa ragione si chiude per Weil con Hegel (ma di ciò diremo a lungo), Weil riconosce che ancora la ragione non è completamente vincitrice, che sussistono tuttora delle zone di irrazionalità da eliminare, nelle istituzioni e corrispondentemente negli animi (individui *insoddisfatti*). Tali problemi egli studia nella *Politica*, cioè nella scienza filosofica dell'*azione razionale*. Divideremo perciò anche noi in queste due parti la nostra analisi.

2. La Logica

La logica di Weil è una logica *della filosofia*, ossia è l'esame delle varie categorie nelle quali la filosofia si è venuta manifestando. Categorie dunque filosofiche e non categorie metafisiche. Le categorie alle quali si pensa comunemente, sulla base di una tradizione che va da Aristotele a Hegel e oltre Hegel, sono categorie *metafisiche*, cioè elaborate dalla metafisica, ma ad uso delle scienze particolari. La metafisica, come tale, non si serve delle categorie che essa elabora: Aristotele non si serve dei concetti di essenza, di attributo, di luogo ecc. per fondare la sua ontologia, ma del principio secondo il quale il ragionamento non può andare all'infinito e Kant fonda la sua ontologia trascendentale non servendosi della sua tavola di categorie, ma delle "idee" di libertà ed eternità, ideale trascendentale, regno dei fini. Ora è di queste ultime categorie (*filosofiche*) che si interessa una logica della filosofia quale Weil la intende. Essa prenderà in considerazione eventualmente anche categorie *metafi-*

²⁵ *Ibidem*, p. 124.

²⁶ *Ibidem*, p. 124.

siche, ma solo nella misura in cui rivelano categorie filosofiche.¹ La logica di Weil non si occuperà dunque di qualità, di quantità, di misura, di relazione ecc., bensì di certezza, di discussione, di coscienza, di assoluto e così via. Queste categorie non sono dunque enucleate dal discorso come suoi elementi, ma sono esse stesse un discorso, un *centro di discorso*. Non sono cioè delle categorie puramente logiche, ma esprimono degli *atteggiamenti umani totali*. Ciascuna categoria sottende un *atteggiamento (attitude)*, anzi è *l'esplicitazione discorsiva* di un atteggiamento; e nel caso in cui si tratti di atteggiamenti che rifiutano ogni discorso, essi possono esser compresi a partire dal discorso del filosofo. La logica della filosofia sarà allora una fenomenologia dello spirito. L'insieme delle categorie forma il discorso umano nella sua totalità, onde la compresenza delle categorie in ogni discorso, la circolarità, la possibilità di *cominciare* da qualsiasi categoria, insomma quell'insieme di caratteristiche proprie del pensare "hegeliano." Ed è facile anche intendere i rapporti tra categorie e divenire storico: ogni categoria ha la sua *aristia* (la *discussione* la sofistica e la socratica, la *coscienza* Kant, l'*assoluto* Hegel, l'*azione* Marx), ma la successione delle categorie non risponde necessariamente a quella cronologia e nella formazione di ciascuna concorrono ordinariamente dottrine filosofiche di diversi autori e di diverso tempo. D'altra parte gli autori corrispondenti alle varie categorie non solo non sono esauriti da essa, come è naturale, ma vi sono frequentemente in qualche maniera adattati (il Kant della *coscienza* sarà per esempio il Kant dell'interpretazione fichtiana). Inoltre essi saranno sempre visti da un punto di vista che diremo *metodologico* e non *ideologico*, cioè saranno ricondotti alle loro conseguenze *formali*, in qualche modo prescindendo dal contenuto storico della dottrina: Kant sarà il teorico della coscienza trascendentale, mentre sarà "secondario" il contenuto, poniamo, dell'Analitica dei principi e, categorialmente parlando, la rivoluzione di Marx tenterà di razionalizzare il mondo non diversamente dal governo dei filosofi auspicato da Platone. Tutto questo è naturalmente del tutto legittimo, volendo Weil fare opera di logico e non di storico.

Ogni categoria, si è detto, è l'esplicitazione discorsiva di un atteggiamento e l'atteggiamento è un fatto storico (la Grecia del quinto secolo e il suo sviluppo democratico dopo le guerre persiane *vive* l'atteggiamento della discussione). L'apparizione di un nuovo atteggiamento, dice hegelianamente Weil, è dovuta al grand-uomo, prenderne consapevolezza al

¹ Cfr. *ibidem*, p. 147 e pp. 146-47, nota.

grande filosofo.³ Entrambi molto rari, mentre rarissimo è che le due somme qualità coesistano nella stessa persona. Ordinariamente il nuovo atteggiamento non si presenta subito nella sua purezza categoriale, ma si sforza di esprimersi con l'aiuto di vecchie categorie, che vengono adattate alle nuove esigenze sentite dall'atteggiamento nuovo. È quel che Weil chiama *ripresa*: "di solito l'innovatore cercherà di giustificare la sua decisione presentandola come il seguito necessario dell'atteggiamento che ha superato e cercherà di farsi comprendere in questo modo dagli altri, ed anche di comprendere se stesso."⁴ Nella storia della filosofia, per Weil l'esempio più tipico è quello della categoria del *me*, apparsa con l'epicureismo e lo stoicismo. Ora la prima scuola realizza il caso straordinario del genio, l'altra quello dell'evoluzione corrente. "Mentre Epicuro sa fin da principio che ogni 'verità' non ha senso che in funzione del me, lo stoicismo non è mai riuscito a oltrepassare le riprese della *certezza*, della *discussione* e della *scienza obiettiva*."⁴

Il passaggio da una categoria all'altra appare al logico della filosofia sotto il profilo della "necessità," nel senso che la categoria nuova ricomprende e "supera" la precedente, anzi *le* precedenti. Ma questa necessità è puramente formale, deriva dalla nostra maniera di discorrere: in realtà ogni atteggiamento è *puro* e produce una categoria pura, cioè un discorso coerente, inconfutabile sul suo piano. Il superamento dell'atteggiamento avviene in linea di fatto, mediante una "scelta libera," mediante un atto che non si giustifica nell'ambito del logo (e del mondo) che quest'atto supera (esso infatti appare incomprensibile) e che riceverà senso soltanto a partire dalla sua categoria, la quale coglierà anche nella sua parziale legittimità la categoria superata. Gli atteggiamenti sono dunque *rifutabili*, ma non *confutabili*. La scelta sarà allora arbitraria? Non vi sarà una scelta "ragionevole" di fronte a una scelta irragionevole? Weil risponde naturalmente di sí, ma aggiunge che la ragionevolezza stessa presuppone una scelta, equivalente (in un senso logico) alla scelta opposta. Il logico potrà far notare allo scettico che il suo atteggiamento è contraddit-

³ Cfr. *ibidem*, p. 173. Il grand'uomo di cui parla Weil è evidentemente il grand'uomo hegeliano, a proposito del quale egli così scrive in *Hegel et l'état*, cit., p. 84: "Ci troviamo dunque innanzi a una storia dei grandi uomini, concezione paragonabile a quella di Carlyle (e dei suoi innumerevoli successori)? Certamente no: il grand'uomo è grande perché realizza ciò che è *obiettivamente*, secondo il concetto razionale della libertà, la tappa superiore. Egli è genio, cioè fenomeno incomprensibile, soltanto per chi non ne vede il ruolo obiettivo e che rimane all'analisi psicologica dell'uomo, non secondo la sua grandezza, ma secondo la sua umanità." Il passaggio da uno a un altro *atteggiamento* ha dunque la sua razionalità. Ma su ciò vedi più avanti.

⁴ *Logique*, cit., p. 366.

⁴ *Ibidem*, p. 173.

torio, perché afferma (senza dubitare) che l'atteggiamento del dubbio è il solo possibile. Ma lo scettico potrà incalzare dicendo che la sua stessa affermazione può essere messa in dubbio e se il logico insiste nel dire che qualsiasi affermazione, qualsiasi discorso presuppone dei criteri certi in base ai quali il discorso viene fatto, lo scettico tacerà e il logico non avrà più modo di persuaderlo. Ora, ciò proverà la superiorità del logico sul piano della discussione, dove ha messo in imbarazzo il suo avversario, costringendolo al silenzio. Ma il piano della discussione non è il solo, esso è un atteggiamento particolare. Il credente, per esempio, non discute. "Il buddista non confuta il senso del mondo, egli ne vede il non-senso. Il suo atteggiamento, come quello del logico, è inespugnabile. L'uomo può mantenersi indefinitamente e nessuna 'evoluzione storica necessaria' può allontanarlo." ⁶

Che tutto questo sia ineccepibile è fuor di dubbio. Ma lo è sul piano formale, sul piano del logo astratto, che, come tale, è indifferente al suo contenuto. Possono esservi dei sillogismi formalmente perfetti, ma deducibili assurdità. Quale sarà allora il criterio che mi farà valutare queste assurdità? Non si dovrà ricorrere alla "evoluzione storica"? Crediamo che questa sia anche la risposta di Weil, il cui pensiero noi interpretiamo, come si è visto, in senso storicistico. La ragione di cui egli parla è infatti la ragione storica, anzi è un fatto storico. L'essere "eterno" dell'uomo — egli dice — non è altro che "la sua azione nel tempo, divenuta comprensibile e realmente compresa nel tempo riempito dall'azione." ⁶ Le possibilità dell'uomo si mostrano solo dopo che si sono realizzate e il discorso non può ridurre ad unità se non atteggiamenti che l'uomo ha realmente presi, che anzi hanno "cangiato il mondo nel quale sono apparsi." ⁷ Se il nuovo atteggiamento "soccombe nella realtà 'politica,' non lascia alcuna traccia nella storia dello 'spirito,'"⁸ cioè rimane una protesta velleitaria non suscettibile di essere interpretata in senso unitario. Il discorso unitario presuppone dunque una realtà *storica* da esprimere: "l'uomo si comprende, perché ha agito e nella misura in cui assume come sue le azioni del passato. Il passato è dunque gravido dell'avvenire; ma non lo è che per quell'avvenire che è il nostro presente, mentre per se stesso, quel che appare al nostro nuovo presente come passato non è in nessun modo passato, neppure per anticipazione (alla maniera del futuro anteriore, dell' 'io sarò stato'), ma è ciò che è ora e deve essere

⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁸ *Ibidem*, p. 81.

affrontato e subito e combattuto ora, in questo ora che, per l'analisi, è divenuto passato."⁹

Come si vede il razionale diventa qui il reale-razionale di Hegel, ossia ciò che ha prodotto degli effetti nella realtà storica e non semplicemente il non-contraddittorio. La inconfutabilità formale dei vari atteggiamenti (anche dei folli possono essere straordinariamente logici) presupporrebbe perciò una ipostasi del discorso. E vedremo come Weil riprenderà la polemica di Hegel contro il formalismo della ragione, celebre polemica che del resto mostra anche la contraddittorietà di quel formalismo, in quanto eleva surrettiziamente ad assolutezza un contenuto determinato, col sussumerlo immediatamente col principio d'identità. Naturalmente tutto questo presuppone la "scelta" di una certa logica e non confuta chi ne rimane fuori (il credente, lo scettico, l'irrazionalista), ma, a questo punto, la ragione non può che limitarsi a comprendere e eventualmente a persuadere. Dal suo punto di vista si tratterà di atteggiamenti inessenziali, da ricondurre, poniamo, a interessi politici, a permanere di superstizioni, a disposizioni personali. Comunque torneremo su questi concetti, quando dovremo esaminare le categorie post-hegeliane e quando vedremo nei dettagli l'"atteggiamento" particolare di Weil.

Possiamo ora iniziare l'esame (necessariamente rapido) delle varie categorie. Weil comincia con la *Verità*, corrispondente all'Essere dell'inizio della Logica hegeliana. È l'atteggiamento ancora ingenuo e irriflesso, per cui tutto è vero, l'atteggiamento su cui sorge il discorso. Lo stesso giudizio "la verità è tutto" è ancora impossibile a questo stadio della logica, che non conosce il giudizio, come non conosce la distinzione di vero e falso. Mancando a questo stadio la riflessione, la verità è pensata da noi come categoria, ma in sé è semplice atteggiamento. Di essa può perciò dirsi solo che è "la luce invisibile che non illumina nulla, perché non è che luce," che è lo stato di veglia non preceduto da alcun sogno, che è ciò che precede il principio, l'istante eterno piú vecchio e piú giovane di qualsiasi tempo. Queste immagini, come Weil dice, sono utili proprio per la loro incomprendibilità, nel senso che debbono illustrare un atteggiamento in cui la comprensione non può aver luogo.¹⁰

La seconda categoria è quella del *Non-senso*, che dal punto di vista logico è indistinguibile dalla precedente essendo egualmente universale e vuota (superfluo ricordare l'evidente analogia con le prime categorie

⁹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 90-91.

di Hegel). Con riferimento a categorie piú tarde, Weil ricorda, per fare intendere la dualità di verità e non-senso, le polarità linguaggio-condizione, decisione-situazione, io-mondo; nella verità tutto è vero, nel non-senso tutto è assurdo. Ma il non-senso, logicamente indefinibile, può essere vissuto. Weil fa l'esempio delle due parti del poema di Parmenide, il cui motivo incosciente va ricercato in questa polarità, e della teoria di Cratilo, che non parla ma si limita a mostrare col dito, data l'instabilità di tutto ciò che è (parlare infatti non ha *sensu* se non ci possiamo bagnare due volte nella stessa acqua). " Il gesto che resta nell'essere [nell'essere assurdo, senza senso] scaccia la parola che si rapporta soltanto all'essere dandogli un senso. " ¹¹

Ma è il pensiero indiano che chiarisce ancor meglio le due categorie verità e non-senso. Il buddismo oppone alla verità il non-senso: per il buddismo tutto è vuoto, tutto ciò che si mostra e tutto ciò a cui si mostra questo tutto del visibile. Non che la verità giacente al fondo delle apparenze sia scomparsa, solo che bisognerà riconoscerla come non-senso. Il non-senso è verità e viceversa e questo riconoscimento stesso è non-senso, è programma da *realizzare*. " Si conoscono le diverse tecniche impiegate dalle differenti scuole per raggiungere questo scopo. Esse perseguono sempre il fine di vuotare la coscienza di ogni contenuto, perché coscienza e contenuto scompaiano e perché, con la realizzazione del non-senso, la Verità non appaia piú, ma *sia*. Perché apparire ed essere si escludono e la Verità non è presente che dopo che il non-senso è stato riconosciuto come la Verità. " ¹²

La dualità verità-non-senso è un principio di mediazione: la verità (che in sé è atteggiamento muto) si coglie attraverso la mediazione del non-senso, appare cioè a se stessa: c'è la verità e c'è l'altro. Si può anche dire c'è il vero e c'è il falso: la categoria del vero e del falso è dunque la "verità" della dualità precedente, verità parlata, mentre i due precedenti atteggiamenti erano atteggiamenti del silenzio. È a questo stadio che il linguaggio è "preso sul serio": vi è un discorso serio, che è quello del maestro e vi sono i discorsi degli altri che non lo sono. Spetta, per Weil, a Senofane il merito di aver introdotto nel pensiero greco la distinzione del vero e del falso, avendo indicato la falsità delle opinioni degli uomini. Mentre per Senofane queste opinioni non avevano interesse, esse ne avranno per Parmenide (la distinzione del suo poema in due parti ne è per Weil la prova) e per Eraclito (che con il suo 'ilozoismo' intro-

¹¹ *Ibidem*, p. 96.

¹² *Ibidem*, pp. 96-97.

duce la contraddizione assoluta nel mondo uno). Per questi "il linguaggio non basta a cogliere la verità che lo trascende; ma può mostrarsi esso stesso nella sua natura che è di essere falso. Non si può in effetti che 'significare' la Verità, ma si può parlare di tutto il resto."¹³ A questo stadio però il falso è, come è accanto al vero, non essendo ancora "nata" la categoria della contraddizione: la lacerazione tra vero e falso non è dunque vissuta come lacerazione. È sommo errore trasportare la lacerazione dell'uomo moderno nel pensatore primitivo: "non vi è in lui una coscienza al di fuori di questo mondo che è duplice, essere e non-essere. È primitivo cioè *uno* (*uno* come lacerazione): non vi è altra categoria per comprenderlo che la sua propria."¹⁴

Nell'atteggiamento del vero e del falso, il discorso è negativo, essendo la Verità ineffabile (come il non-senso). Ma l'uomo non può restare legato a un discorso falso (beninteso, l'uomo che vuole restare *discorso*, l'uomo che a Weil interessa) e distingue allora un discorso valido e uno insignificante e falso. Il discorso valido è quello del saggio, che tramanda una serie di verità sulle origini della comunità, sulla religione, la cosmologia, il costume. Nasce così la tradizione e questo atteggiamento Weil chiama della *certezza*. L'uomo della certezza è "sicuro del fatto suo," è fermamente attaccato alle sue convinzioni, tanto da pensare che colui che ad esse resiste lo fa per ragioni extralogiche (cattivo carattere, forza estranea alla sua umanità, fatalità fisica, psichica, astrologica ecc.), non dà posto all'errore nel suo orizzonte mentale. Con la certezza ha anche origine la *soggettività*, non una soggettività quale noi la intendiamo, cioè avente accanto la oggettività (che a questo stadio non c'è), ma come atteggiamento soggettivistico. Non bisogna confondere la certezza con la verità. La certezza non ha dimenticato di derivare dall'opinione, di accogliere cioè nel suo contenuto degli elementi falsi (nel senso delle categorie anteriori), onde i suoi criteri di verifica sono la costanza temporale e il *consensus gentium*. Nasce ora per Weil la scienza: "L'uomo sa *qualche cosa*, non sa più in maniera assoluta: la scienza è nata."¹⁵ Si affaccia qui un motivo del pensiero di Weil che incontreremo ancora più avanti, quello della scienza come conoscenza in qualche maniera *inferior*. *Formaliter* la scienza resta nella categoria della certezza. È ovvio che essa si opporrà a ogni sorta di pensiero primitivo e superstizioso, ma lo farà rimanendo nell'ambito della stessa categoria. L'uomo nella certezza sa "ciò che è vero e ciò che è falso. Ora non vi è altra

¹³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵ *Ibidem*, p. 114.

definizione della scienza. (...) Tutto ciò che essa saprà lo saprà nella certezza."¹⁶ È probabile che, come spesso accade, Weil pensi più che alla scienza al cosiddetto scientismo, cioè in sostanza alla pretesa di voler considerare servendosi di "tecniche" inadatte i problemi che *grosso modo* possiamo dire rientrano nelle scienze morali (poniamo ridurre l'amore alla questione sessuale). Nel qual caso la critica di Weil ci pare giustificata; meno persuasiva ci sembrerebbe se intendesse investire le "verità" della scienza, che sarebbero da porre su un piano diverso e di minor "dignità," rispetto a quelle della filosofia. Non riusciamo a vedere infatti una differenza di ordine logico tra una proposizione come "il comportamento morale consiste nel seguire il costume di una comunità razionale" e una come "la penicillina ha azione batteriostatica." Ma su ciò avremo modo di ritornare.

Alla categoria della certezza segue quella della *discussione*, a cui abbiamo già accennato. Storicamente si tratta dello sviluppo democratico delle città greche e del cosiddetto predominio del problema antropologico nel pensiero greco. Tutto viene ricondotto a livello umano: autorità, tradizione, riti ecc. Quel che conta è aver ragione nella discussione, non essendovi altro criterio di verità fuori di questo. Nasce la contraddizione, il no: all'affermazione, la tal cosa è la tal cosa, si risponde "la tal cosa non è la tal cosa," mentre nell'ambito della certezza si sarebbe detto "è *altra* cosa." E nasce la logica formale, l'ideale del discorso coerente, ancora senza il problema della sua concordanza con l'oggetto. In linea di diritto "il linguaggio è dunque il mondo, esso solo rivela la verità; solo quel che può esser detto senza contraddizione, e tutto quel che può esser detto così, è vero, cioè accolto dalla comunità e obbligatorio per tutti e per ciascuno. Il mondo sarà giustificato, il Bene raggiunto, quando il linguaggio sarà quello di tutti e di ciascuno: discorso senza contraddizione, vita senza violenza."¹⁷ L'eroe di questa categoria è naturalmente Socrate, perché la vive sino in fondo, opponendosi ai detentori della tradizione perché non sanno giustificarla, ai retori che si rivolgono alla particolarità dell'interesse o dell'abitudine, ai faziosi che antepongono il loro vantaggio personale o presunto tale all'interesse della comunità, agli "altri *sofisti* nella misura in cui essi non vanno abbastanza a fondo nella loro ricerca e non perseguono la tecnica della discussione che promettono ai loro allievi,"¹⁸ ai dissoluti che dimenticano che essi sono uomini ragionevoli, ossia parlanti. La perfetta adesione di Socrate al mondo della

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

¹⁷ *Ibidem*, p. 133.

¹⁸ *Ibidem*, p. 131.

discussione spiega anche la sua incomprendione totale per quello che ordinariamente si chiama cattiva volontà: è per lui impossibile che l'uomo agisca scientemente in opposizione al Bene. "Per Socrate, e a partire da Socrate, vi è l'idea di scienza nel senso moderno della parola, scienza formale, ma anche ideale verso il quale si dirige ogni attività dello spirito che pretende non essere particolare, ma convincere l'uomo, in quanto puro membro della comunità." ¹⁹

Ma Socrate "che aveva ragione" fu condannato, e Alcibiade che la città considerava suo salvatore invece tradì. Non basta dunque il discorso formalmente corretto, se esso non è lo specchio fedele della realtà, se esso, cioè, *erra*. Il problema che si pone dopo la morte di Socrate, cioè dopo lo scacco della *discussione*, che costituì il grande *choc* della vita di Platone, è quello di una scienza che sia capace di rivelare l'essere (l'ontologia) e nello stesso tempo di fondare degli ordinamenti razionali, capaci di reggere una comunità razionale, una comunità che non condanni Socrate. È evidente che passiamo al periodo dei grandi sistemi della filosofia greca. La categoria enucleata è quella dell'*Oggetto*.

L'oggetto è l'oggetto intelligibile, che sta dietro i fenomeni e il discorso dell'uomo è corrispondente alla struttura del mondo "perché il discorso è il mondo divenuto parola e perché il mondo è il discorso realizzato." ²⁰ La filosofia è la scienza prima, data la presenza della ragione al fondo dell'essere. L'azione del filosofo, cioè dell'uomo ragionevole per eccellenza, ha il compito di razionalizzare la realtà sociale, cioè di promuovere l'avvento dello stato perfetto, conforme all'idea. E lo stato perfetto ha, a sua volta, il compito di promuovere l'esistenza e lo sviluppo degli uomini della ragione.

"Al *fatto* dell'*Oggetto*, fatto fondante tutti i fatti per l'uomo nell'atteggiamento della *theoria*, l'uomo può opporre un altro fatto — insistiamo: lo può; nulla ve lo obbliga, — quello della sua esistenza, non obiettiva, non mediata dalla comunità, ma quale egli la sente." ²¹ Appare la ricerca della felicità individuale, che tutto subordina a sé, la saggezza stoica ed epicurea. L'animale ragionevole ricerca l'equilibrio interiore attraverso una precettistica morale, che pone l'accento sulla sua animalità (epicureismo) o sulla sua ragione (stoicismo), due possibilità filosofiche "dell'uomo infelice per il suo isolamento nel mondo, per la sua solitudine davanti alla natura, in un'umanità per la quale ogni tra-

¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

²⁰ *Ibidem*, p. 143.

²¹ *Ibidem*, p. 157.

dizione è divenuta oggetto di dubbio."²² La categoria è dunque il *Me*, presente naturalmente anche in altre filosofie, ma centrale nell'epicureismo e nello stoicismo, che appaiono quando la città e il lavoro libero cessano di avere un ruolo di primo piano nella vita dell'uomo.

Come la categoria dell'oggetto è alla base di ogni filosofia che pretende di essere scientifica, così quella del *me* fonda tutte le filosofie "umane," ossia le visioni del mondo, come campo della vita umana. Weil fa alcuni esempi: il *me* può essere interpretato come Verità, ossia la categoria della verità può essere *ripresa* dall'atteggiamento del *me*. E abbiamo l'atteggiamento del solipsismo, non quello della scuola, ma quello vissuto, per cui non v'è altra verità fuori dell'io senziente; o certi atteggiamenti lirici, per cui il *vero* mondo è il *mio* mondo e non quello insensato e inautentico degli altri uomini e delle scienze obiettive (Byron, Novalis). Vi è poi la ripresa del non-senso, per cui l'io è il solo piano della rivelazione, ma questo piano è vuoto, perché l'uomo può vivere di fatto e questa vita avere un senso, ma non può *parlarne*. Se tenta di farlo egli rinuncia all'io perché abbraccia il punto di vista di una scienza qualsiasi, falsa perché al di fuori dell'io. È l'atteggiamento dello scettico, che non può non parlare e quindi affermare, ma la cui saggezza consiste nel non tener conto delle sue affermazioni; "bisogna che egli agisca, che esca dal linguaggio (il che non può fare che parlando tutti i linguaggi contraddittori), che si renda libero per il sentimento, che si distacchi da tutto ciò che lega gli altri, in una parola: che sopprima la determinazione del giudizio e che viva."²³ La ripresa della categoria del vero e del falso è propria dell'atteggiamento del profeta verso la sua comunità (vero e falso corrispondono a bene e male, felicità e infelicità: il bene è la realizzazione dell'io che sente e desidera, il falso è ancora il falso dell'io, ma di un io che si dimentica. Il profeta esprime perciò la vocazione fondamentale ed autentica dell'io). La ripresa della certezza corrisponde all'atteggiamento cinico (lotta contro la legge esteriore, false virtù, false regole ecc. e soddisfazione individuale), la ripresa della discussione instaura una società di "egoismi," cioè di individui che si *sentono* infelici e che mirano alla felicità: "Shaftesbury, col suo *natural and just sense*, potrebbe illustrare la soluzione 'ottimista,' Mandeville col principio dei *private vices public virtues*, la soluzione 'pessimista.'"²⁴

Nell'atteggiamento del *me* però l'uomo non raggiunge la soddisfazione a cui aspira, perché alla felicità può arrivare soltanto attraverso

²² *Ibidem*, p. 165.

²³ *Ibidem*, p. 170.

²⁴ *Ibidem*, p. 172 nota.

una lotta interiore con la sua natura, che egli deve o sottomettere o in qualche modo far tacere, scartare. E allora egli cerca una fondazione trascendente della sua felicità, ossia *Dio*. L'atteggiamento descritto è l'atteggiamento del credente, della creatura che trae da Dio tutte le sue forze e le sue possibilità di salvezza. Il Dio di cui si parla è quello della *theologia cordis* e il credente è essenzialmente sentimento. La teologia razionale è interpretata come una ripresa della categoria dell'oggetto (visione scientifica del mondo che ritrova il Creatore nella totalità della natura, nella struttura degli esseri ecc.).

La categoria di *Dio* ha importanza particolare, perché in essa nasce la *riflessione*, nel senso che per la prima volta l'uomo si coglie e si interpreta nella totalità della sua vita. Per questo, *Dio* è la più moderna delle categorie antiche e la più antica delle moderne. La sua modernità consiste nella scoperta della libertà sotto forma di sentimento, la sua antichità è nell'apparire di questa libertà come la conquista di qualcosa di altro da sé, come l'attributo fondamentale della essenza umana, che però entra nell'esistenza per miracolo. In termini più semplici Weil hegelianamente (almeno secondo una interpretazione di Hegel, secondo la sua stessa interpretazione di Hegel) vede nella teologia giudaico-cristiana, l'inizio della scoperta dell'uomo a se stesso, ancora in forma mitica, ancora attraverso la proiezione in un altro Io dell'essenza umana, ma pur sempre inizio di riflessione, sforzo di autocomprendersi. Fino all'apparizione di questa categoria la libertà dell'uomo non era infatti ancora *essenziale*, perché essenza ed esistenza dell'uomo non si ricongiungevano: "questa era per quella un accidente, accidente costitutivo (almeno per il *me*) ma che non derivava dall'essenza né la cambiava in se stessa."⁸⁸ Ora invece, nell'atteggiamento del credente, amare Dio significa ritrovare la libertà, pregarlo significa sfuggire alle determinazioni oggettive, obbedirgli significa abolirle, aver fiducia in lui esser sicuro della propria libertà.

Il contenuto di questa libertà sta però tutto dalla parte di Dio e il consenso dell'uomo al piano divino è cieco, essendo questo piano sconosciuto e per essenza negato all'intelletto umano. La fede infatti non ha discorso e qualsiasi tentativo di cogliere la natura del divino, fatto con l'aiuto di altre categorie, è respinto perché falsa il sentimento. L'atteggiamento del credente è dunque inconfutabile, ma può essere facilmente superato (in linea di fatto) per l'insoddisfazione dell'uomo innanzi a una

⁸⁸ *Ibidem*, p. 185.

libertà senza contenuto concreto. L'uomo che perde la fede si trova così in un atteggiamento che è in fondo quello del senso comune, della vita di ogni giorno e che, come Weil dirà, è la sostanza della mentalità media del nostro tempo, l'atteggiamento di chi si sente determinato da una serie di elementi di ordine naturale e sociale: la finitudine umana si coglie non più come risultato della mitica caduta, ma come condizionamento da parte di fattori reali. Questo atteggiamento-categoria Weil chiama della *condizione* e fa corrispondere alla mentalità illuministica e positivista (e derivati pragmatistici, metodologistici ecc.). L'uomo della condizione non ha altro fine che dare alla vita un assetto che sia il migliore possibile. La natura non è più il vecchio *cosmo*, ma un elemento contro il quale si deve lottare e non in vista di una felicità da raggiungere o di fini particolari, ma perché non può farsi altro che questo. La vita non ha senso, perché è essa a definire il senso. Il sapere della condizione è quello scientifico, ma differisce notevolmente dal sapere scientifico dell'oggetto, per il suo carattere umano e pragmatico: un numero inesprimibile per la scienza dell'oggetto, come π , inesprimibile perché non determina il rapporto *reale* tra il diametro e la circonferenza, è utilizzabile per la scienza della condizione, perché riesce a determinare quel rapporto con un'approssimazione sufficiente per i fini "umani" di questa scienza. Scienza dominata dalla *possibilità* (e quindi aliena dalla ricerca del necessario o dalla "paura dell'impossibile"), la quale possibilità è l'essenza del reale: il reale cioè non è dato da ciò che si vede, si sente ecc., ma dalla *legge*, ossia dalla determinazione delle condizioni di possibilità.

Questa mentalità investe tutte le altre province del sapere e del fare umano: onde la lotta contro le superstizioni, la critica delle tradizioni, la trasformazione della storiografia che diventa prammatica, ossia mira a liberare l'uomo dagli errori passati, la stessa diversa considerazione del grand'uomo che non è più l'eroe tradizionale, ma piuttosto il grande organizzatore, il grande inventore, insomma colui che ha contribuito alla causa del progresso (vien fatto di ricordare quel che Spencer pensava della "famiglia Bonaparte"). La filosofia diventa metodologia, mentre l'unica teoria pura è la matematica, perché, come scienza della misura, domina sulle altre che misurano. Ma la filosofia ha anche una funzione, che è tuttavia destinata a scomparire, ossia quella di comprendere una serie di epifenomeni ai quali l'uomo è ancora legato: credenze religiose, convinzioni metafisiche, sentimenti nazionali ecc., tutto ciò che ancora non è stato eliminato dal progresso scientifico. "La filosofia è così storica e si comprende come storica: essa è necessaria perché — e soltanto per-

ché — l'uomo non si confonde ancora con la scienza e, nella misura in cui essa arriva al suo scopo, si rende superflua.”²⁰

La politica della condizione è quella liberale: proprietà privata come fattore di progresso, mercato industriale, ricchezza espressione di capacità di lavoro. Quanto all'arte, essa può avere due funzioni, una, quella di divertire, l'altra, — ed è questo l'ufficio più importante dell'arte in una società non ancora completamente dominata dall'atteggiamento della condizione — quella di rappresentare la società così com'è, con le sue virtù, le sue gioie, i suoi errori. In questo secondo senso, che è quello del realismo anzi naturalismo estetico, lo scrittore è veramente il maestro della società, perché soddisfa quanto nell'uomo non è ancora stato raggiunto dagli effetti del progresso e della scienza e nello stesso tempo contribuisce alla sua educazione.

È chiaro che in questa esposizione sono presenti dei motivi polemici che accentuano alcuni aspetti dell'illuminismo e del positivismo e che non sempre sono da condividere, ma, trattandosi dell'esposizione di una categoria e non di considerazioni storiche, l'insistenza su questi aspetti è del tutto giustificata.

Dalla categoria della condizione si passa a quella della *coscienza*, cioè soprattutto a Kant o almeno ad un certo Kant (il Kant di Fichte e di Hegel). L'atteggiamento della coscienza è caratterizzato dall'assunzione di un vuoto sempre riempito, ma giammai *pieno*, a cui tutto si rapporta e si mostra, senza che esso si mostri mai. Solo la coscienza è, perché il resto è questa o quella cosa, e tutto quanto si coglie e si sa è soltanto *per la coscienza*. L'io di cui si parla infatti non è il me (l'io empirico), ma la condizione assoluta determinante il me, il quale fa parte del mondo. Weil delinea una specie di teologia negativa della coscienza: io so di *me* che sono, ma non so che cosa sono, io parlo ma non sono la stessa cosa del *me* di cui parlo e quel che so di me, lo apprendo dalle mie determinazioni temporali: *io* non sono di questo mondo. Il sapere negativo diventa però positivo quando considera l'io in quanto tale e non in quanto oggetto di scienza. L'io diventa allora la positività della mia libertà: a rigore non so se sono agente, senziente ecc., ma posso dire che dietro la mia azione c'è la mia *libera decisione* a causarla, decisione intemporale, ma le cui conseguenze cadono nel mondo della condizione. "Nulla è se non questo atto nel quale l'essere e la libertà si confondono; ogni apparenza sensibile, ogni determinazione naturale derivano da quest'atto assoluto, rivelato nel sapere assoluto della realtà assoluta che

²⁰ *Ibidem*, p. 224.

è l'*io*, determinantesi come *io* opponentesi al non-*io*, perché l'*io* sia per se stesso, attraverso la negazione della negazione della libertà, negazione senza la quale *io* sarei libero, ma non mi saprei né *io* né libero."*

Potrebbe sembrare che l'atteggiamento della coscienza non è altro che la "presa di coscienza" della condizione (il Kant epistemologo), ma Weil con riferimento anche e specialmente al Kant della morale, lumeggia l'autonomia della categoria, che è il superamento cosciente della condizione. Quando infatti si dice che la scienza ha ragione di pensare a suo modo il problema dell'uomo, ossia di cercare il posto dell'uomo nel mondo e che quel che essa insegna non deve essere dimenticato, né può essere respinto validamente, si fa un discorso che già supera l'ambito categoriale proprio della condizione, che non è in grado di intendere il *non deve* e il *validamente*. Cercare come questo superamento è possibile è proprio dell'atteggiamento della coscienza, la cui riflessione polemica con la teoria della condizione, che non esce invece dal terreno della condizione stessa. Che io sia libero, che io rivendichi a me i miei atti ecc., tutto ciò non rientra nella scienza ed io mi ritrovo così "duplice," come colui che fa la scienza e come colui che è oggetto di scienza. E anche quando la critica della scienza non è presente nella coscienza, questa si oppone come *responsabile* al mondo della determinazione. Incontriamo la morale della coscienza, che Weil riprenderà anche nella *Politica*: la scelta di un principio razionale indipendente dalle condizioni (dall'esperienza) a cui uniformare l'azione, prescindendo dai risultati reali o possibili dei quali, a rigore, non sono responsabili; il carattere *privato* dell'uomo morale, l'agnosticismo politico (alla legge ingiusta posso opporre la rivolta interiore, ma non la disobbedienza attiva con la quale per riparare a un torto ne commetterei un altro); la speranza dell'unificazione di virtù e felicità, del premio al virtuoso, ma la categorica impossibilità di fondare la morale su questa speranza.

L'arte della condizione è quella dell'ironia romantica, quella di Schlegel, il cui legame con Fichte è notorio. Il poeta *si sa* poeta, egli supera la sua opera, la quale più che poetica è del poeta: l'artista crea il suo mondo, ma nello stesso tempo lo distrugge con la sua ironia. Quando poi il poeta della coscienza si coglie come uomo, allora la consapevolezza della relatività di ogni scienza, ogni regola, ogni costume (tutto infatti è *per la coscienza* e può essere eventualmente distrutto dalla coscienza) diventa assurdo, come nel romanticismo oltranzista del dadaismo.

Ci si aspetterebbe che dopo questa categoria kantiano-fichtiano-roman-

* *Ibidem*, p. 240.

tica venisse l'*assoluto*, come Weil chiama la categoria alla cui elaborazione il contributo decisivo è stato dato da Hegel, cioè che si lumeggiasse il passaggio dalla coscienza alle cose, investite queste di una razionalità propria e quindi non più *altre* dalla coscienza. Weil invece interpone tra la coscienza e l'assoluto due categorie, l'*intelligenza* e la *personalità*, i cui principali autori sono Dilthey e Nietzsche. Torneremo comunque su ciò quando ci occuperemo delle categorie post-hegeliane.

L'*intelligenza* è l'interpretazione nella sua purezza, è una categoria disinteressata, acosmica, di null'altro pensosa che di intendere. E il criterio in base al quale essa intende è l'*interesse*. Tutto ciò che l'intelligenza trae a oggetto di interpretazione, viene ricondotto a certe tendenze fondamentali dell'uomo, a certi dati costanti della sua esperienza, possiamo anche dire a certi *atteggiamenti* fondamentali (si pensi alle considerazioni di Dilthey sui tre tipi di visioni del mondo). Ma gli atteggiamenti dell'intelligenza sono dei semplici atteggiamenti senza essere categorie, cioè senza diventare momenti del discorso.

Risulta chiaro in che consiste la differenza tra il punto di vista dell'intelligenza e quello adottato da Weil nella sua *Logica* (che egli chiamerà *senso*): l'intelligenza comprende tutto ciò che incontra, ma senza giudicarlo, senza vedervi, poniamo, una tappa che conduce verso di essa, senza valutarne gli eventuali errori; si contenta di analizzarlo valendosi della sua categoria *metafisica*, l'interesse. L'intelligenza dunque separa l'atteggiamento dalla categoria, perché non considera che una categoria, la sua (non se stessa, ma il suo criterio d'interpretazione, cioè l'interesse), "ponendo così su piani differenti quel che (parliamo per anticipazione) non può né deve essere separato, se deve esservi filosofia."⁸⁸ D'altra parte l'intelligenza interpreta tutto salvo se stessa: l'atteggiamento dell'uomo intelligente è impensabile da se stesso, perché è assolutamente libero (nel senso di non avere un *proprio* discorso).

Poiché la categoria dell'intelligenza non ha un suo discorso, un suo linguaggio (gli uomini dell'intelligenza parlano qualsiasi linguaggio, ma non ne hanno uno per parlare di sé), le riprese avvengono con la mediazione della coscienza. L'intelligenza cioè è per Weil (e questa è probabilmente la ragione del posto da lui assegnato a questa categoria) una specie di *décalage* della coscienza, consistente nella sostituzione dell'*io* con l'*interesse*: "l'uomo è la condizione ultima del mondo."⁸⁹ La co-

⁸⁸ *Ibidem*, p. 280. Queste considerazioni di Weil sulla categoria dell'intelligenza ricordano la posizione dello storicismo italiano (Croce, Antonì) verso quello tedesco, anche se la comune esigenza razionalistica viene poi svolta in sede sistematica molto diversamente.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 276.

scienza è perciò l'intermediario dell'intelligenza, ma non può costituire una ripresa (ossia l'intelligenza non può interpretarsi come coscienza), perché la coscienza porrebbe l'intelligenza in un mondo determinato. L'uomo intelligente si coglie invece nella categoria del *vero e del falso*: l'uomo intelligente detiene il vero, gli altri sono perduti nell'interesse e tutto è maschera di interessi. È dunque impossibile aver ragione contro un altro: ogni sistema ha in sé la sua verità e differisce dalla verità di un altro sistema senza *incontrarla*; da ciò l'atteggiamento della tolleranza. Ripresa del non-senso: al fondo di ogni atteggiamento è la *vita*, di cui il pensiero è un semplice paravento, uno strumento col quale, nel caso dell'uomo, la vita si mantiene. L'intelligenza è epifenomeno, ma, comprendendo che il mondo è espressione di questa forza cieca, deve porsi non come forza opposta, perché si lascerebbe ingannare, ma come negazione della forza, inazione, astensione. Questa idea, nota Weil, " si trova al fondo di tutte le dottrine occidentali che si richiamano al pensiero indiano, da Schopenhauer a Aldous Huxley. " ⁸⁰ E infine, ripresa della Verità, ripresa eguale e contraria alla precedente. Tutto è regolato dalla forza e la stessa debolezza non è che maschera della forza. L'intelligenza che scopre tutto ciò rende possibile la piena esistenza dell'uomo. È qui la radice delle teorie della forza o della violenza " da Gobineau a G. Sorel, Pareto, Mussolini e A. Rosenberg. Il loro rappresentante a buon diritto più celebre resta il Nietzsche dello *Zarathustra*. " ⁸¹

Nell'*intelligenza* l'uomo si stacca dal mondo che non prende sul serio; ma può continuare a non prenderlo sul serio, prendendo sul serio sé, la sua *personalità*. Nell'atteggiamento dell'intelligenza l'uomo era nulla, ora diventa tutto (queste due categorie sono particolarmente legate, in qualche modo come verità e non-senso, condizione e coscienza, l'una sembra essere il complemento dell'altra). La *personalità* può ricordare il poeta della coscienza, nel senso che la sua opera è strettamente legata ad essa, ma per un altro verso l'atteggiamento è opposto: il poeta cosciente si compiace della distruzione del suo mondo, la personalità trova soddisfazione nella sua costruzione. Il titanismo romantico e soprattutto Nietzsche campeggiano in questa categoria: l'iniziativa creatrice di una personalità unica, l'uomo che si comprende quando si crea, ma si disfa quando si comprende, il passato che non mi impegna ma che *io* impegno, il " diventa quel che sei, " la mia personalità che non è che questa tensione tra il dover essere me e il non esserlo mai e fuori di questa tensione

⁸⁰ *Ibidem*, p. 277 nota.

⁸¹ *Ibidem*, p. 279 nota.

si dissolve, la lotta per un mondo che sia il mio mondo, la creazione dei valori, nei quali la personalità non "crede" perché *li è*, l'opposizione verso atteggiamenti come quello della condizione o dell'intelligenza, segni di debolezza e di fuga davanti a sé.

La ripresa piú importante di questa categoria è quella di *Dio*, il concetto di Dio-persona proprio del cristianesimo. Dio non è piú il fondo dell'essere, ma è una persona che si sacrifica e muore, è il presente che assume e vince il passato (legge, peccato) e si glorifica nel trionfo. L'uomo stesso è glorificato, perché non è piú sottoposto alla legge e non ha che da assumere il conflitto divino e credere nella vittoria di Dio sul mondo. Col Cristo, cioè, Dio è sceso in terra e l'uomo è salito in cielo (tuttavia permane conflitto tra l'atteggiamento della personalità e la ripresa di Dio, come prova e illustra il paradosso di Kierkegaard). Weil riprende la sua interpretazione del cristianesimo, cui già accennammo a proposito di *Dio*: il cristianesimo libera l'uomo non solo dal *cosmo* della legge (alla qual cosa bastava il profetismo) ma dalla tradizione, dalla *certezza*, gli dà modo di scoprire la *condizione*, come condizione per la coscienza, di assumere un interesse fondamentale, la libertà, al di sopra di ogni altro interesse concreto. La personalità è dunque la *verità* del cristianesimo, la scoperta del suo segreto: dio antropomorfo, uomo teomorfo. Essa può adoperare il linguaggio cristiano, ma il suo cristianesimo è allora "una fede senza uomo (definito), né Dio (trascendente in rapporto a un definito), è la fede dell'uomo in se stesso come creatore di sé a partire dal suo passato"[■]: uomo e dio si fondono dunque nella dialettica della personalità.

Si arriva così alla categoria dell'*assoluto*, cioè al predominio assoluto del discorso coerente. Finora le categorie domandavano all'uomo di porsi a servizio di un universale, poniamo del progresso, ora gli domandano di scomparire nell'assoluto. L'universale cioè non è piú *altro* da lui, ma è nel discorso coerente e quando si dice che l'individuo deve "scomparire" nell'assoluto, si vuol dire che deve uniformarsi al discorso, ritrovarsi nel discorso. Si dileguano tutte le alterità: il pensiero è l'essere, l'essere è la totalità del divenire. Sembra che si sia tornati alla categoria della Verità ed in effetti anche qui tutto è vero, non vi è nulla che possa pretendere di essere qualcosa di eccellente, nondimeno la differenza è notevole, perché ora l'accento è messo sul *tutto*: il vero è il tutto, la totalità di tutte le cose, che sono vere perché "scompaiono" nella totalità delle negazioni. Tutte le categorie sono riconosciute nella loro legittimità, ma legittimità

[■] *Ibidem*, p. 317.

parziale, come discorsi particolari che l'assoluto ricomprende. Analogamente l'individuo particolare dovrà pacificarsi, conciliandosi col mondo, comprendendosi come un momento dell'assoluto. Non che con questo egli non continuerà a subire eventuali violenze o sofferenze, ma esse non saranno più incomprensibili e assurde, perché la loro stessa assurdità avrà ormai un *sensu*. È pur vero che questa unità *pensata* non è ancora un'unità reale, che ancora il dominio sulla natura e la società non è di tutti e che per conseguenza i discorsi particolari sono diversi e non possono comporre le loro differenze, che i cittadini non si ritrovano ancora tutti nello stato, che l'Essere insomma non è veramente per-sé, finché il particolare se ne *sente* respinto. Questa unità va dunque *realizzata*; ma, inversamente, se essa è *pensata* in qualche maniera esiste. Società e Stato esistono *perché* sono pensati: e se ancora esistono delle infelicità o anche delle catastrofi nelle individualità, esse sono particolari, cessano di essere assolute. "Sono accidenti della particolarità contro i quali la particolarità si difende e si premunisce col ragionamento, dei quali si consola col sentimento. La filosofia non se ne occupa, se non per dire alla particolarità che non può esservi coerenza per la particolarità; essa risponderà a delle domande, a tutte le domande, purché si tratti di domande e non di sedicenti problemi umani. Ciò che essa fa è lasciar parlare la Ragione che è." ²³

Con Hegel dunque il pensiero pensa se stesso, cioè la filosofia prende coerenza, che è stata realizzata, ma sarà posto dall'uomo che si oppone situazione dunque muta: prima si pensava l'assoluto, ora è l'assoluto stesso che si pensa. Il nuovo problema filosofico non cercherà dunque più la coerenza, che è stata realizzata, ma sarà posto dall'uomo che si oppone alla filosofia, che comprende la particolarità in rapporto all'assoluto e nel discorso coerente, ma rifiuta la coerenza per non essere particolare. "Dal punto di vista tradizionale — osserva Weil — una tale questione è assurda; essa si tradurrebbe con la formula: il senso ha un senso? Tuttavia non può essere esclusa, proprio perché è assurda, allo stesso modo che la *Verità* non esclude il *Non-sensu*." ²⁴

Le categorie posteriori all'assoluto hanno perciò un significato speciale, perché non riescono a superare, nel vero senso, questa categoria, che è in effetti conclusiva del processo descritto da Weil. Le due categorie immediatamente successive sono l'*opera* e il *finito* (l'attivismo irraziona-

²³ *Ibidem*, p. 336.

²⁴ *Ibidem*, p. 334.

listico e l'esistenzialismo), viene poi l'*azione* (il marxismo) e infine il *senso* e la *saggezza*, che sono le categorie proprie di Weil, governanti tutta la logica. Esponiamole rapidamente.

L'*opera* è l'azione per l'azione, azione senza verità, consapevole di esser questo. È pur vero che l'assoluto sembra non lasciar posto a categorie ulteriori, perché tutte finirebbero per rientrare nel suo ambito; tutte ma non il suo contrario irriducibile, lo scandalo della ragione. L'uomo si volge al puro sentimento e alla pura violenza, crea qualcosa senza alcun riguardo ai valori, alla libertà, ai discorsi, tutti succedanei della vita e tutti rifiutati col *fatto* nella sua nudità, privo, per definizione, di ogni luce di giustificazione razionale: a giustificazione del fatto non v'è che il fatto stesso. L'uomo dell'*opera* non è linguaggio, ma *si serve* del linguaggio, il suo linguaggio è rivolto al sentimento, è cioè radicalmente *oratorio* e non fa che ripetere in forma imperativa: fate questo, fate quest'altro, perché l'*opera* lo domanda. È un linguaggio mitico, ma diverso da quello della *certezza* (ossia della tradizione), perché si sa creatore di miti. Si rivolge agli uomini in quanto massa, più precisamente in quanto materiale dell'*opera*, e ad essi promette qualcosa di nuovo e di inaudito quando l'*opera* sarà compiuta. L'uomo dell'*opera* sarà evidentemente il naturale nemico dell'uomo del discorso, del filosofo, che considera nocivo: infatti il filosofo vuole *giudicare* prima di agire e se rinuncia al giudizio rifiuta l'azione, contentandosi di comprendere quel che è.⁸⁶

Il riferimento ai recenti regimi autoritari sembra essere evidente e ben chiara è la presenza dei loro ideologi nella trattazione (del resto a Hitler è fatto esplicito riferimento in una nota). Tra le riprese Weil sottolinea quella di *Dio*, cioè la presentazione dell'*opera* come di qualcosa di superiore ai suoi contorni empirici: l'uomo dell'*opera* è l'eletto, è investito di una missione, è il creatore di nuovi valori, il realizzatore della vera libertà. Più precisamente la categoria di *Dio* serve di *mediazione* alle altre, per la giustificazione dell'*opera*: "le altre, prima di poter servire alla giustificazione, devono esser riprese sotto questa, perché il rapporto possa essere stabilito tra un piano del mondo (come idea formale

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, p. 360. Queste considerazioni di Weil trovano una singolare rispondenza in taluni accenti della risposta di Mussolini, tipico uomo dell'*opera*, al Croce a proposito dei patti lateranensi, nella seduta del Senato del 25 maggio 1929: "Nessuna meraviglia, o signori, se accanto agli imboscati della guerra esistono gli imboscati della storia, i quali, non potendo per ragioni diverse e forse anche per la loro impotenza creatrice, produrre l'evento, cioè fare la storia prima di scriverla, si vendicano dopo, diminuendola spesso senza obiettività e qualche volta senza pudore." (MUSSOLINI, *Scritti e discorsi*, vol. VII, Milano, 1934, p. 117.)

e vuota, poiché la rivelazione è scomparsa) e l'opera dell'uomo, che assume così, e così soltanto, il duplice ruolo di creatore e di fonte della rivelazione."³⁶ Ora, è evidente la parentela, diremmo la analogia di temerie ideologica, con le categorie della *personalità* e anche dell'*intelligenza* naturalmente non in quanto atteggiamento disinteressato, ma in quanto modo di pensare (ideologie maschera, teorie della violenza, Sorel, Rosenberg ecc.). Ed è inutile ricordare l'importanza di Nietzsche nella formazione dell'atteggiamento dell'*opera* e nell'ideologia di quegli stessi regimi politici nei quali tale atteggiamento si è manifestato in modo particolare. Da questo punto di vista, *personalità* e *intelligenza* potevano trovar posto dopo l'assoluto, assieme all'*opera* e al *finito*, come categorie-atteggiamenti *sui generis*, categorie della *rivolta*, come Weil le definisce."³⁷

L'altra categoria della *rivolta* è il *finito*. Weil definisce questa categoria come la presenza della violenza nel discorso. In altri termini l'uomo che *non crede* nell'*opera*, né nel discorso coerente, si contenta di un discorso che rimanga sul piano della pura finitezza. Il discorso coerente non aveva torto nel concludere che il *finito* e l'*infinito* sono correlativi, cioè che non possono pensarsi separatamente. "Pensare il *finito* nell'*infinito*, è perfettamente possibile *nel pensiero*, come è perfettamente impossibile *in fatto*, perché è la finitudine che rivela l'*infinito* come la possibilità impossibile — come la negazione del *fatto*, che non è che negazione pensata — come l'essere che non è — come l'orizzonte nel quale è tutto ciò che è — come la verità che, invisibile, rende visibile tutto ciò che si mostra, in fatto, nel mondo."³⁸ La persona è dunque radicalmente *separata*, perché l'Essere si rivela nella verità, ma poiché si rivela sempre non è mai rivelato: "non vi è presenza e, nell'orizzonte della verità, vi è l'errore."³⁹ L'errore non è dunque proprio della particolarità, come nel discorso coerente, ma è coesenziale al discorso dell'uomo *finito*. Weil non manca di sottolineare la somiglianza di questa categoria con la *coscienza*, che ne è la precorritrice riconosciuta, per aver teorizzato l'impossibilità della coerenza all'interno del mondo. Il mondo resta *fatto*, mentre la coerenza è rinviata ad un al-di-là: "è concepita come l'Essere al fondo di ciò che è, al fondo dunque anche dell'uomo nel mondo che, in questa *idea* al di là di ogni contenuto, trascende il mondo, più esattamente, comprende in questa *idea* che egli lo ha trasceso prima di esservi entrato."⁴⁰ La conclu-

³⁶ *Logique*, cit., p. 366.

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 398.

³⁸ *Ibidem*, p. 383.

³⁹ *Ibidem*, p. 383.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 385-886. Cfr. anche *Hegel et l'état*, cit., pp. 33-34 nota.

sione del finito è nell'atto gratuito e nella poesia: l'uomo autentico, veramente se stesso è il poeta, nel progetto di sé verso l'Essere e nello scacco di questo progetto.

Come si vede anche questa categoria ha una minore "dignità" rispetto alle altre e in sostanza rappresenta un tentativo di ritorno all'atteggiamento della coscienza e alla filosofia della riflessione (carattere "neokantiano" dell'esistenzialismo). Categoria velleitaria, che non oppone all'assoluto un discorso, ma piuttosto la protesta del sentimento. In questo senso la categoria che ora Weil prenderà in esame, quella dell'*azione* (l'azione razionale conforme al discorso) non ci pare abbia un vero rapporto con le due categorie della rivolta (del resto neppure storicamente), ma che si colleghi direttamente all'assoluto. Insomma Weil interpone tra coscienza e assoluto intelligenza e personalità e tra assoluto e azione opera e finito. Ora, forse si poteva passare direttamente dalla coscienza all'assoluto e dall'assoluto all'azione, che, come vedremo subito, Weil considera l'ultima categoria che sia stata pensata e all'azione far seguire le categorie velleitarie, cioè irrazionalistiche.

Questo rilievo non è puramente estrinseco, ma fa riferimento anche alla esposizione che Weil dà dell'*azione*, che è condotta naturalmente secondo il concetto dell'azione *razionale* o *sensata*, ma presenta, specie nella prima parte, qualche ambiguità, dovuta al fatto che essa "dialettizza," o almeno pretende dialettizzare, le due categorie precedenti. Il nuovo atteggiamento (ossia l'azione) — scrive Weil — "cerca di unire il *discorso coerente* con la *condizione* in un'*opera* soddisfacente per l'*essere finito*, nel rischio della sua finitudine"⁴¹ e quindi cerca di escludere la violenza con la forza della ragione, ma sul piano stesso della violenza. E poco dopo Weil osserva che, a rigore, l'*azione* non *vuole* nulla, "ed è assurdo parlare della sua volontà: nel discorso assolutamente coerente, una tale espressione non soltanto aveva un senso, ma era anche inevitabile, dove il discorso era il suo proprio soggetto, dove il particolare non si rivelava nella sua verità che riguardo alla totalità e voleva dunque qualche cosa senza sapere che *essa* la voleva. Ma qui, dove la rivolta ha fatto del progetto dell'uomo il senso del mondo, dove l'*opera* doveva creare, dove la *finitudine* si era rassegnata all'impossibilità dell'impresa inevitabile, come si può ancora parlare della volontà dell'azione? È l'uomo che vuole, l'uomo della realtà di tutti i giorni, nella realtà della società del lavoro e della lotta con la natura, in questa società della *condizione* che ha acquistato una certa padronanza sulla natura e che è

⁴¹ *Logique*, cit., p. 396.

sicura di poter dominare completamente tutte le condizioni esteriori che ancora tengono l'uomo in catene: è l'uomo che vuole la realtà a suo servizio."⁴⁸

Ora, sembra chiaro che qui Weil vede l'*azione* con occhi hegeliani, cioè come rivolta alla soddisfazione della finitudine, dell' "uomo" nella sua particolarità. Ma la finitudine e l'opera non sarebbero soddisfatte (come non *sono* soddisfatte) del razionalismo dell'azione, proprio per il suo carattere universale (cioè veramente razionale). Inutile ricordare le accuse a cui il marxismo è fatto segno: non riconoscimento della persona, determinismo, fine della storia e quindi impossibilità di ulteriori *opere*. Torneremo comunque su questo punto, che ci pare essenziale nel pensiero di Weil.

Il motivo razionalistico è però accentuato nel seguito della descrizione, ad esempio quando Weil dice che non è l'uomo disumanizzato che darà origine all'azione, "ma il pensatore insoddisfatto del pensiero astratto," che l'animale sociale non arriverà mai alla rivoluzione, ma solo alla rivolta, che l'uomo dell'azione concilia la grande contraddizione lasciata aperta dall'assoluto, quella dell'uomo soddisfatto in sé e dell'uomo che pensa la soddisfazione, dell'eroe che termina la storia e del pensatore che la comprende.

Le ultime categorie sono il *senso* e la *saggezza*. Categorie particolari, proprie della logica di Weil e che non superano, a rigore, l'ultima categoria analizzata, ossia l'azione, ma piuttosto esplicitano il punto di vista dal quale la logica nel suo insieme è stata condotta. Il *senso* è una categoria puramente teorica, formale, una categoria senza atteggiamento, appunto perché designa la consapevolezza dell'insidenza di ciascuna categoria all'atteggiamento corrispondente, la consapevolezza della *presenza*. Presenza, possiamo dire, della razionalità alla realtà (nel senso hegeliano del termine): le categorie dunque nascono dalla vita, dal concreto, e la filosofia le pensa nella loro purezza, in quanto elementi del discorso logico. Da questo punto di vista si può dire che tutte le categorie pensate da Weil sono delle riprese di una categoria unica, quella del *senso*. Ma il *senso* non è soltanto consapevolezza delle categorie, ma anche della fonte delle categorie, ossia della spontaneità creatrice, dell'inesauribile iniziativa umana, spontaneità che Weil chiama linguaggio o poesia. Il grande ruolo che sempre l'umanità ha assegnato ai poeti è giustificato da questo ufficio creatore della poesia su cui Weil qui insiste: "La poesia è la presenza, ma la presenza indistinta che si oppone, o piuttosto — perché

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 397-98.

essa non conosce l'opposizione — è radicalmente distinta da ogni presenza di qualche cosa (che essa crea solamente). Essa è l'Unità immediata, e il poeta non sa — se lo si risveglia e gli si pone la domanda — se ha parlato di sé o del mondo, cioè se è veramente lui che ha parlato, quale si 'conosce.' La poesia comprende, ma non sa né che cosa né come."⁴³ Non si tratta di un motivo irrazionalistico-romantico nel pensiero di Weil (del resto troppo radicalmente estraneo a motivi di tal genere), ma semplicemente della designazione dell'umano fare, della capacità umana di dare *sensu* alle cose. La filosofia parla di questa attività umana, delle realizzazioni dell'uomo, anch'essa è spontaneità, ossia a sua volta *poesia* "ma una poesia che ha creato il suo altro e che si è creata in quest'altro e che deve riprendersi da questa realtà dove si è fatta altro per se stessa."⁴⁴ Essa è dunque riflessione, perché avendo creato non crea più, ma lavora nel mezzo del pensiero agente; essa con la *forma* del senso, padroneggia tutti i sensi concreti: "quel che l'uomo crea nella spontaneità, le 'espressioni' dei suoi 'sentimenti,' quella esistenza creatrice che è la più universale perché risiede tutta intera nel linguaggio, quella comprensione che non si comprende e non ha bisogno di comprendersi, essa le trae dalla contraddizione nella quale l'uomo è caduto con quei sensi concreti, quando, con essi ancora, ma già non più in essi, egli ha detto per la prima volta: 'Questo *non è*.' La filosofia, come scienza del senso, è la storia della riconquista della spontaneità."⁴⁵

L'atteggiamento corrispondente al senso è la *saggezza*. Come il senso è la categoria delle categorie, la saggezza è, per così dire, l'atteggiamento degli atteggiamenti, è la categoria che si sa atteggiamento, l'atteggiamento che si sa categoria: "categoria formale che non comprende che l'atteggiamento formale nell'identità formale dei due."⁴⁶ L'atteggiamento del saggio è perciò l'atteggiamento dell'uomo razionale, ed è la "morte" dell'individuo (cioè della particolarità passionale) perché si conservi nella vita della ragione. È questo il senso profondo dell'osservazione di Socrate che il filosofo desidera morire. Torna l'immagine dell'uomo della ragione, cara a Weil, con una ripresa dell'ideale classico del dominio sulle passioni. Formalmente parlando, la saggezza può esser propria di qualsiasi atteggiamento, purché coerentemente vissuto; concretamente, il saggio deve entrare nel divenire della ragione, ossia nella storia. Il che significa che il saggio, nella sua forma più alta, non può che tornare

⁴³ *Ibidem*, p. 422.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 423.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 423.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 439.

all'azione, ossia all'ultima categoria concreta (non solo formale) che sia stata pensata. Nell'azione non solo l'uomo vive "secondo il suo discorso, ma ancora e soprattutto, egli ha condotto il discorso al punto in cui il discorso diventa vita concreta e unisce l'uomo ragionevole e la sua situazione." ⁴⁷

Ma quale sarà il contenuto concreto dell'azione? Attraverso quali vie bisognerà tentare di rendere il mondo sensato, ossia definitivamente vittorioso sulla violenza? È evidente che la logica non può rispondere a queste domande, che sono di pertinenza di un'altra scienza, la scienza dell'azione razionale, ossia la *Politica*.

3. *La Politica*

L'ideale premessa alla *Filosofia politica* di Weil è il suo studio su *Hegel e lo stato*. Hegel è, per Weil, l'ultimo grande filosofo ed è da lui che bisogna prendere le mosse per delle meditazioni serie. Uno Hegel tuttavia prolungato fino a Marx o almeno ritrovato attraverso Marx, al quale spetta il maggior merito nell'elaborazione della categoria dell'azione, a tutt'oggi, come sappiamo, l'ultima che sia stata pensata. Nella determinazione del contenuto dell'azione però, noi vedremo che Weil è "hegeliano" e ritroveremo e cercheremo di chiarire quella ambiguità che già notammo nell'esposizione del concetto di azione e che va ricondotta all'interpretazione che Weil dà dei rapporti tra Hegel e Marx.

Il libro su *Hegel e lo stato* è in certo senso un libro "apologetico," perché vuole mostrare come le solite accuse di reazionarismo, rivolte alla concezione politica di Hegel non hanno fondamento. In genere si dice che Hegel considera definitivo l'ordinamento da lui descritto e quindi sanziona un fatto empirico (la Prussia della restaurazione) identificando immediatamente reale e razionale. Lo stato di cui egli parla ha strutture reazionarie, non ammette la sovranità popolare, non lascia alla persona un vero ambito di libertà entro il quale possa svolgersi la sua vita morale, perché innalza l'eticità sulla moralità.

Ora, non è dubbio che Hegel fu ammiratore della Prussia di Federico Guglielmo III, nella cui prima università insegnò fin dal 1818, e il cui stato considerò lo stato moderno per eccellenza, lo stato dello Spirito. Ma (a prescindere da considerazioni che Weil fa nel primo capitolo del suo libro circa una possibilità di giustificazione dell'atteggiamento di Hegel

⁴⁷ *Ibidem*, p. 438.

verso lo stato del suo tempo, tanto diverso da quello di Federico Guglielmo IV e ancor piú da quello di Bismarck) il problema è filosofico, il che significa che lo stato di cui Hegel parla non è questo o quello stato, ma l'idea dello stato, non, com'è evidente, in senso platonico, ossia al di fuori del divenire, ma idea *del* divenire, normativa della realtà effettuale. Ora, questa idea non è per Weil reazionaria, ma è quella dello stato dell'epoca di Hegel e della nostra.

È stato detto che Hegel *deduceva* la legittimità della monarchia ereditaria e ciò ha dato varie volte luogo ad attacchi da parte liberale. Ora, non è dubbio che il principe esercita la sovranità, che in lui diventa concreta, "reale come individuo umano." Ma in che modo questa sovranità è esercitata? Certo il principe è sovrano, è lui che, in ultima istanza, decide, dichiara la guerra, comanda l'esercito, firma le leggi. Ma bisognerebbe dimenticare ciò che Hegel ha detto dello stato per credere che questi poteri possono essere esercitati contro l'interesse della nazione. È il contrario. Essi possono essere impiegati solo in vista di ciò che la nazione *comprende* come suo interesse. "Non è il principe che pone i problemi, non è il principe che elabora le soluzioni possibili, non è neppure lui che sceglie effettivamente tra queste soluzioni, perché anche per questa scelta è necessario il parere dei suoi consiglieri."¹ Non solo, ma in uno dei suoi corsi sulla *Filosofia del diritto* Hegel dice che il principe "non ha che da dire 'sì' e mettere il punto sulla *i*."² Il re dunque decide, "ma non è lui che decide quando né di che bisogna decidere. Egli può dire 'no'; ma non spetta a lui di inventare, di creare, di governare."³ Il che val quanto dire che non può dire 'no,' ma deve solo sanzionare formalmente ciò che la dialettica interna dello stato chiede sia sanzionato. In altri termini per Weil "il principe hegeliano non ha per funzione essenziale che di rappresentare la continuità, quasi biologica, dello stato."⁴

Chi esercita allora il potere? La risposta di Hegel è nota. La sovranità popolare presuppone un'idea astratta del popolo, che viene considerato fuori del contesto sociale e dei rapporti col principe. Esso parteciperà al potere attraverso gli "Stati," ossia secondo una rappresentanza degli interessi della società. La piú alta autorità non appartiene al popolo, né alla corona, ma alla burocrazia, lo stato universale, l'*allgemeiner Stand*. Il funzionario è apolitico, è reclutato senza distinzione di provenienza, di

¹ *Hegel et l'état*, cit., p. 61.

² *Ibidem*, p. 61.

³ *Ibidem*, p. 62.

⁴ *Ibidem*, p. 61.

fortuna, di condizione sociale; ma essendo nulla politicamente, è tutto nell'organizzazione dello stato. Il principe decide, le camere votano le leggi e controllano l'amministrazione; ma è questa che ha la meglio su entrambi. Weil dice che, sotto questo riguardo, la teoria hegeliana è "corretta," perché risponde alla sostanza dello stato moderno.⁵ Ma è forse qui più ancora che nella deduzione della monarchia ereditaria che la dottrina di Hegel è da restaurazione, perché lo stato moderno (alludiamo solo allo stato borghese), malgrado la indubbia forza della burocrazia non si può dire lo stato di questa classe, ma piuttosto della classe borghese, di cui la burocrazia è, di solito, docile espressione. La burocrazia di Hegel è ancora quella dello stato assoluto. Come assai poco moderna è la valutazione della classe dei proprietari terrieri,⁶ mentre alla borghesia Hegel è ben lontano dal dare l'importanza che, anche in Germania, avrebbe avuto.

Weil sottolinea poi la ancora incompleta razionalità dello stato moderno messa in luce da Hegel. Gli elementi di irrazionalità da superare sono due: mancanza di mediazione tra gli stati e presenza, nell'ambito stesso dello stato, della plebe (Pöbel), cioè di una folla disorganizzata che rappresenta ancora "il punto di vista del negativo." Quanto al primo punto, Hegel afferma che gli stati *devono* adeguarsi alle norme del diritto internazionale, ma che questo diritto non è veramente *reale*, perché gli stati sono delle *totalità autonome*. "Non dice che questo stato di cose sia perfetto, non ne prende la difesa; constata e comprende. Ma questa comprensione contiene già l'appello — no, Hegel non si concede appelli — contiene un giudizio sulle tendenze della storia: la riconciliazione e mediazione totale si realizzeranno; se no la storia sarebbe assurda, la lotta dell'uomo con la natura non avrebbe alcun risultato, la negatività non riuscirebbe a digerire col suo lavoro l'*immediato*, il *naturale*, la *determinazione data*, l'*arbitrio*, il *caso* e non vi sarebbe *ragione reale* per l'uomo."⁷

Quanto al secondo elemento di irrazionalità, questo interno allo stato, Hegel nota come esso sia dovuto al sistema di produzione che genera da un lato la categoria dei detentori dei mezzi di produzione e dall'altro dei "dipendenti," il cui stato di servitù cresce, di pari passo con la ricchezza di quelli. È compito dello stato moderno, e in particolare della sua amministrazione, far sí che questi uomini siano "soddisfatti," cioè liberati dalla condizione di estraniamento in cui si trovano.

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 71.

⁶ Cfr. HEGEL, *Filosofia del diritto*, §§ 305, 306, 307.

⁷ *Hegel et l'état*, cit., pp. 77-78.

La *Filosofia del diritto* ha dunque per Weil il merito di aver lasciato aperto il processo storico, di avere anzi indicato una nuova forma da realizzare nel divenire dello Spirito, attraverso l'internazionalizzazione dello stato e l'emancipazione della plebe. Lungi dal chiudere la storia, la *Filosofia del diritto* le apre una prospettiva nuova.

In fondo sono anche questi i problemi del marxismo e fanno sorgere spontaneo il confronto tra Marx e Hegel. Weil affronta l'argomento nell'appendice del libro e nota che vi sono tra i due pensatori piú analogie che differenze. La famosa differenza di etichetta, per la quale Hegel è idealista e Marx materialista non ha senso: "Nel significato della scuola Hegel e Marx non sono stati né idealisti né materialisti e sono stati l'uno e l'altro."⁸ E, quanto ai problemi dell'estraniamento e dell'emancipazione umana, essi sono hegeliani prima che marxistici. La differenza principale sta in ciò, che Hegel riteneva che quei problemi sarebbero stati risolti nell'ambito dello stato moderno, e in particolare attraverso l'opera illuminata della burocrazia. Hegel è dunque *reformista* in confronto a Marx, che si avvede della possibilità che l'amministrazione faccia causa comune con una delle classi in conflitto. Marx cioè elabora la teoria del proletariato come classe rivoluzionaria e liberatrice e non solo come espressione di alienazione totale. "Si potrà dunque dire — nota Weil — che tutti gli elementi del pensiero-azione di Marx sono presenti in Hegel: essi diventano concetti scientifici e fattori rivoluzionari a partire dal momento in cui Marx applica il concetto della negatività, quale è stato sviluppato dalla *Fenomenologia* ai dati strutturali della *Filosofia del diritto*."⁹

Sono queste le premesse (che per ora ci limitiamo a esporre) di cui bisogna tener conto per intendere la *Politica* di Eric Weil.

La *Politica* esordisce con una trattazione del problema morale, inteso come problema della *coscienza privata*, della coscienza kantiana, anche se Weil hegelianamente assegna a questa un ambito che le toglie quella assolutezza che aveva in Kant. L'esposizione della categoria della coscienza, da noi già incontrata, anticipa questa trattazione. L'uomo morale agisce dunque secondo massime universalizzabili, sfuggendo al non-senso di una coscienza in contraddizione con se stessa. Posizione questa inespugnabile — osserva Weil — ma non insuperabile e superata di fatto attraverso il passaggio dalla soggettività astrattamente universale a quella che si riconosce universale nella sua presenza nella storia degli uomini. A rigore le conseguenze dell'azione morale non interessano il soggetto

⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁹ *Ibidem*, p. 109.

che la compie, perché riguardano il mondo dell'esperienza, da cui la sua decisione deve prescindere. Tuttavia il mondo può "fare irruzione" nella solitudine del soggetto morale. Anche se preoccupato soltanto della moralità intrinseca delle massime, egli non può dimenticare che le massime stesse possono essere giudicate anche dal punto di vista delle conseguenze, "conseguenze per un mondo possibile, è vero, non per il mondo reale, ma sempre conseguenze." ¹⁰ Ora, l'individuo morale non può essere forzato a volere influire sul corso del mondo, ma può anche decidersi "a prendere sul serio il mondo e l'azione reale, senza per questo essere obbligato ad abbandonare il criterio (negativo, ma realmente agente su di lui) dell'universalità della libertà razionale (o della libertà della ragione universale). La regola negativa negherà allora il male, ma per trarne il bene." ¹¹ Prendere sul serio il mondo significa, in sostanza, per l'uomo morale accettare le considerazioni di Hegel circa il contenuto delle massime universalizzabili e preferire il contenuto della legge della comunità a cui appartiene. Naturalmente il diritto positivo può contenere delle leggi ingiuste, nel qual caso l'uomo morale potrà disobbedire o potrà eventualmente tentare di promuovere delle modifiche di questo diritto, per renderlo conforme al principio morale, ma in nessun caso potrà commettere azione sediziosa. Il compito dell'uomo morale sarà così quello di favorire la progressiva realizzazione di un regno di fini nel mondo, ma sempre con mezzi morali. Il ricorso a mezzi contrastanti col principio morale gli è radicalmente interdetto. L'esempio di Socrate viene subito a mente e Weil vi fa riferimento. Sono così recuperati i concetti di eguaglianza, di diritto naturale (inteso però "storicamente," come quel che appare naturale in una determinata epoca), di razionalità della legge, di ossequio alle norme del costume. L'azione politica è *distinta* da quella morale, nel senso che la vita morale si svolge e si concepisce all'interno di un sistema politico. E di fronte ad un episodio rivoluzionario, l'uomo morale considererà eroico il rivoluzionario quando sarà riuscito nel suo intento e si unificherà al nuovo ordine instaurato, criminale il rivoluzionario che invece sarà fallito nel suo scopo. Si dirà che in questo modo l'uomo morale è il conformista, ma non lo è minimamente (altrimenti Socrate sarebbe un conformista): è semplicemente l'uomo ragionevole e probo rispettoso delle leggi della sua comunità. Senza dire che egli potrà anche risolversi a combattere un determinato ordinamento (che giudicherà contraddittorio, cioè inad-

¹⁰ *Philosophie politique*, cit., p. 31.

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

guato ad istanze morali). Ma allora il suo comportamento sarà da valutare con criteri politici, sulla base del suo successo, anzi meglio, della sua efficacia storica (anche senza successo immediato un'azione politica può essere storicamente efficace quando va nel "senso" della storia, se si vuole quando è "progressiva"). E giungiamo così all'azione politica, cioè a quell'azione che deve mirare a promuovere ordinamenti nell'ambito dei quali le persone possano vivere razionalmente, ossia universalmente. Weil riprende la teoria classica (in particolare aristotelica) dello stato come istituzione morale e di educazione: fine dello stato è la *vita virtuosa* dei suoi cittadini.²⁸ Come realizzare questo stato della ragione? In altri termini qual è il problema politico del nostro tempo?

Diciamo subito che per Weil il problema politico è oggi essenzialmente il problema della conciliazione dello stato nazionale (tradizionale, storico) con la *società internazionale*, cioè la società economica internazionale, internazionale nel senso di internazionalmente organizzata (almeno in linea di principio) per il raggiungimento di fini economici, ossia per il dominio dell'uomo sulla natura. La "sintesi" di questi due elementi darà luogo allo stato mondiale, nel cui ambito potrà realizzarsi l'ideale umano a cui pensa Weil.

Chiariamo più in particolare questi concetti. La società è l'organizzazione del lavoro: è il regno dell'*efficacia*, del benessere materiale, della tecnica. La sua "morale" è la morale dell'uomo economico rivolto al soddisfacimento dei bisogni, alieno dai problemi della morale tradizionale, come quelli del prestigio, del premio (in senso non materiale), della gloria. È la società dell'economia politica, dell'industria (nel senso della società industriale di Spencer), governata, per usare il linguaggio di Weil, dalla *condizione*. Questa società è mondiale, considera lo stato nazionale una sopravvivenza di tempi ormai superati, un ostacolo alla organizzazione della lotta per il dominio della natura, considera il *sacro* delle tradizioni nazionali come qualcosa di "reazionario," da essere "sacrificato" alla nuova religione dell'efficacia produttiva, fonte di benessere e di felicità collettiva. Ideale questo razionalistico e pacifistico (guerra anch'essa residuo di tempi andati e connessa con lo stato nazionale).

In questa società, i cui principi sono alla base del mondo moderno, l'individuo è insoddisfatto. Insoddisfatto perché intimamente lacerato. Il suo lavoro sociale mira al raggiungimento del benessere, ma è il benessere il fine ultimo a cui egli tende? Non vi è una sua vita *privata*, legata

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 245.

ai valori tradizionali, che viene considerata inessenziale? Non solo ma la regola fondamentale della morale tradizionale, cioè della morale greco-cristiana, quella dell'eguaglianza, è contraddetta dalla società che prescrive invece la competizione tra individui ineguali, per cui io devo cercare il posto migliore ed escluderne i competitori. Si delinea dunque un contrasto tra la morale tradizionale, la morale *vivente*, come Weil la chiama, e quella della società, contrasto che forma il contenuto della lacerazione dell'uomo moderno.¹⁸ La morale vivente è la morale delle comunità nazionali, viste in quel che hanno di tradizionale e di storico. La conciliazione della società e della comunità storica, della ragione e dell'intelletto, del calcolo e della tecnica con la morale vivente, esiste già in atto e nessun politico come nessun moralista si riferisce nell'azione o nella meditazione a uno solo di questi elementi. La sintesi è però ancora da perfezionare (da rendere per-sé) in modo che sia patrimonio generale e tolga l'uomo all'insoddisfazione in cui ancora versa.

L'organizzazione delle comunità storiche è lo stato. Weil ne dà prima una descrizione formale insistendo sui caratteri dello stato di diritto e sul ruolo sempre più importante dell'amministrazione, ruolo corrispondente al sempre crescente peso dei problemi economico-produttivi (onde le tentazioni dello stato amministrativo "apolitico"). Distingue poi gli stati moderni in due tipi, costituzionali e autocratici, definendo il primo tipo in base all'obbligatorietà dell'intervento di altre istanze oltre il governo nelle deliberazioni politiche. Più semplicemente lo stato costituzionale è il moderno stato di diritto, basato sulla divisione dei poteri, sulla rappresentanza elettiva (a proposito della quale Weil sottolinea il suo carattere non atomistico, non rappresentanza cioè dei singoli elettori ma dei conflitti di interessi svolgentisi nel paese), sulla pluralità dei partiti, ecc. Lo stato autocratico è invece quello nel quale l'intervento e il controllo di istanze diverse da quella governativa non è obbligatorio. Naturalmente Weil considera lo stato costituzionale superiore all'autocratico, filosoficamente superiore, perché la libera discussione che sta alla sua base favorisce quell'educazione alla razionalità che, come si è visto, Weil considera, aristotelicamente, il fine ultimo dello stato. Filosoficamente superiore non va però inteso in un senso astratto, secondo il quale lo stato costituzionale sarebbe l'ottimo degli ordinamenti in ogni tempo e luogo. Bisogna invece intendere che la sua superiorità filosofica è tutt'insieme storica, perché esso è attuabile soltanto dove le condizioni so-

¹⁸ Veramente, a rigore, la morale tradizionale a cui qui si accenna è la morale tradizionale *formale*, che non è identificabile senza residui con la morale vivente (il costume, il *sacro* di una comunità), ma ne è piuttosto il principio informatore ed animatore.

ciali hanno raggiunto un certo grado di evoluzione e non altrove. Del resto lo stato moderno è nato dalla ribellione al potere puramente "storico" del principe proprietario terriero e i suoi ordinamenti si sono venuti sviluppando sulla base della organizzazione razionale del lavoro, che ha dato luogo alla democrazia e alla discussione. Ma il passaggio alle forme larghe di democrazia che dominano nel nostro tempo è stato preceduto da una fase aristocratica o plutocratica (primo risultato della lotta contro il principe) e, in ogni caso, è avvenuto quando le condizioni obiettive lo hanno reso maturo.²⁴

Lo stato moderno dunque partecipa dei due elementi distinti da Weil, quello sociale-razionalistico, che si è venuto sviluppando all'interno dello stato tradizionale, generando le forme politiche liberali e democratiche, e quello tradizionale basato sulla morale vivente e sul "sentimento nazionale." (Si potrebbe anche dire che quest'ultimo elemento è quello terriero-militare, l'altro è quello industriale.) Il conflitto tra questi due elementi si manifesta come conflitto tra *nazionalismo* e stato moderno borghese e poi come conflitto tra *giustizia* e *efficacia*. Il primo conflitto è particolarmente vivo negli stati plurinazionali, negli imperi formati da uno stato dirigente e da comunità subordinate. In questo caso lo stato moderno che ha ruolo dirigente si sforza di assimilare la comunità impaziente della sua egemonia, introducendo in essa quei modi di vita e quegli ordinamenti tipici della società moderna e trasformando in "membri della società" gli appartenenti alla comunità nazionalistica (specie naturalmente i più influenti). Per questa via anche lo stato nazionalista diventa materialista e razionalista e, o si costituisce in stato moderno indipendente o stabilisce nuovi legami con l'antico stato dominatore.²⁵

Il secondo conflitto è quello tra giustizia e efficacia, ossia tra minoranze dello stato moderno che chiedono la "giustizia sociale," perché insoddisfatte moralmente, a causa dell'insufficienza della morale della pura efficacia, che non è in grado di giustificare gli eventuali sacrifici materiali a cui queste minoranze sono sottoposte. È dunque in nome di un principio di giustizia, cioè morale, che esse denunciano la loro condizione economica. Da ciò naturalmente il formarsi di minoranze di notevole peso politico-sociale, pericolose per lo stato, perché possono non sentirsi vincolate dai doveri di fedeltà e di lealtà verso le istituzioni, qualche volta addirittura proclamarsi appartenenti idealmente a una patria di

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 204.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 180-81.

elezione, cioè a un paese dagli ordinamenti piú conformi alle loro aspirazioni.²⁶

Di fronte a questi pericoli per l'unità statale, l'uomo politico cerca nei modi e nelle forme che la prudenza gli suggerisce di assimilare la minoranza ribelle, piú o meno come lo stato egemone cerca di assimilare lo stato nazionalista impaziente del suo dominio. L'importante è che si tenga conto dei due principi in conflitto, quello sociale dell'efficacia e quello morale della giustizia. Insistere su uno solo dei due principi sarebbe unilaterale, perché quello sociale-intellettuale non riuscirebbe a giustificare lo scopo umano della condotta "produttivistica" che richiede, quello puramente storico-tradizionale non può non riconoscere il carattere essenziale della tecnica, dell'industria, del lavoro organizzato e quindi dell'universale dell'intelletto, che corrisponde a tutto ciò e che, del resto, è anch'esso storico non meno del principio che gli si oppone.

Ma la via regia della soluzione del conflitto è lo stato mondiale. Stato mondiale che a tutt'oggi manca perché l'ordinamento internazionale e i suoi istituti sono ben lontani dall'averne un'efficacia decisiva sugli stati particolari, ma che è, per dir così, annunciato dalla *società* internazionale, volta all'organizzazione del lavoro per il dominio della natura, ed anche dalla presenza di una morale internazionale operante se non altro come principio formale. È evidente che, date le premesse da noi esposte, questa "sintesi" risolverebbe ogni antinomia derivante dal contrasto tra comunità storiche e organizzazione mondiale, tra giustizia e efficacia. Le formule abitualmente usate per designare la presenza di queste antinomie, contrasto tra paese legale e paese reale, alienazione dell'uomo e altrettali non esprimono infatti che la presenza del problema ancora aperto dello stato mondiale.²⁷

Quale sarebbe il compito di questo stato mondiale? È evidente, — dice Weil — rendere virtuosi, ossia ragionevoli gli individui. Torna nelle ultime pagine della *Politica* il problema morale col quale la riflessione aveva avuto inizio. La conclusione è nettamente aristotelica: Weil riprende i motivi del dominio delle passioni, della felicità come conformità alla natura razionale dell'uomo, dell'amicizia, della stessa superiorità dell'uomo *teoretico*. "È perché il mondo dell'uomo, il mondo della storia e dell'azione, è *sensato* — spiega Weil — che l'uomo può *cercarvi il senso* della sua esistenza — cercarlo e trovarlo, non come si trova un oggetto o un avvenimento o una dottrina già fatta, ma cercarlo e trovarlo nel

²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 185.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 250.

tendere verso l'universale, verso quella libertà razionale che, rifiutando quel che la rifiuta, trova il suo contenuto comprendendosi come visione del tutto, visione che coglie il tutto, ma che è sempre visione parziale e che deve essersi costituita completamente prima che possa comprendere che essa ha colto questo tutto, che una visione affatto diversa aveva già colto, ma da un diverso punto di partenza e sotto un'immagine diversa."¹⁸ Più avanti Weil parla della elevazione della coscienza a ciò che "sotto il grande e nobile nome della libertà, oscuramente muove tutti gli uomini, il desiderio della possibilità offerta a tutti di una vita nel *senso* presente."¹⁹

Non crediamo perciò che la superiorità della vita teoretica debba intendersi come superiorità metafisica del pensiero sull'azione, della vita contemplativa sulla vita attiva (mancherebbero i presupposti per questo), ma piuttosto come una ripresa di questi concetti in un senso moderno-immanentistico, ossia della insidenza dell'universale nell'opera singola, che non è più cieca ma *sensata* (la presenza, come dice Weil). Weil non intende certamente che i mercanti o gli artigiani non debbano essere cittadini perché, come voleva Aristotele, la loro "vita è ignobile e contraria a virtù,"²⁰ ma riscattare dalla sua inferiorità la vita del mercante e dell'artigiano dandole *senso*. Questo in linea di principio. Sarà poi compito del sociologo, del tecnico del lavoro moderno, stabilire attraverso quali forme concrete è possibile *riscattare* certi tipi di lavoro, poniamo quelli nei quali il lavoratore è semplicemente un'appendice della macchina. È probabile che in questi casi estremi il residuo meccanico sia insuperabile e che non resti che ridurre al minimo le ore di lavoro, di questo lavoro, dando naturalmente al lavoratore la possibilità di svolgere altrove e in forme più umane le sue attitudini e i suoi interessi; e in attesa che ogni lavoro puramente meccanico possa essere svolto da *macchine* e non da uomini-macchina. Ma questi problemi sono problemi tecnici, che quindi il filosofo non può risolvere.

4. Considerazioni finali

Weil ha colto certamente un aspetto essenziale della polemica politica contemporanea, quando ha parlato dell'antinomia comunità tradizionale-società o morale vivente e morale dell'efficacia. E ci è parsa assai felice,

¹⁸ *Ibidem*, p. 260.

¹⁹ *Ibidem*, p. 261.

²⁰ *Politica*, VII, 8, 1329.

anche se forse meritevole di sviluppo maggiore, la sua considerazione sullo scambio delle parti (veramente Weil parla piuttosto di trasformazione in senso progressivo di una delle due parti) che avviene nella polemica tra stati che aspirano all'indipendenza e stato egemone. È infatti evidente che non si può oggi, almeno nella maggior parte dei casi, parlare dei nazionalismi dei popoli coloniali, come di movimenti xenofobi, fanatici, tendenti a guerre sante e così via. Nell'ambito dello stesso impero francese i movimenti indipendentisti più radicali si ispirano a ideologie moderne e, come è stato osservato, protestano "sempre il loro amore per la Francia, non a quella oltremare dei governatori generali e dei residenti, ma alla Francia delle 'idee dell'89.'" ¹ La presenza dell'ideologia comunista in molti movimenti di indipendenza è certamente una prova della loro "modernità" o almeno della loro non sovrapponibilità ai fanatismi di vecchio tipo. Ma, anche se Weil sarebbe certamente d'accordo su questo punto, occorre tuttavia chiedersi qual è il ruolo preciso che egli assegna all'ideologia comunista nella polemica contemporanea.

Egli vi fa chiaro riferimento, anche se non esplicito, soprattutto quando parla di minoranze insoddisfatte che non si sentono legate al patto nazionale e anzi mostrano maggior attaccamento verso la patria ideologica che non verso quella naturale. Weil cioè pone l'accento (almeno così ci pare) sul carattere "morale" dell'opposizione comunista agli stati borghesi: giustizia contro efficacia. Nessun dubbio che con questo egli indica una componente della polemica comunista. Ma sarebbe un errore valutare il senso di questa polemica soltanto da questo angolo. Ciò è stato fatto specialmente dagli ideologi della cosiddetta terza forza, che hanno parlato addirittura di "collusioni" di comunismo e nazionalismo, sia a proposito della lotta dei popoli coloniali (il "nazionalcomunismo" o anche peggio "nazicomunismo"), sia dell'opposizione alla politica americana in Europa, fatta anche con riferimento alla "sovranità nazionale," all'indipendenza minacciata e via dicendo. ² Analogamente argomenti di tipo tradizionale e morale fanno parte della politica comunista all'interno dei singoli stati, nel suo insistere sulle diseguaglianze sociali, l'instabilità e la povertà della condizione operaia ecc. Ma, se la polemica comunista non fosse che questo, non bisognerebbe parlare di collusioni ma addirittura di identificazione di essa con le opposizioni di destra. L'anticapitalismo romantico e cattolico ha infatti anch'esso denunciato la di-

¹ HERBERT LÜTHY, *La Francia contro se stessa*, (trad. L. Serra), Bologna, 1956, p. 261. Cfr. anche pp. 237 sgg., 241 sgg.

² Cfr. per esempio lo stesso LÜTHY, pp. 453 sgg. dove la violenza polemica contro il "reazionario" comunista è pareggiata dalla profondità dell'incomprensione.

umanità del regime borghese e la miseria delle plebi, e negli stessi nazionalismi non mancano motivi di tal genere. Ma l'ideologia comunista viene sviluppando questi motivi nel quadro di una più vasta critica del mondo capitalistico-borghese, di quella che Weil chiama *società*. Di ciò Weil ha naturalmente parlato nella *Logica*, ma non sembra ne abbia tenuto soverchio conto nella *Politica*, dove ha invece accentuato il tema morale dell'alienazione.

Crediamo che la ragione di tutto questo sia chiara e debba vedersi nel carattere hegeliano del pensiero di Weil. Abbiamo visto nello studio su *Hegel e lo stato* come egli abbia lumeggiato i due elementi di irrazionalità dello stato moderno: mancanza di ordinamento internazionale e esistenza della plebe nei singoli stati. Nella *Politica* egli ha ripreso essenzialmente il primo punto, considerando l'altro come un aspetto di quello e quindi destinato a risolversi assieme a quello. Infatti Weil considera hegelianamente e aristotelicamente (ma lo Hegel di Weil è aristotelico) lo stato come coesistente allo sviluppo razionale dell'individuo, che fuori dello stato è nulla. Spetta dunque allo stato risolvere i problemi delle minoranze che si sviluppano nel suo seno.

Ora, se si può essere d'accordo senza riserve con queste formulazioni generali, bisogna ad un tempo evitare che esse ipostatizzino contenuti transeunti, che cioè lo Stato si identifichi con lo stato borghese. Ma per chiarire questo punto occorre risalire al più vasto problema dell'interpretazione che Weil dà di Hegel e cioè tornare alla *Logica* e in particolare alla categoria dell'*assoluto*. Weil ha detto, e, ci pare, con grande efficacia, che Hegel ha chiuso un periodo della storia della filosofia occidentale confutando la filosofia della riflessione (della riflessione del pensiero su qualcos'altro) e creando così attraverso la soluzione degli antichi, nuovi problemi. Con l'*assoluto* cessa dunque l'opposizione di pensiero e realtà e quindi se il pensatore pone dei problemi e ne indica le soluzioni, ciò significa che anche i problemi reali corrispondenti si avviano a soluzione. Per esempio "Società e Stato sono realizzati perché sono pensati."⁸ Dovrebbe essere evidente che queste formule non sono formule idealistiche, che anzi sono la negazione di ogni idealismo. Si potrebbe credere che esse significano che una volta posto un ideale, esso *deve* realizzarsi, che l'ideale è il principio animatore del reale, che tra cento talleri pensati e cento talleri reali non vi è differenza. Nulla è più estraneo a Hegel di questa maniera di pensare. Le formule citate significano esattamente l'opposto. Esse significano che se il pensatore *pensa* sul serio, pensa la realtà, che i suoi

⁸ *Logique*, cit., p. 336.

concetti, lungi dall'aggiungere alle cose nuovi ingredienti, pensano le cose stesse. La scienza vera — come scrive Weil — "non aggiunge dunque nulla alla realtà; essa è il sapere assoluto nel quale la Ragione realizzata si sa Ragione realizzata."⁴ Naturalmente a questa maniera di pensare corrisponde una realtà storica, che è il mondo moderno, anch'esso "immanentista," terreno, politico ecc. Ma, se è da accettare quel che Hegel stabilisce del discorso, se è, diciamo, da accettare l'immanenza come fatto storico irreversibile, può non essere accettato il particolare discorso che fa Hegel a proposito di un particolare argomento, anche per l'ovvia ragione che la realtà evolve e richiede quindi discorsi più adeguati. Deriva evidentemente da questo la minor dignità delle categorie definite da Weil della rivolta, la sterilità della loro opposizione *al discorso*, ossia alla ragione storica, sterilità che ha una puntuale corrispondenza politica nella loro naturale alleanza con partiti di reazione o con la chiesa cattolica. Tutt'altro carattere ha invece l'azione. Essa è infatti ancora hegeliana per quel che riguarda il generale presupposto immanentistico, che è il suo presupposto. Ma non lo è per quel che riguarda un determinato discorso hegeliano, ossia la interpretazione del mondo moderno. È qui che va' oltre Hegel. Si dirà che questo ordine di problemi non è filosofico, ma storico o sociologico. Lo sarebbe se la filosofia non avesse cessato di essere filosofia separata, se la critica del cielo non si fosse trasformata in critica della terra. Ora ci sembra che Weil, che pure ha lumeggiato questa trasformazione del concetto stesso di filosofia (diremmo anzi che la sua *Logica* ne mostra le diverse tappe), non vi tenga poi fermo decisamente. Onde le notate ambiguità nella sua esposizione della categoria dell'azione, che per un verso partecipa dell'opposizione antihegeliana delle categorie della rivolta, per un altro ripete il discorso hegeliano, per un altro ancora fa un suo discorso.

E analoghe considerazioni ci sembra possano farsi della teoria dello stato. A nostro parere Weil è nel giusto quando afferma non solo l'essenzialità dello stato per lo sviluppo razionale dell'individuo, ma anche la razionalità dello stato moderno uscito dalla rivoluzione francese (e anche dallo sviluppo delle istituzioni inglesi), razionalità *formale* che è tuttora valida e che, nella sostanza, è stata ripresa dalle costituzioni degli stessi stati socialisti (libertà civili, *habeas corpus*, eguaglianza di fronte alla legge, rappresentanza elettiva ecc.). Weil però non ha tenuto sufficiente conto della impostazione nuova che il marxismo ha dato a questi problemi. Dei due elementi di irrazionalità visti da Hegel, egli ha svilup-

⁴ *Ibidem*, p. 336.

pato quello "formale" della mancanza di ordinamento internazionale valido, e non l'altro, ossia la presenza della plebe, divenuta poi "proletariato," nei singoli stati. Quest'ultimo problema ha visto semplicemente come problema di una minoranza che ciascuno stato deve assimilare. Non è invece questo il vero problema del mondo moderno? Si può prescindere specialmente oggi dalla lotta di classe quando si parla dell'eventualità di uno stato supernazionale? Se lo si fa non si rischia di restare, anzi non si resta (come Marx diceva di Hegel) nell'ambito dell'economia politica borghese?

È interessante vedere come Weil si sia implicitamente posto questi problemi, quando si è chiesto in che consistesse il famoso passaggio da Hegel a Marx. "Quanto all'essenziale — egli dice — si tratta di trarre da una *filosofia* una *scienza* e una *tecnica*, di optare per la realizzazione di ciò che la filosofia enuncia come pura necessità ipotetica e di cercarne i mezzi concettuali e politici disponibili e indispensabili, di tradurre lo idealismo della filosofia (e di ogni scienza teoretica) in materialismo storico e politico. Questo passaggio dalla *filosofia* alla *scienza* e alla *tecnica* è legittimo? Lo è secondo i principi della filosofia che deve dare a questa scienza la validità e la legittimazione indispensabile? O, al contrario, questa trasposizione introduce una contraddizione non conciliata e non conciliabile tra questi principi e queste conseguenze? Se questa scienza tecnica può essere elaborata, (essa non sembra esserlo stata, almeno completamente), si può e si deve trarne delle conclusioni sulla natura del sistema che essa sottende? O, se si tratta di comprendere, non bisogna piuttosto giudicare le pretese di questa scienza secondo l'insegnamento della filosofia a cui essa stessa si richiama? La scienza può voler prendere il posto della filosofia? La filosofia può, sul piano dell'azione storica, evitare di essere trasposta in scienza o di servire di mezzo di realizzazione alla passione? " "

Abbiamo già visto che Weil inclina per la risposta negativa a tutte queste domande: la filosofia non diventa scienza ma fonda la scienza, le pretese della scienza non vanno viste sul piano della scienza stessa, ma piuttosto su quello della filosofia a cui essa si richiama e così via. La filosofia resta dunque per lui ancora filosofia separata. Eppure la direzione più profonda del suo pensiero, le stesse conclusioni della logica, l'interpretazione di Hegel, sono fattori che rendono possibile una lettura più radicalmente storicistica, ossia un'interpretazione della sua filosofia come storicismo e non semplicemente come teoria *dello* storicismo. Il problema

⁵ *Hegel et l'état*, cit., pp. 114-115.

resta tuttavia aperto e si ripresenta suddividendosi in un certo numero di problemi particolari: il passaggio da una all'altra categoria, da uno all'altro atteggiamento, può intendersi come *scelta* (e rimarrebbe un elemento irrazionalistico) o come scelta *razionale* (ponendo l'accento sull'aggettivo), effettuata cioè *rebus ipsis dictantibus*; la critica che Weil fa alla scienza può interpretarsi come critica del *filosofo*, detentore della forma perfetta del conoscere, allo scienziato che conosce imperfettamente o come critica dell'atteggiamento scienziato e della scienza pensata sotto la categoria della condizione, e quindi ceder luogo ad una identificazione dopo il superamento delle filosofie della riflessione (identificazione beninteso logica, che non esclude una pluralità di tecniche)⁶; le categorie della rivolta possono intendersi come entranti a far parte del discorso allo stesso titolo delle altre o come ritorno ad atteggiamenti storicamente e logicamente superati (onde la storicità del loro irrazionalismo). Più difficile è vedere una possibilità di bivalenza nella *Politica*, che sembra voler restare nell'ambito hegeliano (in senso stretto, e configurarsi quindi come "riformista"). Non è impossibile leggerla attribuendole un contenuto in qualche modo classista, ma sarebbe forzarne il senso e il fatto stesso della possibilità di "riempirla" di un contenuto politico particolare è segno che essa si muove ancora nell'ambito della filosofia separata.⁷

È molto probabile che l'ulteriore sviluppo del pensiero di Weil chiarirà maggiormente i problemi che abbiamo indicato. Noi attendiamo questo sviluppo ulteriore con estremo interesse, come quello di una filosofia a nostro giudizio tra le più ricche e profonde del pensiero francese e non solo francese del nostro tempo.

⁶ Cfr. le considerazioni di Weil sul conoscere scientifico in *Logique*, cit., pp. 154-55, dove ribadisce il "primato" della filosofia.

⁷ Si potrebbe pensare ad un'"applicazione" della *Politica* di Weil anche alle situazioni degli stati socialisti, dove il contrasto tra morale tradizionale e *società*, tra giustizia e efficacia, potrebbe configurarsi come contrasto della tendenza che vuole il primato dell'industria pesante e la rapida collettivizzazione agricola (morale dell'efficacia) e quella più moderata e, in certo senso "nepista," (beni di consumo, prudenza nelle collettivizzazioni) che corrisponderebbe alla morale tradizionale. Ma questa applicazione sarebbe forzata per la differenza tra l'*efficacia* e la *società* di Weil e i loro analoghi comunistici. Le prime rientrano evidentemente negli schemi dell'economia politica borghese e dell'ideologia corrispondente, gli altri dell'economia marxistica. Nel linguaggio di Weil, nell'un caso si tratta della *condizione*, nell'altro dell'*azione*.

Capitolo quarto

L'interlocutore marxista

1. *La polemica marxista*

Abbiamo visto come gli odierni pensatori francesi considerino quasi tutti il marxismo come il naturale punto di riferimento delle loro dottrine. Ne respingano le teorie o le accettino parzialmente, le accolgano quasi senza riserve o pretendano ricondurle e assimilarle a diverse impostazioni di pensiero, è in ogni caso indubbio che il marxismo non è mai ignorato ma sempre discusso. È troppo ovvio che a questa situazione della cultura fa riscontro una situazione politica di cui il comunismo è uno dei grandi protagonisti, onde si può dire che non v'è discorso di uomo politico o scritto di studioso di problemi politici che direttamente o indirettamente non gli si riferisca.

Quali risposte danno i pensatori marxisti a queste così frequenti discussioni della loro dottrina? Veramente la prima impressione che si ha nel leggere le loro riviste e i loro libri è che si tratti di interlocutori alquanto scontroso. Raramente essi si portano sullo stesso terreno dell'avversario, all'interno della sua logica, quasi mai trovano in lui esigenze plausibili, tesi da accettare, suggestioni da accogliere. Di solito l'avversario è ricondotto da essi immediatamente alla loro logica, le sue dottrine sono riportate subito alle estreme conseguenze di carattere metafisico e per lo più riconosciute idealiste, queste conseguenze metafisiche sono valutate nel loro significato politico che per lo più è reazionario. Atteggiamento difensivo, dunque, e di estrema circospezione, come di chi teme in qualche maniera di contaminarsi accettando o anche solo discutendo teorie diverse dalle proprie, e che ha dato luogo, come è ben noto, alla facile polemica degli avversari, intessuta di accuse di dommatismo, intolleranza chiesastica, superstizioso timore dell'eresia. Accuse, è inutile dirlo, superficiali, ma alle quali quell'atteggiamento ha indubbiamente contribuito a dare occasione, se non giustificazione.

Questo atteggiamento difensivo non muta quando si tratta non più semplicemente di polemizzare, ma di costruire o esporre dottrine proprie. Anche qui lo studioso è frequentemente insoddisfatto. Insoddisfatto di un tono spesso elementare, di un'ansia di ribadire concetti molto noti, di esporre e riesporre i motivi essenziali del marxismo. Si può dire che non si può aprire libro di marxismo teorico, dove non risuoni la nota canzone della struttura e della sovrastruttura, della dialettica idealistica inverata in quella materialistica, dell'essere sociale che determina la coscienza, della profonda differenza che corre tra materialismo meccanicistico e materialismo dialettico. Accanto a ciò naturalmente qualche tentativo di svolgimenti originali, ma, come vedremo, timido e in sostanza modesto.

Occorre evidentemente chiedersi la ragione di queste caratteristiche della cultura marxistica francese. E noi crediamo che essa sia soprattutto una ragione politica. Il partito comunista francese si trova di fronte a uno schieramento politico dove molti sono i fattori di dissenso, ma dove saldissimo è un vincolo che unisce anche gli elementi apparentemente più eterogenei, e questo vincolo è l'anticomunismo. La tendenza di questo schieramento è di porre il partito comunista in una sorta di quarantena politica, ossia escluderlo dalle possibili maggioranze parlamentari e rendere inoperante il suo influsso politico nel paese con discriminazioni, arbitri giuridici, leggi elettorali addomesticate.¹ Il pensatore marxista ha dunque le sue ottime ragioni di essere guardingo, di scorgere al di là del dissenso teorico il dissenso politico e di considerare questo come insanabile ossia come escludente quelle possibilità di compromessi e di incontri a mezza strada che sono propri delle competizioni civili. Da ciò la tendenza a raggiungere subito l'intenzione politica e la corrispondente base economica, a concedere scarsa autonomia alla sovrastruttura dottrinarica, a toglierla via come una maschera, prima e spesso senza averne esaminato i nessi dialettici. Ed ecco per esempio cosa si legge su "La nouvelle critique" a proposito del ritorno a Hegel, di cui anche noi ci siamo occupati: "Non è un caso se il filosofo-storico tedesco dell'imperialismo, Meinecke, faceva di Hegel il precursore geniale della politica reazionaria di Guglielmo II, se i dottrinari italiani Gentile e Costamagna rifecero per il fascismo una filosofia hegeliana dello stato. Se Mussolini prese lezioni da Sorel che 'rivedeva' Marx tornando a Hegel, e se i nostri moderni Raymond Aron, Fessard e consorti trovano in Hegel di che benedire le

¹ Cfr. ROGER GARAUDY, *La liberté*, Paris, 1955, pp. 344 sgg.

imprese della reazione in Francia." * Espressioni violente e certamente ingiuste se si pensa agli studi hegeliani a cui si riferiscono, ma spiegabilissime se si pone mente alle preoccupazioni politiche che manifestano. Conosciamo le posizioni di Raymond Aron e quelle del padre Fessard, mentre è perfettamente comprensibile la nota antirevisionistica, con un partito socialista che dal revisionismo è riuscito in soli dieci anni a 'dedurre,' tacendo l'altro, le prodezze del Vietnam, del Madagascar, dell'Algeria e di Suez. E, ancora a proposito del ritorno a Hegel, Tran-Duc-Thao in un articolo sull'interpretazione di Kojève, articolo ottimo e per niente violento, ne critica il carattere dualistico, la separazione di spirito e natura, che in pratica conduce a uno spiritualismo "che lascia la porta aperta a un ritorno offensivo della religione." *

Il Thao tocca un punto importante della polemica marxista, il suo motivo anticristiano, anch'esso dettato da ragioni politiche data l'importanza centrale dell'ideologia cristiana nella lotta anticomunista. Il pensatore marxista scinde difficilmente il binomio cristianesimo-borghesia e vede nelle correnti di pensiero non cristiane evidenti inclinazioni al compromesso con la religione e con la trascendenza, in perfetta rispondenza con l'alleanza politica. In modo aperto o larvato, con esplicito ricorso alle credenze cristiane o mediante il revisionismo neokantiano o neokantianeggiante o attraverso i temi metafisici dell'esistenzialismo, l'ordine costituito è benedetto dal Cielo o eventualmente, anche se è considerato ingiusto, si esclude che promovendone delle trasformazioni l'uomo possa trovare "salvezza." Si oppone naturalmente a ciò da parte marxista la polemica demistificatrice e torna un classico motivo del materialismo: liberare l'uomo dal timore degli dèi, restituirgli la fiducia in sé con la conoscenza. Questo motivo della scienza liberatrice è vivissimo nel marxismo francese, che però evidentemente non torna a Epicuro ma continua la polemica dell'illuminismo e del positivismo. Non vi sono altre verità fuori di quelle della scienza e ogni tentativo di introdurne di diverse è da condannare filosoficamente e politicamente.

Si sviluppa in questo quadro una violenta polemica contro l'idealismo. Questa stessa parola, di cui Croce auspicava il disuso nelle discussioni filosofiche, data la sua polivalenza, è invece frequentissima nelle pagine dei marxisti francesi. È una per noi non felice suggestione engel-

* "La nouvelle critique," 1950, novembre, fasc. 20, p. 51. Lo scritto è intitolato *Le retour à Hegel, dernier mot du revisionisme universitaire* ed è firmato "La Commission de Critique du cercle des philosophes communistes."

* "Les temps modernes," 1948, n° 36, p. 518 (*La "Phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel*).

siana, che viene accolta largamente, onde la storia della filosofia diventa una lotta tra materialismo e idealismo, quello liberatore questo mistificatore, onde la filosofia stessa (e non riusciamo a vedere la fecondità neppure politica di ciò) viene incentrata sul problema della conoscenza. Il vescovo Berkeley ha una popolarità inaspettata. Il mondo è una creazione del pensiero, le cose non sono che l'insieme delle mie rappresentazioni, nulla è fuori di me, ma tutto in me, queste e altrettali formule sono citate continuamente e ne è mostrata l'assurdità. Ma a ciò si giunge non (almeno nella maggior parte dei casi) attraverso una critica dei presupposti che giustificano queste formule, ma in qualche modo rimanendo in esse, rimanendo cioè dal punto di vista della conoscenza e rendendosi così troppo facile il compito: "le cose esistono al di fuori di noi, — assicura Garaudy — indipendentemente dalle nostre sensazioni e dalla conoscenza che noi ne abbiamo; se no bisognerebbe negare l'esistenza di Nettuno prima di Le Verrier, del radio prima di Pierre Curie o dei microbi prima di Pasteur."⁴ Anche gli aspetti non semplicemente gnoseologici delle dottrine idealistiche sono criticati, riportandoli a questa "assurdità" fondamentale che è la "negazione del mondo oggettivo." Lo stesso Garaudy parlando di Fichte dice che egli "opponne al determinismo del mondo l'io creatore. Kant ha aperto la via a questo genere di capricci intellettuali. (...) Il mondo è l'opera del pensiero. Il nostro intelletto, come in Kant, ne crea la causalità e le leggi. E questo 'io,' creatore del mondo, può agevolmente andare al di là della realtà: può creare il mondo non soltanto qual è, ma migliore. (...) Ed è bene inteso che questo mondo non può essere creato che nel pensiero, nella coscienza. La libertà non è che un atto del pensiero."⁵ E subito dopo: "La filosofia di Fichte costituisce un esempio tipico della degenerazione del pensiero borghese: La filosofia diventa, coi suoi metodi come col suo contenuto, coi suoi mezzi come coi suoi fini, una sorta di poesia della vita interiore, una vendetta impotente, puramente 'pensata' contro un mondo che si rinuncia a trasformare."⁶ È chiaro che nell'ultimo brano si parla della cosiddetta seconda filosofia di Fichte. Probabilmente Garaudy vuole interpretare unitariamente la filosofia fichtiana, ritrovare nella sua prima fase i presupposti della seconda. Ma non dice nulla di ciò, contentandosi di mostrare che in fondo si tratta di "capricci intellettuali," ai quali Fichte è stato iniziato da Kant.

La preoccupazione di Garaudy è la solita: non cedere, o meglio non

⁴ *La théorie matérialiste de la connaissance*, Paris, 1953, p. 30.

⁵ *La liberté*, cit., pp. 132-33.

⁶ *Ibidem*, p. 13.

dare l'impressione di cedere in nulla alle mistificazioni idealistiche, che si nascondono dietro le libertà creatrici e tutte le altre escogitazioni di presunte realtà *non misurabili*, non oggetto, effettivo o possibile, di indagine scientifica, di verifica positiva. E lo stesso Lefebvre, che, come si vedrà, è su posizioni alquanto diverse da Garaudy, partecipa di questo timore, che manifesta qualche volta in forme addirittura ingenua. Egli, per esempio, cita a un certo punto, e fa sua, una celebre espressione della *Logica* di Hegel: "non vi è nulla né in cielo né in terra che non contenga in sé l'essere e il nulla" e così commenta: "Frase ammirevole, dove soltanto si può sospettare che le piccole parole 'nel cielo' possano contenere qualche sopravvivenza di idealismo. Se si tratta del cielo astronomico, nulla di più giusto: le stelle muoiono come tutto ciò che è nato; e la velocità dei loro movimenti (dell'ordine di diverse diecine di chilometri al secondo) sorpassa quella delle molecole dei nostri esplosivi. Ma si tratta del cielo teologico? Forse, nel pensiero di Hegel; soltanto, un dio che contiene il nulla non è più un dio! un assoluto che contiene la sua negazione non è più un assoluto! Hegel, su questo punto, come su molti altri, si distrugge da se stesso." ⁷ A prescindere dal fatto che nel brano citato non si dà alcuna possibilità di pensare al "cielo teologico" (né a quello astronomico, trattandosi di un semplice modo di dire), qui si affaccia un altro motivo pur esso consueto nel pensiero dei marxisti francesi e presente anche in moltissimi marxisti non francesi, quello del famoso Hegel bifronte, della dialettica male applicata ad entità metafisiche, ma applicabile fecondamente alle cose reali. Pensiero questo direttamente preso da Marx e da Engels, ma non perciò esente da critica per il suo semplicismo. La dialettica non può ridursi ad una formula applicabile in ogni caso, a meno di non farne qualcosa di estremamente generico, esauribile in proposizioni come "tutto diviene," "nulla è definitivo," "'negare' non è semplicemente sopprimere ma anche tesaurizzare" ecc. Essa è cioè inscindibile dai contenuti ai quali è applicata, perché sono essi ad avere struttura dialettica, li scopra Hegel o li scopra Marx. Parlare della dialettica in astratto si può certamente, averne presente lo schema nelle proprie indagini concrete può anche avere un senso, ma farne una "legge universale della realtà" non ne ha alcuno o, ciò che in questo ambito di pensiero è la stessa cosa, ha un senso metafisico ed aprioristico. Ma torneremo su questa valutazione della dialettica nel marxismo.

La polemica antiidealistica si viene configurando dunque come po-

⁷ HENRY LEFEBVRE, *Logique formelle Logique dialectique*, Paris, 1947, p. 169.

lemica antisoggettivistica e antiteologica (due aspetti che si intrecciano perché si tende a mostrare l'interdipendenza di soggettivismo e teologia) e viene condotta naturalmente in nome di una visione storicistica della realtà, nella quale l'iniziativa umana, la libertà umana non è mai disgiunta da una serie di condizionamenti (s'intende condizionamenti dialettici) sia sociali che naturali. Si delinea così la categoria della *necessità*: tutto è spiegato con riferimento alle connessioni con elementi solo in apparenza eterogenei, i significati si intrecciano, i fattori economici sono presenti nelle manifestazioni ideologiche, i fattori naturali in quelli economici. L'immagine del *contesto*, della totalità organica, della novità che non è vera novità ma *sorge dall'interno* di una serie di fattori che la preparano, dell'insidenza del tutto nelle parti contrapposta al rapporto puramente meccanico delle parti stesse e consimili immagini dialettiche sono al centro del pensiero marxistico francese.⁸

Modo di pensare questo certamente corretto, il solo modo di pensare possibile, che poi consiste puramente e semplicemente nel "prendere su di sé la fatica del concetto," secondo l'espressione del teorizzatore di esso, cioè nel tener fede al contenuto e ai nessi delle sue determinazioni: "Rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non contaminarlo con arbitrio o con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto."⁹ Non bisogna dunque contaminare "il ritmo immanente dei concetti," ossia, nel linguaggio di Hegel, la concretezza, con arbitrio o "con una sapienza acquistata purchessia," altrimenti si cadrà nel pensare astratto che presta al contenuto quel che il contenuto non ha. E se questa sapienza fosse la stessa dialettica? La domanda può sembrare illogica a chi considera la dialettica un principio che regge il movimento obiettivo. Ma, come si accennava, questa valutazione della dialettica è metafisica e risponde alla sua formalizzazione, ossia contraddice al suo senso più profondo. La dialettica è un "astratto" e non può essere ipostatizzata. Che ciò sia stato fatto e largamente è cosa fin troppo nota, che in questo errore (di iperdialettismo che poi equivale ad antidialettismo) siano incorsi anche i marxisti francesi è cosa che crediamo debba ammettersi e che subito vedremo.

⁸ Cfr. le interessanti considerazioni sul metodo della storia della filosofia di JEAN DESANTI, in *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, 1956. Dopo una prima parte di carattere generale il Desanti dà un saggio della sua metodologia marxistica a proposito del pensiero di Spinoza, nel quale distingue i due aspetti materialistico e idealistico-religioso e li riporta alla società del tempo e alle sue contese religiose e politiche.

⁹ HEGEL, *Fenomenologia, Prefazione*, vol. I, cit., p. 51.

2. Garaudy

Il lettore dei libri di Garaudy e specialmente del suo libro teorico piú impegnativo, *La théorie matérialiste de la connaissance*, ha l'impressione di trovarsi innanzi a un positivista. I cardini del pensiero di Garaudy sono infatti essenzialmente questi: il processo cosmico-storico è unitario, non c'è manifestazione umana che non sia corporea, non c'è manifestazione corporea che non sia riconducibile a leggi, ogni manifestazione individuale è strettamente connessa con l'ambiente in cui si manifesta. Naturalmente questi caposaldi del pensiero di Garaudy, teorizzati in modo particolare dal positivismo, possono ritenersi ormai pacifici e accettati da una gran parte del pensiero moderno. A rigore, ad essi si oppone soltanto chi è sostenitore di una metafisica dualistica, che cioè considera l'anima separata dal corpo, Dio creatore del mondo, la libertà un attributo dell'anima e così via. Dualismo sostanzialistico, di cui già Hegel aveva constatato la fine, e che non ha piú nella polemica filosofica contemporanea un peso reale, ma ha piuttosto l'ufficio di far da contenuto delle riduzioni all'assurdo di alcune dottrine: se certe premesse fossero fondate si giungerebbe a un dualismo metafisico, e il *due* non si può pensare. È molto frequente imbattersi in ragionamenti così condotti. Nello stesso pensiero cristiano la nota dualistica è attenuata, e quasi mai è concretamente operante, almeno nella sua forma estrema di dualismo di sostanze. Bisogna dunque andare al di dentro delle proposizioni generiche enunciate di sopra, per caratterizzare il pensiero marxistico di Garaudy.

Garaudy mira essenzialmente a mettere in risalto alcune acquisizioni della scienza, per mostrare come esse rendano inaccettabile qualsiasi dottrina diversa da quella marxistica. Sulle orme di Engels egli indica nelle leggi della trasformazione dell'energia, del rapporto tra energia e massa, in tutte le acquisizioni scientifiche sul movimento molecolare, sulla costituzione degli atomi, insomma in tutto quanto mette in luce un *dinamismo* della materia, una conferma del principio dialettico, per cui tutto è movimento, e anche una sorta di anticipazione del movimento vitale. Eguali considerazioni Garaudy fa circa l'altro caposaldo della sua visione del mondo, il principio evoluzionistico, il passaggio da una all'altra specie secondo le leggi dell'evoluzione che, a suo avviso, escludono ogni possibilità di ritorni creazionistici. E infine mette in evidenza, davvero da buon positivista, i rapporti intimi che esistono tra movimento vitale e movimento cosciente, mostrando come la sensibilità è anticipata da una organizzazione filogenetica, il cui primo annuncio si ha nella eccitabilità protoplasmatica, e come questo processo filogenetico è ripetuto dal-

l'ontogenesi (ripresa della formula di Haeckel che l'ontogenesi ricapitola la filogenesi).¹ Questa stretta connessione dei vari elementi del cosmo dai piú semplici ai piú complessi, mediante un processo evolutivo-dialettico per cui ogni stadio superiore supera e tesaurizza l'inferiore, si ha anche nella vita psichica, per spiegare la quale Garaudy si rifà ai riflessi condizionati di Pavlov: dall'elementare arco riflesso alle straordinariamente complesse funzioni della corteccia cerebrale la continuità è manifesta.

È noto che queste maniere di vedere non sono pacifiche, ma che vi sono teorie scientifiche che in tutto o in parte le contestano. Taluno pensa, per esempio, a delle soluzioni di continuità nell'evoluzione cosmica, poniamo al "salto" tra materia inorganica e materia vivente, questione su cui si divisero meccanicisti e vitalisti. Garaudy scrive che "la vita appare (...) nel corso dello sviluppo dell'universo come una forma nuova e piú complessa del movimento della materia, obbediente a leggi piú complesse, piú elevate di quelle che reggono il movimento della materia inorganica."² Egli parla cioè di una continuità, ed esclude nettamente l'interpretazione vitalistica, perché il "vitalismo è inconcepibile al di fuori delle prospettive teologiche di un Dio che ordina la natura intera e che infonde nella materia inerte un'anima vivente"³ ma esclude del pari l'interpretazione meccanicistica, perché essa tende a ridurre il superiore all'inferiore (materialismo meccanico), ossia il vitale al chimico-fisico. La continuità c'è, ma è una continuità dialettica: vi è differenza qualitativa tra vita e non-vita, ma nell'ambito di un'unità piú profonda: la materia nel suo eterno sviluppo percorre una serie di tappe nel corso delle quali appaiono forme sempre piú complesse di movimento e la vita è una di queste forme.

Si delinea l'*ideologismo* di Garaudy, di cui diremo in particolare. Per lo sperimentatore che si trova di fronte a problemi concreti, queste osservazioni sono inutili. Contano i fatti e i fatti ci dicono che ancora non si è riusciti a dare la dimostrazione sperimentale del passaggio dall'inorganico all'organico, ossia non si è riusciti a riprodurre in laboratorio della sostanza vivente, che cioè metabolizzi e si riproduca. Il vecchio problema del vitalismo e del meccanicismo non ha piú ragion d'essere. Nessuno oggi pensa, in quanto scienziato, alla forza vitale, proprio perché con essa

¹ L'insistenza sul presupposto evolutzionistico e biologico è da vedere anche in TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, specialmente pp. 233 sgg.

² *La théorie matérialiste de la connaissance*, cit., p. 107.

³ *Ibidem*, p. 107.

non penserebbe nulla, nulla di fecondo agli effetti delle sue indagini. *L'omne vivum e vivo* designa uno stato di fatto delle nostre conoscenze e null'altro. Né crediamo che possa soccorrere molto la "continuità" dialettica che supera le opposte unilateralità di meccanicismo e vitalismo. Il problema sperimentale rimane aperto e la dialettica non esercita alcuna suggestione né metodologica, né di altro genere.

Analogo discorso fa Garaudy circa il problema dell'evoluzione e dell'eredità dei caratteri acquisiti, senza la quale l'evoluzione sarebbe inconcepibile. Egli si rifà ai risultati della scuola sovietica e anche alle esperienze di Guyer e Smith (ma queste ultime non pare siano da tutti confermate) che rendono inaccettabile il postulato weismanniano della dualità tra soma e germe e le teorie della genetica mendeliana e morgagniana. Certo la continuità del plasma germinativo di Weismann era poco "dialettica," ma in questi casi il problema è quello della verifica sperimentale e non quello della dialettica. Comunque, una volta risolto in senso positivo il problema dell'eredità dei caratteri acquisiti, Garaudy vede confermati i suoi postulati: "Grazie a queste leggi dello sviluppo della natura vivente — egli scrive —: unità dell'organismo vivente, unità dell'organismo vivente e del suo ambiente, contraddizione dialettica tra l'organismo vivente e il suo ambiente e tra l'eredità e l'adattamento nell'organismo vivente, noi abbiamo potuto tracciare, a partire dalle leggi del movimento della materia inanimata, i diversi gradi di sviluppo della materia organica, della materia vivente, senza struttura cellulare, della cellula vivente attraverso le specie animali. Così si compie la preistoria della coscienza."⁴

Per quel che riguarda l'attività della coscienza Garaudy riprende essenzialmente le teorie di Pavlov sui riflessi condizionati, trova modo di affermare che il passaggio dall'animale all'uomo è dialettico, come dialettico è il legame tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale. Conoscere significa riflettere il mondo attraverso l'attività cerebrale, secondo i meccanismi illustrati da Pavlov. Garaudy insiste sull'aposteriorità dei concetti, che rispecchiano nessi reali delle cose e sulla loro storicità: i concetti si sono venuti formando col lavoro sociale, nella pratica, nelle lotte con la natura ecc., e parimenti con questi sforzi umani si sono sviluppate nuove attività cerebrali, nuovi poteri fisiologici della corteccia. Evoluzione storica ed evoluzione naturale sono pertanto strettamente connesse. La conoscenza non è dunque una semplice contemplazione, né un rispecchiamento passivo di certi fenomeni, ma è anche essa pratica,

⁴ *Ibidem*, p. 127.

è anch'essa strettamente legata al lavoro sociale, alle condizioni politiche, ai presupposti ideologici. La pretesa conoscenza obiettiva non è, in senso assoluto, possibile e viene invocata a scopi politici, ordinariamente di conservazione: al tempo di Galileo sarebbe stato "obiettivo" non "prendere partito" tra lui e i suoi inquisitori.

Quanto Garaudy dice circa la conoscenza non ci pare particolarmente interessante. Manca una fenomenologia della conoscenza e le affermazioni circa il riflesso e la dualità dei momenti, quello sensibile e quello razionale, non escono dal generico, e comunque non sono elaborazioni originali di Garaudy. Quanto alla teoria dei riflessi condizionati di Pavlov, è noto che non tutti sono d'accordo nell'accettarla.⁵ Né le altre opere teoriche di Garaudy aggiungono altro di notevole al suo marxismo, perché la parte espositiva vi è prevalente. Ma il marxismo di Garaudy c'è ed è certamente diverso da quello, che subito vedremo, del Lefebvre, o da quello, poniamo, di Antonio Gramsci o di Galvano Della Volpe. Caratteristica di questo marxismo è l'ideologismo, come noi già dicevamo, ossia la tendenza a sovrapporre agli oggetti presi in esame delle note teoriche di portata generale. In altri termini, Garaudy è preoccupato di mostrare come le acquisizioni della scienza confermino non solo le ipotesi scientifiche sulle cui basi l'indagine è stata condotta, il che naturalmente risulta dai fatti stessi, ma ipotesi più generali e precisamente il materialismo dialettico, quale egli lo intende, ossia una visione del mondo. La dialettica rischia di diventare o diventa un Principio, soggiace a quella metafisicizzazione a cui noi accennavamo e che consideriamo un errore.

Ecco per esempio quel che Garaudy scrive a proposito del passaggio dalla materia inorganica a quella vivente: "Certo qui ancora noi siamo lontani dal possedere tutte le forme di transizione dalla semplice proteina senza struttura alla cellula propriamente detta con nucleo e membrana superficiale permanente, ma ogni scoperta nuova sui virus o sulla nascita delle cellule ristabilisce qualche anello di congiunzione sul percorso dalla materia inorganica all'organica e da questa alle sue forme viventi. La concezione materialistica dialettica della nascita della materia vivente dalla materia non vivente dà così alla ricerca scientifica il metodo di lavoro e le prospettive che il meccanicismo e il vitalismo le impedivano."⁶ E

⁵ Si vedano le considerazioni di MERLEAU-PONTY in *La structure du comportement*, nel capitolo sul comportamento riflesso. In particolare la scuola fisiologica di Groningen del BUYTENDIJK ha contestato la possibilità di considerare il comportamento come una successione di riflessi.

⁶ *La théorie matérialiste de la connaissance*, cit., p. 112.

piú in generale: "La stella polare che guida il lavoro dello scienziato o del filosofo, è il materialismo dialettico, la teoria materialistica del riflesso, la sola dottrina filosofica che generalizza tutta la conoscenza scientifica. Di qui l'importanza decisiva attribuita dal pensiero sovietico alla teoria della conoscenza. Ogni concessione, ogni arretramento dalle posizioni materialistico-dialettiche, dalle posizioni di partito, disarmava inevitabilmente lo scienziato o il filosofo nella sua ricerca. Questa nozione dello "spirito di partito" nelle scienze e in filosofia, ha un'importanza capitale nella teoria della conoscenza."⁷

A parte un certo stile agonistico-pubblicitario che molto dispiace, ci sembra evidente che in questi brani, tipici del marxismo di Garaudy, risuonino accenti di una fase particolare della politica comunista. Si tratta della fase del "socialismo in un solo paese," delle grandi marce forzate staliniane, del prolungamento di quella in questo dopoguerra. L'ideologismo era una necessità di quella situazione. Come è stato notato l'arretratezza industriale in cui la Russia si trovava, ha richiesto quell'enorme sforzo produttivo che va sotto il famoso nome di "accumulazione primitiva."⁸ Si è dovuto rapidamente industrializzare un paese quasi esclusivamente agricolo e per di piú in un'atmosfera da città assediata. Da ciò l'origine di alcune "contraddizioni," tra città e campagna, tra esigenze produttivistiche dei piani economici e bisogno individuale, tra burocrati e tecnici, insomma quella situazione che ha reso "necessaria" la dittatura staliniana.

Nessuna situazione può forse immaginarsi che sia meno "dialettica" di questa, se per dialettica si intende, come si deve, quel movimento interno a totalità organiche, quel "trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro." Il passaggio dalla società capitalista a quella socialista che Marx aveva concepito come risultante dallo sviluppo stesso di quella, dal contrasto in essa generato tra forme e forze di produzione, è invece avvenuto attraverso uno sforzo gigantesco, cui è toccato il compito di costruire anche le fasi intermedie. Tutto ciò non sarebbe naturalmente accaduto se la rivoluzione comunista fosse scoppiata e si fosse affermata in paesi come la Germania o l'Inghilterra. La totalità organica è così diventata un dover essere, una meta da raggiungere attraverso sacrifici e non è apparsa come svolgentesi dall'interno delle cose stesse. L'ideologia a cui si ispiravano i piani non sorgeva da una situazione economica adeguata, come l'ideologia borghese era stata espressione del-

⁷ *Ibidem*, p. 316.

⁸ Ci riferiamo alla analisi di Sartre in *Il fantasma di Stalin*, in *La rivolta ungherese*, cit., pp. 58 sgg. Questa analisi è tenuta presente nelle considerazioni che ora seguono.

l'ascesa della borghesia pur tra gli impacci di strutture ancora feudali, ma era imposta dalla dittatura in nome di un suo intrinseco pregio. Pregio morale per i fini che si proponeva (liberazione dell'uomo), e poi pregio *scientifico*. Lo storicismo marxistico cede così luogo, perché la situazione lo richiede, a un positivismo di derivazione prevalentemente engelsiana: la dialettica diventa una legge universale della realtà, il movimento storico viene assimilato a quello naturale, la politica diventa scienza, Stalin stesso diventa uno scienziato "di tipo nuovo." Gli echi di tutto questo sono evidentissimi nel pensiero di Garaudy: lo sviluppo scientifico si lega strettamente al processo produttivo, la tecnica all'ideologia. "Contrariamente al capitalismo in putrefazione, — Garaudy scrive — il socialismo apre le più vaste prospettive alla creazione scientifica. L'attività scientifica riceve una dignità nuova dal suo legame stretto con l'insieme della vita della nazione. Lo sviluppo della scienza è stato anzitutto la condizione della costruzione del socialismo coi piani quinquennali. Nel 1931 Stalin dichiarava: 'Noi siamo in ritardo da cinquanta a cento anni sui paesi avanzati. Noi dobbiamo percorrere questa distanza in dieci anni. O lo faremo o saremo stritolati.' L'esperienza dell'urto vittorioso — commenta giustamente Garaudy — contro uno dei paesi più potenti del mondo sul piano industriale, dieci anni dopo, prova che 'quella distanza' era stata percorsa effettivamente in dieci anni."⁹ Da parte sua lo scienziato sovietico conferma i suoi debiti verso l'ideologia che guida le sue ricerche: "La filosofia del materialismo dialettico, scriveva Miciurin, è un'arma che permette di trasformare il mondo oggettivo; essa insegna come agire sulla natura e come trasformarla; ma solo il proletariato ha la forza di agire e di trasformare la natura attivamente e con perseveranza."¹⁰

Quando Garaudy mostra che le scoperte scientifiche confermano il materialismo dialettico, il quale dunque racchiude già delle verità che la scienza viene svolgendo non fa che ricondurre su piano teorico generale (potremmo anche dire non fa che ipostatizzare) una certa congiuntura politica: le conferme di cui egli parla sono i successi dei piani quinquennali e dell'edificazione socialista. Beninteso il rapporto tra ideologia e scienza c'è ed è evidente: è indubbio per esempio che la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza dei più adatti hanno stretto rapporto con la libera concorrenza industriale e basta leggere Spencer per persuadersene. Ma è ideologismo o, se si vuole, è metafisica pensare che la filosofia è

⁹ *La théorie matérialiste de la connaissance*, cit., p. 314.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 313-14.

l'in-sé di cui la scienza sarà il per-sé. Non c'è nessuna ragione di credere che la validità delle leggi mendeliane è in contrasto col marxismo o che la riflessologia di Pavlov ne è una conferma. Si può magari ammettere che uno scienziato, poniamo, cattolico sia più propenso verso il vitalismo che non verso il meccanicismo, tenda a negare l'evoluzione piuttosto che ad ammetterla, creda magari che l'energia descritta dai fisici è la volontà di Dio in azione,²¹ ma questo riguarda lo scienziato e non la sua scienza. Le sue preferenze non avranno infatti alcun pregio se non saranno verificate sperimentalmente. Ma, è superfluo dirlo, si verificano ipotesi determinate e non dottrine generali. Le dottrine generali sorgono dopo e non sono semplicemente il riflesso immediato delle esperienze particolari, ma sono delle interpretazioni che si collegano, poniamo, a dottrine generali precedenti e superate, di cui possono anche accogliere, trasvalutandoli, dei concetti. Il Bernard, per esempio, che i meccanicisti considerano tra i loro grandi maestri e che ha esplicitamente sostenuto che i fenomeni dei corpi viventi e quelli dei corpi bruti rientrano nelle stesse leggi generali della chimica e della fisica, ammette poi un certo finalismo nei fenomeni vitali che è al di fuori della fisica e della chimica. Ma è naturalmente un finalismo tutto "sperimentale" che nulla ha da vedere con i suoi precedenti metafisici, poniamo con le idee vitalistiche di uno Stahl.²²

Torniamo così al pensare dialettico (che esclude il presupporre la dialettica stessa come risultato fisso del sapere), al marxismo hegeliano, più consapevole dei suoi legami con altre dottrine, più tollerante, più propenso alle alleanze, potremmo forse dire al marxismo della "destra" del partito comunista. Il maggiore rappresentante francese di questo marxismo è certamente Henri Lefebvre.

3. Lefebvre

Abbiamo citato uno scritto sul ritorno a Hegel in Francia pubblicato dalla *Nouvelle Critique*, scritto vivamente polemico, che affermava che ormai il problema di Hegel era chiuso e che perciò ogni ritorno a Hegel non poteva che essere ideologicamente reazionario.

Henri Lefebvre (che forse si è sentito in qualche misura coinvolto in

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 18 la citazione del personalista americano Breitman.

²² Una visione d'insieme di questi problemi è in COTRONEI, *Biologia e zoologia generale*, Roma, 1947^a, pp. 15 sgg.

quell'attacco), ha risposto con una *Lettera su Hegel*,¹ nella quale ha escluso che Hegel dovesse essere gettato in un passato morto ed ha aggiunto che a Hegel si poteva anche tornare senza incorrere nell'accusa di reazione, quando si tenesse conto dell'opera dei maggiori pensatori marxisti.

Con ciò Lefebvre difendeva e in certo modo definiva il suo marxismo che è hegeliano, nel senso di porre l'accento sui temi piú tipicamente hegeliani di Marx (ad esempio quello dell'alienazione) ed anche di richiamarsi a Hegel facendone, per dir cosí, una lettura "materialistica." Che la dottrina hegeliana — egli scrive — "tolta dalla sua espressione astratta, sia venuta a integrarsi al materialismo dialettico, è ciò che mostrano i testi di Marx e di Engels."² La parte essenziale di Hegel dunque passa nel materialismo dialettico, il che del resto ripete quanto Marx diceva circa il nucleo logico della dialettica da ritenere e l'involucro mistico da rigettare. Di questa operazione purificatrice Lefebvre ha dato un esempio concreto nell'antologia hegeliana da lui preparata in collaborazione col Guterman.³ Nell'*Introduzione* a questa antologia (che è una scelta di testi a nostro giudizio felicissima) Lefebvre distingue in Hegel tre logiche, che definisce una "liberale," una "fascista," una "rivoluzionaria." La logica liberale tende a smussare la contraddizione, a risolvere dialetticamente gli opposti in una *unità* in cui scompaiono conciliandosi. Il superamento cede luogo all'armonia e l'Idea tende ad una giustificazione dell'accaduto. A ciò corrisponde politicamente la democrazia liberale e la monarchia costituzionale e, nella biografia di Hegel, la sua preferenza negli ultimi anni per "il dispotismo illuminato e l'ordine stabilito."⁴ La logica "fascista" pone invece l'accento sulla contraddizione, sulla scissione dei contrari, ma, nel medesimo tempo, dà partita vinta a uno dei termini in conflitto (Spirito nazionale, Stato ecc.) "È Hegel stesso — scrive Lefebvre — (e non Hitler o Mussolini) che chiama questo termine divino: 'Nazione tedesca' o ancora 'Stato corporativo.' È d'altronde curioso e significativo che l'accento messo sulla lacerazione e la lotta porti con sé una concezione statica della Totalità."⁵ La terza logica infine, quella rivoluzionaria, "che — scrive Lefebvre — i marxisti affermano

¹ "La nouvelle Critique," 1951, fasc. 22 (gennaio), p. 99-104.

² Marx, Genève-Paris, 1947 (Les classiques de la liberté), *Introduction*, p. 29.

³ HEGEL, *Morceaux choisis*, Paris, 1939. Come abbiamo fatto per Garaudy, teniamo presenti essenzialmente le opere teoriche di Lefebvre, che, come è noto, è anche autore di pregevoli opere storiche.

⁴ *Morceaux*, cit. *Introduction*, p. 7 nota.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

essere la sola coerente, la sola conforme allo spirito della dottrina,⁶ insiste invece sulla *risoluzione* della contraddizione. Il terzo termine supera i contrari, ossia li trasforma senza annullarli, il movimento dialettico è dunque fecondo. La validità solo parziale del sistema hegeliano è dovuta all'ispirazione religiosa che ne aduggia lo sviluppo coerente. La religiosità infatti "isola la teoria dalla prassi e impedisce di veder bene il carattere di contrasto e di lotta del divenire facendo credere all'armonia divina, al progresso facile e avente una fine. Essa nasconde a Hegel la complessità della storia e dei significati che non si lasciano dedurre *a priori*. È essa infine che porta con sé il mito dello Spirito che produce magicamente le cose e s'incarna nello stato. La libertà per e nello stato — quale paradosso, quale sacrificio della vita spiegabile solo misticamente — e la mistificazione!"⁷

Forse Lefebvre poteva chiarire meglio questa compresenza di elementi così diversi nel pensiero di Hegel e parlare, poniamo, di diversi filoni di cultura e di diverse situazioni politiche che influenzano Hegel, più che di tre logiche, e infine non sembra molto felice, anche se spesso ripetuta, la considerazione dello Spirito che produce le cose, che fa di Hegel uno Scoto Eriugena e assimila l'alienazione dell'Idea (che è espressione metaforica) alla creazione del mondo; mentre la valutazione nettamente negativa della teoria della libertà nello stato poteva esser fatta con maggior cautela (è infatti criticabile nella misura in cui si riferisce all'ipostasi di un certo stato, ma non come affermazione più generale). Comunque, per Lefebvre la parte del pensiero di Hegel da conservare e da elaborare è naturalmente quella "rivoluzionaria," quella che l'opera di Marx e di Engels permette di mettere in luce. Marx e Engels infatti, scrive Lefebvre, hanno preso da Hegel l'elemento che ritenevano "vero e vivente: la dialettica — metodo e contenuto — la teoria dello sviluppo che va per contraddizioni e risoluzioni successive dalle forme inferiori della natura, attraverso la storia, fino alle più alte determinazioni della coscienza. Essi opponevano questo elemento dinamico alla rigidità di un pensiero che si pretende al di sopra delle cose e vuole chiudere sistematicamente il mondo. Essi non negavano all'oggetto, alla Natura, la sua realtà piena. Sostituivano la pratica alla Nozione come unità del reale e dell'ideale, dell'oggetto e del soggetto. Infine rifiutavano di sanzionare e di giustificare tutto l'esistente: la religione, lo stato del loro tempo; e criticavano gli inconsci presupposti borghesi di Hegel."⁸

⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸ *Ibidem*, pp. 10-11.

Come si vede anche per Lefebvre la dialettica è una legge della realtà verificabile in tutte le sue province. Ed egli stesso ha voluto mostrare la verità di questo assunto con una elaborazione teorica originale, ossia una logica. Il suo *Logique formelle Logique dialectique* è condotto secondo i moduli del ragionare dialettico: complementarità dei termini opposti, *Aufhebung*, negazione della negazione, totalità organica, movimento. In gran parte questo libro è una "ripetizione" hegeliana, ma si tratta di un hegelismo un po' estrinseco basato soprattutto sulla dimostrazione della unilateralità di certe maniere di pensare: sintesi e analisi, astratto e concreto, induzione e deduzione, logica dell'identità e logica dialettica sono "momenti" di un processo unico entro il quale essi non si escludono ma si implicano. Analogamente la causalità, la finalità, il giudizio, il sillogismo sono "riabilitati" perché ripensati da un punto di vista più comprensivo. Onde spesso si ha l'impressione di trovarsi in un'atmosfera mentale alquanto rarefatta, dove si muovono essenze e donde la concretezza è lontana.

Al di dentro di tutto ciò si può in ogni caso enucleare un problema, il problema di un ritorno alla filosofia della natura di Hegel, attraverso le revisioni engelsiane. La filosofia della natura diventa però filosofia delle scienze naturali, ossia non pretende sostituirsi a queste mediante un sapere più autentico, ma piuttosto rappresentare una riflessione seconda sui loro risultati, allo scopo di valutarne gli itinerari logici. Riprendendo un'espressione di Hegel e commentandola, Lefebvre parla della logica come di una "grammatica," scienza "arida per il principiante, ma che riassume la ricca essenza delle lingue e la loro vita per chi ' torna ad essa ' conoscendo diverse lingue e la loro storia. Si tratta allora non dell'universale astratto, ' ma dell'universale che comprende in sé il particolare. ' " Ma le analisi di Lefebvre riferentisi a problemi scientifici concreti non abbondano nel suo studio. A proposito della fisica moderna egli riporta uno scritto di Langevin, il quale parla di alcune "conciliazioni dialettiche" di teorie opposte: l'opposizione tra teoria dell'etere immobile e esperienze relative alla propagazione della luce nei corpi in movimento è superata dalla sintesi dello spazio-tempo; l'opposizione di materia e luce si concilia nella nozione di una energia che si materializza con la trasformazione delle radiazioni in particelle e si smaterializza con la trasformazione inversa.¹⁰ Lefebvre però non aggiunge altro se non la considerazione che " il pensiero avanza riunendo quel che ha

⁹ *Logique formelle Logique dialectique*, cit., p. 234.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 157-58.

separato, " che le contraddizioni (tra onda e corpuscolo per esempio) non sono mentali ma anche reali ecc.. Analogamente, a proposito della biologia fa l'esempio delle teorie dell'ereditarietà e così conclude: "I cromosomi sono stati scoperti come portatori dell'eredità. Poi, si sono decomposti all'analisi e sono apparsi non come un tutto continuo, ma come una pila di granelli, i geni, ogni gene essendo portatore di una proprietà ereditaria, di un carattere differente. Dopo questa scoperta, all'esame piú approfondito, i geni hanno perduto la loro stabilità, i loro contorni definiti. È ora questione di 'regioni' e potrebbe darsi che le modificazioni, le interazioni di queste regioni genetiche siano precisamente le cause delle 'mutazioni brusche.' Eredità ed evoluzione si uniscono dunque in una visione comprensiva, che scopre nella sua unità il movimento *realmente contraddittorio* della vita biologica." ¹¹ Come si vede, si tratta sempre di indicare le relazioni, i nessi intimi di una struttura, di insistere sul dinamismo, sulla "lotta dei contrari" che si svolge nelle cose. Ma è un'insistenza generica di cui non si vede la vera fecondità.

Piú avanti Lefebvre ricorda la scoperta biologica del diminuire dell'indice di cicatrizzazione (cioè della rapidità della proliferazione del tessuto cicatriziale) appena dopo la nascita. È il famoso problema della senescenza, a cui però Lefebvre si limita ad accennare soltanto. "L'invecchiamento — egli scrive — comincia dunque al momento in cui l'essere vivente sembra in piena ascesa, in piena crescita. Esso porta già la morte in sé, e il momento della sua nascita è anche — in un senso — quello della sua morte. Vivere è consumare e consumare la propria vita è già morire. La vita e la morte sono strettamente e indissolubilmente unite. I contraddittori, concretamente, sono uniti — sono *identici!*" ¹² Temiamo però che in questo modo si sorvoli sul contenuto che si prende in esame e vi si aggiunga dall'esterno il presupposto dialettico.

Il ritorno alla dialettica della natura non sembra perciò molto persuasivo, almeno a giudicare dai tentativi di Lefebvre, anche se è indubbio che la nozione di totalità ha oggi un posto essenziale nelle scienze fisiche (il concetto di campo) e ancor piú in quelle biologiche che sono forse il suo luogo piú naturale, dove tutto è correlazione, tutto insidenza di tutto a parte, organizzazione, assimilazione. Il pensiero di Merleau-Ponty ha, come si è visto, sviluppato largamente questi concetti.

L'importanza ideologica di Lefebvre è dunque essenzialmente nel suo hegelismo, che manifesta anche estrinsecamente nella gran frequenza di

¹¹ *Ibidem*, p. 159.

¹² *Ibidem*, p. 164.

citazioni hegeliane. Di fronte allo scientismo di Garaudy, egli tende diremmo quasi a una "cooptazione" di Hegel, di cui, o meglio delle cui esigenze piú profonde, il marxismo è continuazione. Sembra chiaro che il suo marxismo esprime un'interpretazione piú moderata della politica comunista e sia molto prossimo al marxismo di un Sartre. La politica corrispondente è evidentemente quella post-staliniana (in qualche modo però anticipata dai Fronti popolari) delle vie nazionali al socialismo, delle alleanze con le formazioni borghesi di sinistra e in particolare coi socialisti, della coesistenza, dell'attenuazione dell'egemonia sovietica.³⁸

Fine

³⁸ Si vedano le considerazioni di GEORG LUKÁCS in *La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, (trad. Dolfini), Milano, 1957. Lukács polemizza contro il "settarismo" e il "dommatismo" e difende "la critica immanente" delle ideologie. "Con questa espressione — egli scrive — intendiamo un metodo, seguendo il quale noi partiamo condizionati dalle premesse (accettate come presupposto) del pensatore da criticare, le pensiamo, conseguentemente, fino in fondo e quindi riusciamo a provare che il punto di partenza e le conseguenze che ne derivano sono errati" (p. 35). I "dogmatici" invece riconoscono solo "quel metodo di critica che scopra in qualsiasi ideologia le radici di classe. Senza dubbio è questo un elemento importante al pari d'altri nella critica marxista. Ma prima di tutto non è affatto l'unico, e poi, finiva per essere anch'esso deformato dal settarismo, il quale, equivocando sul concetto di partiticità, manipolava l'indagine delle origini di classe sicché ne usciva sempre e soltanto un marchio d'infamia" (p. 35). Lukács deplora anche "che i decreti di Zdanov avevano definito Hegel filosofo reazionario e parimenti reazionaria la sua dialettica" (p. 30). Difende il dialogo con le diverse ideologie nel quadro della politica di "coesistenza pacifica" e ricorda le critiche antiestremistiche di Lenin. Si notano insomma in tutto lo scritto i motivi della "destra" del partito espressi ideologicamente nei termini del marxismo hegeliano, di cui Lukács è certo uno dei teorici piú autorevoli. (Lo scritto è il testo di una conferenza tenuta da Lukács il 28 giugno 1956 all'Accademia politica del Partito operaio ungherese.)

Indice dei nomi

- Abbagnano N., 207
Agostino (s.), 121, 194
Alberto del Belgio, 235
Alcibiade, 314
Alessandro Magno, 266
Alquié F., 47
Amiel H., 179
Anselmo di Canterbury (s.), 194
Antoni C., 320
Aragon L., 180
Aristotele, 247, 284, 291, 306, 338
Aron Raymond, 15, 281, 346, 347
Aron Robert, 250, 251, 252
Audry C., 271, 272
- Bacone R., vedi Ruggero Baconc
Banfi A., 196
Barth K., 192
Bastiat F., 11
Bataille G., 268, 281
Baudelaire Ch., 12, 21, 23, 24, 34, 160, 178
Baudin L., 12
Benda J., 21, 195, 301
Berger G., 122
Bergson H., 21, 23, 44, 54, 62, 71, 83, 114, 119, 126, 128, 153, 191, 192, 202, 210, 223, 242
Berkeley G., 47, 201, 348
Bernanos G., 258
Bernard C., 357
Bernardt S., 22
Bertin G. M., 242
Binswanger L., 43
Bismarck O., 330
Blanchot M., 21
Blum L., 31, 32, 248, 271, 272, 293
Bobbio N., 118
Bodin P., 15
Böhme J., 279
Bonaventura (s.), 194, 212, 233
Bossuet J. B., 185
- Bouyen L., 255
Bradley F. H., 223, 224
Bréhier E., 191
Breitman, 357
Briand A., 248
Brunschvicg L., 223
Bucheze Ph., 248
Buckharin N., 96, 179
Buytendijk F., 354
Byron G., 315
- Calogero G., 65, 116, 267
Camus A., 13, 15, 17, 18, 19, 26, 31-42, 108, 167, 180, 270
Caprile G., 194
Carabellese P., 47, 60, 76, 104
Caracciolo Perotti M., 193
Carlyle Th., 153, 244, 308
Cartesio, vedi Descartes
Cassirer E., 73
Castelein, 253
Caveing M., 49
Centineo E., 206, 207
Cervantes M., 39, 40
Cézanne P., 75, 76, 77, 79, 276
Chautemps C., 252
Chauveau J., 15
Chenu J., 223
Chioldi P., 54
Claudel P., 251, 275
Clodoveo, 153, 166
Codignola E., 112
Cogniot G., 49
Comte A., 171
Condorcet A. N., 187
Coquelin, 22
Costantino (imperatore), 259
Costamagna C., 346
Cotronei G., 357
Courbet G., 245
Cratilo, 311

INDICE DEI NOMI

- Croce B., 144, 145, 148, 178, 207, 222, 227, 267, 301, 302, 304, 320, 324, 347
 Curie P., 348
 Cusano, 280
- Daladier E., 251
 Daniélou J., 194
 D'Annunzio G., 41, 42, 159, 225
 Dante, 28
 Dario III (re dei persiani), 267
 D'Azeglio M., 178
 De Fabrègues J., 251
 De Gaulle Ch., 171, 252
 Dei Liguori A., 222
 Déjan R., 69
 Della Volpe G., 188, 192, 219, 354
 De Lubac H., 194
 De Negri E., 265
 De Rougemont D., 143
 Desanti J., 249, 350
 Descartes R., 23, 54, 60, 61, 87, 103, 104, 169, 170, 180, 194, 227, 279, 283
 De Vaux A., 207
 De Waelhens A., 207
 Diderot D., 99
 Dilthey W., 320
 Dolfini G., 362
 Doriot J., 252
 Dreyfus A., 245, 246
 Duns Scoto, vedi Giovanni Duns Scoto
- Ebert F., 272
 Eckhart (maestro), 192, 219, 279
 Elisabetta (principessa del Palatinato), 60, 241
 Engels F., 94, 294, 349, 351, 358, 359
 Epicuro, 308, 347
 Eraclito, 65, 311
 Ey H., 24, 25
- Farber M., 197
 Fatta C., 267
 Faulkner W., 138
 Federico Guglielmo III (di Prussia), 329
 Federico Guglielmo IV (di Prussia), 330
 Fessard G., 259, 281, 346, 347
 Feuerbach L., 257, 278, 281, 292, 294, 298
 Fichte J. G., 112, 121, 172, 201, 269, 283, 292, 318, 319, 348
 Filiasi Carcano P., 143, 190, 191, 209
 Formigari L., 118
 Forster E. M., 223
 Francesco d'Assisi (s.), 192, 211, 212
 Francesco di Sales (s.), 192, 210, 211, 214
 Freud S., 51, 138
 Fua L., 243
- Galilei G., 354
 Galiffet, 176
 Garaudy R., 48, 49, 171, 249, 273, 346, 348, 349, 351-357, 358, 362
 Gassendi P., 170
 Gaunilone, 104, 194
 Gelb A., 55, 78
 Genet J., 178, 179, 180
 Gentile G., 346
 Gerlier P., 252
 Ghio M., 184
 Gianquinto A., 151
 Gide A., 13, 35, 154, 197
 Gilson E., 193, 194, 196, 233
 Giovanni della Croce (s.), 211, 213
 Giovanni Duns Scoto, 212, 219
 Giovanni evangelista (s.), 185
 Giovanni Scoto Eriugena, 359
 Giulio Cesare, 266, 267, 285
 Gobineau J. A., 321
 Goethe W., 28
 Goguel F., 250
 Goldstein K., 43, 55, 56, 68
 Gouhier H., 184, 185
 Gramsci A., 178, 354
 Gregorio di Nissa (s.), 255
 Gregorio Magno, 259
 Gregory T., 195
 Guardini R., 193, 200, 201, 203
 Guglielmo di Occam, 212
 Guglielmo II (Hohenzollern), 346
 Guterman N., 358
 Guyer, 353
 Guzzo A., 193
 Guzzo C., 193
- Haeckel E., 352
 Hamelin O., 183, 202, 203
 Hauptmann G., 231
 Hegel G. W. F., 12, 16, 29, 37, 47, 48, 66, 69, 70, 95, 106, 107, 112, 115, 118, 121, 140, 144, 145, 146, 155, 156, 168, 171, 174, 175, 178, 180, 183, 227, 244, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 316, 318, 320, 323, 325, 329, 330, 331, 332, 333, 340, 341, 342, 346, 347, 349, 350, 351, 357, 358, 359, 360, 362
 Heidegger M., 15, 17, 20, 21, 23, 26, 28, 35, 45, 54, 55, 64, 71, 86, 87, 88, 90, 96, 101, 103, 112, 113, 115, 116, 126, 156, 158, 159, 175, 191, 230, 273, 285, 286, 287, 290, 296, 297

INDICE DEI NOMI

- Hervé P., 175
 Heymans G., 208
 Hitler A., 48, 245, 259, 324, 358
 Hobbes Th., 170
 Hume D., 47, 64
 Husserl E., 17, 19, 45, 57, 69, 77, 80, 87,
 100, 101, 103, 107, 119, 121, 122, 129,
 175, 191, 225
 Huxley A., 321
 Hyppolite J., 16, 17, 269, 273, 281, 291-
 300
- Ibsen H., 100
 Ireneo, 256
 Izard G., 246
- Jacobi F. H., 47, 227, 265, 269
 Jacopone da Todi, 23, 205
 James W., 149
 Janet P., 120, 149
 Jaspers K., 276
 Jeanson F., 270
- Kaliayev J., 38
 Kant I., 47, 66, 81, 104, 114, 116, 132,
 180, 190, 216, 243, 269, 283, 284, 285,
 292, 303, 306, 307, 318, 319, 332, 348
 Katz D., 78
 Keats J., 276
 Kierkegaard S., 13, 18, 29, 35, 44, 134,
 179, 253, 256, 260, 275, 276, 277, 304,
 322
 Koehler W., 50
 Koestler A., 37
 Kojève A., 146, 268, 269, 271, 273, 279,
 281-291, 294, 297, 299, 303, 347
- Labriola A., 291, 297
 Lacroix J., 192
 Lalande A., 129
 Lamennais F., 190, 249
 Landgrebe L., 45
 Langevin P., 360
 Laplace P. S., 88
 La Rochefoucauld F., 121, 122
 Lasson G., 107, 117
 La Tour du Pin Ch. H. R., 249
 Laval P., 252
 Lavelle L., 184, 190, 191, 192, 193, 196,
 197, 200, 208-219, 221, 225, 266
 Leduc V., 249
 Lefebvre H., 180, 273, 349, 354, 357-362
 Leibniz G. W., 11, 124, 243
 Lenin, 189, 362
 Leopardi G., 24
- Le Senne R., 183, 184, 193, 196, 197-208
 225
 Leucippo, 141
 Le Verrier U., 348
 Lévinas E., 17, 19-20, 44, 110, 111, 276
 Lévy-Bruhl L., 75
 List F., 260
 Locke J., 67, 180, 225
 Luciano di Samosata, 99
 Luigi XIV, 196
 Luigi XVI, 52
 Lukács G., 15, 48, 49, 362
 Lutero M., 167, 168
 Lüthy H., 339
- Maine de Biran M. F., 184, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 192, 196, 225
 Malebranche N., 23, 194, 243
 Mallarmé S., 13
 Malraux A., 14, 15, 127
 Mandel G., 248
 Mandeville B., 315
 Manet E., 76
 Manzoni A., 239
 Marcel G., 7, 55, 75, 80, 85, 184, 189,
 190, 192, 196, 221-238, 265, 266
 Maritain J., 37, 196, 259
 Marx K., 16, 18, 37, 49, 84, 92, 93, 94,
 95, 118, 153, 167, 170, 174, 175, 177,
 179, 180, 188, 244, 253, 254, 255, 257,
 260, 270, 273, 281, 287, 288, 290, 291,
 293, 294, 297, 298, 299, 303, 304, 307,
 329, 332, 342, 346, 349, 355, 358, 359
 Maulnier T., 251
 Mauriac F., 258
 Maurras Ch., 248, 252, 259
 Meinecke F., 346
 Merleau-Ponty M., 11, 13, 17, 18, 33, 43-
 97, 174, 175, 176, 179, 225, 226, 227,
 265, 266, 270, 271, 276, 281, 354, 361
 Messineo F., 290
 Miciurin I.V., 356
 Mittner L., 172, 287
 Molière, 39, 40
 Moni A., 107
 Mounier E., 14, 15, 37, 146, 147, 167, 168,
 190, 194, 196, 214, 239-261
 Müller A., 260
 Mussolini B., 288, 321, 324, 346, 358
- Napoleone I, 269, 271, 281, 282, 283
 Newton I., 276, 285
 Nicola II di Russia, 52
 Niel H., 280, 281
 Nietzsche F., 12, 13, 35, 111, 276, 320,
 321, 325

INDICE DEI NOMI

- Noske G., 272
 Novalis, 230, 269, 315
- Occam, vedi Guglielmo di Occam
 Olivier A., 15
 Omero, 66
 Otto R., 116
 Ozanam A. F., 249
- Paci E., 116
 Paolo (s.), 167, 254
 Pareto V., 321
 Pareyson L., 207
 Parmenide, 27, 282, 283, 311
 Pascal B., 118, 187, 193, 200, 201, 204, 225
 Pasquier A., 11, 12
 Pasteur L., 348
 Pavlov I. P., 352, 353, 354, 357
 Péguy Ch., 244, 245, 246
 Péguy M., 246
 Perticone G., 260
 Pétaïn Ph., 196, 236, 250, 252
 Pia P., 15
 Platone, 27, 211, 276, 284, 285, 307, 314
 Plotino, 191, 192
 Polin G., 281
 Poro (re del Pengiab), 267
 Prini P., 221, 223
 Proclo, 280
 Proust M., 13, 29
- Queneau R., 281
- Racine J., 23
 Raimondo Lullo, 212
 Ramsay W., 204
 Rayleigh I., 204
 Renoir A., 76
 Rigobello A., 243
 Rilke R. M., 35, 222, 230, 231, 232
 Rimbaud A., 92, 276
 Roberto Grossatesta, 233
 Robespierre M., 189
 Rocco G., 222, 231
 Romain J., 157
 Rosenberg A., 321, 325
 Rosmini A., 139, 219
 Rousseau J. J., 130, 188, 222
 Rousseaux A., 14
 Ruge A., 303
 Ruggero Bacone, 212, 233
 Russell B., 118
- Saint-Exupéry A., 52, 53, 95
 Salazar A., 196
 Salvadori G., 73
- Salvatorelli L., 200
 Sanna G., 112
 Sartre J. P., 7, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 25, 26, 29, 35, 40, 54, 63, 66, 81, 82, 87, 88, 89, 90, 99-180, 197, 225, 267, 270, 271, 272, 273, 355, 362
 Schelling F. W. J., 46, 201, 269
 Schiller F., 13
 Schlegel F., 319
 Schneider E., 176
 Schopenhauer A., 321
 Sciacca M. F., 42, 219
 Sée H., 12
 Senofane, 311
 Serini P., 281
 Serra L., 339
 Settembrini L., 178
 Shaftesbury A., 315
 Shakespeare W., 39, 40
 Smith A., 244
 Smith Th., 353
 Socrate, 313, 314, 328, 333
 Sorel G., 321, 325, 346
 Spaventa B., 286
 Spaventa S., 301
 Spencer H., 72, 73, 223, 317, 334, 356
 Spinoza B., 155, 158, 202, 225, 350
 Stahl G. E., 357
 Stalin, 171, 355, 356
 Stefanini L., 75, 206, 243
 Strauss D., 35
- Teresa (s.), 211, 213
 Thiers A., 176
 Thorez M., 12
 Togliatti P., 173
 Tolstoj L., 39, 40
 Tommaso d'Aquino (s.), 184, 194, 195, 215, 219, 233, 243, 246, 247
 Tran-Duc-Thao, 347, 352
 Troisfontaines R., 7, 234, 235, 236
- Valéry P., 14, 114, 231
 Van Breda H. L., 60
 Van Gogh, 276
 Vergani O., 100
 Verlaine P., 92
 Villeneuve-Bargemont J., 244
 Vinciguerra M., 191
 Vittorio Emanuele I di Savoia, 188
 Voinarovski, 38
 Voltaire, 88, 118, 187, 222
- Wahl J., 20, 228, 229, 268, 273, 275-280, 281, 283, 286, 295, 296
 Weil E., 7, 273, 281, 301-343

Weismann A., 353
Wellington A., 114
Wertheimer M., 71
Whitehead A. N., 132

Wiermsa E., 208
Zdanov A., 362
Zinoviev G. E., 96

Indice

Pagina 7	<i>Avvertenza</i>
9	<i>Parte prima</i>
	<i>Esistenzialismo ateo</i>
11	<i>Capitolo primo</i>
	<i>Alcune premesse</i>
19	<i>Capitolo secondo</i>
	<i>Emmanuel Lévinas o la filosofia delle esperienze oscure</i>
31	<i>Capitolo terzo</i>
	<i>Dal nichilismo al moralismo: Albert Camus</i>
43	<i>Capitolo quarto</i>
	<i>Filosofia della corporeità: Maurice Merleau-Ponty</i>
43	1. <i>Introduzione</i>
49	2. <i>L'esistenziale</i>
66	3. <i>La correlazione col mondo</i>
84	4. <i>Considerazioni finali</i>
99	<i>Capitolo quinto</i>
	<i>Esistenzialismo e marxismo: Jean-Paul Sartre</i>
99	1. <i>Analisi concrete e involucro ontologico</i>
113	2. <i>Lo pseudoproblema del nulla</i>
119	3. <i>Strutture della coscienza</i>
119	A) <i>Movimento</i>
126	B) <i>Temporalità</i>
129	C) <i>Conoscenza</i>
133	4. <i>Altruità e comunicazione</i>

133	A) <i>Descrizione</i>
140	B) <i>Deduzione</i>
148	5. <i>L'azione</i>
148	A) <i>La libertà</i>
159	B) <i>Essere fare avere</i>
166	6. <i>Esistenzialismo e marxismo</i>
166	A) <i>Umanismo</i>
175	B) <i>Lo " spirito oggettivo "</i>
181	<i>Parte seconda</i>
	<i>Correnti cristiane</i>
183	<i>Capitolo primo</i>
	<i>Del " biranizzare "</i>
197	<i>Capitolo secondo</i>
	<i>Theologia gloriae: la " Philosophie de l'esprit "</i>
197	1. <i>Le Senne</i>
208	2. <i>Lavelle</i>
221	<i>Capitolo terzo</i>
	<i>Sensualismo cattolico: Gabriel Marcel</i>
239	<i>Capitolo quarto</i>
	<i>Cristianesimo " proletario ": Emmanuel Mounier</i>
263	<i>Parte terza</i>
	<i>Hegelismo e marxismo</i>
265	<i>Capitolo primo</i>
	<i>Temi hegeliani</i>
275	<i>Capitolo secondo</i>
	<i>Esistenzialismo Umanismo Ontologismo</i>
275	1. <i>Wahl</i>
281	2. <i>Kojève</i>
291	3. <i>Hyppolite</i>
301	<i>Capitolo terzo</i>
	<i>Storicismo: Eric Weil</i>

301	1. <i>Introduzione</i>
306	2. <i>La Logica</i>
329	3. <i>La Politica</i>
338	4. <i>Considerazioni finali</i>
344	<i>Capitolo quarto</i>
	<i>L'interlocutore marxista</i>
344	1. <i>La polemica marxista</i>
350	2. <i>Garaudy</i>
356	3. <i>Lefebvre</i>
363	<i>Indice dei nomi</i>

Finito di stampare il 20 gennaio 1958
nella Tip. «La Stella Alpina»
Novara

YC135282

