

PERCORSI DA PENSARE

Trent'anni della rivista

segni 
e
comprensione

a cura di
Daniela De Leo

F

Filosofia

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

PERCORSI DA PENSARE

Trent'anni della rivista "Segni e comprensione"

a cura di
Daniela De Leo

FrancoAngeli
OPEN  ACCESS

Volume pubblicato con i fondi della Banca Popolare Pugliese concessi
all'Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici.



**Banca
Popolare
Pugliese**

Copyright © 2018 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia* (CC-BY-NC-ND 3.0 IT)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

Indice

Presentazione, di Daniela De Leo pag. 7

INTRODUZIONE

Trent'anni di *Segni e Comprensione*, di Giovanni Invitto » 19

I tempi dello spirito, di Angela Ales Bello » 23

DOSSIER

Per un'inquieta fenomenologia dell'attenzione, di Bruno Callieri » 29

Il pensiero della differenza. Nota su Luisa Muraro, di Françoise Collin » 41

Da Sartre a Merleau-Ponty, di Aniello Montano » 46

PERCORSI

Riflessioni

La fonction du langage, di Jean-Robert Armogathe » 59

Simbolo e filosofia, di Claudio Ciancio » 64

Su segno e storia: dall'ontologia all'etica, di Laura Tundo Ferente » 72

Temi

Comunicare la pedagogia e primato della critica , di <i>Giuseppe Anna-</i> <i>contini</i>	pag. 87
Vide et plenitude – reflexions sur le sensible , di <i>Renaud Barbaras</i>	» 95
Paul Ricœur e la filosofia riflessiva di Jean Nabert , di <i>Angelo Bruno</i>	» 107
La trasvalutazione dei valori in Heidegger, Jaspers e Sartre: finitu- dine, spaesamento, colpa , di <i>Pio Colonnello</i>	» 127
Introversion mystique, réalisme halluciné, mère universelle , di <i>Roger Dadoun</i>	» 137
Un'intima estraneità: filosofia e politica in <i>Segni e Comprensione</i> , di <i>Marisa Forcina</i>	» 151

INTERNAZIONALIZZAZIONE

Le riviste scientifiche italiane e le valutazioni tra ASN e VQR: pro- blemi e prospettive , di <i>Alessandro Arienzo</i>	» 159
Internazionalizzazione e diffusione , di <i>Gabriella Armenise</i>	» 168

Presentazione

di Daniela De Leo*

Nel numero 1 – gennaio/giugno 1987 – di *Segni e Comprensione*, si legge: «la Rivista intende essere uno strumento per coloro che sono interessati alla teoria e ai metodi filosofici, guardando soprattutto alle sollecitazioni della fenomenologia e dell'ermeneutica intese in senso non scolastico». Possiamo affermare, senza il timore di essere smentiti, che tale intento è stato pienamente realizzato e che *Segni e Comprensione* ha costituito, per tre decenni, uno specchio delle intersezioni di saperi e metodi, che attraversano l'elaborazione teoretica, arricchendo il panorama filosofico culturale nazionale e internazionale.

Autorevoli Autori hanno animato, attraverso le pagine dei fascicoli di *Segni e Comprensione*, il dibattito filosofico contemporaneo su tematiche fondamentali, conducendo la Rivista all'approdo di un traguardo importante: 30 anni di pubblicazione.

La Rivista è stata, per questi lunghi anni, espressione di un momento fecondo di elaborazione di pensiero e di una consolidata attitudine alla riflessione e al confronto delle idee. Coloro che hanno mantenuto l'intreccio della trama sono stati:

- dal 1987 gli ideatori del progetto editoriale, il Direttore Giovanni Invitto e Angela Ales Bello, Presidente del Centro Italiano Ricerche Fenomenologiche,
- il primo nucleo del Comitato di Direzione, con Angelo Bruno, Pio Colonnello, Antonio Delogu, Aniello Montano;
- e ora un vasto, nutrito e qualificato comitato scientifico nazionale e internazionale, che si è rivelato prezioso per i suggerimenti e le collaborazioni che ha attivato.

Dietro le quinte non c'è stato, dunque, un progenitore isolato, ma un gruppo di ricerca esercitato nel dialogo e necessitato ad aprirsi all'esterno, per misurarsi con le molteplici dimensioni e le infinite opportunità di produrre pensiero. I componenti del gruppo hanno arricchito, anche con i loro contributi, i fascicoli di *Segni e Comprensione*, consentendo quello scambio virtuoso di competenze che ha reso credibile la linea editoriale, intesa a mettere a confronto, senza limiti, orientamenti diversi.

* Professore Aggregato di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento.

1. Il percorso storico-strutturale

Nel numero 52 del 2004 Giovanni Invitto in qualità di Direttore Responsabile scriveva: «la nascita di *Segni e Comprensione*, come forse quella di molte riviste, fu anomala. Il vecchio Istituto di Filosofia dell'Università di Lecce, esistente da non molti anni, dato che quella Università fu riconosciuta come libera istituzione solo nel 1960, aveva una propria pubblicazione ufficiale intitolata *Quaderno filosofico* sin dal 1977, sotto la direzione di Giuseppe A. Roggerone. Quella pubblicazione nel 1986 si trasformava nella rivista *Idee* (diretta da Mario Signore). Proprio nella seconda metà dell'86 si concretizzò nel progetto della rivista *Segni e Comprensione* una primitiva idea mia e di Angela Ales Bello: quella di una sezione merleau-pontyana, con annesso bollettino, del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche».

La Rivista è stata pubblicata per vent'anni in formato cartaceo, prima presso l'editore Capone e successivamente dall'editore Manni¹; è ora on line presso ESE – Salento University Publishing e si avvale della collaborazione scientifica e del supporto istituzionale del SIBA².

La Rivista è presente nel database CINECA.

Il primo numero è stato pubblicato in formato cartaceo nel giugno 1987. Si è trattato di un numero monografico dedicato agli studi fenomenologici sul segno e la comprensione, caratterizzato da interventi di studiosi internazionali di settore. Dagli studi proposti in tale numero si comprende la scelta del titolo dato alla Rivista: *Segni*, quale pluralità e complessità, che attivano lo sforzo interpretativo – dal senso letterale e palese ad un senso latente.

Questo procedere conduce al secondo termine del titolo *Comprendere*: l'emancipazione del soggetto interpretante sperduto in un “labirinto” di segni comincia con l'accoglimento dell'istanza della comprensione che coincide con il rifiuto della semplice registrazione per così dire passiva di quel sistema complesso di segni, attraverso i quali si manifesta, e spesso si manipola, l'agire sociale come quello individuale. Ecco il delinarsi dello scavo archeologico dei segni, come azione ermeneutica del comprendere per comprendersi, da cui prende l'idea il titolo della Rivista, sigillandone il significato progettuale: pensare sotto i “segni” dell'istanza del “comprendere”, andando al di là della solare gratificazione dell'enunciare.

Così, in questo spazio dinamico delle pagine della Rivista vengono, nel corso dei decenni, pubblicati studi teorici, empirici, note e resoconti, posti a servizio della riflessione filosofica di ricercatori, docenti, studiosi nei settori teoretici, storico-

¹ A Natalino Tondo si deve la copertina e il progetto grafico iniziale. L'editore Lorenzo Capone che cura il primo decennio di pubblicazione e promozione della rivista, nel 1997 passa il testimone a Piero Manni. I primi due fascicoli della Nuova serie appaiono come n. 1 e n. 2, ma con il fascicolo successivo, il n. 32, la Rivista riprende la numerazione interrotta.

² Ha sempre mantenuto l'uscita di tre numeri all'anno – alternando quelli di carattere monografico a quelli miscellanei. Le lingue di scrittura degli abstract sono inglese e italiano, gli articoli sono scritti nella lingua scelta dagli Autori. Il numero ISSN: 1121-6530, e-ISSN: 1828-5368. Il principale canale di diffusione sono le pagine web – <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>.

politici e etico-formativi. Tre i criteri essenziali³ che hanno fino ad ora guidato il lavoro di redazione della Rivista:

- guardare l'utilità di ogni articolo collegando il suo ambito tematico ai filoni di ricerca nazionali e internazionali;
- valutare i metodi di trascrizione e presentazione di materiali inediti;
- organizzare gli studi nazionali e internazionali in numeri monografici su tematiche ritenute significative.

Nel 1997 *Segni e Comprensione* pubblicò gli indici completi e due note: una a cura di Giovanni Invitto e l'altra di Angela Ales Bello. Fu l'occasione per stilare dei consuntivi e tracciare dei preventivi. Nella presentazione si leggeva che essa voleva essere uno strumento «per coloro che sono interessati alla teoria e ai metodi filosofici, guardando soprattutto alle sollecitazioni della fenomenologia e della ermeneutica intese in senso non scolastico». Angela Ales Bello, parlando della fenomenologia nella nota *I Sentieri non interrotti* di *Segni e Comprensione*, pubblicata nel volume dedicato al decennale della Rivista, affermava: «se si vuole rintracciare un punto di riferimento teorico che caratterizzi il progetto culturale che è alla base della Rivista, si deve evidenziare il legame con quel settore della ricerca filosofica che ha segnato più decisamente il nostro secolo, nel senso che ha operato una svolta che non sarà tanto facilmente dimenticata. Alludo alla fenomenologia tedesca e alle sue filiazioni, alle sue eresie, ed anche alle opposizioni che ha generato. Opportunamente in questo decennio la Rivista ha pazientemente rintracciato le linee d'indagine che da essa hanno preso le mosse, colmando una lacuna nel panorama filosofico italiano e coprendo uno spazio spesso trascurato». La riflessione di Ales Bello era acuta e precisa. In effetti è stato l'interesse rivolto all'intreccio di fenomenologia, ermeneutica e filosofie dell'esistenza a segnare, sin dall'inizio, la storia di *Segni e Comprensione*.

Da queste premesse si comprende l'interesse direzionato ad una lettura fenomenologica all'interno di aree tematiche come l'etica e la bioetica, l'estetica, il sapere scientifico, la linguistica, la psicologia e la psichiatria, l'antropologia e la sociologia, la religione e il sacro e, in questa riflessione, il pensiero ebraico.

Se la premessa dell'87 rilevava la scelta progettuale della Rivista direzionata verso una attenzione non scolastica alla fenomenologia, e il consuntivo-preventivo di dieci anni dopo individuava il valore, nelle dichiarate eresie ed opposizioni a quell'orientamento, il lettore si ritrova tra le mani, trent'anni dopo, fascicoli che tracciano la continuità di un discorso, fondato sulla fenomenologia adottata come metodo ermeneutico, come sapere applicato e non come sistema o "scienza rigorosa".

³ Gli articoli vengono revisionati secondo il criterio del doppio cieco. Ciascun articolo riceve dei giudizi di merito in base a degli indicatori, un giudizio globale riassuntivo, uno di leggibilità e delle note relative alle modifiche da inserire. I referee scrivono i loro giudizi utilizzando tre tipologie di report di valutazione in relazione alle tre tipologie di articolo – articolo teorico/empirico/note-resoconti. Le norme editoriali sono pubblicate nella versione estesa nel sito della Rivista, e in formato ridotto su ogni numero della stessa.

Dunque, gli articoli fino ad ora pubblicati nella Rivista hanno avuto un taglio scientifico e non divulgativo, e lo scopo è stato di pubblicare ricerche che potessero orientare le azioni e le politiche filosofiche.

Ogni singolo fascicolo è organizzato in diverse sezioni tematiche tuttavia non pensate come schema rigido e costante nel tempo; infatti si sono avute delle variazioni nelle articolazioni della struttura interna, anche se si è sempre mantenuto il criterio di inserire lavori inediti (*Testi*) e interventi tematici (*Saggi*).

Nella sezione Testi⁴, sono stati proposti passi, prevalentemente inediti, di pensatori italiani e alcuni stranieri, accuratamente tradotti. Nei fascicoli si possono trovare la traduzione italiana del *Résumé* del *Corso del giovedì* tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France nel 1953-54; alcuni brani tratti dalla seconda parte del *Ms*, trans. A V 10 (1928), di Edmund Husserl; pagine di Charles Renouvier contenute in alcuni paragrafi della voce *Pan théisme*, scritta nel 1844 e pubblicata all'inizio dell'anno seguente per l'*Encyclopédie Nouvelle* (vol. VIII, pp. 275-288); brani di Charles Péguy sull'arte; il testo inedito di Giuseppe Guicciardi che propone una interessante analisi della psicopatologia del genio attraverso l'interpretazione dell'opera di Nietzsche; le testimonianze di Emmanuel Lévinas, di Xavier Tilliette e di Franco Ferrarotti in occasione del Colloquio internazionale (Orléans, 17-19 novembre 1988) sulla diffusione dell'opera di Charles Péguy in Francia e all'estero; il testo dell'articolo di Tran Duc Thao: *La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, uscito in *Les Temps Modernes* nel settembre del 1948. Ancora di Edmund Husserl alcuni frammenti di manoscritti; inediti filosofici di Aldo Capitini; il testo di Malwida von Meysenbug su Nietzsche; alcuni appunti filosofici inediti di Daniele Boccardi, scelti dalla raccolta *Lanx satura*; gli appunti inediti che il giovane Emile Cotton prese delle lezioni tenute da Henry Bergson al liceo di Clermont, nell'anno scolastico 1887-1888; infine, la traduzione italiana del testo della conferenza tenuta da Georg Misch, allievo e genero di Dilthey, a Cambridge, tra il 1939 e il 1940, durante il suo esilio in Inghilterra.

Nei Saggi troviamo la parte più corposa degli scritti, che spaziano in un campo molto articolato: dalla fenomenologia all'ermeneutica, dalla semiotica alla psichiatria, dalla religione alla sociologia, dalla filosofia politica alla letteratura, al linguaggio, alla psicoanalisi, all'antropologia, all'arte, alla filosofia latino-americana e alla filosofia della differenza. Tra gli Autori italiani e stranieri, per ricordare qualche firma "storica": Renaud Barbaras, Sandro Briosi, Bruno Callieri, Mauro Carbone, Girolamo Cotroneo, Roger Dadoun, André A. Devaux, Enrique Dussel, Franco Ferrarotti, William Kluback, Giuseppe Martano, William L. McBride, Sergio Moravia, Guido Morpurgo Tagliabue, Antimo Negri, Karl-Otto Apel, Fulvio Papi, Augusto Ponzio, Pietro Prini, Renzo Raggiunti, Aurelio Rizzacasa, Tom Rockmore, Carlo Sini, Pierre Taminiaux, Xavier Tilliette, Gianni Vattimo, Donald Phillip Verene, Sergio Vuskovic Rojo, Bernhard Waldenfels, Frédéric Worms. E tanti, tanti altri studiosi di forte prestigio.

⁴ Merleau-Ponty (n. 1), Husserl (n. 2 e n. 8), Renouvier (n. 3), Péguy (n. 4), Tran-Duc-Thao (n. 7), Capitini (n. 10), Malwida von Meysenbug (n. 19).

Inoltre è da segnalare il ruolo che *Segni e Comprensione* ha avuto nella presentazione del pensiero femminile, in generale, e di quello “della differenza”, in particolare. Ecco un breve elenco di alcune delle filosofe e donne di cultura che hanno scritto sul nostro quadrimestrale: Francesca Brezzi, Liliana Cavani, Françoise Collin, Giulia Paola Di Nicola, Margarete Durst, Marisa Forcina, Luce Irigaray, Luisa Muraro, Paola Ricci Sindoni, Elisabeth Young Bruehl, Chiara Zamboni...

Oltre ai *Testi e Saggi* nei vari fascicoli, a seconda delle scelte del Comitato di Direzione, sono apparse le sezioni *Recensioni, Notizie e Pubblicazioni*.

In aggiunta, nel primo ventennio è stata costituita un'altra sezione, *Dossier*⁵, in cui sono stati raccolti, così come in una cartella, scritti che costituiscono il nocciolo tematico dei fascicoli miscelanei. Ognuno con un titolo proprio. Altri indagano sul rapporto tra la fenomenologia, l'arte e la psichiatria; tra la filosofia e la religione; tra il cinema, la psicoanalisi e la filosofia. Tra i *Dossier*:

- *Le riviste italiane di filosofia*, del 2004, in cui si intende rilanciare, con la proposta di aprire un forum ospitato dalla Rivista, il tema affrontato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Sezione Lombarda della Società Filosofica Italiana con la tavola rotonda “I problemi della filosofia nella riflessione delle riviste filosofiche italiane”;
- *Donne e filosofia*, del 1991, in cui A. Ales Bello, F. Brezzi, M. Durst, M. Pereira, A. Prontera e R. Rizzo affrontano la questione di una possibile cittadinanza del pensiero femminile all'interno del pluralismo filosofico contemporaneo;
- *Filosofia e differenza*, nel 1999, nel quale A. Ales Bello, M. Durst, M. Forcina, L. Garau, e A. Rizzacasa riprendono il tema aperto nel precedente dossier e, a partire dalla questione teoretica della differenza, danno poi testimonianza di come uno sguardo di genere possa irrompere nel mondo dei saperi;
- *Filosofe del Novecento*, nel 2003, in cui G. P. Di Nicola e A. Danese, D. Iannotta e G. Invitto mettono a tema il problema della presenza e della visibilità delle donne nella storia del pensiero contemporaneo.

La Rivista è stata scelta anche come sede di pubblicazione di convegni internazionali. Pensiamo a *Le rivoluzioni di Simone Weil* (n. 11, 1990) a cura di G. Invitto; *Filosofia e liberazione* (n. 15, 1992), a cura di G. Cantillo e D. Jervolino; *Linguaggio e cognizione* (n. 32, 1997), *Il maschile a due voci. Il padre, il figlio, l'amico, lo sposo, il prete* (n. 36, 1999) a cura di G. P. Di Nicola e A. Danese e ad altri Convegni.

Nei primi numeri vi è anche la pubblicazione di altre sezioni:

- *Pagina aperta*, una rubrica in cui si schiudono dibattiti su tematiche di attualità per la cultura filosofica, come ad esempio con Gianni Vattimo sull'oltre-fenomenologia;
- *Colloqui/Dialoghi/Incontri*, uno spazio in cui più autori si incontrano per dialogare, mettendo così in risalto il valore della comunicazione affidata a protagonisti come Augusto Ponzio e Cosimo Caputo, Karl-Otto Apel e Francesco

⁵ In tutto sono 14 e, tra questi, quattro sono dedicati ciascuno ad un autore: Nietzsche, Vico, Merleau-Ponty e Sartre.

Ferrante, Pietro Prini e Santo Arcoleo. *Sentieri/Percorsi*, rubrica che tace nel secondo decennio, ha presentato indagini intorno ai pensatori contemporanei Antonelli, Pareyson, Mancini, Caracciolo, Scaravelli, Ortega y Gasset, Roggerone, Patočka, Arendt, Zambrano, Berlin, Semerari;

- *Archivio*, sezione in cui sono presentati documenti storici scritti da Vico, Anassimene di Lampsaco, Guglielmo di Ockham e Lord Kames.

Nel secondo decennio alcune sezioni sono ridotte o del tutto sospese, al loro posto nasce quella denominata *Norme e Segni* nella quale troviamo scritti che, nell'ambito dei diritti e delle forme di governo, focalizzano i segni del mondo contemporaneo e vengono inserite:

- la *Rassegna bibliografica* come orientamento su tematiche proprie del pensiero contemporaneo: la critica merleau-pontyana, l'ermeneutica, la fortuna di Nietzsche in Italia, la critica sartriana, la filosofia di Lévinas in Italia, la filosofia del linguaggio;
- la rubrica *Notizie/Notiziario* che non costituisce per *Segni e Comprensione* semplice strumento d'informazione cronachistica, ma piuttosto documento di inserimento attivo, personale e organizzato, di studiosi e di enti promotori della ricerca scientifica e della formazione culturale attraverso convegni e seminari di cui si riferisce ampiamente.

Nel corso del terzo decennio si prende la decisione di rendere più snella la veste grafica e strutturale della Rivista, e accanto alle sezioni storiche dei *Testi* e dei *Saggi* si realizza la sezione delle *Note*, quale binario su cui inserire studi, non necessariamente tematici, come approfondimenti su vari aspetti della cultura odierna.

A conclusione di questa ricognizione dei percorsi del progetto editoriale possiamo dire che il campo d'indagine è stato veramente ampio, l'impostazione fenomenologia ed ermeneutica ha dato spazio a temi propri del dibattito contemporaneo, dalla filosofia dell'esistenza alla sociologia e pedagogia, dalla filosofia del linguaggio alla psichiatria e psicologia, dalla filosofia dell'arte al diritto, dalla letteratura all'antropologia, fino a temi ancora più connessi all'attualità, quali il pensiero femminile, la bioetica, la tecnologia, l'informatica e la filosofia politica che indagano sull'uomo e sui suoi interrogativi nel rapporto con l'altro e con la natura.

Per prendere visione dei contributi apparsi nei fascicoli durante tutto il corso dei trent'anni si possono consultare gli Indici e scaricare i testi in archivio messi on line sul sito del Siba.

La pubblicazione online open access della Rivista è una risorsa importante per coloro che vogliono consultarla, in quanto utilizzabile e riproducibile da un maggior numero di lettori anche al di là dei confini nazionali.

Se è mutata la scelta della tipologia di edizione non è certamente variata la scelta dell'impostazione: quella di voler comunque continuare un discorso che, in questi trent'anni, si è mantenuto sempre coerente e significativo intorno ad alcuni nuclei tematici e metodologici come la fenomenologia, l'ermeneutica, le filosofie dell'esi-

stenza, il pensiero femminile e/o “della differenza”, il rapporto filosofia-arte, la tematica storico-politico-filosofica, la tematica filosofico-educativa.

2. La condivisione di un progetto

La Rivista abbraccia e condivide, come si è precedentemente indicato, un progetto che si inquadra in una impostazione fenomenologico-ermeneutica; partendo da essa sono state tracciate le piste riflessive secondo una doppia esigenza, storica e teoretica, nel senso che si è voluto indicare da un lato la presenza di un ambito di ricerca esistente e fiorente, e dall'altro quei nuclei concettuali da cui si sono generate diramazioni interdisciplinari. Gli sviluppi della fenomenologia in senso esistenzialistico nel contesto tedesco e francese hanno avuto, nei vari scritti, una incidenza di notevole portata, correlata anche all'indagine ermeneutica, che prende le mosse dalla ricerca del “senso” inaugurata nelle filosofie del Novecento.

Ma, se pure nel corso dei vari numeri della Rivista si è fatto riferimento alla fenomenologia in maniera esplicita, non si deve ritenere che i contributi in essa contenuti siano tutti esclusivamente di carattere fenomenologico in senso specifico, piuttosto è il clima filosofico derivante dall'approccio fenomenologico che ne rappresenta lo sfondo teorico. Infatti l'analisi fenomenologica presentata nei vari saggi è stata applicata a tutti i campi del sapere.

Esempi rilevanti sono costituiti dagli studi intorno al rapporto con la letteratura e le arti in Merleau-Ponty e Sartre, all'elaborazione della psicopatologia fenomenologica per opera di Binswanger, ai rapporti con la sociologia, con le scienze umane in generale e con le scienze fisico-matematiche.

La Rivista è stata, durante il corso degli anni, ripensata, ristrutturata, ma senza perdere quella identità originaria: essere luogo e laboratorio di ricerche, confronto e dibattito di idee, punto di partenza ed accogliente punto di arrivo di “provocazioni” culturali, di suggerimenti di ricerca, di rigorosa e intensa attività di pensiero.

L'unità di intenti da subito condivisa è il vincolo di un lavoro, di un impegno, di un contributo allo sforzo comune di crescita culturale e umana, la Rivista si contrassegna per quell'esperienza di ricerca e di umani rapporti da cui nasce. Lo stile condiviso è quello del metodo filosofico come interrogazione di senso, metodo alla base di una ricerca filosofica che sia anzitutto rigorosa nell'informazione, nell'interpretazione, nel discorso; costruttiva e quindi feconda di rapporti veri.

Partita da un valido presupposto teoretico, ma comunque sommessamente, cioè con il semplice intento di mettere insieme saggi e studi diversi, unificati essenzialmente dalla caratterizzazione filosofico-fenomenologica, *Segni e Comprensione* s'impone, dopo pochi anni, il salto di qualità. I fascicoli vengono impostati in uscite monografiche quadrimestrali e numero dopo numero la Rivista acquisisce il significato di maturata realizzazione di una intesa, di un confronto di orientamenti interdisciplinari.

Il cammino compiuto in questi ultimi anni crediamo fermamente si sia realizzato, ma per essere ancora visibile e rappresentare quel luogo fecondo di discussione e confronto di idee sarebbe opportuno che la Rivista non abbandonasse il cammino intrapreso e al contempo potesse però aprire nuove piste, continuando a seguire sempre con un atteggiamento di ascolto, di partecipazione, ma anche di attenzione critica, ciò che si viene elaborando nel mondo filosofico contemporaneo, per poter essere come Rivista scientifica sempre pronta ad intervenire con prese di posizione meditate e autonome. Nella convinzione che la ragione dell'esistenza di una rivista si misura non solo dal suo valore oggettivo, ma anche dall'interesse che suscita, il Comitato di Direzione e il Comitato Scientifico avvertono la necessità di proseguire questo lavoro e rispettare l'impegno preso trent'anni fa con la pubblicazione del primo numero della nostra Rivista, insieme a tutti coloro che sinora sono stati autori e lettori di questa impresa culturale e filosofica.

Nel marzo 2017 si è organizzato il Convegno celebrativo dei trent'anni della Rivista, cui hanno partecipato docenti nazionali e internazionali contribuendo con la loro autorevole competenza alla riflessione sul cammino della Rivista e sulla collocazione editoriale della stessa anche a livello estero. Inoltre nel corso del Convegno si è concordato di rivedere la veste editoriale e nel semplificare la struttura di tenere in considerazione l'apertura dialogante con i saperi scientifici altri, per tenere desto il senso della problematicità del reale, della pluralità dei significati e della responsabilità dei soggetti.

Questo volume ne celebra l'inizio. Il testo è strutturato in parti:

- I parte – *Dossier*: si ripropongono tre saggi (la scelta degli stessi è ricaduta su tre componenti il Comitato della Rivista, purtroppo scomparsi negli ultimi anni) in cui si argomentano le peculiari tematiche che hanno caratterizzato le scelte editoriali della Rivista in questi anni – nello specifico la fenomenologia, il pensiero della differenza e la filosofia esistenzialista;
- II parte – *Riflessioni*, intorno al progetto sintetizzato nel titolo della Rivista (segno/simbolo comprensione storico-filosofica);
- III parte – *Temi*, in cui confluiscono gli studi sui temi trattati durante il Convegno;
- IV parte – *Internazionalizzazione*, in cui si presentano interventi sulla collocazione nazionale e internazionale della Rivista all'interno dell'attuale situazione della pubblicazione delle Riviste scientifiche.

Tutti i contributi forniscono uno sguardo al contesto scientifico-culturale in cui ripensare la nostra Rivista.

Come *Introduzione* proponiamo due contributi di Giovanni Invitto e Angela Ales Bello: attente e partecipi riflessioni sulla progettualità della Rivista.

Desideriamo concludere riportando l'auspicio del fondatore della Rivista, Giovanni Invitto: «speriamo che ancora per lunghi decenni, attraverso *Segni e Comprensione*, continuino a parlare tanti altri pensatori che, in Italia e nel mondo, hanno investito la propria esistenza nella riflessione e nella comunicazione di una filosofia

che si riconosce come domanda ricorrente e non come inventario di risposte. E, insomma, quello che qualcuno ha definito il paradosso della filosofia, tra insicurezza e responsabilità: di un pensiero che dichiara la propria precarietà, ma non per questo rinuncia alla tessitura paziente e responsabile della ragione».

INTRODUZIONE

Trent'anni di Segni e Comprensione

di *Giovanni Invitto**

La Rivista *Segni e Comprensione*, che nel 2016 registra il trentesimo anno di pubblicazione, si è ritagliata un proprio spazio all'interno delle riviste filosofiche italiane. La sua nascita, come forse quella di molte riviste, fu anomala. Il vecchio Istituto di Filosofia dell'Università di Lecce, esistente da non molti anni, dato che quella Università fu riconosciuta come libera istituzione solo nel 1960, aveva una propria pubblicazione ufficiale intitolata *Quaderno filosofico* sin dal 1977, sotto la direzione di Giuseppe A. Roggerone. Quella pubblicazione nel 1986 si trasformava nella rivista *Idee*. Proprio nella seconda metà del 1986 si concretizzò nel progetto della rivista *Segni e Comprensione* una primitiva idea mia e di Angela Ales Bello: quella di una sezione merleapontyana, con annesso bollettino, del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, che aveva ed ha sede a Roma ed è diretto dalla stessa Ales Bello. Così quel Centro è comparso come promotore della rivista, sin dal suo sorgere, insieme al Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce. La rivista ha segnalato, inoltre, solo fino al sesto volume la collaborazione della "Comunità di Ricerca" di Milano. Per tale preistoria merleapontyana il primo numero in assoluto e l'ultimo del 2001, a quarant'anni dalla morte del filosofo francese, sono dedicati a lui. Il Comitato Scientifico, sotto la mia direzione, è stato sin dall'inizio composto da Angela Ales Bello, Antonio Delogu, Aniello Montano, Antonio Ponsetto e Mario Signore. Nel 2002, il Comitato è integrato da Angelo Bruno. Il n. 1 della nuova serie (era il 30° dall'inizio delle pubblicazioni; nel 1998 la rivista riprese la numerazione storica) segnò il cambio di editore alla fine del primo decennio (da Lorenzo Capone a Piero Manni). Era il gennaio del 1997, e *Segni e Comprensione* pubblicò gli indici completi e due note: una mia ed una di Angela Ales Bello. Fu l'occasione per stilare dei consuntivi e tracciare dei preventivi. I consuntivi furono fatti sulla base delle intenzioni iniziali dichiarate nel primo volume, che è del 1987, l'unico anno in cui si presentò con una periodicità semestrale che sin dall'anno successivo diverrà quadrimestrale, come è tuttora. Nella presentazione della rivista si leggeva che essa voleva essere uno strumento «per coloro che sono interessati alla teoria e ai metodi filosofici, guardando soprattutto

* Professore emerito di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento.

alle sollecitazioni della fenomenologia e della ermeneutica intese in senso non scolastico». Angela Ales Bello, parlando della fenomenologia nella nota I *Sentieri non interrotti* di *Segni e Comprensione*, pubblicata nel volume dedicato al decennale della rivista, affermava: «Se si vuole rintracciare un punto di riferimento teorico che caratterizzi il progetto culturale che è alla base della rivista, si deve evidenziare il legame con quel settore della ricerca filosofica che ha segnato più decisamente il nostro secolo, nel senso che ha operato una svolta che non sarà tanto facilmente dimenticata. Alludo alla fenomenologia tedesca e alle sue filiazioni, alle sue eresie, ed anche alle opposizioni che ha generato. Opportunamente in questo decennio la rivista ha pazientemente rintracciato le linee d'indagine che da essa hanno preso le mosse, colmando una lacuna nel panorama filosofico italiano e coprendo uno spazio spesso trascurato»¹. La riflessione di Ales Bello era precisa. In effetti è stato l'interesse rivolto all'intreccio di fenomenologia, ermeneutica e filosofie dell'esistenza a segnare, sin dall'inizio, la storia di *Segni e Comprensione*. Con quelle premesse si comprende l'interesse pieno per una lettura fenomenologica all'interno di aree tematiche come l'etica e la bioetica, l'estetica, il sapere scientifico, la linguistica, la psicologia e la psichiatria, l'antropologia e la sociologia, la religione e il sacro e, in questa riflessione, il pensiero ebraico. Basta dare una scorsa all'elenco di alcuni tra i più prestigiosi autori che hanno firmato scritti apparsi su *Segni e Comprensione* per rendersene conto. Ne ricordiamo alcuni: K.-O. Apel, P. Colonnello, A.-A. Devaux, E. Dussel, F. Ferrarotti, G. Hottois, L. Irigaray, A. Levallois, E. Lévinas, I. Mancini, F. Papi, A. Pons, P. Prini, S. Quinzio, P. Ricoeur, C. Sini, X. Tilliette, D. Ph. Verene, E. Young-Bruehl, B. Waldenfels. La rivista, ma solo in una prima fase, ha anche pubblicato degli inediti, o in senso assoluto o perché tradotti per la prima volta in italiano, di sicuro interesse. Ricordo gli scritti di Merleau-Ponty (n. 1), Husserl (n. 2 e n. 8), Renouvier (n. 3), Péguy (n. 4), Tran-Duc-Thao (n. 7), Capitini (n. 10), Malvida von Meyesenbug (n. 19)². Se la premessa dell'87 parlava di una attenzione non scolastica alla fenomenologia, e il consuntivo-preventivo di dieci anni dopo individuava la cifra della rivista anche nelle dichiarate eresie ed opposizioni a quell'orientamento, ci spieghiamo la continuità di un discorso, apparentemente frammentato in una pluralità di regioni. Si trattava della fenomenologia adottata come metodo ermeneutico, come sapere applicato e non come sistema o "scienza rigorosa". La struttura della rivista consiste, oggi, normalmente nelle tre sezioni dei saggi, spesso raccolti in dossier tematici, delle note e delle recensioni. Non sono mancati alcuni numeri monografici. Tra gli altri, vanni menzionati quello dedicato a *Le rivoluzioni di Simone Weil*; il numero dedicato a *Linguaggio e comprensione*, a cura dal Dipartimento di Teoria dei Linguaggi dell'Università di Valencia e quello *Il maschile a due voci*, curato da Giulia Paola Di Nicola ed Attilio Danese. La già ricordata nota di Ales Bello, del 1997, segnalava una ulteriore peculiarità della pubblicazione, all'interno del più complessivo interesse antropologico. Indicava «una questione che ha trovato uno

¹ *Segni e Comprensione*, n. s., n. 1 (30), a. XI, gennaio-aprile 1997, p. 7.

² A cui si uniscono gli inediti dello psichiatra Giuseppe Guicciardi, del 1926, su Nietzsche (n. 5) e del giovane filosofo Daniele Boccardi, morto tragicamente (n. 23).

spazio nella rivista e che costituisce una linea di ricerca ineludibile, quella relativa alla duplicità dell'essere umano nella sua connotazione maschile e femminile. Si tratta della questione della 'differenza' presa in tutta la sua ampiezza, rispetto alla quale il tema del genere si pone come momento fondamentale. Un settore di indagine che si apre di conseguenza è quello relativo alle differenze culturali, nel quale si inserisce il tema della elaborazione teorica della filosofia della liberazione». Sicuramente quello delle differenze, a partire dalla differenza "di genere", è stato uno dei temi più presenti. Per il pensiero femminile, abbiamo avuto significativi interventi, a cominciare da quelli delle "caposcuola" Luce Irigaray ed Elisabeth Young Bruehl, per venire, tra le tante altre, alle nostre Francesca Brezzi, Adriana Cavarero, Giulia Paola Di Nicola, suor Marcella Farina, Marisa Forcina, Chiara Zamboni e la stessa Ales Bello. Ma anche il tema delle differenze culturali è stato affrontato con scansione non programmata ma, nondimeno, regolare. Le filosofie non europee, e qui la determinazione geografica non arrischia con il termine "occidentali" altri problemi storiografici, sono state ripetutamente illustrate e discusse sulle pagine di *Segni e Comprensione*. Le incursioni più importanti hanno riguardato l'attuale pensiero americano, visto tanto nel suo spazio statunitense, con gli importanti e ricorrenti scritti di William Kluback e di William McBride, ma anche con scritti di Tom Rockmore, dell'italo-americano Antony J. Tamburri, quanto nel ricchissimo dibattito sulla filosofia latino-americana. È questo un altro degli interessi primari della rivista, se dobbiamo desumerli dall'indice delle annate e da quello degli autori. Su tale tema sono intervenuti più volte filosofi nodali come Enrique Dussel, oggi a Città del Messico (suo anche il confronto con Apel, pubblicato nel 1994 dalla rivista sui nessi di liberazione, etica e linguaggio), e del cileno Sergio Vuskovic Rojo, docente e sindaco di Valparaiso e curatore dei *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, che subì negli anni Settanta, per la sua filosofia, le torture fisiche del regime di Pinochet. Se si dovesse dare un profilo complessivo, all'interno di una rinnovata cronaca della filosofia italiana attraverso le riviste, come quella che Eugenio Garin pubblicò in due fasi tra il 1955 e il 1966, *Segni e Comprensione* è una delle poche riviste di filosofia, a parte quelle più storiche e togate, che vive da quasi due decenni con una propria platea di lettori e di autori³. Pensiamo che la nostra non sia la pubblicazione di una periferia geografica e filosofica. E se anche lo fosse, come condizione implicita nelle premesse e nelle modalità di costruzione, sin dall'inizio si è cercato di superare tale limite potenziale. Inoltre, non è sicuramente una palestra per dilettanti, per quanto molti studiosi, poi affermati e riconosciuti, abbiano pubblicato ai loro esordi su quelle pagine che risuonavano di una filosofia considerata più come

³ Tra gli altri autori presenti nelle annate di *Segni e Comprensione*, ricordo anche A. Babolin, B. Bacsó, E. Borgna, P. Byrne, S. Briosi, B. Callieri, A. Cavarero, D. A. Conci, D. Cohen Lévinas, F. Costa, G. Campanini, G. Cantillo, A. Dentone, E. De Mas, F. De Marchi, A. Gomez-Müller, C. Gandelman, G. Girardi, G. Jarczyk, E. Kocziszky, P. Kemp, W. Kluback, A. López García, L. Longhin, P.-J. Labarrière, B. Maiorca, C. Marcondes Cesar, G. Martano, P. Mendes-Flohr, S. Moravia, W. McBride, Antimo Negri, A. Ponzio, A. Prontera, G. Penati, O. Pompeo Faracovi, R. Raggiunti, E. N. Serra Alegre, A. J. Tamburri, J. Talens, V. Tonini, S. Vuskovic Rojo, W. Ver Eecke, Ch. K. Th. Wehlte, R. Webster. Ma l'elenco potrebbe continuare con tanti altri nomi.

forma di vigilanza che come sapere concluso. Eppure, quando è stato chiesto anche a pensatori di respiro internazionale di pubblicare sulla rivista non si sono mai avute risposte dilatorie o negative. È una rivista che ha un proprio spazio, che non si identifica con i suoi responsabili scientifici, che sono apparsi rarissime volte nell'indice dei cinquanta volumi pubblicati sino a tutto il 2003; è un periodico che riconosce le leggi dure del mercato editoriale, della promozione e della distribuzione e che vi si è adeguato nei limiti che sono ad esso consentiti, senza arroganze né vittimismo. Qui si pone anche il rapporto con Giuseppe Semerari e *Paradigmi*. Semerari non ha mai scritto su *Segni e Comprensione*, anche perché aveva la sua rivista già accreditata sul piano nazionale. Eppure nel consuntivo del gennaio 1997 ricordavo che erano da poco scomparsi alcuni amici della nostra rivista e, tra questi, citavo tre nomi: quelli di Giuseppe A. Roggerone, di Italo Mancini e di Giuseppe Semerari. L'annata decima si era chiusa con il volume che portava un ricordo di Giuseppe Semerari scritto dal suo allievo Franco Fistetti. Proprio per stare in linea con quanto detto sinora, vorrei ripetere per Giuseppe Semerari e per i suoi *Paradigmi* in rapporto a *Segni e Comprensione*, ma anche per tanti altri promotori di rivista importanti, quanto ebbe a scrivere su *Les Temps Modernes* un autore anonimo, ma che noi sappiamo essere stato Merleau-Ponty, quando nel 1950 morì Emmanuel Mounier. A proposito dei rapporti tra la rivista sartriana con *Esprit* e il suo fondatore, Merleau-Ponty scriveva: «Per primo della nostra generazione, Emmanuel Mounier ha deliberatamente praticato questa filosofia del presente, questo 'pensiero impegnato' di cui noi abbiamo, seguendo il suo pensiero, riconosciuto più tardi la necessità. Il suo nome non è mai apparso nell'indice di *Temps Modernes*: aveva la sua rivista, – creata, sviluppata e condotta a un grande e legittimo successo attraverso diciotto anni di sforzi intelligenti – troppo vicina alla nostra e troppo differente perché egli fosse tentato di pubblicare qui. Ma, a ciascun incontro, eravamo felici, non solamente di rinnovare un cameratismo ed una amicizia antichi, ma anche di constatare il nostro accordo su tanti punti. La sua morte ci coglie come quella di un vicino e, piuttosto che parlare di lui come di un estraneo, ci augureremo di sentirlo parlare qui»⁴. Pure noi speriamo che anche attraverso *Segni e Comprensione* continuino a parlare tanti altri pensatori che, in Italia e nel mondo, hanno investito la propria esistenza nella riflessione e nella comunicazione di una filosofia che si riconosce come domanda ricorrente e non come inventario di risposte. E, insomma, quello che qualcuno ha definito il paradosso della filosofia, tra insicurezza e responsabilità: di un pensiero che dichiara la propria precarietà, ma non per questo rinuncia alla tessitura paziente e responsabile della ragione⁵. *Segni e Comprensione* tenta di contribuire con un proprio tassello ad un dialogo che, attraverso le riviste di filosofia, deve tenere desto il senso della problematicità del reale, della pluralità dei significati e della responsabilità dei soggetti.

⁴ *Les Temps Modernes*, a. V, n. 54, avril 1960, p. 1906.

⁵ È stato Aldo Masullo in *Insicurezza e responsabilità. Giuseppe Semerari e il paradosso della filosofia, Paradigmi*, a. XV, n. s., n. 43, gennaio-aprile 1997, pp. 18-19.

I tempi dello spirito

di *Angela Ales Bello**

Il tempo dello spirito non è il tempo cronologico. Bene hanno chiarito ciò pensatori come Agostino, Bergson e Husserl. Il tempo come dimensione interiore prevede un fluire, uno scorrere, un intersecarsi, un fermarsi, un cogliere ciò che stato e proiettarsi verso il nuovo, non è misurabile nel senso che non è incasellabile in forme statiche e neppure è descrivibile in modo univoco. La rivista *Segni e Comprensione* è giunta al suo trentesimo anniversario; questa è, in realtà, una misura, ma una misura per orientarsi intersoggettivamente – di ciò abbiamo anche bisogno – tuttavia i contenuti della rivista non hanno un tempo misurabile, anche se sono stati scritti in un periodo particolare, ma corrispondono a un'esigenza esistenziale e spirituale la cui qualità non si può delimitare per mezzo di una quantità, essendo l'espressione del tempo dello spirito. E lo spirito ha i suoi tempi. Con il termine "spirito" intendo quella caratteristica specificamente umana consistente nella libertà, nella creatività, nella progettazione. Queste riflessioni sono state stimulate dalla rilettura di un saggio di Giovanni Invitto contenuto nel fascicolo 84 del 2014, nuova serie. Il fatto che si tratti di una nuova serie implica che ci sia stata una serie precedente e all'inizio del suo testo dal titolo *L'uomo: progettualità e condizione. Riflessioni pre filosofiche* Invitto scrive: «Stiamo avviando il ventisettesimo anno di questa rivista». La storia di questo periodico si può ricavare dalle brevi annotazioni contenute nella seconda pagina della stessa rivista dove si legge che *Segni e Comprensione* è una «pubblicazione promossa dal Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università degli Studi di Lecce, oggi Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento, con la collaborazione del "Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche" diretto da Angela Ales Bello». Prima di esaminare il contenuto del saggio di Invitto, mi fermo brevemente, allora, proprio sulla storia della rivista, perché, come si può notare, essa coinvolge direttamente la mia persona come Direttore, ora Presidente, del CIRF. Ricordo chiaramente quando nel 1987 Invitto mi comunicò che aveva l'intenzione di promuovere la pubblicazione di una rivista, nella quale potessero confluire anche contributi provenienti dalle attività del Centro di Fenomenologia e, soprattutto nei

* Professore emerito di Storia della Filosofia Contemporanea presso l'Università Lateranense di Roma.

primi decenni di vita della pubblicazione, ciò è avvenuto regolarmente. Gli scambi tra il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Lecce, ora Università del Salento e i soci del CIRF sono stati continui e fecondi. L'impostazione fenomenologico-esistenziale di *Segni e Comprensione* bene si accordava con il programma del Centro di Fenomenologia di Roma, i nostri soci erano abbonati alla rivista, la conoscevano e la apprezzavano. Affermati docenti e giovani studiosi hanno pubblicato i loro scritti su questo periodico. Ma la pubblicazione cartacea diventava sempre più impegnativa, si stava diffondendo la "moda" delle riviste on-line e Giovanni Invitto ebbe l'idea, che in un primo momento mi sconcertò, ma che ora apprezzo molto, di usare il nuovo strumento. Nella scheda d'iscrizione al Centro l'invito di sottoscrizione dell'abbonamento cartaceo, che appariva ogni anno, fu sostituito dalla dicitura: la rivista *Segni e Comprensione* è disponibile online. Indubbiamente ora è molto più facile consultarla e si può anche stampare ciò che interessa; non c'è bisogno di procurarsi il cartaceo, il che richiede sempre una certa fatica. Proprio la facilità della consultazione mi ha consentito di prendere in esame nuovamente il saggio di Invitto su *Progettualità e condizione*, al quale ho fatto riferimento sopra. Lo ho letto come un testo programmatico, anche se non si presenta come tale, perché mi sembra che possa legare passato e futuro: potrebbe essere stato scritto trent'anni fa, ciò non vuol dire che in esso non si trovino nuove proposte, ma che il progetto di ricerca, anche se non esplicitato nell'articolo, mantiene una sua fondamentale continuità, appare fra le righe forse di là dalle intenzioni dell'autore, come cercherò di mostrare.

Il sottotitolo è indicativo: *Riflessioni prefilosofiche*. In verità, tale titolo corrisponde e non corrisponde al testo che segue. Corrisponde, poiché l'autore sostiene, e giustamente, che la progettualità non è caratteristica solo della filosofia «perché connaturata a ogni soggetto umano e non è patrimonio esclusivo di uno specifico ambito di ricerca» (p. 7). Non corrisponde, perché, sviluppando le sue riflessioni, Invitto analizza il tema della progettualità, affrontando questioni filosofiche: «chi sono io in quanto uomo? Quale "uomo" potrei o dovrei essere?».

È vero ciò che Invitto rileva a sostegno della prefilosoficità di tali domande, che esse possono essere poste da tutti, ma esse per lo più rimangono sul piano della semplice constatazione, senza procedere a quell'approfondimento che sarebbe necessario; egli compie tale approfondimento, perciò le sue riflessioni diventano "filosofiche". Invitto osserva che le risposte a quelle domande possono essere trovate sul piano dell'esperienza religiosa, oppure sul piano delle scienze naturali, in varie forme di antropologie. E già tale osservazione costituisce la porta d'ingresso in una dimensione filosofica, con la consapevolezza da lui sottolineata che non ci si deve illudere di trovare nella filosofia una risposta definitiva, ma che nell'atteggiamento filosofico si assume una particolare "vigilanza". Questa osservazione mi ricorda la differenza fra i "desti" e i "dormienti" indicata da Eraclito. I desti vigilano, come sostiene l'Autore, e rispetto ai dormienti si accorgono di non essere "oggetti", ma soggetti di progettazione, anche nel caso in cui rinunciano a progettare. Infatti, «tale rinuncia, voluta o automatica, alla progettualità arricchente e integrativa, è ancora un progetto di

se stessi, pure se non prevede modifiche e integrazioni» scrive Invitto (p. 9) e cita un'affermazione di uno dei suoi pensatori preferiti, Sartre, per il quale «il rifiuto della libertà sarebbe un atto di libertà».

È mia intenzione applicare le riflessioni “filosofiche” di Invitto al progetto della rivista *Segni e Comprensione* in quanto progetto realizzato e sempre rinnovato – come dimostrano i trent'anni della sua vita. Proprio queste osservazioni di Invitto, che si muovono sul doppio binario della dimensione esistenziale prefilosofica e di una fine sensibilità filosofica, mi sembra che siano state le linee guida che hanno dato un'impronta peculiare alla rivista stessa. Egli, come Direttore, non ha imposto tale linea, ma chi si è accostato a *Segni e Comprensione* ha colto la validità di questo progetto, il quale rimane testimonianza non dell'*umano troppo umano*, ma dell'*umano autenticamente umano*, ripensato, analizzato e discusso con profondità filosofica.

Si tratta di una filosofia legata alla vita, non di una speculazione astratta, ecco perché il nesso con l'impostazione fenomenologica ed esistenziale è stato sempre forte. Ciò non vuol dire che tutti gli scritti nel corso di questi lunghi anni si siano uniformati a tale schema, ma tutti, anche se attraverso diversi approcci, hanno il marchio di una *lebendige Philosophie*, di una “filosofia vivente”, che si manifesta attraverso i tempi dello spirito.

L'auspicio è che il progetto continui a realizzarsi per mezzo di nuove collaborazioni, come già accade con la co-direzione attenta, generosa e intelligente di Daniela De Leo, la quale mostra di condividere l'originaria e originale proposta che ha caratterizzato e continua a caratterizzare la Rivista.

DOSSIER

*Per un'inquieta fenomenologia dell'attenzione**

di Bruno Callieri

The phenomenological philosophy is a precious clue to the nature of consciousness (Straus 1969).

Parliamo di *attenzione* come di quella funzione che mette a fuoco e indirizza l'attività mentale cosciente verso determinati oggetti, azioni, scopi, in un arco temporale breve, come un'attività prevalentemente *intenzionata*; ad essa inerisce la capacità di mantenersi, per un tempo non brevissimo, a livelli di tensione, legati all'affettività, all'interesse, alla volontà.

In tal senso possiamo dire che l'ampio spettro dei processi di attenzione può pressoché coincidere con quello dei processi di coscienza.

È opportuno premettere, in termini del tutto sommari, le linee di uno sviluppo, ormai ultrasecolare, di indagini a diversi livelli, sperimentali e teoretici, multidisciplinari e anche culturalmente diversificati, tenendo anche presente che per chi scrive è pressoché impossibile prescindere dalla propria cinquantennale esperienza clinica di neurologo e di psichiatra, ospedaliero e universitario, di ambulatorio e di corsia.

Alla fine del secolo scorso e secondo le migliori impostazioni teoretiche dell'epoca (basti pensare a Wernicke e a Wundt) l'attenzione era considerata come una funzione autonoma, distinguibile e separabile dal resto dell'attività psichica: James, Ribot e, appunto, Wundt furono i più noti e qualificati sostenitori di un tal modo di concepire. Ma ben presto non pochi furono gli autori che cominciarono a criticare questo indirizzo ed a scorgere i pesanti limiti. Si giunse, su questa linea, a contestare l'esistenza dell'attenzione in quanto tale, cioè come una "funzione" isolata ed isolabile nel vasto ambito del flusso psichico, e a sostenere invece, come oggi fa la maggior parte degli psicologi, l'assunto, che essa sottenda una condizione energetica generale concernente tutta la personalità. Ciò, del resto, era già stato ampiamente identificato da Edmund Husserl nel 1925 in quell'*opus magnum* che è stato e che continua tuttora ad essere la *Psicologia fenomenologica*.

* Estratto pubblicato su *Segni e Comprensione*, XX n.s., n. 57 (2006).

Un compromesso fra queste due tendenze è rappresentato da Piéron il quale, come è ben noto, affermava che la nozione di attenzione è molto utile perché facilita la comprensione di alcune modalità del funzionamento mentale.

Ciò veniva del pari sostenuto, con dovizia di dati, da Gemelli, da Zuini, da Baudin, psicologi fra i più eminenti degli anni Quaranta.

Mi pare opportuno ricordare qui sommariamente le vicende del concetto di *attenzione*, che seguono strettamente l'evoluzione della cultura e della mentalità dei passati decenni, specie degli ultimi cinquant'anni.

Le dimensioni di accesso ad uno studio abbastanza specificato dell'attenzione sono parecchie; ne ricordo alcune, seguendo le precise indicazioni di E. G. Boring (1970): l'equazione personale, cioè il ruolo delle variazioni individuali nell'aspettativa e come questa influenzi la velocità di reazione; l'indagine psicofisiologica dei tempi di reazione; la discriminazione dei tempi di reazione alla presentazione di due stimoli sincroni provenienti da diverse modalità sensoriali; l'estensione dell'attenzione (il cosiddetto "span"); il grado dell'attenzione, cioè la sua intensità, la sua tensione; la capacità di concentrazione, cioè la messa a fuoco e il centraggio dell'attenzione; la durata dell'attenzione; l'attenzione e il cosiddetto "arousal" dell'attenzione (il livello di vigilanza); la tensione; l'attivazione e l'attenzione come *set*. Questa dimensione e direttiva di indagine è ricchissima, specie per quanto riguarda gli studi sperimentali nell'ambito della psicopatologia della schizofrenia (ad es., fra i primi, Garmezy).

Accanto a questi fecondi ambiti della ricerca psicologica, anche ampiamente sperimentale, è stato sempre presente quell'indirizzo di studio più propriamente fenomenologico che vede nell'attenzione soprattutto un grado dell'attività della coscienza, un livello estremamente vario e multiforme della sua estensione e della sua chiarezza.

In tal senso potrebbe dirsi che il problema psicologico dell'attenzione è destinato a dispiegarsi e risolversi tutto nell'ambito della coscienza, in rapporto alle sue oscillazioni di livello, dal sonno allo stato di veglia, dalla confusione all'iperlucidità, dalla sonnolenza alla crepuscolarità, dalla coscienza onirica alla coscienza oniroide, dalla perdita della messa a fuoco al restringimento del campo, come in alcune epilessie temporali, in certi stati psicotossici, in certe esaltazioni fissate, in stati iniziali di decadimento iniziale, in alcune oligofrenie, in molte psicoastenie, in molte sindromi ossessive, in vari stati passionali (qui, indimenticabili, Jaspers e Zutt, i due grandi studiosi della struttura polare della coscienza e della sua psicopatologia) e in molte sindromi psicotiche difettali.

Altri indirizzi, più recentemente, hanno sottolineato l'intimo rapporto fra attenzione ed emozione (la praticità dell'attenzione – cfr. A. Masullo), fra attenzione primaria (teorie conative), fra attenzione e determinanti di gruppo (la nota "social perception" di Bruner e Postman, ben studiata da Renzo Canestrari). Si sottolinea dunque la componente essenziale dell'atto di coscienza come esigenza di attività e di sforzo, e come funzione selettiva, sia spontanea che volontaria (Parasuraman).

A me pare necessario distinguere qui tre momenti costituenti: quello dell'attesa, quello dell'*osservazione* e quello della *riflessione*.

Nell'*attenzione aspettante* (Callieri 1981), l'individuo si prepara all'azione, la quale è sempre subordinata al verificarsi di certe condizioni attese (ad es. il cacciatore che attende al varco lo spuntare improvviso e fugace della lepre).

Nell'*attenzione osservante* il soggetto non prende parte alla vicenda ma la segue con interesse, è uno spettatore *in toto*, nessun particolare gli sfugge, la sua capacità di "cogliere" (la sua *Auffassung*) è piena; riesce a mantenere a fuoco la scena anche a lungo, pur se con qualche oscillazione. Qui il livello dell'interesse si rivela essenziale, e le motivazioni sono determinanti. Quest'ambito ci permette di intendere bene anche il significato modale dell'attenzione *oscillante* (ad es. negli stati di perplessità, di titubanza, di intensa stanchezza, di leggero assopimento) e di quella di *mantenimento* (ad es. nella guida di un automezzo in un luogo rettilineo poco trafficato).

L'*attenzione riflettente* (ne parlerò più estesamente oltre) si esercita su di un oggetto appartenente all'esperienza interiore, oggetto verso cui si tende come verso un fine, oggetto su cui si concentra appieno l'attività mentale: ad es. nel *training* autogeno, nella meditazione trascendentale, nella soluzione di un problema di matematica, di una questione filosofica, nell'espone in pubblico un proprio pensiero *in fieri*, nell'esercizio ascetico e in varie dimensioni contemplative.

Numerose prove consentono di affermare che l'essere attenti rende più consapevoli, dà maggiore chiarezza e vivacità ai vari stati mentali, proprio per l'attenzione della "capacità di concentrazione". È quel che si denomina *attenzione conativa* (mirabile la descrizione fenomenologia di Jaspers) che permette di sostenere al di là di ogni dubbio, l'idea del *rapporto diretto fra attenzione e gradi di coscienza*. Vanno con lui individuati tre elementi affini ivi coesistenti, che rendono il concetto di attenzione così avvincentemente articolato:

- 1) il sentimento di rivolgere attivamente la propria mente o intenzione ad un determinato oggetto od argomento (*das Erlebnis des Sichinwendens*) oppure quello passivo di esserne attratto;
- 2) la chiarezza e la vivacità dei contenuti di coscienza, con le loro risonanze a volte esattamente prevedibili e a volte inattese e misteriose (a meno di non ricorrere alle teoresi interpretativa psicoanalitica sul timismo globalmente inteso);
- 3) gli effetti dei due primi elementi sul decorso dei processi psichici, sia cognitivi che affettivi e volitivi. Ad es. la facilitazione delle azioni verso un senso ben determinato, sia pure di volta in volta mutevole e financo labile.

In base alla distinzione jaspersiana si può rilevare che il primo elemento possiede un'impronta fenomenologia in senso stretto, cioè subiettivo e accessibile soltanto all'introspezione (che è poi il carattere basico dell'intenzionalità), mentre il secondo si identifica agevolmente con le caratteristiche del livello più elevato di coscienza (che, secondo Neuchterlein, mancherebbe negli schizofrenici), cioè la consapevolezza psicocritica (la *Besinnung* di Störring); il terzo elemento, infine è quello che permette lo studio dell'attenzione, anche quello più obiettivo e obiettivante.

Seguendo ancor oggi il validissimo insegnamento di Piéron (1955), mi preme qui sottolineare che l'attenzione eleva la rapidità e l'intensità dei processi psichici (ricordo il vecchio tachistoscopio), ma anche che spesso questo aumento comporta una diminuzione delle forme di attività *non focalizzate*.

Jaspers insiste sull'approfondimento dello studio dell'attenzione spontanea (o riflessa) e di quella conativa o volontaria; ma qui va ricordata anche l'importanza dell'attenzione *coatta*, coercitiva *ab intus*, come si osserva in molta patologia neuropsichiatrica, che va da certe sequele post-encefalitiche all'assoluta precisione di molti cerimoniali ossessivi. Però va aggiunto subito che l'attenzione conativa può esser vissuta soggettivamente come uno sforzo penoso, mirante ad interessi non immediati ma lontani nel progetto e nel tempo. La sua motivazione psicologica e il gioco delle energie contrastanti sono le stesse di quelle dei processi volitivi in genere. Ciò rinvierebbe ad un discorso molto gravido di conseguenze pratiche circa la volontà (si pensi alla "capacità di intendere e volere" o alla *discretio iudicii* del Diritto Canonico) e alla sua eventuale autonomia psicologica (oggi piuttosto discutibile dopo gli studi importanti di Hans Thomac sulla dinamica della decisione). Non posso qui non rinviare ogni psicologico e ogni psicopatologico all'*opus magnum* di P. Fraisse e J. Piaget (1967-75, in nove volumi) allo studio delle condizioni psicologiche che accendono e sollecitano l'attenzione in modo esagerato ed esasperato su determinate rappresentazioni o idee, anche tangenziali (paraprosessie?), per es. nei fobici, negli ossessivi, in alcuni paranoici stenici e in non poche emergenze caratteriali di sospettosità, gelosia, ripetitività, cerimoniali o rituali. Opposte a queste condizioni di *iperprosessia* si situerebbero le *aprosessie*, cioè tutte quelle condizioni di eclissi dell'attenzione, di *disattenzione*. Qui ci si apre il vasto campo clinico che si osserva, in corsia e in ambulatorio, nei pre-frontali, nei maniacali, in certi oligofrenici, in non poche sindromi demielinizzanti, nell'alcoolismo cronico, in certi stadi delle tossicomanie e dell'AIDS, in molte sifilidi terziarie, in processi cerebrosclerotici e, soprattutto, nei processi cerebro-atrofici, nel modo di Pick, in quello di Bonhoeffer e soprattutto nell'Alzheimer-Perusini e nei suoi sottotipi. Qui è possibile studiare non solo la neurobiologia dell'attenzione ma anche la sua fenomenica e la sua fenomenologia (si pensi alla malattia di Maurice Ravel e alla documentazione che ci è ampiamente nota); dalla distraibilità alla carenza di intenzionalità, dall'inconsistenza progettuale alla frammentazione dell'atto e alla sua perdita di pregnanza significativa nonché all'emergenza di comportamenti di traverso (il *vorbeihandeln*), a volte pallidamente e malamente giustificati dall'"esser sopra-pensiero", dal senso di sentirsi "svagati", inconcludenti, automatizzati, depersonalizzati, derealizzati; si è davvero *assorti in un vuoto* tanto più penoso ad osservarsi quanto meno avvertito, che scorre nell'indifferenza sospesa di chi non è più capace di accorgersi nemmeno della propria disattenzione, di chi è facile preda di bombardamenti di stimoli indiscriminati e del tutto non selezionati, passivamente recepiti o stordidamente raccolti in un insuperabile o insormontabile "indesertimento" (la "*Verödung*") interiore, o in un frastuono continuo che cancella ogni individuazione di stimoli significativi (Callieri,

2001; De Martino, 1997). Ancor più ricco, per la mia esperienza clinica, è il *mondo ipoprolessico*; mondo di certo più ricco difficilmente individuabile, mondo di grande rilievo fenomenologico, così come di grande rilievo è l'infinita gamma delle modalità della "stretta di mano" e della modalità dell'"orizzonte" (van Peursen, 1954): mondo di massicci "adombramenti" (le husserliane *Abschattungen*), coglibili solo con la più grande "attenzione" clinica, attenzione che poi è sempre indissolubilmente legata alla spinta affettiva (Masullo), all'*animus*, a un orizzonte timico delicatamente oscillante o tempestosamente agitato, attenzione ancorata all'intenzione decifrativa, che in un *feedback* sempre ricostituentesi anima l'agire e il sentire umani. L'ipoprolessia, di base, di compagno, di conseguenza, può anche essere profondamente inibente (quasi sempre direi "castrante") in quanto costituisce la formazione di uno stato di impotenza nel fissare qualunque cosa all'infuori di un cerchio ristretto di idee (ad es. nell'ideazione *prevalente*) o di uno stato vago di obnubilamento (ad es. nell'intossicazione da CO o nella sindrome di Korsakow), oppure di psicoastenìa (alla Janet), di anemia dell'atto psichico, di doloroso ma vago senso di *impotenza penetrativa* nel tessuto e nello spessore delle cose, delle stanze mondane, delle cose del "mondo della vita", dei "noemata" (in stretto senso husserliano).

Accanto a questo ampio territorio, noto ancora solo in piccola parte, va poi ricordato il territorio (quasi del tutto ignoto) dell'iperprolessia, cioè dell'iperlucidità, dell'abnorme chiarezza della coscienza, dell'illuminazione schizofrenica, che conduce ad un'aspezzatura dell'attenzione, affilata, tagliente, millimetrica, instancabile, martellante, incessante, come si osserva in molti ossessivi o anancastici, in molte condizioni parapsicologiche e pseudomistiche, di *visionari*, di *immaginali* (attenzione esasperata per suoni, luci, odori, toccamenti), anche con grande capacità creativa (vedasi al proposito il fertile convegno della Soc. Italiana di Psich. del febbraio 1995 a Folgaria, Trento, su "Creatività, psicopatologia, arte") oppure per alcuni particolari interessantissimi deliri somato-parafrenici, per es. il delirio dermatozoico di Ekblom, con sinestesie optoaptiche (Callieri e Priori), per le polarizzazioni paranoide sulle incessanti *voci* sussurrate, ascoltate e colte con estrema attenzione, attenzione inesauribile impastata di curiosità, di paura, di attonita sorpresa, in un'atmosfera di animo sospeso, di angoscia penosa, di Karfreitag o Venerdì Santo, di "fine del mondo", di "stato d'assedio", di giudizio finale, di "mutamento pauroso" (cfr. Coppola, Wetzel), in cui ogni minuto e casuale contorno diviene pareidolia e viene a catturare l'attenzione per una pregnanza di significati che coinvolge *in toto* e sconvolge alle radici il *patiens*. Ma si deve porre mente anche all'iperprolessia del grande esploratore, dell'appassionato cacciatore, dell'avventuroso subacqueo, del temerario esploratore dello spirito, astronomo degli abissi insondabili dell'animo e delle forze che lo costituiscono, attento entomologo proustiano delle relazioni interpersonali, dal sesso alle più sottili e delicate increspature del pensiero (Perniola). Ma per me psichiatra clinico di trinca il termine *iperprolessia* richiama soprattutto l'ineffabile incontro con gli stati di eccitamento maniacale, in cui esiste un indicibile aumento e, nello stesso tempo, una particolare labilità dell'attenzione, una distraibilità che riesce

sempre a sorprenderci, anche dopo decenni di consuetudine clinica, per le sue inesauribili modalità di manifestarsi, in quel caleidoscopio che è la *fuga delle idee*, nel suo vorticoso incessante muoversi. Qui non è più possibile il posarsi dell'attenzione, il suo soffermarsi accanto alle suggestioni cosali: tutto è risucchiato dalla vertigine dell'instabilità, della mutevolezza, della fuggevolezza, dell'imprevedibilità, del volatilizarsi, del rapido trascorrere da un orizzonte ad un altro, del dissolversi della attualità fino ad un'insalata di impressioni, di idee appena emergenti e subito dissolvendosi, fino ad associazioni per assonanza da cui ogni attenzione è disancorata; ogni moto attentivo è vanificato e si dissolve, in una vera "destrudo" (come direbbe lo Jung alchemico). In questo esteso campo psichiatrico, dove è necessaria sempre "la messa 17 fra parentesi" (l'husserliana epoché) se vogliamo non illuderci di spiegare, domina come chiave ermeneutica (empatica?) la carica affettiva, la praticità, l'investimento lipidico, l'ombra lunga dell'archetipo junghiano. Ma qui è d'obbligo riproporre la grande lezione neurofisiologica, questa ineludibile lettura neurobiologica del deficit attentivo, delle inconcludenti iperprosessie, così presenti e diffuse nei bambini iperattivi (Mannuzza, 1993), dove è assolutamente necessario ricordare, per la loro importanza neuropsicogenetica, i *meccanismi soppressori*, oggi particolarmente studiati a proposito della regolazione dell'attività corticale (ad es. l'epilessia) e perché è possibile scorgere in essi una delle basi neurofisiologiche dell'attenzione. In verità le così dette "aree soppressorie" sono regioni circoscritte della corteccia cerebrale, per es. il *gyrus cinguli*, l'eccitazione provoca inibizione (soppressione) di un'attività motoria contemporaneamente avviata altrove da uno stimolo, ed una successiva inibizione dell'attività elettrica spontanea della corteccia. L'ipotesi dell'esistenza di queste regioni e dei loro effetti si deve a Dusser de Barenne (1941), ma soprattutto a W. S. McCulloch (1944); diffusamente ne tratta Granone nel suo notissimo *Trattato di Ipnosi*, del 1989. Accanto e prima dell'inquadramento del processo attentivo nell'ambito della psicologia cognitiva e delle attuali conoscenze cibernetiche (cfr. particolarmente, per l'attenzione selettiva, Ceccato, Broadbent e soprattutto Richard Jung) va ricordato il pensiero anticipante di Freud (in vol. 1, 1977, Borinighieri), che descriveva l'attenzione come la risultante di una serie di circuiti situati gerarchicamente fra la percezione e l'*idea del desiderio* (anzi l'*idea del desiderio di aver desideri*): la differenza tensionale fra queste due componenti dà origine al processo di pensiero e alla catexi (investimento) attentava. Conclude dunque Freud che una *sensazione diventa cosciente solo attraverso l'intervento dell'attenzione*. Cose importanti hanno qui detto anche Moray (1969) e poi Mostofsky (1970).

Ben più recentemente Silvio Ceccato, muovendo da una teoresi cibernetica, giunge a dire la stessa cosa quando afferma che alla base del pensiero vanno posti i meccanismi dell'attenzione. Più recentemente da alcuni ricercatori si propone di intendere l'attenzione come un comportamento in atto ogni qual volta compare una discrepanza fra un'informazione attuale e un precedente modello di orientamento. In definitiva possiamo oggi dire che la sperimentazione psicofisiologica più recente, pur approfondendo le nostre conoscenze sulle basi fisiologiche e neurali dell'at-

tenzione (Kandell e coll. 1991, p. 1135), ha rivelato la complessità di questo processo, introducendo però una terminologia che si discosta da quella della psicologia tradizionale, aprendosi invece largamente ad una ripresa del discorso husserliano: tenacità dell'intenzione, vigilanza, attenzione sostenuta, attenzione selettiva (Garmezzy, 1977). Se è indubbia, oggi, la complessità multidimensionale dell'attenzione (attenzione focale, sostenuta, alternata, selettiva, divisa) con la capacità di risposta simultanea a compiti differenti, mi pare importante fermare la nostra attenzione (mi si passi l'antanàclasi) sull'*attenzione selettiva*, come già intesa tanti anni fa da Broadbent e, più recentemente, da Parasurman e Davies e, soprattutto, da St. Pallanti e coll. dell'Istituto di Neuroscienze di Firenze (1995). Le loro considerazioni, come pure i recenti contributi di Antonio Pinto sulla suggestione in psicoterapia, ci consentono di intendere l'attenzione come un sistema integrante e dinamico, che consente di includere l'attenzione in quel concetto lato di conoscenza che è la *consapevolezza di base*. Questa è la capacità di sentire che qualcosa sta accadendo, con la possibilità di *dirigere* questa consapevolezza da un oggetto a un altro (qui si può ben scorgere la concezione husserliana dell'intenzionalità). Ampie sono, in tal ambito, le coincidenze con l'*attenzione*, sia pure nelle sue continue oscillazioni, come ad esempio si osserva nell'esser attento alla propria attenzione, sia in senso riflesso (nella norma) sia con evidente carattere di disturbo (ad es. psicastenia, perplessità, incertezza, esitazioni, distraibilità di base, obnubilamenti coscienziali neurogeni e psicogeni). Per lo più questa "consapevolezza psicocritica" è presente ma non si impone alla nostra attenzione, è spontanea, *naturale*, ovvia; e ciò anche nel senso della selettività; non dobbiamo dirigerla momento per momento né essa si lascia dirigere, altrimenti ci diventerebbe di grave impaccio. Siamo abituati a "sentire" quest'attivazione come lo "stato naturale delle cose" piuttosto che come un particolare stato. Tutte le recenti acquisizioni in campo neurobiologico consentono impensati accostamenti fra neuropsicologia e fenomenologia dell'attenzione. In non pochi soggetti, ad es. in molti stati di eccitamento e negli schizofrenici, verrebbero infatti a presentarsi stimoli provenienti dall'ambiente in maniera troppo rapida per venire elaborati efficientemente senza perdita di informazione o caduta di precisione (si pensi ad es. alla "fuga delle idee"), oppure in maniera troppo rallentata, ad es. nei frontali, nei catatonici, negli stuporosi, negli indementiti, nell'intontimento sognante (la *Benommenheit*, di Mayer-Gross). È questo appunto il disturbo neuropsicologico che indichiamo come *dis-attenzione* o *dis-trazione*. In tal senso sembra farsi sempre più strada oggi l'opinione secondo cui il piano della soggettività nelle disprosessie è maggiormente attinente al piano del disturbo neurofisiologico e neuropsicologico invece che a quello del sintomo clinico o della teoresi metapsicologica (psicoanalitica). La nostra riflessione a questo punto deve ulteriormente ricevere stimoli da quanto ci è stato e ci viene offerto dagli studi sulla personalità, sui temperamenti e sui vari caratteri. In tutte queste diverse tipologie l'attenzione assume coloriti e modalità, scansioni e timbri molto diversi: si pensi a quanto si può vedere nell'ipertimico, nell'enechetico, nell'ossessivo, nel gliscroide, nell'espansivo, nell'introverso, nell'astenico, nel pic-

nico, nell'attivo, nel contemplativo, nel tipo eidetico di Walter e Erich Jaensch, nello scrupoloso e nell'arruffone (Verwirrer), nell'irrequieto e nel tranquillo, e via dicendo, nell'infinita gamma dei teofrastiani caratteri. Anche i concetti di disposizione costituzionale e di livello affettivo di base (Petrilowitsch, 1958) sono fecondi punti di partenza per ulteriori indagini sulla tipologia fenomenica dell'attenzione, legata a ciò molto intimamente oltre che, naturalmente, al costruirsi della memoria, al costruirsi del suo atto. In tal modo si impone alla nostra attenzione di psicopatologi anche un ulteriore ampliamento di accesso ai "mondi della vita" animati dall'*attenzione*, come e quali possono darsi nei diversi temperamenti, caratteri, personalità e, soprattutto, nelle diverse disposizioni o intonazioni affettive (*Stimmungen*) e nei diversi "sentimenti direzionali" (le *Gesinnungen*, di Alexander Pfänder). Qui va seriamente presa in considerazione anche la maggiore o minore ampiezza dell'ambito di *automatizzazione* dell'*attenzione*, con le sue diverse prontezze di reazione e i suoi diversi atti di ordinamento (gli *Einordnungsakte*, di V. von Gebattel), anche sociali (ancora molto importante qui l'apporto di Wieck), e i suoi diversi ancoraggi strutturali, sia naturali che culturali. Ed è proprio grazie all'*attenzione* che, secondo Israel Rosenfield (1994), la memoria può venir considerata non come un archivio di immagini statiche immagazzinate nel cervello ma come un insieme di procedure in continua evoluzione. La capacità di ricordare può dunque coincidere con la possibilità di riprodurre una serie di atti motori, che vengono ricostruiti ad ogni nuova esperienza; e può rappresentare (La Barbera, 1991) la possibilità di conservare la vita trascorsa e di preservare dall'oblio gli eventi che più contribuiscono alla costruzione dell'identità personale e del romanzo storico personale e culturale. Il mondo delle nostre esperienze circa l'attenzione, dunque, attiene anzitutto ad un'area di transizione neurologica-psicologica e sembra indicare il campo attraverso il quale necessariamente *psichiatria clinica* e *conoscere psicologico* dovranno transitare nell'iter del loro progredire o, meglio, del loro incessante ampliarsi di orizzonti sia naturali che culturali. Tale dinamica è ovvia e ineludibile ove si tenga presente, lo ripeto ancora, che *l'attenzione è sempre attenzione a qualche cosa*, cioè è sempre direzionata, diretta *verso* qualcosa. Questo dirigersi, come è per la coscienza, è definibile come *intenzionalità*. Ciò potrebbe anche ben tradursi, in termini neurofisiologici, come "arousal" e come esser vigili, ma anche per l'attenzione va comunque conservato il concetto di *fenomeno psichico che intenziona un oggetto*, "fenomeno" che può esser sostituito, husserlianamente, dal concetto di "vissuto". L'attenzione e la cosa da essa messa a fuoco costituiscono un'unità immediata, Husserl qui avrebbe detto "un'unica, concreta *cogitatio*". Il mondo è relativo ad una coscienza che, tramite l'attenzione come suo motus a priori, dà *senso* alle cose esperite. Va sempre tenuto presente, con Jaspers, che la vita psichica «non è un coacervo di singoli fenomeni isolabili, ma è piuttosto un insieme di relazioni in continuo movimento», cui è compito dell'attenzione fornire l'accesso: compito sempre vigilantemente inquieto. Nell'atto di attenzione, direbbe il primo Binswanger (1923), io mi rapporto ad un oggetto nella sua singolarità e nella sua articolazione mondana ed ho così la pos-

sibilità di percepire, dunque di esistere (seguendo qui dappresso Heidegger, nei Seminari di Zollikon): l'attenzione sorregge e predispone l'affacciarsi dell'individuo al mondo (mondo interno, mondo vissuto, mondo ambiente). Se vogliamo davvero esperire il mondo e con-prendere, dovremo puranco *scorgere nell'attenzione*, e nel nostro tentativo di coglierne le modalità del darsi, *il peso determinante della cultura fenomenologica*. In tal senso l'attenzione entra a far parte, proprio come momento costituente, del mondo della cultura; e anche del *mondo psicoterapeutico*, sia per far riemergere e dilatare i ricordi e, in generale, la dimensione mnestica, anche quella mnemotiva (di particolare rilievo per gli anziani la "lebenssituative Relevanz", di Wieck), sia per *far apprendere al paziente il riutilizzo della propria attenzione* per esercitare l'autocontrollo e per illuminare i recessi più oscuri, nascosti o ignoti della sua coscienza, della sua consapevolezza storica e situazionale (cfr. anche R. Rossi, 1989). Come ben ricorda La Barbera, psicoterapeuta a Palermo, «nonostante si sappia che il materiale mnestico subisca continui rimaneggiamenti in un processo di incessante rielaborazione, possiamo ritenere che l'immenso archivio della memoria contenga una sorta di narrazione coerente e adeguata della storia individuale» (1991). *Pilotare questo archivio tramite un'accorta navigazione dell'attenzione lascia intravedere profondità insondabili, quasi proustiane*. Invero in molti orientamenti psicoterapici non solo il ricordare il passato è funzione strutturante del lavoro terapeutico, ma il transfert, l'insight, le resistenze stesse possono esser còlti e compresi a partire dalla capacità *attenzionele* "diretta" di far riemergere episodi passati, liberandone le intense emozioni ed elaborandone il significato profondo; si riempie così di significato lo *spazio terapeutico*, che viene a farsi denso di progettualità. È proprio a tal fine che in training psicoterapeutico andrebbe meglio e più insistentemente focalizzata e richiamata l'*attenzione* del didatta sull'*attenzione* qua talis, sulle sue notevoli e spesso insospettate capacità di divenire uno strumento fondamentale per affinare la capacità psicocritica, il livello superiore della coscienza, per aumentare l'intensità e la fecondità del processo di *riflessione* e poi quello *meditativo* (Callieri, 1978). In tal senso l'*attenzione* potrebbe potenziarsi e divenire un prezioso *veicolo per l'allargamento del campo di coscienza*, anzi per l'acquisizione di nuovi campi di coscienza, come accade anche nei contemplativi (pur se in non molti) di ogni religione. Questo ritorno su se stessi, questa introspezione, è un procedimento di indagine psicologica (forse anche discutibile) ma molto importante, alla cui base c'è un denso e teso *processo di attenzione: attenzione alla presa di coscienza dei propri atti di coscienza* (ricche ed affascinanti, qui, le *Parole nomadi* di U. Galimberti). Nell'introspezione il contatto col mondo esterno si riduce al minimo (McGhie, 1969) e tutta l'*attenzione* si concentra solo sulla vita interiore. Ecco perché coltivare e sviluppare le capacità attentive è un importante compito propedeutico per ogni psicoterapia. La tensione attentiva, peraltro, può divenire patologica nella misura in cui la rottura col mondo reale diviene troppo frequente e troppo importante, per es. negli psicastenici (autoanalisi meticolose e minuziose, specialmente negli scrupolosi e nel campo etico-religioso), negli schizoidi (vita molto introversa e desocializzata), nei

sensitivi (analisi degli autoriferimenti, dei sottintesi, delle vaghe allusioni, sottoposte ad accuratissimo vaglio). Alcuni capolavori letterari, alludo a Kierkegaard e ad Amiel in primis, pur essendo tali, sono sempre al limite di rottura. Anche Proust è qui: «sa méthode – come dice B. Crémieux – est surimpressioniste et introspective». Si può però ben affermare che nell'introspezione, nell'auto-osservazione, pur condotta con un'attenzione esasperata, si tende a pervenire alla conoscenza di sé, delle proprie modalità di reazione, delle proprie capacità, deficienze, debolezze, forze e limiti. Ma l'autocoscienza è sempre anche coscienza delle cose. E ciò è molto importante nelle tecniche di meditazione, sia spirituali che terapeutiche (Ancilli, 1984, Kornfield, 1994). Lo sforzo costante dell'attenzione è, comunque, pre-requisito fondamentale: dell'attenzione e della concentrazione. Qui dobbiamo però riconoscere un effetto convergente dell'intensa applicazione dell'attenzione, di una forza speciale dell'immaginazione e dell'abitudine (dove l'importanza dell'esercizio, come si ha nel *rêve éveillé* di Desoille) e di un ceto temperamento della personalità di base (eutimico, stenico, poco vulnerabile); si deve avere una marcata disposizione che spinga ad intraprendere, nel rischio, il cammino paradossale di tendere verso ciò che ci oltrepassa, pur consapevoli dell'impossibilità di cancellare ogni riferimento alle cose sensibili e alle loro dimensioni. Molto pregnante è il cammino segnalato da Kornfield (1994). Non si tratta di sterminare il sensibile ma di render possibile l'agostiniano ritorno in se stessi, con tutta l'attenzione possibile, per penetrare fino al fondo della propria ipseità. In conclusione, l'ampliamento e l'approfondimento delle nostre conoscenze sui processi attentivi, sia spontanei che provocati e intenzionalmente diretti, ci propone (accanto all'orizzonte della *meditatio* e della *contemplatio*) la prospettiva perentoria dello studio degli effetti terapeutici legati al mutuo potenziamento fra cognitivo e affettivo (come sostenuto già nel medioevo dai Cistercensi), e all'inquieta fenomenologia del suo cammino. Ma, oltre a ciò, viene riproposto ai maestri delle psicoterapie occidentali un percorso fecondo di accesso alla conoscenza e al dominio di sé, come avvenne tra i grandi spirituali del Cinque-Seicento, maggiori di noi non per ampiezza di scienza ma per acutezza di visione, non per "acies mentis" ma per "acies cordis".

Riferimenti bibliografici

- Ancilli E. (a cura di) (1984). *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*. Roma: Città Nuova.
- Atkinson R.C., Shrifin. E.M. (1968). *Human memory*. in Spence K.W. (a cura di). *The psychology of learning and motivation*. New York: Academic Press.
- Bazzi T., Giorda R. (1979). *Il Training Autogeno*. Roma: Città Nuova.
- Benedetti G. (1969). *Neuropsicologia*. Milano: Feltrinelli.
- Binswanger L. (1923). *Über-Phänomenologie*. in "Ztschr. Neur. Psychiat". 82. 10.
- Blankenburg W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständigkeit*. Stuttgart: Enke. (*La perdita dell'evidenza naturale*. Milano: Cortina. 1998).

- Bruno L. (1994). *Processi di codifica delle informazioni e disturbi selettivi dell'attenzione*, in "Neur. Psych. Sci. Um.". 14. 1.
- Boring E.G. (1970), in Mostofsky D.J. (a cura di). *Attention Contemporary Theory and Analysis*. New York: Appleton.
- Broadbent D.E. (1958). *Perception and Communication*. London: Pergamon Press.
- Callieri B. (1978-1979). *Riflessione. Meditazione. Contemplazione*, in 3° Congr. Internaz. CISSPAT. Padova: San Marino.
- Callieri B. (1980). *L'accesso fenomenologico alla coscienza in psichiatria*, in "Riv. di Bologna". 73. 2. 3. 4. (179. 343. 537).
- Callieri B. (1993). *Fenomenologia dell'attesa*. in *Percorsi di uno psichiatra*. Roma: Edizioni Universitarie Romane.
- Callieri B. (2001). *Quando vince l'ombra*. Roma: Edizioni Universitarie Romane.
- Callieri B., Priori R. (1962). *Contributo allo studio dell'esperienza delirante dermatozoica. zooptica. zoopatica*, in "Arch. Psicol. Neur. Psych." 23. 109.
- Canestrari R. (1957). *Struttura ed esperienza nella psicologia della percezione*, in "Sapienza". 3.
- De Martino E. (1977). *La fine del mondo* (a cura di C. Gallino). Torino: Einaudi.
- Fraisse P., Piaget J. (a cura di) (1963). *Trattato di psicologia sperimentale*. 9 voll. Paris: PUF. (3ª ediz. ital. Einaudi. Torino 1972-79).
- Freud S. (1977). *Opere*. vol. 1°. Torino: Boringhieri.
- Frith C.D. (1979). *Consciousness. information processing and schizophrenia*, in "Brit. J. Psychan". 134. 225.
- Galimberti U. (1994). *Parole nomadi*. Milano: Feltrinelli 1994.
- Garnezy N. (1977). *The Psychology and Psychopathology of Attention*, in "Schizophrenia Bulletin" 3. 3. 360.
- Garufi B. (1977). *Un metodo per immaginare*, in "J. Of Analyst. Psychol". 22. 3.
- Gebsattel V. Von (1954). *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin: Springer.
- Gebsattel V. Von (1960). *Medizinische Anthropologie*, in "Jahrbuch f. psychol. Und Psychother". 7. 193.
- Goldwurm G.F., Sacchi D., Scarlato A. (1993). *Le tecniche di rilassamento nella terapia comportamentale*. Milano: FrancoAngeli. Milano.
- Granone F. (1989). *Trattato di ipsoni*. 1° vol. Torino: UTET.
- Heidegger M. (1991). *Seminari di Zollikon*. Napoli: Guida.
- Helwig P. (1936). *Charakterologie*. Leipzig: Teubner.
- Husserl E. (1962). *Phänomenologische Psychologie* (a cura di W. Biemel). 29-36. L'Aia: M. Nijhoff.
- Kandell E.R. (1991). *Principles of Neural Science*. 3ª ed. p. 1135. London: Prentice Hall Internat.
- Kornfield J. (1994). *Buddha's Little Instruction Book*; tr. it. M. Birattari. Milano: Sonzogno.
- Jaspers K. (1964). *Allgemeine Psychopatologie*. Berlin: Springer (tr. it. R. Priori. Roma: Il Pensiero, 1964).
- Jung R. (1967). *Neurophysiologie und Psychiatrie*, in *Psychiatrie del Gegenwart*. Vol. I/IA. pp. 328-928. Berlin: Springer.
- La Barbera D. (1991). *La memoria di tutta una vita*, in "Simposio Psicogeriat".
- Mannuzza S. (1993). *Adult outcome of hyperactive boys*, in "Arch. Gen. Psychiat.". 50. 565-576.
- Masullo A. (2003). *Patitività e indifferenza*. Genova: Il Melangolo.
- Mayer-Grob W. (1932). *Psychopatologie del Schizophrenie*, in O. Bumke. *Handbuch d. Psychiatrie*. Vol. V. Berlin: Springer. Berlin.
- Mcghie A. (1969). *Pathology of Attention*. Middlesex: Penguin.

- Moray N. (1969). *Attention. Selective Processes in Vision and Hearing*. London: Hutchinson.
- Pallanti S., Quercioli L., Pazzagli A. (1995). *Schema mnemotico e disturbo di base della memoria nella schizofrenia*. Firenze: Ist. Neuroscienze.
- Parasurman R., Davies D.R. (1982). *The Psychology of Vigilance*. London: Academic Press.
- Parasurman R., Davies D.R., Beatty J. (a cura di) (1984). *Varieties of Attention*. London: Academic Press.
- Perniola M. (1994). *Il sex appeal dell'inorganico*. Torino: Einaudi.
- Petrilowitsch N. (1956). *Über den Aufbau del Gedächtniss*, in "Arch. F. Psychiat". 195. 40.
- Petrilowitsch N. (1967). *Zur Psychologie der Persönlichkeit*. Wissenschaftl: Darmstadt. Buchgesellschaft.
- Piéron H. (1951). *Les problèmes fondamentaux de la psychophysique dans la science actuelle*. Paris: Herman.
- Piéron H. (1955). *La sensation. guide de vie*. Paris: Gallimard.
- Pinto A. (1995). *La suggestione in psicoterapia*, in "Comprendere".
- Postman L., Bruner J.S., McGinnies E. (1948). *Personale Values as selective factors in perception*, in "J. Abnorm. Soc. Psychol.". 43. 142-154.
- Rosenfield I. (1994). *Il cantiere dei ricordi*, in "Sfera 41". Roma: Sigma-Tau.
- Rossi R. (1991). *La memoria sensorial en la busqueda de la identidad*, in "Salud Mental". 14. 3. 28-31.
- Störriing G.E. (1953). *Besinnung und Bewusstsein*. Stuttgart: Thieme.
- Thomac H. (1958). *La dinamica della decisione umana*. Zürich: PAS.
- Wetzel A. (1992). *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, in "Ztschz. Neur. Psychiat.". 78. 403.
- Weinschenk C. (1952). *Über die Bedeutung der Prüfung des unmittelbaren Gedächtnis für die Psychiatrie*, in "Nervenarzt". 23. 441.
- Wiech H.H. (1955). *Zur Psychologie und Psychopathologie der Erinnerungen*. Stuttgart: Thieme.
- Wundt W. (1874). *Grundzüge der physiologischen psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- Underwood G., Stevens. R. (a cura di) (1981). *Aspects of Consciousness*. London: Academic Press.
- Zutt J. (1943). *Über die polare Struktur der Bewusstseins*, in "Nervenarzt.". 16. 145. 1943.

Il pensiero della differenza.

*Nota su Luisa Muraro**

di *Françoise Collin*

L'ordre symbolique de la mère (Ed. L'Harmattan, Paris 2003), tradotto recentemente dall'italiano (edizione originale: *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991), permette alla lettrice o al lettore francese l'accesso al pensiero di Luisa Muraro. L'autrice, docente all'università di Verona e autrice di numerose opere, è stata co-fondatrice della Comunità Diotima e una delle responsabili della rivista *Via Dogana* di Milano. Dopo gli anni Settanta, Muraro è una delle maggiori figure di una importante corrente del femminismo italiano, corrente detta "della differenza", vicina all'opera di Luce Irigaray, in prossimità della quale l'autrice si situa esplicitamente e che lei stessa ha tradotto. L'opera di quest'ultima, che ha esercitato tanta influenza in Italia e negli Stati Uniti, è rimasta quasi senza effetti sul femminismo francese, dove ben poche teoriche si riconoscono in lei, e spesso anzi ne prendono esplicitamente le distanze. Questo accade perché la corrente dominante del femminismo francese, detto "universalista", considera essenzialmente la condizione delle donne come privazione di una umanità che è attribuita agli uomini e alla quale è necessario che esse abbiano accesso, invece la corrente chiamata "differenzialista" mette l'accento sull'alternativa che il femminile, da secoli respinto dalla società dominante, offre alla definizione dell'umano. L'oggetto del femminismo della differenza è, dunque, riabilitare il femminile nelle donne e farne un principio sovversivo piuttosto che rivendicare soltanto la loro assimilazione al maschile: la liberazione delle donne è nel loro divenire donne, – di cui esse sono state paradossalmente private – e non nel loro diventare uomini (secondo il modello dominante). Tale è l'interpretazione che potrebbe essere data del famoso "non si nasce donna, lo si diventa" enunciato da Simone de Beauvoir, interpretazione che oppone al "divenire umano" imposto dal modello maschile, un "divenire umano" alternativo. Irriducibile a quella paterna, la dimensione materna, che costituisce l'oggetto di quest'opera, conforta una tale posizione. È la riduzione della generazione, effettiva e simbolica, a sola Legge del Padre, con cui il figlio si sostituisce e si identifica, che Muraro contesta. Ella mostra come sinora la mancanza di riconoscimento e di considerazione

* Estratto pubblicato su *Segni e Comprensione*, XVIII n. s., n. 52 (2004).

dell'apporto materno, privi la figlia della sua capacità di pensare e di essere. Secondo lei, la filosofia, storicamente e strutturalmente maschile, è dominata dall'idea di un cominciamento assoluto a partire da una tabula rasa, cosa che il pensiero cartesiano illustra in maniera esemplare: il pensiero comincia sempre con la negazione dell'origine e con l'appropriazione mimetica dell'origine. «Potenza materna che essi hanno soffocato, dopo averla imitata e spogliata, di ciò li accuso», scrive senza esitazione. Ma, ed è in ciò un apporto originale dell'analisi di Muraro, che forse non è esplicitata a sufficienza, i figli beneficiano di questo apporto materno, persino quando lo negano: «la cultura patriarcale [...] coltiva l'amore tra madre e figlio come un suo bene e il più prezioso dei suoi beni» scrive, «e invece corrompe e sbarra l'amore tra madre e figlia rendendo così la figlia simbolicamente sterile». La negazione dell'apporto materno permette ai figli di nutrirsi, persino di identificarsi simbolicamente, persino se non lo riconoscono, ma ne priva le figlie. È a una riabilitazione dell'amore della madre da parte della figlia – una riconciliazione della figlia verso la madre – che bisogna oggi lavorare se si vuole che le donne diventino fonte di pensiero e di parola. «Sono nata in una cultura che non insegna alle figlie l'amore per la madre» constata l'autrice «e questa privazione le sterilizza». Questo meccanismo di separazione e persino di antagonismo tra la figlia e la madre è formalizzato da Freud quando afferma che il ruolo del padre consiste nel separare la figlia da sua madre, «separazione che si precisa sotto il segno dell'ostilità e fa finire l'attaccamento alla madre in odio». L'autrice non analizza, tuttavia, che ne è della separazione del figlio, anch'essa indispensabile secondo Freud. Manca un collegamento o almeno uno sviluppo alla sua argomentazione che spiegherebbe perché la separazione dalla madre, effettuata dalla Legge del Padre è distruttiva per la figlia, ma non per il figlio perché permette a quest'ultimo la fecondità simbolica, mentre la soffoca nella figlia. Freud dà una specie di risposta a questa situazione: l'interdizione della madre mette alla prova più la figlia che non il figlio, ed è perché la figlia secondo la legge normalizzante dell'eterosessualità deve non solo rinunciare alla persona della madre, ma al suo sesso riportando il suo amore su un uomo, mentre il figlio vi rinuncia, ma a metà, poiché lo riporta su un'altra donna. Egli evita, così, di essere privato della fonte nutritiva, che si reitera in ogni donna non solamente come dimensione materna, ma come ispiratrice e come interlocutrice, che fa da sostegno al pensiero e alla creazione senza esserne mai titolare. Tale considerazione, potrebbe chiarire il fatto, sottolineato da alcune, che il lesbismo, resistendo a tale spiazzamento radicale, nel salvare la madre come oggetto d'amore, sia stato spesso culturalmente fecondo. Ma Luisa Muraro in tale punto non segue questa pista, e si contenta di affermare che «saper amare la madre fa ordine simbolico» poiché «mi ha dato o restituito l'autentico senso dell'essere». Ella precisa in un altro passo che «il desiderio da solo non fa ordine simbolico» senza esplicitare in altro modo questa affermazione, preta di sensi, come lo meriterebbe. Si potrebbe pensare che questo «saper amare la madre», o riconoscere la forza generativa del linguaggio in un'altra donna è stato messo in atto dal movimento delle donne, o dove attraverso l'accordo e il disaccordo ciascuna è

interpellata dalla parola dell'altra, e dove si sviluppa uno scambio simbolico che senza respingere l'apporto dell'altro sesso, cessa di considerarlo come il proprio garante obbligato, poiché è lui che da sempre ha la funzione di controllo nell'ordine del potere istituzionale. Questa analisi iniziale dei rapporti dissimmetrici del figlio e della figlia con la madre, illumina tutto lo sviluppo del libro. Tuttavia, se in un primo momento sembra che si tratti della madre effettiva, l'autrice precisa ben presto, e con ciò fa rimbalzare la riflessione, «o colei che viene al suo posto». Poiché la madre si lascia rimpiazzare da altre figure senza danno di sorta (p. 71 ed. francese; p. 53 ed. italiana) «di modo che ogni madre naturale è già una sostituta» (p. 72 ed. francese p. 54 ed. italiana). Non si tratta, dunque, di tale madre precisa che bisogna riabilitare, ma della funzione materna stessa, come funzione generativa nel senso pieno del termine, e non nella sola funzione riproduttiva. Pertanto, è davvero per non aver saputo amare la propria madre che Luisa Muraro dice di essersi trovata in difficoltà all'inizio, rispetto a ciò che domandava di essere scritto da lei, attestando evidentemente che la funzione materna o generativa non può fare l'economia della madre effettiva. Si percepisce allora, e soprattutto nella seconda parte del libro, che il pensiero di Muraro è condotto con un doppio motivo o con due motivi intrecciati: da una parte quello del riconoscimento che non è certamente il nulla all'origine di sé e del linguaggio, poiché ciascuno è sempre "nato"; il che, secondo l'autrice, rende caduco il concetto di autonomia e di autofondazione del pensiero, proposto da Cartesio e dall'insieme della filosofia (e questo che chiarisce la resistenza che lei manifesta verso questa disciplina almeno nella sua forma tradizionale, poiché tutta la filosofia contemporanea postmetafisica, rinuncia a questa ambizione). D'altra parte, tutto ciò che pone il sapere filosofico non come innato, ma come nato, rinvia al principio materno, poiché essere nati è essere nati da un'altra donna. Questo doppio motivo procede tuttavia non senza ambiguità. Da un lato, l'appropriazione secolare dello spazio simbolico da parte degli uomini è denunciata come illusione dell'autofondazione – la volontà di porsi come cominciamento a partire dalla "tabula rasa" – dall'altro, questa appropriazione è chiarita dal fatto che il rapporto degli uomini con la madre non comporta la rottura radicale, che è la posta in gioco delle figlie, delle donne, nella tradizione patriarcale, e invece se ne nutre. In fin dei conti sembra che i figli neghino l'apporto materno, ma ne traggono profitto effettivamente, mentre le figlie ne sono tagliate fuori. In tale ipotesi, la loro sterilità simbolica deriverebbe da questa cesura che la cultura patriarcale ha loro imposto. Il lavoro di accesso alla capacità simbolica, – la capacità di pensare e di parlare – impone dunque alle donne dei ritrovamenti con la madre, o almeno con il principio materno, da cui esse sono state ingiustamente private. È in ciò, mi sembra, insieme ad altre riflessioni lasciate libere, l'apporto originale del pensiero di Luisa Muraro e che, senza che lei lo metta esplicitamente a tema, la distingue da altri pensieri, detti della differenza, in primo luogo da quello di Luce Irigaray. In effetti, mentre per quest'ultima al mondo ci sono due principi dell'essere e della simbolizzazione, l'uno paterno e maschile e l'altro materno e femminile, per Luisa Muraro non c'è che un solo principio, quello

materno, del quale sinora solo gli uomini hanno beneficiato, o si sono appropriati, persino dissimulando e scartando le donne. E infatti, «mettendomi al mondo, lei [la madre] ha sempre voluto la mia indipendenza simbolica come facente parte indissolubilmente della vita che lei mi ha donato» e la lingua alla quale lei introduce «è per me la prima che viene al suo posto». L'autrice così si distingue dalla posizione di Julia Kristeva che distingue nel linguaggio il semiotico, di tipo materno, dal simbolico, di tipo paterno, come lo è il balbettio rispetto al discorso. Per Muraro, è il linguaggio in tutta la sua ambizione che è materno. Senza citare Aristotele, Luisa Muraro contesta la sua concezione della generazione, che sottende tutta la storia del pensiero, concezione secondo la quale è lo sperma paterno che forma il bambino nel ricettacolo materno, considerato come pura materia (concezione cui si ricollega, oggi, una certa psicanalisi, che separa il biologico dal simbolico legando il linguaggio alla legge del padre come rottura della fusione muta con la madre). Ma non si assiste qui al ribaltamento o all'inversione di questa teoria, poiché la madre diventa qui principio di generazione e il ruolo del padre è, in ogni caso in questo libro, passato sotto silenzio o ridotto al solo ruolo di genitore scelto dalla madre? «Il padre è all'inizio e soprattutto il compagno della madre, l'uomo ch'ella ha scelto o accettato per diventare madre. È solamente più tardi grazie alla parola di lei che il figlio lo riconoscerà come coautore della sua vita» scrive l'autrice. Posizione che Lacan segnala in un passaggio, ma da cui non trae le medesime conclusioni. Qualunque sia la tematica della riconciliazione della figlia con la madre, o piuttosto con il principio materno, che è anche il principio della lingua e da cui ella è, a differenza del figlio, socialmente e storicamente separata e interdotta, questa tematica, elevata a rango di condizione di capacità simbolica, è una pista di riflessione feconda. E infatti esibisce, come la stessa autrice sottolinea, un problema fondamentale del movimento delle donne che si è posto alla fine del XX secolo, quello della loro capacità di fare senso, di significare. Ella fornisce nuove ispirazioni alla riflessione, anche se lascia aperte parecchie questioni. Luisa Muraro ama sottolineare che lei non ha tempo da perdere nel fare la critica dei pensatori della tradizione filosofica. E tuttavia li ha letti attentamente e ne cita un buon numero, che seleziona, come ciascuno e ciascuna. Possiamo, in effetti, fare tabula rasa di una cultura? È con loro che lei pensa, contro di loro e a fianco a loro, anche se soprattutto si ispira a opere di donne del passato – il suo lavoro sulle mistiche e, tra le altre, su Margherita Porete è conosciuto – e del presente. «Le comunità scientifiche, i parlamenti, i tribunali e le altre formazioni sociali dello stesso rango, compresa la scuola di filosofia che ho frequentato e nella quale si insegna la metafisica, sono istanze valide, ma secondarie. Esse vengono dopo la madre». O più esattamente dopo la funzione materna, afferma l'autrice. È il ritorno a quest'origine nascosta, persino respinta, che segna innovazione e che è suscettibile di dare luogo a un pensiero e a un modo di essere innovatori. Questo libro apre, dunque, piste critiche per una comprensione della funzione generativa che si oppone a una distinzione secolare tra biologico (materno) e simbolico (paterno) ripresa anche dalla corrente psicoanalitica. L'autrice non vi si lancia in uno sviluppo solamente

speculativo, ma vi si riconosce implicata soggettivamente, o comunque indica le condizioni soggettive della sua elaborazione speculativa. Questa implicazione sostiene il proposito, ma manca talvolta di una interrogazione interna critica e autocritica, che facendosi obiezione a se stessa, permetterebbe di affinarne o liberare ulteriori implicazioni per i lettori e le lettrici. Ci piacerebbe, in effetti, comprendere meglio ciò che tale riflessione fa della funzione paterna, ridotta qui a un accidente, la funzione materna essendo pensata come non-uno, separazione con il sé, sostituibile, scrive l'autrice, come attesta il fatto stesso della nascita. Sembra che nella traccia di questo pensiero non ci siano più padri nel senso simbolico del termine, ma solo figli e figlie. Ma questi figli, per il fatto di non poter essere madri non hanno un rapporto differente con la generazione simbolica? Numerose questioni restano poste dopo l'uscita di questo libro che ha il merito di risalire al di là delle assegnazioni tradizionali della divisione sessuata e come il biologico e il simbolico, come il corpo e la parola, assegnazioni riaffermate con tanta ostinazione dal sapere tradizionale, fino alle forme più contemporanee. La maternità è insieme corpo e linguaggio, è insieme biologico e simbolico; e questo almeno deve essere compreso e sostenuto affinché le donne assumano la loro capacità di far essere senso.

Da Sartre a Merleau-Ponty*

di Aniello Montano

Maurice Merleau-Ponty non è stato un mio autore per esplicita e deliberata scelta. Non ho affrontato i testi del fenomenologo francese con il dichiarato proposito di indagare e riflettere intorno ai temi da lui trattati e con l'intento primario di ricostruirli storicamente o di farne oggetto di analisi teorica. La lettura delle opere di Merleau-Ponty nacque da un bisogno indotto. Cercavo di capire e documentare un passaggio assai significativo e delicato nella biografia intellettuale di Jean-Paul Sartre e mi accorsi che non era possibile procedere in quella impresa senza conoscere e comprendere le posizioni assunte e difese da Merleau-Ponty negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale e alla resistenza antitedesca in Francia. L'oggetto privilegiato della mia ricerca era e rimaneva Sartre. Al filosofo-letterato, campione dell'esistenzialismo francese, avevo già dedicato una monografia, alcuni saggi e la curatela di alcune parti dei *Cahiers pour une morale*, una corposa raccolta di riflessioni sotto forma di appunti lasciata inedita dall'autore e pubblicata dopo la sua morte dalla figlia adottiva Arlette Elkaïm-Sartre¹. Furono proprio le analisi delle tesi relative alla storia e alla dialettica storica così come venivano tematizzate in alcune delle *Notes* costituenti il corpo centrale dell'inedito che mi indussero a leggere Merleau-Ponty, a indagare intorno ai suoi rapporti con Sartre e all'influsso da lui esercitato su questi intorno alla metà degli anni Quaranta. Quelle *Notes*, stese e raccolte da Sartre negli anni 1947-1949, nella lettura e nella interpretazione che ne davano, rappresentavano l'anello mancante nello sviluppo delle analisi sartriane sulla dialettica storica. A farmi pensare a un "anello mancante" nello sviluppo del pensiero sartriano relativo alla storia e alla dialettica e, quindi, ad indurmi a tentare di recuperarlo, era stata la lettura di uno dei più significativi saggi pubblicati in Italia negli anni Settanta sulla filosofia sartriana². In questo saggio, Franco Fergnani notava come le "puntigliose analisi critiche" condotte dal pensatore francese nei confronti del "materialismo" in un *pamphlet* del 1946, *Matérialisme et révolution*, non con-

* Estratto pubblicato su *Segni e Comprensione*, XV n. s., n. 44 (2001).

¹ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris 1983.

² F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano 1978.

sentivano di sciogliere il “nodo del rapporto tra materialismo e dialettica”. Se sortivano l’effetto di ribadire l’adesione del loro autore a quel filone teorico che riconosce una valenza storico-antropologica ai concetti specifici del pensiero dialettico, quali le nozioni di *negazione*, *sintesi* e *totalità*, non aprivano affatto al tentativo operato nel 1960, nella *Critique de la raison dialectique*, di integrare “materialità” e “dialettica”³. Fergnani, cioè, evidenziava un salto teorico, uno iato speculativo, tra le posizioni espresse nell’agile saggio del 1946 e quelle sostenute nella densa e corposa opera del 1960. In *Matérialisme et révolution*, preoccupato del risvolto quietistico, attendistico e, quindi, antirivoluzionario presente nel determinismo implicito nella dialettica della natura, Sartre insisteva nell’evidenziare l’elemento attivistico e umanistico della dialettica. Era fermamente convinto che il punto d’avvio del processo dialettico e l’elemento di garanzia per la sua validità fossero rappresentati esclusivamente da quel “pouvoir de néantisation” di cui è portatore l’uomo inteso come coscienza. In questo *pamphlet*, Sartre è decisamente ancorato alla convinzione secondo cui il materialismo, in quanto sinonimo di oggettivismo, di passività e di inerzia, non è integrabile con le nozioni di libertà e di trascendenza progettuale proprie del soggetto umano. La storia, perciò, è tutta spiegata con la capacità del soggetto di riprendere e dare un senso al passato per superarlo verso un futuro capace di illuminare e di guidare il presente. La storia non è connotata dalla temporalizzazione né dalla realizzazione di un fine predeterminato, inscritto già nelle cose o suggerito da una situazione o da una realtà extra o superindividuale. «La storia – scrive Sartre – non è caratterizzata né dal mutamento né dall’azione pura e semplice del passato, ma è definita dalla ripresa intenzionale del passato ad opera del presente: non può esistere una storia che non sia umana»⁴. Al centro di questa nozione di storia si ritrova, dunque, il soggetto e, soprattutto, la categoria essenziale che lo connota: la libertà. Storia e libertà sono, perciò, «possibilità categoriali del vissuto significante»⁵. Si scoprono e si realizzano nell’atto. Senza libertà, rivelantesi in un progetto umano, non c’è storia. La libertà, però, non si esercita a vuoto. Non agisce sul piano della pura e rarefatta interiorità coscienziale. Si manifesta e opera sempre all’interno di una situazione data. L’aver rifiutato con forza il materialismo, l’averlo considerato l’equivalente dell’oggettivismo, dell’inerzia e della massività, per Sartre, non significa ignorare «la realtà schiacciante del mondo materiale»⁶. Il soggetto – dal filosofo francese individuato come “il rivoluzionario” in *Matérialisme et révolution* – è «un essere contingente, ingiustificabile, ma attivo; interamente immerso in una società che lo opprime, ma capace di superare questa società con i suoi sforzi per cambiarla»⁷. È il creatore del senso da dare alla situazione e del progetto per superarla. È, cioè, il

³ Ivi, p. 68.

⁴ J.-P. Sartre, *Materialismo e Rivoluzione*, tr. it., a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano 1977, p. 63 (*Matérialisme et révolution*, “Les Temps modernes”, n. 9, juin 1946, pp. 1537-1563, n. 10, juillet 1946, pp. 1-32).

⁵ G. Invitto, *Sartre. Dal “gioco dell’essere” al lavoro ermeneutico*, Milano 1988, p. 103.

⁶ J.-P. Sartre, *Materialismo e Rivoluzione*, cit., p. 75.

⁷ Ivi, p. 101.

portatore di una filosofia della trascendenza. La polemica con il materialismo, pertanto, non punta a negare l'oggettività opprimente di una situazione di disagio o di sofferenza. Esprime, invece, il rifiuto di spiegare il moto di superamento della situazione data come un moto avente «la sua origine nell'esistenza puramente materiale e naturale dell'individuo»⁸, o nelle «cose» stesse⁹ o, peggio ancora in una «Provvidenza»¹⁰. Il materialismo, in quanto «malumore di quelli che soffrono fisicamente e conoscono la realtà della fame, delle malattie, del lavoro manuale e di tutto ciò che può minare un uomo»¹¹, può al massimo spingere a un primo rifiuto della situazione di fatto, ma non possiede in sé la spinta attraverso cui quella situazione può essere superata e sostituita da un'altra. Il materialismo, perciò, può essere considerato soltanto come «una dottrina del primo movimento»¹², giammai una dialettica storica. La capacità del soggetto di prendere le distanze dalla situazione data per assumere su di essa un «punto di vista», che è unità indissolubile di comprensione e di azione e non una conoscenza pura, è la libertà. È, cioè, la capacità della coscienza umana di progettare liberamente il futuro. In *Matérialisme et révolution*, del 1946, così come in *L'être et le néant*, del 1943, tutta la dialettica storica, perciò, risulta incentrata nella coscienza umana. Pur denunciando il dramma dell'oppressione dell'uomo da parte dell'uomo e lo «scandalo insormontabile» della pluralità delle coscienze, Sartre non ne evidenzia la scaturigine prima. Non ne individua le categorie fondamentali. Il fondamento ultimo dell'oppressione e dell'alienazione, nonostante la finezza e la profondità di molte delle analisi condotte in quei testi, rimane ancora nell'ombra. Non si giunge a una comprensione adeguata del primo movimento generatore dell'oppressione e della violenza. Ci si limita ad affermare che gli uomini sono immersi nel reale, che sono vittime di un'oppressione concreta dalla quale tentano di liberarsi con azioni egualmente concrete, ma perché la situazione concreta riveli il suo «coefficiente di avversità» si fa appello a un progetto umano che la rischiarì¹³. Solo a partire da questo progetto della coscienza prende avvio la dialettica storica. Come se tra situazione di fatto e libertà umana non si instaurasse alcun rapporto di condizionamento e di reciproca interazione. Quel che manca, perciò, non è la individuazione degli elementi materiali che opprimono e condizionano l'uomo. È, invece, la individuazione e la messa in evidenza della correlazione tra materialità (l'oppressione concreta dell'uomo) e dialettica (la libertà della coscienza umana e la sua trascendenza progettuale). La correlazione e l'integrazione tra materialismo e dia-

⁸ Ivi, p. 100.

⁹ Ivi, pp. 100-101, dove si legge: «La dialettica materialistica è nata apposta per spiegare o giustificare questo superamento verso l'avvenire, ma il suo sforzo tende, in definitiva, a mettere la libertà nelle cose e non nell'uomo, il che è assurdo».

¹⁰ Il riferimento alla «Provvidenza» in *Materialismo e Rivoluzione* è fatto per chiarire la contingenza e la ingiustificabilità dell'esistenza umana che né l'uomo né una Provvidenza [...] hanno determinato», *ibid.*, p. 99.

¹¹ Ivi, p. 75.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, p. 121.

lettica troverà una più compiuta realizzazione nella *Critique de la raison dialectique*, quando il filosofo individuerà nei bisogni umani e nella scarsezza dei mezzi messi a disposizione dalla natura per il loro soddisfacimento (la *rarété*) la prima spinta al movimento dialettico e radicherà, quindi, la trascendenza progettuale del soggetto umano su un terreno materialistico-pratico. Pur segnalando questo stacco tra le posizioni espresse nel *pamphlet* del 1946 e quelle messe a punto nella grande opera del 1960, Fergnani segnalava, però, anche l'esistenza di un legame tra i due scritti. Entrambi erano considerati espressione del bisogno di *realismo* avvertito da Sartre nel corso degli anni Quaranta. Nella critica all'idealismo e al materialismo oggettivistico condotta in *Matérialisme et révolution* con la quale Sartre censurava il primo per aver esaltato la soggettività a danno della "cosa" e il secondo per aver accentuato il ruolo della materialità a danno della soggettività, Fergnani scorgeva un primo "germe di realismo". "Germe" che, presente nell'opera del 1946 solo allo stato "esigenziale", annunciava quelle riflessioni giunte poi a piena maturazione nel "materialismo realista" nell'opera del 1960. Le analisi di Franco Fergnani non potevano andare oltre queste osservazioni. Con la finezza delle sue considerazioni critiche, Fergnani coglieva contemporaneamente tanto lo stacco esplicito tra le due opere quanto la possibilità di considerare la seconda come la piena ed esplicita realizzazione dei "germi" positivi impliciti nella prima. Quello che il critico non poteva cogliere ed evidenziare era il passaggio intermedio che, nel consentire di colmare quella distanza, rendesse esplicita e portasse a realizzazione piena l'esigenza di concretezza storica avvertita fin dai primi anni Quaranta. Un passaggio che facesse da ponte per meglio comprendere ed esplicitare la via attraverso cui il "germe di realismo" presente in *Matérialisme et révolution* sarebbe maturato trasformandosi nel "materialismo realista" della *Critique de la raison dialectique*. A Fergnani mancava il testo dei *Cahiers pour une morale*, l'anello mancante nella catena di riflessioni articolatasi dalla metà degli anni Quaranta fino agli anni Sessanta. Come e in che misura i *Cahiers* rappresentino il punto intermedio all'interno di questa catena di riflessioni credo di averlo già mostrato in altra sede¹⁴. Quello che qui interessa esplicitare con maggiore chiarezza è la sollecitazione indirettamente offerta da Merleau-Ponty all'approfondimento e alla direzione delle riflessioni sartriane a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, quando il "germe di realismo" dà i primi frutti nelle *Notes dei Cahiers*, fino al 1960, quando matura pienamente nel "materialismo realista" della *Critique*. A fornirci indicazioni utili per la comprensione dei rapporti tra i due filosofi francesi e per la valutazione del ruolo svolto da Merleau-Ponty nel tentativo operato da Sartre per trarsi fuori da quella sorta di coscienzialismo individualistico in cui si era impantanato, nonostante i tanti sforzi messi in atto da *La transcendance de l'ego*, fino a *Matérialisme et révolution*, è Sartre stesso in quello stupendo saggio che è *Merleau-Ponty vivant*. Scritto nel 1961, all'indomani della morte dell'amico, Sartre, in questo saggio, ricostruisce i suoi rapporti intellettuali con Merleau-Ponty,

¹⁴ A. Montano, *Il disincanto della modernità. Saggi su Sartre*, Napoli 1994, soprattutto i primi tre capitoli.

con quella serenità di spirito e quell'equanimità di giudizi che riesce a mettere in campo ogni volta in cui gli occorre di parlare di amici e interlocutori scomparsi. Pur essendosi incontrati ai tempi della loro formazione scolastica e pur essendosi formati seguendo entrambi la fenomenologia husserliana, si avvicinarono soltanto ai tempi della guerra, partecipando alla stessa esperienza di "Socialismo e libertà", nel 1941. Le lunghe discussioni e i comuni interessi per la fenomenologia e per la filosofia dell'esistenza non fecero scattare però, in quell'occasione, una complicità intellettuale né una convergenza di punti di vista. Sartre era ancora troppo concentrato sulle "tensioni inquiete" della coscienza. Merleau-Ponty aveva già scoperto, attraverso l'analisi della percezione, la tessitura che connette il nostro corpo al mondo e il mondo al nostro corpo. «Per imparare quello che egli sapeva – scrive Sartre – mi occorre ancora un lustro»¹⁵. Nessuno dei due era marxista, eppure, dopo la "bonaccia" del 1945, furono trattati in modo differente dai comunisti. Sartre fu attaccato aspramente, Merleau-Ponty fu considerato "più vicino". Eppure, Merleau-Ponty diffidava del marxismo, sospettando si trattasse di una delle tante forme del "pensiero di sorvolo", di una filosofia che considera il "mondo" oggetto della riflessione, dimenticando che esso ci circonda, che è il "nostro ancoraggio", che la vita del singolo e "l'esistenza storica" sono "fatte dello stesso tessuto". Accettava il materialismo storico "come uno schema euristico". Insomma, era «marxista in mancanza di meglio»¹⁶. L'incontro vero tra i due filosofi, quello che consentì l'osmosi, vale a dire il transito da Merleau-Ponty a Sartre di nozioni fondamentali, tali cioè da consentire una svolta significativa nella percezione della realtà e nella considerazione del fondamento della dialettica storica, avvenne con la pubblicazione su *Les Temps Modernes* degli articoli confluiti poi in *Humanisme et Terreur*. «Egli – scrive Sartre – si orientava meglio di me nel mondo ambiguo della politica: lo sapevo; ed è poco dire che *mi fidavo* di lui: quando lo leggevo mi sembrava che egli mi rivelasse il mio pensiero [...]. Io leggevo, mi istruivo e finivo con l'appassionarmi alla lettura. Fu la mia guida, è stato *Humanisme et Terreur* a farmi fare il salto. Questo piccolo libro così denso mi rivelò il metodo e l'oggetto: mi diede la spinta necessaria per strapparmi all'immobilismo»¹⁷. Le riflessioni di Sartre e di Merleau-Ponty, come anche i loro scritti, da questo momento in poi si avvicinano, talvolta si incrociano, si sfiorano, ma non registreranno mai una perfetta sintonia o un equilibrio stabile. Sartre e Merleau erano partiti da modi precategoriali di sentire l'uomo la realtà troppo diversi per potersi incontrare e insieme dimorare a lungo in una stessa visione del mondo. In quel momento, però, in quel faticoso dopoguerra, Sartre assorbì e tesaurizzò la lezione dell'amico e, grazie a questa, impresse una *svolta* al suo pensare e al suo agire. Da *Humanisme et Terreur* apprende soprattutto il valore del circolo delle

¹⁵ J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in "Temps Modernes", nn. 184-185, 1961, tr. it. *Merleau-Ponty vivo*, in Idem, *Il filosofo e la pace*, prefazione di M. Alicata, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 163-232, citazione tolta da p. 169; da cui d'ora in poi, citerò.

¹⁶ Ivi, p. 171.

¹⁷ Ivi, p. 181.

relazioni interumane con le relazioni degli uomini e con la natura: «Le nostre relazioni con gli altri si traducono nelle nostre relazioni con la natura e le nostre relazioni con la natura nelle nostre relazioni con gli altri». Apprende, cioè, a cercare nei problemi economici «l'equivalente esatto e la figura visibile» dei problemi filosofici¹⁸. Ed apprende, altresì, che ogni azione di un uomo su un altro non è esclusivamente effetto di una intenzionalità puramente coscienziale, in quanto «la coscienza è impotente senza il suo corpo, e può agire sulle altre solo agendo sui loro corpi [...]». La storia è quindi essenzialmente lotta – lotta del signore e del servo, lotta di classe – e ciò per una necessità della condizione umana e in ragione del paradosso fondamentale che l'uomo è indivisibilmente coscienza e corpo, infinito e finito. Nel sistema delle coscienze incarnate, ciascuna può affermarsi solo riducendo le altre a oggetti¹⁹. La storia umana è possibile in quanto l'uomo si “proietta nell'esteriorità”, è un essere che per realizzarsi ha bisogno degli altri e della natura, che realizza la sua individualità impossessandosi di alcuni beni e, perciò, “entra in conflitto con gli altri uomini”. Da Merleau-Ponty, Sartre è indotto a riflettere sulla durezza dell'esistenza umana, sulla condizione di oppresso oppressore dell'uomo. E a prendere atto che tale condizione affonda le sue radici nella struttura profonda dell'esistenza, in quell'essere coscienza-corpo di ogni singolo che entra in un rapporto inevitabile con altre coscienze-corpo in una trama inestricabile con la natura e le condizioni materiali della vita. Anche se in forme diverse, a seconda dei regimi, si dà, dunque, una sola condizione fondamentale della vita umana: la condizione di oppressione²⁰. La “vera moralità, perciò, non è la misura dei nostri pensieri e delle nostre volontà, non coincide con la kantiana “volontà buona”. Si riferisce, invece “a ciò che facciamo”. Si misura sulle nostre azioni e sugli effetti prodotti da queste sulla struttura del nostro essere coscienza-corpo in relazione con altre coscienze-corpo e, insieme, strette in una tessitura unitaria con il mondo naturale. Sartre aveva appreso, perciò, a procedere in una più minuta e precisa intelligenza della concretezza storica e a guardare con occhi più attenti al circolo *evento-azione/azione-evento* che, dopo Hegel e Marx, ha preso il nome di *praxis*²¹. «In una parola – scrive Sartre – fu Merleau-Ponty che mi convertì: nel profondo del mio cuore ero un nostalgico della anarchia, frapponevo un abisso fra i vaghi fantasmi della collettività e l'etica precisa della mia vita pri-

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Umanesimo e Terrore*, Prefazione di P. Flores d'Arcais, Milano 1978, p. 115, per entrambe le citazioni.

¹⁹ Ivi, p. 116.

²⁰ Cfr. *ibid.*: «Che l'oppressione dell'uomo da parte dell'uomo si manifesti senza maschera, come nel dispotismo, dove la soggettività assoluta di un solo trasforma in oggetti tutti gli altri, che si camuffi da dittatura della verità oggettiva come nei regimi che imprigionano, bruciano o impiccano i cittadini per la loro salvezza (e il camuffamento è vano, poiché una verità imposta è solo la verità di pochi, cioè lo strumento della loro potenza), o che infine, come nello Stato liberale, la violenza sia posta fuori legge e realmente soppressa nel commercio delle idee, ma conservata nella vita effettiva, sotto forma di colonizzazione, della disoccupazione e del salario, si tratta solo di differenti modalità di una situazione fondamentale».

²¹ J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivo*, cit., p. 183.

vata»²². Gli aveva insegnato che, senza una puntuale comprensione dei meccanismi economici e politici, i “valori” prodotti dalla libertà umana restano pure affermazioni verbali. Non entrano a far parte dell’esistenza concreta. Oltre all’*oggetto* su cui riflettere, Merleau-Ponty aveva insegnato a Sartre anche il *metodo*, il modo come riflettere. In un articolo pubblicato qualche mese prima di quelli raccolti in *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty forniva la risposta alla domanda che Sartre si era posto in *Matérialisme et révolution* su come un materialismo potesse essere dialettico, vale a dire su come potesse contenere in sé un elemento attivo in grado di innescare un movimento produttivo del nuovo. Merleau-Ponty, con la sua lezione, lascia capire che l’impostazione dualistica di Sartre era di per se stessa di ostacolo alla comprensione della dialettica. La “materia”, così come la “coscienza”, non può essere considerata a parte. Essa è parte coesenziale del sistema della coesistenza umana²³. Contribuisce a fondare una situazione comune a tutti gli individui e a rendere possibile una linea di sviluppo e un senso della storia. La potenzialità della situazione, che Sartre riteneva potesse essere attivata dalla coscienza umana, in quanto coscienza “libera”, immaginante e progettante, per Merleau-Ponty poteva e doveva essere sollecitata dalla “productivité humaine”²⁴. Si trattava, cioè, di considerare “coscienza” e “materia” come due aspetti inscindibili della *praxis* umana. Con queste riflessioni di Merleau-Ponty, la filosofia francese usciva dal suo perenne cartesianesimo, da quel cartesianesimo che aveva fino ad allora contagiato anche Sartre. Non è un caso, infatti, che nello stesso anno in cui pubblicava *Matérialisme et révolution*, curava una scelta di brani di Cartesio, premettendovi una larga introduzione. Il volume appariva nella collana “Les classiques de la liberté” e l’introduzione recava significativamente il titolo *La liberté cartésienne*²⁵. Da Merleau, Sartre apprendeva che il soggetto non può più essere considerato un soggetto epistemologico, il legislatore assoluto che fornisce un senso alla situazione e all’esperienza. Ma è un *prodotto-produttore*, che con la sua azione può trasformare la necessità in libertà. Merleau-Ponty, facendo riferimento a Hegel, a Marx e a Husserl, indicava questa sua dottrina come “filosofia esistenziale”²⁶. Offriva, cioè, un esempio di come fosse possibile integrare la fenomenologia, dottrina base dell’esistenzialismo, con Hegel e

²² Ivi, pp. 182-183.

²³ M. Merleau-Ponty, *Marxisme et philosophie*, in “Revue internationale”, 6, 1946, pp. 518-526, ora in Idem, *Sens et Non-sens*, Pris 1966, pp. 221-241, da cui citiamo. Cfr. anche E. Lévinas, *Sull’intersoggettività. Nota su Merleau-Ponty*, in Idem, *Fuori del soggetto*, Genova 1992, pp. 103-108.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Marxisme et philosophie*, cit. pp. 228-229.

²⁵ *Descartes 1596-1650*, Introduction et choix par J.-P. Sartre, Editions des trois Collines, Gêneve-Paris, 1946. In un passaggio dell’introduzione, si legge: «Ainsi puis-je sentir, si je m’examine, que l’intellection n’est pas le résultat mécanique d’un procédé de pédagogie, mais qu’elle a pour origine ma seule volonté d’attention, ma seule contention, mon seul refus de la distraction ou de la précipitation et, finalement, mon esprit tout entier, à l’exclusion radicale de tous les facteurs extérieurs. Et telle est bien l’intuition première de Descartes: il a compris, mieux que personne, que la moindre démarche de la pensée engage tout la pensée, une pensée autonome qui se pose, en chacun de ses actes, dans son indépendance plénière et absolue» (ivi, pp. 11-12).

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Marxisme et philosophie*, cit., p. 237.

Marx. A partire dalla lettura di questi testi di Merleau, Sartre matura il progetto di integrare l'esistenzialismo con la filosofia marxista. E, da questo progetto scaturirà, poi, l'altro ipotizzato e messo in essere alla fine degli anni Cinquanta, all'epoca, cioè, della elaborazione dei temi che saranno al centro di *Questions de méthode* e della *Critique de la raison dialectique*, dell'integrazione del marxismo con le scienze umane. Il primo testo in cui Sartre dà prova della svolta verificatasi nella sua concezione filosofica sono appunto i *Cahiers pour une morale*, redatti tra il 1947 e il 1949. Redatti, ma non stampati²⁷. Come apprendiamo da Michel Contat, nonostante la consapevolezza nuova del ruolo svolto dalla "materia" nella dialettica storica, nel circolo *evento-azione/azione evento*, cioè nella *praxis* umana, Sartre è convinto che la morale dei *Cahiers* sfuma ancora nell'idealismo, resta ancora una morale astratta, non ancora vincolata alla prassi politica concreta²⁸. Sartre, dunque, pur avendo appreso la lezione di Merleau-Ponty, riteneva di non aver ancora realizzata la sua aspirazione a elaborare una morale poggiante «sur des bases historiques et matérielles distinctes de celles du marxisme»²⁹, ma distinte anche da quelle dell'idealismo. È convinto che, pur avendo fatto maturare alquanto il "germe" di realismo già coltivato in *Matérialisme et révolution*, non era riuscito a fondere e ad amalgamare la dialettica idealistica di Hegel con quella materialistica di Marx. Pur subendo il fascino di entrambi, non li accettava nella loro "unilaterale assolutezza". Di Hegel condivideva e accoglieva il principio secondo cui la dialettica è prerogativa essenziale ed esclusiva della coscienza umana. Gli imputava, però, di aver riservato una scarsa considerazione agli elementi "passivi" della storia e di aver fatto solo un cenno, senza adeguato sviluppo, a concetti fondamentali per la comprensione della dialettica storica, come ad esempio il lavoro. Di Marx apprezzava l'impegno nello sviluppo di quanto nell'hegelismo rimaneva privo di adeguata attenzione, ma continuava a non perdonargli di aver voluto vedere, insieme a Engels, una dialettica nella natura. Sotto la spinta della sollecitazione dei testi di Merleau-Ponty di questi anni, sentiva, però il bisogno di integrare Hegel con Marx. «Ma che succede – si domandava – se noi supponiamo un ordine di identità, cioè di fronte alla storia umana, qualcosa di reale, una natura che si caratterizza precisamente mediante il non dialettico? Cioè se tiriamo Hegel in direzione del marxismo? In verità la situazione è difficile»³⁰. Il concetto di *ordine di identità*, di natura non dialettica presente in questo testo, nella *Critique de la raison dialectique* troverà la sua definitiva formulazione nel concetto di

²⁷ Vedranno la luce soltanto con l'edizione, già citata, curata dalla figlia, Arlette Elkaïm Sartre, nel 1983.

²⁸ «Sartre explique l'échec de sa Morale de 47-49 par sa méconnaissance de la dialectique et sa inexpérience de la lutte de classe. Il a cessé d'y travailler lorsqu'il s'est aperçu que cette morale s'évaporait dans l'idéalisme et restait, malgré ses efforts, une 'morale d'écrivain' suspendue à la lucidité d'une conscience abstrait au lieu d'être une morale de la praxis concrète, c'est-à-dire politique» (*Sur la bêtise. Un texte inédit de Jean-Paul Sartre*, publié par M. Contat, in "Magazine Littéraire", nn. 103-104, 1975, pp. 28-34, il passo citato è tolto da p. 28).

²⁹ *Sur la bêtise*, cit. p. 28.

³⁰ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, cit. p. 69, traduzione mia.

pratico-inerte. Ma ormai la *svolta* è avviata. La “situation historique, presentata nei *Cahiers*, grazie alla sollecitazione degli scritti di Merleau-Ponty, non è più la stessa di quella presentata in *L’être et le néant*³¹. Sembra avere, invece, come referente il soggetto radicato in un gruppo sociale, all’interno di una relazione anche economica, e non più soltanto psicologica, con gli altri. Non è più il soggetto singolo con la sua libertà, il suo “essere-sempre-al-di-là-di-ciò-che-è-stato-fatto”. Pur di fronte alle esitazioni e all’incertezza di Sartre di non essere ancora riuscito a mettere a punto una visione soddisfacente della storia e della dialettica storica, va affermato con chiara convinzione che la grande massa delle riflessioni consegnate ai *Cahiers*, seppure non date alla stampa, rappresenta comunque un passo, e non piccolo, in direzione del più maturo realismo maturato dal filosofo alla fine degli anni Cinquanta. Passo che spinge avanti la riflessione sartriana in uno sviluppo evolutivo, realizzato comunque, nella continuità. A far maturare questa prima *svolta* sono state appunto le suggestioni e le sollecitazioni provenienti dalle opere di Merleau-Ponty. Sartre ne rimase affascinato e le lesse con attenzione e coinvolgente interesse. Ed io con lui.

³¹ Laddove si leggeva: «Noi chiameremo situazione la contingenza della libertà nel *plenum* dell’essere del mondo in quanto questo *datum*, che è presente solo per non costringere la libertà, non si rivela alla libertà che come già chiarito dal fine che essa sceglie. Così il *datum* non appare mai come esistente bruto ed in-sé al per-sé: si manifesta come motivo, perché non si rivela che alla luce di un fine che lo chiarisce» (J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Milano 1975, pp. 589-590).

PERCORSI

Riflessioni

La fonction du langage

di *Jean-Robert Armogathe**

The essay deals with the contents of the “sign” following a historical-philosophical recreation by proposing again the interesting debate appeared on this subject in the eighteenth century. Three are the argumentative essay topics here proposed which open the same amount of epistemological approaches to this subject: the “chemical nomenclature” (the logical correspondence between ideas and words), Condillac’s language, Saint Martin’s theory of the sign. The Author roughs out, with such argumentative proposals, the variegated background of the French Enlightenment.

Key words: sign, language, Saint Martin, French Enlightenment.

La problématique du signe est dominée depuis la fin du XVII^e siècle par le grand ouvrage d’Arnauld et Nicole, *l’Art de penser*, autrement dit: la Logique de Port-Royal¹. On sait que les auteurs ont profondément remanié leur texte, ajoutant un chapitre sur les signes à l’édition de 1683. En hommage à Giovanni Invitto et à cette merveilleuse Revue, je voudrais parcourir rapidement le débat autour du signe pendant le XVIII^e siècle. Je distinguerai, pour faire bref, trois moments qui me semblent capitaux: la nomenclature chimique, la langue de Condillac, la théorie du signe chez Saint-Martin. Trois moments dans l’histoire de la linguistique, mais aussi trois épistémologies différentes, qui reflètent bien l’arc-en-ciel que furent les Lumières françaises.

* Correspondant de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Directeur d’études émérite, Ecole pratique des hautes études (Sorbonne).

¹ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l’art de penser (dite Logique de Port-Royal)*, édition critique par Dominique Descotes, Paris, Champion, 2011.

1. La nomenclature chimique

Arnauld et Nicole avaient insisté:

Il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées.

Une longue réflexion d'Antoine Lavoisier (1743-1794) le conduisit à proposer, avec quelques amis, les "chimistes français", une nouvelle nomenclature en chimie (*Méthode de nomenclature chimique*, 1787)². Dans une série de *Mémoires*, présentés à l'Académie des sciences et réunis dans cet ouvrage, Lavoisier et ses collaborateurs proposent une tentative de classification méthodique des éléments, exploitée deux ans plus tard dans son *Traité élémentaire de chimie*. Le mémoire de Guyton-Morveau (1737-1816) *sur le développement des principes de la nomenclature méthodique* est le plus pertinent pour notre étude. Il avait déjà publié dans le *Journal de Physique* de l'abbé Rozier (1782) un mémoire *Sur les Dénominations Chymiques, la nécessité d'en perfectionner le système, & les règles pour y parvenir*. Constatant le progrès des connaissances, il regrettait l'écart entre les expériences et leur description:

Il n'est point de science qui exige plus de clarté, plus de précision, et on est d'accord qu'il n'en est point dont la langue soit aussi barbare, aussi vague, aussi incohérente.

Guyton-Morveau énonçait cinq principes, que je résume ici:

1 – Une phrase n'est point un nom; les êtres et les produits chimiques doivent avoir leurs noms qui les indiquent dans toutes les occasions, sans qu'il soit besoin de recourir à des circonlocutions.

2 – Les dénominations doivent être, autant qu'il est possible, conformes à la nature des choses.

Ainsi, il ne faut pas appeler *huile de vitriol* un corps dont le caractère huileux est tout à fait étranger à cette substance. Guyton-Morveau propose alors le nom d'*acide vitriolique*: les sels issus de cet acide seront des vitriols (on dirait aujourd'hui acide sulfurique et sulfates).

3 – Lorsqu'on n'a pas une connaissance certaine du caractère qui doit principalement déterminer la dénomination, il faut préférer un nom qui n'exprime rien à un nom qui pourrait exprimer une idée fausse.

² Bernadette Bensaude-Vincent, *A propos de "Méthode de nomenclature chimique"*, *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, n. s., Paris, CNRS, 1983 (contient la reproduction de la *Méthode*, Paris, Cuchet, 1787) ; B. Bensaude-Vincent a publié une édition aux Ed. du Seuil, Paris, 1994.

4 – Dans le choix des dénominations à introduire, on doit préférer celles qui ont leurs racines dans les langues mortes les plus généralement répandues, afin que le mot soit facile à retrouver par le sens et le sens par le mot.

5 – Les dénominations doivent être assorties avec soin au génie de la langue pour laquelle elles sont formées.

Ces principes (que j’ai commentés dans mon exposé oral) déterminent la nomenclature que Guyton-Morveau propose en 1787. Les substances sont divisées en cinq classes: les “principes” qui résistent à l’analyse, les radicaux des acides, les métaux, les terres et les alcalis. La première classe comprend cinq *principes*: la lumière et le calorique et trois gaz, que la tradition nommait des *airs* (déphlogistiqué ou vital, inflammable et phlogistiqué). Refusant le *phlogistique*, Guyton-Morveau propose des nouveaux noms. Pour le premier, «la logique de la nomenclature exige qu’elle fût la première nommée, pour que le mot qui en rappellerait l’idée devînt le type des dénominations de ses composés». Il poursuit:

Nous avons satisfait à ces conditions en adoptant l’expression oxygène, en la tirant, comme M. Lavoisier l’a dès longtemps proposé, du grec *oxys*, *acide* et *geinomai*, *j’engendre*, à cause de la propriété bien constante de ce principe, base de l’air vital, de porter un grand nombre de substances avec lesquelles il s’unit à l’état d’acide, ou plutôt parce qu’il paraît être un principe nécessaire à l’acidité. Nous dirons donc que l’air vital est le *gaz oxygène*, que l’oxygène s’unit au soufre, au phosphore pendant la combustion, aux métaux pendant la calcination, etc. Ce langage sera tout à la fois clair et exact.

Les deux autres gaz sont nommés à leur tour *hydrogène* et *azote*. Pour ce dernier, «il lui fallait un nom particulier, et en le cherchant nous avons également tâché d’éviter et l’inconvénient de former un de ces mots tout-à-fait insignifiants qui ne se relient à aucune idée connue, et qui n’offrent aucune prise à la mémoire, et l’inconvénient peut-être encore plus grand d’affirmer prématurément ce qui n’est encore qu’aperçu».

Reprenant son article dans le Mémoire de 1787, Guyton-Morveau précise:

Les dénominations des substances réduites à leurs éléments par des analyses exactes se trouvent naturellement déterminées par la réunion des signes de ces mêmes éléments.

Cette nomenclature naturelle, on le sait, s’est largement imposée et reste encore aujourd’hui en usage. Il est important de comprendre qu’il s’agissait bien là d’une entreprise philosophique: contre le naturaliste Buffon, qui soutenait que les signes montrent la nature, Lavoisier expliquait que les signes *organisent* la nature. Déjà Arnauld et Nicole expliquaient que «les mots disent moins de choses qu’ils n’en signifient»: les savants français ont appliqué à la chimie leur théorie des signes, renouvelée par Condillac.

2. La langue de Condillac

Lecteur de Locke, Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) a publié plusieurs ouvrages de philosophie avant d'être appelé à la Cour de Parme comme précepteur (1757-1768). Dans son *Traité des sensations* (1754), il avait imaginé une statue qui reçoit peu à peu l'animation de chacun des cinq sens, en commençant par l'odorat, ce qui lui permettait de montrer comment tout l'univers mental pouvait être construit à partir des sens: «la mémoire n'est qu'une manière du sentir».

Condillac assignait au langage l'origine des idées de réflexion. Une langue sans signes serait limitée à quelques idées abstraites; le signe est donc l'instrument nécessaire au développement des idées. La conséquence était immédiate: «la science est une langue bien faite» (*La langue des calculs*, 1798³).

Les signes étant d'institution (et non de nature), leur rapport aux idées est arbitraire. On sait combien le grand linguiste Ferdinand de Saussure a été influencé par la pensée de Condillac (à travers le relais de Michel Bréal 1832-1915).

C'est contre Condillac (et les Idéologues) que va réagir Louis-Claude de Saint-Martin, qui construit une théorie d'une grande ingéniosité, sur laquelle j'ai insisté dans ma présentation orale.

3. La fonction énergétique du langage: Louis-Claude de Saint-Martin

Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), dit “le philosophe inconnu”, a développé une philosophie énergétique: l'homme déchu n'a pas perdu ses racines divines, et le retour au Paradis (la “réintégration”) est possible par la prière:

Il faut nous enfoncer de plus en plus dans les profondeurs de notre être et ne pas lâcher prise que nous ne soyons parvenus à en sortir la vivante et vivifiante racine.

Le débat qui l'opposa, à l'Ecole normale en 1795, au professeur Garat, marque le passage des Lumières au romantisme: au professeur qui avait affirmé qu' «entendre et sentir, c'est la même chose», Saint-Martin oppose le désir et la volonté⁴.

Dominique-Joseph Garat (1749-1833) appartenait à la première section de l'Académie des sciences morales et politiques (1795-1803), «section d'analyse des sensations et des idées”. En disciple de Condillac, il prétendait porter la perfection du

³ Fac-simile p. p. PU de Lille, Lille, 1981 (texte établi et présenté par Anne-Marie Chouillet ; introduction et notes de Sylvain Auroux).

⁴ Le détail de la controverse a été étudié par Nicole Jacques-Chaquin in *Histoire, Epistémologie, Langage* 4, 1, 1982, p. 99-104, et *Romantisme*, 1994, 86, p. 47-60, articles facilement accessibles sur le portail *Persée*. On lira aussi, du même auteur: *Louis-Claude de Saint-Martin, le Philosophe Inconnu (1743-1803): un illuministe au Siècle des Lumières*, Paris, 2003. Les écrits de la controverse ont été publiés par Robert Amadou dans le *Corpus des Œuvres de philosophie en langue française* (accessible sur *Gallica*).

langage en métaphysique et en morale, pour que ces deux “sciences” atteignent à la même certitude que les mathématiques et la physique.

Garat rédigea la question du concours proposé par l’Académie en 1796 (An V de la République): *déterminer l’influence des signes sur la formation des idées*. Le programme précisait la pensée du maître: «l’art de penser serait-il parfait si l’art des signes était porté à la perfection?».

Le 1er prix fut remporté par un jeune homme de 24 ans, Joseph-Marie de Gérando (1772-1842), qui publia son mémoire *Des signes et de l’art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* (4 vol., 1799-1800). Il reprend la doctrine de Locke, telle que Condillac l’avait modifiée. Toute opposée, la contribution de Saint-Martin fut publiée au chant LXX de son poème philosophico-épique *Le crocodile*.

Garat avait donné comme idéal le langage des mathématiques:

Pour penser, il faut des signes, c’est-à-dire des langues [...] Penser, c’est compter, c’est calculer des sensations; et ce calcul se fait dans tous les genres, avec des signes communs comme en arithmétique.

Saint-Martin défend, pour sa part, une parole vivante. Il renverse la question posée par l’Académie et prétend étudier l’influence des idées sur la formation des signes:

Toutes les sensations sont des signes, mais il se pourrait que tous les signes ne soient pas des sensations.

Les signes et les idées ont d’ailleurs une source commune: le désir. L’esprit humain n’est pas une table rase: il est une table rasée, qui a perdu les dons divins, mais en conserve les racines.

En fait de signes, il s’agit moins de la formation des idées, mot peu juste, que du développement des idées: si nous ne trouvons pas dans nos semblables des germes propres à recevoir la fécondation, une chose analogue à l’idée que nous voulons lui faire entendre, jamais nous ne pourrions en former en eux la moindre trace.

A contre-courant des penseurs de son siècle, mais en précurseur du romantisme, Saint-Martin explique que la fonction propre du langage n’est pas la communication, la sociabilité, mais au-delà de l’intellection, une expression, une *action poétique*. Le langage est verbe avant tout.

Reprenant implicitement les notions aristotéliennes d’*energeia* et d’*ergon*, Saint-Martin privilégie la fonction énergétique, dynamique du langage, moyen d’action de l’homme sur lui-même et l’univers, lieu d’un travail véritable, d’une culture qui permettra la fructification du germe (Nicole Jacques).

Simbolo e filosofia

di *Claudio Ciancio**

If philosophy aims at being an understanding of the speculative truth, that is, the comprehension of infinity and its relationship to the finite, it must refer to its symbolic representations, the ones where infinity originally manifests itself. In the symbol the truth is given in an immediate but definite form. It expresses a synthesis but not a mediation of infinite and finite. Philosophical reason expresses both the need for synthesis and the non-accomplishment of any possible mediation. It draws its contents from the symbols of which it is interpretation and at the same time expresses the awareness of a relationship with the truth crossed by a fracture, a relationship that has the form of the paradox.

Key words: Symbol, Philosophical reason, relationship

1. La verità nel simbolo

Se la filosofia, nel suo orizzonte finito, vuole pensare l'infinito, allora non può non riferirsi al simbolo come al luogo in cui si rappresenta e si offre all'intuizione il nesso di finito e infinito o il trasparire dell'infinito nel finito. A questo scopo, come ha mostrato Kant, il concetto razionale dell'infinito o dell'assoluto è inservibile, perché ad esso non corrisponde alcuna intuizione e perciò esso non offre alcuna conoscenza, anche se pone l'istanza di trascendere l'ordine del finito.

Parlando qui di simbolo ne adotto, senza ignorare che esso è usato anche per designare semplicemente il segno, il concetto forte, quello per cui esso è rinvio a un principio infinito ed anzi manifestazione di tale principio. Partiamo dal suo significato originario greco, per cui designa la tessera di riconoscimento spezzata, come pegno di ospitalità e di amicizia, dove già troviamo due elementi di grande importanza: il rinvio a una totalità e la sua frattura. Già Platone ne fa un uso filosofico nel *Simposio* anche per richiamare l'unità originaria dell'androgino, spezzata per volere

* Professore Emerito di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale.

di Zeus: ciascuna metà è un simbolo che desidera e cerca l'altra per ritrovare la forma originaria (191 d).

Trascurando precedenti medioevali, decisiva è l'elaborazione del tema, che ne ha offerto la filosofia classica tedesca. Per Kant il simbolo ha la capacità di esprimere l'universale configurandolo nell'individuale. Il simbolo è l'esibizione di un concetto della ragione, al quale come tale non può corrispondere un'intuizione sensibile se non in modo indiretto, e cioè appunto simbolico. Scrive Kant che attraverso i simboli il giudizio applica "la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è soltanto il simbolo" (Kant, 2004, pp. 402-403). Dunque di Dio o del bene morale, che sono concetti della ragione, si può dare solo una rappresentazione simbolica.

Il pensiero romantico intensifica questa concezione del simbolo differenziandolo sempre più dall'allegoria, che rispetto al simbolo ha un rapporto più estrinseco con la realtà a cui si riferisce. Per lo Schelling della *Filosofia dell'arte*, mentre nell'allegoria il particolare significa l'universale, nel simbolo abbiamo un'assoluta unità di particolare e universale (Schelling, 1856-1861, V, p. 407): l'opera d'arte può realizzare questa unità facendo apparire l'infinito nel finito. Sulla stessa linea ma ancor più decisiva è l'interpretazione della mitologia dell'ultimo Schelling. Va qui precisato che possiamo qui parlare indifferentemente di simbolo e di mito, perché il mito ha un carattere simbolico e può essere distinto dal simbolo solo dicendo che è un simbolo sviluppato o, come dice Ricœur (1969, p. 289), un simbolo di secondo grado, svolto in un racconto. Secondo Schelling, nel mito non si può vedere anzitutto un'espressione poetica e neppure l'espressione di una verità filosofica in termini figurati. Poesia e filosofia nascono dalla mitologia e perciò la presuppongono. Essa infatti è la coscienza originaria dell'umanità, il modo in cui originariamente si dà la verità, in un rapporto immediato della coscienza con la divinità, con l'assoluto. In questo senso si dovrà dire che il mito non è allegorico, non rimanda ad altro, non rimanda cioè a un significato già altrimenti definito, ma invece rimanda solo a se stesso, nel senso che contiene in sé il suo significato, e per affermare questo Schelling nella *Filosofia della mitologia* scrive che «la mitologia ha un senso assolutamente proprio; occorre cioè riconoscere che, in essa, ogni cosa significa esattamente ciò che dice, né bisogna immaginarsi che voglia dire e significhi qualcosa di diverso da ciò che dice. La mitologia non è *allegorica* ma *tautegerica*» (Schelling, 1856-1861, XI, pp. 195-196).

Dopo Schelling questa pregnanza della simbolicità per molto tempo non sarà più riconosciuta. Lo stesso Hegel, che certamente riconosce il nesso fra simbolo e assoluto, assegna però ad esso il primo stadio di manifestazione dell'assoluto, lo assegna cioè all'arte e per di più solo alla prima forma dell'arte, quella orientale. Per Hegel la dimensione simbolica risponde solo a un primo e insufficiente passo nella vita dello spirito: la sua apertura sull'universale, come accade nella religiosità egizia, resta pur sempre esterna, solo un anelito. Il significato e la sua raffigurazione, l'universale e il concreto restano qui ancora separati e distinti.

Una ripresa dell'interpretazione schellinghiana del simbolo e del mito la si potrà trovare invece in Pareyson, che esplicherà meglio di Schelling che la filosofia è ermeneutica del mito religioso (e non semplicemente filosofia della mitologia e filosofia della rivelazione) e anche in Ricœur, per il quale la filosofia è ripresa ermeneutica di una ricchezza di significato già posta (Ricœur, 1969, p. 292). Siamo a un'inversione dell'itinerario moderno della filosofia, che riteneva cartesianamente di poter costituire il rigore del proprio itinerario muovendo da un punto zero della conoscenza. Occorre invece muovere dai simboli, la cui sostanza è indistruttibile e irriducibile, perché essi costituiscono il fondo rivelativo della parola (ivi, p. 295); per questo il simbolo resiste alla sua riduzione allegorizzante (ivi, p. 305). Nei miti e nei simboli vi è sempre qualcosa di più che in tutta la filosofia (ivi, pp. 327-328): è questo un rovesciamento di Hegel.

Più esplicitamente ancora Pareyson, richiamandosi a Schelling e intendendo il simbolo come «identità di rappresentante e rappresentato», «significazione vivente in cui significante e significato coincidono» (Pareyson, 1995, p. 104) vede nei simboli religiosi e nei miti il luogo da cui trae alimento la riflessione filosofica, una riflessione che non supera il mito, ma se ne alimenta come alla sua inesauribile fonte. Ciò significa che la filosofia può parlare dell'assoluto o di Dio solo svolgendo un'ermeneutica dell'esperienza religiosa, nel cui linguaggio simbolico il divino si manifesta non in modo rozzo, ma nel modo in cui soltanto il divino si può manifestare, e cioè, insieme, come presenza in ciò che è visibile, naturale e storico ed eccedenza rispetto ad esso. «Il mito – scrive Pareyson – è l'interpretazione primigenia della verità, quale ogni uomo è a se stesso, è la verità com'essa parla originariamente a ciascuno, è la memoria dell'origine e la rammemorazione dell'immemorabile, è l'ascolto dell'inoggettivabile trascendenza, è la rivelazione dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo» (ivi, p. 143).

2. Simbolo e filosofia

Dobbiamo tuttavia chiederci perché la filosofia per lo più non si è compresa in questi termini e invece si è per lo più compresa come superamento o razionalizzazione del mito. Forse perché la filosofia non può rinunciare all'istanza di una comprensione oggettiva della verità, nonostante che questa nella sua infinità si presenti come inesauribile. E del resto la dimensione oggettivante del pensiero sembra irrinunciabile, essendo propria della scienza come del sapere ingenuo. Il pensiero è preso in questa tensione fra due forme opposte, quella ermeneutica e quella oggettivante, una tensione che appare insuperabile, come inscritta nella condizione stessa del pensiero.

Vi sono pensatori, come Gadamer, Apel e Habermas, che hanno tentato di superare quella tensione riconducendo o subordinando una forma all'altra, con esiti però poco soddisfacenti, perché non hanno conseguito una superiore unificazione. Sem-

bra che non ci siano vie praticabili per superare la differenza e la tensione fra interpretazione e oggettivazione. Bisogna allora forse riconoscere che la nostra relazione con la verità è segnata da una profonda lacerazione: da un lato il pensiero non può rinunciare all'istanza dell'oggettività, cioè alla diretta enunciazione della verità nella sua unità, totalità e universalità, tendendo così ad oggettivare anche l'inoggettivabile; e d'altro lato, riconoscendo il carattere fallimentare di questa pretesa, deve tentare la via indiretta e inesauribile dell'interpretazione. Ciò significa che la filosofia, non potendo escludere il sapere oggettivante, è costretta a riconoscere che l'interpretazione, se da un lato è manifestazione positiva, anche se finita, della verità, dall'altro porta sempre con sé una dimensione di incompiutezza, che la spinge a desiderare una visione esaustiva della verità. La filosofia è allora quel vedere la verità in modo indiretto, come in uno specchio, secondo il detto di San Paolo, un vedere che è accompagnato dal senso di un'insuperabile insufficienza.

In una prospettiva ermeneutica la lacerazione si manifesta poi non solo nel rapporto fra pensiero interpretativo e pensiero oggettivante, ma anche nello stesso rapporto interpretativo con i simboli e i miti, con quelle comprensioni originarie di verità, da cui attraverso l'interpretazione la filosofia trae i suoi contenuti. La filosofia come ermeneutica ha, come abbiamo detto, il compito di svolgere e di chiarire queste comprensioni originarie della verità, contribuendo così a mostrarne il significato e la validità universale; ma questo compito si giustifica non solo perché esse hanno un significato inesauribile, ma anche perché hanno perso la loro evidenza, e di conseguenza la loro verità non è più universalmente riconosciuta. La filosofia è dunque il tentativo di rimediare a una perdita e a un impoverimento. La sua ricchezza è nella capacità di riaffermare e sostenere verità che, nella forma in cui sono state tramandate, sono divenute oscure e vacillanti. In realtà potremmo persino dire che filosofia e simbolo (e mito) sono ambedue attraversati da una tensione e insieme da un'attrazione reciproca: simbolo e mito tendono a farsi comprensione riflessiva, liberandosi da quell'eccesso di immediatezza che ne fa più un possesso che non una manifestazione della verità; la filosofia, a sua volta, aspira alla pienezza del simbolo e del mito, per liberarsi da quell'eccesso di mediazione che sembra farne più un riflesso e un'aspirazione alla verità che non una comprensione. Non possiamo dunque pensarli semplicemente come due forme diverse in cui la verità è ugualmente compresa in modo adeguato; il loro rapporto rivela come qualsiasi forma di comprensione della verità sia segnata da una profonda insufficienza.

Questo rapporto della filosofia con il simbolo e il mito vorrei ulteriormente approfondirlo e precisarlo partendo da un ricordo personale. Nel corso di un seminario che Pareyson tenne con i suoi allievi sul saggio *Filosofia ed esperienza religiosa* (ora pubblicato nell'*Ontologia della libertà*), io gli obiettai che se la forma originaria della manifestazione della verità è, come egli sosteneva, quella mitica, allora la forma filosofica della sua comprensione comporta una perdita. Se infatti il mito è il luogo della piena e originaria manifestazione della verità, a cui la riflessione filosofica deve attingere dopo che la sua unità e immediatezza sono andate perdute, allora

si può pensare che, rispetto all'esperienza mitica della verità, ogni esperienza e comprensione successiva rappresenti comunque un allontanamento da essa.

Pareyson rispose alla mia obiezione, e poi più volte sottolineò, che ciò che conta è la verità (ivi, p. 163), molto meno importante è in quale forma essa si dia, e che perciò non si può affermare una superiorità della religione o della filosofia. Certo sarebbe inevitabile affermare la superiorità del mito, nel caso in cui esso fosse inteso come manifestazione diretta della verità, a differenza della filosofia che ha invece un rapporto indiretto. In realtà Pareyson, proprio perché si pone da un punto di vista esistenziale ed ermeneutico, intende anche il mito come già un'interpretazione, dal momento che esso si dà come rapporto con l'essere sempre mediato dall'esistenza. Per questo non sembra allora esserci una superiorità del mito rispetto alla filosofia. Così come, d'altra parte, la necessità per la filosofia di attingere al mito ne blocca ogni pretesa di superiorità, come risulta chiaramente da tutta la critica che Pareyson svolge contro il razionalismo filosofico e in particolare contro le pretese della demitizzazione; infatti «il mito non ha bisogno di demitizzazione alcuna, essendo rivelativo di per se stesso» (ivi, p. 144) e la filosofia deve piuttosto rivolgersi continuamente al mito per attingere sempre nuove e più profonde vedute sulla verità.

Una riflessione ulteriore mi ha condotto a formulare diversamente l'obiezione: non vi è superiorità del mito, ma piuttosto vi è in certo modo una simmetria fra mito e filosofia in virtù della quale si può riconoscere, sotto diversi rispetti, una superiorità dell'uno o dell'altro. Il mito viene prima della specificazione delle diverse forme di espressione della verità, una delle quali è la filosofia. Perciò si può riconoscere una superiorità del mito in quanto rivelazione originaria della verità, nella quale essa si dà in una forma più unitaria e sintetica prima delle sue specificazioni. Ma la filosofia, che viene dopo il mito e che anche storicamente è sorta come riflessione critica sul mito, ha il vantaggio di una criticità e di una comunicabilità molto più sviluppate. Essa può riconoscere nel mito la manifestazione più originaria della verità, per poi evidenziarne e svolgerne il significato; non può né dimostrare la verità che si rivela nel mito né estendere la conoscenza, avendo soltanto un potere critico e interpretativo; quello che aggiunge è la chiarificazione, l'universalizzazione e la giustificazione dei contenuti di verità dell'esperienza religiosa intesa non soltanto come religione storica, ma come esperienza prima di contatto con l'assoluto. Essa è secondo Pareyson un'esperienza assorbente, un essere rivolti al divino, che in certo modo non rende attenti all'esigenza di comunicazione e partecipazione della verità, di illustrazione del suo significato universalmente umano. È solo la filosofia che consente di allargare lo sguardo, anzi si può dire che sia proprio l'esigenza di non chiudere l'esperienza religiosa nel rapporto personale con Dio e con la comunità dei credenti ciò che produce e richiede l'impegno filosofico: «solo la mediazione filosofica può spiegare al non credente, ch'è come dire in modo valido per tutti, ciò che quelle idee significano per il credente e possono significare per l'uomo in generale» (ivi, p. 162).

Religione e filosofia non sono dunque di per sé diverse riguardo al tenore di verità; ma credo sia necessario aggiungere (andando al di là di Pareyson) quel che di-

cevo, e cioè che ciascuna delle due rispetto all'altra comporta un guadagno e una perdita. Il mito ha una maggiore immediatezza (dico maggiore perché, come già sottolineato, neanche il mito è pura immediatezza essendo già un'interpretazione, il che consente a Pareyson di dire che «la riflessione filosofica [...] è il prolungamento di quello stesso pensiero originario e profondo che risiede e opera nel mito» (ivi, p. 164), sicché la differenza sembra essere più quantitativa che qualitativa). Ma questa maggiore immediatezza è, per così dire, pagata con un'insufficienza di consapevolezza critica e di conseguente capacità di comunicazione e universalizzazione, comunicazione e universalizzazione che pure possono – e ciò vale soprattutto per il cristianesimo – essergli tutt'altro che estranee. A sua volta la filosofia paga queste sua capacità con un distanziamento dai contenuti di verità o meglio con una presa più mediata su di essi, che non solo apre la strada a tutte le possibili prevaricazioni della ragione filosofica, ma anche comporta l'esigenza di un movimento di ritorno alla pienezza rivelativa del mito, a partire dalla consapevolezza che di fatto il distanziamento è diventato anche una perdita. D'altra parte è bene essere usciti dal mito, perché in esso più che riconoscere la verità si è posseduti da essa, e ciò limita la capacità di manifestarla. L'allontanamento dal mito non è una perdita riguardo al contenuto di verità e tuttavia mette in evidenza come la comprensione che ne abbiamo sia segnata da una frattura, da una frammentazione della sua unità e pienezza originarie, frammentazione da cui neanche il mito era esente e che tuttavia celava, non avendone piena consapevolezza (e in questa consapevolezza consiste il vantaggio della filosofia).

3. Pensiero del paradosso

Ora una filosofia che consapevolmente faccia propria questa duplice lacerazione, quella fra pensiero ermeneutico e pensiero oggettivante e quella fra filosofia e mito, e non si limiti a subirla, assume una tonalità tragica e trova come sua forma più adeguata quella che è propria di ogni pensiero tragico rigoroso, cioè la forma del paradosso. Pensiero paradossale è quello che pensa la verità come unità e armonia di finito e infinito, riconoscendo però allo stesso tempo che la relazione del finito con l'infinito è una relazione interrotta. Se la verità va pensata come unità di finito e infinito, questa unità viene però guadagnata senza che si possa eliminare la separazione. È per questo che il coglimento della verità concesso al pensiero, anche quando sia un'interpretazione riuscita, è sempre insoddisfacente, perché non riesce ad eliminare, da un lato, l'aspirazione a quell'immediatezza che il simbolo e il mito concedono e, dall'altro, quell'aspirazione all'oggettività e alla totalità che la ragione richiede. Il pensiero non può cioè non aspirare a manifestare quella verità pura, una, armonica e compiuta, che il pensiero oggettivante fa apparire come possibile, ma che inevitabilmente distorce, perché la ottiene a prezzo di un atto di violenza del pensiero sull'essere, e d'altra parte non può non aspirare a un rapporto immediato, mistico e non razionale, con la verità.

Se la verità è una, armonica e compiuta (è suprema bellezza, come dice Agostino), essa si dà però a noi non solo in forma sempre soltanto prospettica, ma con ciò anche in un modo che non porta a compimento la mediazione di finito e infinito, senza poi dimenticare che essa si dà solo attraverso le fatiche di un continuo attraversamento del dubbio, dell'imperfezione e dell'errore. La filosofia presuppone un'intuizione di quella verità una, armonica e compiuta: non potremmo cercare la verità, se non permanesse un legame con essa, per quanto oscuro e contrastato. Ma ogni formulazione non può mai adeguare la pienezza di quell'intuizione.

Tale intuizione, assolutamente inesprimibile, va tuttavia distinta dall'intuizione simbolica, nella quale già sono contenute quelle fratture (di nuovo richiamiamo la natura del simbolo come accostamento di frammenti). Le fratture peraltro sono portate alla luce solo dalla riflessione filosofica, mentre invece nelle rappresentazioni simboliche e mitiche ci sono ma restano celate. Le rappresentazioni simboliche hanno allora una posizione intermedia tra la pura intuizione della verità assoluta e la sua esplicitazione filosofica: in esse si afferma meglio l'unità della verità, mentre al contrario la filosofia acuisce il momento della frattura e della distanza. Si può ben riconoscere che la verità intuita si manifesta anzitutto nella forma simbolica, e che senza questa manifestazione la verità resterebbe inesprimibile nell'immediatezza dell'intuizione. Ma occorre ugualmente riconoscere che senza la filosofia resterebbe nascosto il fatto che siamo allo stesso tempo in rapporto con la verità e lontani da essa e che possiamo ritrovarla solo in una forma opaca e fratta, quella lontananza e quella forma opaca e fratta che sono già, inconsapevolmente, espressi dal simbolo e dal mito.

4. La filosofia come interpretazione e come interruzione

Una conseguenza importante di questa concezione della filosofia come ermeneutica del simbolo e del mito è il fatto che essa venga pensata come produttiva non di nuovo sapere, ma piuttosto di una nuova consapevolezza del sapere, di una ricostruzione critica del suo contenuto, della sua struttura e delle sue condizioni; ad essa si potrebbe adattare l'immagine hegeliana della nottola di Minerva, almeno nel senso che essa interviene quando un senso del mondo e una prospettiva di verità si sono già affermati e si affaccia l'esigenza di una riflessione critica su di essa.

Va detto però che, se la filosofia non è produttiva di sapere, ciò non significa, come ho già fatto intendere, che sia superflua: l'esplicitazione del sapere primario della verità consolida le convinzioni e le precisa e perciò produce effetti in quel sapere. Ma, al di là di questo, ci si deve chiedere, correggendo in parte quanto ho detto prima, se l'esplicitazione e la difesa di un sapere già dato, in cui sembra consistere la filosofia ermeneutica, non siano già come tali un incremento del sapere stesso. L'interpretazione infatti è un evento di verità e la verità non esiste se non si manifesta e ogni sua manifestazione è una sua nuova esistenza, di modo che anche quella particolare forma di interpretazione che è la filosofia non soltanto non lascia le cose

come stanno, non soltanto ha una qualche efficacia, ma anche produce in certo modo un nuovo sapere della verità. La verità in sé non è mai nuova e non è certo compresa anzitutto dalla filosofia, e però si presenta sempre in forme nuove, che sono possibili in virtù dell'inesauribilità della verità stessa. L'interpretazione filosofica ne è anch'essa una forma nuova sia pure nella dipendenza da formulazioni primarie: in certo modo anch'essa accresce il sapere della verità, perché ne porta alla luce un nuovo modo di essere.

Per fare questo la filosofia non deve imitare le forme espressive originarie della verità (intuitive, simboliche, poetiche), anche se è tentata di farlo e in qualche caso lo fa. Oggi s'indulge talvolta a un certo estetismo nel modo di fare filosofia. Ma l'ufficio della filosofia è piuttosto quello di riformulare e di mettere alla prova quelle espressioni originarie traducendole in un altro linguaggio, quello dei concetti e dei ragionamenti, e di continuamente misurare questa traduzione su quelle formulazioni. Paradossalmente la filosofia sarà tanto più fedele alle forme originarie dell'espressione della verità quanto più se ne discosterà. Proprio nel suo discostarsi si esprime infatti la consapevolezza di non poterle surrogare, di essere semplicemente al loro servizio, servizio che consiste anche nel problematizzarle facendone emergere le fratture nascoste ed esponendole al rischio di essere negate. Al compito critico della filosofia non sembrano tanto consone la compiutezza e la sistematicità della costruzione, quanto piuttosto la costante interruzione, che s'interroga sui limiti della forma razionale, la destruttura e la ricomponne, un'interruzione che deve impedire alla riflessione filosofica di cedere troppo presto alla pur legittima esigenza della compiutezza formale. Piuttosto che cedere a questa esigenza, con il rischio di semplificare, è meglio per la filosofia cadere nella disarmonia, se non addirittura nella contraddizione.

Riferimenti bibliografici

- Kant I. (2004). *Critica del Giudizio (con testo tedesco a fronte)*. Milano: Bompiani.
Pareyson L. (1995). *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.
Platone *Simposio*.
Ricoeur P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
Schelling K.F.A. (1856-1861). *Sämmtliche Werke*. Stuttgart-Augsburg: Cotta.

Su segno e storia: dall'ontologia all'etica

di *Laura Tundo Ferente**

This essay explores the “sign” in Wolff and Kant. Combining ontology, logic and mathematics, Wolff’s definition of “sign” acquires methodological rigour and scientific compatibility. Moving from this same approach, Kant broadens the perimeter of his conceptual analysis: he joins sign and history, searching for the ethical value of the sign for human history.

Key words: Wolff, Kant, sign, prognostic sign

1. Il segno in Wolff: ontologia e rigore logico-scientifico

In questa riflessione vogliamo prendere le mosse da Christian Wolff, il pensatore che nei decenni iniziali del Settecento, in area tedesca, introduce un rigoroso metodo logico nell’analisi e nella giustificazione dei problemi, perseguendo il tentativo di applicare il metodo matematico anche alle questioni filosofiche, con attenzione specifica alla ricerca dimostrativa del loro fondamento di validità. Wolff si occupa di analizzare il segno entro l’esposizione sistematica dell’*Ontologia*, scienza dei principi primi, dell’essere in generale e dell’ente in quanto è. Nella branca della metafisica che è l’ontologia, Wolff si avvia, con sapiente equilibrio fra tradizione e apertura metodologica al sapere scientifico, a mostrare sia i diversi modi in cui gli enti si dicono e i loro altrettanti significati, sia le determinazioni più generali degli enti, quelle che cioè appartengono a tutti, in senso assoluto e in senso condizionato e relativo, seguendo i fondamentali binari classico/moderni del principio di *non contraddizione* e di *ragion sufficiente*. Che Wolff intende non solo come «esigenza del pensiero», una necessità soggettiva, ma come «legge del pensiero e legge delle cose stesse» (Poggi D., in Goubet F., Fabbianelli F., Rudolph O-P., 2001, pp. 115-129). La metafisica aristotelica e scolastica vi rientra di fatto e i concetti di sostanza e di causa restano al centro della discussione sulla cosa per comprendere la sua essenza.

* Professore Associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Salento.

E proprio nella *Philosophia prima sive ontologia* (C. Wolff, 1962, École J., Arndt H.W., Edd., III, *De Signo*: § 952-§ 967) opera pubblicata nel 1728, nelle sue pagine finali, Wolff procede a definire il segno e vi fornisce una dettagliata enunciazione e spiegazione, secondo un modello dimostrativo analogo a quello matematico, lavorando intorno al nucleo concettuale/definitorio che dall'antichità all'età moderna sinteticamente si raccoglieva nell'espressione *aliquid stat pro aliquo*.

In esordio, per Wolff: «*Signum* dicitur ens, ex quo alterius præsentia, vel adventus, vel præteritio colligitur»; così, come egli stesso esemplifica, il fumo ascendente è segno della presenza del fuoco (ivi, § 952). «Id, cuius vel præsentia, vel adventus, vel præteritio ex altero colligitur, *Signatum* appellatur»; dove, rimanendo all'esempio, il *signatum* è il fuoco (ivi, § 953). In particolare «*Signum demonstrativum* dicitur, cuius signatum præsens: *signum prognosticum*, cuius signatum futurum est: *Signum* denique *remorativum vel memoriale*, cuius signatum præteritum est» (ivi, § 954). Il segno, dunque, è l'ente cui inerisce propriamente la facoltà di indicare un oggetto o un evento presente, un oggetto o evento non presente, passato o futuro. Indica la presenza o l'esistenza passata o quella futura di un altro ente e crea il collegamento temporale. Inoltre, viene individuata la capacità del segno di rappresentare qualcos'altro che ne definisce la natura, e infatti in alcune concezioni classiche o contemporanee segno e rappresentazione espressamente si identificano. Il fondamento dei segni naturali consiste nell'essere coesistenti, conseguenti, o nell'essere segno di altro ente: «Siqua per rerum naturam vel coëxistunt, vel se invicem sequuntur, eorum unum alterius signum est» (ivi, § 955). Rendere lecito inferire dalla presenza di alcuni enti quella di altri è proprio dei segni naturali, e si tratta di una inferenza di natura razionale dovuta al significato contenuto nelle cose stesse; i segni naturali, anzi, possono definirsi tali proprio in forza di questo motivo, la loro intrinseca razionalità naturale e il convergere dell'assenso sul loro significato: «Si significatus ratio in ipsis rerum notionibus continetur, *Signa naturalia* dicuntur» (ivi, § 956). Gli esempi a conferma possono essere molti: «Signa morborum, quæ Medici in Semiotica tradunt [...]», concetto che già Galeno aveva acquisito e sistematizzato; «Signa quoque morum, virtutum, ac vitiorum, quæ in philosophia morali exhibentur [...]», dove il segno diventa rappresentazione di un *ethos*, e contiene un principio morale senza smarrire il carattere naturale, che dobbiamo intendere come naturale/razionale; «Unde patet, signorum naturalium usum esse longe amplissimum» (§ 956). I segni naturali poi sono da intendere come *necessaria* (ivi, § 957), infatti: «Posito signo, positur etiam ratio significatus» e non esiste ragione sufficiente a indurre e determinare un significato diverso.

All'opposto, esistono i «*Signa artificialia*, quorum vis significandi pendet ab arbitrio entis cuiusdam intelligentis, veluti hominum» (ivi, § 958); sono i vocaboli, i numeri, i segni algebrici, chimici, astronomici; i segni artificiali non sono *necessaria*, la loro *forza significante* dipende dalla libera determinazione degli uomini, dal loro arbitrio, dalla loro capacità di comunicare (Peursen van C.-A., 1989, in Carboncini S., Cataldi Madonna L., pp. 61-76); si comprende che sono strettamente legati

al possesso del linguaggio e dunque rappresentano il grande campo della cultura umana. Pertanto, essendo i segni artificiali propriamente arbitrari, da essi è lecito inferire solo significati convenuti, come quelli della lingua, sui quali esiste un accordo; «Sed idem signatum aliunde notum tantum, modo in memoriam revocat, ubi ante edocti fuerimus, cuiusnam sit signum» (ivi, § 960); e solo se abbiamo avuto in precedenza nozione del significato del segno, del suo riferimento alla cosa *signata*, l'abbiamo compresa e appresa e possiamo richiamarla alla memoria, siamo in grado di inferire una presenza da un segno e di stabilire infinite possibilità di connessione e comunicazione; solo su questa base i segni eccitano, evocano in noi, o riportano alla nostra memoria altri significati. Sebbene Wolff non utilizzi il termine, siamo qui propriamente di fronte ai *simboli* nel senso contemporaneo del termine e alla grande libertà della mente umana nella costruzione della cultura nel suo senso più ampio.

Ci sono poi i segni riconducibili sotto il principio di causa: «*Causa efficiens sufficiens est signum effectus, vicissim effectus est signum causae efficientis sufficientis*» (ivi, § 961); la causa efficiente sufficiente è segno dell'effetto presente o futuro. Per converso, la presenza dell'effetto segnala anche la causa efficiente sufficiente. Il causato è infatti segno della causa, nella causa si trova la ragione di possibilità della esistenza propria del causato così com'è: «*Causatum quodlibet est signum causarum sufficientium: causa vero una vel altera est signum probabile causati*» (ivi, § 962). Il causato ha nella causa la ragione per esistere come tale. E se più cose dipendono dalla stessa causa, ovvero da cause comuni, la presenza di una o dell'altra cosa è segno della medesima causa (la presenza delle rondini oppure quella delle cicogne rinvia alla medesima causa: il calore atmosferico della primavera).

I segni possono utilmente dividersi in primitivi o derivati: i *signa primitiva* non traggono la propria origine da altri segni né sono dedotti da altri o dalla loro combinazione e associazione, come invece accade per i *signa derivativa*. I segni primitivi artificiali denotano *caratteri* (gli esempi di Wolff sono i caratteri della lingua e dell'aritmetica) la cui combinazione produce segni derivati che denotano altre cose, diverse e nuove; i segni derivati possono equivalere a definizioni (come ad esempio fanno le formule algebriche derivate da segni aritmetici primitivi).

Abbiamo ripercorso l'intera esposizione del capitolo del *De Signo* allo scopo di individuare la specificità dell'analisi wolffiana. Di essa notiamo anzitutto che rivela un'attenzione tematica non frequente nella storia della riflessione filosofica, prima ancora che in quella linguistica e logica; in queste discipline, nella maggior parte dei casi, «il problema viene presentato quindi eluso» come notava U. Eco, sottolineando che: «Il segno è stato sottoposto nel corso degli ultimi duemilacinquecento anni a una sorta di cancellazione silenziosa», nonostante che «il progetto di una scienza semiotica abbia attraversato i secoli», sotto forma talvolta di trattazioni organiche, altre volte di accenni sparsi entro discussioni più generali. Un andamento sostanzialmente marginale, quello degli studi sul segno, che solo nel Novecento ha invertito la sua direzione producendo un'importante fioritura: «L'esplosione di un interesse altrettanto ossessivo quanto il silenzio che l'aveva preceduta» (Eco U., 1975; Eco U.,

1981, pp. 628-668). Riguardo invece al contributo teorico di Wolff, osserviamo la sua cifra fondamentale che connota l'intera trattazione dell'ontologia ed emerge anche a proposito del segno: lo stesso rigore metodologico con cui sono trattati i principi ontologici di certezza, di contraddizione, di ragione cui sottostà l'ente, e che si avvale di principi logici accertati è applicato al segno; il procedimento di un'ontologia essenzialista (Kobau P., 2004) che si occupa di «tutto ciò che può essere», i *possibili*, ma parimenti anche di «ciò che può esistere», resta valido per il segno insieme al principio che è valida ogni conclusione che porti dall'esistenza alla possibilità, comportando dunque l'uso di principi a posteriori nei procedimenti conoscitivi; il ricorso ad argomenti leibniziani e l'adesione a posizioni (in particolare cosmologiche e metafisiche) con cui respinge le dottrine correnti sulle essenze arbitrarie e sulle cause occasionali (Ferraris M., Edd., 2008) sostiene anche la trattazione del segno, che rifugge da qualsivoglia incursione in territori non chiaramente identificati e definiti e da attribuzione di significati non ottenuti attraverso osservazione, sperimentazione e quantificazione o non argomentati con rigore logico-scientifico.

La presentazione e lo sforzo definitorio compiuti da Wolff ci interessano sia perché rappresentano un test su quale fosse il livello di approfondimento che i primi decenni del Settecento avevano maturato sul tema; sia anche perché l'analisi di Wolff si distingue per l'attitudine metodologica a coniugare l'ontologia con la matematica e a sorvegliare ogni passaggio (Basso P., in Goubet F., Fabbianelli F., Rudolph O-P., 2001, pp. 89-100); inoltre, perché su molte questioni Wolff segue e divulga Leibniz, pur non limitandosi a questo, e a sua volta è seguito da Baumgarten, che – almeno relativamente alla logica e alla metafisica – ne rielabora il pensiero e ne prolunga l'influenza nel Settecento, rappresentando in ciò una fonte e un riferimento teorico molto importanti per Kant. L'idea di mettere in sequenza, se non a confronto, la concezione wolffiana del segno e la riflessione di Kant, che perseguendo la stessa impostazione scientifica ne indaga il senso in più direzioni, ci sembra un modo per comprendere meglio la diversità di accentuazioni e l'interesse di Kant a far emergere la portata più articolata del segno e la sua affidabilità anche sul territorio della previsione storica e del percorso etico dell'umanità.

2. Kant: valore conoscitivo del segno

Accostando in modo inedito segno e storia Kant sviluppa un dialogo euristico tanto ampio quanto complesso e originale fra questi due ambiti. Se per Wolff era l'ontologia il territorio adeguato allo sviluppo di un'indagine sul segno, Kant si spinge a esplorarne un perimetro più largo nel quale, senza mai abbandonare l'impostazione scientifica, cerca di comprendere il valore predittivo del segno per l'esperienza umana, la storia, la politica, la moralità. Essendo questa comprensione il nostro obiettivo, in questa occasione non entreremo nell'analisi del simbolo e del suo

stretto legame con la *Facultas imaginandi*, su cui Kant svolge ampia riflessione, limitandoci a introdurlo quale premessa per la declinazione morale del segno.

Nella parte prima della *Didattica Antropologica* relativa alla facoltà di conoscere, Kant dedica il §38 alla *Facultas signatrix*, quella che presiede alla designazione (*signatio*) (Kant I., 1917, VII, pp. 117-333; trad. it. 2010, § 38, pp. 187-189). La definisce: «facoltà di conoscere il presente quale mezzo per connettere la rappresentazione di ciò che si prevede con quella del passato»; essa si manifesta nell'attività di stabilire relazioni, di connettere fra loro alcune cose e di designarle, di segnalarle (*Signalieren*); nel suo grado più alto è detta *caratterizzazione* (*Auszeichnung*), quando si esprime attraverso i caratteri, il cui significato – dal momento che in sé ne sono privi – sorge «solo dalla loro associazione», che conduce a intuizioni e per loro tramite a concetti.

Siamo qui di fronte alla funzione del segno la cui portata all'interno del processo della conoscenza confina con il simbolo: il segno indica enti ma possiede anche la capacità di estendere la conoscenza. I segni simbolici, infatti, sono figure di cose o intuizioni di cose che ci servono per rappresentare i concetti; essi producono una *conoscenza simbolica* o *figurata*, affine all'intuizione sensibile, ma – puntualizza Kant – diversa e opposta a quella *discorsiva* o intellettuale¹, quella che avviene mediante concetti, dove «il segno (*carattere*) accompagna il concetto al modo di un guardiano (*custos*) per riprodurlo all'occasione». In questo senso dunque, il segno custodisce il concetto. Ed è interessante osservare che fra i segni, il simbolo è un mezzo di cui si serve l'intelletto tramite un oggetto «per fornire al concetto un significato»; un mezzo indiretto il cui veicolo è l'*analogia* fra intuizioni.

Esprimersi solo in chiave simbolica o figurata è però ritenuto da Kant indizio di «povertà di concetti» e di mancanza di parole per esprimerli; ed è anche una modalità di espressione non priva di rischi. Il discorso prende qui un'altra direzione, intervengono indicazioni relative al valore conoscitivo del segno, che può oscillare dalla certezza all'inattendibilità, e la presa d'atto che obbliga a operare rigorose distinzioni. Il richiamo esemplificativo è a Swedenborg² e al suo tentativo di leggere i fenomeni reali che raggiungono i nostri sensi come simboli di un mondo intellegibile ma occulto. C'è un rischio da scongiurare: l'*esaltazione*, e per tenerla sotto controllo è necessario distinguere «l'aspetto simbolico da quello intellettuale» – primariamente sul terreno della moralità e della religione –, riconoscere la diversità fra l'*involucro* e la *cosa stessa*, non confondere un *ideale* della ragione con un *idolo*. Prende risalto così l'esigenza di stabilire un discrimine metodologico ai fini della conoscenza che ne scongiuri le derive esoteriche, irrazionali, antiscientifiche come principale preoc-

¹ Oltre che nell'*Antropologia*, anche nella *Logica* Kant dice che ogni conoscenza dal lato dell'intelletto è discorsiva.

² Emmanuel Swedenborg, nato in Svezia, era un intellettuale molto noto nell'Europa del Settecento; da uomo di scienza si era occupato di fisica newtoniana, di calcolo differenziale, di minerali, dello studio delle maree; i successivi interessi teosofici e religiosi lo avevano poi trasformato in mistico e occultista (cfr. A. Viatte, 1928, rist. 2009, pp. 71-103).

cupazione di Kant: il simbolo è un mezzo e può avere valenza opposta, può avviare a un modello di sapere razionale critico – ch'egli sintetizza nell'espressione "illuminismo" – ma può anche sfociare nell'irrazionalità dell'esoterismo o dell'occultismo, nella *Schwärmerei*³. Con l'esercizio della distinzione Kant offre dunque un contributo efficace sulla via della comprensione rigorosa del segno; tuttavia, lascia aperto uno spiraglio a favore del simbolo notando che quando è in gioco «la verità della dottrina», che nelle fasi primitive della loro cultura tutti i popoli hanno espresso scambiando *idee* con *idoli*, allora «l'interpretazione simbolica» che affianca «le idee pratiche» deve «valere ancora» per preservarne e non smarrirne il «senso intellettuale» e lo «scopo finale», ovvero per mantenerne l'autenticità. Indirettamente, Kant riconosce cioè che introdurre un rigido discrimine produce il rischio di limitare oltremodo il valore e il ruolo del simbolo.

Nonostante allora che la *Facultas signatrix* rivesta una funzione basica, che la sua attività sia di natura empirica, strumentale/funzionale, e che il ruolo di segni e simboli sia di rinvenire, apporre, combinare significati e non di produrne, pure non si esaurisce nella "sola" associazione. Nella conoscenza discorsiva o intellettuale, infatti, abbiamo visto, «il segno accompagna il concetto» senza identificarsi con esso, lo custodisce «come un guardiano per ritornare a esprimerlo, individuarlo, riprodurlo; attende insomma, nota Manganaro, che l'intelletto gli dia occasione per esistere» (Manganaro P., 1983, p. 155). C'è infatti una complessa relazione fra forma dell'intuizione e molteplicità dell'intuizione che attraverso i segni, i simboli e il discorso, ovvero il linguaggio, «designando» costruisce i concetti, e non lo fa soltanto attraverso la semplice associazione empirica, bensì attraverso l'attività dell'animo, in cui svolge un ruolo complesso l'immaginazione, di produrre il collegamento coinvolgendo «l'intelletto e la ragione».

Riguardo alla relazione che intelletto e ragione intrattengono con il linguaggio, prima di Kant, riflessioni molto interessanti le aveva offerte Leibniz, in particolare sul terreno del rapporto fra significante e significato, fra linguaggio e grammatica, fra simbolismo del discorso e degli oggetti, della possibilità di far convergere segni matematici e segni linguistici, *characteristica* e *ars combinatoria*, al fine di una «oggettivazione» e «universalizzazione» del linguaggio. Se dunque l'attenzione kantiana al segno simbolico e al linguaggio è stata oggetto di critica già da parte dei suoi contemporanei e se non sembra paragonabile alla riflessione singolarmente ampia e originale di Leibniz, pure è significativa, in particolare nel collegamento con la trattazione del ruolo dell'immaginazione.

L'approfondimento tematico kantiano prosegue nel § 39 (Kant I., 1917, VII, pp. 117-333; trad. it. 2010, pp. 189-191) con la suddivisione e classificazione dei segni in "*arbitrari*" o artificiali, "*naturali*" e "*prodigiosi*", che articola con maggiore cura

³ Della *Schwärmerei* e della sua capacità di trarci nella trappola di visioni mistiche e angoscianti, nella quale anche filosofi e scienziati sono caduti, di superstizioni e false scoperte che in realtà noi stessi abbiamo costruito, Kant aveva discusso in uno scritto contro Swedenborg in difesa della scienza e della laicità della filosofia, i cui temi riprende nella prima parte dell'*Antropologia*.

e ampiezza la descrizione di Wolff e ricomprende fra quelli naturali anche i segni prognostici. Fra i segni *arbitrari/artificiali* Kant raccoglie quelli mimici o della gestualità (in parte anche naturali), quelli alfabetici che trascrivono suoni, i segni sonori come le note musicali, i segni convenuti dell'algebra e della geometria, i contrassegni di una condizione individuale o sociale, i contrassegni di servizio come le uniformi o le livree, le insegne onorifiche, i segni d'infamia; poi i segni di interpunzione che esprimono sospensione, domanda, meraviglia. Infine vi comprende la lingua che traspone «pensieri in segni» ma anche, per converso, «con questo mezzo assolutamente grandioso che è il linguaggio», «designa i pensieri» e rende possibile comprendere se stessi e gli altri. Il ruolo, pur riconosciuto, di uno strumento straordinario come il linguaggio e l'attenzione alla lingua, restano in Kant a livello incoativo, rispetto al vasto ambito tematico che sarà sviluppato dalla riflessione contemporanea.

I “segni naturali”, invece, che proprio come in Wolff intrattengono una relazione con le cose designate sulla base del tempo, sono per Kant «dell'ordine della dimostrazione», della «rammemorazione», della «prognosi»; e qui, ancora una volta, in modo sicuro il fumo indica il fuoco, l'alta frequenza del battito del polso uno stato febbrile, i reagenti svelano al chimico le sostanze invisibili presenti in acqua, le banderuole la direzione del vento. Altri segni naturali non sono però altrettanto certi: arrossire, ad esempio, può tradire la coscienza della colpa oppure manifestare un delicato senso dell'onore o la vergogna. Resti di conchiglie o di fossili, cavità vulcaniche segnalano – seppure non sempre con la stessa evidenza intuitiva – lo stato di quella parte del mondo e, nota acutamente Kant, «fondano un'archeologia della natura». Anche le rovine delle antiche città sono sia segno dello stato delle arti nel tempo in cui furono attive, sia «tristi monumenti delle vicissitudini di tutte le cose».

Fra i segni naturali – dicevamo – Kant ricomprende anche i segni prognostici, che valuta «interessanti più di tutti» perché considerano il passato e il presente ma riguardano il futuro e sono la condizione stessa del nostro agire, il quale attraverso il desiderio ha a cuore il presente soprattutto in vista delle sue conseguenze. I segni prognostici naturali, in particolare «sulla base di una lunga e frequente esperienza» e della capacità di discernere la connessione causale che intercorre fra loro, possono dirci – lo si è visto – molte cose su malattia e guarigione, possono guidare il medico nella terapia. Di essi i più sicuri sono quelli astronomici; tuttavia, anche questi possono prestare il fianco a rappresentazioni “infantili” quando nelle congiunzioni astrali si pretende di leggere il destino degli individui: come nelle strumentalizzazioni di àuguri ed aruspici che di quei segni hanno fatto una forma di superstizione usata a fini politici. Quanto ai segni prodigiosi «nei quali la natura delle cose si rovescia», esclusi i casi di nascite di creature mostruose, Kant fa riferimento ai prodigi celesti: transiti di comete, di globi luminosi, aurore boreali, eclissi di sole e di luna, e mette in guardia dalla loro possibile associazione a eventi nefasti (guerre, carestie), da strumentalizzazioni che possono «terrorizzare le folle» ed essere collegati a una pretesa imminente fine del mondo.

3. Portata etico-politica del segno prognostico

Se nella riflessione sul segno condotta nell'*Antropologia* Kant segue sostanzialmente le stesse linee individuate da Wolff e da Baumgarten, fino a trovare nella «*Facultas imaginandi*» la sua evoluzione sul terreno cognitivo, negli scritti di filosofia della storia intraprende la ricerca di un senso ulteriore degli stessi «segni della storia naturale» (*vorhersagende Geschichte*). L'avanzamento del sapere scientifico, con l'individuazione del comportamento necessario dei fenomeni e la scoperta delle leggi che li governano, consente, tramite un procedimento diretto tipico delle scienze della natura, una lettura *immediata* di questi segni; così inquadrati, essi possono condurre a una previsione circa gli accadimenti naturali futuri. Possono portare alle indicazioni segnalate da Wolff, tutte riprese e confermate da Kant: predire gli eventi metereologici e astronomici, leggere le condizioni di salute e di malattia, comprendere la storia dei luoghi. Ma oltre a questi elementi naturalistici, quello che gli sembra di maggior interesse è comprendere la possibilità che segni naturali passati e attuali siano utilmente estesi a predire il futuro della totalità del genere umano composto di soggetti liberi: la storia umana futura.

Kant vuole trovare, infatti, i segni di una «storia prognosticante» eppure «naturale»: naturale in quanto esclude ciò che sta al di fuori o al di sopra della natura; esclude i segni divinatori o profetici di una storia teologicamente orientata, ispirata dal divino, una *wessagende oder prophetische Geschichte*; lascia all'esterno tutti i possibili segni provenienti da entità sovranaturali, le letture interpretative di parole profetiche, i vaticinii, oltre a ogni accezione di tipo astrologico e magico; vuole limitarsi ad accogliere esclusivamente segni storici, etici e politici, dai quali possa prodursi una previsione storica sul terreno *morale*, una storia predittiva, prognosticante. Si tratta perciò di indagare non la storia naturale dell'uomo (*Naturgeschichte der Menschen*), bensì la *Sittengeschichte*, ovvero la storia dei modi del comportamento umano, dei modelli etico-culturali. E in questo l'intento kantiano rimane del tutto in linea con i presupposti metodologici del pensiero critico e di un'analisi rigorosa del segno che richiedono di situare la ricerca entro il quadro di una metodologia razionale ed evitare compromissioni con elementi che potrebbero inquinare e distorcerne il senso. La storia pronosticante cui pensa Kant è possibile entro il vasto campo della libertà umana indagabile dal versante della filosofia pratica (non con la ragione teoretica) e si avvale di segni prognostici naturali, quelli che Wolff aveva detto: coesistono, seguono o precedono altri segni, e che consentono il *presagire*, fondato da Baumgarten sostanzialmente «sull'attesa di casi simili». Seguendo l'argomento dell'*analogon rationis*, l'analogia che la ragione rintraccia fra i segni che si presentano, si ricordano e si associano nel quadro dell'esperienza umana, la previsione come «rappresentazione dello stato futuro del mondo» è regolata, per Wolff e Baumgarten, dall'associazione e dalle sue leggi, in cui percetti diversi provenienti dalla sensazione e dall'immaginazione (un sostrato di già percepito) intervengono nella capacità di presagire. Per una storia predittiva sul terreno etico e politico, Kant

si spinge a richiamare anche segni che rivelando all'esterno disposizioni della natura dell'uomo possono dirci molte cose circa il futuro del genere umano, fino a prefigurare l'orientamento morale e politico. La riflessione sui segni prognostici, rintracciabile negli scritti kantiani degli anni dal 1784 fino al 1797, si lega infatti al suo pensiero politico, alla filosofia della storia e alla sua visione della destinazione progressuale del genere umano, e avvia verso una prospettiva complessivamente inedita l'analisi del segno.

Nel *Conflitto delle Facoltà* (Kant I., 1917, VII, pp. 1-116; trad. it., 1999, pp. 223-242), dove è approfondito il rapporto fra segno e storia, ritornano il *signum rememorativum*, *demonstrativum* e *prognostikon*, tutti e tre già presenti e definiti nell'*Ontologia* di Wolff, rispetto ai quali Kant non muta la distinta attribuzione di significato, vale a dire l'indicazione di un rinvio al passato per il primo, che si avvale della memoria, di un rinvio al presente per il secondo, e al futuro per il terzo. Ancora, non diversamente da Wolff, per Kant permane valido il concetto che ogni procedimento conoscitivo può essere considerato un procedimento segnico; ma vi rientra anche la considerazione che le parole e i segni visibili, come quelli algebrici o geometrici, siano semplici espressioni dei concetti, caratteri sensibili che designano concetti; così come vale l'idea che i simboli siano rappresentazioni analogiche di oggetti intuiti capaci di ampliare la conoscenza.

Sebbene a prima vista l'interesse di Kant sembri meno concentrato sui primi due segni, che designano il passato e il presente, a tutto favore del terzo⁴, il segno prognostico che è proiettato sul futuro, sembra proprio invece che tutti e tre contribuiscano a sviluppare un significato complementare e unitario. Nel *signum demonstrativum*, infatti, protagonista è l'accadimento presente, l'evento esperito, il *fatto* che si è svolto sotto gli occhi dell'osservatore, quello che evoca considerazioni, valutazioni, giudizi; nel *signum rememorativum* è attivo invece il ricordo, la memoria storica e metastorica, come quella di un perduto *eden*, di una condizione di beatitudine senza affanni e senza fatica smarrita per sempre insieme alla condizione di pace. Una memoria universale (com'è universale il mito delle origini presente in modo simile in tutte le culture)⁵ che coltiva ideali comuni e sollecita comparazioni fra il passato e il presente. Il *signum prognostikon*, inseparabilmente legato ai primi due insieme ai quali sviluppa il suo senso, è il punto di convergenza dell'impostazione scientifica e della prospettiva etica sulla storia. Un punto di convergenza che produce la riflessione originale sul destino morale e politico del genere umano presente nel *Conflitto delle Facoltà*.

Il *segno prognostico* – spiega – ha bisogno anzitutto della *mediazione dell'evento* (*Begebenheit*), della esperienza di esso, non è infatti un segno *immediato*; ha poi

⁴ Come nota Giuliano Marini (*Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in C. Bertani e M. A. Pranteda, Edd., 2003, pp. 213-229).

⁵ Di questo Kant parla in uno scritto del 1786, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VIII; trad. it., *Inizio congetturale della storia degli uomini*, trad. it. di F. Gonnelli (Kant I., trad. it., 1999, pp.103-118).

bisogno del nostro sapere storico che implica la memoria storica e la consapevolezza di una facoltà (*Vermögen*), peculiare del genere umano, che si esprime nella duplice forma di essere causa (*Ursache*) del suo proprio avanzamento morale e politico in direzione del meglio, e insieme «di essere creatore di progresso». Kant introduce dunque distinzioni precise fra il segno, espresso da un fatto, e il rinvio all'esistenza di una causa: «in modo tale che quell'evento debba essere considerato non esso stesso come causa, bensì solo come indicatore, come segno storico, e così possa dimostrare la tendenza del genere umano nella sua totalità» (Kant I., 1917, VII, pp. 1-116; trad. it. 1999, p. 228). Si tratta della tendenza ad avanzare verso il meglio, non qualcosa di vago o indefinito, ma una disposizione morale (*moralische Anlage*) – diversa da una disposizione fisica (*physische Anlage*) – che il genere umano possiede non singolarmente ma collettivamente (*non singulorum sed universonum*); il cui effetto è il reale progresso umano verso il meglio (ivi; trad. it. 1999, pp. 223-224), che consiste nel costruire cultura universalizzabile, principi d'azione e modelli etici di comportamento approssimandosi all'ideale etico e politico della ragione, anche se il raggiungimento del fine dovesse rivelarsi problematico, come Kant annota nell'*Opus Postumum*.

Si tratta ora di decodificare la sequenza intrecciata di *segni indicatori, cause, effetti* per giungere alla comprensione della pre-visione progressuale della storia e del destino etico-politico del genere umano che si prospetta. L'indicatore di natura storica che ha colpito l'attenzione di Kant, esperito da lui stesso, ma anche da un più vasto pubblico, non è in sé il fatto, l'evento cruciale del suo tempo, la Rivoluzione francese con il suo susseguirsi di «importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini», è invece l'*entusiasmo*⁶, che si è prodotto «negli animi di tutti gli spettatori» in modo pubblico, universale e disinteressato. Un sentimento condiviso che è sorto nei confronti dell'affermarsi del *diritto* delle popolazioni di non essere ostacolate nel cercare di darsi una Costituzione che ritengono buona, che fermi la guerra e promuova il progresso; sentimento che ha determinato un'adesione non priva di rischi a un «ideale» – un fattore cioè «puramente morale» –, una partecipazione di aspirazioni (quelle che affondano nel bacino della memoria collettiva di un bene perduto). Ecco dunque il *segno*, l'entusiasmo, che svela la *causa*, la disposizione morale collettiva del genere umano al meglio, incarnata nell'aspirazione a costruire una società politica garante dei principi di libertà, giustizia, pace; l'*effetto* conseguente a tale disposizione morale Kant lo indica nella costruzione di una società la cui *forma* è la Costituzione repubblicana; nella realizzazione del *Republikanismus*, un modello sociale, politico, legislativo in grado di garantire eguaglianza dei cittadini, autonomia,

⁶ Nel paragrafo 6 dello *Streit* la descrizione dell'*Enthusiasm* è contestualizzata con quella della Rivoluzione francese. L'entusiasmo è un moto dell'animo, un *affekt*, diverso però dagli affetti in generale, in quanto tali «meritevoli di biasimo»; il sentimento dell'entusiasmo si riferisce invece a un ideale morale, come «l'ardore e la grandezza d'animo che nei rivoluzionari accendeva il concetto del diritto», e non a un qualsiasi movente egoistico. Costituisce così rispetto agli altri «affetti» una sorta di eccezione sotto il profilo antropologico e morale.

giustizia. L'avvento del *Republikanismus* potrà mostrare, a parere di Kant, il peculiare rapporto – mediato e non immediato – che intercorre nel mondo degli uomini fra la causa – la disposizione morale presente in tutti gli uomini nella loro qualità di esseri umani liberi – e l'effetto pronosticato dal segno storico, ovvero l'orientamento etico e politico capace di dirigere la storia umana verso il meglio.

Fatto salvo il riferimento alle “circostanze” che contribuiscono al prodursi dell'effetto – il sorgere della società organizzata in forma repubblicana – e che rendono “indeterminato” e non prevedibile il momento storico del suo prodursi, la posizione di Kant sembrerebbe avallare un ottimistico atteggiamento circa il reale prodursi dell'effetto, a seguito del dispiegarsi della disposizione morale dell'intero genere umano. Atteggiamento non pienamente corrispondente all'analisi della costituzione antropologica della specie uomo, alla «socievole insocievolezza» e a tutti i suoi distinguo. Considerando l'ipotesi di abderitismo (che rinvia a M. Mendelssohn pur senza nominarlo)⁷ – secondo la quale è nel carattere della nostra specie immergersi sulla via del bene ma non perseverarvi, anzi, rovesciare prima o poi per molti banali motivi il piano del progresso, costruire per distruggere, imponendosi lo stesso disperato sforzo di Sisifo – il principio del male e quello del bene lavorerebbero a “neutralizzarsi” a vicenda, con l'unico esito di un affaticarsi incessante ma vano, farsesco e irrazionale, e di un immobile permanere sullo stesso livello di avanzamento. Si tratta di un'ipotesi per Kant inaccettabile alla luce dell'esperienza storica; come anche inaccettabili sono per lui sia l'idea *terroristica* che regresso e caduta durino per sempre, per il troppo alto costo che sarebbe prevedibile: la distruzione del genere umano; sia l'idea eudemonistica della storia che ingiustificatamente coltiva speranze “insostenibili” circa il prevalere del bene. In realtà, nota, nessuno può garantire né che dopo un lungo tempo di progresso la nostra specie non imbocchi – a causa della disposizione fisica dei suoi membri – un'epoca di regresso, né, viceversa, che dal profondo di una *caduta*, di una fase di riflusso, essa non trovi le risorse per «*flettersi al contrario*», per invertire, grazie alla disposizione morale degli individui, il suo cammino in direzione del meglio. È nella peculiare natura degli uomini in quanto esseri liberi non farsi dettare da altri quello che faranno, traendo forza perfino dai mali; né predire con certezza un futuro di progresso: all'uomo, governato da un originario antagonismo fra bene e male, non si può infatti attribuire alcuna volontà “inalterabilmente” buona.

Il *segno prognostico* non si affida dunque ad alcun aprioristico o generico atteggiamento ottimistico, Kant lo collega piuttosto a una indicazione statistica che fa tesoro della ricerca storica, alla valutazione delle ricorrenze e delle costanti che essa ci svela, cui egli aveva inteso riferirsi nell'*Idee*⁸; nello *Streit*, a distanza di quindici

⁷ Ipotesi discussa in dettaglio da Kant in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793); trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, di F. Gonnelli (Kant I., trad. it., 1999, pp.123-162).

⁸ A un calcolo di tipo statistico che per la prima volta si presenta con caratteri di scientificità, come quello avviato da J. G. Achenwall in un *Abriß* del 1749 e poi nel suo *Juris naturalis Elementa* del 1750,

anni, si affida alle ricerche sul calcolo delle probabilità (condotte dai Bernoulli) circa il sorgere di circostanze favorevoli al prodursi dell'effetto pronosticato, senza però dire nulla sul quando: le circostanze che ad esso concorrono «può essere predetto che debbano prodursi, come nel calcolo delle probabilità nel gioco». Tuttavia, nella consapevolezza che il problema del progredire verso il meglio «non può essere risolto tramite la sola esperienza», Kant considera un punto fermo indicato dai *segni prognostici* che il genere umano così come nel suo corso storico è avanzato verso il meglio altrettanto farà in futuro, e sono sempre questi segni che gli consentono di parlarne come di «un principio giustificato» degno di rispetto sul piano pratico e valido su quello di una «teoria più rigorosa».

Ciò è anche il fondamento della *speranza* kantiana nella *respublica noumenon*, non una “chimera”, ma la “norma eterna” cui deve ispirarsi ogni costituzione civile che respinge la guerra, e alla quale, attraverso l'esperienza delle sue realizzazioni parziali nella *respublica phaenomenon*, l'umanità va maturando un percorso di avvicinamento.

Riferimenti bibliografici

- Bertani C., Pranteda M. A. (a cura di) (2003). *Kant e il conflitto delle facoltà*. Bologna: il Mulino.
- Carboncini S., Cataldi Madonna L. (a cura di) (1989). *Nuovi studi sul pensiero di Cristian Wolff*. “Il Cannocchiale” n. 2-3. Napoli: ESI (rist. 1992. Cristian Wolff. *Gesammelte Werke. Materialien und Documente*. Bd 31. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms).
- Eco U. (1975). *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.
- Eco U. (1981). *Segno*. In *Enciclopedia*. Torino: Einaudi, pp. 628-668.
- Ferraris M. (a cura di) (2008). *Storia dell'ontologia*. Milano: Bompiani.
- Goubet F., Fabbianelli F., Rudolph O-P. (Edd.). (2011). *Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*. Hildesheim, Darmstadt: Georg Olms.
- Kant I. (1917). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VII. Berlin: De Gruyter.
- Kant I. (1917). *Der Streit der Fakultäten, Zweiter Abschnitt: Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VII. Berlin: De Gruyter.
- Kant I. (1917). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VIII. Berlin: De Gruyter.
- Kant I. (1917). *Mutmäßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VIII. Berlin: De Gruyter.

Kant fa riferimento già nell'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VIII; *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*; trad. it. F. Gonnelli (Kant I., trad. it., 1999, pp. 29-44).

9 Si trattava dell'*Ars Conjectandi*, studio di tipo matematico/probabilistico sviluppato dallo svizzero Giacomo Bernoulli che il nipote Nicola Bernoulli pubblica nel 1715.

- Kant I. (1917). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Deutschen Akademie der Wissenschaften. VIII. Berlin: De Gruyter.
- Kant I. (1999, trad. it.). *Scritti di storia, politica e diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Kant I. (2010, trad. it.). *Antropologia dal punto di vista pragmatico, Introduzione e note di M. Foucault*. Torino: Einaudi.
- Kobau P. (2004). *Essere qualcosa. Ontologia e Psicologia in Wolff*. Torino: Trauben.
- Manganaro P. (1983). *L'antropologia di Kant*. Napoli: Guida.
- Viatte A. (1928 rist. 2009). *Les sources occultes du romantisme*. Paris: Slatkine.
- Wolff C. (1962). *Gesammelte Werke*. École J., Arndt H.W. (Edd.) III. (*De Signo*: § 952-§ 967). Hildesheim, Darmstadt: Georg Olms.

Temì

Comunicare la pedagogia e primato della critica

di *Giuseppe Annacontini**

The paper aims to promote a deep reflection on one of the more important feature of a pedagogical journal. In this way we have reconstructed the epistemological reference point that characterizes – according to us – the scientific identity of Pedagogy, and then consider the development of the development of the typical forms of pedagogical scientific production.

Key words: pedagogical epistemology; pedagogical essay writing; university reform.

1. Orizzonti (epistemologici) del pedagogico

Come ogni settore scientifico-disciplinare, anche la pedagogia vive delle “sue” storie e delle “sue” rappresentazioni del mondo. Nel caso particolare, inoltre, non è da sottovalutare come gli assetti contemporanei della pedagogia scientifica non siano radicati in una storia particolarmente lunga se si tiene conto che la questione della fondazione epistemologica del sapere pedagogico, in una tensione “autonomista” rispetto, in primo luogo, al sapere filosofico, ha tenuto banco in Italia soprattutto nella prima metà del Novecento. Si pensi ai lavori educativi della Montessori intorno alla sua celebre *Casa dei Bambini* e al suo *Metodo* fino al fondamentale passaggio di quella che Franco Cambi ha chiamato “operazione-Codignola” (il cui esito fu l’elevare la figura di Dewey a ispiratore pedagogico di una Italia che nel 1946 – anno della prima traduzione di *Liberalismo e valore sociale* – doveva rinascere «democratica, scientifica e più colta e più critica» (Cambi, 2016, p. 92)), per attraversare le teoresi a noi temporalmente più vicine e variamente ispirate a principi neoempiristi come personalisti (e neopersonalisti), fenomenologici come problematicisti, critici come clinici, ermeneutici come pragmatisti, materialisti come metateorici di cui importanti esponenti sono stati e sono ancora oggi autori come, tra gli altri, Santoni Rugiu, Laporta, Borghi, Flores d’Arcais, Manacorda, Broccoli, De Bartolomeis,

* Professore Associato di Pedagogia Generale e Sociale presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull’Uomo dell’Università del Salento.

Chiosso, Visalberghi, Bertin, Manno, Ducci, Granese, Massa, Bertolini, Cambi, Mattei, Frabboni, Pinto, Frauenfelder, Santelli-Beccegato, Baldacci, Corsi. A questi autori e al loro folto gruppo di allieve e di allievi dobbiamo la sempre più chiara problematizzazione dell'esigenza di pensare l'articolazione del pensiero pedagogico nel contesto allargato delle "scienze e dei saperi", dando un senso nuovo alla funzione di orientamento e mediazione che la pedagogia (in quanto "scienza della formazione") deve operare tra la tensione, da un lato, ad affermarsi "autoreferenzialmente" e, dall'altro lato, a evitare esiti che possano dare adito a un "asservimento e dipendenza" dalle ideologie, dalle epistemologie, dalle *Weltanschauung* delle altre scienze. È, questa, una mediazione che si è potuta praticare, però, solo a partire dal progressivo dotarsi e formalizzarsi della pedagogia di un proprio preciso apparato epistemico fondato sulla chiara rappresentazione dell'oggetto e del metodo della formazione, oltre che del linguaggio, del principio euristico, della logica ermeneutica e del paradigma di legittimazione (Frabboni, Pinto Minerva, 2001; Massa, 2004; Cambi, Colicchi, Muzi, Spadafora, 2001; Cambi, Cives, Fornaca, 1991; Cambi, 2006; Baldacci, 2012; Margiotta, 2015).

Non è indifferente ricordare, pure a volo radente, questa storia nella misura in cui si riconosca come il sapere pedagogico sia il risultato di un processo storico, scientifico ed epistemologico complesso che, in particolare nel riferimento alla talvolta ambigua relazione con le scienze della formazione (per inciso, Dewey è stato – ed è – il fulcro intorno al quale in Italia ruota il problema della scientificità della pedagogia), si caratterizza per una topologica diffusa e, potremmo dire, rizomatica. Non è possibile, infatti, limitare le pertinenze del pedagogico a soli pochi contesti d'uso e di senso (pur riconoscendo come ve ne siano certamente di privilegiati e si pensi, a titolo di esempio, alla scuola o alla famiglia) in quanto una tale visione denuncerebbe immediatamente una miopia, più di carattere "biologico" che "pedagogico", che finirebbe per disconoscere il potenziale trasformativo (insito nel concetto stesso di "educativo" ma anche più radicalmente nel processo umano del "prender forma", Fadda, 2016) secondo quello che abbiamo riconosciuto essere il dinamico farsi autopoietico (Maturana e Varela, 1985; 1999) dell'uomo e della donna per tutta la vita e in ogni contesto, in un'ottica *lifelong*, *lifewide* e *lifedeeep* (Bell, 2012; Walters, 2010; Bélanger, 2016). Ma significherebbe, anche, non riconoscere come, in tali plurali contesti di pratica e d'azione, e nella definizione "in situazione" delle relative strategie di studio-lavoro-socializzazione-vita, si producano inevitabilmente intersezioni e sovrapposizioni che attivano una riflessività operativa e strumentale «dal basso» (Shön, 2006) che, a sua volta, agisce e retroagisce con le risultanze degli altrettanto variegati contesti di formalizzazione teorica del pedagogico. Tutto ciò in ragione del profondo consustanziale legame teoria-prassi che caratterizza il sapere pedagogico e che ne sostiene una visione circolare virtuosa e generativa (Baldacci e Colicchi, 2016).

La pedagogia, per quanto detto, si configura come ambito di studio e ricerca post-disciplinare che «emerge when scholars – i pedagogisti nel nostro caso – forget about

disciplines and whether ideas can be identified with any particular one; they identify with learning rather than with disciplines. They follow ideas and connections wherever they lead instead of following them only as far as the border of their discipline. It therefore does not invite dilettantism or eclecticism, in which we end up doing a lot of things badly. On the contrary, it differs from those things precisely because it requires us to follow connections. One can still study a coherent group of phenomenon; in fact, since one is not dividing it up and selecting out elements appropriate to a particular discipline, it can be more coherent than conventional disciplinary studies» (Sayer, 2001).

Così intesa, la radicale apertura del sapere pedagogico chiama alla pratica sistematica della curiosità epistemica – si ricordi l'insegnamento di Freire e la sua radicale "epistemologia antropologica" – ma anche dell'attenzione e della cura nel non cadere in concettualizzazioni e/o ideologismi che ne comprometterebbero la caratura emancipativa, minando il suo valore di "agente storico" che, proprio per tale ragione, deve poter mutare forma, contenuto e metodi in ragione delle emergenze e delle crisi materiali socio-educativamente rilevanti. Senza che ciò significhi, naturalmente, mettere in questione la necessità di mantenere un rigore metodologico (Baldacci, 2012) a livello di ricerca e di pensiero.

Tuttavia le richiamate "emergenze e crisi materiali" che definiscono e attivano il sapere pedagogico sono, per definizione, condizioni che presentano plurali e diversificate istanze non riconducibili in via esclusiva al campo della formazione. Qui intervengono, infatti, variabili antropo-socio-psicologiche – solo per citare le classiche – la cui corretta comprensione non può e non deve essere lasciata al pedagogista ma deve essere il risultato di una efficace contaminazione tra le diverse prospettive e intenzioni scientifico-disciplinari. In tal senso, chi si occupa di formazione non solo è consapevole dell'aiuto che alla sua pratica deriva dall'incontro con le altre plurali prospettive di lettura del reale ma si impegna a sviluppare e a mantenere attiva e quanto più ampia possibile la sua rete di riferimenti extra-pedagogici che, naturalmente, tanto più sono significativi (efficaci, si potrebbe dire, ma senza cadere nella *relevance*; Eulau, 1971, p. 59) quanto più la pedagogia stessa potrà utilmente attivare al fine di portare a termine la propria intenzione generativo-trasformativa.

In tal senso, la costruzione di rigide barriere intenzionate a definire e a specificare i saperi, per quanto possano avere una funzione strategica (ossia inerente le specificità di una mossa epistemica finalizzata ad affrontare un particolare piano dell'esperienza *in sé-per sé* problematica), alla fine sarebbero d'intralcio all'ampliamento delle conoscenze e del sapere pedagogico stesso. La relazione che il pedagogico deve intrattenere con gli altri campi di sapere deve essere pensata, o metaforizzata, non come "introiezione" ma come "eccitazione": la pedagogia è tanto più in grado di rispondere alle emergenze socio-educative quanto più il suo sistema di analisi e di ricerca, di definizione teorica e applicazione pratica, è in grado di reagire a impulsi, a saperi, a suggestioni, a immaginari che le provengono al di là dei suoi "confini".

In quanto campo scientifico-disciplinare, ovvero come *unitas chiusa organizzativamente* che si riferisce a un *multiplex di strutture aperte e specifiche* che, insieme, offrono l'immagine autosufficiente di un dominio (una "complessiva e superiore unità di generi pertinenti a un concreto" avrebbe detto probabilmente Husserl, 1968), la pedagogia deve garantire la sussistenza al suo interno di un necessario spazio (quasi fondativo) post- e interdisciplinare che ne permetta lo sviluppo a partire dal contatto dialogico ed euristico tra sé e altri ambiti di sapere vicini non solo per ragioni storiche (abitano lo stesso tempo) e/o epistemologiche (condividono almeno uno degli assi fondamentali del dirsi scienza) ma, anche e soprattutto, perché tendono a produrre «saperi intorno e attraverso "aspetti" che tutti li coinvolgono, li ri-organizzano, li ri-qualificano, producendo una unità non fatta di contiguità o di innesto o di incrocio, bensì di strutture trasversali, ovvero comuni, che – però – si sviluppano attraverso un'ottica "meta" su quei saperi: un'ottica che ne sviluppa una connessione post-specialistica e che di essi è un ri-pensamento strutturale. Rivolto appunto a strutture riflessive generali (più generali)» (Cambi, 2005, p. 26).

2. Scrittura e critica nelle riviste scientifico-pedagogiche

Ora, questa tensione inter- e postdisciplinare, epistemologicamente chiarita e fenomenologicamente rintracciabile nella natura "inquieta" del sapere pedagogico, ha trovato, negli anni, la propria principale forma espressiva non nelle riviste ma nella forma della monografia. Per lungo tempo, infatti, prima che intervenissero "a gamba tesa" le ultime riforme per quanto attiene, nello specifico, il reclutamento universitario (legge 240/2010 meglio nota come riforma Gelmini e relative superfetazioni), il prodotto che per eccellenza rappresentava l'identità e il lavoro del pedagogista era il volume frutto degli studi di più anni in cui si facevano convergere i risultati della ricerca teorica e/o pratica da pubblicare, preferibilmente, in una delle prime collane "storiche" presenti nel catalogo di riconosciuti editori italiani, tra i quali, La Nuova Italia, La Scuola, Armando, SEI e veramente pochi altri quali Bulzoni, Cappelli, Editori Riuniti, Liguori ecc.

La riforma universitaria ha cambiato radicalmente le cose, almeno dal punto di vista burocratico-amministrativo. L'invenzione delle "mediane" (ora valori "soglia" per correggere una macroscopica ingenuità linguistica) ha spodestato, di fatto, la forma monografica (e ha cancellato le curatele nelle quali, secondo il sottoscritto, il sapere contemporaneo ha trovato un'alta forma espressiva, specifica e realmente rappresentativa del lavoro delle comunità scientifiche) dal cuore della produttività del pedagogista, spostando la linea con quello che accade in altri settori scientifico-disciplinari, l'attenzione verso gli articoli, inutile dirlo, meglio se pubblicati su riviste di "fascia A". Certamente la mancanza di una tradizione bibliometrica in campo pedagogico per ora (ma *purtroppo* non pensiamo potrà essere così ancora per lungo tempo) non tocca di nulla, in fondo, la dignità culturale della forma monografica

(altro discorso per il valore amministrativo), tuttavia è evidente uno spostamento e una attenzione crescente verso la forma dell'articolo scientifico come prodotto privilegiato per dimostrare la qualità e la quantità del lavoro di ricerca svolto (basterebbe guardare i dati dell'ultima VQR per seguire i trend della sottomissione dei contributi e prendere atto di come negli anni dal 2011 al 2014 vi sia stata una sensibile crescita degli articoli parallela alla decrescita delle monografie (Anvur, 2017).

In realtà, in linea di principio, potremmo affermare che non vi sia nulla di male in questa evoluzione, se non fosse che vi è un sistema incrociato di vincoli e veti (che vanno dalla minaccia – ridicola – di “autoplagio” al fumoso criterio dell'internazionalizzazione, all'accertamento rigido e poliziesco delle valutazioni in *peer-review*, per finire con il primo vero problema di tutta la procedura, ossia la creazione – volenti o nolenti – di un “indice” delle riviste) che stanno inevitabilmente introducendo delle distorsioni nella natura delle pubblicazioni (a livello di forma e di contenuto) e delle sedi deputate a ospitarle (riviste *in primis*).

Si ha l'impressione che si sia, anche in campo pedagogico e in particolar modo per quel che attiene alle riviste, in prossimità di una tentata svolta – che si spera fallirà – verso un sistema di valutazione della produzione scientifica che sia incentrato sul riscontro meccanico di particolari indicatori oggettivi (presenza di ISSN, di procedure di *referee*, di una particolare composizione del comitato scientifico, lingua della pubblicazione ecc.) ma che, in realtà, non possono essere considerati altro se non “segnali della qualità” della produzione, in riferimento alla presunta qualità organizzativa della rivista. E qui non possiamo che essere in assoluto accordo con Baldacci (2014) quando afferma che l'unica maniera per valutare la qualità di una rivista è “leggerla con una certa regolarità” e riscontrare l'effetto che quanto pubblicato ha nella comunità scientifica di pertinenza. Senza, però, dimenticare che nella comunità pedagogica (come nella comunità scientifica di qualunque altro settore disciplinare) esistono tante micro-comunità che sviluppano filoni di ricerca di nicchia, ma non per questo non svolgono un lavoro di altissima qualità e importanza. Al contrario, a nostro parere, proprio queste dimensioni che sfiorano i temi/problemi meno battuti dal pedagogico ufficiale sono, per le già esposte ragioni epistemologiche, i più promettenti e quelli cui prestare maggiore attenzione, motivo per cui è importante porre particolare attenzione al concetto di “riscontro della comunità scientifica” che va inteso in senso ampio, contestualizzato e, soprattutto, intelligente (e, almeno per ora, computazione e intelligenza non sono ancora la stessa cosa).

Va da sé, allora, che per quanto si possa cercare di automatizzare e rendere immediatamente intellegibile la qualità della ricerca, non si potrà non considerare il dovere – certo – di ricorrere e utilizzare tutti gli strumenti e indicatori che si vuole ma sempre *cum grano salis*, ossia sarà necessario attrezzare e controbilanciare criticamente e qualitativamente (certo c'è poi da considerare anche il problema dei conflitti delle ideologie e delle scuole pedagogiche che non è secondario ma che non è stato eliminato dall'attuale sistema di valutazione della ricerca) l'attuale propensione a spostare la valutazione della ricerca verso criteri definibili oggettivamente e mi-

surabili quantitativamente in via pressoché esclusiva in relazione alla presenza di caratteristiche organizzative del contesto di produzione scientifica.

In questa direzione, due ci paiono essere i dispositivi che possono offrire una ragionevole garanzia perché non vi siano esiti troppo nefasti: la procedura di valutazione tra pari degli articoli proposti per la pubblicazione (referaggio) ma, soprattutto, la presenza di un “comitato di direzione scientifica” o “di redazione” che interpreti tale funzione a partire da una chiara consapevolezza culturale dell’identità della rivista.

Tralasciando il primo aspetto, variamente dibattuto mettendo in evidenza sia le luci ma anche le ombre di *un* (non *il*) sistema di valutazione, messe, comunque, per lo più a tacere a fronte della relativa rinuncia a esplorare via alternative al sistema del “doppio cieco” (ma per chi fosse ancora interessato rimandiamo a Tansella, 1994; Checchi, 2013), ci soffermeremo brevemente sulla seconda questione.

Porre la redazione (o qualunque istituto di direzione scientifica) a garanzia della “rotta culturale” di una rivista non è soltanto una questione di *brand* e, dunque, di sopravvivenza stessa della rivista in scenari che, improntati sempre più all’*open access*, rischiano di aumentare in maniera incontrollabile l’offerta di informazione anche scientifica, rendendo poco distinguibili e tendenzialmente omogenee le proposte di lettura e studio. La presenza di una dialettica critica e orientativa *interna* alla stessa rivista è, invece, un fondamentale passaggio utile a maturare e a esternare il bisogno di inserirsi nel cuore di un complesso movimento di auto-riorganizzazione della cultura scientifica e civile di un determinato passaggio storico.

Qui è evidente, per parte nostra, l’ascendenza gramsciana di questa prospettiva. Se pensiamo alla cultura scientifica come un orizzonte di pratiche (teoretiche e materiali) in evoluzione non lineare e non subordinate a un assoluto valore già dato o predefinito, allora organizzare il lavoro scientifico-culturale ai fini di creare un movimento di pensiero e di pratiche intorno a una rivista (intorno a una idea, a un orientamento) diventa questione di diffusione di conoscenze e di coscienza (nel nostro caso pedagogica) in modo tale che, a partire da tale orientamento comune, si possa costruire la storia (scientifica e pratica) di una disciplina, di un passaggio storico della ricerca scientifica (si pensi a quanto è riuscito a essere in campo pedagogico l’esperienza di “Scuola e città” o “Pedagogia e vita” o, ancora, la “Nuova secondaria”, “Riforma della scuola”, “I problemi della pedagogia” e altre).

La presenza in una rivista di una attiva e critica redazione è la capacità della stessa di operare per la riforma intellettuale e operativa dei suoi lettori e dei suoi scrittori in direzioni che restituiscono valore nei termini di capacità di “diventare la forza motrice e formatrice di istituzioni culturali a tipo associativo di massa cioè non a quadri chiusi” (Gramsci, 1977, pp. 790). E particolarmente interessante è leggere quanto Gramsci dice della identità dei redattori che lavorano al mantenimento in vita delle riviste, e che devono essere «specializzati, in grado di fornire, con una certa periodicità, un materiale scientificamente elaborato e selezionato; l’esistenza di questo corpo di redattori, che abbiano raggiunto tra loro un certo grado di omogeneità

culturale, è cosa tutt'altro che facile, e rappresenta un punto di arrivo nello svolgimento di un di un movimento culturale» (Gramsci, 1977, p. 2271). Dunque, per Gramsci, vi è bisogno di un indirizzo intellettuale che sia condiviso e chiaro in modo tale da offrire alla fine un risultato che, facendo salva la diversificazione delle argomentazioni, tuttavia lasci intravedere un filo rosso intellettuale che preservi continuità e identità della rivista.

Certamente, lo scopo delle riviste scientifiche non è quello educativo-formativo tanto attinente alla visione gramsciana, tuttavia non possiamo non riconoscere che sono molti gli aspetti che approssimano tra loro la funzione euristica e formativa delle riviste in specie pedagogiche, ed è effettivamente difficile pensare che una rivista scientifica non si ponga il fine di promuovere «l'elaborazione di una coscienza critica [...] su una determinata base storica che contenga le premesse concrete per tale elaborazione» (ivi, p. 2268).

La capacità di attivare una dialettica interna di tal genere, una omogeneità relativa perché ribollente di tensioni e di sensibilità differenti, non chiude, dunque, alla possibilità che si diano effetti auto-organizzativi che possono portare – contingentemente – una rivista ad assecondare particolari piste di indagine e di ricerca ma, proprio attraverso tale approccio, essa si pone (ed è) in costitutiva tensione con (e azione nel) mondo problematico dell'esperienza formativa.

Interpretata in questo senso, la cura di una rivista pedagogica significa l'attenzione nel mantenere in tensione mondo di vita (socio-antropologico e politico) e mondo della ricerca formativa (l'euristica pedagogica perseguita secondo la circolare logica ermeneutica teoria-prassi-teoria). La rivista come strumento di «elaborazione di una coscienza critica» diventa, dunque, un elemento fondamentale nella dialettica egemonica tra pensiero centrale e periferico, disciplinato e indisciplinato, autoritario e generativo e, in tal senso, ogni rivista svolge un lavoro pedagogico (e le riviste pedagogiche più intenzionalmente di altre) che non si rivolge solo alla singola personalità del lettore o dello scrittore ma che, se pensata radicalmente, deve poter trovare riscontro «in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di 'egemonia' è necessariamente un rapporto pedagogico» (p. 1331) ma, attenzione, teso a «suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti».

Vi è, da parte nostra, il riconoscimento di un grande potenziale che riposa nello specifico strumento della rivista scientifica e che risiede nell'assecondare l'immanente autonomia dell'intellettualità dei lettori/scrittori (come anche di coloro che la animano dall'interno) a partire da un processo di articolazione dialettica che è la ragione stessa del suo esistere pedagogico, e che si traduce nella promozione di un "incontro" scientifico che strutturi la tensione cui abbiamo fatto riferimento e si traduca in organizzazione di una proposta politico-educativa. In questo senso, le riviste scientifiche, per come le abbiamo idealmente pensate e per come cerchiamo materialmente di realizzarle leggendo e scrivendo per esse e di esse, diventano il *medium* attraverso il quale la pluralità

delle istanze democratiche (il plurale mondo della vita e dell'esperienza formativa mediato attraverso l'analisi-interpretazione scientifica) ha modo di costruirsi come identità pedagogica, storica e consapevole, attiva e trasformativa, attraverso la proposta riorganizzata scientificamente di modelli formativi cui aderire in chiave critica.

Riferimenti bibliografici

- Annacontini G. (2008). *Pedagogia e complessità*. Pisa: ETS.
- Annacontini G. (2016). *Il rapporto teoria/prassi nei paradigmi pedagogici. Il paradigma post-strutturalista*. In M. Baldacci, E. Colicchi (a cura di), *Teoria e prassi in pedagogia*. Roma: Carocci.
- Anvur (2017). *Valutazione della Qualità della Ricerca 2011-2014 (VQR 2011-2014). Rapporto finale*. <http://www.anvur.org/rapporto-2016/>.
- Baldacci M. (2012). *Questioni di rigore nella ricerca-azione educativa*, in "ECPS Journal", 6, pp. 97-106.
- Baldacci M. (2012). *Trattato di pedagogia generale*. Roma: Carocci.
- Baldacci M. (2014). *La valutazione delle riviste pedagogiche. Un itinerario critico*, in "Pedagogia oggi", 2, pp. 13-19. Napoli: Tecnodid.
- Baldacci M., Colicchi E. (a cura di) (2016). *Teoria e prassi in pedagogia*. Roma: Carocci.
- Bélanger P. (2016). *Self-Construction and Social Transformation*. Hamburg: UNESCO Institute for Lifelong Learning.
- Bel P. (2012). *Life-long, life-wide, and life-deep learning*. In J. A. Banks (Ed.), *Encyclopedia of diversity in education*. Vol. 4, pp. 1395-1396. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Ltd.
- Cambi F., Colicchi E., Muzi M., Spadafora G. (2001). *Pedagogia generale*. Firenze: La Nuova Italia.
- Cambi F. (2006). *Metateoria pedagogica: struttura, funzione, modelli*. Bologna: Clueb.
- Cambi F. (2016). *John Dewey in Italia. L'operazione de La Nuova Italia Editrice: tra traduzione, interpretazione e diffusione*, in "Espacio, Tiempo y Educación", 3(2), pp. 89-99.
- Cambi F., Cives G., Fornaca R. (1991). *Complessità, pedagogia critica, formazione democratica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Checchi D. (2013), *Valutazione: c'è un medicinale adatto?*, in "il Mulino", 2, pp. 266-272.
- Dewey J. (1929). *The Sources of a Science of Education*. New York: Liveright.
- Fadda R. (2016). *Promessi a una forma*. Milano: FrancoAngeli.
- Frabboni F., Pinto Minerva F. (2001). *Manuale di pedagogia generale*. Roma-Bari: Laterza.
- Gramsci A. (1977). *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- Eulau H. (1977). *Technology and Civility: The Skill Revolution in Politics*. Hoover Institution.
- Husserl E. (1968). *Ricerche logiche*. Milano: Il Saggiatore.
- Margiotta U. (2015). *Teoria della formazione*. Roma: Carocci.
- Massa R. (2004). *Le tecniche e i corpi*. Milano: Unicopli.
- Maturana H., Varela F. (1985). *Autopoiesi e Cognizione. La Realizzazione del Vivente*. Venezia: Marsilio.
- Maturana H., Varela F. (1999). *L'albero della conoscenza*. Milano: Garzanti.
- Walters S. (2010). *Sustainable development within learning through life*, in "International Journal of Lifelong Education", 29(4), pp. 427-436.
- Shön D. A. (2006). *Il professionista riflessivo. Per una nuova prospettiva della formazione e dell'apprendimento nelle professioni*. Milano: FrancoAngeli.

Vide et plenitude – réflexions sur le sensible

di *Renaud Barbaras**

In this essay, the Author proposes an analysis on the real meaning of “sensitiveness”. The starting point is the formulation of a response to the question if “the perception measures the sensitiveness”. Within an Empirical perspective, the essence of the being confuses with the sentient being, but this approach contradicts another characteristic of the sensitiveness: the one “in existence”, the sensitiveness in itself. To support this subject in order to unravel the knot, the Author compares Bergson’s and Merleau-Ponty’s opinions, arriving to Paul Valéry’s considerations on Art in which he discovers a perspective able to find a fertile field to resolve this issue.

Key words: sensitiveness, perception, empirical perspective

Une analyse sommaire de la signification du sensible conduit à des résultats pour le moins déroutants. Qu’est-ce en effet que le sensible? D’une part, parler de sensible c’est désigner un être qui se confond avec son être-senti, qui ne comporte rien d’autre que ce qui est éprouvé en lui, bref, un être dont l’être se confond avec son apparaître. Dire que le vert fait partie du sensible, c’est dire qu’il n’y a rien d’autre en lui que l’épreuve même du vert, que le vert se confond avec la sensation du vert ou le vert comme senti. De ce premier point de vue, le sensible renvoie au sentir et repose entièrement sur lui; c’est le sentir qui mesure le sensible. C’est évidemment pour cette raison que la tentation est grande de rapporter le sensible tout entier aux facultés sensibles et de ne lui conférer aucune autre réalité que celle de la sensibilité elle-même. Dans une perspective à la fois empiriste et idéaliste, l’être du sensible se confondra finalement avec celui du sentant, ce qui est senti avec l’épreuve qui en est faite. Mais une telle approche bute sur un autre trait du sensible, qui ressort nettement de la formule même: “le sensible”. Il s’agit en effet d’un ordre de réalité pour ainsi dire autonome, qui ne peut alors être spécifié que par différence ou opposition avec une réalité cette fois idéale ou idéelle. Autant dire que parler de sensible c’est

* Professore di Filosofia contemporanea presso l’Università Parigi I (Panthéon-Sorbonne) e membro dell’Istituto Universitario di Francia.

paradoxalement reconnaître que si l'être du sensible se confond avec son apparaître, celui-ci prend la forme d'une pure réceptivité, de l'accueil d'un déjà-là, le sensible comme tel, qui ne doit rien à son apparaître et dont la sensation est plutôt un mode de manifestation ou de réalisation. De ce point de vue, le sentir, auquel le sensible semblait d'abord renvoyer, repose à son tour tout entier sur le sensible lui-même. Il n'y a de sensible qu'en tant que de part en part corrélatif d'un sentir, mais il n'y a de sentir que comme accueil d'un sensible préalable. Nous sommes donc confrontés à une sorte de circularité ou de tautologie constitutive: d'une part, l'être du sensible s'épuise dans l'être-senti et, partant, dans le sentir; d'autre part, l'être du sentir se confond avec la réception d'un sensible qui, par là-même, s'en distingue. Or, cette tautologie constitutive semble prendre la forme d'une contradiction pure et simple puisque, sous le premier rapport, le sensible se confond avec l'être senti, alors que, sous le second, il l'excède radicalement pour autant que le sentir fait l'épreuve d'un être (sensible) qui le précède et le dépasse. Ceci nous conduit à attribuer au sensible des traits pour le moins antinomiques: saisi du point de vue du sentir, le sensible (le senti) se confond avec une épreuve subjective, alors qu'en tant qu'objet de cette épreuve il précède et excède radicalement la subjectivité. Le senti est, dit Merleau-Ponty avec clairvoyance, dans un contexte qui est celui de l'analyse de la chair, «à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité» (Merleau-Ponty 1964, p. 302). Nous pourrions ajouter: comble de subjectivité en tant que naissant du sentir et comble de matérialité en tant qu'être sensible recueilli dans ce sentir.

Notons que c'est exactement cette situation constitutive du sentir que Bergson recueille à travers le concept d'image, qu'il met en place au seuil de *Matière et Mémoire*. L'idéalisme comme le réalisme sont des thèses également excessives car il est aussi faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons que d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais serait d'une autre nature qu'elles. L'image désigne donc un type d'existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation et moins que ce que le réaliste appelle une chose, c'est-à-dire «une réalité à mi-chemin entre la chose et la représentation». Cette conception de la réalité est exactement celle du sens commun. Pour le sens commun, l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit – le sensible est un être – mais cet objet ne transcende pas pour autant ses qualités sensibles: il se confond avec elles, ou plutôt elles sont en lui, ce qui revient à dire que l'être sensible est de part en part sensible. Comme l'écrit Bergson: «pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons: c'est une image, mais une image qui existe en soi» (Bergson 2008, p. 2). Penser le sensible, c'est prendre théoriquement en charge cette tautologie, c'est-à-dire montrer qu'elle est autre chose qu'une simple contradiction. Il va de soi qu'une telle entreprise n'ira pas sans un profond renouvellement de ce qu'il faut entendre par sensible et donc par sentir.

Cette singulière situation du sensible autorise à s'engager dans deux voies théoriques radicalement différentes. La première consiste à prendre au sérieux l'irrè-

ductibilité et, pour ainsi dire, l'autonomie du sensible et à reconnaître que c'est en lui que repose la possibilité du sentir et non l'inverse. Autrement dit, puisque le sensible peut être décrit comme un comble de subjectivité qui est un comble de matérialité, c'est donc que son mode d'être propre échappe à l'une et à l'autre, que le sensible désigne donc un troisième, ou plutôt un premier mode d'être dont subjectivité et objectivité seraient dérivées. C'est assurément la voie dans laquelle Bergson s'engage en prenant pour point de départ le caractère originaire et irréductible de l'image. On se trouve dans le cadre d'un véritable monisme ontologique (des images), qui hérite incontestablement de celui du monisme neutre et l'originalité de Bergson est alors de rapporter la dualité classique du sujet et de l'objet à une simple différence entre des mouvements au sein de la totalité des images. Cette entreprise, sur laquelle je ne m'arrêterai pas, s'expose au moins à deux types d'objections dans le cadre d'une réflexion sur le sensible. D'une part, et telle est finalement la difficulté centrale, le concept même de sensible renvoie à un sentir, par conséquent à quelque chose comme une activité ou une existence subjectives, de sorte qu'une réflexion sur le sensible nous inscrit nécessairement dans le cadre de l'a priori de la corrélation par lequel Husserl délimitait le champ de la phénoménologie. En effet, parler de sensible, c'est certes évoquer un certain type ou mode d'être, mais c'est aussi le spécifier par référence à une certaine activité ou, en tout cas, une certaine dimension du sujet. Toute la difficulté est alors de concilier l'autonomie ontologique du sensible avec sa référence au sentir, le monisme du sensible avec la dualité de la corrélation. Finalement, cette position consistant à prendre acte de la spécificité ontologique du sensible se détruit elle-même car, en niant la référence première à un sentir, en désubjectivant le sensible, elle perd en même temps ce qui le qualifiait comme sensible (par différence par exemple avec de l'intelligible, du pensable ou du valorisable). En voulant excéder le sentir vers un sensible sur lequel il reposerait, elle gagne l'être mais perd le sensible, c'est-à-dire dissout l'être sensible du sensible. C'est la raison pour laquelle Bergson retient le terme d'image, qui est pour ainsi dire neutre vis-à-vis de la différence entre la perception, la mémoire et la connaissance. Le monde des images décrit bien le statut ontologique du sensible mais il en a perdu au passage les traits spécifiques: l'être des images est leur être perçu mais cet être n'est plus exclusivement sensible.

De là procède en partie la seconde difficulté. En réalité, il s'avère impossible de respecter la neutralité ontologique des images car, en effaçant leur référence à une subjectivité, on les fait inéluctablement basculer du côté d'une réalité que rien ne distingue vraiment de celle du réalisme. Les images sont la réalité même. Bergson écrit: «La matière, pour nous, est un ensemble d'images» (Bergson 2008, p. 1) et c'est seulement à la faveur de leur relation à une certaine image, celle du corps, qu'elles vont se voir privées d'une partie d'elles-mêmes et, à la faveur de cette soustraction, accéder au statut de représentation. La conscience renvoie à la représentation et celle-ci à un être-représenté, qui ne correspond qu'à un découpage au sein des images en fonction des besoins propres d'un vivant. Bref, comme le dit bien Mer-

leau-Ponty, «une image peut être sans être perçue. Bergson déduit le perçu de l'être, au lieu d'admettre, comme il en avait été tenté, un primat de la perception, un type d'existence intermédiaire entre l'en soi et le pour soi. Il ne cherche pas vraiment dans la situation du sujet dans l'être le point de départ de la connaissance de l'être par le sujet, mais se place directement dans l'être, pour introduire ensuite le découpage perceptif [...] Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle» (Merleau-Ponty 1978, p. 81). On voit ici clairement la solidarité entre le refus de la corrélation, c'est-à-dire de la référence constitutive du sensible au sentir, et la dérive de la théorie des images vers un réalisme, en d'autres termes: de l'être-sensible vers l'être matériel. Aussi Merleau-Ponty peut-il conclure: «Bergson a entrevu une philosophie du monde perçu, non réaliste dans son intention première, mais gâtée par le passage au réalisme qui considère le *percipi* comme un moindre *esse*, la conscience étant découpée à l'intérieur d'un monde d'images en soi» (*Id.* 1978, p. 82).

L'autre voie possible se garde de cette difficulté en conservant le cadre de la corrélation. C'est la voie de l'empirisme sous toutes ses formes, qui, loin de s'arrêter sur la spécificité du sensible, le pense tout entier à partir d'un sentir compris comme sensation. Dès lors, le sensible se dissout dans la dualité d'un senti, qui ne doit rien à la sensibilité et se confond donc avec une forme d'en soi, et, d'autre part, d'un sentir qui est pure passivité. Le sensible s'exécède de part et d'autre de lui-même, vers un être-senti qui n'est d'abord qu'un être et un sentant qui va arracher cet être à l'obscurité et le promouvoir ainsi au rang de sensible. Le sensible n'est ici rien d'autre que l'être lui-même en tant qu'il est reçu dans la sensation: il est sensible parce qu'il est senti, loin de ne pouvoir être senti que parce qu'il est en lui-même sensible. Telle est la position de Locke par exemple: «Et premièrement nos sens étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens. [...] Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos sens, et le communique par leur moyen à l'entendement, je l'appelle sensation» (Locke, 1972, p. 61). Comme on le voit, ici le maintien du cadre corrélationnel a pour conséquence la disparition du sensible comme tel, c'est-à-dire sous la forme d'un être qui précède et commande le sentir. Certes, la sensation procède bien d'un autre qu'elle mais il s'agit d'un être qui n'est pas encore sensible, de sorte que nous nous trouvons toujours en-deçà du sensible, à savoir dans la réalité comme telle (Locke), ou au-delà, dans la sensation proprement dite. Ici se conjoignent bien un comble de matérialité et un comble de subjectivité mais sur un mode qui interdit leur identité, comme le voulait pourtant Merleau-Ponty: on a seulement et tout simplement un comble de matérialité qui *devient* un comble de subjectivité mais ne peut l'être immédiatement. Quant à la première voie, que nous avons finalement écartée, nous pourrions dire que l'identité de la matérialité et de la subjectivité a finalement lieu sous l'égide de la matérialité, que celle-ci prend sur elle la dimension subjective elle-même, de sorte que ce sont finalement les termes eux-

mêmes et, singulièrement, la subjectivité sensible qui se trouvent perdus en cette identité. Quoi qu'il en soit, cette seconde voie, qui pense le sensible comme ce que devient l'être à la faveur du sentir, est tributaire d'un présupposé central, aussi déterminant qu'il est inquestionné: la réceptivité sensible (le sentir) doit être comprise comme *passivité*. Cette passivité est la contrepartie de la pleine positivité de l'être qui, en vertu de sa plénitude ontologique, peut seul agir (sur la conscience en produisant des sensations), si bien que la passivité de la conscience n'est finalement que l'envers de l'activité de l'être. Bref, déterminer la réceptivité comme passivité, c'est situer l'être du côté d'une pure positivité – il est ce qu'il est et n'est que ce qu'il est – qui lui permettra d'agir sur le sujet. D'autre part, cette passivité du sentir est en quelque sorte passivité devant elle-même (ou devant lui-même), dans la mesure où le sentir procède d'une sensibilité constitutive du sujet, d'une sensibilité donnée, inscrite dans sa nature propre, de telle sorte que la sensibilité n'est pas tant le fait du sujet que le sujet le fait de la sensibilité. En d'autres termes, conçue comme passivité (devant l'objet et devant les lois de la sensibilité) la réceptivité sensible est nécessairement étrangère à l'affectivité: il n'y va jamais du sujet sentant dans son sentir.

Il suit de tout cela que, si nous voulons penser le sensible conformément à la caractérisation que nous en avons proposé en commençant, il nous faut refuser les deux perspectives évoquées, qui se sont avérées être des impasses et frayer donc une autre voie, une troisième voie qui, à l'instar de la première, prend acte de l'autonomie de l'être sensible et de sa précession vis-à-vis du sensible mais qui, comme la seconde, évite de tomber dans une neutralité réaliste en conservant le cadre de la corrélation, c'est-à-dire en reconnaissant tout autant la détermination du sensible par le sentir. Comme nous le disions en commençant, toute la difficulté est de comprendre comment le sensible peut, sans contradiction, à la fois se confondre avec l'être senti et le précéder comme cela que le sentir s'approprie, passer dans le sentir tout en le débordant toujours. Pour y parvenir, il n'y a pas d'autre voie que celle consistant à mettre en cause les présupposés qui commandent la conception traditionnelle du sentir.

Contre toute attente, c'est dans l'œuvre de Paul Valéry que nous découvrons une perspective permettant de conduire à son terme une telle mise en cause. Dans un certain nombre de textes, aussi décisifs que cursifs (*Discours sur l'esthétique, Notion générale de l'art, L'infini esthétique*) Valéry introduit une distinction entre deux types de sensations. Il y a, d'une part, des sensations qui ont pour effet de produire leur annulation, que ce soit par une action ou à la faveur d'une forme d'indifférence. Elles semblent répondre à un besoin de revenir à l'état qui les précédait. Leur effet est une action tendant à en finir avec elles et c'est pourquoi Valéry les nomme «effets à tendance finie»: ces effets eux-mêmes se finissent vite puisqu'ils ont pour but de faire cesser la sensation au lieu de la prolonger. Valéry vise ici naturellement les sensations manifestant des besoins et produisant donc l'impulsion visant à les satisfaire: la sensation de la faim cesse dans l'homme rassasié. En vérité, ces sensations correspondent à ce que l'on nommait sentiments à l'âge classique. Elles fonctionnent comme des signes au service de la conservation de la vie et ne valent donc pas tant

par elles-mêmes que par l'action adaptée qu'elles déclenchent: ce sont des sensations "utiles". Elles sont à peine senties puisqu'elles ne le sont que pour être dépassées. Les «sensations qui nous servent à quelque chose, écrit Valéry, sont purement transitives, et échangées au plus tôt contre des représentations, ou des décisions ou des actes» (*Id.* 1957, p. 1407). Or, et c'est évidemment important pour la suite, Valéry conclut: «l'ensemble des effets à *tendance finie* constitue l'*ordre des choses pratiques*» (*ibid.*). En vérité, seule une part très faible des sensations qui nous assaillent est au service de notre existence physiologique; la plupart d'entre elles sont inutiles. Valéry prend la mesure de cette inutilité, ou plutôt lui donne un sens positif en y voyant une "utilité" d'un autre ordre. En effet, «parmi nos impressions inutiles, il arrive que certaines toutefois s'imposent à nous et nous excitent à désirer qu'elles se prolongent ou qu'elles se renouvellent. Elle tendent aussi quelquefois à nous faire attendre d'autres sensations du même ordre qui satisfassent une manière de besoin qu'elles ont créé. La vue, le toucher, l'odorat, l'ouïe, le mouvoir, nous induisent donc, de temps à autre, à nous attarder dans le sentir, à agir pour accroître leurs impressions en intensité ou en durée» (*ibid.*). Ainsi, à la différence des sensations utiles, ce groupe de sensations, qui contient virtuellement toutes les sensations n'ayant pas de fonction, est caractérisé par ceci que la sensation engendre un effet ayant pour fin de la conserver, voire de l'intensifier: cet effet se nourrit alors lui-même puisqu'il a pour fonction de restaurer sa propre cause. On a donc ici un phénomène d'exacerbation de la sensation par elle-même car si elle débouche, elle aussi, sur une action, celle-ci a pour but d'en renouveler la présence pour, apparemment, en pérenniser la jouissance. Processus circulaire et donc, en droit, sans terme dès lors que l'effet de la sensation est de se restaurer sans cesse. Comme l'écrit encore Valéry, «la *satisfaction* fait renaître le *désir*; la *réponse* régénère la *demande*; la *possession* engendre un *appétit* croissant de la chose possédée: en un mot, la *sensation* exalte son *attente* et la reproduit, sans qu'aucun terme net, aucune limite certaine, aucune action résolutoire puisse directement abolir cet effet de la réciproque excitation» (*ibid.*). Par différence avec la sensation utile, l'effet de la sensation proprement dite est en effet à tendance infinie pour autant qu'il se renouvelle par l'intermédiaire de la sensation qu'il restaure. Or, conclut Valéry: «L'ensemble de ces effets à *tendance infinie* que je viens d'isoler pourrait constituer l'*ordre des choses esthétiques*» (*Id.* 1960, p. 1343). Ainsi, le champ de l'esthétique est circonscrit, au plan même de la sensation, par différence avec l'ordre pratique et, dès lors, unifié au moins négativement par cette opposition même. En vérité, ce champ des effets à tendance infinie inclut toutes les sensations proprement dites, qui valent pour elles-mêmes et non comme signes, par leur présence plutôt que par leur fonction. Il s'agit bien du champ de l'esthétique au sens classique d'une théorie de la sensibilité, que Valéry nomme ailleurs "esthétique" en spécifiant que les travaux qui s'y rapportent ont pour objet «les excitations et les réactions sensibles *qui n'ont pas de rôle physiologique uniforme et bien défini*» (*Id.* 1957, p. 1311). Notons que, en spécifiant ce champ des sensations proprement dites par différence avec le champ pratique des sensations utiles, en mettant donc en

évidence l'existence, au cœur de la sensation comme telle, d'un effet à tendance infinie, Valéry se donne les moyens de rendre compte d'une activité créatrice située dans le prolongement de cet effet et, comme on le verra pour finir, de fonder une esthétique artistique en pleine continuité avec l'esthétique. C'est, paradoxalement, en revenant à ce que la sensation a de plus propre, à ce qui la distingue du sentiment et de l'action utile qu'elle engendre, bref en mettant au jour le mode d'action qui est constitutif de sa pure présence, que Valéry trouve le principe de son dépassement dans l'activité artistique.

Il ne faudrait pas en conclure pour autant que cette sensation pure, dont l'effet est à tendance infinie, soit exempte de toute dimension affective. Revenons donc un instant à ces sensations inutiles. On l'a vu, à la différence des premières, leur régime est celui de l'intransitivité: elles ne s'échangent contre rien d'autre, ne deviennent rien de différent d'elles-mêmes mais poursuivent au contraire leur propre présence. Autant dire que la sensation engendre sa propre attente, que «dans cet 'univers de la sensibilité', la sensation et son attente sont en quelque manière réciproques, et se recherchent, l'une l'autre, indéfiniment» (*Id.* 1960, p. 1343). Mais dire que la sensation engendre sa propre attente, c'est reconnaître qu'elle suscite un désir, désir qui n'est pas désir d'autre chose mais bien désir d'elle-même puisque l'effet est d'en restaurer ou d'en intensifier la présence. Comme l'écrit Valéry, dans le domaine de la sensibilité, la satisfaction fait renaître le désir au point que l'on y découvre «la combinaison de volupté, de fécondité, et d'une énergie assez comparable à celle qui se dégage de l'amour» (*Id.* 1957, p. 1300). Encore faut-il s'entendre. Cela ne peut signifier que la sensation est d'abord sentie pour ensuite susciter un désir, comme si l'épreuve de la sensation et de la satisfaction qu'elle engendre incitait à s'y attarder, comme si elle en valait la peine. Le désir n'a pas d'autre contenu ou d'autre objet que la sensation elle-même et elle ne peut le susciter que parce qu'il est à sa source. Comme le montrent les formulations mêmes de Valéry, la sensation elle-même est de l'ordre de la satisfaction, elle vient remplir une visée, réaliser un désir, de sorte qu'il n'y a aucune différence à faire entre le sentir et le désir, entre l'être senti et l'être désiré. Précisons que c'est bien à un désir au sens strict, par conséquent radicalement différent du besoin, qu'elle répond car elle déçoit en même temps qu'elle satisfait, exacerbe l'aspiration au moment où elle l'apaise et en tant qu'elle l'apaise, puisqu'elle suscite une attente d'elle-même et engendre un mouvement qui la pérennise. Ainsi, tout se passe comme si la sensation était en défaut sur elle-même et promettait plus qu'elle ne tenait. Pour autant que le propre du désir est que le désiré le creuse en même temps qu'il le comble, cette sorte de retrait sur elle-même qui caractérise la sensation ne peut en effet être produit que dans le désir lui-même. Par sa présence même, la sensation appelle un surcroît de présence, une intensification d'elle-même, ce qui revient à dire que sa présence demeure un défaut de présence, ou plutôt que le propre de la présence sensible est qu'elle est son propre défaut puisque le retour à la sensation, voire son intensification, loin d'apaiser le désir, l'exacerbe au contraire. Au fond, la sensation a ceci de propre que plus elle est

présente, moins elle l'est, plus elle me satisfait, moins elle me comble, comme si elle se dérobaît au sein même de son apparition, se creusait en venant à nous.

Nous retrouvons ici, sur un autre plan, une symétrie avec l'ordre pratique et les sensations utiles. En effet, de même que ces sensations qui sont des sentiments n'ont pas d'autre fonction que de signaler un besoin pour permettre de le satisfaire, les sensations inutiles répondent, quant à elles, à un désir dont elles sont à la fois la cause et l'effet, la source et le produit, de sorte que la pureté de leur présence ne correspond qu'à l'impossibilité de satisfaire ce désir. La transitivité des sensations utiles renvoie au besoin qu'elles indiquent en tant que celui-ci doit être satisfait, tandis que l'intransitivité des sensations pures correspond au contraire à l'insatiabilité du désir qui les engendre. Elles ne demeurent, c'est-à-dire se donnent comme simple présence, que parce qu'elles ne peuvent être dépassées et elles ne peuvent être dépassées dans la mesure où elles ne cessent d'éveiller le désir qu'elles apaisent: elles sont comme traversées par le désir d'elles-mêmes. Il s'ensuit qu'elles sont, elles aussi, caractérisées par une dimension dynamique constitutive, mais dont le sens est opposé à celui de l'action qui met fin aux sensations utiles: leur action ne vise pas l'annulation de la sensation mais sa restauration et son intensification, elle ne s'en détourne pas mais, au contraire, y retourne. Dès lors que le désir est au cœur du sentir, le sentir est inséparable d'un agir par lequel le sentir reconduit à lui-même et, pour ainsi dire, se régénère. Ainsi, «on a beau respirer une fleur qui s'accorde avec l'odorat, on ne peut en finir avec ce parfum dont la jouissance ranime le besoin [il faudrait dire ici désir]» (*Id.* 1957, p. 1409), de sorte que la sensation appelle une respiration plus intense qui ne va trouver dans l'odeur que de quoi l'intensifier. C'est aussi ce qui arrive lorsque nous caressons un objet: on assiste à un échange entre sensations motrices et sensations tactiles tel qu'elles s'appellent mutuellement, le contact engendrant une caresse qui, intensifiant la sensation tactile, suscite un nouveau mouvement, au point que les frontières mêmes du mouvement et du toucher finissent par se brouiller dans une sorte d'ivresse tactile. On a bien ici affaire à un régime de "régénération indéfinie", en lequel la sensation, corrélative d'un désir et manquant dès lors pour ainsi dire d'elle-même, se dépasse immédiatement vers le geste qui l'intensifie, geste qui va se trouver lui-même exacerbé par le manque qu'il ne peut que susciter.

Notons enfin qu'il y a un plaisir sensible inhérent à ce désir, non pas au sens d'un plaisir qui serait sensible, ce qui est probablement le propre de tout plaisir, mais d'un plaisir pris à l'épreuve sensible elle-même. Ce plaisir est attaché à la présence sensible comme telle et c'est pourquoi cette présence suscite le désir. Encore faut-il s'entendre ici: le plaisir que le sensible fait naître ne tient pas tant à sa simple présence, car une épreuve immobile suffirait alors, mais à ce surcroît et donc ce défaut de présence qui caractérise le sensible et conduit sans cesse à s'en approcher. Le plaisir ne réside pas tant dans la présence sensible que dans l'absence qu'elle incarne et donc dans le manque qu'elle suscite: le plaisir se confond avec le désir qu'il appelle et apaise à la fois. Quoi qu'il en soit, ces analyses ont une portée décisive car elles nous mettent tout simplement sur la voie d'une essence de la sensibilité. Valéry

le souligne en passant: cette action qui conduit à s'attarder sur le senti pour l'accroître en intensité et en durée "à la sensibilité pour origine et pour fin" (*Id.* 1957, p. 1406). Il faudrait ajouter ici que cette action qu'est ou qu'implique le désir n'a la sensibilité pour origine que parce que celle-ci en est d'abord la fin: elle ne peut se nourrir de cette sensibilité que dans la mesure où elle tend vers elle, et c'est parce qu'aucune sensation n'est vraiment la sensation à laquelle le désir aspire, c'est-à-dire une vraie sensation, qu'il la dépasse toujours vers une autre sensation. Autant dire que cette action n'est pas dérivée de la sensibilité et extérieure à elle mais qu'elle en constitue le principe et la condition même de possibilité: sentir ce n'est pas recevoir un contenu ou le contempler, c'est désirer et, par conséquent, s'approcher du senti, de telle sorte que le senti est déployé ou déposé par ce désir comme son corrélat provisoire, plutôt qu'il n'est présupposé par lui comme le contenu qui l'éveille. Ainsi, dans le cadre théorique que nous construisons grâce à Valéry, nous découvrons que la réceptivité sensible est traversée par cet affect originaire qu'est le désir et que, à ce titre, elle implique une activité fondamentale, loin d'être synonyme de passivité.

Nous pouvons alors, à la lumière de cette détermination neuve de la sensibilité, faire retour à la question du statut de l'être sensible et montrer qu'avec la passivité du sentir, c'est bien la positivité même du sensible qui se trouve mise en question. Comment donc caractériser l'être du sensible en tant que sa présence est telle qu'elle incite le sujet à s'attarder auprès d'elle, appelle une intensification d'elle-même, bref en tant qu'il est corrélatif d'un désir? Tout se passe comme si, dans la présence sensible même, qui semble pourtant épuiser ce qui s'y présente, se faisait jour un défaut de présence, comme si la plénitude propre à l'épreuve sensible n'allait pas sans un vide ou un défaut, défaut qui conduit le sujet à s'attarder auprès de ce qui est pleinement donné, à s'avancer vers ce qui est déjà là. Dire que le sensible est corrélatif d'un désir, c'est reconnaître qu'il se creuse, en sa présence même, d'une profondeur irréductible, qu'il se donne toujours comme faisant défaut parce qu'en défaut sur lui-même et en défaut sur lui-même parce qu'il est son propre excès, en quelque sorte plus vaste et plus profond que lui-même. Dès lors, la proximité propre au sensible demeure distance, non pas tant entre le sujet et ce qu'il sent mais comme distance constitutive de ce qui est senti, qui suscite le désir d'un surcroît de présence au sein de ce qui est déjà présent, de plénitude au sein de ce qui est déjà satisfaction. En d'autres termes, le sensible a ceci de propre que, contrairement à ce que toute la tradition affirmait, il n'est pas caractérisé par la positivité mais bien par une forme de *négativité*, négativité d'une absence qui n'est pas l'envers d'une présence possible, d'un vide qui n'est pas susceptible d'être comblé car, corrélatif d'un désir qui n'est pas manque, rien ne fait défaut dans ce vide et, par conséquent, rien ne peut le remplir. Ainsi, la profondeur du sensible qui exacerbe le désir ne renvoie pas à une dimension autre, à une transcendance positive: elle ne correspond qu'à un excès du sensible sur lui-même, différence pure du sensible avec lui-même, profondeur intérieure en laquelle on peut s'engager mais que l'on ne peut jamais appréhender comme telle. Le sensible n'est lui-même qu'en différant de lui-même, en défaut sur lui-même parce qu'il est son propre excès: la condition de son

identité est la différence avec soi, la condition de sa consistance une forme de déchirement. C'est donc sans contradiction aucune que Merleau-Ponty peut écrire, résumant ainsi simplement la situation, que «voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit» (Merleau-Ponty 1964, p. 300).

Nous avons dit en commençant que le sensible à la fois se confondait avec l'épreuve que nous en faisons et la précédait pourtant comme cela dont cette épreuve se nourrit, et nous avons ajouté que ces déterminations étaient contradictoires. Mais elles ne le sont qu'au nom d'une certaine idée de l'être, fondée sur l'identité, ou plutôt, la contradiction demeure mais elle n'est plus un argument contre cette description du sensible puisque nous savons désormais que le sensible est la mise en question effective du principe d'identité, qu'il est, par conséquent, contradiction réalisée. Dès lors que le sensible n'est lui-même qu'en étant plus profond que lui-même, que son être enveloppe un surcroît d'être, il faut conclure que sa présence enveloppe par essence un au-delà d'elle-même, un excès de présence qui est encore la sienne – et il n'y a alors plus aucune difficulté à comprendre comment le sensible peut coïncider avec l'être senti et l'excéder pourtant comme sa source ou son sol. Le sensible est précisément cela qui ne se donne *vraiment* qu'à la condition d'envelopper une profondeur suscitant l'approche et qui, par conséquent, ne se donne jamais *pleinement*. Nous retrouvons ici, mais à partir de ce qui la fonde, la disjonction entre la donation en chair et la donation adéquate, disjonction qui caractérise la perception, et que Husserl repère sans jamais pouvoir la justifier vraiment, notamment en raison de la prégnance du principe de l'absence de limites de la raison objective. Comme le rappelle Patočka, que la chose se donne *comme* elle-même, c'est-à-dire en personne ou en chair, ne signifie pas qu'elle se donne *en* elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle est, exhaustivement ou adéquatement. Tout notre propos n'a consisté au fond qu'à montrer, en l'adossant à la conception de la sensibilité qui convient, que ces deux dimensions, qui demeurent inconciliables pour Husserl, en vérité se commandent et dessinent ainsi un ordre de cohérence supérieur. La chose n'est vraiment présente en chair qu'en excédant sa propre présence; elle n'est vraiment là comme elle-même ou en personne qu'à la condition d'appeler une exploration où c'est encore elle-même qui affleurerait.

Je voudrais, pour finir, insister sur la portée de ce résultat à la fois dans le champ ontologique et dans l'ordre esthétique. Soulignons tout d'abord que cette approche du sensible n'est pas sans portée ontologique. En effet, cela qui se donne dans le sensible comme le transcendant toujours correspond précisément à ce que la phénoménologie entend par Etre. Le sensible est l'exhibition même d'une profondeur pure, d'un retrait sans mesure, d'une occultation qu'aucun éclaircissement ne peut faire cesser et il est donc légitime d'affirmer que c'est au cœur du sensible, ou plutôt comme sensible que s'accomplit la différence ontologique. Le sensible n'est pas l'une des voies d'accès possible à un Etre qui pourrait être caractérisé par ailleurs – ce qui reviendrait inévitablement à rabattre le sensible sur la dimension proprement subjective. Il est la seule voie d'accès possible à l'Etre car son emblème même, l'unique

élément en lequel l'être peut advenir et demeurer ce qu'il est, à savoir distinct de l'étant, bref la seule modalité en laquelle l'Être peut être donné de telle sorte que sa transcendance se trouve préservée. Comme le dit magnifiquement Merleau-Ponty, «le sensible est précisément ce médium où il peut y avoir l'être sans qu'il ait à être posé: l'apparence sensible du sensible, la persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant». Ce qui donne sens à cette formule de prime abord énigmatique: «les sens sont des appareils à faire des concrétions avec de l'inépuisable» (*Id.* 1964, p. 276, 245). Il suit d'abord de là que l'expression d'ontologie du sensible est tautologique. Il n'y a d'ontologie que comme ontologie du sensible pour autant que l'Être n'a de sens que comme être sensible, pour autant que c'est en celui-ci seulement que l'Être peut se céler. C'est aussi pourquoi il n'y a d'ontologie que comme phénoménologie, dans la mesure où, comme Husserl l'a établi, celle-ci est d'abord et toujours phénoménologie de la perception. Il suit de là, en second lieu, que ce n'est pas parce que nous avons une sensibilité, ou encore parce que nous sommes des êtres sensibles que l'Être ne peut se donner à nous que dans des sensations ou des aspects sensibles. C'est au contraire parce que seule la sensation préserve la transcendance de l'Être en sa manifestation, parce qu'elle est seule capable de présenter l'imprésentable, que nous sommes des êtres sensibles. Notre sensibilité n'a pas une signification biologique ou anthropologique mais bien ontologique, ou plutôt métaphysique: nous sentons parce que l'Être est par lui-même sensible et l'Être est par lui-même sensible parce que c'est là pour lui le seul moyen de préserver le retrait ou la profondeur requis par sa manifestation.

D'autre part, cette approche de la sensation à partir du désir possède une portée esthétique incontestable: elle permet de fonder l'unité des deux sens de l'esthétique. En effet, si le sentir est ce que nous avons dit, il appelle son propre dépassement sous la forme d'une activité artistique et contient donc le principe d'une articulation entre ce que Valéry appelle la sphère esthétique et la sphère poétique. Nous avons évoqué ce mouvement par lequel une sensation suscite sa propre attente et donne lieu à un acte visant à la restaurer. Mais il peut arriver que la sensation soit vécue comme insuffisante et produise par elle-même une sensation nouvelle. La sensibilité a horreur du vide, souligne Valéry, et elle tend à compenser aussitôt ce qu'elle vit comme raréfaction des sensations, à rétablir l'équilibre entre l'acte et la puissance de la sensibilité, comme si l'absence sensible agissait positivement sur nous. L'exemple élémentaire, favori de Valéry, est celui de l'émission d'une couleur complémentaire à partir d'une forte impression de la rétine par une couleur donnée: ainsi la vision intense d'un rouge engendre celle du vert. Plus généralement, on trouverait «quantité de productions spontanées, qui se donnent à nous à titre de compléments d'un système d'impressions ressenti comme insuffisant. Nous ne pouvons voir de constellations au ciel que nous ne fournissions aussitôt les tracements qui en joignent les astres, et nous ne pouvons entendre des sons assez rapprochés sans en faire une suite, et leur trouver une action dans nos appareils musculaires qui substitue à la pluralité

de ces événements distincts, un processus de génération plus ou moins compliqué». Or, ajoute Valéry, «Ce sont là autant d'œuvres élémentaires. L'Art, peut-être, n'est fait que de la combinaison de tels éléments» (Valéry, 1957, p. 1314). Autant dire que le désir dont nous avons vu qu'il habite la sensibilité est au principe même de l'art, au point que la frontière entre les deux s'avère labile: il y a, dans les mouvements engendrés par le manque qui est au cœur de la sensation, quelque chose comme un art inchoatif et, à l'inverse, il n'est pas d'art qui, à quelque niveau, ne mette en œuvre les effets à tendance infinie propres à la sensation. Plus radicalement, le sens de l'art est de reprendre à son compte, pour l'amplifier, cette dynamique qui est au cœur de la sensibilité. Valéry est sans ambiguïté sur ce point. Après avoir décrit le jeu, propre à la sensibilité, par lequel la satisfaction fait renaître le désir et la possession engendre un appétit croissant de la chose, il conclut «*Organiser un système de choses sensibles qui possède cette propriété*, c'est là l'essentiel du problème de l'art» (*Id.* 1957, p. 1407).

Riferimenti bibliografici

- Bergson E. (2008). *Matière et mémoire*. Paris : PUF "Quadrige". 2008.
Merleau-Ponty M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
Merleau-Ponty M. (1978). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche. Biran et Bergson*. Paris: Vrin.
Locke J. (1972). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. trad. Coste. Paris: Vrin.
Valéry P. (1957). *Oeuvres I*. Paris : Gallimard. "Bibliothèque de la pléiade".
Valéry P. (1960). *Oeuvres II*. Paris : Gallimard. "Bibliothèque de la pléiade"..

Paul Ricœur e la filosofia riflessiva di Jean Nabert

di *Angelo Bruno**

This essay moves from Ricœur's statement of his own "debt" towards reflective philosophy in the interpretation that, in France, during the mid-twentieth century, Jean Nabert proposed. He reconstructs the path starting from "*Le conflit des interprétations*" to "*Soi-même comme un autre*", until "*Parcours de la reconnaissance*". In this perspective, the Nabert's question has been taken into account: can consciousness understand itself? The guiding line of Ricœur's thought is both to recognize a philosophy (that of "capable man") to the Nabert's reflective method; and a metaphysics (that of "act" and "power"), in a phenomenological and hermeneutic perspective that culminates in the notion of testimony.

Key words: Ricœur, method, hermeneutic

1. La filosofia riflessiva di J. Nabert

In diversi momenti del proprio itinerario filosofico P. Ricœur ha sottolineato il debito di pensiero verso Jean Nabert. Con questo pensatore il Nostro ha stabilito un dialogo a distanza, riconoscendolo come "maestro". Questo saggio si propone di soffermarsi sul rapporto tra la filosofia riflessiva di Nabert e l'ermeneutica Ricœuriana analizzando tre aspetti cruciali: 1) la centralità per l'ermeneutica del metodo riflessivo; 2) l'accoglimento di alcuni "nodi" del pensiero di Nabert; 3) il ruolo centrale che la concezione nabertiana di testimonianza ha nella ermeneutica di Ricœur.

La tradizione filosofica del "cogito ermeneutico", che Jean Greisch indica come la nuova stagione entro la quale ricondurre il pensiero di Ricœur, richiede che venga approfondita a partire da quanto indica lo stesso filosofo: «è posta nel solco di una filosofia riflessiva; resta nella prospettiva della fenomenologia husserliana, vuole essere una variante ermeneutica di questa fenomenologia» (Ricœur, 1989, p. 24). In questo saggio ci soffermeremo esclusivamente sul primo polo del tripode filosofico

* Professore Associato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento.

indicato da Ricœur, per sottolineare che non ci troviamo dinanzi ad un pensiero eclettico, ad una giustapposizione o sovrapposizione di teorie o alla filosofia riflessiva nel significato generico e fumoso bensì al metodo riflessivo circoscritto al pensiero di Jean Nabert. Scrive: «da questo punto di vista (della filosofia riflessiva)», sono debitore a Jean Nabert, per l'attenzione portata al passaggio lungo il versante oggettuale delle esperienze considerate dal punto di vista delle capacità messe in opera. Passare per il cosa e il come, prima del ritorno al 'chi', mi sembra esplicitamente richiesto dal carattere riflessivo del Sé che, nel momento di auto designazione, si riconosce se stesso» (Ricœur, 2005, p. 110). Tuttavia, possiamo affermare che se, per un verso, Ricœur accoglie da Nabert il metodo riflessivo e lo pone a fondamento di una filosofia sistematica, quella dell'Io posso e della fenomenologia dell'uomo capace, per un altro verso sviluppa dei "nodi" di pensiero che nella filosofia nabertiana si presentano privi di uno spessore epistemico-veritativo, nel senso di uno sviluppo che, escludendo la metafisica della sostanza senza indagare alternativi percorsi veritativi, resta sul piano della immanenza. Per Ricœur, invece, la metafisica dell'atto e potenza può costituire un punto di vista alternativo in grado di offrire al metodo riflessivo un sostegno veritativo. In questa prospettiva Ricœur può accogliere la tesi di Nabert che è necessario tenere separata l'analisi riflessiva dal metodo riflessivo e che la linea di demarcazione è data dal riferirsi, rapportarsi all'essere, rimanendo all'interno di una metafisica ontologica, per cui la riflessione è il ritorno della coscienza finita al suo principio, pertanto, essa «scopre più di quanto non crei», mentre il metodo riflessivo, a differenza della riflessione filosofica, non si colloca in una metafisica ontologica bensì nella immanenza; esso non relaziona la coscienza con l'essere bensì con la coscienza pura. Come afferma Nabert: il metodo riflessivo appare come «la forma comune delle analisi destinate a mettere in luce gli atti immanenti ai significati, e, dietro di loro [...], l'atto riflessivo in cui lo spirito si assicura il suo essere incondizionato e la sua uguaglianza a sé» (Nabert, 1994, p. 407). Tuttavia Ricœur coglie nel pensiero di Nabert soprattutto nel saggio dal divino a Dio e in *Le desir de dieu* delle importanti aperture nel senso della trascendenza legate alla nozione di testimonianza.

La filosofia riflessiva «non si presenta con i caratteri di un episodio concluso all'interno della storia del pensiero, ma con quelli di una realtà vivente che, pur avendo radici antiche, ha solo da poco preso piena coscienza della propria peculiarità ed ha avviato il proprio approfondimento metodologico» (Nebuloni, 1984, p. 215).

Possiamo affermare che la filosofia riflessiva è caratterizzata da: 1) rifiuto di ogni impostazione ontologica nell'indagine delle strutture trascendentali della coscienza e della soggettività; 2) superamento di ogni concezione del sapere umano inteso in senso puramente scienziato o, in senso contrario, pragmatista-relativista; (si tratta di avviare una riflessione sulla dimensione veritativa che riproponga il rapporto tra certezza soggettiva e verità oggettiva); 3) la filosofia riflessiva si pone come pensiero esistenziale, critico verso l'esistenzialismo come verso qualunque altro pensiero come sistema.

Il saggio *La filosofia riflessiva* apparso, in *Encyclopédie française* del 1957, è posteriore alla pubblicazione, da parte di Nabert, dei suoi lavori in cui il metodo riflessivo sarebbe stato pienamente applicato; pertanto, quell'articolo, segna quasi il bisogno di una verifica pubblica della filosofia riflessiva, una sua puntualizzazione nella storiografia filosofica, la indicazione dei possibili esiti, anche in vista dei rilievi che quel pensiero non aveva mancato di suscitare.

Il Nostro avverte il bisogno, però, di uscire da un generico riferimento alla riflessione, per specificare una linea filosofica di appartenenza e delineare un "albero genealogico". Scrive Nabert: «È opportuno [...] distinguere una riflessione in cui è l'assoluto che si riflette nel movimento di una coscienza particolare ed una riflessione che costituisce, dapprima, il soggetto stesso e coglie, immanenti alle sue operazioni, le leggi e le norme dell'attività spirituale in tutti i domini» (Nabert, 1957, Nabert, 1994, p. 398). Occorre quindi tenere ferma la netta separazione tra una riflessione che rinvia ad un assoluto trascendente ed una che muove dalla coscienza e ritrova la trascendenza nell'immanenza. Il primo percorso è quello della "regressione analitica" che rinvia ad un Essere che si riflette nella coscienza finita, che muove da quest'ultima per giungere al suo principio; dove, la regressione analitica indica appunto le tappe da percorrere, le illusioni che devono essere dissipate affinché la coscienza di sé si scopra come coscienza dell'Essere, ovvero quello di un cammino dall'essere all'Essere per cui, «nell'oblio apparente dell'Essere, non cessa mai di essere messa in guardia, tramite la sua inquietudine, il suo desiderio, l'esperienza di una privazione, della presenza e dell'azione di una trascendenza» (Nabert, 1994, p. 398). Il secondo percorso è quello avviato da Kant ed è inteso come una prospettiva di immanenza, riconducibile al soggetto, dove la coscienza individuale è posta in relazione alla «coscienza trascendentale per indicare che essa è coscienza costituente, che essa fonda l'opposizione tra atto ed evento allo stesso titolo dell'opposizione tra una necessità interna, tutta spirituale e la necessità osservabile nel mondo dei fatti e nell'universo» (ivi, p. 399).

Nabert stabilisce, così, una linea netta di demarcazione tra due filosofie riflessive, sia sul piano metodologico, rimarcando la regressione analitica, che su quello ontologico dal momento che, nelle due riflessioni, il rapporto con l'essere subisce una differente impostazione. Alla coscienza posta in relazione ad un principio fondativo fa da contraltare una coscienza che si ritrova in modo pieno e completo nei suoi atti, nelle sue produzioni, soprattutto nel suo atto iniziale. Ci troviamo, in questa seconda prospettiva, di fronte ad una coscienza da cogliere sia nel suo atto iniziale con cui il soggetto si assicura di sé, del proprio potere, che negli atti particolari in quanto atti di coscienza.

È sullo statuto di quest'atto iniziale che occorre soffermarsi in quanto segna una rottura rispetto alla tradizione filosofica. In qualunque modo quest'atto si espliciterà: come atto del pensare, del giudizio, come atto che dà vita ad un segno che si coglie nel fatto primitivo dello sforzo, esso coinvolge il soggetto, sostituisce completamente l'Essere, in quanto è mediante quell'atto che il soggetto potrà realizzare una

ripresa, senza che alcunché di estraneo lo solleci. Esso, afferma Nabert, presenta due tratti; «da un lato è annullata la differenza tra il raddoppiamento riflessivo che si appropria di esso e l'intuizione che lo apprende nella sua verità, dall'altro esso è rinnovabile in ogni tempo, in ogni luogo, mediante una decisione che sospende il corso della vita spontanea e fa passare nel presente, nell'istante un carattere di intemporalità o di eternità» (ivi, p. 400).

Occorre sottolineare il rapporto tra il momento preriflessivo ed il sorgere della riflessività avviata dall'atto. Questa si ritrova già in qualcosa che la prefigura e l'annuncia. In questo modo, la filosofia riflessiva esclude che ci possa essere una contrapposizione netta tra natura e coscienza, che quest'ultima determini nella prima un salto improvviso. Si riconosce, a partire da una coscienza immediata e preriflessiva, che l'atto di riflessione è anticipato, per cui, «sebbene libera, la riflessione non potrebbe sorgere se la coscienza umana non si prestasse a questo evento, ed una delle conseguenze più importanti dell'analisi riflessiva è di aver favorito e giustificato di rimando una comprensione della coscienza immediata che non fa di quest'ultima uno svolgimento o un susseguirsi di stati, ma sorprende fin nelle sue forme più umili una certa relazione attiva della coscienza con sé» (*ibid.*).

La filosofia riflessiva è, dunque, rivolta al superamento della netta separazione tra natura e coscienza. Ciò porta il pensatore ad affermare che «prima che si interroghi su di sé, sulla propria esistenza, sulla propria verità, la coscienza non è prigioniera di una natura data o di una vita in cui il desiderio costituisce un tutt'uno con la cosa desiderata e non si distingue da essa» (*ibid.*).

Queste due direzioni della filosofia riflessiva, già presenti in Cartesio, trovano nel pensiero di Kant e Maine de Biran piena consapevolezza. Ma, aggiunge Nabert, «occorre guardarsi bene dal separarle. È dalla loro solidarietà che dipende una giusta concezione dei rapporti della coscienza e della ragione» (ivi, p. 401). Spetta a Maine de Biran il merito di aver avviato uno studio riflessivo della coscienza sensibile e della percezione, come è stato merito della coscienza trascendentale, con le sue esigenze di oggettività, aver impedito che gli atti e i fini dell'io concreto si sottraessero agli imperativi ed alle norme del pensiero razionale. Da qui una prospettiva in cui la ragione non è più considerata trascendente la coscienza e viene escluso ogni divorzio tra il pensiero razionale e la vita interiore dell'io: «il compito della riflessione, non è quello di lasciare l'una fuori dall'altra, l'intimità della coscienza e l'universalità della ragione» (ivi, p. 402).

Occorre allora, per il Nostro, ritornare a Biran e interrogarsi «se l'analisi riflessiva, senza nulla rinnegare della coscienza trascendentale, sia in grado di appropriarsi le esperienze più concrete con le quali il destino dell'io è solidale» (*ibid.*). È Biran del "fatto primitivo" che, per Nabert, ha aperto la via a delle ricerche che, da differenti punti di vista, tendono a promuovere una coscienza di sé «cui non fa difetto quella dimensione di intimità che è assente nella coscienza trascendentale del criticismo» (*ibid.*).

Il fine della filosofia riflessiva è quello di «avanzare il più lontano possibile nell'analisi dell'animo umano, non per conoscerlo come un oggetto, ma per scoprire fin nell'elemento passionale puro qualche consenso della coscienza e già una causalità che annuncia la libertà» (ivi, p. 405). In questo senso la filosofia riflessiva è tutt'uno con l'etica, poiché, all'analisi delle norme regolatrici della conoscenza e della scienza si aggiunge l'appropriazione di esperienze e di dati che contraddistinguono il dominio dell'etica.

L'analisi riflessiva considera indispensabile che l'atto si ritrovi nei simboli, che si accetti la collaborazione dei segni e quindi dello spazio, anche se l'atto non si perde in essi. L'ambizione della coscienza di pervenire all'atto puro richiede quindi la mediazione dei segni.

Posto che la coscienza è la causa completa dell'atto occorre ritrovare questo attraverso le opere. Esse, vivendo di una propria vita, sono come staccate dalle operazioni che le hanno prodotte. Da qui la necessità di «riportare alla luce il rapporto intimo dell'atto coi significati nei quali esso si oggettiva» (ivi, pp. 406-407). È compito dell'analisi riflessiva cogliere il momento in cui l'atto spirituale si investe nel segno.

È fondamentale cogliere il momento in cui legame tra l'atto e il significato, che sembra costituire un sol corpo con l'opera, si allenta. Allora la soggettività trascendentale sembrerebbe esaurirsi nello sguardo che gli consente l'accesso ai valori, alle essenze, ai significati oggettivi. È su questo punto che l'analisi fenomenologica e quella riflessiva divergono (1). Scrive Nabert: «a tal proposito, occorrerebbe domandarsi se, più che alla vita reale degli atti colti alla loro nascita, e nella loro prima prova, l'analisi fenomenologica non sia più attenta, di preferenza, al di là o al di fuori dell'intenzione stessa, al significato già distaccato dell'atto originario, mentre l'analisi riflessiva, appropriandosi degli atti della coscienza creatrice, non ne costituisce uno sterile raddoppiamento, ma mira ad una conquista della interiorità spirituale a partire dai significati effettuati, sempre solidali, a qualunque grado, col tempo, lo spazio, il linguaggio, la storia» (Nabert, 1957, Nabert, 1994 p. 407). Ora, questi significati oggettivati, prigionieri di un contesto sociale, irrigiditi in dei canoni, sollecitano l'adesione delle coscienze, ma suscitano anche la loro rivalità, il loro strappo, la loro reciproca incomprendimento. Per questo «la riflessione non è solo ritorno alla interiorità: essa è anche progresso verso l'unità, poiché ritrova alla fonte di tutti i simboli uno stesso atto che sembra frazionarsi nei mezzi di espressione che non può evitare di darsi» (*ibid.*).

2. Il metodo riflessivo

P. Ricœur che è ritornato a più riprese sul pensiero di Nabert, nel 1962 pubblica in *Etudes philosophiques* un articolo, che sarà ripreso in *Le conflit des interpretations*, con il titolo di *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, nel 1996 appare la

Prefazione a Le désir de Dieu, e nel 2003 la postfazione a Jean Nabert et la question du divin.

Possiamo affermare, con Ricœur, che la filosofia riflessiva non pone una prima verità, un punto di partenza radicale, un'intuizione in cui tutto è già provato, ma riconosce che vi sono dei sentimenti e su essi si avvia un processo di riflessione che ha come obiettivo il «comprendersi» (Ricœur, 1996 p. 5). Perciò, «cominciare, per la filosofia riflessiva, non è dunque porre una prima verità, è rivelare le strutture di ciò che precede la riflessione, le strutture della coscienza spontanea» (ivi, pp. 5-6) (2), in grado di farci comprendere perché la riflessione è desiderio; perciò, l'«Io sono» che anima il desiderio ed al quale questo desiderio d'essere si sforza di eguagliarsi, è rivelato come la verità della riflessione stessa. Questo desiderio d'essere nella filosofia riflessiva non si pone come riposo su qualche vetta della trasfigurazione, esso non è possesso intuitivo di se stesso. Mediante questo flettersi nel mondo, la coscienza giunge ad una liberazione, assoluta ed irreali al tempo stesso; liberazione che per essere reale deve affrancare le inclinazioni dalla tirannia dei loro oggetti, deve collocarle nella disciplina del lavoro, nell'edificazione delle istituzioni economiche, politiche, culturali. Si ha con ciò una riflessione che parte dal sentimento e ritorna al sentimento, da un sentimento confuso a un sentimento «educato», da quello della separazione a quello della partecipazione. La riflessione è un momento nella storia del desiderio costitutivo del nostro essere.

L'analisi riflessiva rivela tutta la sua fecondità quando sorprende il momento in cui l'atto spirituale si investe nel segno che rischia subito di rivolgersi contro di lui. È questa oggettivazione che fa dei nostri motivi dei segni con cui noi possiamo sapere ciò che abbiamo voluto, possiamo dire, comunicare, giustificare i nostri atti. In questo modo noi offriamo il senso del voluto, ossia il senso dei motivi «ad una lettura oggettiva, scientifica, determinista» (Ricœur, 1996, p. 11) Tuttavia Ricœur considera provvisorio questo avvicinamento della filosofia riflessiva alla fenomenologia in quanto «il soggetto dell'analisi fenomenologia gli sembra comportarsi come un puro 'sguardo' che si posa su dei valori, delle essenze, dei significati oggettivi» (ivi, p. 12). È stato necessario che si spezzasse il legame tra l'atto e il significato, che sembrava costituire un tutt'uno con l'opera, affinché l'analisi fenomenologica potesse dare spettacolo di sé, e cogliere i significati della coscienza. La fenomenologia perderebbe dunque di vista «la vita reale degli atti colti nella loro nascita», essa sarebbe più attenta «al significato staccato dall'atto originario». Certamente questa obiezione è rivolta agli aspetti più statici della fenomenologia, ma essa è rivelatrice degli obiettivi del metodo riflessivo in quanto «la sua ambizione è di cogliere degli atti puri, mediante dei segni nei quali essi libererebbero il loro significato, essa non vede solo una semplice descrizione bensì una riappropriazione dell'affermazione originaria mediante una coscienza che se ne scopre posseduta. La sua teoria dei segni o dei simboli ha un significato etico; il problema dell'espressione è immediatamente quello della occultazione dello spirito mediante i segni che sono necessari

alla verifica dell'affermazione originaria nella sua esperienza umana, nella sua storia, nelle sue opere» (Nabert, 1943, p. 123).

Si può affermare che la filosofia riflessiva si annette il pensiero simbolico e le relazioni molteplici tra le intenzioni significatrici ed il modo significante. Essa è rivolta a far coincidere la comprensione di sé, sulla base del testo che queste azioni hanno costituito, con una rigenerazione del suo essere.

Il rapporto tra l'atto che si pone ed il segno in cui esso è racchiuso è il punto nodale non solo del pensiero di Nabert ma della filosofia riflessiva in genere, per cui in quel rapporto è il senso del "metodo riflessivo" che è in gioco.

Poiché «i poteri dello spirito si apprendono indirettamente, mediante la scappatoia delle rappresentazioni offerte alla descrizione» (Ricoeur, 1996, p. 223), questa legge vale anche per la coscienza; anche per essa la produttività si apprende attraverso la scappatoia di una funzione di oggettività e di verità. Siamo nel tema filosofico generale dell'atto in relazione alla rappresentazione in cui esso diviene segno di riconoscimento e, con ciò, si colloca in una storia, in un racconto. Da qui la grande verità espressa da Nabert: non siamo mai di fronte a noi stessi; la nostra condizione è quella dell'ineguaglianza di noi a noi stessi. Così, egli parla degli esseri e del mondo come un testo da decifrare. Quella disuguaglianza di noi a noi stessi culmina nella affermazione originaria intesa come desiderio d'essere, sforzo per esistere, verso i quali siamo sempre ineguali.

Questa affermazione si disperde in "centri", ambiti distinti, ma anche complementari, nel senso che essa richiede una complementarità tra l'analisi riflessiva applicata all'ordine del conoscere e quella applicata al dominio dell'azione. C'è della verità e della oggettività in ogni sfera, da quella dell'etica a quella estetica come nel sapere scientifico; anche questo è una pratica, certamente una pratica teorica, che tra le altre si riconosce nel gioco dei suoi paradigmi. In questo senso la presenza di una pluralità di centri di riflessione non si limita ad una semplice divisione del lavoro filosofico, ma richiede che si riconosca la necessità di un lavoro incrociato tra i vari ambiti. Pur privilegiando il centro, l'ambito dell'etica, Nabert ne coglie un'affinità e parentela con gli altri centri. Ne risulta un'ampiezza di vedute per lo stesso statuto dell'etica.

Il metodo riflessivo segna la fine di queste certezze ed opera su un gruppo di esperienze, significative di un ambito avente in sé una omogeneità e che il pensatore definisce "etico", quali la colpa, lo scacco e la solitudine, per avviare un cammino, di comprensione di sé da parte della coscienza. Ora, la rottura che il metodo riflessivo opera con la tradizione filosofica segna anche l'interruzione della comunicazione costruita sui presupposti della filosofia speculativa, della coscienza sia con se stessa che con le altre coscienze; dalla riflessione su quelle esperienze emerge infatti la presenza di un non-essere al fondo dell'io, il bisogno per la coscienza di superare il mondo della moralità e del dovere, di cogliere una verità più amara e disperante, di toccare così l'abisso della solitudine prima di poter trovare in sé una certezza capace

di ridare speranza e riavviare la comunicazione su un piano differente da quello della moralità.

L'abbandono da parte della riflessione delle categorie sempre rassicuranti dell'intelletto fa emergere una "inquietudine" inseparabile dal comprendersi che si esprime nel conflitto, tutto interiore alla coscienza, tra un non-essere che l'abita ed un sentimento di ineguaglianza di sé a se stessa, un desiderio d'essere che al tempo stesso costituisce la struttura della coscienza. In questo senso la riflessione filosofica non aggiunge nulla al desiderio d'essere che ciascuno avverte né garantisce una superiorità del filosofo sull'uomo comune.

Tuttavia, la riflessione sui sentimenti della colpa dello scacco e della solitudine non si traduce in un mero esercizio filosofico; la scoperta di un non essere che alberga stabilmente nella coscienza, e l'impossibilità di ricondurlo in qualche modo all'Essere saranno per il filosofo lo strumento per affermare l'insopprimibilità del male.

Possiamo affermare, con Ricœur, che il metodo riflessivo nabertiano non pone una prima verità, un punto di partenza radicale, un'intuizione in cui tutto è già provato, ma riconosce che vi sono dei sentimenti e su essi avvia un processo di riflessione che ha come obiettivo il «comprendersi» (Ricœur, 1996, p. 5). Perciò, «cominciare, per il metodo riflessivo, non è dunque porre una prima verità, è rivelare le strutture di ciò che precede la riflessione, le strutture della coscienza spontanea» (ivi, pp. 5-6), in grado di farci comprendere perché la riflessione è desiderio. Pertanto, l'«Io sono» che anima il desiderio ed al quale questo desiderio d'essere si sforza di eguagliarsi, è posto come la verità della riflessione stessa.

3. La conscience peut-elle se comprendre?

La conscience peut-elle se comprendre? è il titolo del saggio che come appendice troviamo in *Le désir de Dieu* ed in esso Nabert pone il tema della comprensione in relazione ai differenti ambiti in cui la coscienza si esteriorizza: come coscienza narrativa, storica, come memoria, e riconoscimento. Ricœur avvia un dialogo sviluppa ed approfondisce sul piano ermeneutico ciò che Nabert aveva posto esclusivamente sul piano riflessivo. Nel pensiero di Nabert troviamo in un linguaggio quanto mai denso ed essenziale molti dei temi che saranno ripresi da Ricœur. Ricordiamone alcuni. Nabert rifiuta di porre la comprensione in riferimento alle categorie o ai concetti validi per cogliere il rapporto dell'individuo con la natura, e pone la comprensione esclusivamente in rapporto alla coscienza; in questo senso avvia quella duplicazione del soggetto che Ricœur approfondirà come identità *idem* ed identità *ipse*, come rapporto ermeneutico tra spiegazione e comprensione, dove, se in sintonia col pensiero di Nabert viene affermata la duplice natura epistemica ed ontologica del sé, fino a porre a fondamento di quella duplicità una doppia metafisica: quella della sostanza legata alla identità *idem* e quella della potenza legata alla identità *ipse*,

tuttavia non cesserà di stabilire un nesso profondo tra spiegazione e comprensione secondo l'adagio: più si spiega meglio si comprende, ovvero spiegare di più per comprendere meglio. Forte di questa duplicità ontologica del Sé, Ricœur se per un verso può accogliere l'affermazione di Nabert «il est douteux qu'un seul des concepts ou des catégories appliqués à l'intellection de l'individue dans la nature puisse servir au sé comprendre, et il se peut que ce soit là le vice originaire de la théologie ou de la métaphysique pluraliste ou moniste» (Nabert, 1996, p. 406), per un altro verso mette in luce la dialettica aperta tra le due prospettive che, dal punto di vista del Sé vuol dire cogliere nella varietà in cui esso si esprime i momenti in cui prevale l'identità idem, quelli in cui le due identità si occultano vicendevolmente fino (come nella narrazione e nel carattere) all'emergere della identità ipse.

La nostra analisi, pur non trascurando le prefazioni di Ricœur a due testi di Nabert: *Elements pour une éthique* e *Le désir de Dieu*, si sofferma soprattutto su due saggi, uno del 1962 pubblicato in *Etudes philosophiques* e ripreso in *Le conflit des interpretations*, con il titolo di *L'acte et le signe selon Jean Nabert* e la postfazione a *Jean Nabert et la question du divin*, dal titolo: *Jean Nabert: une relecture*, dove la rilettura si propone di cogliere in Nabert non solo la centralità del metodo riflessivo ma soprattutto, come si è detto, la presenza di "nodi" che richiedono di essere inseriti entro una filosofia sistematica. Questi due saggi di Ricœur rinviano oltre alle opere di Nabert, soprattutto a due suoi articoli. "*La filosofia riflessiva*" apparso in *Encyclopedie Francaise* del 1957 e ripreso in *L'expérience interieure de la liberté* e l'articolo *La conscience peut-elle se comprendre?* del 1934 e apparso come postfazione a *Le désir de Dieu*, pubblicato postumo nel 1996. Il saggio di Ricœur *Jean Nabert: une relecture*, può essere inoltre considerato una risposta ai rilievi che Jean Greisch poneva in *L'inquiétude du "se comprendre" et le désir de Dieu*, in *Jean Nabert et la question du divin*.

Jean Greisch sottolinea, muovendo dal nesso che Nabert pone tra la comprensione di sé e l'eliminazione di tutte le risposte rassicuranti che la filosofia da Leibniz a Spinoza da Hegel a Bergson ha dato all'interrogativo del comprendersi, di estendere questo rifiuto anche al Dasein heideggeriano, al soggetto levinasiano e gadameriano fino a chiedersi: «le soi de l'herméneutique du soi de Ricœur peut-il se comprendre soi-meme comme un autre?». Scrive: «je parierai sur le fait que non seulement la philosophie de Nabert opère une percée en direction de l'herméneutique, comme l'a soutenu Ricœur, mais qu'inversement la formulation nabertienne de la question: la conscience peut-elle se comprendre? Exige un très sévère examen de conscience de la part de quiconque voudrait défendre la concept de raison herméneutique» (Greisch, 2003, p. 47). Greisch privilegia dunque l'espressione «inquiétude du se comprendre» per sottolineare il rifiuto da parte di Nabert di ogni filosofia finalistica nel processo ermeneutico. Egli avanza alcune riserve in quanto coglie nel pensiero di Nabert non solo la impossibilità di soddisfare, da parte della coscienza, il bisogno di comprendersi ma anche e soprattutto la negazione della «tendance à la satisfaction, en la résolvant dans une insatisfaction de tout donné» (ivi, p.

48). Lo studioso coglie in Nabert sia il rifiuto della riduzione della comprensione di sé alla conoscenza di sé sia la tesi che la coscienza non può comprendersi attraverso l'adeguazione possibile delle tendenze al loro oggetto. Per Greisch l'ambizione di Nabert non è quella di imprimere una stessa finalità alle svariate tendenze bensì di ridurle ad un unico denominatore; ma, afferma lo studioso, ciò è possibile solo «à l'intérieur d'un système philosophique qui revendique de pouvoir fournir à la conscience un horizon de sens ultime: en lui permettant de se comprendre radicalement elle meme, le système en question la rend en meme temps prisonnière de son interprétation» (*ibid.*). Il comprendersi è nel filosofo sinonimo di auto-interpretazione e legata a questa c'è l'insoddisfazione e l'inquietudine.

Per Greisch l'autocomprensione così come è elaborata da Nabert sfocia in «une sorte di neutralité métaphisique... Elle est au service d'une auto-compréhension radicale» (ivi, p. 50).

Questa auto comprensione da parte della coscienza che poggia su un'azione senza soggetto e senza oggetto conduce a delle conseguenze: 1) «le se comprendre répugne radicalement à l'alternative d'un se comprendre par autre chose que par soi-meme ou de se comprendre par soi meme» (Nabert, 1996, p. 410) «c'est pourquoi il faut se garder de mettre en concurrence l'ipséité et l'altérité, l'auto et l'hétéro-compréhension. De meme, nous sommes au delà de la dicotomie entre l'auto-affection qui serait le vrai nom phénoménologique de la vie et d'une conscience mondaine, qui nous arracherait à notre propre intériorité»; 2) «la conception nabertienne du se comprendre transcende l'alternative de l'inquiétude existentielle et de l'interrogation intellectuelle, d'un moi inquiet de sa destinée et d'un cogito en quete de certitude apodictique, mu par une inquiétude de vérité»; «il n'y a pas non plus lieu de choisir entre le cogito cartésien et le cogito augustinien» (Greisch, 2003, p. 51).

La lettura di Greisch pone in rilievo la presenza, nel pensiero di Nabert, di tre limiti: a) Manca il riferimento del metodo riflessivo ad una filosofia sistematica; b) esclude ogni riferimento alla metafisica rifugiandosi in una "neutralità metafisica", c) l'azione della coscienza in senso riflessivo corre il rischio di una chiusura in se stessi. È a partire da questi interrogativi di Greisch che occorre cogliere la lettura Ricœuriana del pensiero di Nabert.

Il primo nodo che Ricœur prende in esame è quello «entre l'acte qui se pose et le signe dans lequel celui-ci s'enveloppe et se developpe, se manifeste et s'occulte» (Ricoeur, 2003, p. 241).

Così commenta Ricœur «C'est vrai: nous ne somme jamais face à face de nous meme, sujets agissants; l'inegalité de nous a nous-meme-expression chère a Nabert-est notre condition». È merito di Nabert aver indicato un'altra uscita «remontée du signe à l'acte. Cette issue autre est celle de la valeur huristique de l'objectivation... Ainsi Nabert évoque-t-il quelque chose comme une "alternance" entre deux mouvements, celui d'une concentration du moi à sa source et celui de son expansion dans le monde. Il va meme jusqu'à parler de symbolisation, de texte à déchiffrer»; «j'ai fait mon miel de ce texte, sous l'aiguillon de la philosophie analytique, que j'ai tenté

d'intégrer à l'herméneutique, néé elle-meme du déchiffrement des teste, du grand texte de la vie, des oeuvres, des istituzioni. C'est ainsi que je pense être resté dans l'orbe de la philosophie réflexive de Nabert» (ivi, p. 143). Il rapporto tra l'atto che si pone ed il segno in cui esso è racchiuso è il punto nodale non solo del pensiero di Nabert ma della filosofia riflessiva in genere, per cui in quel rapporto è il senso del "metodo riflessivo" che è in gioco. Il secondo nodo è quello dei differenti foyers della riflessione che Ricœur riprende da Nabert sottolineando la centralità che il «desiderio d'essere» e lo «sforzo per esistere» hanno nel suo pensiero e che si trovano «dispersi» in due foyers distinti; il sapere oggettivo, sotto il segno del vero, il sapere etico sotto quello del bello e del sublime. «Cette complémentarité signifie qu'il y a de la vérité et de l'objectivité dans chaque sphère... L'idée de la pluralité de foyers de réflexion ne se borne donc pas à une simple division du travail philosophique; elle appelle à un travail au carrefour d'une pluralité de visées croisées». Tutto ciò ci pone in una riflessione che «excede une critique» (ivi, p. 144). Il terzo nodo è quello che comporta il passaggio attraverso il sentimento «on ne sera jamais assez reconnaissant à Nabert d'avoir rapatrié une phénoménologie du sentiment dans la sphere réflexive» (ivi, 145).

La riflessione non trova la coscienza impreparata o aperta su un vuoto d'essere, anzi essa è tutt'uno con la presenza di un sentimento più profondo, che Nabert definisce "metafisico", che richiede una materia, delle esperienze ed in quelle si cela e su di esse si appoggia, affinché possa, attraverso la riflessione, venire alla luce. Questo è il sentimento della ineguaglianza di sé a sé stesso che, attraverso la riflessione sulle esperienze della colpa, lo scacco e la solitudine, pone le basi della possibilità dell'etica. Questa base preriflessiva richiede di essere ricondotta da un fondo oscuro e imprecisato ad una piena luce affinché, a partire da un non-essere, si raggiunga una affermazione originaria in cui la ineguaglianza di sé a sé stesso si espliciti. Soprattutto, è richiesto che, attraverso la prassi, nel momento in cui la coscienza si flette verso il mondo, si rintraccino quei fattori che rendono possibile il suo superamento. Il quarto nodo fa capo alla nozione di oeuvre. «L'oeuvre donne corps, épaisseur, visibilité et lisibilité à notre désir et notre effort. Ce que nous sommes fondamentalement se montre dans ce que nous faisons. L'oeuvre est mise en oeuvre du désir» (ivi, p. 146). Muovendo da questa definizione, Ricœur pone la nozione di opera all'incrocio tra il desiderio d'essere e la sua iscrizione in un racconto di vita, la nostra e quella delle comunità cui apparteniamo. Si realizza sul piano dell'opera il rapporto tra manifestazione ed occultazione secondo la felice espressione di Nabert «le moi se donnant le moyen de s'épeler lui meme dans le texte qu'il trace de ses propres actions» (*ibid.*). Ci troviamo dinanzi non a delle intuizioni delle essenze, bensì ad «un rapport militant entre l'intention éthique et les produits de son action déposés dans la trame de l'histoire» (ivi, p. 147). Il metodo riflessivo ci conduce infine ai due nodi fondamentali che Ricœur legge come «due discorsi dell'eccesso». Eccesso verso il basso, che conduce dal non-valido all'ingiustificabile, eccesso verso l'alto mediante il passaggio dalla venerazione alla testimonianza per l'assoluto. Scrive

Ricœur: «Il faut, je pense, tenir pour symétrique ces deux passages à la limite qui tous deux mettent à l'épreuve le projet même d'un méthode réflexive où la prise de conscience serait à la mesure des sentiments, des actes, des opérations par lesquelles la conscience s'enveloppe dans des expériences et dans des œuvres qui témoignent de son activité créatrice» (ivi, p. 148). «Ce son là des mouvements vers l'extrême, des mouvements extrêmes, où la mesure propre à une philosophie réflexive, soucieuse d'adéquation de la réflexion aux opérations de la conscience, est soumis à l'épreuve de la transgression» (ivi, p. 149).

4. La centralità della “testimonianza” nella filosofia riflessiva ed in quella ermeneutica

Ricœur procede da una analisi semantica muovendo dalla nozione ordinaria di testimonianza, quindi fa ricorso alla esegesi della testimonianza nei profeti biblici e nel Nuovo testamento, quindi forte di questa duplice analisi affronta l'ermeneutica filosofica della testimonianza mettendo insieme l'affermazione originaria e la testimonianza sotto il segno della interpretazione.

Consideriamo la testimonianza nel linguaggio ordinario ed il senso ad esso connesso. Qui la testimonianza ha un significato quasi empirico, essa designa l'azione del testimoniare, ossia di riportare ciò che si è visto o ascoltato. Questo significato ancora tutti gli altri significati in questa sfera “quasi empirica”, dove il termine quasi empirica indica che la testimonianza non è la percezione in sé ma il racconto, la narrazione dell'evento. La testimonianza segna il passaggio dal piano delle cose viste a quello delle cose dette. Ciò fa sì che la testimonianza sia una relazione duale: c'è colui che testimonia e colui che racconta la testimonianza. Il testimone ha visto, colui che racconta non ha visto. la testimonianza in quanto racconto si trova in una posizione intermedia tra una constatazione fatta da un soggetto ed una credenza assunta da un altro soggetto avendo fede nella testimonianza del primo. Ancora, la testimonianza è al servizio di un giudizio. La constatazione ed il racconto costituiscono delle informazioni a partire dalle quali ci si fa una opinione su una sequenza di eventi, sul concatenamento di un'azione, sui motivi di un atto, sul carattere di una persona, in breve, sul senso di ciò che è arrivato. La testimonianza è ciò su cui ci si appoggia per pensare che... per stimare che..., in breve, per giudicare. Ciò vuol dire che l'aspetto oculare della testimonianza non basta per dare un senso alla testimonianza; occorre che ci sia non solo constatazione ma anche racconto.

La testimonianza rinvia al processo. L'atto del testimoniare ha un rapporto intimo con una istituzione: la giustizia, esso rinvia ad un luogo: il tribunale, richiede un ruolo sociale: quello dell'avvocato, del giudice; un'azione: presentare un'istanza. La testimonianza è una delle prove che l'accusa o la difesa avanzano per influenzare la sentenza del giudice. Testimoniare vuol dire sia “attestare che”, ma anche “testimoniare per...”, in favore di.

Questa situazione di “processo”, legata alla testimonianza, la possiamo ritrovare in altre situazioni in cui il processo funge da modello; prima fra tutte nelle situazioni di controversia. Si attesta dove c’è contestazione tra delle parti. Quindi questa situazione di controversia e la presenza delle parti è generalizzabile. Essa si estende a tutte le situazioni nelle quali un giudizio o una decisione non possono essere prese che a conclusione di un dibattito, di un confronto. È quanto accade nella storia, dove la testimonianza fa riferimento a documenti che possono essere adottati pro o contro una tesi. Il documento è adottato in relazione ad un dibattito tra diverse opinioni. Si tratta di una trasposizione sul piano storico di un concetto giuridico ma anche il tratto storico di un concetto giuridico in quanto si fa riferimento sia all’evento che il testimone riporta sia al racconto in cui consiste la testimonianza. Ma, né il senso quasi empirico né quello giuridico esauriscono l’uso quasi ordinario della parola testimonianza. Passando dalla testimonianza prova al testimone ed al suo atto emerge la falsa testimonianza, intesa come menzogna nel cuore del testimone. Da qui l’interrogativo: chi è il testimone veridico, fedele? Certamente esso non coincide col narratore esatto, scrupoloso, egli non si limita a testimoniare che. ma testimonia per... Egli rende testimonianza a... sigilla il suo attaccamento alla causa che difende. Il testimone è capace di morire per ciò che crede «il testimone è l’uomo che si è identificato con la giusta causa». Egli appartiene al destino tragico della verità. Ma, soprattutto, si chiama testimonianza, un’azione, un’opera, il movimento di una vita. Il senso della parola testimone è allora capovolto: la parola non designa più un’azione di parola, il rapporto orale di un testimone oculare su di un fatto al quale ha assistito. La testimonianza è l’azione stessa in quanto essa attesta nella exteriorità l’uomo interiore, la sua convinzione, la sua fede.

Allorché il senso religioso irrompe su quello semantico si ha una dimensione nuova, dove il senso semantico è conservato ed esaltato. L’irruzione di senso è quadruplici: 1) Il testimone non è chiunque deponga, ma colui che è mandato per testimoniare. Il testimone viene da altrove; 2) il testimone non testimonia su singoli fatti ma sul senso radicale, globale dell’esperienza umana; la testimonianza è orientata verso la proclamazione, la divulgazione: è per tutti i popoli che un popolo è testimone; 3) infine la testimonianza implica un impegno totale non solo nelle parole ma negli atti, fino al sacrificio.

Si può affermare che la testimonianza non appartiene al testimone, essa procede da una iniziativa assoluta, sia per quel che riguarda la sua origine che il suo contenuto. Con ciò il senso profano non è abolito, ma è preso in carico dal senso profetico, ciò accade soprattutto per quel che riguarda l’impegno. Qui l’aspetto giuridico non è meno importante. Il tema del processo è ripreso all’interno del tema della confessione-professione. Così un certo nocciolo narrativo è mantenuto all’interno della professione di fede. Non si può testimoniare per un senso senza testimoniare che qualcosa è arrivata che significa quel senso. Perciò non c’è testimone dell’assoluto che non sia testimone di segni storici.

Possiamo trarre alcune considerazioni.

- a) La testimonianza è un problema filosofico oltre che giuridico e storico, in quanto la testimonianza non si limita a designare il racconto di un testimone ma attesta una intenzione che va oltre l'esperienza della storia. In questo senso la testimonianza è un problema filosofico in quanto è testimonianza assoluta dell'assoluto. Occorre che l'assoluto abbia un senso e questo accade allorché al di là della critica dell'argomento ontologico e delle prove dell'esistenza di Dio, la riflessione può elevare la coscienza fino all'affermazione originaria.
- b) Una filosofia della testimonianza poggia su una affermazione originaria che lungi dall'essere un'esperienza è uno spogliamento tramite il quale è possibile cogliere i segni dell'assoluto. Si tratta di uno spogliamento non solo etico ma anche speculativo, ossia richiede il superamento della metafisica come dell'oggettivazione che l'intelletto impone.
- c) La filosofia della testimonianza non si confonde né con l'esempio né col simbolo. L'esempio resta al di qua della testimonianza sia perché nell'azione esemplare il caso decade dinanzi alla regola, la persona davanti alla legge «l'esemplarità dell'esempio non costituisce una manifestazione dell'affermazione originaria» (Ricœur, 1994, p. 107), sia perché gli esempi di sublimità morale sono legati alla moralità, mentre il male ci apre l'abisso dell'ingiustificabile. La testimonianza è distante dal simbolo perché quest'ultimo, se è vero che dà a pensare, manca o può mancare di spessore storico, il suo senso prevale sulla storicità ed in quanto tale esso costituisce piuttosto una categoria della immaginazione produttrice, mentre la testimonianza; dà alla verità una cauzione senza la quale la sua autorità rimarrebbe in sospeso. Ma, è possibile, ed è questo un paradosso, investire di un carattere assoluto un momento della storia? È proprio questo paradosso che una ermeneutica della testimonianza si propone di risolvere. Occorre partire dal linguaggio ordinario. Qui la testimonianza ha innanzitutto un significato quasi empirico e designa l'azione del testimoniare, ossia del rapportare ciò che si è visto o inteso. Si tratta di una sfera quasi-empirica in quanto la testimonianza non è la percezione diretta ma il racconto, la narrazione dell'avvenimento. Inoltre la testimonianza è una relazione duale: c'è chi testimonia e chi raccoglie la testimonianza. Così la testimonianza in quanto racconto si trova in una posizione intermedia tra una constatazione e una "creance" assunta da un altro soggetto. In questo modo la testimonianza è al servizio di un giudizio in quanto il racconto consente il formarsi di una opinione. Così il carattere oculare di una testimonianza non basta a costituire il senso della testimonianza, occorre che vi sia un racconto. Ancora la testimonianza si dà in una situazione di discorso che è il processo: non qualunque fatto o evento è una testimonianza. Pertanto la testimonianza è una delle prove che l'accusa o la difesa avanzano per influire sulla sentenza del giudice. Così la testimonianza fa riferimento ad una istanza che è istanza di giustizia, per cui testimoniare vuol dire attestare che. La situazione di discorso che si chiama processo diventa un modello per delle situazioni meno codificate ma nelle quali è possibile riconoscere i tratti fondamentali del processo. Una delle applicazioni è

la storia. Qui la nozione di testimonianza va oltre la relazione personale, oltre i testimoni oculari ma è estesa a tutti i documenti pertinenti a fornire argomenti pro o contro una tesi. Qui la testimonianza non è una categoria specifica del metodo storico ma una trasposizione di un concetto eminentemente giuridico.

5. La testimonianza come problema filosofico

Attraverso l'attestazione-testimonianza Ricœur costruisce una alternativa all'hegeliano sapere assoluto. Come afferma Ricœur: tra la filosofia del sapere assoluto e l'ermeneutica della testimonianza occorre scegliere.

Il primo problema che si pone è quello della possibilità di una «filosofia della testimonianza», ovvero delle sue condizioni. Il tema non è presente negli scritti anteriori a *Dal testo all'azione*, esso non compare negli scritti fino a *Conflitto di interpretazioni* incluso, mentre sarà il cuore della ragione ermeneutica dal 1972 allorché Ricœur scrive il saggio *L'ermèneutique du témoignage*, ripreso nel 1989 in *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* e nel 1991 in *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*. Esso costituisce inoltre l'asse portante del pensiero ricœuriano più maturo a partire da *Tempo e racconto a Sé come un altro*, a *La memoria, la storia l'oblio* fino a *Percorsi del riconoscimento*.

Possiamo individuare due condizioni che spiegano la svolta ricœuriana, da un lato la teorizzazione di una filosofia del Sé alternativa all'Io, e il conseguente duplicarsi dello stesso in Ipseità e Medesimezza, dall'altro il bisogno di ripensare l'assoluto. La testimonianza, cioè circoscrive e definisce una filosofia, quella per la quale la domanda sull'assoluto sia riconosciuta come: a) una questione sensata, b) come possibile di esperienza, c) come una filosofia che non trova né nell'esempio né nel simbolo la densità di questa esperienza. In una filosofia della testimonianza il tema dell'"altezza" va accompagnato a quello della "esteriorità", pertanto sono questi due temi che vanno colti nel loro incrociarsi. In questa prospettiva, in considerazione di queste due tematiche, Ricœur pone a confronto la nozione di Altezza come *Gewissen* in Heidegger, come *affermazione originaria* in Nabert e *Gloria dell'infinito* in Levinas, mentre la nozione di esteriorità è posta come Estraneità in *Essere e tempo*, come altre coscienze che testimoniano assolutamente dell'assoluto in *Le désir de Dieu* di Nabert e come responsabilità di sé assegnata all'altro nell'estrema passività della condizione di ostaggio in *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Si tratta per Ricœur di mettere a confronto tre filosofie che in qualche modo si escludono. Così i temi dell'altezza e dell'esteriorità in Heidegger sono sganciati dal un rapporto con la filosofia riflessiva.

Muoveremo innanzitutto dalla tesi che una filosofia della testimonianza richiede che l'assoluto sia una questione sensata. Dopo il rifiuto dell'argomento ontologico e delle prove dell'esistenza di Dio, dopo la conclusione dell'ontoteologia ha ancora un senso parlare dell'assoluto. Occorre che nella testimonianza l'assoluto si dia nella

sua immediatezza, altrimenti non vi sarebbe nulla da interpretare. Questa immediatezza opera come origine, *initium*. Allora l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza" in quanto un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita in un prospettivismo senza cominciamento né fine. La testimonianza dà qualcosa da interpretare, ma al tempo stesso domanda di essere interpretata in ragione della dialettica del senso e dell'evento che l'attraversa. Pertanto l'interpretazione non si applica dall'esterno ma vuole essere come una ripresa, in un altro discorso, di una dialettica interna alla stessa. La testimonianza dà ancora da interpretare per l'attività critica che suscita, pertanto occorre affermare l'esistenza di una relazione tra la falsa testimonianza e quella vera: «si attesta là dove si contesta». Lo stesso assoluto è un processo in quanto la struttura della testimonianza consiste nel fatto che le cose viste attendono un giudizio attraverso le cose dette. Non c'è manifestazione dell'assoluto senza la crisi della falsa testimonianza, senza la decisione che rompe tra il segno e l'idolo.

In questo progetto, il pensiero di Jean Nabert ricopre un ruolo di primo piano, e Ricœur lo riconosce apertamente: «J'ai rencontré cette philosophie dans l'oeuvre de Jean Nabert, la seule, à ma connaissance, qui ait développé le thème d'une hermè- neutique de l'absolu et du témoignage» (ivi, p. 105). Tuttavia Ricœur sottolinea la necessità di interrogarsi innanzitutto sullo statuto della testimonianza, sulla sua struttura, facendo dialogare tre pensatori: Heidegger, Nabert, Lévinas, tre pensatori che esprimono delle filosofie apertamente divergenti, per molti aspetti alternative, si pensi solo al rifiuto da parte di Lévinas, della filosofia riflessiva nabertiana, per cogliere possibili punti di incontro. Tuttavia, a differenza per quanto avviene nel rapporto tra Lévinas ed Heidegger, la rottura tra Lévinas e Nabert non è senza appello.

Una filosofia della testimonianza richiede l'intreccio di "altezza" ed "esteriorità". È questo intreccio che costituisce lo statuto della testimonianza, la sua struttura e che Ricœur esamina prendendo in considerazione tre opere: *Autrement qu'être*, *Le désir de Dieu*, ed *Etre et temps*. Questo intreccio tra altezza ed esteriorità è realizzato da Lévinas, Nabert ed Heidegger con modalità differenti. In Heidegger si ha il minimo di altezza ed il minimo di esteriorità, ossia il minimo di trascendenza ed il minimo di alterità, Ricœur sottolinea come Heidegger, pur non misconoscendo i due temi, è il pensatore, fra i tre, che concede meno all'altezza ed all'esteriorità. Se si considera, infatti, il *Gewissen* heideggeriano in relazione al poter-essere autentico, si può cogliere in esso una dimensione verticale: è la voce della coscienza che mi ingloba, mi chiama, mi convoca dall'alto, operando una rottura di sé con se stessi. Tuttavia la coscienza heideggeriana è quella che concede meno alla trascendenza dal momento che essa attesta senza rinviare ad un bene o ad un male. Ricœur parla di coscienza "demoralisée", di una coscienza alla quale è difficile riconoscere una "forza etica". Così, dalla lettura Ricœuriana emerge un *Dasein* dalla immanenza integrale in cui l'appellé e l'appellant si identificano, dove la coscienza non fa che richiamare se stessa. La conclusione di Ricœur è che la testimonianza in Heidegger rinvia «ad una altezza senza trascendenza (cui) corrisponde una esteriorità senza alterità» (ivi, p.

84). Assistiamo ad un richiamo dell'altro solo in riferimento al "Si" (On), dove l'Etrang(èr)eté occupa il posto dell'altro. Si tratta di una étrange(èr)eté sans étranger, ovvero di una "immanenza non etica" che trova nell'analisi del "detto" (Schuld) una ulteriore conferma. Il "detto" non è verso qualcuno. Con ciò sono posti fuori gioco i fenomeni volgari del "detto", quelli che sono relativi all'essere preoccupato con altri. In questo modo Heidegger rifiuta in blocco il punto di vista deontologico di Kant, la teoria scheleriana dei valori, la funzione critica della coscienza. Entro questa prospettiva un dialogo tra Heidegger e Nabert è precluso. Si tratta, allora, di analizzare se lo stesso è possibile tra Nabert e Lévinas. Ricœur non nasconde le difficoltà inerenti a tale percorso, visto che Nabert appartiene ad una corrente di pensiero, quella riflessiva con la quale Lévinas ha rotto attraverso Heidegger. Tuttavia, per Ricœur un dialogo tra i due è possibile. Ciò che caratterizza la filosofia di Nabert è il riferimento ad una "affermazione originaria" che non è distinta dalla coscienza empirica, in questo senso la verticalità in Nabert non si realizza al di fuori della interiorità del soggetto. Tuttavia, se ci fermassimo a questo aspetto sarebbe impossibile porre Nabert tra Heidegger e Lévinas. Ciò che rende possibile tale inserimento è un doppio taglio, uno etico, che è poi un taglio epistemologico che la filosofia di Nabert opera nei confronti dell'ontologia, ed un secondo taglio attraverso l'uso di alcuni termini.

Se prendiamo in considerazione *Elementi per un'etica*, la rottura epistemologica rinvia alla teorizzazione di differenti "foyers" di riflessione irriducibili l'uno all'altro. In questo modo la sfera etica è liberata dalla tutela che, in Kant, la procedura trascendentale della critica della ragion pura esercita sulla ragione pratica, inoltre, ed è l'aspetto più rilevante, Nabert indica alcune esperienze fondamentali di passività quali la colpa, lo scacco e la solitudine, come vie di accesso all'etica. Si tratta di "sentimenti" che solo in un secondo momento saranno soggetti alla riflessione. Infine è attraverso il male come ingiustificabile che la coscienza empirica coglie l'altezza della coscienza assoluta. È questo un passaggio centrale in quanto l'altezza, la trascendenza non è immediatamente colta con un atto riflessivo ma passa attraverso i sentimenti, primo fra tutti quello del male inteso come ingiustificabile, dove la ingiustificabilità rivela appunto la sua non riconducibilità alla violazione delle norme e quindi ad un atto riflessivo. Scrive Nabert «tutto avviene come se, attraverso il sentimento dell'ingiustificabile, si aprisse a noi, in certi casi, indipendentemente dalle opposizioni descritte dalle norme, una contraddizione più radicale tra dei dati dell'esperienza umana ed una domanda di giustificazione che la sola trasgressione di queste norme non riuscirebbe a disingannare che la sola fedeltà a queste norme non giungerebbe a soddisfare».

In Nabert l'altezza è posta come "affermazione originaria" che non è distinta dalla coscienza empirica. Si tratta di una verticalità che si dirige verso l'interiorità stessa del soggetto, dove la stessa exteriorità è colta come secessione delle coscienze in un assoluto che include la distanza tra i soggetti. Nabert esce dallo strangolamento tra Heidegger e Lévinas operando la rottura etica che è anche epistemica nei confronti dell'ontologia.

In quanto l'ingiustificabile supera il non valido, la domanda di giustificazione non può essere ricondotta semplicemente ad una "volontà buona" bensì a delle "azioni assolute" che ci pongono sulla via della testimonianza resa mediante altri, migliori di noi. In questo modo il tema dell'altezza si annoda con quello della esteriorità inteso come «atto gratuito di un'altra coscienza, fonte di acquietamento, promessa di giustificazione: male che è nella volontà, ma anche male che è nei mali inflitti all'uomo dall'uomo» (ivi, p. 90). È in *Le Désir de Dieu* che la metafisica della testimonianza e l'ermeneutica dell'assoluto assumono un ruolo centrale.

Abbandonando la via tradizionale che muove da Dio per giungere al divino, Nabert pone il divino come un desiderio inseparabile da quello della coscienza per comprendersi. Così attraverso una Criteriologia del divino, il pensatore abbandona la via della ontoteologia per ricondursi alla esperienza viva della storia in cui è possibile cogliere degli atti, delle esperienze che testimoniano il divino. In questo senso criteriologia del divino ed ermeneutica della testimonianza diventano inseparabili allo stesso modo dell'altezza con l'esteriorità. Non è l'uomo che si fa giudice di Dio ma è il divino, implicato nell'atto fondatore della coscienza che si fa giudice delle idee che gli uomini si fanno di Dio. In questo senso la criteriologia del divino richiede un "dépuillement" che rinvia alla testimonianza di alcuni atti che parlano in nome dell'assoluto. Sono queste testimonianze assolute dell'assoluto che costituiscono l'elemento indispensabile per vagliare quel processo di spogliamento in cui consiste la criteriologia del divino. Mancando una verifica sia speculativa che riflessiva non abbiamo altre risorse che il giudizio applicato a delle determinazioni a delle oggettivazioni venute dalla storia del pensiero e alla testimonianza di certi atti, di certe vite, di certi sacrifici. È qui la distanza tra Nabert e Lévinas. In Nabert altezza ed esteriorità non coincidono nella figura dell'Altro. «In Nabert l'altezza resta dal lato della riflessione e l'esteriorità dal lato della testimonianza» (ivi, p. 91). I due restano eterogenei e questa eterogeneità è sottolineata dal fatto che la testimonianza non si confonde con l'esempio, che illustra semplicemente la legge e con il simbolo che esercita l'immaginazione senza impegnare la vita. C'è innanzitutto una testimonianza resa mediante azioni reali di devozione fino alla morte che il pensatore denomina testimonianza assoluta dell'assoluto, testimonianze che non sono volute in quanto tali ma che attendono di essere comprese come testimonianza. In questa testimonianza che va da atto ad atto, Rcoeur coglie una vicinanza alla passività dell'essere convocato secondo Lévinas. Come già in Heidegger anche in Nabert occorre soffermarsi sull'attestazione.

Le nozioni di altezza ed esteriorità costituiscono il cuore del capitolo di *Autrement qu'être* dal titolo "la sostituzione". Per Lévinas l'etica si dispiega al di fuori dell'ontologia. È questa affermazione che occorre vagliare per coglier un possibile avvicinamento col pensiero di Nabert. Occorre procedere con ordine e muovere dalla duplice rottura che Lévinas effettua sia nei confronti del pensiero husserliano che di quello heideggeriano. Attraverso il rifiuto della rappresentazione intesa come dominio della coscienza sul suo oggetto, come accade nella versione idealista della

fenomenologia, Lévinas prende le distanze da Husserl, mentre la nozione di sostituzione segna la rottura con la versione heideggeriana della intenzionalità in termini di svelamento. Da qui la conclusione di Ricœur «nessuna ontologia è richiesta per caratterizzare l'essente che noi siamo, per distinguerlo dalle cose date o manipolabili. L'ontologia, per quanto fondamentale essa voglia essere, è anche un ostacolo a questa caratterizzazione plenaria, nella misura in cui essa pone il sé nel mondo rivelato, omettendo l'altro che si esclude dall'ordine della manifestazione o rivelazione» (ivi, p. 95). L'etica ha perciò una propria originarietà escludendo una preparazione ontologica. Se la rottura con la filosofia heideggeriana è conosciuta, lo è di meno quella con la filosofia riflessiva. Occorre a tal proposito muovere dal tema della identità e della identificazione. Questa identità, sia essa quella di un oggetto attraverso le sue silhouette apparenti o quella della stessa coscienza è ciò che la coscienza pone ponendosi. Nella identità occorre tematizzare il rapporto tra il "dire" e il "detto": «nella posizione di identità vi è un primo oblio, quello del dire, cancellato nel detto» (ivi, p. 96). Trattandosi della coscienza stessa e non dei suoi oggetti, l'identità tematizzata, l'identità identificata, si lascia dire nel nome proprio, maschera della vera identità, che non ha altra origine che l'assegnazione di responsabilità attraverso l'altro. A ciò si aggiunge il fatto ancora più grave che la coscienza si pone come cominciamento di senso. Questo momento è importante in quanto «è quello in cui la differenza tra filosofie della coscienza e filosofie ontologiche si annulla» (*ibid.*). In questo modo le filosofie della coscienza restano all'interno delle filosofie ontologiche. Perciò è questa supremazia della coscienza signora del senso e di se stessa che si oppone all'assegnazione della responsabilità dell'altro. A tale prospettiva, come è noto, Lévinas oppone un dire che non resta catturato entro il detto, ciò che egli chiama il "dedire" il porsi in un "al di qua" in cui il dire è in rapporto al detto e che consente di conquistare l'altezza. Per quel che concerne l'esteriorità essa è legata a delle espressioni eccessive, iperboliche come: ossessione dell'altro, persecuzione dell'altro, a coronamento delle quali Lévinas pone la sostituzione di me con l'altro. Il soggetto è ostaggio. Con queste espressioni iperboliche, Lévinas si propone di scacciare dal suo posto l'autoposizione del soggetto in una filosofia della coscienza.

L'analisi fin qui svolta da Ricœur è coronata dal rinvio della testimonianza alla verità: «è nell'ordine della verità che la testimonianza costituisce una nozione alternativa sia in rapporto alle filosofie ontologiche che alle filosofie della coscienza. Detto altrimenti, ciò che è in gioco è lo statuto epistemico di tutto il discorso precedente» (ivi, p. 99). La testimonianza, è precisamente il modo di verità di questa autoesposizione, inversa della certezza. Lévinas così sintetizza le due scuole di pensiero: il soggetto assorbito dall'essere, il soggetto al servizio del sistema, il soggetto come parlante che si assorbe nel Detto. A ciò oppone il soggetto responsabile che non si assorbe nell'essere. «È su questo sfondo, in cui si riassumono le analisi precedenti, che la testimonianza si oppone alla certezza della rappresentazione» (ivi, p. 100). È lo statuto epistemico che è in gioco nella testimonianza. Ritorniamo alle due nozioni di altezza ed esteriorità. In Lévinas l'altezza prende il nome di gloria dell'in-

finito, dove il termine gloria designa lo statuto epistemico dell'altezza. Gloria non è fenomeno, Gloria non è tema e non è apparire «elle est le Dedit d'un Dit». Nasce da questo Dire d'avant tout Dit, l'impossibilità di una teologia positiva, speculativa, di una teologia narrativa. «Ma, nel momento in cui la gloria dell'infinito, sfuggendo ad ogni tema, rischia di precipitare nell'ineffabile, il discorso etico riprende o piuttosto rende la parola: perché non c'è finalmente altra testimonianza resa all'altezza, alla gloria dell'infinito, che la testimonianza dell'esteriorità, dell'assegnazione alla responsabilità» (ivi, p. 101).

Riferimenti bibliografici

- Capelle P. (2003). *Jean Nabert et la question du divin*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Greisch J. (1985). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris : Éditions du Cerf.
- Greisch J. (2003), *L'inquiétude du « se comprendre » et le désir de Dieu*, in Capelle P. *op. cit.*, pp. 43-70.
- Madinier G. (1951). *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau Ponty*. Louvain: Nauwelaerts.
- Madinier G. (1953). *Conscience et signification. Essai sur la réflexion*. Paris: P.U.F.
- Merleau-Ponty M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty M. (1948). *Sens et non sens*. Paris: Nagel.
- Nabert J. (1957). *La philosophie reflexive*. In *Encyclopedie Française* (vol. XIX). Ora, In Nabert J. (1994). *L'Exspérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF.
- Nabert J. (1996). *La conscience peut-elle se comprendre?* (pp. 381-446). In (1996). *Le désir de Dieu*. Paris: Ed. du Cerf.
- Nebuloni R. (1984). *Certezza ed azione, La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*. Milano: Vita e Pensiero.
- Ricoeur P. (1989). *Dal testo all'azione*. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1994). *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1996). *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur P. (2005). *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

La trasvalutazione dei valori in Heidegger, Jaspers e Sartre: finitudine, spaesamento, colpa

di Pio Colonnello*

The essay sums up the new concept of subjectivity which is widely spread nowadays, starting from the transvaluation of values in the “Philosophies of crisis”. Some important issues of Heidegger’s, Jaspers’, and also Sartre’s Hermeneutics are discussed, such as Nothingness, the issues of human finitude and state of expatriation, the implication of the positive and the negative and the issue of tragic, so as to reconsider these hermeneutical and existential themes in relation to the *Grundprobleme* of the current philosophical horizon.

Key words: Heidegger, Jaspers, Sartre, transvaluation, finitude.

Premessa

In occasione del trentennale della rivista *Segni e Comprensione* tenendo presente la congerie di temi e motivi che hanno animato, nel corso degli anni, il dibattito culturale che si è svolto sulle pagine della stessa e che si concentrato prevalentemente su alcune significative correnti filosofiche del nostro tempo – dalla fenomenologia all’ermeneutica, dall’esistenzialismo alla riflessione sul sacro, dalla filosofia del linguaggio al pensiero della differenza –, ho pensato di intervenire su un tema a me caro, su cui già in precedenza ho pubblicato miei contributi in *Segni e Comprensione*. Ho pensato quindi di ripercorrere, sinteticamente il profilo della nuova idea di soggettività nel nostro tempo, a partire dalla trasvalutazione dei valori nelle filosofie della crisi. Ho preso, così, in esame alcune questioni fondamentali dell’ermeneutica di Heidegger e di Jaspers, nonché di Sartre, come l’interrogazione sul *nulla*, il problema della *finitudine* umana, il tema dello *spaesamento*, l’implicazione di positivo e negativo, la questione del *tragico*, con il proposito di rileggere questi argomenti ermeneutico-esistenziali in connessione con le tematiche centrali del nostro attuale orizzonte filosofico.

* Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università della Calabria.

1. La trasvalutazione dei valori in Heidegger, Jaspers e Sartre: finitudine, spaesamento, colpa

È merito del pensiero esistenziale l'aver riproposto, nel nostro tempo, la fondamentale domanda sull'essere. Anche il nucleo centrale della filosofia di Heidegger consisterebbe, secondo alcuni autorevoli interpreti, nella riproposizione della *Sein-sfrage*. In realtà, è altrettanto chiaro che la domanda centrale nella filosofia dell'esistenza non è tanto la questione dell'essere, quanto l'interrogativo sul nulla e sul rapporto tra l'esistere e il nulla¹. È così che il nulla diventa, come si esprime Enzo Paci riguardo al movimento esistenzialistico, «il primum originario, il fiorire della luce dall'infinito dell'ombra» (Paci, 1988, p. 26). Il richiamo alla luce, al fiorire della luce, non è fatto a caso: nel pensiero di Heidegger, l'*ex-sistenza* dell'uomo non significa forse «lo stare nell'apertura della luce (*Lichtung*) dell'essere»?

Da una parte, ben è vero che l'uomo è lo straniero in cammino verso il tramonto, verso l'imbrunire dell'azzurro della sera. «Grazie alla sera», osserva Heidegger lettore di Trakl, «il giorno volge a un declino, che non è una fine, bensì solo disposizione a preparare quel tramonto per il quale lo straniero si porta all'*inizio* della sua peregrinazione» (Heidegger, 1990, p. 56)². D'altra parte, però, la «terra del tramonto» verso cui è diretto l'oscuro peregrinare dello straniero, «è passaggio all'alba del mattino in essa celato» (ivi, p. 76). Certo, quando Heidegger pensa di dare un nome peculiare a ciò che era rimasto impensato nella tradizione occidentale, egli dice "*Lichtung*", "radura", in quanto diradersi del celarsi; che poi questa radura non sia pensata a partire dalla metafisica della luce, ma muovendo dalla radura del bosco, dallo schiudersi del fitto degli alberi nel mezzo del bosco che si chiude, dalla zona di chiarore delimitata da un contesto popolato di ombre, dal gioco di luci e di ombre che traduce il "gioco" di svelamento e di nascondimento dell'essere, è cosa ben nota. Del resto, se lo Heidegger di *Essere e tempo* collega *Lichtung* a *Licht*, lo Heidegger della *Kehre* preferisce separare i due concetti, anche per sfuggire alla critica di una ricaduta nella metafisica della luce (Heidegger, 1987, p. 317).

¹ Non è possibile, in una breve nota, fornire una bibliografia adeguata su argomenti come "colpa, spaesamento, finitudine", temi peraltro spesso collegati a problematiche più vaste, come la questione del male o il problema del nulla, del negativo o della negazione. Per una prima "ricognizione", cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, trad. it. di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna, 1970 o di L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova, 1989; A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova, 1997; S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1989 e S. Givone, *Tragico antico e tragico moderno*, in U. Curi (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Laterza, Roma-Bari, 1991; G. Berto, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1998; G. Bataille, *La condizione del peccato*, trad. it. A. Sartini, Millepiani, Milano, 2002. Non meno interessanti, per questo plesso di problemi, sono i lavori di R. Girard, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano, 1994; *Id.*, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980; *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983; *Id.*, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1987.

² Per questi temi, cfr. U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano, 1976, pp. 167-171.

L'altro dioscuoro della filosofia dell'esistenza, Karl Jaspers, da parte sua, ha a lungo insistito sul metodo del *rischiaramento* come un processo di progressiva illuminazione del fondo oscuro della nostra esistenza. E il rischiaramento interviene al livello della comunicazione esistenziale, come a livello della libertà esistenziale e così via. In ogni caso, dopo il *grande* meriggio della filosofia nietzscheana (Schlechta, 1981), dopo l'immagine e l'annuncio del meriggio come l'attimo eterno in cui l'uomo-Zarathustra volge le spalle al passato per aprirsi alla volontà del futuro, resta il problema di confrontarsi con la *Lichtung* del pensiero esistenziale, con la questione dell'essere e del nulla e del «fiorire della luce dall'infinito dell'ombra».

Da queste considerazioni introduttive emerge dunque la centralità del problema del nulla, o, meglio del ni-ente, inteso come non-ente. Ma bisogna osservare subito come il problema del ni-ente, scaturito nel corso dell'interrogazione sull'essenza non-metafisica della metafisica, non possa risolversi nei limiti del niente, ma nella prospettiva dello stesso "movimento" di occultamento-disvelamento. Soprattutto, non è più possibile, in termini heideggeriani, rapportare il niente a una categoria, a un concetto, in quanto la questione del niente comporta una questione della questione. Il progetto di Heidegger è quello di evitare la determinazione del niente a partire dall'ente, di confutare quindi l'interpretazione del niente come il negativo puro, come il risultato di un'operazione logica. Il niente è «tutt'altro che l'ente». Esso è l'essere stesso, considerato nella sua differenza ontologica rispetto all'ente (Heidegger, 2001, p. 56). La negatività heideggeriana, sottraendosi alle opposizioni logiche, conduce in definitiva al «dominio inaugurale»: pensare l'impensato dell'*aletheia* significa non solo interpretare altrimenti l'essere e il niente, ma andare ancora al di là di questa dicotomia primordiale.

Non è qui possibile discutere, in modo analitico, le determinazioni del niente, che attraversano tutta l'opera di Heidegger. Pure, vale la pena fare qualche accenno. Nell'analitica dell'esserci, il niente è in rapporto anzitutto con l'angoscia e la morte. Ora, se facciamo consistere «la positività esistenziale del nulla dell'angoscia» (*die existenziale Positivität des Nichts der Angst*) (Heidegger, 1986, pp. 290-299; pp. 493-501)³ in una esperienza dell'essere, dobbiamo convenire che il progetto heideggeriano d'identità di essere e niente si trova già avviato in *Essere e tempo*. D'altra parte, è necessario comprendere la negatività della morte come coappartenente essa stessa all'origine. Se la morte come morte, per Heidegger, appartiene solamente agli uomini, è perché l'esserci attinge alla sorgente stessa dell'occultamento e del palesamento, cioè alla trascendenza: la morte non è solo un problema dell'ente che noi siamo, perché essa concerne egualmente l'essere stesso. In particolare, soprattutto a partire da *Was ist Metaphysik?* diviene evidente che il ni-ente ha ribaltato completamente il rapporto con il non-ente dell'approccio metafisico. Ma se il ni-ente è altro in rapporto all'ente, ciò vuol dire che il niente concerne intimamente l'ente, ma non ne è determinato. D'altro canto, le stesse categorie della metafisica (essenza,

³ In particolare il § 40 di *Essere e tempo*, che reca il titolo: *La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura caratteristica dell'Esserci* e il § 68b, che si intitola *La temporalità della situazione emotiva*.

quantità, qualità, ecc.) devono essere ripensate non solo dal punto di vista della loro giustificazione, come avviene nella deduzione kantiana, ma ancora dal punto di vista del loro scaturire, nella prospettiva della dispensazione storica dell'essere.

Altro tema interessante da investigare sarebbe il rapporto tra il niente e il pensiero del fondamento, dal momento che l'interrogazione, ripetuta più volte nel corso delle opere heideggeriane, ma in modo particolare in *Was ist Metaphysik?*, cioè la domanda: «perché l'ente e non il niente?» (Heidegger, 2001, p. 67), non introduce una distinzione a mezzo dell'ente tra «ciò che è» (*Sein*) e «ciò che non è» (*Nichtsein*), ma, a mezzo dell'insuperabile, essa porta sull'essere (*das Sein*) e sul niente (*das Nichts*). Senza confondersi con il fondamento, il niente partecipa del fatto iniziale. Sarebbe ancora stimolante discutere come si rapporta il niente alla parola, al linguaggio. Ma veniamo a un punto centrale, appena accennato: al rapporto tra il niente e la situazione affettiva fondamentale dell'angoscia.

Nell'analitica dell'esserci, l'incontro con il niente non è la fine, ma piuttosto il cominciamento. Gli uomini sono allontanati da ciò che è loro vicino, in quanto fanno esperienza del lontano nella prossimità. Gli uomini non sono privati di ciò che essi hanno, in vista di un riscoprimento, né sono privati di ciò che essi non hanno. La tensione che resta ci interdice di vedervi un semplice «*nihil negativum*». È importante sottolineare come, grazie alla tonalità affettiva fondamentale dell'angoscia, sia possibile per l'uomo fare esperienza «del lontano nella prossimità».

Cerchiamo ora di individuare il punto-chiave di questa problematica: l'uomo, nell'orizzonte della filosofia dell'esistenza, si costituisce proprio per quello che gli manca, per il “non”, per il “meno” che lo foggia e lo struttura. L'uomo che ha rinunciato a trovare un fondamento, sia esso la *ratio* o il *Grund* o il *logos* o Dio, perché sa che gli è venuta meno la stabile terraferma dell'ontologia tradizionale, deve riconoscere che il suo modo d'essere più proprio è quello di “essere spaesato”, di non avere più la tranquillizzante sicurezza di un rapporto familiare con le cose e con gli altri uomini (Heidegger, 1986, pp. 296-297)⁴; egli non può più illudersi di “abitare” la terra, come suona un verso di Reiner Maria Rilke. Si tenga presente che il pensiero tragico del Novecento è stato inaugurato dal grido dell'uomo folle di Nietzsche: «Dio è morto»; ora, se Dio ha perduto la sua dimora tra noi, cioè se i valori dell'ontologia platonico-cristiana non hanno più stabile spazio nel mondo contemporaneo, allora anche l'esistente-uomo nella storia non ha più la sua stabile dimora.

Nel nostro secolo, soprattutto la *Existenzphilosophie*, da Heidegger a Sartre, ha ripreso il tema dello *spaesamento* o dell'estraneamento come modo di essere tipico dell'uomo contemporaneo. In uno dei paragrafi centrali di *Essere e tempo*, il § 57 (“*La coscienza come chiamata della Cura*”) (ivi, pp. 409-416), Heidegger chiarisce che il carattere proprio dell'essere dell'Esserci non è mai un «autoprogettamento astratto», ma è sempre determinato dall'«esser-gettato», dal suo essere già da sempre

⁴ Cfr., a riguardo, A. Masullo, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova, 1990, pp. 123-175; P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1981, pp. 124-125; P. Colonnello, *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Lofredo, Napoli, 1995, pp. 105-137.

«consegnato all'esistenza», cioè dalla fattualità, dalla effettività dell'esistenza. Sebbene la deiezione o l'esser-gettato non sia un carattere aggiuntivo o esornativo dell'Esserci, tuttavia questo stesso per lo più fugge dinanzi alla propria condizione di deiezione: ma questa fuga davanti al «nulla» del mondo, di fronte a cui «l'Esserci si angoscia dell'angoscia per il più proprio essere» non pone comunque l'uomo in una condizione di autenticità esistenziale. Infatti, l'uomo può sentirsi «a casa propria» nella rassicurante e banale sicurezza del vivere, nell'ovvietà del «commercio» con gli enti intramondani. Oppure, grazie ad una situazione emotiva fondamentale che lo costituisce, l'angoscia, l'Esserci può cadere in un radicale estraneamento rispetto al mondo quotidiano. Allora, è proprio la condizione di non essere o di non sentirsi «a casa propria» lo spartiacque tra l'Esserci autentico e quello inautentico. Va comunque ribadito che lo spaesamento, «cioè l'originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria» (ivi, p. 297) è un modo fondamentale dell'essere dell'Esserci.

Nella *Lettera sull'“umanismo”*, Heidegger ha sottolineato che appunto l'estraneamento, l'assenza di patria (la “*Heimatlosigkeit*”) contraddistingue la dimensione storico-epocale dell'uomo moderno (Heidegger, 1987, pp. 290-294). A partire dall'esperienza di pensiero di Nietzsche, anche il ritorno a casa (la “*Heimkunft*”), il ritorno al luogo da cui ha avuto inizio il peregrinare, coincide con la stessa assenza di una stabile dimora, con la stessa dimensione del peregrinare, al punto che “patria” (“*Heimat*”) e “assenza di patria” (“*Heimatlosigkeit*”) nominano il medesimo.

Osserviamo, tuttavia, più da vicino l'analitica esistenziale dell'Esserci, quale viene ripresa nella *Lettera sull'“umanismo”*. L'Esserci è, come è noto, «un progetto gettato», ma la deiezione non spetta all'uomo, ma all'essere stesso, che destina l'uomo a custodire la vicinanza, la radura dell'essere. Ora, sebbene l'uomo abiti in questa vicinanza, non è tuttavia «capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla». Proprio questa vicinanza dell'essere è da Heidegger chiamata «patria». Dunque la parola “patria” o “dimora” è ripensata in un senso niente affatto patriottico o nazionalistico, bensì nell'orizzonte della storia dell'essere, vale a dire dall'esperienza dell'oblio dell'essere perpetrato dalla metafisica occidentale, nonché dalla “confusione” di ente ed essere o dalla considerazione tradizionale di quest'ultimo come *Summum ens*. Heidegger, tuttavia, chiarisce di nominare l'«assenza della patria» contemporaneamente con «l'intenzione di pensare la spaesatezza (“*Heimatlosigkeit*”) dell'uomo moderno a partire dall'essenza della storia dell'essere», vale a dire con l'intenzione di pensare la *dimensione storico-epocale dell'uomo moderno*, una dimensione in cui coincidono, come si è accennato, il ritorno al “luogo” delle origini e la mancanza di una stabile dimora. All'uomo non spetterebbe così che assumere, in modo consapevole e maturo, non nostalgicamente, la propria solitudine, la propria assenza di patria come momento costitutivo e strutturale del proprio essere. La spaesatezza, precisa Heidegger, «diviene un destino mondiale» (ivi, p. 292), laddove per “spaesatezza”, ripensata nell'orizzonte della storia dell'essere, è da intendere ogni forma di radicale estraneazione consolidata e insieme occultata dalla

metafisica occidentale, un'estraneazione che può assumere anche il significato dell'alienazione di marxiana memoria.

Veniamo allora ad uno dei punti cardinali di questa argomentazione. Si è notato come la condizione di non essere o di non sentirsi “a casa propria” rappresenti la linea di frontiera tra l'Esserci inautentico e quello autentico. Orbene, occorrerebbe insistere sul fatto che alla *decisione*, come richiamo dalla inautenticità dell'essere, dalla deiezione ontica, all'autenticità esistenziale, deve essere dato il nome di “coscienza”. È la voce di questa coscienza che “chiama” silenziosamente l'Esserci a progettarsi nel suo essere più proprio, senza peraltro rimproverarlo di qualche sua colpa particolare (Heidegger, 1986, pp. 407-408). Diviene allora certamente interessante seguire i nessi che collegano i fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza e della colpa. È appena il caso di ricordare che il nucleo primigenio di *Essere e tempo*, cioè i §§ 54-60, sono dedicati appunto alla descrizione e all'analisi dei rapporti della coscienza e della colpa (ivi, pp. 400-444); ed è appena il caso di insistere che, come già per Nietzsche – il quale aveva già relazionato la coscienza alla colpa e, con l'annuncio dell'uomo folle della morte di Dio, avrebbe mirato a liberare l'uomo dalla «più tremenda delle malattie», la coscienza di colpa, per fargli riconquistare la salute –, anche per Heidegger, l'origine della coscienza, l'origine nel senso “genealogico” di “destino”, si può rintracciare nell'esperienza vissuta di colpa.

L'«esser-colpevole», è asserito in *Essere e tempo*, «è un modo di essere di quel particolare ente finito che è l'Esserci», sia se intendiamo – come di fatto avviene nella comprensione quotidiana comune – la colpevolezza come “esser debitore”, sia se la intendiamo come “aver colpa di”, “esser causa” o “essere autore di qualcosa” (ivi, p. 419). Tuttavia, se vogliamo raggiungere una comprensione ontologico-esistenziale, dobbiamo iniziare a sottrarre l'idea di colpa al «dominio del prendersi cura calcolante»; ovvero, dobbiamo evitare di identificarla con un modo inautentico di con-essere con gli altri, nell'ambito di un “prendersi cura”, che è un procurare, produrre, utilizzare e così via. Piuttosto, per guadagnare un'autentica comprensione ontologica della colpa, va sottolineata anzitutto la circostanza che l'«esser-colpevole» non è il «risultato di una colpevolezza, ma al contrario questa diviene possibile solo “sul fondamento” di un esser-colpevole originario» (ivi, p. 421). Questo non significa altro che l'ente, il cui modo di essere fondamentale è la Cura, vale a dire l'Esserci, non solo ha la possibilità di coprirsi di colpe, accollandosi particolari azioni o omissioni, ma è già «colpevole nel fondamento del suo essere», perché proprio l'«esser-colpevole costituisce l'essere che noi chiamiamo Cura. Nello spaesamento, l'Esserci è in un rapporto originario con se stesso. Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che caratterizza la possibilità del suo poter-essere più proprio» (ivi, p. 425).

L'altro grande esponente della *Existenzphilosophie*, Karl Jaspers, da parte sua, ha insistito molto sulla colpa radicale della limitazione come peccato originale dell'esistenza umana. Esistere è essere in situazione, cioè limitarsi, vale a dire ripudiare tutte le possibilità che non sono state realizzate nella singola esistenza, nella *mia* esistenza; per questa stessa coimplicanza-identità, limitarsi equivale, perciò, a peccare,

ad essere colpevole. La colpa della limitazione è la vera ineludibile colpa al di là delle colpe peculiari che possono sopraggiungere come momenti particolari del ciclo di caduta e ascesa, di errore e di riscatto, di peccato e di redenzione. «Siccome mi so libero», scrive Jaspers, «mi riconosco colpevole e rispondo delle mie azioni. Siccome so quel che faccio me ne assumo la responsabilità. Non posso mai trovare l'origine da cui *ha preso inizio* la mia responsabilità. Non posso delimitare la mia colpa in modo da poter sapere da che momento ho cominciato a trovarmi in colpa. Nella colpa, in cui già mi trovo quando me ne rendo conto, per quel tanto che dipende da me non voglio diventare più colpevole, anche se son sempre pronto ad accettare una colpevolezza che non può essere evitata. In ciò, nonostante la chiarezza della mia libera decisione, o addirittura proprio per questo, mi rendo conto dei limiti della mia libertà, che riconosco come colpa unitamente al riconoscimento del mio agire e della mia limitazione. *Accetto su di me* tutto ciò che, per quel che ne so, non posso in alcun modo evitare [...]. La colpa che nasce *all'interno* della mia libertà è di volta in volta determinata, e quindi è qualcosa che posso tentare di allontanare. Ma la colpa che nasce *dal* mio stato di libertà non si lascia determinare e perciò è senza misura, e per quel tanto che non può essere evitata diventa il fondamento di ogni colpa particolare» (Jaspers, 1978, pp. 671-672). Se ho citato lungamente le argomentazioni di Jaspers, è perché esse rivestono un'importanza peculiare.

Nella nostra età, da molti connotata come l'epoca del "post-moderno", dopo la svolta nichilistica, dopo la *Kehre* tracciata dalla filosofia dell'esistenza, da Heidegger a Jaspers a Sartre e dopo che la più recente riflessione filosofica, dal decostruttivismo al pensiero negativo al pensiero debole, ha tentato di battere nuove piste, proprio nella nostra età, dicevo, viene riaffermata – di contro a ogni pretesa di "restaurazione" dell'ordine e di fronte ai conati di comprensione della storia universale – la centralità dell'"esistente-uomo" nella sua *difettività* o destabilizzazione esistenziale, nel suo esperirsi semplicemente a contatto col fattuale, e dunque la centralità della sua stessa libertà esistenziale come modo costitutivo fondamentale della coscienza.

Ritorna, insomma, la riflessione sul male e sull'aspetto tragico dell'esistenza. È perciò utile tornare ad interrogare autori come Heidegger e Jaspers, da un lato e Sartre e Camus dall'altro. Intendo dire che anche nella letteratura esistenziale sartriana e camusiana, oltre che nell'*Existenzphilosophie* tedesca, risulta centrale il tema del tragico, sebbene con accenti diversi da autore a autore. Infatti, se Camus tende a ricercare un'origine metafisica o perlomeno «una giustificazione nella indifferenza di Dio» del problema del male e del dolore, Sartre, da parte sua, rivendica la radice tutta umana e storica del negativo, della sofferenza e della fallibilità.

In apparenza, la posizione di Camus è apertamente paradossale: pur negando di credere in Dio, egli rifiuta di definirsi ateo (Camus, 1992). Ma il paradosso è solo apparente se si precisano il significato di ateismo e la stessa nozione di Dio misconosciuta da Camus, cioè l'immagine di Dio come *amore* e *provvidenza*, pronto a intervenire attivamente nella storia a difesa dei giusti e degli innocenti. Tuttavia, proprio il male e il dolore risultano non solo inaccettabili, ma addirittura ingiustificati, se si accetta una tale nozione di Dio: in realtà, l'antico problema della teodicea

– «*si Deus est bonum, unde malum?*» – è ripresentato dal drammaturgo francese in una curvatura nuova e originale. La presenza del male e del dolore nel mondo comporta l'indifferenza divina per l'uomo, ma questi, a sua volta, vittima di un'ingiustizia metafisica, non può essere altrettanto indifferente nei confronti di Dio. Di qui la sfida, che è insieme invocazione e appello, lanciata da tanti personaggi camusiani, che non di rado assumono le sembianze di angeli ingiustamente cacciati dal paradiso, contro Dio: rispetto al disvalore del male, Dio è ancora individuato come bene e, quindi, come valore. E lo scandalo è tutto qui. In questo mancato intervento di Dio nel mondo per eliminare il male che lo abita. Solo incidentalmente si può qui osservare come il tema del "silenzio di Dio" sia un tema ripreso peculiarmente nella nostra età, in un tempo in cui si fa strada l'immagine di un "cristianesimo senza redenzione" (Vitiello, 1995), e come esso sia stato discusso da filosofi di diverso orientamento, e non solo da quei pensatori che hanno rielaborato gli echi e le suggestioni del pensiero esistenziale: basti pensare, tra altri, a Pareyson o a Jonas. Di qui anche il vivo interesse per alcuni aspetti della riflessione camusiana.

Da parte sua, Sartre, per connotare il peculiare atteggiamento di Camus -sostenitore, per dirla con Roger Garaudy, di un ateismo disperato e perciò «mistico senza Dio» (Garaudy, 1961, p. 51) – ha utilizzato la categoria di "anti-teista": non un "senza Dio", ma un uomo in polemica con Dio. Ma l'anti-teismo di Camus si risolverebbe, a parere di Sartre, in un sostanziale rifiuto della storia, proprio per l'imputazione a Dio di tutti i mali del mondo e per la conseguente assoluzione degli uomini da ogni responsabilità. Insomma, per Sartre, che contesta la mentalità "mistica" camusiana, la radice del male e del dolore non può che essere individuata «negli atti concreti operati dagli uomini in risposta alla *rareté* dei beni materiali» (Sartre, 1964)⁵. In definitiva, Sartre, che ha sempre cercato di ricostruire un mondo di significati e di connessioni di senso in un orizzonte umano, troppo umano, per usare un'espressione nietzscheana, oppone a Camus, che pure si muove nell'orbita dell'esistenzialismo, una diversa visione del mondo. Entrambi i pensatori, per alcuni riguardi, sono più interessati all'aspetto ontico dell'esistenza che a quello ontologico, proprio della linea di pensiero che va da Heidegger a Jaspers.

Nel concludere, cerchiamo di tirare le fila del discorso. Certamente la teoria dell'esistenza come "empietà fondamentale", l'idea della colpevolezza originaria, sulla quale ha tanto insistito Karl Jaspers, ha fatto discutere a lungo critici e interpreti. Uno dei punti maggiormente discussi riguarda il rapporto, in Jaspers, tra l'idea di libertà esistenziale, espressa con la formula *ich kann, denn ich muss*, vale a dire con l'equivalenza tra libertà e necessità, e la libertà trascendentale, di tipo kantiano, che si esprime nella tesi *ich kann, denn ich soll*. Infatti, proprio il ridurre la libertà a necessità implica come conseguenza ridurre la libertà a colpevolezza. Tutto ciò si comprende solo se si riconosce come presupposta l'implicanza di positivo e di negativo. Sul principio di tale implicanza, sulla possibilità di dedurre il valore dal

⁵ Cfr. anche dello stesso autore: J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale. 1947-1948*, trad. it. F. Scanzio, Edizioni Associate, Roma, 1991 e *Id.* (1972), *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la Critique*, trad. it. F. Fergnani e P. A. Rovatti, il Saggiatore, Milano, 1980.

disvalore e viceversa, ha lungamente riflettuto Luigi Pareyson, per il quale è del tutto opinabile che dal positivo, inteso come la profondità dell'esistenza, possano scaturire e il bene e il male: «questa non è soltanto deduzione», egli osservava, «né soltanto complementarità, perché manca il fondamento sufficiente della distinzione» (Pareyson, 1983, p. 115).

In realtà, già Augusto Guzzo, uno dei caposcuola torinesi, scorgeva nel tema jaspersiano dell'esistere lo sviluppo di un'idea prima kierkegaardiana e poi nietzscheana, cioè l'incontro di volontà e destino, di libertà e necessità, laddove «l'*amor fati* riscatta come nostra scelta il destino che c'è fatto». Lo stesso atto di libertà, con il quale mi scelgo, mi creo, mi formo, è destinato necessariamente a fallire: «la mia libertà non può realizzarsi senza estinguersi», scriveva Guzzo; «se accetto questo naufragio, se ne comprendo la necessità, sparisce da me l'effimero, e incontro la trascendenza, l'Uno, radicalmente eterogeneo dall'esistenza (sicché questa non può trovarlo che perdendosi), ma in rapporto essenziale con l'esistenza, che solo dalla trascendenza è fondata e avvivata» (Guzzo, 1940, pp. 61-62).

Forse, come ha giustamente suggerito Alberto Caracciolo, la stessa idea di libertà jaspersiana va considerata a partire dal concetto del tragico, dato che «il problema del tragico, inteso filosoficamente e non empiricamente, è il problema stesso del male o della negatività metafisica del reale», «il problema ultimo della filosofia» (Caracciolo, 2006). In tal modo, tragico e catarsi del tragico rappresentano l'essenza della filosofia rispettivamente sotto l'aspetto di problema e soluzione. L'esperienza del tragico nasce non dal soffrire la negatività in sé, ma dal soffrirla con la consapevolezza che essa è tale. In sostanza, l'esperienza del tragico è l'esperienza delle situazioni-limite: è l'esistere stesso. D'altra parte, non può mai esservi liberazione *dal* tragico, ma solo liberazione *nel* tragico, dal momento che all'uomo, pur nella rovina, nel dolore e nella colpa, si schiude comunque un orizzonte di ulteriorità, cioè il rivelarsi della Trascendenza.

Per presentare una provvisoria conclusione: è fuori discussione che nella prospettiva del pensiero oggettivante necessità e libertà sono opposti, mentre nella prospettiva che Jaspers dà alla storicità, libertà e necessità coincidono, in quanto la libertà non è arbitrio, non è il poter fare qualunque cosa: l'esistenza, come coincidenza di io e situazione, non è già un *infinito*, ma un *indefinito* campo di possibilità. Pertanto, il significato "concettuale" della libertà non coincide con la libertà esistentiva; o, in altri termini, ciò che risulta come "contraddizione" dal punto di vista del pensiero discorsivo dell'intelletto, non lo è sul piano della chiarificazione esistenziale. Tuttavia, la contraddizione in quanto tale può essere risolta solo dall'esistente naufragante? essa si chiarisce solo nell'«irripetibile esperienza del vivente?». E davvero il pensiero esistenziale ha trovato la via regia per scandagliare le profondità abissali dell'esistenza umana? Questi inquietanti interrogativi continuano a porsi a chi si avvicina tanto alla riflessione jaspersiana, quanto complessivamente alla corrente speculativa che può essere collocata nell'orizzonte teoretico ermeneutico-esistenziale.

Riferimenti bibliografici

- Camus A. (1992). *Opere*. a cura di R. Grenier, Milano: Bompiani.
- Caracciolo A. (2006). *Studi jaspersiani*. a cura di R. Celada Ballanti, Alessandria: Edizioni dell'orso.
- Colonnello P. (1995). *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*. Napoli: Loffredo.
- Garaudy R. (1961). *Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme*. Paris: P.U.F.
- Guzzo A. (1940). *Sguardi sulla filosofia contemporanea*. Roma: Perrella.
- Heidegger M. (1927). *Essere e tempo*. trad. it. P. Chiodi, Torino: UTET.
- Heidegger M. (1929). *Che cos'è metafisica?* trad. it. F. Volpi. Milano: Adelphi, 2001.
- Heidegger M. (1946). *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*.
- Heidegger M. (1949). *Introduzione a “Che cos'è Metafisica?”*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger M. (1952). *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, trad. it. A. Caracciolo. In *cammino verso il linguaggio*. Milano.
- Jaspers K. (1932). *Filosofia*. trad. it. U. Galimberti. Torino: Utet.
- Masullo A. (1990). *Filosofie del soggetto e diritto del senso*. Genova: Marietti.
- Paci E. (1998). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Milano: Bompiani.
- Pareyson L. (1983). *Kark Jaspers*. Genova: Marietti.
- Piovani P. (1981). *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore. Napoli: Morano.
- Sartre J.-P. (1972). *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la Critique*, trad. it. F. Fergnani e P. A. Rovatti. Milano: il Saggiatore, 1980.
- Sartre J.-P. (1964). *Réponse à Albert Camus*, in *Situations IV*, Paris: Gallimard.
- Sartre J.-P. (1947-1948). *Quaderni per una morale*, trad. it. F. Scanzio. Roma: Edizioni Associate 1991.
- Schlechta K. (1954). *Nietzsche e il grande meriggio*, trad. it. U. M. Ugazio. Napoli: Guida 1981.
- Ugazio U.M. (1976). *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*. Milano: Mursia.
- Vitiello V. (1995). *Cristianesimo senza redenzione*. Roma-Bari: Laterza.

Introversion mystique, réalisme halluciné, mère universelle

di Roger Dadoun*

Romain Rolland's important works (theatre, novels, biographies, essays and articles, correspondence, journals, etc.) display here a characteristic point of view which shows Rolland to be a philosopher and a poet, such as he appears in his well-know bond with Empedocles. His "panhumanist" thought is nourished both by Indian mystical introversion and Spinoza's "hallucinated realism" in order to reach, after overcoming all difficulties, the "Universal Mother".

Key words: panumanism, nirvana, rationalism, beatitude, mystic.

Le panhumanisme de Romain Rolland n'embrasse pas seulement les «peuples du monde» – où viendraient se ranger, comme il l'écrit à son grand ami Zweig, «les libres Weltbürger, les plus dénationalisés comme vous, mon cher Zweig» (lequel dénonçait, avec violence et lucidité, «la peste des pestilences, le nationalisme», «la folie de la pureté de race, cette peste qui est devenue plus fatale à notre monde que la véritable peste dans les siècles passés») (Zweig, 1944; trad. franc. 1993, p. 11; p. 220) –, il s'inscrit, s'enracine et fleurit dans ses échanges et rencontres émouvantes avec les Freud, Gandhi, Tagore, la reine Élisabeth de Belgique, etc.; dans ses *Correspondances*, précises et à multiples partenaires; ses *Journaux*, riches d'observations pointillistes et d'analyses lucides et acides; ses *Biographies*, empathiques et enthousiastes; ses *Musiques*, qui rivalisent d'affectivité et d'approfondissement; son *Théâtre* mêlant Foi, Peuple et Révolution; ses *Romans*, plus "océaniques" que romans-fleuves; ses *Essais et Articles*, suscitant hostilités féroces ou fidèles amitiés au gré des temps, lieux, événements.

À première vue, une telle largesse ne laisse pas de produire quelque désarroi face aux exigences et spécificités caractérisant aussi bien le Rolland "musicologue" que le Rolland "intime" – en cette année 2016 vouée avec diligence au cent-cinquantième de sa naissance. Les deux domaines sont à la fois de large envergure et de

* Professeur émérite de Littérature comparée, Science des Textes et Documents, Université de Paris VII-Jussieu.

polarité distincte. Mais, comme c'est souvent le cas avec l'écrivain de Clamecy au perçant regard, il ne faut pas hésiter à passer outre, à pousser autant vers l'au-delà du "sentiment océanique" que dans un "abyssal" en deçà, ainsi que lui-même se plaît à en tracer et retracer les lignes de force. "Intime" et "musicologue" – qui tirent en deux sens opposés, sous exigence de "l'esprit de système" ironiquement malmené par Péguy – n'en provoquent pas moins, dans les creusements, plans et élévations des écrits de Rolland, d'inattendus et suggestifs croisements. Prompt à recourir aux images scintillantes dont il aime à "diaprer" ses textes, il cite «ce beau fragment énigmatique» de son rare et originel «compagnon de route» et *alter ego*, «mon maître de Sicile», «le viril Empédocle», dit-il: «Il est beau d'entrelacer en couronne les rameaux des messages (des hymnes) et d'atteindre au but par plus d'un sentier» (Rolland, 1931, p. 80). Les voici donc tous deux, l'antique et le moderne, le chaman gréco-latin et le cartésien *in gamba*, se déployant d'un même élan dionysiaque et avide, investis par les faisceaux fusants de leur *daimon*. Leur "démon" intérieur les entraîne vers "plus d'un sentier", parcourant et s'obstinant à explorer quelque dionysiaque mysticité, pour faire venir au jour "révélations", apparitions, entrelacs, unicités, tandis que s'agitent se heurtent se découvrent s'enlacent nos sombres et sourdes émotions – dont nous tous, lecteurs affranchis ou convoqués, cherchons à capter les harmonies comme les dissonances, sous l'impérieuse pression du «*bambino* Désir, notre premier-né» (Rolland, 1959, p. 111).

Les musicalités rollandiennes se déploient – se déplient – en sympathie, patience et gravité. Il revient alors au lecteur empathiquement sollicité d'aller à leur rencontre, pour toutes quêtes, toutes formes, tous projets. Nous voici ainsi "accordés", accordant nos "cordes" sensibles: portraits de musiciens, fictifs comme l'impérieux *Jean-Christophe*, ou réels comme Lully, Scarlatti, Beethoven, Haendel, Richard Strauss; textes aux tessitures efficaces qui s'interpellent et s'interrogent l'une l'autre, évoquant un *Nirvana* (tantôt élevé "Dieu Nirvana", tantôt simple retrait de toute "action") de l'"âme enchantée", "Mère universelle", ou l'"énergétique" vibratoire, terre-à-terre, de l'errant Jean-Christophe; épatements, éclatements de mots dont se hérissent les prolixes et hallucinantes verbosités théâtrales. Devant son outre-piano, l'écrivain distribue les notes qui ricochent et en élans s'orchestrent ou chutent, livrés aux doigts, oreilles, cœur et ailleurs, brouillant conscient et inconscient, "moi", "soi", "toi", "ça" – tandis que des technicités savantes se concertent, *pli selon pli* (selon Mallarmé et Boulez), pour accompagner et libérer les voies de nos affects toujours recommencés, devant lesquels le langage, serait-il "poétisant", demeure interdit, étourdi, buté, balourd même.

Les intimités parallèles, de même, prélèvent et dispersent un peu partout leur dûme. Rolland aurait pu se contenter de faire au public donation de son *Voyage intérieur*, marqué au sceau d'une sympathique autobiographie («la courbe du tragique intérieur, qui a été la moelle de ma vie», ainsi qu'il s'exprime) (ivi, p. 324) – s'il n'avait jugé plus "viril" ou discret de la distinguer ou de la contourner, en la logeant ou plongeant en forme de sous-titre dans cette inattendue parenthèse: (*Songe d'une*

vie). Au lecteur “songeur” ou “plongé”, Rolland propose de rêveuses et troublantes mosaïques (nommées “Ratoire”, “Sagittaire”, “Royaume du T”, “Périple” – on parlerait plutôt, imagerie lacanienne, d’anneaux de Moebius, avec leur torsion introvertie). Par delà les inévitables “dissonances” («même les dissonances entrent dans le plan du compositeur») (ivi, 323), elles livrent en fin de parcours le bâti ordonné de son être intime.

Vers ce dernier, toujours sur les “rives” de l’esquive (car “l’esprit se rassérène”), vers ses “sources” restaurées («j’ai rouvert la source de sang: l’inépuisable fontaine des Cahiers» (Rolland, 1944, p. 7), Rolland cherche à se déporter, alors que paraît son dernier livre, *Péguy*, 1944). Il fait converger “populations”, “situations”, événements, affaires, crises, drames – et s’empoignent ainsi, s’essoufflent, s’affairent ses écritures, ses pensées, ses essais, ses théâtres. De *Jean-Christophe* à *L’Âme enchantée*, de *Saint-Louis* à *Robespierre*, de *Haendel* à *Ramakrishna*, du carnavalesque *Colas Breugnon* aux orgues monumentaires des *Grandes époques créatrices* de *Beethoven*, du quasi divin *Empédocle* au dru et pathétique *Péguy* chèrement retrouvé à l’ultime instant – Rolland n’a eu de cesse d’engranger et de ranger les armoires et armoiries de l’intimité comme de la rationalité. S’il lui convient d’honorer ses vastes visions de l’appellation de “panhumanisme”, il serait tout autant légitime de lui associer, fragile engagement, un “panintimisme” rollandien, dont le destin (*anankè*) serait de contempler le “Moi-univers” surfant en toute “quiétude” ou “béatitude” (Nirvana) sur un Océan-blanc-univers (le “blanc” est explicité plus loin).

On conçoit les complications que cela entraîne. Aussi, compte tenu des variables et prolifiques entrées créatrices de Rolland, et du “beau visage à tous sens” qu’il propose à nos lectures et songeries, il paraît plus commode de tenter un “périple” à trois voies, ouvrant sur un choix de textes réunis dans l’entrelacé sous-titre ci-dessous:

La grande “Introversion mystique” de l’Inde, “La réalité hallucinée” du rationalisme de Spinoza, les “Voies lactées” de *L’Âme enchantée*, *Mère universelle*: ce sont là “marches souveraines”, “qui montent en lacets”, d’un Rolland visant, à l’horizon du principe de Nirvana, une harmonie empédocléenne de l’âme et du Monde. *Ek tòn diaferôntôn kallistèn armoniàn* (Rolland, 1931, p. 103).

1. Éclair de Spinoza

Un éclair zèbre – noir et blanc – la pensée galopante de Rolland. Il porte nom: “éclair de Spinoza”. S’il s’inscrit dans la trilogie révélatrice du *Voyage intérieur*, aux côtés de ses deux autres visions adolescentes, il les domine, de très haut. Première “révélation”, sur montagne lointaine et terrasse de Ferney, “harmonie pleine et calme”, “raison voluptueuse”: un tableau de sérénité, à couper le souffle, que Rolland a si fragile, et saisissement.

Et la foudre tomba [...] Ce fut un voile qui se déchire. L'esprit, vierge violée qui s'ouvre sous l'étreinte, sentit se ruer en lui la mâle ivresse de la nature. Et, pour la première fois, il conçut [...] Je vis nue la Nature [...]. Je sus que j'étais à elle, depuis mes premiers jours, et que j'enfanterais (Rolland, 1959, pp. 30-31).

Drôle d'étreinte et drôle d'enfantement. Une troisième "révélation" montre le jeune Romain voyageant dans un train – lequel stoppe brusquement dans un tunnel, envoyant "d'anxieux signaux d'appel". Alors que Rolland se voit sur le point d'être "broyé" – une *lumière fut*:

fut comme si le tunnel s'ouvrait. Je voyais, au-dessus, les champs dans le soleil, les luzernes ondulantes, les alouettes qui montaient. Je me dis: – C'est à moi. Je suis là [...]. Je suis ici et là, partout, et je suis tout [...] mon cœur rit d'allégresse (ivi, p. 44).

Allégresse qui éclate, en plénitude, dans la seconde et illustre "révélation". Révélation "blanche" – qui se poursuivra en force, raison et durée (bergsonienne) dans toute l'activité intellectuelle et imaginaire de l'écrivain, parce qu'il tient entre ses mains ce qu'il nomme son "élixir de vie éternelle", à savoir: «*Œuvres de Spinoza, traduites par Émile Saisset...* – Charpentier, 1872, trois volumes in-douze, cartonnés en vert». Figure dure, dense, stressante, que le présent ahan du jeune Rolland mis en peine: «Rue Michelet», «l'hiver», «jour terne d'un ciel gris et glacé», «funèbre jardin de l'École de Pharmacie», «Je suis muré ... muré dans ma carapace hérissée contre le froid», «le triste jour qui meurt, l'implacable nature...». Tandis qu'en classe de philo, bourdonnent à ses oreilles lycéennes grandes ouvertes les «fantasmagories Présocratiques» pressées «à la vigne de Burdeau» (professeur à Louis-le-Grand, il traduisit *Le Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer, le philosophe émerveillé par le bouddhisme et qui leva haut l'étendard du Nirvana) – se pointe, «par une brèche», le «Cartésien juif»: Spinoza. Rolland cueille alors, avec une puissance inouïe, irréfutable, la formidable formule: *Deus sive Natura* – «Dieu, c'est-à-dire la Nature». Identification blasphématoire, qui attira sur le sage et agile penseur d'Amsterdam, accusé de panthéisme ou d'athéisme, les foudres («excommunications») des trois religions exercées en Hollande: la catholique, la protestante, la juive. Rolland se voit pour sa part exhaussé à la plus haute (ou profonde) jouissance, qui l'éclabousse de paroles d'audace et d'ivresse – impérieuses, «hallucinées», «blanches»!

Fiat lux, colorisé blanc: «sous la fixité trouble de mon regard halluciné, voici ... que surgit le soleil blanc de la *Substance*». Ce "blanc", bec de brûlant soleil en même temps qu'immense voilage, qui submerge, éblouit et aveugle de toute forme et image, est repris plus loin dans l'éclat de ce ciel inouï: «le soleil blanc de l'Être» (ivi, pp. 34-37, pour toutes ces citations). S'agit-il là d'une figure de *candeur* métaphysique, séquelle lactifère d'une lointaine enfance, sous-jacente aux "mots magiques" qu'il invoque? L'ivre "blancheur" rollandienne, où se projette et se fond une absolue *Substance*, avec son équivalent (*sive*) *l'Être*, ou cet autre équivalent (*sive*) *Dieu*,

fonctionne en surface d'inscription infinie où prennent abri les «dernières lignes de l'Éthique» – pour lesquelles Rolland réclame de chacun «la passion de son cœur et l'ardeur de ses sens», afin de «participer au spasme de cette “Béatitude”», «béatitude» qui a nom «amour divin», «volupté», «la plus voluptueuse des jouissances humaines», que revendique l'extatique Rolland avouant: «de mes yeux, de mes mains, de ma langue, de tous les pores de ma pensée, je l'ai goûtée. J'ai étreint l'Être».

Spinoza, éclaireur de Rolland, expose en pleine clarté cette «idée claire et distincte» (Descartes): «Tout ce qui est, est en Dieu!» Rolland s'y plonge, ou plus exactement s'emporte – transporté, assuré, libéré:

Et moi aussi, je suis en Dieu... je me sens soutenu par l'infaillible main de la Libre Nécessité, qui émane de Dieu. Je ne tomberai point. Car je suis sien [...] J'ai la paix. Tout est paix. Je jouis de ma plénitude et de mon harmonie... J'ai étreint l'Être (ididem, pp. 36-37).

Est-ce là “blanc-seing” (carte *blanche*), que Rolland cherche à déployer et faire en tous sens rayonner, jusqu'à fusionner avec? Ou allusion à cette *laitieuse* fusion obscure qui trouve un magique édifice dans l'Introduction de *L'Âme enchantée*, dont il dit qu'elle «s'identifie, en ces derniers rêves, avec la Force créatrice qui projette, divine *laitance*, dans la nuit, ses Voies *lactées*»? (Rolland, 1950, p. XIX) Ou cet autre “blanchiment”, et son effarante épopée, sur houle océane: la “*laitance*” nocturne (onirique?), blanc sperme de poisson, trouvant, en son explosion orgastique, opaque, *océanique*, incarnée, unique, fabuleuse, dans la Baleine blanche de *Moby Dick*, surgissant, triomphale de puissance et de nécessité (*anankè*, destin du capitaine, du cachalot, du baleinier), dans la vision biblique fantastique d'Herman Melville – monstrueuse apparition d'une substance d'Être originelle, Bête des profondeurs, qui y retourne, emportant l'homme avec elle.

Ici retentit, en arc-en-ciel, l'éclair Spinoza: «le rire de Zarathoustra» déplie en cascade la livrée d'un *blanc* éclat de rire, ontologique (*le blanc, racine d'Être*), entraînant “Joie”, jouissances, allégresses et alléluias... Il mène en droite ligne – par Empédocle Spinoza Nietzsche Rolland Schiller mis en musique par Beethoven, maître des éclats – à l'*Ode à la Joie*, à la fois anticipatrice et culmination de la “divine Harmonie”: «– *Seid umschlungen, Millionen!* Étreignez-vous, millions d'êtres!».

Le “cartésien juif” Spinoza ouvre à l'étudiant Rolland, “spasmodiquement”, une voie de Lumières. Rolland aurait souhaité, pour plus ample perspective, que l'«on remontât le fleuve, au-delà des circuits et des gorges de la Kabbale hispano-hébraïque, jusqu'aux sources d'Asie» (Rolland, 1959, p. 281). Mais bardé de “Cogito”, il n'a guère d'aperçu sur la culture juive et l'univers hébraïque de l'érudit et subtil polisseur de lentilles. Spinoza est né, a été formé, a vécu dans un milieu juif. Il suit les enseignements de l'école hébraïque, incorporant *Talmud* et *Torah*, étudiant l'œuvre du grand Maïmonide, rabbin, médecin et philosophe du XIIème siècle,

auteur du *Mishné Torah*, rédigé en hébreu, et du *Guide des égarés*, rédigé en arabe, déchiffrant les commentaires talmudiques érudits et touffus de Rachi, le rabbin vigner de Troyes, XI^{ème} siècle, etc. Plus que tout, il rédige son étonnant *Abrégé de grammaire hébraïque*¹. Ses analyses, rigoureuses, méditées, inventives, décrivent, dans une perspective autant philosophique que linguistique, la structure de la langue hébraïque, dont il révèle le potentiel unique et créateur, source des chorégraphies lettristes de la Kabbale.

Imaginons cette insolite alliance: le “rationalisme halluciné” de Rolland balançant entre Descartes, l’exilé de Hollande, «ce cavalier français qui partit d’un si bon pas» (Péguy), et les obscurs et anonymes maîtres-penseurs libertaires de la Kabbale, “rafraîchissant” mot pour mot tout au long des siècles les textes sacrés librement agencés et le nom innommable de Dieu – à l’aide, guère plus, de trois consonnes réunies à volonté et de quelques simples, irrécusables et fructueux calculs.

2. La trinité Gandhi, Ramakrishna, Vivekananda & Nirvana

Dans *Le Voyage intérieur*, au “Royaume du T”, Romain Rolland livre ces quelques remarques:

J’aime bien les Sémites, ainsi que tous les hommes – quand ils valent d’être aimés. Mais je trouve fâcheux que la pensée primitive des Indo-Européens, ces grands créateurs religieux, ait pour truchements principaux des hommes de cette race judaïque, qui est imperméable à certaines des plus essentielles idées aryennes...

Insistant, il précise:

J’ajoute, à titre personnel, que pour un enfant aryen, chrétien, catholique, comme je fus, c’est précisément ce que j’ai senti de sémitique dans l’amande chrétienne qui m’a rebuté; et je me suis trouvé, d’emblée, infiniment plus à l’aise dans la pensée hellénique ou dans celle des Aryens de l’Inde primitive (Rolland, 1959, p. 100).

En dépit des apports de la sociologie et de l’anthropologie, et d’estimables travaux historiques et politiques, ce genre de propos, à fragrance raciale, entretient rumeurs, ignorances et hallucinations. Le propos de Rolland, mêlant légèreté et gravité, cherche avant tout à mettre en lumière le lien étroit qu’il entretient avec l’Inde de son temps, confirmé par une suggestive et consistante littérature. Laisant de côté les proliférantes et perméables “essentiels idées” de l’Inde abordées par l’auteur dans

¹ Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, introduction, traduction française et notes, par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson, Vrin 1968. – *Compendium Grammatices linguae hebraeae*, publication posthume, par les éditeurs de Spinoza en 1677, en même temps que l’*Éthique* et le *Traité de la Réforme de l’Entendement*.

ses divers ouvrages², nous tâcherons de relever certaines postulations indiennes et hypothèses critiques émanées de Rolland.

Dans le sobre et énergique ouvrage (125 p.) qu'il consacre à *Gandhi*, le panhumniste suit, avec des convictions de militant, l'évolution du *Mahatma*, "la grande âme", forte de ses résistances tenaces et affrontements calculés face aux violences, répressions et persécutions pratiquées par un Empire britannique acharné à traire et baratter – façon de parler – la "vache" indienne. Les interventions et luttes inaugurées ou adoptées par Gandhi, avec son sens aigu du concret, ne répondent pas seulement aux méthodes de domination et d'exploitation colonialistes – elles portent au delà, et prennent en compte les désirs, contraintes et mouvements des révoltés et opprimés. Les expressions ordinaires auxquelles recourt "le petit homme frêle" (Rolland, 1934, p. 457) résonnent avec pertinence et efficacité, familièrement, aux oreilles des peuples, d'hier et d'aujourd'hui. S'il emprunte au poète américain Thoreau le principe de son essai, *La Désobéissance civile*, Gandhi l'habille en Indien (un simple et souple drap *blanc*), élargit le mouvement, relance les gestes coutumiers. Rolland rappelle que le terme de *Satyagraha*, inventé par Gandhi au cours de son séjour en Sud-Afrique, promeut, contre la molle «résistance passive», «l'énergie enflammée» de «la *Résistance active*». «Le mot *satya* (vérité) vient de *sat*, qui signifie "être", dit Gandhi dans ses *Lettres à l'ashram*. "Être" étant identifié à "dieu", *Sat* ou Vérité est peut-être le nom le plus important de Dieu» (Gandhi, 1971, p. 29). Déclaration péremptoire, propre à balayer fanatismes et obscurantismes: «Dire que la Vérité est Dieu est plus juste que de dire que Dieu est Vérité». La Vérité (*satya*) de l'Être (*sat*) de l'homme est sa "substance", ou son "essence", de mouvance spinozienne: terrestre, concrète, populaire, incorporée, vivante! *Ahimsa*, terme abrasé, nomme habituellement la dite "non-violence" – laquelle, affirme avec force le Mahatma, n'exclut pas la violence: «*Là où il n'y a le choix qu'entre lâcheté et violence, déclare-t-il, je conseillerai violence...*» (Dadoun, 1990, pp. 71-81).

Gestes élémentaires, familiers, instantanés, à la portée de tous, le *boycott* et le *jeûne*, dispositifs à la fois individuels et collectifs, exercices d'absentéisme, du vide et du creux, et "non-coopération", "non-acceptation" et autres "non" de refus, s'entendent comme clameurs du silence, de l'immobilité, de l'abstention, de la stase, de l'attente. Suivant pas à pas les "marches en lacets" de Gandhi, Rolland dénonce les tractations, dominations, exploitations, colonisations toujours vivaces, toujours actuelles, quels qu'en soient tournures et tournants, des "Empires d'un jour" qui s'acharnent à "défier le Temps" (comme Rolland le dit du peuple); il indique clairement, drap *blanc* textuel enveloppant l'accort avocat "compagnon de route" (Rolland: «Gandhi n'est pas en reste d'accortise») (Rolland, 1930-1966, p. 103), quelles

² *Mahatma Gandhi*, 1924. *Essai sur la Mystique et l'Action de l'Inde vivante: La Vie de Ramakrishna*, 1929 ; *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, 1930. *Inde*, Journal 1915-1943, édité par Marie Romain Rolland, 1951, sans oublier les deux Cahiers, *Rabindranath Tagore et Romain Rolland, lettres et autres écrits*, n° 12, 1961, et *Gandhi et Romain Rolland, Correspondance, extraits du Journal et textes divers*, n° 19, 1969, etc.

sont les voies du refus, de la résistance, de la révolte, de la révolution – bref, une histoire au jour le jour.

Là où le Mahatma occupe le terrain politique, en largeur comme en profondeur, Rolland inscrit, avec autant d'allant et d'ardeur, l'aventure mystique de Ramakrishna. Se référant aux conceptions de la psychologie "occidentale", qui invoque «un retour au stade primaire, à l'état intra-utérin» (Rolland, 1930-1977, p. 306), il relève avec force l'insuffisance et l'étroitesse de la "théorie de la Régression", qu'il juge précisément régressive au regard de la «grande Introversion mystique de l'Inde», dont l'originalité et l'ampleur incluent jusqu'aux valeurs de connaissance. Il vise en particulier la psychanalyse, dont il relève les ambiguïtés. En soulignant que le sentiment mystique d'unité de substance entre le Moi et le Tout, décrit par Freud comme "infantile" dans *Malaise dans la civilisation*, s'accompagne d'un "bien-être souverain", d'une "joie de l'esprit", Rolland renverse *le principe de plaisir*, haut lieu de la doctrine analytique, et souligne:

La méfiance que manifestent certains maîtres de la psychanalyse pour le libre jeu naturel de l'esprit, qui jouit de sa propre possession... trahit, à leur insu, une sorte d'ascétisme et de renoncement religieux à rebours (ivi, pp. 309-310).

Renoncement d'autant plus surprenant que le libre jeu de l'esprit, dans l'activité mystique, va au devant de certains principes fondamentaux de la psychanalyse – au point qu'on pourrait à bon droit suggérer un troublant rapport entre Psychanalyse et Mystique, sans pour cela prétendre que la Psychanalyse serait une Mystique en creux, voire une Mystique *creuse*, ou la Mystique un *raté* ou un double fantomal ou fantasmatique de la Psychanalyse. Il suffit de nommer, entre autres directions à vocation "intime": la recherche du "Moi profond", impliquant une exploration de l'inconscient et la levée des leurres et semblants («trouver le moi profond, nu, sans masque, sans mensonge», écrit Rolland au début de *La Vie de Ramakrishna*) (Rolland, 1929, p. 16); l'exaltation de l'Éros («l'Amour, le premier-né des êtres», dit le Rig-Veda, cité par Rolland en tête de *L'Âme enchantée*, où il évoque, en célébration d'ouverture, l'"Éros invisible" d'Annette, qu'il désigne comme «ma fille et ma compagne»); et surtout la souveraineté de la figure de la Mère ("Mère universelle") – là où le freudisme privilégie le despotisme paternel (domination, paroles, meurtre, viol, etc.)³.

À toi, "Mère universelle", gloria: son expansion, éclatante, envahissante, éblouissante, affolante, océanique, "divine", s'identifiant aussi bien à l'Énergie cosmique qu'à la Mort, s'expose dans ces propos lyriques de Ramakrishna:

³ Roger Dadoun, "Rolland, Freud, et la sensation océanique", dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, n.6, nov.-déc.1976. Repris dans *Espace, Journal des Psychanalystes*, automne 1987, complété par l'article: "Ciao, ô Océan".

Ma Sainte Mère est l'Énergie Divine Primordiale. Elle est partout. Elle est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des phénomènes. Elle a enfanté le monde. Et le monde la porte dans son cœur.

Il ajoute, mobilisant Kâli dont il est le prêtre:

Il faut que l'humanité meure, avant que se manifeste la divinité. Mais cette divinité doit mourir à son tour, avant qu'ait lieu la manifestation suprême" ["c'est-à-dire, précise Rolland, la réalisation de l'Absolu"] C'est sur le corps de la Divinité morte que la Bienheureuse Mère danse sa danse céleste (Rolland, 1929, p. 42; p. 81).

Chorégraphie "enchanteresse" de Ramakrishna, écho de la dualité cyclique amour-haine d'Empédocle: elle renvoie, sur les pas de Freud et de sa conception radicale, terroriste de la pulsion de mort, à l'"Éros éternel" dressé contre «son adversaire tout aussi immortel», *thanatos*.

Rolland, en quête d'"indianité", a dû prendre plaisir à composer une sorte de "trinité héroïque" (un royaume du T) rassemblant ces trois "grandes" figures de l'Inde: Gandhi, Ramakrishna, Vivekananda. Ce dernier complète effectivement et soutient et couronne avec prestance le programme rollandien de l'*Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. Traité avec brio dans *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*, le Swami se voit accordé espace, innovation, mobilité, affinités. La mystique n'est requise que dans un appendice d'une dizaine de pages, où il est question «de l'introversio mystique et de sa valeur scientifique» et «de la mystique helléno-chrétienne des premiers siècles et de sa parenté avec la mystique hindoue». Mais bien d'autres dimensions de notre "modernité" – voire d'une "postmodernité" anticipée par le Swami – nous parviennent par la voix passionnée de ce dernier, "grand disciple", "énergie faite homme", "lutteur athlétique", qui, écrit Rolland admiratif, sème «sur le monde le grain de sa pensée, physiquement et moralement» (Rolland, 1930-1977, p. 13).

Attaché à suivre les traces et tracés des rêves et des songes, Rolland présente Vivekananda, sur fond de réalité, en figure de rêve "héroïque", enracinée indienne dans ses sources imaginaires, mais plus encore en grandissement dans sa *geste* épique d'errant universaliste, traversant événements, rencontres, savoirs. Il le montre ébloui par l'Amérique, fraternisant avec «les précurseurs anglo-saxons de l'esprit d'Asie: Emerson, Thoreau, Walt Whitman», et le décrit penché, fraternel, sur les individus, les pauvres, les groupes, les "sages", tressant ses discours avec les notions-sœurs de liberté, vérité, démocratie, éducation, science, mécanique. Peut-être Narendra (son vrai nom) a-t-il incarné, en sa brève et fulgurante carrière, au yeux d'un Rolland en soif de paix, d'amour et d'universalité, l'harmonique sinon harmonieuse alliance de l'"Orient" (l'Asie) et de l'"Occident"? (Roudil, 2013, pp. 52-55). On relèvera, en passant, le curieux croisement entre le penseur indien et le psychanalyste austro-américain adoptant et prononçant d'un même mouvement une même formule, vitale, de synthèse et d'identité: Wilhelm Reich (Autriche puis États-Unis) inscrit en

tête de ses sulfureux ouvrages cette épigraphe: «L’amour, le travail et la connaissance sont les véritables sources de notre vie. Ils doivent la gouverner». Swami Vivekananda (Calcuta, États-Unis, Europe) sillonne sans relâche ces “routes royales” que sont «le Travail (*Karmayoga*), l’Amour (*Bhaktiyoga*), la Connaissance (*Jnanayoga*)». Et Rolland de résumer, densément:

La vraie science, a pris trois formes: *Travail, Amour et Connaissance* – (*Karma, Bhakti, et Jnâna*), – qui toutes trois ont pour Propylées *l’Énergétique* (Rolland, 1930-1977).

& Nirvana? Intrigué par la “substance blanche” et le “soleil blanc” rayonnant des “révélations” de Rolland, nous pouvons, sidéré de blancheur, nous risquer à une esquisse de *Nirvana blanc*. Freud proposait cette “voie royale”: «mysticisme: l’auto-perception du règne, au-delà du Moi, du Çà». Ayant accroché son accablante pulsion de mort (l’inanimé, le néant) au “principe de Nirvana” emprunté à la psychanalyste britannique Barbara Low – le voici maintenant qui se rebiffe:

Savez-vous ce que cela veut dire, être devant le néant? Savez-vous ce que cela veut dire? Et pourtant ce néant n’est qu’une méprise européenne: le Nirvana indien n’est pas le néant, mais l’au-delà de tous les contraires. Ce n’est nullement un divertissement voluptueux comme on l’admet si volontiers en Europe, mais une vue dernière, surhumaine, une vue qu’on imagine à peine... Ah, ces rêveurs européens ! que savent-ils de la profondeur orientale? (Dadoun, 1980; Dadoun, 2015, p. 14).

Wilhelm Reich, «la meilleure tête de la psychanalyse» selon Anna Freud, récitant la pulsion freudienne, ne veut retenir que la *vie*:

il s’agit, écrit-il dans *L’analyse caractérielle*, de déterminer la nature et les fonctions du *désir de détente particulier à tout être vivant*, désir que le vague terme de “principe de nirvana” n’a aucunement explicité (Reich, 1971, p. 286).

Explicitations “contraires”, “vue ... surhumaine” – autant se rabattre sur la belle et plane “blancheur” ou “blanchéité” rollandienne (Rolland: «Urseele, la blanche mère de l’arc-en-ciel... la Lumière éternelle»). Effaré nous fûmes, d’affronter la baleine blanche de *Moby Dick*, le furieux blanc cachalot auquel s’agrippe le furieux capitaine Achab, pour une funeste et fusionnelle étreinte abyssale. «L’écran blanc du rêve» du psychanalyste Bertram Lewin recueillait et absorbait en son sein le sein lacté étal de la mère – lait de vie, même. Le fœtus nous rappelle qu’il se couvre d’une substance blanche et grasse, le *vernix*, qui le protège et disparaît à la naissance – tandis qu’un léger *duvet* brun, le *lanugo*, protège à son tour le nouveau-né. Les aborigènes australiens, pour leurs rites d’initiation, se couvrent le corps de duvet blanc ou de touffes de coton ou de larges bandes de peinture blanche; ils font couler le sang de la subincision (fente interne de la verge), qu’ils assimilent au “lait”; ils se présentent “blanchis” aux jeunes initiés comme étant des femmes, leurs “mères mâles”,

disent-ils – tout en maintenant l'équivalence sang-sperme, lequel désigne aussi «une abondante sécrétion vaginale»⁴.

En vérité, le blanc sied au Nirvana. Les textes de Rolland sont peu loquaces là-dessus. Deux pâles occurrences dans *Le Voyage intérieur*: un “Dieu Nirvana”, sans consistance et peu crédible, et “nirvana” opposé à “action”. Il est vrai qu’obtenir une radicale “extinction du désir”, cela relève du miracle. De même et à l’opposé, s’illuminer de “béatitude” est aussi exaltant qu’incroyable – Rolland n’y parvient que par la grâce d’un “soleil blanc” et d’un “spasme” spinozien. Écartés les “au-delà” habituellement associés au Nirvana (Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920. *Le problème économique du masochisme*, 1924), l’“en deça” d’un *Nirvana blanc* pourrait promouvoir d’autres et étranges perspectives, notamment enseigner à s’extraire, s’échapper, se libérer de toutes choses, priser un abandonnement total. Se libérer du “désir”, toujours pris à partie; des objets qui pressent, crissent, accablent, blessent, détruisent; des liens situations relations, qui étouffent et ligotent comme les harpons du capitaine Achab; de l’âme et du monde, etc. *Nirvana*, c’est se tenir, à blanc, “en deça” de l’entière réalité, du “cosmicomique” univers (Italo Calvino), dont on ne connaît à peu près rien, sinon qu’il est poussières, flottaisons d’astres, “cordes” musicales et méchants “trous noirs”. *Blanc Nirvana*, c’est, “soleil blanc” régénéré *éthique*, s’étaler en songe et creux d’être dans l’évanescence des calculs et des Big bangs, livré au monde d’avant, immaculé et “rafraîchissant”, peuplé de nuits blanches et de trous blancs.

3. Mère universelle

Au début de son *Gandhi*, Rolland indique: «j’adresse mes remerciements affectueux à ma fidèle collaboratrice, ma sœur» («et à mon ami Kalidas Nag»). Avec un peu plus de «passion de son cœur», si l’on peut dire, il précise, en tête de *La Vie de Ramakrishna*: «A ma fidèle compagne dans ce périple de l’âme, ma sœur Madeleine, sans qui je n’aurais pu accomplir ce long voyage». Encore un “plus”, et c’est “long voyage”: «Depuis soixante et plus que nous nous connaissons *intimement*, nous n’avons, dans le domaine de l’esprit, rien d’étranger l’un à l’autre». Ces propos m’ont servi à sélectionner et rédiger l’une d’entre les douze mille entrées du *Dictionnaire universel des Créatrices*⁵. Soixante années et plus, dont une bonne trentaine à suivre, entretenir, élargir le compagnonnage Inde-Rolland, nourri de milliers de

⁴Geza Roheim, *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Gallimard, 1970. Traduction par Roger Dadoun de l’édition américaine (1945), *The Eternal Ones of the Dream*. New York, I.U.P.

⁵*Dictionnaire universel des Créatrices*, “Madeleine Rolland, Clamecy 1872 – Vézelay 1968. Militante pacifiste et traductrice française. Roger Dadoun”. Tome III (p. 3713), Paris: édition des femmes-Antoinette Fouque.

textes, réceptions et dialogues de visiteurs indiens, et autres, collaboration et participation «dans le domaine de l'esprit».

«Domaine de l'esprit», et plus encore présence organique et intellectuelle de Madeleine femme ! C'est au cours de son "périple" indien, dans la longue et débordante décennie qui court de 1922 à 1933, que Rolland construit son héroïne, Annette Rivière, fil rouge ardent des sept volumes du vaste cycle romanesque de *L'Âme enchantée* (*Annette et Sylvie, L'Été, Mère et Fils, L'Annonciatrice-Anna nuncia, L'enfantement*). Rolland analyse «les profondeurs abyssales» de *l'âme enchantée*, «habillée, à son insu, par un Éros invisible», dont les séquences successives se nommeraient, en psychanalyse, "phases libidinales": amour du père, amour de la sœur, amour du fils, tendresse pour un "ennemi prisonnier blessé". Annette est la fille, la sœur, la femme, l'amante, la mère, la mort – dans un grandissement de femme qui croît, résistante, rayonnante, radieuse, en clarté, souffrance, puissance, pour s'accomplir "Mère universelle", avec alliance mystique, ineffable, "divine": «enfantement de la mère par le fils».

Comme il le fait pour son *Jean-Christophe* aux dix volumes, Rolland accompagne Annette Rivière de la naissance à la mort. Il ne la lâche pas d'un pas. Il est observateur, chercheur, journaliste, psychologue, sociologue, anthropologue, psychanalyste, historien (il revendique une formation dans ce domaine); il envoie son héroïne (le personnage, l'héroïque) dans tous les milieux, la vêt de tous costumes ou masques, l'entraîne et la plonge dans toutes situations, rencontres, incidents, aventures, expériences, lui trouve ou lui fabrique amis, ennemis, parentèles, réseaux de métiers, groupes, partis, systèmes, institutions. Elle accède à une plénitude de féminité, qui n'intègre pas seulement le féminisme politique et social à l'avant-garde de son époque, mais divers modèles féminins traversant la propre vie de Rolland: sa mère, sa petite sœur Madeleine morte à trois ans (son geste de tendresse pour Romain âgé de cinq ans!), sa sœur Madeleine, l'inlassable, et tant d'autres femmes dont Rolland parle et qui parlent à Rolland, longuement et passionnément. Sur *l'âme enchantée* passe l'ombre de la *Sainte Mère* de Ramakrishna.

Tous ces peuples de femmes poussent toujours plus loin, toujours plus en avant, toujours plus haut *l'âme enchantée*, au point de prendre des proportions cosmiques, d'aborder au seuil du divin et de l'infini (en leur composition onirique). Rolland propulse sa Rivière dans les "Voies lactées", telles que sacralisées dans les deux tableaux qui marquent le début et la fin de *L'Âme enchantée, Mère universelle*:

L'Âme enchantée s'identifie, en ces derniers rêves, avec la Force Créatrice qui projette, divine laitance, dans la nuit, ses Voies lactées (Rolland, 1950, p. XIX Introduction, dernières lignes).

L'Âme enchantée avait fusé – jet de semence que creuse la mort, vers le trou du ciel, en haut du mont – la grande écluse par où s'écoule la Voie lactée, collier des

nuits, serpent des mondes, qui déroule dans la prairie de l'Infini ses anneaux d'Être (*ibid.* p. 1461. Dernières lignes).

4. Rolland l'Empédocléen

Les derniers mots de *L'Âme enchantée*, avec son «jet de semence» et sa «divine laitance» et ses «voies lactées», nous renvoient à «la splendide symphonie de la Vie universelle» dont Rolland crédite son *Empédocle*, le grand ancêtre pré-socratique du Vème siècle avant J.-C. Rolland consacre en 1891 sa première pièce de théâtre à Empédocle – pour le retrouver en 1918, juste après la sinistre guerre, et lui consacrer, ruisselant d'éloge, son essai sur *Empédocle d'Agrigente et l'âge de la Haine*. Le philosophe-poète-savant-apôtre-démocrate, inventeur du cycle Amour-Haine tournant en alternance millénaire, imprègne un Rolland “enthousiaste”, qui revêt ainsi son aura de philosophe-poète – en témoignent les dernières lignes de son *Empédocle*, dont je marque le rythme:

Ek tòn diaferôntôn kallistèn armoniàn
comme dit Héraclite.

... L'Éphésien, le guerrier mystique,
Se délecte des plus âpres dissonances
Qui réalisent pour son oreille ivre
“*La plus belle des dissonances*”.

[...]

Inspirons-nous des “*Muses siciliennes*”,
Écoutons avec elles la furieuse symphonie:
C'est la Haine qui passe ! Mais nous, goûtons par avance,
Dans l'entrechoquement des nues chargées d'éclairs,
Le bleu frais et lavé du ciel qui sourit sous le voile,
Et bientôt va fleurir !
Qu'importe que nos yeux ne soient plus là pour le voir,
Le beau ciel, le *Sphairos*, le soleil de Panhumanité,
Qui fut et qui sera, de lointain en lointain,
Dans l'infini du Temps?
Il est dès à présent, il est en qui le rêve.

“*La douceur de son flot immortel “coule en nos membres”.*
Et la déesse Joie est “*chacune de nos pensées amicales,*
Est “*chacune de nos œuvres de paix et d'harmonie*”⁶.

⁶ Frag. 35 et 37 d'Empédocle (p. 103-104), cité par Rolland R. (1931). *Empédocle d'Agrigente* suivi de *L'éclair de Spinoza*. Paris: Éditions du sablier; Rolland R., *Empédocle*, suivi de *L'éclair de Spinoza*, précédé de *Vers “la divine harmonie”* (pp.88-89) par Dadoun R.(2014). Paris: éditions Manucius.

Riferimenti bibliografici

- Dadoun R. (1948). “Mystique et politique. La mort de Gandhi”, dans *Fraternité*. Alger.
- Dadoun R. (1980). “Un vol d’Upanishads au-dessus de Sigmund Freud”, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Automne.
- Dadoun R. (1990). “Terreur et non-violence: Rolland. Gandhi et la philosophie de l’Ahimsa”, dans *Les Temps Modernes*, n. 527. juin (pp. 71-81).
- Dadoun R. (2015). *Sigmund Freud*. Paris: l’Archipel.
- Gandhi (1971). *Lettres à l’âshram*. Albin Michel. p. 29.
- Reich W. (1971). *L’analyse caractérielle*. Paris: Payot.
- Rolland R. (1930-1966). *Mahatma Gandhi*. Stock.
- Rolland R. (1930-1977). *La vie de Vivekananda et l’évangile universel*. Paris: Stock.
- Rolland R. (1931). *Empédocle d’Agrigente* suivi de *L’éclair de Spinoza*. Paris: Éditions du sablier.
- Rolland R. (1944). *Péguy*. Tome 1. Paris: Albin Michel.
- Rolland R. (1950). *L’Ame enchantée*. Paris: Albin Michel.
- Rolland R. (1959). *Le Voyage intérieur (Songe d’une vie)*. Nouvelle édition augmentée de textes inédits. Paris: Albin Michel.
- Rolland R. (1960). *Inde*. Paris: Albin Michel.
- Roudil R. (2013). “Romain Rolland et l’Inde: l’appel de l’Orient”, dans *Cahiers de Brèves*, n. 31. juillet (p. 52-55).
- Zweig S. (1944). *Le Monde d’hier. Souvenirs d’un Européen*, trad. française: Niémetz S. (1993). *Le Livre de Poche*. Paris: Belfond.

Un'intima estraneità: filosofia e politica in *Segni e Comprensione*

di *Marisa Forcina**

The essay focuses on the plurality of the thematic areas and of the voices that made up the history of *Segni e Comprensione*, highlighting, as the unifying vocation of the review, the coexistence and the confluence between the philosophical-hermeneutical approach and the political analysis. Such confluence, evident in the prevalence of the phenomenological and hermeneutic approach, as well as in the privilege by the authors of the debate about ideas beside the conceptual analysis, is particularly evident in the contributions related to the thought of sexual difference, in which ontology and politics are inextricably linked.

Key words. *Segni e Comprensione*, ermeneutics, politics, thought of sexual difference.

1. Per una analisi filosofica e politica senza sintesi unitaria

Il titolo del mio intervento riprende volutamente l'intestazione dell'ultimo volume pubblicato da Angela Putino¹, filosofa italiana prematuramente scomparsa. In quel testo, la teoria matematica di Cantor sugli infiniti attuali, con cui Weil si era confrontata, permise ad Angela di misurare concretamente il realismo dell'ontologia. Come, infatti, negli infiniti cantoriani il molteplice è irriducibile alla sintesi unitaria e la pluralità non si arrende alla totalità, ma c'è una ontologia del numero che permette l'accesso – o l'intimità – verso ciò che sarebbe di per sé totalmente estraneo in quanto facente parte di un altro infinito, così Putino aveva evidenziato come nei testi di Simone Weil la singolarità non si arrende alla totalità.

* Professore Associato di Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo dell'Università del Salento.

¹ Angela Putino è stata una delle filosofe italiane tra le più capaci di proporre con indipendenza pensieri e riflessioni non codificati. La sua conoscenza della filosofia della differenza, intrecciata alla lettura di Foucault le permisero di coniugare le sue riflessioni femministe con le interpretazioni più innovative e divergenti. Cfr. dell'autrice, in particolare: *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Troina: Città Aperta 2006.

Così nella rivista, che a sua volta ha accolto tanti e molteplici saggi di filosofia, non si può dire che ci sia stata solo una totalità filosofica, e che il procedimento filosofico ermeneutico abbia esaurito ogni altro possibile approccio. Gli autori di *Segni e Comprensione*, a cominciare da quelli più vicini alla direzione di Giovanni Invitto e alla presenza di Angela Ales Bello, non si sono posti di fronte ai segni della realtà come a una infinita serie di segni da comprendere o apprendere soltanto come segni del pensiero filosofico, ma si sono posti di fronte a un mondo inteso come qualcosa che chiedeva realisticamente di essere compreso. E la comprensione, di per sé estranea e altra rispetto ai segni, non è mai stata separata, se non con difficoltà, dal suo tessuto originario che è quello politico. Nella rivista, infatti, l'analisi politica, pur apparendo a prima vista estranea, è sempre stata anch'essa centrale, ma senza costituire un altro percorso, una lettura giustapposta e a parte, perché la lettura politica dei "segni" è rimasta, invece, sempre all'interno e vicina all'analisi filosofica. Sicché, il taglio filosofico ha conservato nei primi trent'anni della rivista, quell'intimità con la storia del pensiero politico, che è stata anche la valenza più rappresentativa e il tratto più evidente di questa esperienza.

Invece, nella tradizione filosofica e in quella politica l'estraneità tra discipline filosofiche e politiche ha scandito il tempo e il vento del pensiero e, alla fine, ha preso il sopravvento, separando quasi totalmente e rendendo ancora più separate materie da sempre poste in tensione oppositiva. Infatti, la filosofia lavora sui concetti, è indagine e interpretazione del "segno" e tende per sua stessa funzione a un'accentuazione del carattere speculativo astratto. La politica, invece, lavora su un tessuto umano e realmente concreto e più che l'universalità mira a comprendere e tenere insieme la pluralità. E tuttavia, la separazione tra le due discipline non è stata mai netta all'interno di *Segni e Comprensione*. Infatti, l'astratto della filosofia non necessariamente si è manifestato come assenza di un pensiero fondato anche sull'esperienza, così come la politica non è mai stata il solo modo per fare esperienza del concreto, perché ha avuto sempre, anch'essa, un suo universo teorico. Basterebbe dare solo uno sguardo veloce agli indici della rivista, peraltro facilmente consultabili on-line, per verificare come il metodo fenomenologico si sia intrecciato all'analisi politica, e per verificare come il pensiero della differenza, declinato dal femminismo, abbia arricchito, forse anche superandola, la filosofia politica di Derrida, di Ricœur e degli altri lettori di Husserl, per poi porsi come possibile oltrepassamento del segno in una forma di dialogo con l'ontologia carnale merleau-pontyana. In questa stessa direzione la bioetica, nella rivista, è stata coniugata con il diritto e la politica, e persino il *logos* mediterraneo, tra mito e realtà, si è incrociato con il sempre possibile cammino che va dalla città alla cosmopoli². Infatti, come il pensiero teoretico non manca di riferimento alla pratica, e anzi, a volte, persino si oppone a quella dimensione astratta che è un porsi fuori dai corpi e dai fatti, così il pensiero politico, che solo apparentemente sembra essere distante da tale prospettiva, è, invece, non solo

² Su questi temi cfr. in particolare, ma solo come esempio, i numeri relativi agli anni 2002-2003.

costruito sui corpi e sui fatti, ma in realtà resta sempre vicino al pensiero filosofico e alla sua storia, ogni volta che si pone, come diceva Rodolfo de Mattei nel 1938, come «storia della riflessione sul problema generale della realtà o sull'attività politico sociale»³, ossia ogni volta che trova un efficace collegamento tra il pensiero e l'azione, l'ideologia e la realtà, la teoria e la prassi, la filosofia e la storia.

2. Una rivista e i suoi autori

Se si volesse fare un ulteriore bilancio retrospettivo dei metodi e dei contenuti utilizzati in *Segni e Comprensione* potremmo certamente dire che gli autori della rivista non hanno mai lavorato nella o sulla solitudine delle idee, e invece hanno privilegiato il confronto e il dibattito con i temi che, certamente, erano quelli proposti dal clima filosofico che li attraversava, ma che quasi ogni volta si aprivano anche a domande, sguardi e letture di tipo politico. E, d'altra parte, l'analisi fenomenologica fortemente presente nella rivista, ha rinvio più in generale a un clima filosofico che, pur sembrando essere la dimensione più adatta alla ricerca di ciò che è generale e universale, andava a toccare costantemente anche la radice politica dei problemi. Sicché l'unità e universalità, che sembrano annullare o pacificare e, quindi, risolvere filosoficamente la contraddizione e il conflitto che costitutivamente emergono da ciò che è plurale, non hanno mai escluso l'approccio politico alle questioni e, anzi, lo hanno costantemente sollecitato. D'altra parte, la politica deve la propria origine, anche semantica, non solo al sostantivo *polis*, ma all'aggettivo che ne porta la stessa etimologia: con *πολυς* i greci indicavano ciò che è molto e chiamavano *τά πολλά* le molte cose o i molti. La politica ha a che fare costitutivamente con ciò che è plurale, molteplice, differente, non astratto, anzi fatto di corpi, e non si lascia docilmente unificare, proprio come avviene per i segni. In *Segni e Comprensione*, a trent'anni dalla nascita, possiamo certamente affermare che la pluralità dei segni, che costitutivamente avrebbe portato verso il conflitto, o richiesto un governo con l'affermazione di un potere o di una istituzione, ha portato invece al confronto e alla relazione. Oggi diremmo con lessico postdemocratico che in *Segni e Comprensione* non è stata necessaria nemmeno una *governance*, che poi, alla fine ripropone le medesime sembianze del potere più accentrato (Arienzo, 2016, pp. 81-95).

A questo proposito mi piace ricordare che nel 1956 Hannah Arendt scriveva a Karl Jaspers, suo amico e maestro, che un conflitto millenario aveva separato filosofia e politica, anzi era stato proprio alle origini della tradizione occidentale, più precisamente «a partire dal processo di Socrate, cioè da quando la *polis* processò il filosofo». Ma poi la stessa Arendt riconosceva che ciò che aveva salvato questa secolare separazione era stata la categoria della pluralità.

³ Su Rodolfo de Mattei, il volume del 2005 di Luciano Russi, *Il Passato del presente*, resta come esempio magistrale di analisi critica e ricostruzione non solo del pensiero dell'autore, ma del metodo e dei contenuti affrontati dalla storia delle dottrine politiche.

La stessa pluralità che da sempre è stata presente nella rivista, non costituisce eclettismo, ma fonda una politica come comprensione e persino come ontologia. Così Luce Irigaray, che è stata una delle autrici di della rivista, in privato, a casa, prima della presentazione di un suo volume, diceva a me e a Giovanni, con aria quasi di sfida: «il mio discorso è ontologico». Sarebbe sembrata una provocazione a chi era abituato a pensare che il femminismo fosse una pratica politica, e non certamente una pratica ontologica. Ma non era certamente per “noi”, perché proprio Segni era nata seguendo semmai la distinzione sartriana, per cui l’ontologia parla del “come” dell’essere, la metafisica, rifiutata invece come inconcludente, parla del “perché”. La differenza, il pensiero della differenza come ontologia, come ciò che rimanda a un “come” dell’esistenza, quindi a una condizione dell’esistenza non avrebbe mai potuto ignorare la condizione dell’esistenza femminile, la sua esperienza e il suo farsi pensiero. Né avrebbe potuto affidare questo percorso solo alla fatica del concetto, così cara a molti filosofi. La comprensione dei segni si affidava piuttosto al lavoro ermeneutico, e non poteva non fare i conti con la costruzione storico sociale dei segni, a cominciare da quella costruzione che è il genere. Ciò ha significato per la rivista, in tutti questi trent’anni, scartare l’innatismo, il biologismo, il costruttivismo, il comportamentismo, e con questi scartare ogni grammatica universale di tipo esclusivamente teoretico per aprirsi invece a una comprensione molto più politica del mondo e rappresentata dalle riflessioni di quegli autori che rivolgevano il proprio interesse all’intreccio di fenomenologia, ermeneutica e filosofie dell’esistenza. Questo segnò, sin dall’inizio, la storia di *Segni e Comprensione*, dove l’interesse politico non è stato mai accessorio, perché ogni lettura fenomenologica e ermeneutica, aprendosi al contesto, si apre anche alla comprensione della dimensione politica, e poi perché la pluralità delle aree tematiche che la rivista ha ospitato, e che hanno spaziato dall’etica alla bioetica, dall’estetica al sapere scientifico, dalla linguistica alla psicologia alla psichiatria, all’antropologia, alla sociologia, alla religione e al sacro, tale pluralità ha permesso alla rivista di non chiudersi nell’ambito esclusivo di una grande filosofia compiuta. Già solamente nei suoi primi dieci anni *Segni e Comprensione* annoverava tra propri autori i nomi più prestigiosi del panorama internazionale. Ne ricordiamo solo alcuni: K.-O. Apel, A.-A. Devaux, E. Dussel, F. Ferrarotti, G. Hottot, L. Irigaray, A. Levallois, E. Lévinas, I. Mancini, F. Papi, A. Pons, P. Prini, S. Quinzio, P. Ricœur, C. Sini, X. Tilliette, D. Ph. Verene, E. Young-Bruehl, B. Waldenfels. Si tratta di autori e autrici che hanno parlato il linguaggio della filosofia guardando alla vita, ossia alla politica. Per ciascuno di essi la pluralità dei segni rimandava ai contesti, e i contesti alle operazioni di trasformazione. E questo è il dato politico per eccellenza.

Si tratta ancora una volta di una concezione che non ha niente a che fare con quel naturalismo per il quale anche i corpi possono essere usati come segni. Semmai, la pluralità dei segni rimanda allo scambio ineguale e alle economie di produzione di queste ineguaglianze. E se l’obiettivo della rivista non è stato e non è quello di dare

forma a un'alternativa politica, certamente è stato quello di comprendere i segni. E la comprensione è già un accesso alla strada del cambiamento.

3. Estraneità formale e intimità sostanziale

Infine, l'intima estraneità cui il titolo richiama, si pone anche come cenno all'intimità familiare e a quei luoghi e quelle persone che la rivista hanno fatto nascere. L'intimità a cui rimando, non è però quell'intimo e privato luogo abilitato alla cura, quell'intimo e privato luogo abitato da soggetti, che i greci, proprio per questo motivo, qualificavano come *idiotès*, ἰδιος (particolare -dalla radice *id* di *orao* che significa vedere) quindi che guardavano solo al particolare ed erano incapaci di vedere il segno universale, dotati solo di parola parziale, particolare, che è lo stesso del senza parola (*non dimentichiamo che idiota ha la stessa radice di idioma, linguaggio*). Gli *idiotès* greci erano quindi tutti coloro che, in definitiva, erano senza voce e senza occhio per le grandi questioni. Con l'intimità privata sono state identificate le donne, non solo per i greci, anch'esse considerate prive di sapere universale e inabilite a interpretare o creare mondi e, ancora meno, a governarli. Perciò, gli *idiotès*, senza nemmeno bisogno di quello che si definisce, con termine ormai abusato, uno slittamento semantico, sono rimasti semplicemente idioti. Oppure, in quanto soggetti privati, nella postmodernità hanno ritenuto di poter essere esonerati da ogni giudizio pubblico o dalle norme di controllo sul proprio operato, reclamando invece a gran voce il diritto di fare tutto ciò che è possibile fare. Quella a cui, invece, io rimando è quell'intimità che con all'avvento del pensiero della differenza sessuale ha fatto del privato luogo e tempo valido per nuove aperture e nuovi pensieri, perché scava dentro e penetra sino all'interno più profondo delle questioni, e ne fa esperienza e prende questa esperienza come misura per definire ciò che si presenta. La comprensione del senso, o dei Segni, non riguarda, come diceva Hannah Arendt l'uomo o la natura umana, ma la condizione umana. E la condizione femminile non è solo uno stereotipo.

Segni e Comprensione sino ad ora ha voluto coniugare intimità ed estraneità facendole ruotare intorno al proprio asse semantico e ha saputo aprirsi a presenze apparentemente estranee che poi sono diventate essenziali, e sono rimaste a connotare la rivista senza dover fare "conversioni" e, anzi, paradossalmente hanno conservato tutto ciò che era connotativo del proprio essere e della propria esperienza. Hanno contribuito, insomma, con la propria presenza "intima ed estranea" ad un tempo, a slargare lo sguardo e a dilatare lo spazio dialogico della rivista. Mi riferisco alla presenza, ad esempio, della mia amica Françoise Collin, la filosofa femminista francese che ha fatto parte anche del comitato scientifico di *Segni e Comprensione* e la cui collaborazione, al di là dei contributi pubblicati nella rivista, è stata significativa per l'organizzazione di numeri, di alcune piste di ricerca, per la messa a punto di alcune problematiche interpretative. Mi riferisco, oltre alla collaborazione di Fr. Collin, a quella di Luce Irigaray o, per restare in Italia, di Luisa Muraro, di Adriana

Cavarero o di Chiara Zamboni e tante altre filosofe, che del proprio sapere e della propria esperienza femminista hanno fatto “teoria” femminista.

Un'altra forma di “intima estraneità” fu quella di Angela Putino, lettrice attenta di *Segni e Comprensione*, che aveva citato la rivista anche in un suo saggio pubblicato su *DWF*, altra rivista prestigiosa, questa volta, però, del femminismo militante. Scelta coraggiosa e controcorrente, la sua, perché nel femminismo militante il confronto con ciò che è “accademico”, è stato programmaticamente quasi sempre scartato, reso estraneo, guardato con sospetto, se non avversato apertamente. La filosofa napoletana poneva invece anche se non proprio al centro di una sua riflessione una lettura critica di alcuni sviluppi della teoria della differenza sessuale e citava un intervento di Giovanni Invitto (2003, pp. 76-85), dove sia pur rimproverandogli di aver esitato e non essersi spinto oltre, gli riconosceva una pertinenza e una organicità di discorso. La riflessione filosofica e politica tra i due diventò così meno eterogenea, più affine, un poco, diremmo, più intima, o, meglio, fatta di “intima estraneità”, come poi, appunto, Putino titolerà il suo ultimo volume su Simone Weil. Una intimità/estraneità che si è lasciata attraversare e avvalorare da ciò che appare in contraddizione, e il cui modello è il realismo dei mistici indicato da Ferrarotti (1990, pp. 249-250) come il cammino più autentico di Simone Weil. Quel realismo con cui S. Weil anticipava attraverso la prima forma di sociologia comprendente e sperimentale i privilegi e il potere delle nuove caste, ma anche riusciva a proporre con realismo impressionante alternative tanto radicali quanto semplici da attuare.

A tutto questo va aggiunto che la pluralità dei segni non si lascia rispecchiare nella pluralità delle comprensioni, perché invece, come indicava la rivista già nel suo titolo, la comprensione è singolare, appartiene ai singoli e al loro senso di responsabilità.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (2015). *Socrate*, a cura di Ilaria Possenti. Milano: Raffaello Cortina.
- Arienzo A. (2016). *Governance. Della governance come rappresentazione politica e della sua storia*. In Cingari S., Simoncini A. (a cura di). *Lessico Postdemocratico* (pp. 81-95). Perugia: University Press.
- De Mattei R. (1936). *Sul metodo, contenuto e scopo di una Storia delle dottrine politiche*, in “Arch. di studi corporativi”, IX, pp. 200-236.
- Ferrarotti F. (1990). *Simone Weil. Il realismo dei mistici*, in “Segni e Comprensione”, anno IV (n. 11). pp. 249-250.
- Invitto G. (2003). *Dal labirinto alla stanza tutta per sé. Pensatrici del Novecento*, in “Segni e Comprensione”, anno XVII (n. 48). pp. 76-85.
- Russi L. (2005), *Il Passato del presente, Rodolfo de Mattei e la storia delle dottrine politiche*, Edizioni Scientifiche Abruzzesi, Pescara.

INTERNAZIONALIZZAZIONE

Le riviste scientifiche italiane e le valutazioni tra ASN e VQR: problemi e prospettive

di *Alessandro Arienzo**

Today relevance of scientific journals in the fields of humanities and social sciences is the result of broad changes in the way in which research is produced and disseminated. These changes are also the expression of the relevance of bibliometric or quali-quantitative evaluation tools as well as of the growing academic impact of publishing in reviews and journals. By focusing on the Italian case, the article discusses some of most recent features of scientific journal publishing in the fields of humanities and social and political sciences. Open scientific “dissemination”, digitalization and the establishment a community of scholars/readers will be presented as the main current challenges for scientific journals.

Key words: Scientific publishing, scientific evaluation, open access, university governance, Anvur.

1. La governance della ricerca nelle scienze umane e sociali

Il rilievo assunto negli ultimi decenni anche in Italia dalle riviste scientifiche nei settori delle cosiddette scienze umane e politico-sociali è una questione che, a mio parere, richiede risposte più articolate del semplice riferimento all'imposizione di procedure di valutazione e di reclutamento. Nei rapporti sulla qualità della ricerca scientifica presentati dall'Agenzia Nazionale per la Valutazione della qualità della Ricerca (ANVUR) si registra un aumento costante dei contributi in rivista sottoposti alla valutazione periodica¹. Questo aumento così marcato, e in così breve tempo, è senza dubbio il risultato di procedure che incentivano la pubblicazione in riviste

* Professore Associato in Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Si vedano i rapporti di area (in particolare quelli di area 10, 11 e 14) relativi agli anni 2004-2010 e 2011-2014 pubblicati sul sito dell'Agenzia [ww.anvur.org](http://www.anvur.org). In tutte queste aree si registra l'aumento degli articoli in rivista sottoposti a valutazione VQR e, particolarmente negli anni 2011-2014, l'incremento del voto medio ottenuto dai contributi in rivista.

scientifiche. Tuttavia, se guardiamo al contesto internazionale, registriamo ovunque il moltiplicarsi delle riviste scientifiche ed il crescente peso, anche nei settori “non indicizzati”, degli articoli su rivista ai fini del riconoscimento scientifico e accademico degli studiosi.

Le ragioni sono molteplici, e andrebbero indagate a più livelli. In primo luogo, la moltiplicazione e la specializzazione delle pubblicazioni scientifiche sono fenomeni che non possono essere separati dalle più generali trasformazioni del sistema produttivo: dalla cosiddetta *knowledge economy* e dal circolo sempre più stretto tra “produzione scientifica”, trasferimento tecnologico e sviluppo socio-economico. Questi mutamenti hanno implicazioni profonde nella produzione e circolazione della ricerca e nella sua funzione sociale”. In secondo luogo, la produzione e la circolazione dei risultati della ricerca scientifica – anche in ambito umanistico-sociale – entrano in una relazione diretta con una molteplicità di “mercati” (accademico, editoriale, scientifico, tecnologico, divulgativo) che richiedono forme di comunicazione specifica. Si pensi solo al peso economico assunto da editori come Pearson (Regno Unito), Thomson Reuters (Canada), RELX Group (ex Elsevier, Regno Unito, Paesi Bassi e Stati Uniti), Wolters Kluwer (Paesi Bassi), che da soli controllano la gran parte dell’editoria scientifica accreditata a livello internazionale. Ancora, le radicali trasformazioni tecnologiche degli ultimi decenni hanno rivoluzionato a fondo tutti gli aspetti connessi ai modi attraverso cui “rendere pubblica” la ricerca e la conoscenza, nonché i ricercatori e i lettori. L’esito è la nascita di riviste scientifiche che circolano e hanno un ampio impatto, indipendentemente dalla loro stampa o distribuzione in cartaceo. In ultimo, l’importanza assunta dalle procedure di accreditamento delle riviste e di valutazione ex ante dei contributi in esse pubblicati per la comunità scientifica, nonché di indicizzazione in banche dati e motori di ricerca².

Negli ultimi decenni sono quindi cambiate le “sfide” sociali cui la ricerca deve rispondere, ossia le richieste che la società nel suo complesso fa alla comunità scientifica. Questo mutamento è chiaramente espresso nella dichiarazione assunta nel World Science Forum di Budapest nel 2011 dal titolo *On a new era of global science*: «The first decade of the third millennium has witnessed steady and fundamental changes in the global landscape of science. The scale and scope of these transformations are so robust that a new milestone in the history of science has been reached, and a new era of global science has commenced. This new era presents challenges and opportunities bringing political, social and policy implications on a previously unseen scale. 3. The growing complexity of grand challenges including population growth, climate change, food supply, energy shortages, natural and technologic»³.

Per il contesto europeo, quindi italiano, sono significative le linee strategiche individuate nel piano pluriennale Horizon 2020 che delineano non solo le “priorità”

² Su questi temi mi limito a rinviare al volume a cura di Greco, Albert N. (2009). Dati utili sono in Larivière V., Haustein S., Mongeon Ph. (2015).

³ Il testo è accessibile su: <http://www.sciforum.hu/declaration/index.html>.

europee in tema di ricerca e sviluppo, ma anche “un approccio” al fare scienza⁴ Queste priorità mettono in luce come il rapporto tra il mondo della ricerca e la società segue assi tematici determinati:

- 1) *Excellent Science*, evidentemente teso a “rafforzare l’eccellenza” in ambito scientifico per consolidare lo Spazio Europeo della Ricerca (ERA) e a rendere il sistema europeo di ricerca e innovazione maggiormente competitivo su scala globale.
- 2) *Industrial leadership*, con una specifica attenzione alla *green economy* e alla sostenibilità ambientale, allo sviluppo di tecnologie in settori chiave.
- 3) *Societal challenges*, dedicata a temi di grande impatto socio-economico ma declinati alla luce della necessità di consolidare la ricerca applicata e l’innovazione tecnologica (salute, cambiamenti demografici e benessere; sicurezza alimentare, ambiente, Energia sicura, pulita ed efficiente; trasporto intelligente; società sicure: proteggere la libertà e la sicurezza dell’Europa e dei suoi cittadini.

A queste, si affiancano alcune tematiche trasversali tra le quali quelle connesse alla parità di genere e alle scienze sociali e umane (con un’ enfasi sulla multidisciplinarietà e sul ruolo trasversale di scienze riconosciute come fondamentali per favorire la *leadership industriale* e per affrontare le diverse sfide sociali del terzo pilastro). Tutti questi cambiamenti impongono – forse – un ripensamento dei fini della ricerca in campo umanistico e sociale; sicuramente essi incidono drammaticamente sulle sue pratiche e sui suoi strumenti.

2. La riforma della governance universitaria italiana e l’ANVUR

In un contesto globale in profonda trasformazione, la realtà italiana ha subito una serie “riforme” del sistema universitario che hanno investito i cicli didattici, il ruolo e l’ articolazione della docenza universitaria, l’ organizzazione delle istituzioni, le modalità di finanziamento del sistema universitario e della ricerca nel suo complesso⁵. In particolare, ed in estrema sintesi, la 240/2010 ha previsto rigide politiche di accreditamento dei corsi di studio e delle strutture che debbono tenere conto anche della “qualità” della ricerca. Nei limiti di questo contributo, un particolare rilievo è allora assunto da quelle relative alla Valutazione della Qualità della Ricerca (VQR), ossia dal periodico esercizio di valutazione della produttività scientifica di atenei ed enti di ricerca cui le strutture devono sottoporsi anche al fine della distribuzione premiale di risorse. La legge ha anche predisposto un diverso percorso di reclutamento

⁴ Il sito europeo di riferimento è al link <https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/>.

⁵ Mi limito a rinviare al rapporto curato da Capano G., Regini M. (2015). Mi preme rinviare anche al volume Capano G., Regini M., Turri M. (2016). Utili riflessioni critiche sono in Viesti G. (a cura di, 2016). Un osservatorio utile è quello offerto dal blog Roars, www.roars.it, che in questi anni ha documentato e discusso le infinite contraddizioni di questo processo di riorganizzazione del sistema universitario italiano, con una particolare attenzione ai temi della valutazione e della distribuzione premiale delle risorse.

del corpo docente che impone l'ottenimento di una qualificazione scientifica nazionale (ASN). Il ruolo decisivo che in esso svolgono le riviste scientifiche, in particolare di quelle ritenute di "eccellenza", è pure attestato dalle nuove modalità di accreditamento dei dottorati di ricerca, nonché dal recentissimo regolamento per la distribuzione dei FFABR (Fondi per il finanziamento delle attività base di ricerca).

Come è noto, ai fini dell'ottenimento dell'abilitazione scientifica nazionale l'ANVUR ha prodotto liste di riviste riconosciute come utili per il calcolo degli indicatori di produttività scientifica. La prima lista, strutturata per area disciplinare, raccoglie tutte le riviste "di valore scientifico" per quell'area, la seconda lista indica – per settore concorsuale – elenca le riviste scientifiche che abbiano un carattere "di eccellenza" (le cosiddette riviste di "fascia A") individuate dall'Agenzia in base ad una serie di caratteristiche che non è opportuno ricostruire ora nel dettaglio⁶. Neppure è questo il luogo per mettere in luce le contraddizioni, talvolta al limite del risibile, prodotte da queste scelte, o per approfondire l'effetto distorsivo determinato sulle modalità di fare ricerca (oltre che di "disseminarla"). Mi preme invece far risaltare come il presupposto delle scelte dell'ANVUR sia quello per cui, a differenza di quanto accade nei settori cosiddetti bibliometrici, in quelli umanistici e sociali in cui si pubblica prevalentemente in riviste non indicizzate e/o non sottoposte a indicatori di impatto citazionale, mancherebbero indici oggettivabili di "pesatura" del riconoscimento scientifico di una rivista e dei lavori in essa pubblicati. E che quindi non siano chiaramente definiti i principi e le pratiche di referaggio, valutazione, selezione dei contributi. Per ovviare a quella che si è interpretata come una mancanza di credibilità del sistema delle pubblicazioni scientifiche nelle aree non bibliometriche (analoghe e anche più rozze argomentazioni sono state utilizzate per le monografie) si è quindi scelto di operare con una selezione dall'alto delle riviste attraverso gli strumenti dell'accREDITamento e del "ranking" che, nel contesto regolamentare cui facevamo cenno, hanno dato un vantaggio comparativo maggiore agli studiosi che pubblicano in riviste di fascia A. In tal modo, l'agenzia spinge a privilegiare la pubblicazione in rivista e, in termini ancor più stretti, in riviste di "eccellenza". Questi strumenti hanno quindi avuto un effetto dirompente sulle pratiche di pubblicazione e rischiano di avere effetti anche sul programmare e sviluppare la ricerca in settori che, tradizionalmente, hanno privilegiato tempi lunghi di studio e hanno avuto nella monografia come strumento privilegiato di trasmissione e comunicazione. Il nuovo quadro regolamentare ha quindi imposto alle comunità scientifiche l'alternativa secca tra il rispondere positivamente a quanto stava accadendo, dovendo mettere in discussione tradizioni, prassi, consuetudini e in qualche caso valori condivisi, oppure di sottrarsi, rischiano la marginalizzazione accademica. Peraltro, mentre l'ANVUR spingeva verso il maggior rilievo delle riviste scientifiche nelle procedure di valutazione/accreditamento, anche in Italia il mondo del *scientific publishing* non

⁶ Non è agevole ricostruire il quadro regolamentare, molto opaco e confuso, nel quale si è mossa l'agenzia. Al link la versione più aggiornata del regolamento: http://www.anvur.org/index.php?option=com_content&view=article&id=254&Itemid=315&lang=it.

poteva non fare i conti con alcune trasformazioni strutturali di più lungo periodo e ben maggiore portata: tra queste, l'imporsi del digitale sul cartaceo, l'affermarsi dell'open access, l'acuirsi del conflitto tra concentrazioni editoriali e le istituzioni pubbliche.

3. Le riviste scientifiche oggi: tensioni e prospettive

Vorrei brevemente porre l'attenzione su alcune tra queste trasformazioni. In primo luogo, uno dei tratti più significativi di questi sviluppi è nella progressiva dematerializzazione delle riviste. Da un lato, la separazione dal supporto cartaceo favorisce una più ampia produzione e circolazione di riviste – arricchendo e pluralizzando i luoghi e i temi di ricerca; dall'altro lato, la smaterializzazione pone il problema dell'individuare quei principi o quelle procedure che possono “accreditare” una rivista in termini autoritativi e qualitativi a fronte di un “offerta editoriale” crescente. Uso un termine volutamente mutuato dal mercato perché questi processi hanno mostrato, come loro lato oscuro, fenomeni di *pirate publishing* o di pratiche predatorie finalizzate a sostenere la produzione “quantitativa” di articoli, senza controlli o filtri qualitativi. Ciò è accaduto perché il dato quantitativo – si pensi al ruolo dei valori soglia per la ASN o delle cosiddette mediane – ha assunto una funzione decisiva a fronte di un indebolimento della valutazione qualitativa dovuta al suo “maggiore costo”. Peraltro, la produzione materiale di una rivista – in assenza di cartaceo e dei costi ad esso associati – rende più semplice “costruire” e far circolare riviste o volumi digitali pur senza una sua intrinseca qualità. Per contro, il mercato editoriale rafforza – concentrando – nuclei di riviste “accreditate” e “di eccellenza” con alti costi di produzione e di circolazione che sono scaricati sulle istituzioni che le acquistano o sugli studiosi che vi partecipano. Una seconda profonda trasformazione è invece il moltiplicarsi di riviste *open access*, che – proprio grazie alle potenzialità messe in campo dagli sviluppi tecnologici – contrastano questi processi di concentrazione, ma lo fanno scaricando una parte significativa dei “costi diretti e indiretti” sulle comunità scientifiche che si raccolgono intorno alle riviste. Quando non fanno pagare per pubblicare, le riviste *open access* sono prevalentemente basate sul lavoro volontario di studiosi cui ricadono i costi e il lavoro di produzione. Una terza trasformazione è il disseminarsi di progetti editoriali on-line riconducibili – pure in modi diversi ma non univoci – alla forma rivista scientifica. Le forme plurali della stampa digitale accompagnano, infatti, il dato che quote crescenti di ricerca scientifica o di produzione culturale sono disseminate e assumono forme inedite di pubblicizzazione e circolazione. Quest'insieme di fenomeni ha radicalmente messo in tensione la rivista scientifica “tradizionale” che, se non scompare affatto, deve ripensarsi in un ambiente di ricerca, accademico, culturale completamente mutato.

Credo si possa, pur in maniera disorganica, indicizzare alcuni delle principali questioni problematiche connesse a questo contesto di trasformazione. In primo

luogo, tutto il processo di produzione “materiale” di una rivista – soprattutto in quei casi in cui non si disponga di case editrici che possono offrire un supporto alle diverse fasi della produzione editoriale – ricade sul comitato editoriale. Nel caso delle riviste in digitale ciò implica anche l’assunzione di competenze relative alla gestione dell’infrastruttura software – anche in quei casi nei quali si possa utilizzare software specialistici dedicati (il più utilizzato dei quali è l’Open Journal System). Sempre più spesso ciò impone l’acquisizione di specifiche conoscenze tecnico-editoriali (talvolta manageriali) che devono affiancare quelle scientifiche e di progettazione culturale. Per contro, lo spostamento sul *board* editoriale di questo lavoro – dall’editing alla correzione delle bozze, dalla definizione del sito alla produzione del pdf – ha forse prodotto un abbassamento medio della qualità formale delle riviste. Ed ha fatto sì che non sia più necessario un rapporto stretto e diretto tra una rivista scientifica e un “editore”, sia esso un’impresa privata oppure un’istituzione pubblica. Tutto ciò ha prodotto un mutamento radicale del ruolo del comitato editoriale (o della segreteria di redazione) – almeno nelle riviste più piccole – e del suo rapporto col “comitato scientifico”, sempre meno presente nel definire delle effettive le linee editoriali. Il comitato editoriale o redazionale deve invece esercitare una pluralità di competenze, tecniche, manageriali e amministrative, che incidono direttamente sulla progettazione scientifica e culturale. Ponendo un duplice problema: di formazione tecnico-professionale – non necessariamente un ricercatore è anche un “imprenditore culturale”, un manager editoriale, un esperto di comunicazione o di editoria – e di gestione e divisione di un carico di lavoro sempre più gravoso e complesso. Nel contempo, questo “accentramento” di funzioni acuisce la separazione tra il comitato editoriale o redazionale e il comitato scientifico (laddove questi due luoghi non coincidano) rendendo il secondo un’appendice meramente formale del primo, cui spesso non viene neppure più attribuito un ruolo di supervisione della linea editoriale e culturale della rivista.

I principi che orientano, almeno nel caso italiano, le politiche di indirizzo per l’accreditamento e la valutazione delle riviste scientifiche pongono, quindi, tutta una serie di altri problemi. In primo luogo, alle riviste è richiesta in termini abbastanza generici una internazionalizzazione che, senza un riferimento chiaro alle pratiche condivise delle comunità scientifiche, può essere alternativamente interpretata come presenza di studiosi internazionali nel comitato scientifico (requisito, peraltro, richiesto dall’ANVUR per l’accreditamento come rivista scientifica di classe A), come garanzia di pubblicazione sulla rivista di articoli scritti da studiosi stranieri o in lingue diverse dall’italiano, oppure di assunzione di procedure analoghe a quelle che caratterizzano il panorama internazionale delle riviste. In secondo luogo, i requisiti formali di una rivista appaiono più rilevanti rispetto alle istanze di autovalutazione delle comunità scientifiche – con l’esercizio di una terzietà intesa, malamente, dall’ANVUR come dovere di controllo, indirizzo e censura. In particolare, vengono imposte – almeno per le riviste “di eccellenza” – procedure di revisione “doppio cieco” intese in alternativa alla valutazione tramite comitato scientifico, la cui

funzione di indirizzo scientifico viene indebolita. Questo in fondo è anche in controtendenza con le sperimentazioni in atto nel mondo di procedure di *peer review* aperta e distribuita⁷. In effetti, indipendentemente dalla ragionevolezza delle singole norme, tutto il processo di accreditamento e di valutazione di una rivista ha una natura essenzialmente procedurale che, nel caso delle riviste non inserite in banche dati citazionali, diventa indicatore diretto e quasi univoco di qualità ed “eccellenza”. Peraltro, pur al di fuori del vincolo ancor più stringente (ma culturalmente consolidato) rappresentato dal modello citazionale, la definizione di liste di riviste di eccellenza distinte dalla generalità delle riviste scientifiche come strumento per la valutazione delle carriere universitarie o delle strutture, costituisce un limite gravissimo alla libertà, autonomia e interdisciplinarietà della ricerca⁸. E forse non a caso, questo processo di divisione del panorama delle riviste in fasce di merito consolida i processi di concentrazione editoriale a favore di pochi editori responsabili di una quota largamente maggioritaria di riviste di eccellenza.

4. Brevi riflessioni in-conclusive

In un breve ma estremamente lucido intervento sulla rivista on-line *The Conversation*, Marcello Vitali-Rosati si interroga su *Qu'est-ce qu'un erevue scientifique? Et... qu'est-ce qu'elle devrait être?*⁹. Credo si possa utilmente prendere le mosse da questo contributo per tentare di avviare una riflessione sul futuro possibile delle riviste scientifiche, nello sforzo di restituire un senso e una funzione non meramente adattiva al quadro che abbiamo fin qui discusso. In primo luogo, Vitali-Rosati ci mette sull'avviso che quando non siano – come accade nella gran parte dei casi per le riviste internazionali “più accreditate” – imprese editoriali, le riviste scientifiche sono innanzitutto espressione di una comunità di ricercatori/lettori. Alla moltiplicazione degli strumenti e delle forme della pubblicazione scientifica, che si affiancano a quelli più tradizionali (riviste on-line, blog specialistici, fanzine, newsletter...), si associa l'indebolirsi della capacità di una rivista di essere immediatamente riconoscibile e fruibile in uno specifico ambito scientifico-disciplinare: il numero delle riviste aumenta, la natura multidisciplinare di moltissime di queste tende ad allentare il rapporto univoco con uno o più “settori disciplinari”, il potenziale lettore assume contorni sempre più indefiniti. Questi mutamenti possono avere anche aspetti posi-

⁷ Su questo tema mi limito a segnalare la nota su Nature (che ha molto discusso l'argomento) di De Coursey T. (2006). Si veda anche Ross-Hellauer T. (2017). In Italia il *Bollettino Telematico di Filosofia Politica* sta sperimentando questa pratica su cui ha posto l'attenzione anche Roars.

⁸ Due imprescindibili letture critiche sono i volumi: Pinto V. (2012). e Borrelli D. (2015). Si veda anche: Dal Lago A. (a cura di, 2013).

⁹ Pubblicato su *The Conversation*, il 21 maggio 2017 al link <https://theconversation.com/quest-ce-quune-revue-scientifique-et-quest-ce-quelle-devrait-etre-77986>. Su tutti questi temi, è importante il lavoro di discussione e analisi svolto da Maria Grazia Pievatolo nei suoi molteplici interventi sul *Bollettino Telematico di Filosofia Politica*, <http://btftp.sp.unipi.it/it/>.

tivi, perché segnano una maggiore ibridazione del mondo scientifico e delle discipline. Tuttavia, affinché una rivista possa affermarsi come luogo riconoscibile di circolazione e dibattito deve avere una comunità scientifica e culturale di riferimento, per quanto mutata. Pur conservando e valorizzando i caratteri di apertura e pluralismo, senza i quali riviste e comunità non sono in grado di rinnovarsi, una rivista deve avere un nucleo di ricercatori/lettori che in essa vedono rispecchiati i propri interessi scientifici, le proprie metodologie e statuti scientifici, il proprio linguaggio. Tutto ciò impone il duplice sforzo di “riconoscere” la propria comunità di riferimento, e nel contempo di “crearla”. Del resto, se le funzioni di una rivista sono anche quelle di valutazione/revisione dei contributi scientifici che s’intendono pubblicare, e di disseminazione di questi contributi, i valutatori/revisori sono essi stessi ricercatori, ed i lettori sono, in prevalentemente, studiosi. Essere comunità è forse la sfida più importante di una rivista, e questa capacità di creare un luogo comune per una pluralità di ricercatori/lettori ci obbliga a individuare quegli elementi (scientifici, culturali, editoriali) che la qualificano e la rendono “singolare”. Essere comunità è anche, lo sottolinea con cura Vitali-Rosati, comporre uno spazio di “conversazione”, di scambio, di reciproco riconoscimento: se le forme di questa conversazione possono e debbono forse essere molteplici, il modello tradizione di relazione prevalentemente unidirezionale tra la rivista e il lettore può essere ripensato e arricchito. Certamente, una comunità di ricercatori/lettori necessita di spazi di comunicazione e di informazione cui una rivista non dovrebbe sottrarsi.

Un secondo aspetto problematico che ancora oggi segna le riflessioni intorno alle riviste scientifiche, quando si rifletta su una loro riconversione on-line, è invece relativo al legame ancora molto forte con lo stampato, proprio di un mondo che conserva una relazione privilegiata con “l’oggetto libro”. Un legame che rende ancora oggi nella percezione di tanti le riviste open-access on line meno affidabili, durature o prestigiose di quelle a stampa. C’è quindi un limite culturale da superare nell’accogliere con piena dignità tutte quelle forme di presentazione della ricerca e dei suoi risultati che, pur garantendo l’aderenza alle buone pratiche che ogni comunità scientifica riconosce, hanno una struttura “atipica”. Del resto, anche la “forma articolo” è oggi messa in questione a partire dalle molteplici riflessioni che tematizzano l’ampliamento delle modalità di “pubblicazione”, ossia di disseminazione scientifica. Una delle ragioni è che sempre più la forma articolo – in particolare l’articolo breve – risponde in maniera più diretta alla scarsità di tempo a disposizione del lettore/ricercatore, ai ritmi della produzione scientifica. Ancor più di quanto accadeva per le più tradizionali riviste a stampa, la pubblicazione di un articolo su una rivista on-line può facilmente rispondere a molteplici obiettivi, assumendo quindi forme differenti: il saggio, la nota, la rassegna fino a giungere al multimedia. Oggi una rivista digitale rende disponibile innanzitutto un pdf che – almeno in linea di principio – garantisce la massima disponibilità di spazio e la riproduzione dello stampato. Tuttavia, sono molte le riviste che avendo scelto di pubblicare on-line cercano una più diretta relazione con la comunicazione “a schermo”: testi più agili e diretti, radicale riduzione

degli apparati critici, maggiore attenzione all'immagine e all'intertestualità, in qualche caso l'audiovisivo. La rivista on-line può quindi assumere la veste del blog, del portale d'informazione, del sito o tutte queste insieme.

Ancora oggi non sono forse ancora pienamente comprese le tensioni che stanno progressivamente mutando le forme e le architetture delle riviste scientifiche. Ma se si vuole fino in fondo ribaltare la spinta normalizzatrice delle attuali politiche di certificazione della qualità che hanno investito le riviste scientifiche, e nel contempo difendersi dal conformismo che esse generano, è forse necessario partire da quella comunità di studiosi e lettori che ogni rivista presuppone e che concorre a costituire e dalla piena comprensione che cartaceo e digitale non sono né in alternativa, né l'unica alternativa possibile.

Riferimenti bibliografici

- Borrelli D. (2015). *Contro l'ideologia della valutazione. L'Anvur e l'arte della rottamazione dell'Università*. Napoli: Jouvence.
- Capano G., Regini M. (2015). *Come cambia la governance. Università italiane ed europee a confronto*. Roma: Fondazione Crui.
- Capano G., Regini M., Turri M. (2016). *Changing Governance in Universities. Italian Higher Education in Comparative Perspective*. London: Palgrave MacMillan.
- Dal Lago A. (a cura di, 2013). *All'indice. Critica della cultura della valutazione*, in "Aut Aut", n. 360.
- De Coursey T. (2006). *Perspective: The pros and cons of open peer review*. On-line <http://www.nature.com/nature/peerreview/debate/nature04991.html>.
- Greco A.N. (2009). *The state of scholarly publishing. Challenges and opportunities*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Larivière V., Haustein S., Mongeon P. (2015). *The Oligopoly of Academic Publishers in the Digital Era*, in "PLoS ONE" 10(6): on-line. e0127502. doi:10.1371/journal.pone.0127502.
- Pinto V. (2012). *Valutare e punire*. Napoli: Cronopio.
- Ross-Hellauer T. (2017). *What is open peer review? A systematic review*, in "F1000Research", 6(588).
- Viesti G. (a cura di, 2016). *Università in declino*. Roma: Donzelli.
- Vitali-Rosati M. (2017). *Qu'est-ce qu'un erevue scientifique? Et... qu'est-ce qu'elle devrait être?*. 21 maggio 2017. al link <https://theconversation.com/quest-ce-quune-revue-scientifique-et-quest-ce-quelle-devrait-etre-77986>.

Internazionalizzazione e diffusione

di *Gabriella Armenise**

The article is a brief reflection on the internationalization of research, but also a reflection on scientific journals and research evaluation.

Key words: quality of the research, scientific journals, internationalization, circulation, brief reflection.

1. Premessa

La metodologia di valutazione delle attività universitarie stimola una riflessione in merito alle strategie finalizzate ad una resa più efficace dei criteri di internazionalizzazione e diffusione dei prodotti della ricerca. In tal senso una considerazione critica si ricollega inevitabilmente al dibattito su quei processi di valutazione che, avviati dall'Agenzia Nazionale di Valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR), incidono sul meccanismo di Autovalutazione, Valutazione periodica, Accredimento (AVA), sulla Valutazione della Qualità della Ricerca (VQR) e, naturalmente, sull'Abilitazione Scientifica Nazionale (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, Linee guida ANVUR per la compilazione della SUA-RD; Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010; Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010, Rapporti finali GEV E ANVUR; ANVUR, 2017).

La classificazione delle riviste, rilevante indicatore nella valutazione dei candidati per l'acquisizione dell'idoneità per l'accesso alla prima e alla seconda fascia di professore universitario, è vista dai Commissari valutatori come mezzo di riscontro

* Professore Associato di Storia della Pedagogia presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo dell'Università del Salento.

dell'impatto delle pubblicazioni nell'indirizzo di ricerca. I cambiamenti in atto¹ coinvolgono ciascun ricercatore che, dinanzi alla sempre più sentita necessità di indirizzare ed affermare la propria attività – anche in ambito internazionale – e ben inserirsi nel contesto della comunità scientifica di appartenenza, si pone consapevolmente il problema di comprendere le modalità attraverso le quali le classificazioni delle riviste possano collegarsi con le esigenze di internazionalizzazione della ricerca.

Le trasformazioni si ripercuotono sugli orientamenti attuali in relazione all'evoluzione dei ruoli e delle funzioni ricoperte nell'ambito della produzione scientifica o, ancora, sulla validità dei supporti esistenti, e proposti dagli editori italiani ed esteri, al fine di rispondere nel migliore dei modi ai criteri di valutazione.

Le posizioni assunte dalle figure professionali coinvolte nella produzione scientifica, hanno subito evoluzioni non trascurabili e, in tal senso, peculiare attenzione ricopre il ruolo di *publishers*: editore della rivista o responsabile del servizio diretto a seguire l'*iter* completo della fase di pubblicazione che procede, come è noto, dalla pubblicizzazione della *call for papers*, alla raccolta dei contributi, finanche alla revisione formale degli stessi e, in ultima istanza, al processo di pubblicazione e relativa propagazione (Rossi, 2014).

Per ridurre le distanze esistenti tra le comunità di ricerca, ma principalmente per incentivare il processo di confronto sul piano internazionale, si utilizzano le fonti in rete, la condivisione di repertori e/o catalogazioni e siti bibliografici a livello tanto europeo quanto nazionale (Ulivieri, 1995; Bandini, Bianchini, 2007; Bandini 2014b; Caroli, Pomante 2015). Validi strumenti di aggiornamento per l'area pedagogica, e non solo, sono rappresentati dagli *Open access* e dagli *Academic networks* (Sureda, 2009; Anderson, 2013; Barbieri, Bernardini, 2013; Polenghi 2016).

2. Punti nodali della riflessione sull'internazionalizzazione

L'internazionalizzazione coinvolge in maniera sempre più significativa la qualità delle riviste, così come le valutazioni nazionali dei prodotti e, più in generale, anche il contenuto della ricerca di tutti i settori scientifico-disciplinari. Per essere in linea con le esigenze di internazionalizzazione, ogni studioso deve operare in una rete globale e partecipare a tutte le fasi che interessano inevitabilmente ogni iniziativa della

¹ Esiste una vasta letteratura critica relativa alle trasformazioni in atto (Sureda, 2009; Anderson, 2013). Tra i tanti, cfr. il volume a cura di A. Cagnolati, Hernandez Huerta et al. *Connecting History of Education. Scientific Journals as International Tools for a Global World* (disponibile in *Open access*), unitamente al secondo numero della rivista *Pedagogia oggi* sul tema *Riviste pedagogiche e qualità della ricerca* e la sezione monografica della rivista internazionale *History of education & Children's Literature* (Sani, 2015). Note riviste italiane hanno offerto una dimensione internazionale ai differenti settori scientifici disciplinari. Basti pensare, per la storia dell'educazione, nello specifico, alla *Rivista di storia dell'educazione* (giunta di recente al traguardo dell'*Open access*), agli *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* e, ancora, ad *History of education & Children's Literature* (Barbieri, Bernardini, 2013; Polenghi 2016).

comunità scientifica di appartenenza (comunicazione, condivisione, discussione delle differenti prospettive di indagine e/o ricerca), che muta volto, rispetto al passato, per esser sempre più aperta (ovvero, non più limitata entro i confini della propria accademia di riferimento o del proprio Paese).

Sul piano prettamente didattico, con riferimento specifico alla Scheda Unica Annuale della Ricerca Dipartimentale, assume notevole importanza la mobilità degli studiosi; mentre, sul piano della ricerca, come è noto, sono fonte di valutazione positiva tanto le pubblicazioni con co-autore straniero, quanto la responsabilità scientifica nell'organizzazione dei congressi internazionali. Non minore rilievo ricopre il ruolo di *fellow* (membro di una società scientifica estera e/o studioso, anche al principio della carriera universitaria, che fornito di borsa di studio per lavori di ricerca, opera in atenei e/o *college* internazionali).

Ai fini della valutazione dei docenti-ricercatori, si guarda anche ad altri criteri. Basti pensare alle mediane, alla posizione ricoperta in veste di componente dei progetti scientifici, ai riconoscimenti ottenuti sul piano nazionale ed internazionale, alla pubblicazione di contributi su prestigiose riviste internazionali. Si tenga conto, tra l'altro, che le riviste classificate in "fascia a" (dotate di Isi e Scopus) sono ritenute di alta qualificazione rispetto alle altre, mentre la pubblicazione con autori stranieri, unitamente alla permanenza all'estero, incide positivamente sulla valutazione della ricerca assolta nei Dipartimenti di afferenza (o per i quali si porti a termine una data attività di collaborazione scientifica e/o ricerca, purché certificata).

L'internazionalizzazione, con particolare riferimento alla VQR, è intesa come "indicatore di qualità" (tra quelli segnalati), di cui non si può evitare di tener conto. Tra gli elementi utili per un'adeguata interpretazione del termine non minore importanza hanno ricoperto la cosiddetta "sede di eccellenza", l'indicizzazione della rivista (con Scopus e Wos), l'eventuale "pubblicazione in volume con editore straniero". In generale, le valutazioni, dall'entrata in vigore dei nuovi meccanismi di giudizio applicati all'attività di ricerca, pare siano state effettuate in base a criteri non standardizzati e in maniera certamente variabile (Bandini, 2013; Bandini, Polenghi, 2015; Polenghi, 2016). Si rinvia, per gli opportuni approfondimenti al riguardo, al sito dell'ANVUR sul quale è possibile visionare tutta la documentazione relativa alle VQR, susseguitesì a partire dalla data 2004-2010 (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, Linee guida ANVUR per la compilazione della SUA-RD; Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010; Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010, Rapporti finali GEV E ANVUR; Legge 20 dicembre 2010 n. 240; DL 27 gennaio 2012 n. 19; DM 76/2012).

Per essere indicizzate in Scopus o Wos, molte riviste straniere hanno accolto referee e autori di nazionalità differente, mentre gli autori, nella speranza di poter essere accettati per una pubblicazione (nel rispetto di *call for papers* o meno) si sono posti il problema di curare con attenzione il contesto del proprio prodotto unitamente all'aspetto linguistico.

Il possesso di uno solo dei requisiti di internazionalizzazione segnalati (“pubblicazione estera” e/o “in lingua”, “presenza di bibliografia straniera”), di per sé, non garantisce una valutazione di “eccellenza” della ricerca condotta (o dei suoi frutti), per dei motivi indiscutibili, ben segnalati da Simonetta Polenghi. Del resto, la pubblicazione all'estero non comporta necessariamente un'ampia diffusione, la classificazione della rivista come “straniera” non è necessariamente sinonimo di “rivista internazionale”, la dicitura “casa editrice straniera” non indica una “superiorità” rispetto alla “casa editrice nazionale” (Polenghi 2016, p. 68). È naturale chiedersi, tra l'altro, se il termine “internazionalizzazione” si riferisca ad un utilizzo di fonti primarie straniere o ad una bibliografia internazionale o, più semplicemente, ad una pubblicazione su rivista o volume straniero e, ancora, ad una pubblicazione in lingua (ivi, pp. 67 ss.; Bandini, Polenghi, 2015).

Se, in generale, la percentuale degli studiosi di nazionalità italiana, con pubblicazioni all'estero, non raggiunge quote elevate, quella dei contributi degli stessi rifiutati, sempre alla luce dei dati statistici raccolti, può arrivare anche a livelli significativi, quando l'autore non appartiene allo Stato in cui è stata pubblicata la rivista (Bandini, 2013, pp. 43-66). Evidentemente, per il settore scientifico disciplinare di storia della pedagogia, volendo scegliere un modello a campione, tra i differenti settori scientifici presenti nell'area 11, quasi un quinto dei prodotti presentati è edito all'estero o, ancora, su una rivista di prestigio internazionale. Questo risultato conferma, in generale, un discreto livello di internazionalizzazione dell'area pedagogica (Polenghi, 2016).

Considerato che molte delle riviste esistenti continuano a focalizzare la propria attenzione prevalentemente sull'aspetto linguistico e/o nazionale, risulta che le riviste “internazionali”, allo stato attuale, ricoprono tale ruolo ancora in maniera ridotta. Tra l'altro, le riviste con visibilità internazionale, stampate in Italia, accettano la lingua italiana, ma non vale lo stesso principio se esse, pur essendo dotate di visibilità internazionale, sono pubblicate all'estero. L'aspetto linguistico diviene una difficoltà reale ai fini della diffusione dei prodotti per i ricercatori italiani, costretti ad affrontare i consueti problemi di *editing* (scrittura, revisione delle bozze, diffusione) e aggravati dal costo di traduzione e/o revisione di saggi scritti in lingua straniera. Eppure, non è il *carattere linguistico* in sé, quanto piuttosto *l'oggetto di studio*, unitamente agli strumenti di diffusione della ricerca compiuta, a rappresentare il vero impedimento al processo di internazionalizzazione (Bandini, 2013; Bandini, Polenghi, 2015; Polenghi, 2016).

Il processo di internazionalizzazione, per alcuni, si verifica quando l'autore indaga un “oggetto di ricerca non italiano”, ma anche se il mezzo di diffusione della ricerca compiuta è internazionale (volume o rivista all'estero) o, ancora, se la ricerca è condotta con il cosiddetto co-autore straniero. Non dissimile è la posizione assunta in merito, se una pubblicazione e/o traduzione in volume edito all'estero è effettuata in collana referata o di prestigio. Eppure, l'internazionalizzazione è connessa anche ad attività di cooperazione scientifica intorno a progetti di ricerca, finanziati o meno,

e sviluppati nell'ambito di congressi (insieme a colleghi di nazionalità differente), che hanno quale risultato immediato una pubblicazione in veste di volume o co-curatela (Polenghi, 2014, p. 117; Polenghi, 2015, pp. 26-27).

L'internazionalizzazione racchiude in sé aspetti estremamente positivi, ma vi sono anche palesi fattori di criticità, sui quali occorre meditare, ben rilevati dall'intero gruppo di lavoro costituitosi nella SIPED (coordinato da Simonetta Polenghi e Gianfranco Bandini). Il gruppo, sviluppando ampiamente il tema de "L'internazionalizzazione e la ricerca storico-educativa", ha agevolato una certa circolarità della conoscenza sulla questione. Ad essa non si può evitare di far riferimento in questa sede, al fine di porre l'accento su quelle riflessioni che, potendo essere indirizzate anche agli altri settori scientifici disciplinari di area 11, chiariscono in maniera veramente efficace lo stato dell'arte nel suo complesso. Ad esempio, nel caso in cui si ponga al margine la storia o un tema di interesse "nazionale" o "locale", il ricercatore è indotto a lasciare lavori specialistici su un determinato argomento, a volte anche originali e che hanno rappresentato il proprio asse privilegiato di ricerca o, ancora, il rispecchiamento della realtà di appartenenza, per adeguarsi ai contenuti delle *call for papers* più varie (e spesso distanti da quegli interessi che hanno sempre animato, almeno fino all'entrata in vigore dei nuovi criteri di valutazione, la vena creativa dello studioso).

In relazione a questa tipologia di produzione scientifica, si deve notare che spesso essa ha introdotto nella ricerca tematiche anche rivoluzionarie e ben più importanti di ciò che apparentemente apporta un argomento di consolidato valore "internazionale". Anche nel pensiero scientifico vi sono delle ideologie dominanti, che nella loro forza oscurano tematiche di studio ritenute secondarie. Inoltre, il termine "internazionalizzazione" potrebbe racchiudere in sé una ideologia "conformista". È vero che la ricerca deve rispondere alle esigenze della società, ma le esigenze di quest'ultima non dovrebbero limitarne il respiro. Oltretutto diviene veramente difficile stabilire quali siano le ricerche compatibili con le esigenze proprie di una società che voglia aprirsi realmente al processo di internazionalizzazione.

Resta il problema di comprendere fino a che punto gli attuali criteri di valutazione spingano a produrre "buona ricerca", in generale. Ci si chiede se essi possano essere intesi quale cedimento delle forze dell'intera comunità scientifica dinanzi ad eventuali controlli dell'attività accademica, di natura sempre più formale, da parte di organi preposti a tale compito. Le eventuali risposte, così come ogni altro quesito, devono essere formulati, ovviamente, sempre su un piano problematico, con spirito critico. Il processo di internazionalizzazione è ormai un dato di fatto in tutti gli ambiti di ricerca. Ciò è testimoniato dalle sempre più numerose partecipazioni degli studiosi a scambi di collaborazione scientifica e di ricerca o, ancora, dal numero sempre più elevato di adesioni ai congressi in sede e fuori sede (a carattere internazionale). Tra l'altro, soprattutto i più giovani si confrontano in maniera costante con riviste e *call for papers* straniere o, ancora, indirizzano le proprie forze verso la promozione di progetti e/o accordi internazionali.

Per avviare il processo di internazionalizzazione, senza viverlo come un “dramma”, diventa utile porsi nei confronti dello stesso con spirito sempre positivo, senza preconcetti, e in maniera da intraprendere un vero e proprio dialogo con le comunità scientifiche internazionali. È da apprezzare la crescente tendenza ad “internazionalizzarsi” delle strutture accademiche, per poter accedere all’utilizzo di eventuali fondi europei specificatamente destinati alla ricerca, ma questo implica che gli studiosi, in generale, cambino il modo di “costruire e pensare”, il proprio “sapere scientifico”.

Cambiamento che alcuni, soprattutto i “meno giovani”, sono restii ad accettare. Eppure, i ricercatori devono, per forza di cose, “adeguarsi” non solo a modalità operative di disseminazione differenti, ma soprattutto, entrare nell’ordine di idee che occorra essere “eclettico ed aperto”, anche in merito ai contenuti delle proprie ricerche, per non rischiare l’emarginazione all’interno della comunità scientifica. Diventa importante, allora, partecipare concretamente alla costruzione di reti e di gruppi di lavoro (chiaramente ispirati da un interesse scientifico comune di partenza) e, ancora, reperire fondi, per il tramite di bandi di finanziamento destinati alla ricerca.

3. Eventuali criticità e disseminazione

L’internazionalizzazione si profila, evidentemente, come quel *quid* “in più”, da inserire in ogni *curriculum vitae et studiorum*. Come facilmente si rileva, una pubblicazione effettuata all’estero, di per sé, non rappresenta un prodotto di qualità superiore rispetto a quello scritto e pubblicato in Italia. Si consideri, poi, che le riviste straniere seguono delle logiche particolari e/o nazionali, capaci di incidere in maniera significativa sui processi di referaggio. Può accadere che dei prodotti ben accettati all’estero, ai fini della pubblicazione, poi non siano qualitativamente ritenuti idonei o, comunque, valutati allo stesso modo nel nostro Paese. Questa è una criticità da non sottovalutare (Spier, 2002; Uehara, 2011, Polenghi, 2016).

Le *call for papers*, indipendentemente dal fatto di essere riferite a dei convegni o a delle riviste, comportano una fase di pre-valutazione della ricerca proposta, affidata ad un comitato scientifico esterno, che ne condiziona sensibilmente lo stesso processo di sviluppo. Pur essendo importante il ruolo delle *call for papers* sul piano della ricerca scientifica, giacché consente di accorciare le distanze tra valore della “ricerca collettiva” e valore della “ricerca individuale”, per costruire un sapere condiviso e/o condivisibile, è stato rilevato, da più settori, un certo allontanamento dai temi classici della ricerca (anche in ambito specificatamente “locale”), per rispondere alle richieste del *trend internazionale* (sempre più diretto, invece, a “selezionare l’oggetto” proprio della ricerca). Altro aspetto, significativo, da non tralasciare.

Un’internazionalizzazione efficace sembra essere connessa, più che al successo del singolo, alla sinergia di intenti e al lavoro condiviso di più studiosi, interessati a sostenere il processo di internazionalizzazione della ricerca. Gli studiosi per non

sviluppare i propri sforzi, indirizzati alla qualità della ricerca e al giusto riconoscimento del proprio lavoro, nonostante il cambiamento in corso, dovrebbero riuscire ad individuare sempre le strategie da seguire per non svalutare la ricerca nazionale, dandole comunque un taglio internazionale. Diventa oltremodo utile conservare il proprio *curriculum vitae* sempre aggiornato e spendibile ai fini delle valutazioni periodiche della ricerca, ma anche individuare la scelta editoriale più idonea ai fini della gratuità ed accessibilità al pubblico, oltre che per una sostenibilità dei propri prodotti in termini di eccellenza.

In definitiva, ogni ricercatore deve considerare sempre con attenzione i pro e i contro di ciascuna pubblicazione, in modo da non rinunciare alla sperimentazione culturale, senza sottovalutare la pressione dell'attuale contesto valutativo. Non si dimentichi, inoltre, che l'ANVUR tende sempre più spesso ad applicare i criteri di valutazione generalmente utilizzati per gli ambiti di ricerca delle scienze fisico-naturali, ponendo in secondo piano le peculiarità proprie delle discipline umanistiche. Con riferimento alle annotazioni sulla questione mosse dall'AVA e per un maggior approfondimento sul sistema di valutazione delle scienze umane è utilissimo il rinvio, come giustamente rileva Simonetta Polenghi, allo scritto di Sani (Tarantino, 2006; Sani 2011, pp. 176-190; Fabris, 2012; Bandini, 2013; Polenghi, 2015; Polenghi, 2016).

La ricerca ha bisogno di innovazione, ma anche di incroci e/o ibridazioni tra aree tematiche differenti, così come di lavori pionieristici o, ancora, legati alla storia "locale". Evidentemente, l'orientamento generale è quello di adeguarsi ai tempi, impegnandosi in ricerche sicuramente valide e rispondenti al processo di internazionalizzazione, ma ci si chiede se tutto questo, nel lungo periodo, non comporti un allontanamento dal contesto culturale e linguistico nazionale, a favore di quello internazionale (pensato secondo canoni culturali e storici differenti, e caratterizzato da una continua rielaborazione e/o costruzione) ed, in generale, un impoverimento dei temi di ricerca. Del resto, ciò che prima era un pregio (ovvero, la presa in esame di tematiche poco analizzate), sembrerebbe non esserlo più, poiché chi continua ad affrontare temi di questo genere, per lo più rivolti a pochi specialisti di settore, finisce per auto emarginarsi, non trovando il giusto spazio nei convegni, incorrendo nel rischio di non essere citato o esser preso scarsamente in considerazione dagli stessi editori (Baldacci, Corsi, 2012; Corsi, 2012; Polenghi, 2014; Bandini, 2015).

Con particolare riferimento a questi ultimi, si consideri che esistono notevoli differenze tra le case editrici italiane e quelle straniere. Le prime, pur avendo compreso le fasi del cambiamento, restano ancorate, nella maggior parte dei casi, a modalità operative legate alla produzione del libro cartaceo. Esse, sul modello delle case editrici estere, dovrebbero, invece, accompagnare concretamente gli autori nella redazione dei propri lavori. Solo da pochi anni le case editrici italiane hanno preso consapevolezza del proprio ruolo, dell'importanza del digitale, dell'opportunità di non restare ancorate alla mera produzione dei testi a stampa (magari già "pre-confezionati" dall'autore, anche per quel che concerne l'impaginazione). Qualcosa, pur lentamente, sta cambiando (Rossi, 2014).

In sostanza, per essere al passo con le trasformazioni richieste dal tempo presente, di là dalle storture che inevitabilmente sono legate all'avvio di meccanismi nuovi, ogni studioso deve prestare molta attenzione tanto ai contenuti e al genere del prodotto quanto alla sede di pubblicazione dello stesso². Gli editori dovrebbero affiancare l'autore nel processo concernente il suo inserimento nell'ambito della comunità scientifica internazionale, non sottovalutando il cosiddetto "accreditamento delle riviste" e, più in generale, occuparsi concretamente della disseminazione (Meda, 2015) dei prodotti (non limitandosi, quindi, alla sola produzione). Le istituzioni, in tutto questo, sono investite del compito di fornire i mezzi necessari al fine di agevolare l'accesso alle fonti, garantendo un adeguato funzionamento dell'intero *iter* legato alla ricerca e al processo di valutazione. Non minore importanza assumono le società scientifiche, di ogni area, aventi il compito di formare e garantire la qualità della produzione e dei referaggi – sul piano principalmente formativo e non esclusivamente selettivo – (Rossi, 2014).

La strada da percorrere per una "internazionalizzazione" ricca di frutti e soddisfazione per tutti è ancora ardua e lunga, ma restiamo fiduciosi. Molto è stato già fatto. Occorre "pensare", "ricostruire e/o ripensare" il "potenziale" già "edificato", come le riviste. Esse devono essere intese come imprescindibile *strumento* di divulgazione del sapere e delle direttive metodologiche, che non possono restare circoscritti entro i confini di un solo ambito di interesse, ma estendersi al di là dello stesso, secondo una prospettiva che non sia solo nazionale.

Nello specifico, le riviste sono un vero e proprio "prodotto" culturale e la problematica dell'internazionalizzazione, rapportata ad esse, si deve affrontare secondo una prospettiva ad ampio spettro. Occorre riflettere, all'interno dei differenti ambiti di ricerca, sul come "impiantare" le nuove riviste del "futuro", non dimenticando di effettuare a monte una analisi capace di configurare le peculiarità dei differenti campi di interesse (filosofici, pedagogici, politologici et al.), senza tralasciare quegli elementi di criticità dai quali, invece, occorre partire, proprio per rispondere alle nuove sfide di una società in continua trasformazione.

Una società nella quale, rifuggendo da valori formali e procedure codificate, è sempre più richiesta l'apertura interdisciplinare, oltre che una spiccata elasticità verso nuovi percorsi di ricerca. Tali percorsi devono tener conto della formazione,

² In tema di collocazione editoriale si confrontino i documenti disponibili sul sito dell'ANVUR: le Linee guida ANVUR per la compilazione della SUA-RD, o, ancora, il Regolamento DM 76/2012 (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, Linee guida ANVUR per la compilazione della SUA-RD; Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010; Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010, Rapporti finali GEV E ANVUR; Legge 20 dicembre 2010 n. 240; DL 27 gennaio 2012 n. 19; DM 76/2012; Cassella, Bozzarelli, 2011; Polenghi, 2013; Bandini 2014; Polenghi, 2015, pp. 17-28; Bandini, Polenghi, 2015; Polenghi, 2016). Non si dimentichi che la produzione scientifica prima di essere proposta per le *call for papers* di una rivista o nelle Collane (preferibilmente dotate di sistemi di referaggio doppio-cieco e comitato scientifico), richiede un'organizzazione puntuale, che contempli finanche la presenza degli *abstract*, utili alla selezione delle letture (Campbell, Stanley, 1963; Spier, 2002; Baccini, 2010; Cassella, Bozzarelli, 2011; Hudzik, 2015).

delle differenze culturali, delle innovazioni tecnologiche, ma anche degli orientamenti delle nuove comunità di ricerca o, ancora, del confronto con l'estero. Ci si chiede fino a che punto la rivista del "futuro" debba restare "specificatamente settoriale" – per i soli, pedagogisti, filosofi o al. – o, invece, perseguire la strada dell'"interdisciplinarietà".

In riferimento alla complessità di questa questione, che, per forza di cose, è connessa alla moltiplicazione e specializzazione delle riviste scientifiche (classificate in tre fasce e inserite negli elenchi dell'ANVUR), occorre guardare sempre al legame esistente tra queste e le trasformazioni proprie del sistema produttivo, così come al loro rapporto con lo sviluppo socio economico e, ancora, con il trasferimento tecnologico.

Si richiede, allora, di "ripensare" in termini efficaci una "ricomposizione" delle riviste, affinché le stesse abbiano un ampio impatto sulla comunità scientifica, in generale, e su quella di settore, in particolare, ma anche sui non addetti ai lavori (indipendentemente dal formato assunto). Del resto, sono sensibilmente mutate le priorità in tema di sviluppo della ricerca accademica, oltre che le modalità di approccio al campo scientifico e ai suoi differenti ambiti di interesse, in linea con una vera e propria necessità di riorganizzazione. Sebbene l'internazionalizzazione, nel suo complesso, conduca a delle inevitabili criticità, essa rimane, in ogni caso, un'opportunità da cogliere positivamente, se intesa come arricchimento e non come depauperamento della propria attività di ricerca.

Riferimenti bibliografici

- ANVUR, Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca sul sito: anvur.org/index.php?lang=it.
- ANVUR, Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, Linee guida ANVUR per la compilazione della SUA-RD, sul sito: anvur.org/attachments/article/26/Linee%20Guida%20SUA_RD.pdf.
- ANVUR, Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010, sul sito: anvur.org/index.php?option=com_content&view=article&id=28&Itemid=119&lang=it.
- ANVUR, Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, VQR 2004-2010, Rapporti finali GEV E ANVUR sul sito: anvur.org/index.php?option=com_content&view=article&id=245&Itemid=198&lang=it.
- ANVUR (2017). *Valutazione della Qualità della Ricerca 2011-2014 (VQR 2011-2014). Rapporto finale*. <http://www.anvur.org/rapporto-2016/>.
- Anderson T. (2013). Open Access Scholarly Publications as OER. *The International review of research in open and distance learning*, 14 (2), pp. 81-96.
- Baccini A. (2010). *Valutare la ricerca scientifica*. Bologna: il Mulino.
- Baldacci M. (2012). *Questioni di rigore nella ricerca-azione educativa*, in "ECPS Journal", 6, pp. 97-106, doi: 10.7358/ecps-2012-006-bald.
- Baldacci M. (2014). *La valutazione delle riviste pedagogiche. Un itinerario critico*, in "Pedagogia oggi", 2, pp. 13-19.

- Baldacci M., Corsi M. (2012). *La valutazione della ricerca, numero monografico*, in “Pedagogia oggi”, 2.
- Bandini G., Bianchini P. (a cura di). (2007). *Fare storia in rete. Fonti e modelli di scrittura digitale per la storia dell'educazione, la storia moderna e la storia contemporanea*. Roma: Carocci.
- Bandini G. (2013). *La dimensione internazionale della ricerca storico-educativa: considerazioni su una trasformazione in atto*. In Cavallera H. A. (a cura di). (2013). *La ricerca storico-educativa oggi. Un confronto di Metodi, Modelli e Programmi di ricerca* (II tomo, pp. 43-66). Lecce: Pensa MultiMedia.
- Bandini G. (2014a). *Generazioni pedagogiche: cambiamento e continuità attraverso l'analisi dello stile di pubblicazione degli storici dell'educazione*. In Corsi M. (a cura di). (2014), *La ricerca pedagogica in Italia. Tra innovazione e internazionalizzazione* (pp. 385-393). Lecce: Pensa MultiMedia.
- Bandini G. (2014b). *Le riviste internazionali nella classificazione ANVUR. I nodi da sciogliere*. In Ulivieri S., Perla L. (a cura di). *Riviste pedagogiche e qualità della ricerca*, in “Pedagogia oggi”, 2, pp. 33-45.
- Bandini G. (2015). *Tipologie di scrittura e pubblicazione accademica, tra tradizione e innovazione*. In Bandini G., Polenghi S. (a cura di) (2015). *Enlarging One's Vision. Strumenti per la ricerca educativa in ambito internazionale* (pp. 29-38). Milano: Educatt.
- Bandini G., Polenghi S. (a cura di). (2015). *Enlarging One's Vision. Strumenti per la ricerca educativa in ambito internazionale*. Milano: Educatt.
- Barbieri C. Bernardini E. (2013). *La ricerca citazionale in Wos e Scopus*. In SBA Università Statale di Milano.
- Campbell D.T., Stanley J.C. (1963). *Experimental and quasi-experimental designs for research*. Chicago: RandMcNally.
- Caroli D., Pomante L. (a cura di). (2015). *International Bibliography of History of Education and Children's Literature (2013)*. Macerata: EUM edizioni.
- Cassella M., Bozzarelli O. (2011). *Nuovi scenari per la valutazione della ricerca tra indicatori bibliometrici citazionali e metriche alternative nel contesto digitale. Un tema divenuto di grande attualità nel mondo accademico, non solo e sempre più anche in Italia*, in “Biblioteche oggi”, 2, pp. 66-78.
- Corsi M. et al. (2012). *Il futuro della ricerca pedagogica e la sua valutazione*. Roma: Armando.
- Fabris A. (2012). *Problemi della valutazione in area umanistica*. In Miccoli P., Fabris A. (2012). *Valutare la ricerca? Capire, applicare, difendersi* (pp. 41-49). Pisa: Edizioni ETS.
- Hudzik J. K. (2015). *Comprehensive Internalization. Institutional pathways to success*. London-New York: Routledge.
- Meda J. (2015). *Disseminazione della ricerca storico-educativa, Academic network e indici citazionali: il caso italiano*. In Bandini G., Polenghi S. (a cura di) (2015). *Enlarging One's Vision. Strumenti per la ricerca educativa in ambito internazionale* (pp. 67-82). Milano: Educatt.
- Polenghi S. (2014). *Prospettiva di ricerca e aperture internazionale nella storia dell'educazione. Riflessioni*. In Corsi M. (a cura di) (2014), *La ricerca pedagogica in Italia. Tra innovazione e internazionalizzazione* (pp. 117-128). Lecce: Pensa MultiMedia.
- Polenghi S. (2015). *L'ANVUR e le sue procedure di valutazione del sistema universitario e della ricerca. L'internazionalizzazione della ricerca storico-educativa: significato e possibili interpretazioni*. In Bandini G., Polenghi S. (a cura di) (2015). *Enlarging One's Vision. Strumenti per la ricerca educativa in ambito internazionale* (pp. 17-28). Milano: Educatt.

- Polenghi S. (2016). *La storiografia educativa e la sfida dell'internazionalizzazione*, in "RSE", anno 3 (2), pp. 67-73.
- Rossi P.G. (2014), *Le riviste e la qualità della ricerca: il ruolo dei vari attori e le professionalità coinvolte*, in "Pedagogia oggi", 2, pp. 20-32. Napoli: Tecnodid.
- Sani R. (2011). *La valutazione della ricerca nell'ambito delle Scienze dell'educazione: un problema di metodo*, in "Education Sciences & Society", 2, pp. 176-190.
- Sani R. (2014). *History of Education & Children's Literature (HECL)*. In Olivieri S., Perla L. (a cura di) (2014). *Riviste pedagogiche e qualità della ricerca*. Numero monografico di "Pedagogia oggi", VI (2), pp. 81-88.
- Sani R. (2015). *History of Education & Children's Literature e l'internazionalizzazione della ricerca storico-educativa in Italia (2006-2014)*, in "History of Education & Children's Literature", 10/1.
- Spier R. (2002). *The History of the Peer-Review Process*, in "Trends in Biotechnology", 20/8, pp. 247-348.
- Sureda B. (2009). *History of Education & Children's Literature (HECL), un ambiciós projecte de divulgació científica. Educació i Història*, in "Revista d'Història de l'Educació", 13, pp. 173-176.
- Tarantino E. (2006). *Troppo o troppo poco? Web of Science, Scopus, Google Scholar: tre database a confronto (un caso di studio)*, in "Bollettino AIB", 1-2, pp. 23-34.
- Uehara D.L., Tom T. (2011). *The Context of Evaluation: Balancing Rigor and Relevance*, in "Journal of Multi Disciplinary Evaluation", 7 (14), pp. 296-305.
- Olivieri S. (1995). *La ricerca storico-pedagogica oggi. Nuovi orientamenti e prospettive*, in "Cadmo", 3 (7), pp. 5-11.

Filosofia

Ultimi volumi pubblicati:

FRANCESCA MENEGONI, NICOLA ALBERTO DE CARLO, LAURA DAL CORSO (a cura di), *Etica e mondo del lavoro*. Organizzazioni positive, azione, responsabilità (disponibile anche in e-book).

FABIOLA FALAPPA, *Per una ermeneutica della storia*. Ontologia e speranza nel pensiero di Ernst Bloch (disponibile anche in e-book).

MARIA GIORDANO, *Cartesio epistemologo*.

ELENA GAGLIASSO, FEDERICO MORGANTI, ALESSANDRA PASSARIELLO (a cura di), *Percorsi evolutivi*. Lezioni di Filosofia della biologia.

FABIOLA FALAPPA, *Sul confine della verità*. La metafisica di Karl Jaspers e il futuro della coscienza europea (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia nell'Età Nuova*. Dal III secolo al XIII secolo.

FRANCESCA MENEGONI, NICOLA ALBERTO DE CARLO (a cura di), *Etica e mondo del lavoro*. Razionalità, modelli, buone prassi (disponibile anche in e-book).

FEDERICA BERGAMINO (a cura di), *Liberare la storia*. Prospettive interdisciplinari sul perdono (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI, *Nietzsche*. Il gusto della filosofia.

GIANLUCA VERRUCCI, *Introduzione alla metaetica* (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia nell'età contemporanea*.

ALDO ANDREA CASSI, *La Giustizia in Sant'Agostino*. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden (disponibile anche in e-book).

EMILIA BARILE, *Pensare Damasio*. Due o tre cose che so di lui (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI, *La storia della filosofia nell'età classica*. Dal VII secolo a.C. al II secolo d.C..

BARBARA CONTINENZA, ELENA GAGLIASSO, FABIO STERPETTI (a cura di), *Confini aperti*. Il rapporto esterno/interno in biologia.

SALVATORE GIAMMUSSO, *La forma aperta*. L'ermeneutica della vita nell'opera di O.F. Bollnow (disponibile anche in e-book).

MARCO DE PAOLI, *Theoria Motus*. Principio di relatività e orbite dei pianeti (disponibile anche in e-book).

FABRIZIO LOMONACO (a cura di), *Simbolo e cultura*. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche.

GIULIANA MANNU (a cura di), *Gli inediti sardi di Aldo Capitini filosofo morale*. (1956-1964).

TRISTANA DINI, SALVATORE PRINCIPE (a cura di), *Jacobi in discussione*.

TOMMASO PERRONE, *La dinamica delle teorie scientifiche*. Strutturalismo e interpretazione logico-formale dell'epistemologia di Kuhn.

NATASCIA MATTUCCI, *La politica esemplare*. Sul pensiero di Hannah Arendt (disponibile anche in e-book).

GIANGIORGIO PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*.

VINCENZO D'ANNA, *Il Dio in tensione*. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler (disponibile anche in e-book).

MARIO G. LOMBARDO, ALBERTO ROMELE (a cura di), *L'effettività dell'ermeneutica*. Puissances de l'herméneutique (disponibile anche in e-book).

MARIANO BIANCA, *Etica, eugenica e futuro della specie umana* (disponibile anche in e-book).

GERMANA ERNST, ROSA M. CALCATERRA (a cura di), *Virtù ascosta e negletta*. La Calabria nella modernità (disponibile anche in e-book).

LIVIO BOTTANI, *Identità e narrazione del sé* (disponibile anche in e-book).

DANTE BOLOGNESI, SAURO MATTARELLI (a cura di), *L'illuminismo e i suoi critici* (disponibile anche in e-book).

DOMENICO BOSCO, ROBERTO GARAVENTA, LUIGI GENTILE, CLAUDIO TUOZZOLO (a cura di), *Logica, ontologia ed etica*. Studi in onore di Raffaele Ciafardone (disponibile anche in e-book).

MARCO CELENTANO, *Konrad Lorenz e l'etologia contemporanea*. L'eredità problematica di uno scienziato inattuale.

MICHELE BIANCO, *Etica e storia in Kant* (disponibile anche in e-book).

FLAVIA CONTE, *Episteme e insegnamento*. Sulla "responsabilità filosofica" del sapere (disponibile anche in e-book).

ELENA GAGLIASSO, GIULIA FREZZA (a cura di), *Metafore del vivente*. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche.

GUIDO CUSINATO, *La totalità incompiuta*. Antropologia filosofica e ontologia della persona.

MARCO PAOLINELLI, *La ragione salvata*. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein.

LUCA TAMBOLO, *Meta e Metodo*. Il dibattito metametodologico a partire dall'opera di Larry Laudan.

RICCARDO LAZZARI, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant* (disponibile anche in e-book).

EUGEN FINK, *Sesta meditazione cartesiana*. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (Parte I).

MARISA FORCINA, *Rappresentazioni politiche della differenza*.

PIERO DI GIOVANNI (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste Volume II. 1945-2000*.

RITA MELILLO, *L'Io che non c'è* (disponibile anche in e-book).

NICOLA RICCI, *Cattolici e marxismo*. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano.

ERASMO SILVIO STORACE, *Essere e preoccupazione*. Studio sui concetti di Sorgen, Sein e Wollen in Essere e tempo di Martin Heidegger.

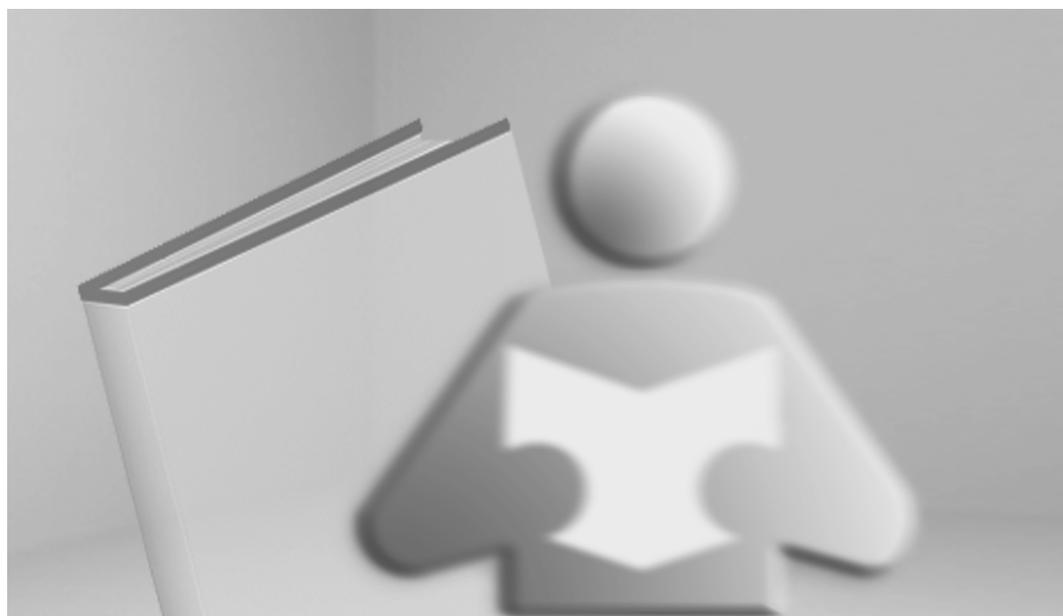
ALFREDO MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea*. Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione.

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA, *Etica e bioetica*.

QUESTO LIBRO TI È PIACIUTO?



Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/latuaopinione.asp



**VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?**



Seguici in rete



Sottoscrivi
i nostri feed RSS



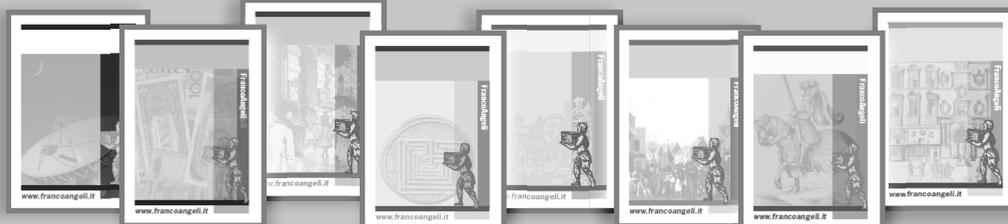
Iscriviti
alle nostre newsletter

FrancoAngeli

VAI SU: www.francoangeli.it

**PER SCARICARE (GRATUITAMENTE)
I CATALOGHI DELLE NOSTRE PUBBLICAZIONI
DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI:
PER FACILITARE LE TUE RICERCHE.**

Management & Marketing
Psicologia e psicoterapia
Didattica, scienze della formazione
Architettura, design, territorio
Economia
Filosofia, letteratura, linguistica, storia
Sociologia
Comunicazione e media
Politica, diritto
Antropologia
Politiche e servizi sociali
Medicina
Psicologia, benessere, auto aiuto
Efficacia personale, nuovi lavori



FrancoAngeli

PERCORSI DA PENSARE

Trent'anni della rivista "Segni e comprensione"

Il volume, ideato in occasione del trentennale di "Segni e Comprensione", nel ripercorrere piste ermeneutiche già tracciate nel corso della lunga vita del periodico, si propone di dare nuova linfa a temi e ricerche, di indicare nuove prospettive che non alterano, tuttavia, la vocazione originaria della rivista: essere luogo e laboratorio di indagini, confronto e dibattito di idee, punto di partenza ed accogliente approdo di "provocazioni" culturali, di rigorosa e intensa attività riflessiva. Per tale occasione, la Rivista si ripresenta in una nuova veste editoriale, ampliata ed arricchita, grazie alla partecipazione di voci autorevoli, secondo un impianto fenomenologico ed ermeneutico "nuovo", nell'intento di dialogare con direzioni di ricerca nazionali ed internazionali, non escludendo nuclei concettuali innovativi, anche interdisciplinari.

Daniela De Leo è professore di Filosofia Teoretica nell'Università del Salento. Le sue ricerche vertono sulla filosofia contemporanea e, in particolare su tematiche fenomenologiche. Ha analizzato alcuni manoscritti, anche inediti, dei filosofi Carlo Michelstaedter e Maurice Merleau-Ponty. Ha approfondito altresì tematiche ermeneutiche come base per ricerche nell'area psico-pedagogica. Tra i suoi lavori: *Il compito didattico: costruzione di senso* (Carocci 2016); *L'improvvisazione tra dicibile e indicibile*, (Mimesis 2013); *La relazione percettiva. Merleau-Ponty e la musica*, (Mimesis 2008).