

Hannah Arendt, *La vita della mente* [*The Life of the Mind*], il Mulino, Bologna 1987 [1978]. Parte I: *Pensare* [*Thinking*]

Introduzione

Due esperienze alla origine dell'interesse della autrice per le «attività spirituali» (*mental activities*).

(i) In primo luogo il processo a Eichmann e la «banalità del male»: contro la tradizione per cui il male è qualcosa di demoniaco, esperienza della superficialità del colpevole, che non consentiva di ricondurre i suoi crimini a un livello più profondo di motivazioni. Da un lato gli atti mostruosi, dall'altro l'attore ordinario e mediocre: quello che colpiva era la assenza di profonde convinzioni ideologiche ovvero di motivazioni malvage, in vece delle quali si manifestava qualcosa di interamente negativo, non stupidità ma «mancanza di pensiero» (*thoughtlessness*). [83-4]

Problema: è possibile che la malvagità non sia una condizione necessaria per compiere il male? È possibile che il problema del male - la nostra facoltà di discernere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato - sia connesso con la nostra facoltà di pensiero? Potrebbe la attività del pensare (di cui la autrice sperimenta l'assenza in Eichmann) come tale, la abitudine di esaminare ciò che accade indipendentemente dai risultati, rientrare nelle condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male o addirittura li «dispongono» (*condition*) contro di esso? La parola «co-scienza» significa: «conoscere con e mediante sé stessi», un genere di conoscenza che si attualizza in ogni processo di pensiero. [85-6]

(ii) In secondo luogo quei problemi morali che si scontravano con la saggezza dei secoli risvegliarono dubbi che avevano assillato la autrice dai tempi di *La condizione umana* (*Vita activa* nelle intenzioni della Arendt), dove si era occupata del problema della Azione, la preoccupazione più antica della teoria politica: il termine stesso - *vita activa* - era stato coniato da uomini dediti alla vita contemplativa, che a partire da quella prospettiva consideravano ogni forma di vita. [86]

Il modo di vita attivo è «laborioso», il modo contemplativo è una pura condizione di quiete; l'attivo si svolge in pubblico, il contemplativo nel «deserto»; la vita attiva è consacrata alla «necessità del prossimo», la contemplativa alla «visione di Dio» (Ugo di San Vittore). [86-7]

L'attività di pensare - il dialogo silenzioso che si intrattiene con sé stessi (Platone) - serve a schiudere gli occhi della mente; il *nous* aristotelico è organo destinato alla visione, osservazione della verità: il pensare mira alla contemplazione, si compie in essa; è una passività, non una attività. È il luogo in cui la attività della mente perviene alla quiete. Nella tradizione cristiana (filosofia ancella della teologia) il pensare si identificò con la meditazione e questa sfociava ancora nella contemplazione (condizione di beatitudine dell'anima che non si protende più alla conoscenza della verità, ma, anticipando uno stato futuro, la riceve nella intuizione). Con l'avvento della modernità il pensiero diventa ancella della scienza, della conoscenza organizzata: sebbene si facesse attivo nel solco della convinzione per cui si conosce solo ciò che si fa, la Matematica, scienza non empirica per eccellenza (in cui la mente gioca solo con se stessa), fornisce la chiave delle leggi dell'universo dissimulate dalle apparenze. [87]

La Vita Contemplativa risultava a tal punto soverchiante nella sua immobilità che tutte le differenze all'interno della Vita Activa scomparivano (Marx usa *praxis* genericamente per indicare "ciò che l'uomo fa" in opposizione a "ciò che l'uomo pensa"). Alla fine di *La condizione umana* si cita una frase da Cicerone attribuita a

Catone: «mai un uomo è più attivo di quando non fa nulla, mai è meno solo di quando è solo con se stesso». Ammesso che Catone avesse ragione, che cosa «facciamo» quando non stiamo facendo altro che pensare? Dove siamo noi, circondati normalmente dai nostri simili, quando siamo soltanto con noi stessi? [88]

Porre simili domande non è esente da difficoltà: esse sembrano rientrare in ciò che la tradizione designava come «filosofia» o «metafisica», due termini e due campi di indagine caduti in discredito. [88-9]

Che cosa si intende quando si dice che filosofia, metafisica e teologia sono giunte alla fine? Ciò che è giunto alla fine è la distinzione di fondo tra sensibile e soprasensibile, insieme con la convinzione (risalente a Parmenide) che tutto ciò che non è dato ai sensi sia più reale, vero e significativo di ciò che appare, trovandosi non solo *al di là* della percezione sensoriale, ma *al di sopra* del mondo dei sensi. [91]

Per quanto i nostri modi di pensare possano essere stati coinvolti da questa crisi, la nostra facoltà di pensare è fuori discussione: negli uomini esiste una inclinazione a pensare al di là dei limiti della conoscenza, a trarre da simile attitudine qualcosa di più che uno strumento del sapere e del fare. [93]

Le fallacie metafisiche contengono gli unici indizi in nostro possesso di ciò che significa pensare per coloro che si impegnassero in questa attività. Il «vantaggio virtuale» della nostra situazione dopo il tramonto della metafisica potrebbe essere duplice.

(i) Intanto la possibilità di guardare al passato con occhi nuovi, liberi dalla costrizione di qualsiasi tradizione, e disporre di un patrimonio di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattarle («La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento»). Il vantaggio sarebbe maggiore se non fosse accompagnato dal discredito in cui è caduto tutto ciò che non è tangibile, visibile (si corre così il rischio di perdere, con la tradizione, il passato stesso). Quanto in passato non si discuteva era il fatto che metafisica o filosofia avessero a che fare con oggetti che non si davano alla percezione sensibile e la cui comprensione trascendeva il ragionamento di senso comune che scaturisce dalla esperienza. Da Parmenide in poi, tutti i pensatori convennero che, per frequentare simili questioni, l'uomo dovesse separare la mente dai sensi, distaccandola dal mondo. Il filosofo si ritrae dal mondo delle apparenze e la regione nella quale si muove è un mondo di pochi. [94]

(ii) La antica distinzione tra moltitudine e i «pensatori professionali» ha oggi perduto ogni plausibilità: questo è il secondo vantaggio della situazione presente. Se l'esercizio di discernimento di ciò che è giusto da ciò che è sbagliato ha a che fare con la attitudine a pensare, si dovrà poter esigere questo esercizio da parte di ogni persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione. L'assenza di pensiero non si identifica con la stupidità e si può riscontrare in persone di intelligenza elevata: non si può più lasciare la cosa agli «specialisti», come se il pensare fosse loro monopolio.

Cruciale la distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, ragione e intelletto: *Verstand* traduce il latino *intellectus*, ma non ha le connotazioni inerenti al verbo *verstehen*. Kant traccia la distinzione tra le due facoltà spirituali, una volta accertato che la nostra mente non può giungere a conoscenza certa e verificabile riguardo a materie di cui comunque non può fare a meno di pensare. [95]

La distinzione tra ragione intelletto coincide con la distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato e il sapere. Kant, tuttavia, sotto la influenza della tradizione della metafisica, non fu completamente consapevole della emancipazione che aveva garantito

alla facoltà di pensare: non aveva fatto posto alla fede ma al pensiero, separando la conoscenza dal pensare. [96]

Kant e i suoi successori non hanno prestato molta attenzione al pensare come attività perché esigevano il genere di risultati e applicavano il tipo di criteri di certezza e evidenza della attività cognitiva. Secondo la Arendt, «*il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non solo la stessa cosa*». [97]

Capitolo primo: L'apparenza

1. La natura fenomenica del mondo

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, che hanno in comune il fatto di *apparire*. In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompriamo verso nessun luogo, «*Essere e Apparire coincidono*». Nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra. [99]

La mondità delle cose viventi implica che non esista soggetto che non sia insieme un oggetto e appaia a qualcun altro che è garante della sua realtà oggettiva. La «*coscienza*», la consapevolezza di sé, il fatto di poter in un certo senso apparire a sé stessi non sarebbe sufficiente a garantire la realtà. Dalla prospettiva del mondo, ogni creatura nata sulla terra è atta a una esistenza mondana. [99-100]

Le creature viventi non sono mere apparenze: essere vivi significa essere posseduti da un impulso alla autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire. La scena in cui i viventi fanno la loro apparizione è comune a tutti, ma *pare* diversa a ciascuna specie e a ciascun individuo: il *mi-pare* (*dokei moi*) è il modo in cui un mondo che appare è percepito. Apparire significa parere agli altri, secondo la prospettiva degli spettatori. Il parere corrisponde al fatto che ogni apparenza è percepita da una pluralità di spettatori. [101-2]

Il primato della apparenza per tutte le creature viventi cui il mondo appare nel modo di un «*mi-pare*» è rilevante per le attività spirituali che ci distinguono. Esse, infatti, pur distinte tra loro, hanno in comune un «*ritrarsi*» dal mondo quale appare e un ripiegamento verso l'io. Ciò non avrebbe grandi conseguenze se noi fossimo solo spettatori: ma «*noi siamo del mondo e non semplicemente in esso*»: mentre ci ritiriamo dal mondo, impegnati in attività spirituali, da esso non dileguiamo: la teoria dei «*due mondi*» non sarebbe riuscita a sopravvivere se non corrispondesse ad alcune esperienze fondamentali. [102-3]

2. (Vero) essere e (mera) apparenza: la teoria dei «due mondi»

La vecchia dicotomia metafisica di (vero) essere e (mera) apparenza riposa sulla priorità della apparenza: il filosofo – per conoscere ciò che veramente è - deve *lasciare* il mondo delle apparenze tra le quali si sente naturalmente e originariamente a suo agio. [103]

Il mondo delle apparenze precede qualsiasi regione il filosofo possa *scegliere* come propria «vera» dimora: lo stesso carattere di apparenza di questo mondo ha suggerito alla mente dell'uomo che debba esistere qualcosa che non sia apparenza.

Allorché il filosofo si accomiata dal mondo dato ai sensi e si converte alla vita spirituale (*periagōgē* platonica), egli si fa guidare da quel primo mondo ricercando qualcosa che

possa rivelare la verità soggiacente (*alētheia*, «ciò che è disvelato» per Heidegger): essa è concepita proprio come un'altra apparenza, un fenomeno originario, di ordine superiore, significando il persistente dominio della apparenza.

Qualcosa di simile accade nella scienza moderna: anche lo scienziato dipende dalle apparenze, sia in quanto sezioni ciò che appare in superficie per osservare l'interno, sia che cerchi di captare oggetti nascosti mediante strumentazioni che privano le cose delle proprietà esteriori con cui si mostrano ai nostri sensi. [104]

Il primato della apparenza è un dato di fatto della vita quotidiana, cui filosofi e scienziati non possono sottrarsi e che non possono scuotere con le loro "strane" nozioni. A questa incrollabile convinzione del senso comune si oppone la antichissima supremazia teoretica dell'Essere e della Verità sulla mera apparenza, cioè la supremazia del *fondo* (*ground*) che non appare sulla superficie che appare. Tale idea di «fondo» presumibilmente risponde alla interrogazione più antica di scienza e filosofia: come può accadere che qualcosa appaia e che cosa lo fa apparire proprio in quella determinata forma? La interrogazione ricerca più una *causa* che una base o fondamento: la nostra tradizione ha trasformato la base da cui una cosa nasce nella causa che la produce, per poi assegnare a questo agente produttivo un grado di realtà più alto di quello attribuito a ciò che viene immediatamente incontro ai nostri occhi. [105]

Le apparenze non solo non rivelano spontaneamente ciò che nasconde la loro superficie, ma, in genere, esse non si limitano a rivelare, occultano anche.

La ricerca incessante del fondo sottostante da parte della scienza moderna ha conferito forza nuova all'antico argomento: essa ha di fatto costretto allo scoperto il fondamento delle apparenze, così che l'uomo – creatura predisposta per le apparenze – se ne impadronisse e lo manipolasse. I risultati sono piuttosto dubbi: nessun uomo può vivere tra «cause» o rendere conto, nel naturale linguaggio umano, di un Essere la cui verità può essere dimostrata scientificamente in laboratorio e verificata praticamente nel mondo reale mediante la tecnologia. [106]

3. *Il rovesciamento della gerarchia metafisica: il valore della superficie*

Il mondo quotidiano del senso comune conosce l'errore e la illusione, ma nessuna eliminazione di errore o dissipazione di illusione possono condurre a una regione al di là della apparenza: ogni evidenza è perduta a vantaggio di un'altra, ogni apparenza è distrutta per lasciare posto a una nuova apparenza. [107]

Gli studi di Portmann lo portano a concludere che «l'apparenza rivela un potere di espressione massimo a paragone di ciò che è interno, le cui funzioni sono di ordine più primitivo»: l'uso del termine «espressione» rivela le difficoltà cui un approfondimento di tali conseguenze è destinato ad andare incontro. Che cosa esprime l'espressione? Qualcosa di interno! Ma la espressività di una apparenza è di ordine diverso: non esprime altro che se stessa, cioè si mostra o si esibisce. I nostri criteri di giudizio abituali, saldamente radicati in postulati e pregiudizi metafisici, sono, nei rilievi di Portmann, errati. La nostra vita interiore non è più inerente a quello che siamo di ciò che appare all'esterno: quando, tuttavia, correggiamo questi errori, ecco che il nostro linguaggio ci fa difetto. [111]

4. *Corpo e anima; anima e mente*

Siamo propensi a pensare che nessun interno corporeo appare mai autenticamente da sé e senza interferenza all'esterno: se parliamo di una vita interiore espressa in una apparenza esterna, pensiamo alla vita dell'anima. La relazione interno-esterno funziona

per il corpo ma non per l'anima, sebbene si parli di vita *psichica* e del suo luogo *dentro* di noi. L'uso di metafore è tipico del nostro linguaggio concettuale, inteso a rendere manifesta la vita della mente: le parole da noi impiegate nel discorso filosofico sono derivate da espressioni originariamente collegate al mondo percepito. [111-2]

Ciò che vale per la mente, cioè che il linguaggio metaforico è la sola sua possibilità di apparire sensibilmente all'esterno – il che vale in genere anche per il pensare, in quanto dialogo silenzioso di sé con sé – non può ripetersi per la vita dell'anima: a differenza di pensieri e idee, sentimenti, passioni, emozioni non possono divenire parte integrante delle apparenze, più di quanto avvenga per i nostri organi interni. Ciò che appare all'esterno delle nostre emozioni non è genuino, ma è quanto noi trasformiamo attraverso operazioni di pensiero. [112]

Le attività mentali sono concepite nel discorso ancor prima di essere comunicate: il pensiero senza parola non è concepibile. Tutte le attività mentali si ritraggono dal mondo delle apparenze, ma non verso un interno dell'io o dell'anima: il pensiero, con l'associato linguaggio concettuale, ha luogo e trova espressione in un essere che è a casa propria nelle apparenze, dunque è nella necessità di ricorrere a metafore per colmare lo scarto tra un mondo dato alla esperienza dei sensi e una sfera in cui una simile apprensione immediata dei sensi non esiste. [113]

Oltre all'impulso alla autoesibizione, per il quale gli esseri viventi si adattano a un mondo di apparenze, gli uomini si *presentano* con atti e parole, indicando il modo in cui *desiderano* apparire: questo elemento di scelta deliberata interno a ciò che si mostra o si nasconde sembra specificamente umano. [115]

L'autopresentazione si distingue dalla autoesibizione grazie alla scelta attiva e consapevole della immagine mostrata: l'esibirsi non può che mostrare tutte le proprietà di un essere vivente; la autopresentazione implica un certo grado di consapevolezza di sé, connessa al carattere riflessivo delle attività spirituali. [118]

5. Apparenza e parvenza

Dato che la scelta, il fattore decisivo della autopresentazione, ha a che fare con le apparenze, e dato che la apparenza ha la duplice funzione di celare un interno e di svelare una «superficie», esiste sempre la possibilità che ciò che appare possa, alla fine, scomparendo, risultare null'altro che mera *parvenza*. A causa della frattura tra interno ed esterno, tra il fondamento della apparenza e la apparenza, resta sempre un elemento di parvenza in ogni apparenza. Le parvenze non sono possibili che in mezzo ad apparenze, presuppongono l'apparenza, come l'errore presuppone la verità. [119]

La parvenza è connaturata a un mondo governato dalla duplice legge dell'apparire a una pluralità di creature senzienti. Nulla che appare si manifesta a un singolo osservatore, capace di percepirlo sotto i suoi aspetti intrinseci. Il mondo appare nel modo del «mi-pare», secondo le prospettive particolari determinate dalla ubicazione nel mondo e dalla particolarità degli organi percettivi. Tale modo non solo genera l'errore, che posso correggere mutando la mia posizione o rafforzando gli organi di percezione con apparecchi appropriati, ma anche vere e proprie parvenze, apparenze ingannevoli che non posso correggere perché sono prodotte dalla mia posizione sulla terra e restano avvinte alla mia esistenza di apparenza tra le apparenze terrestri. [119-120]

6. L'ego che pensa e l'io: Kant

Il concetto di apparenza e quindi di parvenza (*Erscheinung* e *Schein*) è decisivo in Kant: la «cosa in sé» è qualcosa che non appare sebbene sia causa di apparenze. È stata

spiegata sullo sfondo della tradizione teologica: Dio può essere pensato solo come ciò che non appare e non si dà alla nostra esperienza, è «in sé» e, poiché non appare, non è *per noi*. Interpretazione per la Arendt non priva di difficoltà: le idee della ragione (Dio, anima, mondo) sono *per-noi* nel senso che la ragione non può fare a meno di pensarle. [122]

La conclusione kantiana per cui le apparenze devono fondarsi su un oggetto trascendente che le determini come semplici rappresentazioni, cioè su qualcosa che si situa per principio su un piano ontologico diverso sembra derivare per analogia dai fenomeni di questo mondo: apparenze autentiche e inautentiche. Le seconde (apparato stesso del processo vitale: radici delle piante, nascoste sotto terra, ma che si possono portare alla luce) producono le prime. [123]

La gerarchia tradizionale di Essere e Apparenza non scaturisce tuttavia dalle nostre esperienze ordinarie del mondo delle apparenze (che suggeriscono che il fondamento dietro le apparenze ha significato per gli effetti che produce), piuttosto nella esperienza particolare dell'io che pensa. [124]

Kant identifica esplicitamente il fenomeno alla base della sua credenza in una «cosa in sé» dietro le «mere» apparenze: si tratta del fatto che «nella coscienza che ho di me stesso, nella semplice attività di pensare, io sono la cosa stessa sebbene così nulla di me sia dato al pensiero». L'io che pensa – che rimane celato dietro pensieri che sono «semplici rappresentazioni» - è la vera «cosa in sé» di Kant: esso non appare agli altri e, diversamente dall'io della consapevolezza di sé, non appare a se stesso, e tuttavia non è nulla. [124-5]

Concludere, in base alla esperienza dell'io che pensa, che esistano «cose in sé», che, nella propria sfera intelligibile, *sono* nello stesso modo in cui noi «siamo» in un mondo di apparenze rientra tra le parvenze della ragione (fallacie metafisiche), di cui si deve giudicare se siano autentiche o inautentiche, risultato di assunti arbitrari, miraggi che si dissolvono con una analisi più accurata, ovvero connaturate alla condizione paradossale di un essere vivente che, pur parte del mondo delle apparenze, è in possesso di una facoltà – la capacità di pensare – che permette alla mente di ritrarsi dal mondo senza riuscire mai a staccarsene o trascenderlo. [127-8]

7. *La realtà e l'io che pensa: il dubbio cartesiano e il «sensus communis»*

In un mondo di apparenze la realtà è caratterizzata in primo luogo dallo «star ferma e permanere» la stessa così a lungo da diventare un *oggetto* per la conoscenza e per il riconoscimento di un *soggetto*. Husserl coglie con la massima precisione la intenzionalità della coscienza, il fatto che nessun atto soggettivo è mai senza un oggetto: la oggettività è incorporata nella soggettività stessa della coscienza. Analogamente si può parlare di intenzionalità delle apparenze e della loro soggettività incorporata: per il fatto di apparire, gli oggetti indicano un soggetto. [128]

Che la apparenza esiga sempre uno spettatore comporta che per noi, esseri che appaiono in un mondo di apparenze, la realtà di ciò che percepiamo dipenda dal fatto che esso appaia come tale anche ad altri.

Il solipsismo ha costituito la fallacia più tenace della filosofia. Per il filosofo che parla della esperienza dell'io che pensa, l'uomo è per natura non semplicemente verbo ma *pensiero fatto carne*, la incarnazione sempre misteriosa, mai pienamente chiarita, della capacità di pensare. [129]

Si tratta della parvenza del tutto autentica della stessa attività del pensiero: quando un uomo si abbandona al puro pensare vive completamente al singolare, in completa

solitudine, come se non gli uomini ma l'Uomo popolasse la terra. Ritirarsi dalla «bestialità della moltitudine» nella eletta compagnia di «pochissimi» (Platone, *Filebo*), ovvero nella assoluta solitudine dell'Uno ha rappresentato la caratteristica saliente della vita dei filosofi, sin da quando Parmenide e Platone scoprirono che per i *sophoi* la «vita di pensiero» - che non conosce né gioia né dolore - è tra tutte la più divina e il *nous* è il «re del cielo e della terra» (Platone, *Filebo*). [130]

Il sospetto cartesiano nei confronti dell'apparato sensoriale, conseguenza della decisiva perdita di certezze provocata dalle grandi scoperte scientifiche della età moderna, indusse a valorizzare per la prima volta, come proprietà della *res cogitans*, caratteristiche non ignorate ma secondarie per gli antichi: soprattutto la «autosufficienza», per cui questo io «non ha bisogno di alcun luogo né dipende da alcuna cosa materiale», e la assenza dal mondo, fingendo di non avere corpo, che non esista un mondo ecc.. [130-1]

Tuttavia la *res cogitans* cartesiana, creatura fittizia e incorporea, priva di sensi, abbandonata a se stessa, non avrebbe mai potuto conoscere la esistenza di una cosa chiamata realtà e di una possibile distinzione tra il reale e l'irreale. [131]

È l'attività del pensare, la esperienza dell'io che pensa, a dare origine al dubbio sulla realtà del mondo e di me stesso. Il pensiero può afferrare e far propria ogni cosa reale; il loro essere reali è l'unica proprietà che resta al di là della sua portata. Dall'io penso si può inferire solo l'esistenza di *cogitationes*; vi è presupposto l'io sono, ma tale presupposizione non può essere dimostrata né confutata. La realtà non si può dedurre. [132]

La realtà di ciò che percepisco è garantita da un lato dal suo contesto mondano, che comprende altri uomini che percepiscono come me, e dall'altro dalla azione combinata dei cinque sensi. Il *sensus communis* è una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque e garantire che si riferiscano allo stesso oggetto. Esso intona le sensazioni dei cinque sensi strettamente privati (per cui esse nella loro qualità sensoriale pura sono incomunicabili) a un mondo comune condiviso con gli altri. La soggettività del mi-pare è rimediata dal fatto che lo stesso oggetto appare anche agli altri, sebbene possa apparire in modo diverso. [133]

La sensazione della realtà ha origine da: (i) i cinque sensi, assolutamente diversi l'uno dall'altro, hanno lo stesso oggetto in comune; (ii) i membri della stessa specie hanno in comune il contesto che fornisce a ogni singolo oggetto il suo significato particolare; (iii) tutti gli altri esseri provvisti di sensi, benché percepiscano tale oggetto da prospettive completamente diverse, concordano sulla sua identità. [133-4]

La proprietà mondana corrispondente al sesto senso è l'*essere-reale*, che non può essere percepita alla stregua delle altre proprietà sensoriali. Esso non è una sensazione, è in rapporto con il *contesto* in cui appaiono i singoli oggetti e nel quale noi stessi, come apparenze, esistiamo tra altre creature che appaiono. Il contesto in quanto tale è sfuggente, non appare mai, in questo simile all'Essere che in quanto Essere non appare mai in un mondo pieno di enti. L'Essere, tuttavia, in quanto ente del pensiero mai ci aspettiamo che sia percepito dai sensi; laddove, invece, l'*essere-reale* è affine alla sensazione: un senso di realtà o irrealtà si accompagna di fatto a tutte le percezioni dei miei sensi, che senza di esso non avrebbero «senso». [134]

Il senso comune condivide con la facoltà di pensiero la proprietà della invisibilità, ma il pensiero ha anche oggetti invisibili. Il pensiero può procedere a sottoporre a dubbio tutto ciò di cui si impadronisce perché non possiede una relazione naturale e scontata con la realtà. Fu proprio il pensiero che distrusse in Descartes la fede del senso comune

nella realtà: il suo errore fu di sperare che sarebbe riuscito a superare il proprio dubbio ritraendosi completamente dal mondo e concentrandosi solo sulla attività di pensiero. Il pensare non può distruggere né dimostrare il *sensu di realtà* originato da ciò che in francese, non casualmente, si definisce *bon sens*: quando si ritrae dal mondo, il pensiero si ritrae dai dati sensoriali e dunque anche dal senso di realtà assicurato dal senso comune. [136]

La perdita di senso comune non è appannaggio dei soli «pensatori di professione», ma in genere di tutti coloro che pensano. Ai filosofi, semplicemente, capita più spesso, e la ragione per cui tale estraneità e distrazione non rappresentano un rischio per la perdita di realtà che comportano è che l'io che pensa si afferma solo temporaneamente. [136-7]

8. *Scienza e senso comune. La distinzione di Kant tra intelletto e ragione. Verità e significato*

Lo scienziato moderno distrugge le parvenze autentiche senza perdere la sua sensazione di realtà: senza il pensiero non sarebbe mai stato possibile penetrare le apparenze e smascherarle come parvenze; il ragionamento di senso comune non avrebbe mai osato sconvolgere così radicalmente tutte le verosimiglianze dell'apparato sensoriale. Differenza con la riflessione antica: salvare i fenomeni vs scoprire l'apparato funzionale nascosto che li produce. Gli atomi di Democrito erano invisibili: fu preso per pazzo. La teoria eliocentrica fu proposta da Aristarco di Samo, accusato per ciò di empietà. [137]

Il pensiero svolge un ruolo enorme in ogni impresa scientifica, con un ruolo di mezzo in vista di un fine, determinato da una decisione intorno a ciò che vale la pena conoscere. Tale decisione non è a sua volta scientifica. Il fine si identifica in un sapere o in una conoscenza che, una volta ottenuta, appartiene al mondo delle apparenze, come verità è integrata nel mondo. Sapere e sete di conoscenza non abbandonano mai del tutto il mondo: se lo scienziato se ne ritrae è solo per scoprire strade migliori (metodi) verso quel mondo. Continuità fondamentale tra scienza, in cui si rettificano gli errori, e ragionamenti di senso comune, in cui sono costantemente dissolte le illusioni dei sensi: il criterio comune è la evidenza, connaturata a un mondo di apparenze. [137-8]

Il concetto stesso di *progresso illimitato* che accompagnò la nascita della scienza moderna e ne è rimasto principio ispiratore dominante, testimonia chiaramente che la scienza si muove ancora entro la sfera della esperienza del senso comune, soggetta all'inganno e all'errore correggibile. Quando la esperienza della correzione sistematica della ricerca scientifica si generalizza, sfocia nella illimitatezza del progresso. [138]

La trasformazione della Verità in mere verità deriva dal fatto che lo scienziato rimane legato al senso comune, grazie al quale gli uomini si orientano in un mondo di apparenze. Mentre il pensiero si ritrae dal mondo e dal suo carattere di evidenza in modo radicale e nel suo esclusivo interesse, la scienza si avvantaggia del ritiro in vista di risultati specifici. Nell'ambito della scienza è il ragionamento di senso comune che si avventura nella speculazione pura, senza disporre della salvaguardia intrinseca al puro pensiero: la capacità critica (che cela in sé una forte tendenza autodistruttiva). [139]

Il fatto che la scienza moderna, sempre a caccia di manifestazioni dell'invisibile, abbia prodotto una quantità spettacolare di nuove cose percepibili è paradossale solo in apparenza. Per scoprire che cosa fa funzionare le cose, essa prese a imitare il funzionamento dei processi operanti in natura, a tale scopo producendo le apparecchiature con cui *costringere* il non apparente ad apparire: tale era il solo modo per persuadere lo scienziato della sua realtà. In questo senso, sebbene le teorie si distacchino dal senso comune, devono alla fine farvi ritorno, per evitare che ogni senso

di realtà dilegui dall'oggetto delle loro indagini. Il passaggio richiede il laboratorio, dove ciò che non appare spontaneamente è costretto ad apparire. [140]

La tecnologia, un po' spregiata dallo scienziato che vi riscontra un sottoprodotto dei suoi sforzi, introduce la scoperta scientifica – compiuta in isolamento – nel mondo quotidiano delle apparenze, la rende accessibile al senso comune. Nella prospettiva del mondo «reale» il laboratorio già prefigura un ambiente modificato, in cui lo scienziato fa esperienza; i processi cognitivi che sfruttano l'attitudine a pensare e inventare come mezzo per i loro fini costituiscono modalità raffinate di ragionamento di senso comune. La attività conoscitiva è dunque legata al nostro senso di realtà, nella misura in cui contribuisce a costruire il mondo. [140-1]

La facoltà di pensare (*Venunft*) è completamente diversa. Kantianamente i concetti della ragione servono a concepire (*Begreifen*), i concetti dell'intelletto (*Verstand*) a comprendere (*Verstehen*). L'intelletto comprende ciò che è dato ai sensi, la ragione desidera comprenderne il significato. La cognizione ha come criterio la verità, che cerca nell'ambito delle apparenze, in cui gli uomini si orientano sulla base della percezione sensibile, autoevidente. La facoltà di pensiero ricerca il significato: che cosa – per una certa cosa data per scontata – significhi essere. [141]

La scienza e la ricerca di conoscenza perseguono una verità irrefutabile, che gli esseri umani non siano liberi di rifiutare: verità di ragione, necessarie, il cui opposto è impossibile, e verità di fatto, contingenti e il cui opposto è possibile. Le verità di fatto sono per il testimone altrettanto coercitive, sebbene un fatto non possa avere come testimoni tutti (e quindi le verità di fatto sono testimoniate e accettate sulla base del credito dei testimoni), mentre le verità di ragione si presentano come evidenti e quindi cogenti per tutti gli esseri razionali. [143]

Non ci sono verità al di là e al di sopra delle verità fattuali: tutte le verità scientifiche sono verità di fatto, non escluse quelle generate (matematica) dalla capacità cerebrale, espresse in un linguaggio di segni escogitato *ad hoc*. Il conoscere mira alla verità, anche se, come nelle scienze, non si tratta che di verità provvisoria. Aspettarsi verità dalla attività di pensiero significa confondere l'impulso di pensare con l'impulso di conoscere. Se il pensiero è impiegato nello sforzo di conoscenza non è mai veramente se stesso. [145]

Al di là di tutti i problemi cognitivi a cui gli uomini trovano risposte si celano interrogativi senza risposta: se cessasse l'appetito per domande che rimangono senza risposta, cioè l'appetito di significato, perderebbero l'attitudine a produrre quegli enti di pensiero che sono le opere d'arte e la capacità di porre tutte le interrogazioni suscettibili di risposta su cui si fonda ogni civiltà. In questo senso la ragione è condizione a priori di intelletto e sapere. [146]

Mentre la attività di conoscere lascia dietro di sé un tesoro crescente, che ogni civiltà accumula e custodisce come parte integrante del suo mondo (per cui la sua perdita comporterebbe la fine di quel mondo particolare), la attività di pensare non lascia nulla di tangibile dietro di sé. [146-7]

Nonostante Kant non fosse riuscito a liberarsi del tutto dalla convinzione che il fine ultimo del pensiero consistesse nella verità e nel sapere, egli riconosce che la ragione non può essere origine di inganno e illusione. Ciò è vero perché la ragione, in quanto facoltà di pensiero speculativo, non si muove nell'ambito delle apparenze: essa può generare insensatezza ma non illusione. Kant riconosce valore euristico alle idee, sebbene non insista troppo su questo punto, per timore che le sue idee possano rivelarsi «vuote cose di pensiero». [149]

Kant: «La ragione pura, di fatto, non si occupa d'altro che di se stessa e non può avere nessun'altra vocazione». [150]

Capitolo secondo: Le attività della mente in un mondo di apparenze

1. *L'invisibilità e il ritrarsi*

Sebbene gli uomini siano esistenzialmente del tutto condizionati, possono trascendere spiritualmente tutte queste condizioni: spiritualmente, non nella realtà. Possono giudicare positivamente o negativamente la realtà, volere l'impossibile, pensare in modo da attribuire significati all'ignoto o all'inconoscibile: sebbene tutto ciò non possa cambiare immediatamente la realtà, i principi in base ai quali si agisce e i criteri con cui si giudica e si conduce la propria vita dipendono in ultima analisi dalla vita della mente, dalla esecuzione delle sue operazioni spirituali. [153]

Nella prospettiva del mondo delle apparenze e delle attività da esse condizionate, la caratteristica principale delle attività della mente è la loro *invisibilità*: esse non appaiono mai. All'invisibile che si manifesta al pensiero corrisponde una facoltà umana che, diversamente da altre, non solo è invisibile finché è latente, allo stato di mera potenzialità, ma permane non manifesta anche quando pienamente in atto.

A differenza di lavoro e fabbricazione, che non esigono che la attività sia esibita in quanto tale, azione e parola necessitano di uno spazio in cui apparire e di persone che vedano e ascoltino. Nessuna di tali attività, tuttavia, è invisibile. I Greci indicavano gli eroi come *andres epiphaneis*: i pensatori, allora, sono per eccellenza uomini non in vista. [154]

A differenza della invisibilità dell'anima, che è analoga a quella degli organi interni di cui avvertiamo il funzionamento, la vita della mente è pura attività: mentre le passioni dell'anima si esprimono, la sola manifestazione esteriore della mente è la distrazione, evidente noncuranza del mondo circostante, che non accenna a ciò che sta accadendo dentro di noi. [155]

La pluralità costituisce una delle condizioni esistenziali di base della vita umana sulla terra; essere presso di sé e intrattenere rapporti solo con sé stessi costituiscono la caratteristica principale della vita della mente. Che la mente abbia una vita può dirsi solo nella misura in cui essa attualizza questo rapporto in cui, sul piano esistenziale, la pluralità si riduce alla dualità implicita nel fatto e nella parola «coscienza» (*consciousness, syneidenai*), conoscere con me stesso. [156-7]

Questo stato in cui tengo compagnia a me stesso è indicato come «solitudine» (*solitude*) per distinguerlo dalla «desolazione» (*loneliness*) dove si è altrettanto soli, ma abbandonati non solo dalla compagnia degli uomini, ma anche dalla virtuale compagnia di sé stessi: solo nella desolazione ci si sente privati della compagnia degli uomini; solo così essi possono esistere al singolare. Le attività spirituali stesse recano tutte testimonianza, con la loro natura *riflessa*, della *dualità* connaturata alla coscienza: l'agente spirituale non può essere attivo che retroagendo, implicitamente o esplicitamente, su se stesso. Le attività mentali – in primo luogo il pensare, il dialogo senza voce dell'io con se stesso – possono essere intese come la attuazione di quella dualità o scissione originaria tra me e me stesso che è inerente alla coscienza. [157]

La vita della mente nella quale tengo compagnia a me stesso può essere silenziosa ma mai muta, né può essere completamente dimentica di se stessa, a causa della natura riflessa di tutte le sue attività. Io posso essere consapevole delle attività della mente e della loro riflessività solo nella misura in cui dura la loro attività: l'io pensante di cui

sono perfettamente consapevole finché dura la attività di pensiero, scomparirà come fosse un puro miraggio non appena il mondo reale ritorni a imporre se stesso.

Poiché le attività spirituali, non apparenti, hanno luogo in un mondo di apparenze, esse non possono scaturire che da un *ritrarsi* dalle apparenze: un ritiro non tanto dal mondo – solo il pensiero con la sua tendenza a generalizzare spinge a ritrarsi completamente dal mondo – quanto dal suo essere presente ai sensi. *Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi.* Nella nostra terminologia metaforica tratta dalla visione, tale capacità è indicata come immaginazione. [158]

Pur ritenendo erroneo ricercare un ordine gerarchico tra le attività della mente, ciò che chiamiamo pensiero, pur incapace di muovere la volontà o di fornire al giudizio regole generali, deve preparare i particolari dati ai sensi così che la mente sia in grado di manipolarli in loro assenza, de-sensibilizzandoli. [159]

La immaginazione che trasforma un oggetto visibile in una immagine invisibile, idonea a essere immagazzinata dalla mente, cosituisce la *conditio sine qua non* per fornire alla mente oggetti di pensiero convenienti, ma tali oggetti di pensiero vengono alla luce solo quando la mente ricorda, deliberatamente e attivamente, e raccoglie dal deposito della memoria ciò che desti il suo interesse. Così facendo la mente apprende come affrontare e trattare le cose che sono assenti e si prepara ad «andare oltre», verso la comprensione di cose che sono per sempre assenti, mai state presenti alla esperienza sensibile. [160]

Per il pensiero, sebbene non per la filosofia in senso tecnico, il ritrarsi dal mondo delle apparenze costituisce la sola preconditione essenziale. Ciò spiega perché il pensare, la ricerca di significato – in opposizione alla sete di conoscenza, anche fine a se stessa – sia stato spesso sentito come attività innaturale, contraria alla *condizione umana*. [161]

Ogni pensare esige un *fermati e pensa*. Per quanto contenessero errori e assurdità, le teorie dei «due mondi» ebbero origine da esperienze autentiche dell'io che pensa. Tutto ciò che ostacola il pensiero appartiene al mondo della apparenze, che condividiamo, alle esperienze che garantiscono la realtà: il pensiero è come se paralizzasse. Valéry: «a volte penso, a volte sono». Platone: solo il corpo del filosofo continua ad abitare la città degli uomini- Lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea platonica di una affinità tra filosofia e morte. [162]

Ancora Heidegger in *Essere e tempo* fa della anticipazione della morte la esperienza decisiva per raggiungere il proprio sé autentico, affrancandosi dalla inautenticità del *si*.

2. La guerra intestina tra pensiero e senso comune

«Assumi il colore dei morti»: la distrazione del filosofo, del *professionista* del pensiero, privilegiando unilateralmente quella che è solo una delle molteplici facoltà dell'uomo, deve apparire in questo modo agli occhi del senso comune. Nel mondo di apparenze in cui si muovono gli uomini, infatti, la esperienza più radicale di sparizione è la morte: il senso di tale affinità tra attività di pensiero e morte arriva proprio dal senso comune del filosofo, che gli fa percepire di trovarsi fuori dall'ordinario. Il filosofo, infatti, non è immune alla *communis opinio*, dal momento che partecipa alla comunanza di tutti gli uomini: il suo senso di realtà gli rende sospetta l'attività di pensiero. [163]

Agli attacchi che provengono dal senso comune, il filosofo è tentato di rispondere in termini di senso comune, rovesciandone gli argomenti: la morte, così, per la *communis opinio* massimo dei mali, diventa per il filosofo Platone «una divinità, una benefattrice, precisamente in quanto scioglie i legami tra anima e corpo». [163-4]

Tutta la storia della filosofia sarebbe trascorsa dal conflitto intestino tra il senso comune dell'uomo, che accorda i cinque sensi al mondo comune, e la facoltà di pensiero.

I filosofi hanno interpretato tale conflitto come ostilità naturale della moltitudine e delle sue opinioni verso i pochi e la loro verità: la interpretazione platonica del processo a Socrate riecheggia fino a Hegel. In realtà più che di ostilità dei molti, si dovrebbe parlare di scelta del filosofo di abbandonare la Città degli uomini, denunciando l'inganno di coloro che si è lasciato dietro. [164]

Il conflitto comunque non è originariamente tra i pochi e i molti, ma tra pensiero e senso comune all'interno del filosofo stesso, che si rende perfettamente conto delle obiezioni del senso comune alla filosofia. La reazione naturale della moltitudine di fronte alle inquietudini del filosofo e alla inutilità manifesta delle sue occupazioni è non la ostilità ma il riso, un riso del tutto innocente. [165]

Platone racconta nel *Teeteto* la storia della servetta di Tracia e di Talete; Kant accosta la dote del pensiero speculativo a quella conferita da Giunone a Tiresia: accecamento in cambio del dono della profezia. Non può esserci domestichezza con un altro mondo se non perdendo il senso di cui si ha bisogno per il mondo presente (*Träume eines Geistersehers*). [166]

Se traiamo la nostra prospettiva dal mondo delle apparenze, il desiderio di conoscere il nostro *habitat* comune e di accumulare le conoscenze relative è naturale. Per il bisogno di trascenderlo ce ne allontaniamo, metaforicamente scompariamo da questo mondo: dall'angolo visuale naturale del nostro senso comune è come se anticipassimo la nostra dipartita finale.

Platone (*Fedone*) individua due desideri in chi destina la sua vita al pensiero: (i) essere affrancato da ogni sorta di occupazione terrena, (ii) giungere a vivere in un al di là in cui percepire direttamente quelle cose cui è rivolto il pensiero (verità, valori). Aristotele (*Prorettico*) parla delle «isole dei beati», in cui gli uomini sono tali (beati) perché restano solo pensiero e contemplazione. [167]

La metafora della morte ovvero la inversione metaforica di morte e vita non hanno nulla di arbitrario: meno drammaticamente si può rilevare che, se il pensiero instaura le proprie condizioni facendosi cieco alle condizioni sensibili con il rimuovere ciò che è vicino, ciò avviene per liberare spazio al lontano perché divenga manifesto. Ogni cosa presente è assente poiché qualcosa di assente è in realtà presente alla sua mente. Tra le cose assenti è anche il corpo del filosofo. [168]

La Memoria, *Mnēmosynē*, è la madre delle Muse e il ricordo, la esperienza di pensiero più comune e fondamentale, ha a che fare con cose assenti, scomparse ai sensi, evocate e rese presenti alla mente, ma non nel modo in cui apparivano ai sensi. La immaginazione le ha de-sensibilizzate. [168-9]

Il pensiero è «fuori dell'ordine» non solo perché arresta le altre attività indispensabili alla vita, ma perché capovolge i rapporti ordinari: ciò che è vicino appare lontano, ciò che è lontano è effettivamente presente.

Nella esperienza ordinaria tempo e spazio non si lasciano pensare senza riferimento a un *continuum* che si stende dal prossimo al distante, dal passato al futuro: nel processo di pensiero non solo le distanze ma anche spazio e tempo sono aboliti. Non a caso il *nunc stans* è stato assunto dalla filosofia medievale a simbolo della eternità in quanto descrizione plausibile di ciò che si verifica nella meditazione e nella contemplazione. [169]

Il mito di Orfeo e Euridice esprime ciò che avviene nell'istante in cui il processo di pensiero si interrompe nell'ordinario mondo della vita: ogni invisibile svanisce di nuovo.

Non la percezione dei sensi in cui esperiamo le cose direttamente e da vicino, ma la immaginazione che le succede prepara gli oggetti per il pensiero. Prima di formulare interrogazioni (che cosa è la felicità? che cosa è la giustizia) occorre aver visto persone (felici, infelici) e azioni (giuste, ingiuste), aver ripetuto la esperienza nella mente *dopo* aver lasciato il luogo. Ogni pensare è un ripensare: mediante la ripetizione della immaginazione gli oggetti sono de-sensibilizzati e solo in tale forma il pensiero può iniziare a considerarli. [170]

Persino il semplice *racconto* di una cosa accaduta è *preceduto* dalla operazione di de-sensibilizzazione: la lingua greca riconosce questo elemento temporale nel suo lessico: *idein* = vedere, *eidēnai* = aver visto = sapere.

Ogni pensiero proviene dalla esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche coerenza senza passare per le operazioni della immaginazione e del pensare. Nella prospettiva del pensiero, la vita nel puro e semplice esserci, è priva di significato; dal punto di vista della immediatezza della vita e del mondo dato ai sensi, il pensare equivale a una morte vivente. Il filosofo considera le cose dal punto di vista dell'io che pensa, per cui una vita senza significato è una sorte di morte. Poiché non coincide con l'io reale, l'io che pensa non ha nozione del proprio ritrarsi dal mondo comune delle apparenze: dal suo punto di vista ogni cosa avviene come se fosse stato l'invisibile a farsi avanti, come se il molteplice delle apparenze sviasse la mente, impedendo le sue attività, celando positivamente un Essere per sempre invisibile che rivela sé solo alla mente. [171]

La occupazione di pensare è come la tela di Penelope: il bisogno di pensare può quietarsi solo attraverso il pensare stesso. Caratteristiche salienti della attività di pensiero: (i) il suo ritrarsi dal mondo; (ii) la tendenza autodistruttiva rispetto ai suoi stessi risultati; (iii) la sua riflessività e consapevolezza di una attività pura che la accompagna, con la conseguenza che si possono conoscere le proprie facoltà spirituali solo nella misura in cui tale attività si protragga. Il pensiero non può dunque instaurarsi come la suprema proprietà della specie umana: l'uomo è *logon echōn* ma non *animal rationale*. [172]

[Filosofia hegeliana come conferma palese e compiuta della guerra intestina di pensiero e senso comune] [173-6]

3. Pensare e fare: lo spettatore

Ciò che accomuna le attività spirituali è una peculiare *quiete*, assenza di faccende e di frastuono, il ritiro dal coinvolgimento e dalla parzialità degli interessi immediati che ci rendono parte del mondo reale: ritrarsi che è requisito di ogni giudizio. [176-7]

Storicamente questo ritiro dalla attività pratica costituisce la più antica condizione che si pose alla possibilità di una vita della mente. In origine c'è la scoperta che soltanto lo *spettatore* e mai l'attore è in grado di conoscere e di comprendere ciò che si offre allo sguardo come spettacolo. Tale scoperta contribuì ampiamente alla convinzione dei filosofi greci sulla superiorità del modo di vita contemplativo, la cui condizione elementare era la *scholē*, l'atto deliberato di astenersi, tenersi indietro (*schein*) dalle attività ordinarie, al fine di praticare l'ozio (*scholēn agein*), obiettivo di tutte le altre attività (come la pace della guerra).

Pitagora in Diogene Laerzio: «La vita ... è come una pubblica festa: come nelle feste alcuni vengono per competere nella lotta, altri per esercitare il loro commercio, ma i migliori vengono come spettatori [*theatai*], così nella vita gli uomini schiavi vanno a caccia di fama [*doxa*] o di guadagno, i filosofi della verità». [177]

Ciò che qui è illustrato come eccellente non è una verità invisibile e inaccessibile all'uomo comune; né il luogo del ritiro degli spettatori appartiene a una regione superiore (come poi per Parmenide e Platone): il luogo degli spettatori è nel mondo, la loro nobiltà consiste nel non essere coinvolti in quanto vi si svolge e nel contemplarlo come uno spettacolo. Da *theatai* deriva poi «teoria»: come spettatori è possibile comprendere la «verità» di ciò che si svolge sulla scena; il prezzo da pagare è ritrarsi da ogni partecipazione allo spettacolo.

Solo lo spettatore ha il privilegio di una posizione che gli consente di cogliere l'insieme della recita (a differenza dell'attore coinvolto in un ruolo parziale, che ha il suo senso nel complesso). Analogamente il filosofo può percepire il *kosmos* come un tutto armoniosamente ordinato. Ritrarsi dal coinvolgimento diretto in un punto di osservazione esterno garantisce non solo il giudizio arbitrale ma anche la comprensione del significato complessivo dello spettacolo. Ciò di cui si preoccupa l'attore è *doxa*, a un tempo fama e opinione, in quanto è solo attraverso la opinione del pubblico e del giudice che si produce fama. Determinante per l'attore è dunque il modo in cui appare agli altri: egli dipende dal *mi-pare* (*dokei moi*) dello spettatore, che gli conferisce la sua *doxa*. Egli non è kantianamente autonomo: deve condursi in conformità a quanto gli spettatori si aspettano da lui. [178]

Il ritrarsi del giudizio è palesemente diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme. Inoltre gli spettatori di Pitagora sono membri di un pubblico e quindi diversi dal filosofo che dà avvio al proprio *bios theōretikos* abbandonando la compagnia dei suoi simili e le loro incerte opinioni. Il giudizio dello spettatore, ancorché imparziale, affrancato da interessi, non è indipendente dalla percezione degli altri: secondo Kant una «mentalità aperta» deve tenere conto di tutti quanti i punti di vista. Insomma, pur svincolati dalla particolarità degli attori, gli spettatori non sono solitari, né autosufficienti come il dio supremo che il filosofo pretende di emulare con il pensiero.

La distinzione tra pensare e giudicare emerge con la filosofia politica di Kant. Il punto di vista dello spettatore non viene determinato dagli imperativi categorici della ragion pratica, che attengono alla dimensione individuale e alla indipendenza pienamente autonoma della ragione. È come spettatore, parte di un pubblico di spettatori, che può condividere e esprimere un verdetto. [179]

Non è attraverso l'agire ma attraverso il contemplare che si scopre il significato d'insieme: è lo spettatore e non l'attore che detiene le chiavi del significato degli affari umani. Gli spettatori kantiani esistono nella dimensione della pluralità, in Hegel lo spettatore esiste strettamente al singolare: il filosofo diventa organo dello Spirito Assoluto.

Il ritrarsi della mente è condizione necessaria di tutte le attività spirituali: ma qual è il luogo verso cui è diretto il movimento dell'assentarsi? Nel caso del giudizio dello spettatore tale regione di ritiro è situata all'interno del nostro mondo ordinario, nonostante il carattere riflessivo di tale facoltà. [181]

Non possiamo tuttavia indicare un luogo altrettanto inoppugnabile quando rispondiamo all'interrogativo: dove siamo quando pensiamo o vogliamo, circondati da cose che non

sono più o non sono ancora, da enti di pensiero come giustizia, libertà ecc. che cadono al di fuori della esperienza dei sensi? Per la volontà si trovò, nei primi secoli dell'era cristiana, una localizzazione interiore, pur presentando la cosa difficoltà. Ma per il pensiero, la questione, posta da Platone nel *Sofista*, non ricevette soluzione: il luogo del filosofo, a differenza di quello del sofista, non fu indicato. Il sofista si trova a casa propria nella oscurità del non-essere, dove è difficile distinguerlo; il filosofo è a sua volta difficilmente osservabile a causa della luminosità della regione. [182]

4. Linguaggio e metafora

Le attività spirituali, invisibili in sé e rivolte all'invisibile, divengono manifeste solo attraverso la parola. Come gli esseri che appaiono vivendo in un mondo di apparenze hanno l'impulso a mostrare sé stessi, così gli esseri che pensano hanno l'impulso a parlare. Mentre il fatto stesso dell'apparire presuppone la presenza di spettatori, nel suo bisogno di parola il pensiero non vuole né presuppone necessariamente degli ascoltatori. *De interpretatione* aristotelico: il criterio del *logos* non consiste nella verità ma nel significato. [183]

Il *logos* è il discorso in cui le parole (di per sé né vere né false) sono combinate così da formare una frase munita di significato nel suo complesso in virtù della sintesi. Le parole, significanti in sé stesse, e i pensieri (*noēmata*) si rassomigliano. Il discorso, benché «suono significante», non è necessariamente *apophantikos*, enunciato in cui siano in gioco vero o falso. Implicita nell'impulso a parlare è la ricerca di significato, non di verità. Rimane sospeso il problema della priorità: il linguaggio è strumento per comunicare pensiero (quindi l'uomo parla perché pensa) ovvero l'uomo pensa perché parla? Tuttavia, dal momento che parole e pensieri si rassomigliano, *agli esseri che pensano è proprio un impulso a parlare e agli esseri che parlano è proprio un impulso a pensare.*

Al «bisogno di ragione» non si saprebbe far fronte adeguatamente senza il pensiero discorsivo, né questo è concepibile senza parole già munite di significato. I pensieri non hanno bisogno di essere comunicati per prodursi, ma non possono prodursi se non li si enuncia. [184]

In quanto il pensiero ha bisogno di parole ma non di ascoltatori, Hegel poteva sostenere che «la filosofia è qualcosa di solitario». Non perché l'uomo è essere pensante, ma perché esiste al plurale, la sua ragione è bisognosa di comunicazione: di per sé – come insegna Kant – essa «non è fatta per isolarsi ma per comunicare». [184-5]

La funzione del «ragionare silenziosamente con sé stessi» è di venire a capo di ciò che è dato ai sensi nelle apparenze quotidiane: il bisogno di ragione consiste nel *rendere conto* (*logon didonai*) di ciò che sia o sia avvenuto. A ciò spinge non la sete di conoscenza, ma la ricerca di significato. Dare un nome alle cose è un modo dell'uomo di *far proprio* e disalienare un mondo in cui ognuno nasce come nuovo venuto e straniero. [185]

Assunto comune con la cultura cinese: indiscussa priorità della visione nelle attività spirituali. Ciò che ci differenzia dai cinesi non è il *nous* ma il *logos*, la necessità di rendere conto e di giustificare mediante parole: ogni processo rigorosamente logico rappresenta tali giustificazioni e si realizza solo attraverso parole. [187]

Il linguaggio, tuttavia, non è adeguato alla attività del pensare come la visione alla attività del vedere. Nessun linguaggio presenta un vocabolario pronto per i bisogni della attività della mente: il lessico è tratto da parole che in origine corrispondono sia a esperienze sensibili sia ad altre esperienze della vita ordinaria. Tale adozione non è mai

casuale o arbitrariamente simbolica: il linguaggio filosofico e gran parte di quello poetico sono metaforici. Ogni metafora porta allo scoperto «una percezione intuitiva della somiglianza in cose dissimili». Aristotele segnala che tale somiglianza è somiglianza di relazioni quale ha luogo in una *analogia*. [188]

Per Kant, al pensiero senza immagini, astratto, la metafora fornisce una intuizione tratta dal mondo della apparenze, la cui funzione è di «provare la realtà dei nostri concetti», annullando quel ritrarsi dal mondo delle apparenze che è la preconditione delle attività spirituali. [188-9]

Ciò è agevole quando il pensiero rimane nei confini del ragionamento di senso comune: in tal caso ciò di cui si ha bisogno sono *esempi*, per illustrare i nostri concetti, astrazioni ricavate dalle apparenze. Diversa la situazione quando la ragione si spinge speculando oltre i limiti del mondo dato, quindi non ci sono adeguate intuizioni corrispondenti. A questo punto interviene la metafora, il *metapherein* («trans-portare»), il passaggio da uno stato esistenziale, quello del pensare, a un altro, quello di apparenza tra le apparenze. Ciò può avvenire solo attraverso analogie. Le conoscenze della metafisica sono ottenute per analogia, non nel senso di rassomiglianza imperfetta di due cose, ma in quello di *somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili*. [189]

Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie “congelate”, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia ricondotta al contesto originario (all’uso e al significato pre-filosofici): Platone introduce il termine «idea» avendo presente il modello che l’artigiano contempla nella sua produzione, a partire dal quale si producono svariate copie, successivamente. [190]

La metafora getta un ponte sull’abisso tra le attività interiori e invisibili della mente e il mondo delle apparenze: prima che di uso filosofico la metafora è originariamente poetica. [192]

La irreversibilità differenzia nettamente la analogia dal simbolo matematico impiegato da Aristotele per illustrare il meccanismo della metafora (B:A =D:C): ciò che si smarrisce nel calcolo matematico è la funzione reale della matematica, il fatto che con essa la mente si volge al mondo sensibile al fine di illuminare le esperienze non sensibili della mente, quelle esperienze per cui nessuna lingua possiede parole. [193]

Accogliendo lo schema aristotelico (linguaggio = «risuonare munito di senso» delle parole, già in sé stesse «suoni significanti» che «assomigliano» ai pensieri), il pensiero è la attività spirituale che attualizza quei prodotti della mente che sono inerenti alla parola e per i quali il linguaggio ha già trovato una dimora adeguata. Se parlare e pensare scaturiscono da una origine comune, il dono del linguaggio potrebbe essere assunto come prova del fatto che l’uomo è per natura fornito di uno strumento per trasformare l’invisibile in una apparenza. [195]

Analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, e assicurano la unità della esperienza umana. [196]

Se il linguaggio del pensiero è essenzialmente metaforico, ne deriva che il mondo delle apparenze si insinua nel pensiero in modo del tutto indipendente dai bisogni del nostro corpo. Il linguaggio ci permette di pensare, di avere commercio con il non sensibile, proprio perché consente di «portare oltre» - *metapherein* – le nostre esperienze sensibili. Non vi sono «due mondi» proprio perché la metafora li unisce. [196-7]

4. La metafora e l’ineffabile

Spinta al linguaggio come al solo *medium* della sua manifestazione, ogni attività della mente trae le proprie metafore da un differente senso corporeo: la loro plausibilità dipende da una affinità innata tra certi dati spirituali e certi dati sensibili. Sin dagli albori della filosofia si è pensato al pensiero in termini di *visione*, e poiché il pensare è la attività spirituale fondamentale e più radicale, è perfettamente vero che tendenzialmente la visione è servita da paradigma della percezione e quindi da unità di misura degli altri sensi. [197]

Il linguaggio – unico *medium* in cui l'invisibile possa diventare manifesto in un mondo di apparenze – non è adeguato a tale funzione come i sensi rispetto al compito di fronteggiare il mondo percettibile: la metafora, a suo modo, può correggere tale difetto. [199-200]

Il pericolo celato dal ricorso alla metafora consiste nella evidenza procurata dalla metafora con il suo appello alla evidenza indiscussa della esperienza sensibile irreflessa: la ragione speculativa non può evitarla, ma quando la metafora si insinua nel ragionamento scientifico è abusata, nella misura in cui è in grado di procurare evidenza plausibile a teorie che sono in realtà mere ipotesi. Esempio – sulla scia dei *Paradigmen zu einer Metaphorologie* di Blumenberg – delle pseudoscienze (metafora della punta dell'*iceberg* per la coscienza in psicanalisi): la evidenza schiacciante della metafora sostituisce argomentazione e dimostrazione, avallando costruzioni mentali in sé coerenti, sistematiche, in cui ogni elemento trova collocazione nell'insieme più che nelle teorie scientifiche accreditate. [200]

Il pensiero metaforico in questo senso sembrerebbe costituire un pericolo solo nel caso del servizio a teorie pseudoscientifiche: i sistemi filosofici del passato mostrano una somiglianza con le pseudoscienze, sebbene rimanga spazio per qualcosa di «ineffabile» al di là della parola scritta. Riconoscono, insomma, che c'è qualcosa che resiste a quella trasformazione che consente di apparire: i problemi di cui si occupano i filosofi eludono la conoscenza dell'uomo, tuttavia, dal momento che comunque nel corso della speculazione sono state conosciute delle cose (leggi del pensiero, teorie della conoscenza), si è finito per sfumare la distinzione tra conoscere e pensare. [201]

Platone riconosce che l'inizio (*archē*) del filosofare è nello stupore; Aristotele lo interpretò come semplice sorpresa o perplessità (*aporein*), che induce consapevolezza della propria ignoranza, quindi spinge a fuggirla. Lo stupore platonico in questa prospettiva non è principio ma solo cominciamento, punto di partenza: Aristotele conosce una verità *anew logou*, che sfugge alla espressione, ma non avrebbe sottoscritto le affermazioni platoniche della VII Lettera sulla impossibilità di tradurre in parole le verità di cui il filosofo si occupa. [201-2]

[Conferme in Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein] [202-3]

Platone *Fedro*: se è vero che nel pensare conduciamo un dialogo interiore con noi stessi, è come se scrivessimo «parole nelle nostre anime». Quando pensiamo, allo scrittore (nel dialogo scriviamo nell'anima di chi ascolta) succede un secondo artista, un pittore, che dipinge nelle anime quelle immagini che corrispondono alle parole scritte. Ciò avviene quando ci ritraiamo dalla esperienza e ci concentriamo in noi stessi. [204]

La *Settima lettera* illumina la esperienza altrimenti inattuabile di una virtuale incompatibilità tra intuizione – metafora guida della verità filosofica – e parola, *medium* in cui si manifesta il pensiero: la prima ci pone di fronte a un molteplice simultaneo, la seconda si dischiude in una sequenza di parole e frasi. [206]

Il senso comune collega sensi che non possono tradursi l'uno nell'altro: in conformità con il senso comune, il linguaggio denomina un oggetto con il suo nome comune. Tale

comunanza costituisce il fatto determinante della comunicazione intersoggettiva – lo stesso oggetto è percepito da persone diverse ed è loro comune – ma serve a identificare un dato che appare a ognuno dei cinque sensi in modo completamente diverso. Nessuna di tali sensazioni può essere descritta adeguatamente con le parole: la verità intesa dalla tradizione metafisica in termini di metafora visiva, è per definizione ineffabile. [207]

La invisibilità della verità nella religione ebraica è assiomatica quanto la sua ineffabilità nella filosofia greca: mentre la verità, concepita in termini di ascolto, richiede obbedienza, la verità concepita in termini visuali si fonda sulla stessa autoevidenza possente che ci costringe ad ammettere la identità di un oggetto allorché lo si ha davanti agli occhi. Nessun discorso può contrastare la semplice, indiscussa e indiscutibile certezza della evidenza sensibile. La Verità come autoevidenza non sa che farsi di un criterio: è un criterio, l'arbitro supremo di tutto ciò che possa seguire. [208]

Le difficoltà cui la metafisica ha dato origine sin dagli esordi si riassumono nella tensione naturale tra *theōria* e *logos*, visione e ragionamento verbale. Anche nel caso del sillogismo la verità dipende da una premessa percepita per intuizione, non soggetta ad errore perché non è *meta logou*, conseguente alle parole.

Ogni conoscenza muove dalla investigazione delle apparenze quali si danno ai sensi e se lo scienziato intende procedere oltre e scoprire le cause degli effetti visibili, il suo scopo ultimo è di far apparire qualunque cosa possa essere celata dietro le mere superfici, anche ricorrendo a strumenti sofisticati. In ultima analisi la convalida di ogni teoria scientifica si produce attraverso la evidenza sensibile. [209]

Il pensiero, contrariamente alle attività cognitive che usano il pensiero come loro strumento, ha bisogno del discorso non solo per essere espresso e divenire manifesto: ne ha bisogno anche per essere attivato. E dal momento che il discorso ha luogo in sequenze di enunciati, il fine e la fine del pensare non possono consistere in una intuizione, né il pensare può essere convalidato da elementi di autoevidenza offerti da una contemplazione muta. [210]

Dopo Bergson l'uso della metafora visiva in filosofia è andato scemando: l'interesse è passato dalla contemplazione al discorso, dal *nous* al *logos*. Il criterio della verità è cambiato, passando dall'accordo della conoscenza con il suo oggetto alla pura forma del pensiero, la cui regola fondamentale è il principio di non contraddizione, della coerenza interna. [210-1]

Le metafore della contemplazione muta permangono in quegli autori – come Heidegger e Benjamin – che conservano un legame esile con gli assunti della vecchia metafisica. [211]

La difficoltà principale sembra consistere nel fatto che per il pensiero – il cui linguaggio è interamente metaforico e la cui armatura concettuale dipende interamente dal dono della metafora, che colma l'abisso tra visibile e invisibile – non esiste metafora che possa illuminare in modo plausibile questa particolare attività della mente, in cui qualcosa di invisibile dentro di noi si rapporta con l'invisibile del mondo. Le metafore ricavate dalla sfera dei sensi non possono che creare difficoltà perché la attività dei sensi ha il proprio fine fuori di sé ed essi sono essenzialmente strumenti cognitivi, mentre l'attività del pensiero è una attività fine a se stessa, da cui non risulterà un esito finale che sopravviva alla attività stessa impegnata nella ricerca di significato. L'unica metafora che si possa concepire per la vita della mente è quella della sensazione di vitalità: privo del soffio vitale, il corpo umano è un cadavere; priva del pensiero la mente dell'uomo è morta. [212]

Capitolo terzo: Che cosa ci fa pensare?

1. Gli assunti prefilosofici della filosofia greca

All'interrogativo proposto dal capitolo tutti i pensatori ellenici avrebbero in parte risposto con la convinzione che la filosofia consenta agli uomini mortali di soggiornare in prossimità delle cose immortali: il filosofare li trasforma in creature simili agli dei («dei mortali», Cicerone: *theōrein* in tal senso era fatto derivare da *theos*). [217]

La parabola pitagorica dello spettatore – interpretata sopra nel senso del giudizio – comportava in realtà un significato diverso e più ampio per il sorgere della filosofia occidentale: strettamente legata al primato del *theōrein*, del contemplare sul fare, si trova la concezione greca del divino. Secondo la religione omerica, gli dei non erano entità trascendenti, erano simili agli uomini (dello stesso *genos*), ne condividevano la natura (*anthropophysis*) ma con il privilegio della immortalità e di una «vita facile»: liberi da necessità, potevano dedicarsi alla vita dello spettatore, contemplando dall'Olimpo le vicende umane, mero spettacolo per il loro divertimento. [218]

L'atteggiamento fondamentale dei Greci nei confronti del mondo si esprime nella passione del vedere: qualsiasi cosa apparisse si dava in primo luogo per essere guardata e ammirata. Ciò che attirava gli uomini alla contemplazione era la bellezza, il *kalon*, delle apparenze: la idea suprema del bene risiedeva in ciò che più risplendeva allo sguardo. La stessa virtù umana – il *kalon k'agathon* – non era qualità innata ovvero conseguenza di azioni, ma coincideva con il virtuosismo, con il modo in cui l'uomo appare nel compiere l'azione. Ogni cosa esistente era reputata in primo luogo spettacolo conveniente agli dei. [219]

Quanto più gli uomini potevano dedicarsi alla contemplazione, tanto più si avvicinavano al modo di vita degli dei. Persino la immortalità divina sembrava in un certo senso alla portata: il grande nome, ricompensa preziosa per «le grandi imprese e le grandi parole» (Omero), conferiva all'uomo una immortalità virtuale. Era nel potere dello spettatore accordare tale ricompensa all'attore. Dalla *Teogonia* esiodea sappiamo che, prima che i filosofi cominciassero a frequentare ciò che è per sempre invisibile e veramente eterno (*agēneton*), gli dei erano liberi dalla morte ma non senza nascita: erano poeti e storici a essere colpiti da ciò che appare e scompare nel corso del tempo.

In un poema perduto di Pindaro si raccontava di un banchetto nuziale di Zeus, nel corso del quale Zeus chiede agli dei riuniti che cosa manchi alla loro beatitudine: la loro risposta è un invito a Zeus a creare esseri divini in grado di adornare tutte le sue grandi opere «di parole e musica». I poeti sono questi nuovi esseri divini, che scortano gli uomini alla immortalità. [220]

Poeti e aedi non si limitano a riferire le gesta e le parole, ma insieme le rettificano: viene tracciata una distinzione tra cosa fatta e cosa pensata: quest'ultima, l'ente di pensiero, è accessibile solo allo spettatore (non all'attore). Episodio omerico di Ulisse presso i Feaci: Ulisse solo sentendo cantare le proprie vicende, coglie, nel racconto, il loro significato.

Mondo e uomini hanno bisogno di spettatori perché ne sia apprezzata la bellezza: poiché appaiono nel mondo delle apparenze, gli uomini hanno bisogno di spettatori. Senza spettatori, il mondo sarebbe imperfetto. Senza spettatori che contemplano e rettificano i racconti, volgendoli in parole, non potrebbero essere colti dallo sguardo parziale degli attori l'accordo e la armonia tra gli enti, l'invisibile nel visibile. [221]

È significativo che colui che opera il disvelamento sia cieco, al riparo dal visibile, proprio per «vedere» l'invisibile. Ciò che gli occhi ciechi vedono e il poeta traduce in

parole è la storia da narrare: non l'azione, né l'agente, che pur diventa nel canto immortale. In realtà, chi diventa immortale? L'agente o il narratore? Pericle in Tuciddide risponde che gli Ateniesi, con le loro gesta avevano lasciato dietro di sé «monumenti imperituri», così da non aver più bisogno del canto di un Omero.

Segno distintivo della filosofia greca è stata proprio la rottura con la valutazione di Pericle circa il modo di vita più alto e divino possibile ai mortali: Anassagora e Aristotele, rispondendo all'interrogativo su che cosa dia valore alla vita, indicarono rispettivamente la contemplazione del cosmo e il filosofare. Comune ai Greci è tuttavia la convinzione che i mortali debbano rendersi immortali. [222]

Nella Grecia prefilosofica era assiomatico che l'unico incentivo degno dell'uomo consistesse nel tendere alla immortalità: la grande impresa è bella e degna di lode non perché sia di giovamento alla patria, ma per «acquistarsi imperitura e eterna gloria». Ancora Platone nel *Simposio* segnala come ogni genere di amore sia caratterizzato dalla tensione di ogni cosa mortale verso la immortalità.

Sono i filosofi a introdurre una *archē* o principio assoluto, permanente, ingenerata fonte di generazione: l'iniziatore è probabilmente Anassimandro, ma gli effetti si colgono chiaramente nel poema di Parmenide. [223]

L'Essere che non conosce nascita e morte si sostituì per i filosofi alla semplice non mortalità degli dei olimpici. L'Essere diventò la vera divinità della filosofia: «Gli dei olimpici furono sgominati dalla filosofia» (Snell). In Eraclito alla nuova sempiterna divinità si dà ancora il nome di *kosmos* (ordine e armonia dell'universo), con Parmenide si introduce quello di Essere, forse perché il termine aveva sin dalla origine connotazioni durative.

L'Essere sostituì gli dei olimpici, la filosofia sostituì la religione: filosofare divenne la unica via praticabile di religiosità. La caratteristica più nuova di questo nuovo dio era di essere Uno. La «filosofia prima» aristotelica è indicata come teologia, con cui non si intende una teoria degli dei, ma una ontologia. [224]

Il grande vantaggio della nuova disciplina consisteva nel rendere obsolete, per l'uomo a caccia di immortalità, le vie della posterità, garantendogli in vece di attingere la immortalità dimorando presso cose che sono per sempre, grazie alla intelligenza, al *nous*. Sin da Parmenide e fino a Platone e Aristotele si sosterrà che c'è qualcosa nell'uomo che corrisponde esattamente al divino, perché gli consente di vivere nella sua prossimità: servendosi del proprio *nous* e ritraendosi spiritualmente da tutte le cose periture, l'uomo si assimila al divino. Dedicarsi alla *theōrētikē energeia* (Aristotele), identica alla attività del dio (*hē tou theou energeia*), significa «immortalarsi» (*athanatizein*). [225]

La parte immortale e divina dell'uomo non esiste se non viene attualizzata e focalizzata su ciò che è divino fuori di lui: l'oggetto dei nostri pensieri conferisce immortalità al pensiero stesso. L'oggetto si identifica immancabilmente con ciò che è eterno, che non può non essere: in primo luogo esso si trova nelle «rivoluzioni dell'universo», che possiamo seguire con la mente, dimostrando che non siamo «piante terrene ma celesti», creature la cui parentela è in cielo (Platone, *Timeo*). Dietro questa convinzione possiamo cogliere lo stupore primordiale, in se stesso filosofico.

La filosofia per i Greci era «il conseguimento della immortalità» e come tale si svolgeva in due fasi: (i) attività del *nous* consistente nella contemplazione dell'eterno, in sé muta, *aneu logou*, priva di linguaggio; (ii) tentativo di tradurre la visione in parole, *alētheuein*, che non significa semplicemente dire le cose come sono senza nascondere nulla, ma si

applica solo a proposizioni intorno a cose che sempre e necessariamente sono e non possono essere altrimenti. [226]

Il *nous* consente all'uomo di attingere l'eterno e il divino, mentre il *logos* è deputato a «dire ciò che è», (*legein ta eonta*, Erodoto). Diversamente dal *nous*, il *logos* non è divino, e la traduzione nel discorso della visione del filosofo (*alētheuein*) creò notevoli difficoltà. Criterio del discorso filosofico è *homoiōsis*, «produrre una somiglianza» o assimilare nelle parole, il più fedelmente possibile, la visione procurata dal *nous*, in se stessa priva di discorso in quanto «vede» direttamente, senza alcun processo discorsivo. Il criterio della facoltà di visione non è la verità evocata da *alētheuein*, derivato da *alēthēs*, impiegato in Omero nei *verba dicendi* nel senso di «dimmi senza nascondere dentro di te», non ingannarmi: come se la funzione ordinaria del discorso si identificasse con l'inganno. Il criterio della visione sta solo nella prerogativa di eternità dell'oggetto contemplato: se l'uomo ha applicato se stesso alla contemplazione degli oggetti eterni, non può mancare di possedere la immortalità nella misura più ampia ammessa dalla natura umana (Platone, *Timeo*). [227]

Si è concordi in genere nel riconoscere che la filosofia, da Aristotele in poi campo di indagine sulle cose che vengono dopo e trascendono quelle fisiche, sia di origine greca. Essa si pone l'obiettivo originario greco, quella immortalità che perfino linguisticamente appariva meta naturale degli uomini che si riconoscevano *thnētoi* o *brotoi*. [227-8]

La filosofia non mutò tale obiettivo naturale, propose solo un'altra via per raggiungerlo: esso dileguò con il declino della cultura ellenica e sparì completamente dalla filosofia con l'avvento del Cristianesimo. L'ultima traccia della ricerca greca dell'eterno si può forse ritrovare nel *nunc stans* della contemplazione dei mistici medievali: si tratta di una formula di notevole rilievo, che corrisponde a una esperienza molto caratteristica dell'io che pensa. [228]

I temi metafisici in origine divini, l'eterno e il necessario, sopravvissero al bisogno di «rendersi immortali» attraverso lo sforzo della mente di «dimorare» e restare in presenza del divino, ormai soppiantato dalla fede come latrice di immortalità. Sopravvisse anche la valutazione dell'essere spettatori come tipo di vita essenzialmente filosofico, il migliore. Tale nozione era viva in epoca precristiana nelle scuole filosofiche della tarda antichità, quando vivere nel mondo non era più considerato benedizione, né il coinvolgimento nel mondo era inteso come sviamento da una attività più divina, piuttosto come in se stesso pericoloso e privo di gioia. Tenersi fuori dal coinvolgimento politico significava occupare una posizione esterna al tumulto e alla miseria degli affari umani, con i loro inevitabili mutamenti.

Muta il senso dell'essere spettatori: non più in teatro, a mirare dall'alto, simili agli dei, i giochi del mondo, ma sul lido, nel porto, a osservare, da un rifugio sicuro, i marosi imprevedibili e selvaggi del mare in tempesta. La rilevanza filosofica dell'essere spettatori va completamente perduta: Lucrezio sottolinea i vantaggi del puro essere spettatori: «guardare da terra il naufragio lontano». [229]

Perduto è dunque il privilegio dello spettatore di giudicare e il contrasto di fondo tra fare e pensare, ma anche l'idea che tutto ciò che appare c'è per essere visto. Per Voltaire il desiderio di vedere non è che curiosità spicciola. [229-30]

2. La risposta di Platone e i suoi echi

All'interrogativo «che cosa ci fa pensare?» esiste una risposta che non ha nulla a che fare con gli assunti prefilosofici così importanti per la tradizione metafisica: Platone

afferma che origine della filosofia è lo stupore, uno stupore senza connessione con la ricerca della immortalità. Nemmeno nella ripresa aristotelica dell'*aporein* si parla di *athanatizein*. [231]

Platone in un solo passo (*Teeteto*) parla di stupore nel senso di «essere confuso», sottolineando che si tratta del «segno autentico del filosofo»: *thaumazein* come *pathos* del filosofo. Iride, messaggera degli dei è figlia di Taumante (colui che stupisce) [231-2]

Nel *Cratilo* Platone fa derivare Iride da *eirein*, dire, e *thaumazein* da *theastai*, guardare: in Omero il guardare stupefatto è riservato agli uomini cui si mostra una divinità, nel familiare travestimento della figura umana. Lo stupore è qualcosa che gli uomini non possono evocare da sé, ma un *pathos*, qualcosa che si subisce. [232]

Ciò che muove lo stupore umano è qualcosa di familiare e tuttavia normalmente invisibile. Lo stupore che muove il pensiero non è sorpresa o sconcerto, ma stupore che ammira, cui fa seguito la ammirazione che irrompe nel discorso (Iride, messaggera che viene dall'alto). [232-3]

Il discorso assume allora la forma della lode, rivolta non alle cose del mondo ma all'ordine armonioso dietro di esse, in sé non visibile ma di cui il mondo delle apparenze ci offre un bagliore: *opsis gar tōn adēlōn ta phainomena* (Anassagora). La filosofia comincia con l'avvertimento di questo ordine armonioso invisibile del *kosmos*, manifesto negli enti visibili come fossero divenuti trasparenti. Il filosofo si meraviglia di fronte alla «armonia invisibile», che vale, secondo Eraclito, più della visibile. Altro termine antico per designare l'invisibile in seno alle apparenze è *physis*: *physis kryptesthai philei*. In Eraclito il significato del *logos* è illustrato con il messaggio di Apollo, il quale «non dice, né nasconde ma indica», cioè accenna a qualcosa ambigualmente, per essere inteso solo da coloro che sanno comprendere i semplici cenni. [233]

Lo stupore conduce a pensare in parole: della esperienza dello stupore di fronte all'invisibile manifesto nelle apparenze si appropria la parola.

Lo stupore in cui cade il filosofo non concerne qualcosa di particolare, ma è suscitato da una totalità che non è mai manifesta. Nei termini della parabola pitagorica, si tratterà della bellezza del gioco del mondo, del significato e della pienezza di senso di tutti i particolari che agiscono insieme: tutto ciò è manifesto a uno spettatore nella cui mente i particolari siano invisibilmente collegati.

Dopo Parmenide il termine per indicare tale totalità invisibile, implicitamente manifesta in ciò che appare, è *Essere*. [234]

Heidegger, 1929, *Che cosa è metafisica?*: «perché c'è in generale qualcosa e non piuttosto niente?». Lo stupore platonico rivive come «la questione fondamentale della metafisica». [235]

3. La risposta dei Romani

A formare la opinione corrente riguardo alla filosofia furono i Romani: essa reca l'impronta non della esperienza romana originaria – politica (Virgilio) – ma dell'ultimo secolo della loro repubblica. [242]

Finché la cosa pubblica fu integra, la cultura non fu mai considerata senza sospetto. Nella decadenza (della repubblica e dell'impero) la filosofia si fece seria (non mero passatempo nobile), si convertì – a differenza di quanto accaduto in Grecia – in scienza (*animi medicina*, Cicerone): ora essa aveva una utilità, insegnare agli uomini come curare i loro animi disperati fuggendo il mondo mediante il pensiero. La sua celebre

parola d'ordine divenne *nil admirari*, non sorprenderti di niente, non ammirare nulla. [243]

Profonda influenza romana anche su Hegel: «il bisogno di filosofia» scaturisce quando «la potenza della unificazione scompare dalla vita degli uomini». Il pensiero non scaturisce da un bisogno della ragione, ma ha radice esistenziale nella infelicità. [244]

Impulso a pensare coincide con l'impulso a fuggire un mondo divenuto insopportabile: improbabile che tale impulso sia meno antico dello stupore ammirato, ma difficile trovarne espressione prima che Lucrezio e Cicerone trasformassero la filosofia in qualcosa di essenzialmente romano, cioè di essenzialmente pratico.

Epitteto: ciò che si deve imparare per rendere la vita sopportabile, non è propriamente il pensare, ma l'uso corretto della immaginazione, la unica cosa interamente in nostro potere. Oggetto della filosofia è la vita individuale di ogni uomo: ciò che conta non è la teoria astratta, ma il suo uso, la sua applicazione. [245]

Il pensare si trasforma in una *technē*, in una particolare abilità, il cui prodotto finale è la condotta della vita individuale. Non si intendeva uno stile di vita nel senso di un *bios* (*theōrētikos* o *politikos*), ma una «azione» - in cui non si agisce in concerto con alcuno, con cui non si suppone cambiare altro che sé stessi - che poteva esprimersi nella *apatheia* o *ataraxia* del «saggio», cioè nel suo rifiuto a reagire a tutto ciò che, nel bene e nel male, potesse capitargli. Non si tratta solo di esercizi di pensiero, ma di esercizi di forza di volontà, in cui non si usa il linguaggio della riflessione, ma imperativi. [246]

L'accento sulla capacità del pensiero di rendere presente ciò che è assente si sposta dalla riflessione alla immaginazione: intensificare la distrazione fino a che la realtà scompaia del tutto, così che ciò che è presente risulti assente. Centralità delle impressioni, che concernono esistenzialmente l'individuo: che ciò che colpisce esista o meno dipende dalla decisione di riconoscerlo o no come tale. Se Epitteto può essere annoverato tra i filosofi è perché scoprì come la coscienza renda possibile alle attività spirituali di ripiegarsi su sé stesse. [247]

Il mettere tra parentesi la realtà, sbarazzandosene con il trattarla come se non fosse altro che impressione, è rimasta una tentazione forte tra i «pensatori di professione»: Hegel edificò la sua filosofia dello Spirito sulla esperienza dell'io che pensa: reinterpretando questo io secondo il modello della coscienza, egli trasportò tutto il mondo dentro la coscienza, come se esso non fosse altro che un fenomeno della mente [248-9]

Cicerone, che conosceva bene la filosofia greca, aveva scoperto le direzioni di pensiero seguendo le quali diveniva possibile intraprendere il proprio cammino al di fuori del mondo: *Somnium Scipionis* (capitolo conclusivo della *Repubblica* di Cicerone). [249]

Accolta nel primo secolo a.C. a Roma, la filosofia doveva dimostrare di servire a qualcosa. Nelle *Tusculanae Disputationes* Cicerone dà una prima risposta: rendere Roma più bella e civile. La filosofia rappresentava una occupazione che poteva interessare gli uomini istruiti, una volta ritirati dalla vita pubblica e senza preoccupazioni più importanti. Il filosofare non implicava nulla di essenziale, né aveva a che fare con il divino: le attività che più assomigliavano a quelle degli dei erano la fondazione e la conservazione di comunità politiche. Né aveva legami con la immortalità: essa era sì di appannaggio umano, ma non individuale bensì collettivo, spettava virtualmente alle comunità, che dovrebbero essere costituite così da essere eterne. [250]

Nel *Somnium* a Scipione Africano, prima dello scontro decisivo con i Cartaginesi, in sogno, viene, da un antenato, predetto l'esito della battaglia e annunciato il suo destino politico (se solo avesse scampato l'assassinio). A tale scopo egli avrebbe dovuto tenere

per vero che gli uomini che abbiano preservato la patria sono sicuri del loro posto in cielo e della beatitudine della eternità: «Il dio supremo che governa il mondo nulla ama sulla terra più delle società e delle relazioni tra gli uomini che si chiamano Stati; e coloro che li governano e li conservano, dopo aver lasciato questo mondo, tornano in cielo. Il loro compito in terra è stare a guardia della terra». Si avanza uno spettro: senza la promessa di una ricompensa celeste gli uomini potrebbero rifiutarsi di ottemperare ai loro obblighi pubblici. Le ricompense di questo mondo non sono sufficienti a ricompensare le fatiche. Dall'alto del cielo Scipione è invitato a gettare uno sguardo sulla terra, che vede così piccola che «fu addolorato di vedere il nostro impero ridotto a un punto». Egli dovrà allora tenere sempre lo sguardo dalla terra rivolto al cielo per essere in grado di disprezzare le cose degli uomini. [251]

Pensare qui significa seguire una sequenza di ragionamenti che fa ascendere a un punto di vista esterno al mondo delle apparenze, alla vita, relativizzandoli. La filosofia è invocata a compensazione delle frustrazioni della vita politica e della vita in genere. Inizio di una tradizione che arriva al *De Consolatione Philosophiae* di Boezio. [252]

Due fonti da cui scaturisce il pensiero come noi lo conosciamo: una greca, l'altra latina. Da un lato lo stupore ammirato di fronte allo spettacolo in cui l'uomo è nato, per apprezzare il quale egli è ben attrezzato spiritualmente e fisicamente; dall'altro lo sgomento, l'angoscia estremi di essere stati gettati in un mondo ostile, in cui domina la paura e da cui gli uomini cercano in ogni modo di fuggire. Tale angoscia non era ignota ai Greci («meglio non essere nati...» formula proverbiale), tuttavia non risulta che abbia mai costituito fonte del pensiero greco (né ha mai prodotto grande filosofia). [254]

Queste due diverse mentalità hanno tuttavia qualcosa in comune: in entrambi i casi il pensiero si separa dal mondo delle apparenze. Solo perché implica un ritrarsi il pensiero può essere usato come strumento di evasione. Esso implica anche una sospensione della nozione del corpo e dell'io per sostituire a essi la esperienza di una attività pura. Pensare è la sola attività che per il suo esercizio non richieda altro che se stessa. La perdita della nozione del proprio corpo nella esperienza del pensiero, combinata col puro piacere della attività in quanto tale, spiega gli effetti consolatori di certe modalità di pensiero sugli uomini della tarda antichità, ma anche le loro teorie estremistiche sul potere della mente sul corpo. [255]

La prima comparsa della parola «filosofare» avviene in un contesto curioso. Erodoto racconta della visita di Solone a Creso e della richiesta di costui a Solone (famoso per la saggezza e i viaggi: «hai con cura visitato molti paesi della terra per *filosofare* riguardo agli spettacoli che hai visto») di indicare l'uomo più felice di tutti. [256]

(Nessun uomo può dirsi felice prima della morte). Creso si rivolge a Solone non perché abbia visto molti paesi, ma perché è famoso per il suo filosofare, il suo riflettere su ciò che vede. Benché fondata sulla esperienza, la risposta di Solone si pone manifestamente di là dalla esperienza: egli volge la interrogazione «chi è il più felice di tutti?» nell'altra «che cosa è la felicità per i mortali?». La sua risposta consiste in una riflessione (*philosophoumenon*) sugli affari umani (*anthrōpeiōn pragmatōn*) e la durata della vita umana, che conduce a concludere che «l'uomo non è che azzardo», per cui è saggio «aspettare e considerare come andrà a finire». Se la vita dell'uomo è una storia, solo la fine, quando ogni cosa è compiuta, rivelerà di che cosa si sia veramente trattato: *nemo ante mortem beatus dici potest*. (Nota: il contenuto di pensiero di tale detto proverbiale è stato portato pienamente in luce con l'analisi della morte in *Essere e tempo*). [257]

Il carattere aporetico del pensare socratico significa che è lo stupore ammirato per le azioni giuste e coraggiose viste con gli occhi del corpo a far nascere interrogazioni quali

«che cosa è il coraggio, la giustizia?». La esistenza di coraggio e giustizia è stata indicata ai miei sensi da ciò che ho visto, benché l'uno e l'altra non siano presenti ai sensi, quindi non siano autoevidenti. Lo stupore originario non solo non si risolve in simili interrogativi, ma ne è aumentato. [258]

4. La risposta di Socrate

La risposta alla domanda «che cosa ci fa pensare?» quando proviene da un pensatore professionale è sospetta, in quanto non proviene dalle sue esperienze nell'atto di pensare, ma dall'esterno: interessi professionali o senso comune, che lo spinge a riflettere su una attività che nel mondo ordinario è fuori dell'ordine. Le risposte sono allora troppo vaghe per avere senso nella vita comune, dove la esperienza del pensare interrompe il vivere ordinario e questo il pensiero. Tutte comunque confessano qualche bisogno: il bisogno di concretizzare le implicazioni dello stupore platonico, di trascendere i limiti del conoscibile (Kant), di giungere a conciliarsi con ciò che è fattualmente e con il corso del mondo (Hegel), ovvero il bisogno di ricercare il significato di tutto ciò che avviene.

È questa incapacità dell'io pensante di rendere conto di se stesso che ha reso i filosofi, pensatori di professione, una specie difficile da frequentare. [259]

Nella prospettiva del mondo delle apparenze, l'io che pensa vive sempre nascosto: la presente interrogazione cerca di stanzarlo, perché si renda manifesto.

Il modo migliore (in realtà l'unico) cui si possa ricorrere a tale scopo è quello di cercare un paradigma di pensatore non professionale che abbia riunite nella propria persona le due passioni apertamente contraddittorie del pensare e dell'agire, nel senso di sentirsi egualmente a casa propria in entrambe le sfere. Un pensatore che rimanga sempre uomo tra gli uomini, non schivando la vita pubblica. [260]

Tale figura è quella di Socrate, di cui sapremmo ben poco se non avesse prodotto una profonda impressione su Platone. E sapremmo poco anche da Platone, se non avesse deciso di sacrificare la propria vita non per una fede o una dottrina, ma per andare in giro esaminando le opinioni altrui.

Arendt convinta che esista una linea di demarcazione precisa tra ciò che è autenticamente socratico e la filosofia insegnata da Platone. [261]

Costruzione di «tipi ideali» senza crearli di sana pianta (come nelle allegorie e nelle astrazioni personificate), ma attingendo alla moltitudine di esseri viventi del passato e del presente che sembrano detenere un significato rappresentativo, facendo astrazione dai tratti in cui si esprime la loro debolezza umana. [262]

Ciò che colpisce nei dialoghi socratici di Platone è il fatto che sono aporetici. Nessuno dei *logoi* sta fermo, tutti ruotano in modo circolare: Socrate li mette in moto ponendo domande di cui non conosce la risposta, pronto a ricominciare tutto da capo. Tutti i temi trattati in questi primi dialoghi hanno a che fare con concetti quotidiani, che emergono appena la gente apre la bocca. [263]

I problemi sono sollevati partendo dalla esperienza ordinaria di azioni o situazioni qualificate in un certo modo e concentrando la attenzione sul sostantivo ricavato dall'aggettivo applicato ai casi particolari: es. percepiamo azioni coraggiose e ci interroghiamo sul significato del termine «coraggio», puntiamo cioè sui concetti - «la misura non apparente» (*aphanes metron*) di Solone, «per la mente la più difficile da comprendere, che tuttavia regge i limiti di tutte le cose» -, cui Platone avrebbe assegnato la denominazione di idee, percepibili solo dagli occhi della mente. [263-4]

Tali parole costituiscono parte integrante del nostro linguaggio quotidiano e tuttavia non siamo in grado di rederne conto. Invece di ripetere quanto appreso da Aristotele – che Socrate sarebbe lo scopritore del «concetto» - proviamo a chiederci quali fossero le operazioni che portarono Socrate a scoprirlo.

Es.: la casa in sé e per sé, quella in virtù della quale usiamo la parola per tutti gli edifici particolari e molto diversi, resta invisibile sia agli occhi del corpo sia a quelli della mente. Ogni casa della immaginazione, per quanto fornita solo del minimo indispensabile per renderla riconoscibile, è già casa particolare. [264]

L'altra casa, quella invisibile, di cui abbiamo bisogno per riconoscere edifici particolari come case, implica qualcosa di considerevolmente meno tangibile della struttura percepita dai nostri occhi. [264-5]

La parola «casa» è la «misura non vista» che «regge i limiti di tutte le cose» attinenti all'abitare: una parola che non potrebbe esistere senza pensieri sull'abitare. La parola costituisce una abbreviazione stenografica, senza cui il pensiero con la sua velocità non sarebbe neppure possibile. La *parola* «casa» è una sorta di pensiero congelato che il pensare deve disgelare ogni volta che voglia portarne alla luce il significato originario (meditazione medievale).

Si sostiene comunemente che Socrate abbia creduto che la virtù potesse essere insegnata. Ciò che egli intendeva si può ricavare dalle similitudini che applicava a se stesso: tafano, levatrice, torpedine. [265]

Da ciò ricaviamo appunto l'unico modo in cui il pensiero si possa insegnare: Socrate non insegnava nulla, perché non aveva alcunché da insegnare, era «sterile» (come le levatrici greche). Dal momento che non aveva nulla da insegnare fu accusato di non rivelare mai il suo modo di vedere (*gnōmē*) (Senofonte). A differenza dai pensatori professionali egli sembra avvertire la esigenza di verificare con i suoi simili se condividessero le sue perplessità.

Socrate è un tafano: sa come pungolare i suoi concittadini a pensare ed esaminare, attività senza la quale la vita non sarebbe pienamente tale. (Soluzioni contrastanti in *Apologia* e *Fedone*: nel primo la vita è molto cara, ma, sebbene sia cara, Socrate non teme la morte; nel secondo egli spiega agli amici come la vita sia gravosa, per cui è felice di morire). [266]

Socrate è levatrice: proprio perché sterile sa come sgravare gli altri dei loro pensieri. Egli - come sottolinea Platone, a proposito della «nobile sofistica», nel *Sofista* - purgava gli altri delle loro «opinioni», di quei pregiudizi irriflessi che impedirebbero loro di pensare. [266-7]

Socrate è torpedine: egli si blocca insistendo sulle proprie perplessità e, paralizzato lui stesso, paralizza chiunque venga a contatto con lui. Tuttavia, ciò che è avvertito all'esterno come paralisi si rivela la condizione suprema di attività e vitalità.

Egli dunque non è un filosofo (nulla sa e insegna), né sofista (non pretende di rendere gli uomini sapienti). Rivendica la attività del pensare e dell'esaminare, che costituisce dal suo punto di vista il bene più grande per la Città. [267]

Ben consapevole di avere a che fare con ciò che è invisibile, Socrate si valeva di una metafora per esplicare la attività del pensare, la metafora del vento: «I venti in sé sono invisibili, tuttavia ciò che essi fanno è manifesto e in un certo modo avvertiamo il loro avvicinarsi (Senofonte, *Memorabili* IV, iii, 14). La metafora è ripresa da Sofocle (*Antigone*) e Heidegger, che, a proposito di Socrate (nell'unico luogo in cui ne parla – *Was heisst Denken?* -, indicandolo come «il più puro dei pensatori dell'Occidente»), ricorre alla immagine della «tempesta del pensiero». [268]

Anche Senofonte indica a suo modo come il vento del pensiero si manifestasse nei concetti, virtù e valori, che Socrate affrontava nelle sue disamine riflessive: il problema è che questo vento, levandosi, ha la prerogativa di abolire le sue manifestazioni precedenti (così lo stesso uomo poteva essere inteso e intendersi come tafano e torpedine). È nella natura di questo elemento invisibile dis-gelare ciò che il linguaggio – *medium* del pensiero – ha con-gelato in parole del pensiero, debolezza e rigidità delle quali Platone denuncia nella *Settima lettera*. In questo senso il pensiero possiede un effetto distruttivo, tale da minare in profondità tutti i criteri fissati. La paralisi indotta dal pensare è duplice:

(i) è inerente al *fermati-e-pensa* la interruzione di tutte le altre attività, ma, a scoppio ritardato, si può produrre un senso di insicurezza, dal momento che nessuna regola o criterio si sottrae al vento del pensiero; [269]

(ii) i non-risultati della disamina critica del pensiero possono tradursi – come nel caso di Crizia e Alcibiade – in un pungolo alla licenza e al cinismo, in risultati negativi. Il nichilismo rappresenta un rischio reale della attività del pensiero: non ci sono pensieri pericolosi, il pensiero stesso è pericoloso, ma il nichilismo non è un suo prodotto: esso è l'altra faccia della convenzionalità, nega i valori correnti a cui comunque rimane legato. [270]

Tale pericolo non deriva tuttavia dalla convinzione socratica che una vita senza pensiero non sarebbe degna di essere vissuta, ma, al contrario, dal desiderio di trovare risultati che rendano superfluo alla fine pensare oltre. Il pensare è pericoloso per tutti i credi e di per sé non ne partorisce di nuovi.

Il non-pensare – in apparenza così raccomandabile per gli affari politici e morali – presenta i suoi rischi: abitua ad attenersi a tutto ciò che prescrivono le regole. Gli uomini, tuttavia, finiscono per abituarsi non al loro contenuto ma al possesso di regole sotto cui sussumere i casi particolari. Chi voglia cambiare le regole non incontrerà difficoltà, nella misura in cui le rimpiazza con nuove, né avrà bisogno di ricorrere alla forza di persuasione. I primi a ubbidire alle nuove regole saranno i pilastri della società retta dalle vecchie, coloro meno abituati a metterle in discussione. [271]

Gli Ateniesi contestavano a Socrate che pensare era sovversivo, che il vento del pensiero era un uragano che spazzava via tutti i segni stabiliti per l'orientamento. Socrate nega che il pensiero corrompa, ma neppure sostiene che renda migliori: esso desta dal sonno, il che è un gran bene, secondo lui, per la Città. Il significato di ciò che Socrate faceva risiede nella attività in sé: pensare ed essere veramente vivi sono lo stesso, il pensiero deve sempre cominciare da capo (è una attività che è tutt'uno con il vivere). [272]

Ciò che è stato in precedenza indicato come ricerca di significato figura nel linguaggio di Socrate come «amore» (*Erōs*): esso è in primo luogo bisogno; desidera ciò che non ha. Gli uomini amano la sapienza e cominciano a filosofare perché non sono sapienti. Desiderando ciò che non ha, l'amore stabilisce una relazione con ciò che non è presente. La ricerca del pensiero è una sorta di amore desiderante: i suoi oggetti non possono essere che cose degne di amore (valori). Se il pensare dissolve i concetti positivi nel loro significato originario, farà lo stesso con quelli negativi, nella loro assenza di significato, rivelando il loro nulla. La negatività (male, bruttezza, ecc.) è esclusa dal campo del pensiero, non ha una proprie radici. [273]

5. *Il due-in-uno*

Se nel pensare esiste realmente qualcosa che possa impedire agli uomini di fare del male, deve trattarsi di una proprietà inerente alla attività stessa, indipendentemente dai suoi oggetti. [274]

Due importanti affermazioni socratiche su questo tema sono contenute nel *Gorgia*, dialogo composto poco prima che Platone assumesse la guida della Accademia. Esso presenta il primo dei grandi miti escatologici, la cui serietà è di ordine puramente politico. Le due dichiarazioni socratiche positive sono: (i) «patire un torto è meglio che commetterlo»; (ii) «meglio suonare una lira scordata [...] piuttosto che, essendo uno, essere in disarmonia e contraddizione con me stesso». Callicle prende le dichiarazioni di Socrate per quelle di un pazzo: era proprio la filosofia, meglio, la esperienza del pensiero a indurre Socrate a tali affermazioni. [275]

Socrate non sta parlando in veste di cittadino, ma da uomo votato al pensiero: si rivolge a Callicle presupponendo che egli ami la sapienza e sappia che cosa comporta il pensare. Se il mondo fosse diviso tra deboli e forti – come vuole Callicle – allora sarebbe meglio subire il torto piuttosto che commetterlo. Democrito, interessato alla attività del pensiero e molto meno agli affari umani, sostiene qualcosa di simile: «più sventurato di chi subisce un torto è colui che lo commette». [277]

Quando appaio agli altri sono *uno*, altrimenti sarei irricognoscibile; finché sto con gli altri, appena cosciente di me stesso, sono come appaio agli altri: *coscienza* («conoscere con me stesso») è il fatto curioso per cui in un certo senso sono-per-me stesso, benché non possa dirsi che appaio a me stesso. Io non sono solo per gli altri, ma anche per me, dunque non sono solo uno. Nella mia Unità si è insinuata una differenza. [278]

Nulla può essere se stesso e nello stesso tempo per se stesso se non il due-in-uno che Socrate portò alla luce come essenza del pensiero e che Platone tradusse concettualmente come dialogo senza voce tra me e me stesso. Per *transfert* quella identità in sé e per sé è poi proiettata sulle cose. Non è tuttavia la attività di pensiero a costituire l'unità, a unificare il due-in-uno: il due-in-uno diviene Uno non appena richiamato per nome nel mondo delle apparenze - laddove è sempre Uno – interrompendo il processo di pensiero. Nel pensatore, scisso in due dal processo di pensiero, quel richiamo chiude di colpo la differenza: il pensiero, in termini esistenziali, è una occupazione solitaria (*solitary*), ma non è la occupazione di un isolato (*lonely business*). La solitudine (*solitude*) è quella situazione umana in cui tengo compagnia a me stesso. La desolazione dell'isolamento (*loneliness*) si produce quando sono solo senza essere in grado di scindermi nel due-in-uno, di tenere compagnia a me stesso.

Nulla indica esistenzialmente con più forza che l'uomo esiste *essenzialmente* al plurale del fatto che nel corso della attività di pensiero la solitudine attualizza la sua semplice coscienza di sé come due-in-uno. È appunto tale dualità che rende il pensare una attività vera e propria, in cui sono a un tempo colui che domanda e colui che risponde: in tal modo il pensiero diventa dialettico e critico. [280]

Il criterio del dialogo non è più la verità, che costringerebbe le risposte sia nel modo della evidenza sensibile, sia nel modo della dimostrazione matematica. L'unico criterio del pensare socratico è l'accordo, l'essere coerenti con sé stessi. Il suo opposto, l'essere in contraddizione con sé stessi, significa trasformarsi nel proprio stesso avversario: in questo senso il principio di non-contraddizione è un assioma. Esso deriva dalla esperienza concreta dell'io che pensa, ma quando si traduce in «A non può essere a un tempo e sotto il medesimo rispetto A e B» l'intuizione, generalizzata in una dottrina filosofica, è perduta. L'*Organon* aristotelico non è inteso come «strumento del

pensiero» (cioè del discorso esteriore), ma come scienza del parlare e dell'argomentare corretti. [281]

La coscienza non è la stessa cosa del pensiero; gli atti della coscienza hanno in comune con la esperienza sensibile il fatto di essere atti intenzionali e quindi cognitivi, mentre l'io che pensa non pensa a qualcosa ma su qualcosa, e tale atto è dialettico, procede nella forma di un dialogo silenzioso. [282]

Per Socrate, la dualità del due-in-uno significava solo che, se si vuole pensare, si deve badare che gli interlocutori siano in buoni rapporti, che i partners siano *amici*: il partner che appare quando sei solo è l'unico da cui non puoi separarti se non cessando di pensare (questa considerazione fa da sfondo all'imperativo categorico kantiano). [283]

Ciò che Socrate ha scoperto è che possiamo avere rapporti con noi stessi non meno che con gli altri e che i due tipi di rapporto sono in un certo senso connessi. Aristotele sottolinea che «l'amico è come un altro se stesso»: puoi condurre, cioè, con lui il dialogo del pensiero proprio come con te stesso. Socrate avrebbe aggiunto che anche l'io, questo «se stesso», è a sua volta una sorta di amico. Meglio essere in disaccordo con il mondo intero piuttosto che con l'unica persona con la quale si è costretti a convivere dopo aver abbandonato la compagnia degli altri. [284]

Il pensiero, nel suo senso non cognitivo, come bisogno naturale della vita umana, come attualizzazione della differenza che si dà nella coscienza, costituisce una facoltà costantemente presente in ognuno di noi. La incapacità di pensare è una possibilità permanente per chiunque. Il pensiero è tutt'uno con la vita, è la quintessenza immateriale della vitalità; siccome la vita è processo, la sua quintessenza può risiedere solo nell'effettivo processo del pensare, non in un risultato. Una vita senza pensiero non è affatto impossibile: in tal caso essa non sviluppa a pieno la propria essenza. [286]

Il pensiero come tale è di scarso profitto per la società, inferiore a quello prodotto dalla sete di conoscenza; non crea valori, né scopre una volta per tutte che cosa sia «il bene», né avvalorare ma dissolve le regole di condotta. Non possiede alcuna rilevanza politica, a meno che non insorgano particolari situazioni di emergenza. [287]

«Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo. Si tratta della facoltà che giudica i *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertano in abitudini, sostituibili da altre abitudini e altre regole». [288]

La facoltà di giudicare (giusto e sbagliato, bello e brutto) è diversa da quella di pensare: il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze. Ma le due attività sono in relazione reciproca: se il pensare – il due-in-uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità qual è data all'esser coscienti (*consciousness*) e con ciò sfocia nella coscienza etica (*conscience*) come suo sottoprodotto, «il giudicare [...] realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo della apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La

manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé]. [288-9]

Capitolo quarto: Dove siamo quando pensiamo?

1. *Tantôt je pense, tantôt je suis (Valery): il non-luogo*

Pensare è sempre «fuori dell'ordine», interrompe tutte le attività ordinarie e ne è interrotto (esempio di Socrate immerso nei suoi pensieri e isolato da ogni compagnia). [291]

Le manifestazioni delle esperienze autentiche dell'io che pensa sono molteplici: tra queste le fallacie metafisiche come la teoria dei «due mondi» e le descrizioni pre-teoriche del pensare come una sorta di morte, ovvero l'idea che nell'atto di pensare siamo membri di un altro mondo (Aristotele: *bios theorētikos* come *bios xenikos*, vita di uno straniero). L'io che pensa non sarà mai in grado di attingere la realtà in quanto realtà, né di convincersi che qualcosa esista realmente. [292]

La intensità della esperienza di pensiero è così forte che possiamo rovesciare la opposizione tra pensiero e realtà, in modo che solo il pensiero sembri reale e tutto ciò che è sembri solo transitorio. La idea che tutto ciò che è possa essere solo sogno è tanto incubo che nasce dalla esperienza del pensiero quanto pensiero consolatorio che si invoca quando il mondo si sia ritratto da noi, divenendo irreali.

Tutte le stranezze dell'attività di pensiero hanno a che fare con il ritrarsi: il pensiero è sempre impegnato con cose assenti e si allontana da ciò che è presente e vicino. Ciò significa che la realtà e la esperienza - concepibili solo in termini spazio-temporali - possono essere temporaneamente sospese. Durante l'attività di pensiero sono significanti solo i distillati, i prodotti della de-sensibilizzazione, che non sono meri concetti astratti: un tempo li si chiamava «essenze». Con esse, che non possono essere localizzate, il pensiero abbandona il mondo del particolare e muove alla ricerca di qualcosa che sia munito di *significato*, benché non necessariamente universalmente valido. Il pensiero generalizza sempre, sprema dalla molteplicità dei particolari ogni significato che sia loro inerente. [293]

L'«essenziale» è ciò che è applicabile ovunque, e questo «ovunque», che fornisce al pensiero il suo peso specifico, è, in termini spaziali, un «non-luogo». Muovendosi tra gli universali, tra essenze invisibili, l'io che pensa è in nessun luogo, senza patria.

Nel *Protrepitkos* il *bios theōrētikos* viene celebrato perché non ha bisogno per la sua pratica «né di strumenti, né di luoghi speciali; in qualunque luogo sulla terra uno si dedichi al pensare, ovunque sarà a contatto con la verità come se essa fosse presente». I filosofi amano questo non-luogo come se fosse il loro paese natio. La causa di questa indipendenza consiste nel fatto che la filosofia (il conoscere *kata logou*) non si occupa di particolari, di cose date ai sensi, ma di universali (*kath'holou*), di cose che non possono essere localizzate. [294]

2. *La lacuna tra passato e futuro: il «nunc stans»*

Parabola di Kafka: passato e futuro si scontrano violentamente nell'Adesso. Nietzsche: *La visione e l'enigma*. [298]

Interpretazione heideggeriana: la visione è solo di colui che si sofferma sulla porta carraia; per lo spettatore il tempo continua a scorrere come siamo soliti pensarlo. «Lo scontro si produce solo per colui che è *egli stesso* l'attimo». Chiunque stia nell'Adesso è

rivolto in entrambe le direzioni: per lui Passato e Futuro corrono l'uno contro l'altro. Per Heidegger il contenuto autentico della dottrina dell'eterno ritorno è proprio che l'eternità è nell'Adesso, che l'attimo non è quel futile Adesso che è agli occhi dello spettatore, ma lo scontro di Passato e Futuro. [299]

La parabola del tempo di Kafka non si applica all'uomo immerso nelle sue occupazioni quotidiane, ma esclusivamente all'io che pensa, in quanto si sia ritirato dagli affari della vita di tutti i giorni. La lacuna tra passato e futuro si spalanca solo nella riflessione, il cui oggetto è costituito da ciò che è assente, da ciò che è scomparso o non ancora comparso. L'attività del pensiero può essere in questo senso compresa come una lotta contro il tempo: in quanto si pensa, non si è sorretti dalla continuità della vita quotidiana in un mondo di apparenze, il passato e il futuro si manifestano come pure entità: ci si può rendere consapevoli di un non-più che incalza in avanti, di un non-ancora che respinge indietro. [300]

Ciò che l'io che pensa avverte come suo duplice avversario è il tempo stesso, con il mutamente ininterrotto che implica, e che trasforma ogni Essere in Divenire invece di lasciarlo essere, così distruggendo incessantemente la presenza del suo presente. Il tempo costituisce il maggior nemico dell'io pensante poiché interrompe regolarmente e inesorabilmente quella quiete immobile in cui la mente è attiva senza far nulla.

Il significato ultimo della parabola emerge allorché «Egli», situato nella lacuna temporale di un presente senza mutamento, un *nunc stans*, è uscito dalla linea di combattimento e promosso alla posizione di arbitro, spettatore e giudice fuori dal gioco della vita, al quale può riferirsi il significato di questo arco di tempo tra la nascita e la morte poiché «egli» non vi è coinvolto. [301]

Il luogo del tempo dell'io che pensa sarebbe ciò che è «tra» il passato e il futuro, il presente, questo adesso misterioso, un puro vuoto del tempo verso cui sono diretti i tempi più consistenti del passato e del futuro. Se essi sono, si deve all'uomo che si è inserito tra loro e ha stabilito qui la sua presenza. [302-3]

Immaginando un parallelogramma di forze, la diagonale risultante scaturirebbe dal punto di incontro tra passato e futuro, le forze antagoniste, che non hanno inizio ma un termine ultimo nel punto in cui si incontrano: la risultante ha invece una origine determinata, una direzione determinata dal passato e dal futuro, ma è indeterminata quanto al suo termine ultimo, rappresenta secondo la Arendt la metafora perfettamente adeguata alla attività del pensiero. [303-4]

Nella lacuna tra passato e futuro troviamo il nostro luogo temporale quando pensiamo, cioè quando siamo sufficientemente discosti da passato e futuro per confidare di penetrarne il significato, di assumere la posizione di «arbitro» e giudice sopra le vicende della esistenza umana, senza mai giungere a una soluzione definitiva dei loro enigmi, ma pronti a fornire risposte sempre nuove alla domanda di senso di tutto ciò.

Di tale lacuna abbiamo sentito parlare la prima volta come *nunc stans* nella filosofia medievale, dove, nella forma di *nunc aeternitatis*, fungeva da modello e da metafora della eternità divina. [304]

Con una diversa metafora, la si può chiamare una regione dello spirito ovvero una via tracciata dal pensiero – il piccolo sentiero non appariscente del non-tempo percorso dalla attività di pensiero nello spazio-tempo dato agli uomini che nascono e muoiono.

Ogni nuovo essere umano, appena acquista coscienza di trovarsi inserito tra un passato e un futuro infiniti, deve riscoprire e tracciare faticosamente *ex novo* la via del cammino del pensiero. La singolare sopravvivenza delle grandi opere, del loro perdurare nei millenni si debba al fatto di aver avuto origine nel piccolo, discreto sentiero del non-

tempo, che il pensiero dei loro autori aveva seguito tra un passato e un futuro infiniti: avvertendo passato e futuro come puntati verso di loro, come il loro passato e il loro futuro, gli uomini creano così a sé stessi un presente in cui possono creare opere senza tempo, superando la loro finitudine.

Questa assenza di tempo non si identifica con la eternità (concetto limite e impensabile della frantumazione di ogni dimensione temporale), ma si sprigiona dallo scontro di passato e futuro: si tratta della «terra dell'intelletto puro» di cui parla Kant. [305]

Assunto fondamentale della presente ricerca: la Arendt dichiara di essersi apertamente schierata tra coloro che hanno tentato di smantellare la metafisica, con la filosofia e le sue categorie, così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia. Tale smantellamento è possibile se si muove dall'assunto che il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare. Da un punto di vista storico si è dissolto il complesso di religione, autorità e tradizione (trinità romana). Tale perdita è un dato di fatto nel mondo contemporaneo. [306]

Ciò che è perduto è la continuità del passato, così come sembrava tramandarsi di generazione in generazione, sviluppando nel corso del processo la sua coerenza interna. Il processo di smantellamento ha del resto una sua tecnica, di cui la Arendt riconosce di aver fatto uso «in modo periferico». Tutto ciò che resta è ancora il passato, ma un passato *in frammenti*, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione. La tecnica di smantellamento deve tuttavia aver cura di non distruggere “perle” e “coralli” che la “trasformazione marina” produce dal passato, e che possono ancora essere recuperati come frammenti. [307]

Postscriptum

Il resto dell'opera tratterà delle altre due attività spirituali, volontà e del giudizio: dal punto di vista della speculazione sul tempo, esse concernono cose che sono assenti o perché non sono ancora o perché non sono più. A differenza della attività di pensiero che in ogni esperienza frequenta ciò che è invisibile, tende sempre a generalizzare, esse hanno sempre a che fare con ciò che è particolare, e in questo senso sono molto più prossime al mondo delle apparenze. Per riconciliarsi con il senso comune, offeso dal bisogno della ragione di perseguire la ricerca di significato, si è tentati di giustificare tale bisogno come indispensabile preparativo per decidere ciò che sarà o valutare ciò che non è più. Siccome poi il passato, essendo passato, si rende soggetto al nostro giudizio, il giudizio costituirebbe, a sua volta, un semplice preparativo per il volere.

Questo tentativo estremo di difendere la utilità pratica della attività del pensiero non funziona: la decisione cui perviene la volontà non si può far derivare dal meccanismo del desiderio o da precedenti deliberazioni dell'intelletto. O la volontà è l'organo della libera spontaneità che spezza tutte le concatenazioni causali di motivazione o non è altro che illusione. [308]

Analisi della volontà – facoltà sconosciuta ai Greci e dunque «scoperta», coincidendo con la scoperta della «interiorità» - nella prospettiva della sua storia. Volontà facoltà paradossale e contraddittoria: esperienza e scoperta originaria della impotenza della volontà (Paolo) e del conflitto della mente, in quanto volontà, con se stessa, dell'«io profondo» dell'uomo con se stesso. Nel mondo moderno affermazione della idea di progresso e sostituzione dell'antico primato filosofico del presente sugli altri tempi con il primato del futuro. [309]

Attenzione anche alla Volontà come facoltà interiore grazie a cui gli uomini decidono «chi» saranno, con quali fattezze mostrarsi nel mondo delle apparenze. La volontà non

ha a che fare con oggetti ma con progetti, crea in un certo senso la persona, ritenuta responsabile del suo Essere: marxismo e esistenzialismo pretendono che l'uomo sia produttore e artefice di se stesso. Si tratta della estrema fallacia metafisica corrispondente alla enfasi che la modernità ha posto sulla volontà come sostituto del pensiero. [309-10]

L'ultima parte dell'opera tratterà del giudizio, per il quale c'è carenza di testimonianze autorevoli fino a Kant. Il presupposto per isolare il giudizio è che questa facoltà della mente non opera attraverso le comuni operazioni logiche – deduzione o induzione. Si tratta di un «senso silenzioso» che Kant pensava come «gusto», afferente cioè alla sfera estetica. In termini etici lo si indica come «coscienza» (*conscience*).

In Kant è un talento che non si può insegnare ma solo esercitare. Il giudizio ha a che fare con ciò che è particolare: non appena l'io che pensa, che si muove tra generalizzazioni, riemerge dal suo ritiro e fa ritorno al mondo delle apparenze particolari, ecco che, per affrontarle, ha bisogno di un nuovo «dono». [310]

In Kant è la ragione con le sue idee regolatrici a venire in aiuto del giudizio: ma se si tratta di facoltà distinta dalle altre, le si dovrà attribuire un autonomo *modus operandi*. Ciò non è senza importanza per il problema moderno del nesso teoria-pratica. Dopo Hegel e Marx tale questione è stata affrontata nella prospettiva della Storia e nella supposizione che l'idea del Progresso del genere umano sia effettivamente una realtà. Ci si trova in ultimo con una alternativa: o affermare con Hegel che «la storia del mondo è il giudizio sul mondo», lasciando che sia il Successo ultimo a giudicare, ovvero sostenere con Kant la autonomia della mente umana e la indipendenza virtuale dalle cose così come sono divenute. [311]

A questo punto sarà necessario occuparsi del concetto di storia. Il termine di origine greca deriva da *historein*, indagare per dire «come fu» (Erodoto, *legein ta onta*): in Omero *histor* è il giudice. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso. In questo caso sarà possibile riscattare la nostra dignità umana strappandola alla pseudo-divinità della epoca moderna chiamata Storia, negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo: «*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*». [311-2]

Dario Zucchello

Como, settembre-ottobre 2008