

Idealismo e filosofia: tra pensiero della crisi e concetti puri

Intervista a Gennaro Sasso

di Jonathan Salina

ABSTRACT

This interview wants to discuss some contents about *Idealismo e filosofia* (Bologna 2020), a theoretical and critical work from Gennaro Sasso, an important Italian historian of philosophy and philosopher, who considers with attention (as for his previous works) the Italian idealism of Benedetto Croce and Giovanni Gentile. Starting from the first, historical section of the volume, the interview also intends to clarify in its last part some theoretical and aporetic points introduced by Sasso in this book, with the help of the author himself.

Gennaro Sasso, per molti anni Professore ordinario di Filosofia Teoretica alla Sapienza Università di Roma, nonché accademico dei Lincei, è una delle più importanti voci viventi della storia della filosofia e della filosofia in Italia. Attivo già negli anni '60 con alcuni fondamentali lavori su Niccolò Machiavelli, ha in parallelo portato avanti riflessioni metodologiche sulla storia della filosofia (*Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza 1967) e indagini su quello che diventerà progressivamente un altro dei suoi ambiti di interesse privilegiati, l'idealismo italiano (*Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano 1975). La sua riflessione propriamente teoretica – che verrà in seguito definita come una forma di 'neoparmenidismo' da Mauro Visentin – prende avvio da *Essere e*

negazione (Morano 1987), in cui Sasso mette a punto per la prima volta la sua ontologia non relazionale incentrata sulla aporetica contraddizione di 'essere' e 'nulla'. Mentre i sei volumi di *Filosofia e idealismo* (Bibliopolis 1994-2012) e l'importante *Le due Italie di Giovanni Gentile* (il Mulino 1998) proseguono la ricerca sui pensatori del neoidealismo, in parallelo Sasso porta avanti le sue disamine teoretiche in lavori quali *Tempo, evento, divenire* (il Mulino 1996); *La verità, l'opinione* (il Mulino 1999); *Il principio, le cose* (Aragno 2005); *Il logo, la morte* (Bibliopolis 2010). In questi volumi viene emergendo un'altra delle divaricazioni centrali della sua filosofia: quella tra l'ambito immutabile della 'verità' e quello mutevole e contraddittorio della 'opinione' (*doxa*). In *Idealismo e filosofia* (il Mulino 2020) – che, non casualmen-

doi: 10.53136/979122180403412
dicembre 2022

te, rovescia il titolo dei precedenti volumi – Sasso approfondisce sia il discorso concernente il neoidealismo italiano sia le proprie disamine teoretiche, le quali proprio da una discussione critica dell'idealismo avevano preso le mosse.

La nostra intervista nasce dalla discussione di quest'ultimo volume, svoltasi il 14 dicembre 2021 presso la sede del Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma. Durante questa discussione l'autore, sollecitato dalle domande e dalle considerazioni dell'intervistatore, che già in diverse occasioni si era occupato del pensiero di Sasso, ritorna su alcune tematiche tradizionali della sua produzione, soffermandosi sul pensiero di Benedetto Croce e Giovanni Gentile sia dal punto di vista storico-filosofico che in chiave teoretica. Gli argomenti discussi vanno dalla consapevolezza che della crisi della civiltà europea ebbe Croce e dall'accostamento di questi con Carl Schmitt, ai rapporti di distanza e vicinanza tra le strutture teoretiche del pensiero dello stesso Croce e quello di Gentile, sino a giungere, nelle ultime questioni affrontate, alle novità teoretiche presentate da Sasso in questo volume, in particolare la questione della relazione e quella, a essa connessa, del linguaggio.

Ritenendo particolarmente importante il discorso puramente teoretico che Sasso svolge nel terzo saggio di Idealismo e filosofia, in questa intervista mi soffermerò

soprattutto su di esso. Tuttavia, questo libro si presenta anche, principalmente nel suo primo saggio, dedicato a Croce, come un tentativo di ripercorrere la strada del ponderoso e celebre libro del 1975 su La ricerca della dialettica, ricontestualizzandolo alla luce delle nuove acquisizioni compiute da Lei nel corso degli anni. In quale senso il saggio dedicato a Croce (L'individuo, la grazia, il libero arbitrio, la storia) ripercorre le orme del libro del 1975 e in quale senso se ne discosta?

Innanzitutto, ringrazio «Filosofia italiana» per aver organizzato questo dibattito e Jonathan Salina per essersi occupato di questo ambito di studi e in particolare di questi miei lavori. Tuttavia, siccome io coltivo quasi sempre pensieri irriverenti e le celebrazioni mi piacciono sino a un certo punto, quando sono stati citati i sei volumi di *Filosofia e idealismo*, che hanno il titolo invertito rispetto a questo mio nuovo libro, a me è venuto in mente tutt'altro, e in particolare una scena del *Giulio Cesare* di Shakespeare incentrata attorno a un personaggio di nome Casca. Costui viene a un certo punto individuato dalla folla di coloro che vogliono vendicare Cesare ucciso da Bruto e da Cassio, e allora si presenta dicendo «Ma io sono Casca, il poeta, non il congiurato». E allora uno dei congiurati dice: «Uccidetelo per i suoi pessimi versi». Così qualcuno potrebbe sostenere che ho scritto sei volumi su filosofia e idealismo e – peccato ancora più grave – ne ho ag-

giunto persino un altro, e che per questo meriterei il rogo. Mi offro pertanto a chi desideri fare di me ciò che i personaggi di quella memorabile tragedia volevano fare con Casca.

Detto questo, siccome sapevo che Lei avrebbe concentrato il Suo interesse in modo particolare sul terzo saggio, di natura più teoretica che storica, per ragioni di equilibrio richiamo la Sua prima questione. Cercherò perciò di spiegare in che modo io abbia tentato di raccontare di nuovo in termini filosofici ciò che tanti anni fa, all'inizio degli anni '70 tentai di fare con il pensiero di Croce. Vale a dire: ripercorrere innanzitutto i concetti di storia, provvidenza e libero arbitrio, e tenerli strettamente connessi con la questione più controversa della filosofia di Croce, quella dell'unità e della distinzione. Il tentativo che mi ripromettevo di compiere – e che di fatto ho compiuto – è stato condotto a termine nei primi due capitoli di *Idealismo e filosofia*. Scrivendoli sono stato indotto a riflettere su questioni concernenti il passato della mia vita, ma anche il presente, e persino il nostro presente attuale e storico: questioni che riguardano, in primo luogo, il grado di comprensione che le filosofie dell'idealismo – quella di Croce e quella di Gentile, e anche di alcuni rappresentanti della cosiddetta 'scuola' – hanno avuto del tempo in cui sono state pensate e svolte: un tempo difficile e, in alcuni suoi aspetti, tragico, del quale conseguenza diretta è quello che stiamo vivendo oggi. Due guerre e molti rivolgi-

menti, crolli e cambiamenti di sorti e di reggimenti politici: un autentico mare in tempesta, che tale è anche oggi, sì che è dalle conseguenze che ne sono derivate che si doveva, o si sarebbe dovuto, guardare a quelle filosofie. La domanda, quindi, è la seguente: fino a che punto quelle filosofie sono state segnate dalla crisi, fino a che punto ne sono state consapevoli, fino a che punto ne hanno penetrato il carattere? Questo è il primo punto che proporrei alla Sua attenzione.

Aggiungerei adesso una considerazione che non credo sia priva di qualche interesse. Da una parte, asserisco che l'interesse per l'idealismo italiano, e lo studio che ho dedicato a esso, sono nati entrambi, ed entrambi sono stati caratterizzati, dalla consapevolezza della crisi. Constato che quel poco di filosofico che ho scritto in questi anni produce, rispetto a questi temi, un effetto estraniante. La filosofia che si può dedurre dall'ultimo saggio di questo libro, e da altri che lo hanno preceduto, non ha nessun contatto con la storia e con il mondo delle passioni umane: non perché intenda prescindere – in questo caso le avrebbe alle sue radici – ma perché, per dirla in modo semplice, il discorso filosofico non le incontra. Quella esposta nei miei libri è stata definita una 'filosofia sterile', che non prende contatto con la realtà della storia, una filosofia che non aiuta l'orientamento nel mondo. Giustissimo, se si sceglie, per discuterla, questo criterio. Ma sterile può, con serie ragioni, essere definito ciò che dovreb-

be generare, e non genera: non quel che non partecipa di questo carattere, e non è animato da queste intenzioni e ambizioni. Qualcuno, tuttavia, potrebbe dire che una filosofia che non genera, e non sta perciò in contatto con la storia, con la politica, con le passioni umane, non è degna del nome. Resta, infatti, ferma nel fondo la convinzione che la filosofia sia una 'maestra di saggezza', o comunque (per risparmiarci la precedente banalità) un insieme di criteri d'orientamento e d'interpretazione del mondo in cui, di volta in volta, i pensatori si trovino a vivere. A segnare il contrasto in cui la filosofia delineata nei miei scritti si pone con il pensiero dei più, valga la considerazione del modo, assai diverso, in cui molta filosofia contemporanea si atteggia. Alludo alla tendenza, che presso alcuni la caratterizza, a decifrare e recare alla luce il senso unitario, e negativo, della storia del mondo, facendolo consistere in alcuni tratti repressivi che dal passato giungono al presente, e sono tali che a non essersi formato è l'elemento che dovrebbe contrastarne la tendenza repressiva: intendo un unitario soggetto rivoluzionario. Ma alludo, soprattutto, all'atteggiarsi di queste filosofie nella forma della filosofia della storia. Il che le differenzia profondamente da quella proposta nei miei libri, e nel terzo saggio di quello in questione, che, per contro, delineano una filosofia 'adiafora', che con la prassi e con la storia non presenta alcun contatto. Una filosofia che non può non esser chiusa in sé stessa, e da

sé stessa non può evadere perché ciò che delinea è una totalità, che non consente avanzamenti ed esperimenti *extra moenia*. Al di là della totalità non c'è niente: più rigorosamente non si dà niente che possa essere orientato dalla filosofia. Chi, perciò, si trova a vivere nel mondo non può trovare una guida in una filosofia come questa, e quello che si compie nel mondo non può quindi essere se non un viaggio a vista, privo dell'orientamento che tradizionalmente la stessa filosofia fornisce, o pretende di fornire. Intesa nel modo che s'è detto, la filosofia non può avere alcun apporto con le pagine buie o con quelle luminose della storia. Ma nessun filosofo, se vive nel mondo (e tutti vivono nel mondo), può mettersi al riparo di una filosofia che intenda prescindere. Il mondo accade, si impone e, anche se professano una filosofia identica o simile a quella esposta nei miei libri, i filosofi vivono nel mondo e sono costretti a comprenderlo e a interpretarlo. Il ritiro dal mondo lo presuppone, e non può prescindere.

Questo è un tema che ho discusso più volte con Lei anche al di fuori di questa circostanza. Nel caso specifico, la questione riguarda la filosofia dell'idealismo. Sia Croce sia Gentile sono stati, con i loro diversi caratteri, uomini pubblici, hanno partecipato alla vita politica in tempi diversi, e la politica ha sempre, per essi, costituito un problema e una preoccupazione anche quando, a turno, si trovavano a vivere al di fuori di essa. Quando, infatti, l'uno vi partecipava l'altro era ancora un

semplice professore; quando a parteciparvi era quest'ultimo, il primo era, per così dire, un filosofo ridotto a vivere dentro il proprio universo in quanto oppositore del regime a cui, viceversa, l'altro aveva dato la sua adesione. Queste sono circostanze note e stranote. Ma come si determinò in questi pensatori la situazione secondo la quale l'uno rimase con in mano una penna e una piccola rivista, mentre l'altro si ritrovò, con molti strumenti, nella possibilità di realizzare un ideale politico? Quale è stata, allora, la percezione che essi ebbero della crisi che aveva condotto i loro destini, fino al 1924 sostanzialmente uniti, a separarsi mettendo l'uno e l'altro su due fronti contrapposti? Che cosa rispettivamente capirono della crisi che entrambi li coinvolse insieme a molte altre persone e molti altri intellettuali? Una crisi dell'Europa e dei sistemi politici occidentali che si era sostanzialmente aperta quando un colpo di pistola fece scattare, con l'inizio della Prima guerra mondiale, una serie di eventi che ancora adesso, in certo senso, ci interessano. Una crisi di cui la guerra non fu che la manifestazione più violenta e più esplicita. Che cosa, dunque, di tali episodi, Croce e Gentile rispettivamente capirono e come li vissero?

A questo proposito nel mio libro, ho premesso una sorta di proemio, che contiene una serie di divagazioni sul tema della crisi. Dico subito che ho messo da parte le interpretazioni che delle rispettive scelte furono date da studiosi devoti all'uno e all'altro maestro: è destino dei pensatori

forti generare, talvolta, scolari deboli che tendono a rendere leggiadro un paesaggio che, viceversa, presenta tratti aspri e problematici. Ho, perciò, cercato al di fuori del campo sia crociano sia gentiliano. E Croce, soprattutto, ho messo a confronto con alcune voci della crisi a lui contemporanea: il che provocherà, forse, alquanto meraviglia. Qualcuno potrebbe infatti trovare abbastanza sorprendente che, a proposito di Croce, a me sia venuto in mente di proporre l'accostamento con il pensiero di Carl Schmitt (che anche Gentile conobbe senza, tuttavia, averne chiara percezione). Qualcuno potrebbe tuttavia chiedersi cosa abbia a che fare, con Croce, Carl Schmitt. Nulla, in certo senso, e tuttavia pur qualcosa ebbe a che farci. Non so se Croce abbia mai letto le cose che del giurista tedesco venivano pubblicate e riprese quando, intorno al 1934-1935, il suo nome entrò nell'ambiente politico e culturale italiano e i suoi scritti cominciarono a essere tradotti (ma, come si sa, il filosofo italiano conosceva bene il tedesco e di libri scritti in questa lingua ne lesse e recensì decine e decine). Il nome di Schmitt, peraltro, fu fatto per la prima volta in Italia nell'ambiente degli «Studi germanici» (la rivista che si pubblicava presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici di Villa Sciarra a Roma) e in quello dei «Nuovi studi di diritto economia e politica», la rivista diretta da Ugo Spirito e dai due Volpicelli. Allora se ne discusse, ma con cautela. Schmitt era un giurista importante, era stato molto attivo nella

repubblica di Weimar. Ma aveva aderito al nazionalsocialismo, e, anche in età fascista, conveniva trattarne con la cautela con la quale ne affrontò lo studio Delio Cantimori, che, negli «Studi germanici», pubblicò un articolo importante sulla sua figura culturale e politica. La circostanza sorprendente, che è quella per la quale mi è sembrato opportuno chiamare in causa, anche a proposito di Croce, il pensiero di Schmitt, è che, dopo il silenzio disceso sul suo nome negli anni del primo dopoguerra, l'interesse per il suo pensiero si riaccese, o si accese, in modo inatteso, intorno al 1990, per iniziativa non dei filosofi della crisi, non del mio amico Massimo Cacciari, ma di uno studioso di dottrine politiche e giurista dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Gianfranco Miglio, che aveva vissuto, fino quel momento, la vita del puro studioso. A sua cura, nel 1992, uscì presso il Mulino un'antologia degli scritti di Schmitt, che suscitò grandissimo interesse, soprattutto in personaggi della sinistra italiana di indirizzo extra-parlamentare, che se ne invaghirono e ne fecero uno dei loro autori (sebbene Schmitt fosse stato processato per nazismo a Norimberga e avesse rischiato di essere giustiziato). Dico questo per ragioni non polemiche, ma critiche. A sinistra ci si cominciava a interrogare in modo esplicito, e senza veli ideologici, sullo Stato, sulla forza, sulla guerra, e sul modo in cui se ne trattava nelle pagine di un giurista e pensatore politico che dichiarava apertamente la sua ammirazione per De Mai-

stre, Bonald, Donoso Cortés; che faceva discendere i principi della politica dalla teologia ed era il principale antagonista, nell'ambito del diritto, di Hans Kelsen. Di qui la questione principale: perché gli scrittori di una sinistra in crisi cercavano, leggevano, e interrogavano l'autore della *Politische Theologie*, pubblicata nel lontano 1922? Di qui l'altra questione che mi parve interessante porre. Che rapporto poteva esserci con Croce, c'era qualcosa di comune fra i due? Niente che riguardasse il pensiero, molto che riguardava la consapevolezza della crisi. Ma con serie differenze. Schmitt era convinto che, se il *nomos* della terra non aveva più la forza di radicarsi nella terra occidentale ed europea, avrebbe tuttavia trovato altrove il terreno per far germogliare di nuovo il diritto, non ammettendo – in quanto giurista – che questo potesse sparire per sempre e non investire invece, con la sua forza, la terra che senza *nomos* non avrebbe potuto sussistere.

Dal canto suo, considerato spesso, troppo spesso, come il filosofo ottimista della divina provvidenza che tutto risolve e, attraverso le traversie, produce superiori opportunità, Croce, in realtà, era molto più pessimista del cattolico Schmitt. Non riteneva affatto che, infallibilmente, un nuovo *nomos* si sarebbe imposto sulla terra risolvendo la crisi. Lasciava piuttosto intravedere una situazione di desolazione e di tramonto della civiltà. Di qui il confronto stabilito fra i due. Mi parve che il paragone, per molti versi for-

zato, con il pensiero di Schmitt, recasse tuttavia qualche luce in questa situazione, e altresì contribuisse a metter fine alla *vulgata* interpretativa, comune agli adoratori di Croce non meno che ai suoi nemici, relativa all'olimpica serenità del suo pensiero e alla sua fiducia nella divina provvidenza. Non c'è niente di più falso. Spunti interessanti di una critica del presente, nata sul terreno della letteratura, erano già presenti in Croce agli inizi del secolo ventesimo. Il filosofo che si interrogava sullo stato del mondo intorno agli anni '30, era un pensatore che avvertiva la crisi in modo molto più netto e irrimediabile di quanto non fosse accaduto allo stesso Schmitt, che, certo, era un pensatore della crisi, ma anche della sua risoluzione. Ho insistito su questo punto, in risposta alla questione che mi è stata posta, perché tutto questo non era affatto presente nel mio libro del 1975, né credo che Carl Schmitt vi fosse neppure citato (sebbene già allora ne conoscessi bene alcuni scritti). È accaduto tuttavia che, poco per volta, tutte le esperienze di crisi che noi stessi abbiamo vissuto nella nostra storia, recente e meno recente, mi abbiano indotto a ripensare la vicenda di un pensatore che, nel libro del 1975, non era certo stato presentato come uno che non conoscesse *noctes nisi serenas*. Ma debbo anche riconoscere che è stato lo studio dedicato ai *Taccuini di lavoro* a farmi meglio penetrare nei pensieri di questo scrittore e far sì che più a fondo guardassi nel suo modo di intendere la storia e anche di scriverla. Per esempio,

la *Storia d'Europa*, alla quale già nel libro del 1975 avevo dedicato molte pagine, ma che ora mi appariva come un drammatico documento della crisi. Nessun libro è stato più frainteso di quello appena citato, e l'interpretazione che ne è stata data negli anni '50 e '60 del secolo scorso, ad opera peraltro di studiosi di tutto rispetto, tra i quali annovero anche alcuni miei maestri (Chabod e Maturi), lascia sul serio increduli. Essi ritenevano che la *Storia d'Europa* fosse una sorta di *Civitas Dei* liberale (ripresa da Chabod, l'espressione era di Maturi). Debbo chiedermi cosa avessero letto questi illustri studiosi in un libro nel quale si parla di una crisi che, iniziata alla metà del XIX secolo, non termina più, avendo conosciuto la propria esplosione nella Prima guerra mondiale e la catastrofe delle catastrofi nella seconda e in quel che ne è seguito. Questo è stato il tema su cui Croce aveva lavorato, certo tentando disperatamente di tenere insieme un sistema elaborato anni prima, in un periodo in cui questi drammi non erano ancora giunti al loro culmine, e quel che ne era conseguito.

Di tutto questo, Gentile non ebbe alcuna percezione. Io sono tutt'altro che un disistimatore di Gentile, che è l'autore di una filosofia che non può non essere riconosciuta come un'importante filosofia. Non esiste tuttavia una sola pagina di Gentile in cui, parlando di argomenti politici ed etico-politici, abbia mostrato di accorgersi del mondo in cui stava vivendo. Tutto, per lui, si sarebbe risolto,

tutto sarebbe andato per il meglio, l'Italia sarebbe finalmente diventata padrona di sé e forte, uccidendo nella sua coscienza il cortigiano e il poeta dolciastro che aveva ammorbato la sua letteratura. Tutto questo nel nome del fascismo. Non vi è una sola pagina in cui Gentile metta l'occhio su qualcosa di realmente problematico dal punto di vista politico, e culturale. Questo continua a crearmi, quando lo leggo, un disagio che non se n'è andato nemmeno dopo che ebbi dedicato uno studio specifico alla sua idea dell'Italia. Io leggo Gentile da sessant'anni, e quando studiosi giovani e meno giovani scoprono la 'potenza' del suo pensiero, e in lui indicano il più coerente interprete del nichilismo, non riesco a non pensare che Gentile è stato tutt'altro da quel che riteneva di essere stato: non un teorico del divenire, ma un prigioniero dell'atto, ossia di ciò che non può mai andare al di là del suo confine.

Malgrado le novità anche importanti ora richiamate, Lei conclude il secondo saggio di Idealismo e filosofia rimarcando come una delle tesi principali del lavoro del 1975 risulti confermata. Mi riferisco all'idea secondo la quale il pensiero di Croce non si potesse intendere come uno storicismo. Questo degli 'storicismi' è un punto cui ritornerò tra poco. D'altra parte, per riprendere il tema del confronto tra Croce e Gentile, occorre anche considerare come un'altra delle sue tesi principali riguardi proprio la sostanziale coincidenza

formale del pensiero di Croce e di quello di Gentile. Per schematizzare il più possibile l'architettura logica che Lei in tante pagine ha messo in evidenza, si potrebbe dire che sia il pensiero di Croce che quello di Gentile risultino due tentativi falliti di attingere l'unità. Due tentativi che, pur volendo porsi al di fuori di un'ottica metafisica classica, finiscono in realtà per ricadervi dando un indebito spazio al molteplice in una prospettiva che per la propria struttura logica dovrebbe convergere nell'identico. Per tornare al tema sopra accennato dello 'storicismo', Le chiedo come si possa conciliare, nello stesso pensiero di Gennaro Sasso, l'attenzione rivolta alla genesi empirica e quella rivolta agli aspetti puramente concettuali. Come dobbiamo prendere, a questo proposito, l'ammissione estremamente suggestiva – che Lei pone nelle ultime pagine del Proemio – secondo cui, configurandosi la Sua riflessione come una «restituzione dell'empirico all'empirico» (p. 55), e svincolando in modo radicale l'empirico stesso da ogni considerazione di carattere logico, essa abbia una forte percezione del tempo di crisi che stiamo vivendo? Come si concilia lo spunto di riflessione biografica e personale, di percezione del proprio tempo, che Lei offre in questo libro – sembrando persino introdurre mediante tale spunto la propria riflessione teorica – con la lettura che il Sasso storico della filosofia avrebbe potuto offrire del suo stesso pensiero guardando al piano dei concetti puri?

La Sua è una domanda micidiale. Per quale motivo? Per una ragione che apparirà evidente a chi abbia letto quel libro e ne abbia letti altri di miei: una teoria dell'empirico, in quello che io ho scritto (ho sempre molto ritengo a parlare della 'mia filosofia'), non esiste e, direi, non può esistere. Chiunque costruisca una teoria dell'empirico deve supporre che possa darsene, e se ne dia, una che, descrivendo il mondo empirico, per un verso si distingua da esso, ma per un altro vi si risolva: altrimenti l'empirico sarebbe semplicemente respinto al di là e, dopo averlo definito, la filosofia si troverebbe a essere priva del suo oggetto. Ma se la filosofia si risolvesse nell'empirico, sarebbe 'empirico' e non filosofia. Se, invece, fosse l'empirico a risolversi nella filosofia, ci sarebbe la filosofia, ma non l'empirico. Una filosofia dell'empirico, in questo senso, io non l'ho mai proposta. Innanzitutto, per le ragioni ora esposte, e per un'altra, molto più seria e, per così dire, interna al mio modo di pensare. Se l'essere è tutto in ciascuna delle sue manifestazioni, e non si dà, quindi, alcuna manifestazione dell'essere, ma, semplicemente l'essere, il salto al di là del suo confine si presenta impossibile. La deduzione filosofica dell'empirico dall'essere non può aver luogo. È un fatto, tuttavia, che stiamo parlando dell'empirico. Abbiamo davanti a noi, mentre parliamo, un tavolo, alcuni oggetti, che possono essere variamente manipolati e disposti, oggetti della cui realtà non dubitiamo e che defi-

niamo 'essenti'. Continuamente, perciò, siamo in procinto di cadere nella situazione che chiamiamo della molteplicità. Non riusciamo a non essere partecipi di questa situazione, che da qualche parte ho definito la situazione dell'accadere, o anche la situazione dell' 'e tuttavia'. È impossibile che, inteso in senso rigoroso, l'orizzonte ontologico venga superato: l'essere non è incluso in una dimensione al di là della quale vi sia altro. E tuttavia accade che rivolgiamo domande non soltanto all'essere, bensì a tante situazioni che appartengono alla cosiddetta 'realtà', alla vita empirica, politica, personale e dei popoli. E la domanda irrompe irresistibilmente: accade e non si può fare che non sia accaduta e che non torni ad accadere. Non farei mai, tuttavia, una filosofia della vita in alternativa ad una filosofia dell'essere.

Non parlerei di una duplicità di fonti: da una parte quella in cui si pensa l'essere e, da un'altra, una che riapra verso la prospettiva della vita. Non è una questione di fonti, e di una 'differenza' che appartenga alla natura stessa dell'essere. È bensì la questione dell'impossibilità che, malgrado tutto, e malgrado la chiusura che l'essere è a sé stesso, non insorga una domanda sul mondo, su ciò che irresistibilmente accade. Di questo domandare si potrebbe dire che appartiene alla filosofia per la ragione stessa che a essa lo si riferisce quando si esclude che possa esserne parte. Anche chi è convinto che la filosofia abbia le già dette caratteristi-

che – l'intrascendibilità del proprio orizzonte –, anche costui chiede, domanda e apre prospettive di cui non si riesce a dare la teoria perché, nel momento in cui si provasse a fornirne una che riguardasse l'empirico, il dualismo resterebbe inspiegato e le difficoltà si moltiplicherebbero all'infinito. Pertanto, il problema che lei mi pone glielo restituisco irrisolto, con queste considerazioni. Se qualcuno fosse in grado di risolverlo, e di persuadermi della sua risoluzione, ben venga: sarò pronto a cambiare subito parere. Altrimenti, restiamo nella situazione che ho descritto, che è indubbiamente una situazione di angustia, vissuta senza alcun conforto filosofico.

So benissimo – e mi è stato molte volte obiettato – che questa è la parte 'debole' di questa riflessione (il che dovrebbe confortarmi, perché dovrebbe dedursene che se ne dia una 'forte!'). Ma la filosofia non è un *vademecum*, la carta di una città nella quale ci troviamo senza conoscerne le strade e le piazze, e magari la lingua che i suoi abitanti parlano. In quanto individui che si trovano al di là dell'orizzonte filosofico, ci troviamo in una situazione simile a questa. Ci si trova, quindi, assolutamente nudi di fronte a queste possibilità, e sempre esposti a quella di perderle. Siccome Lei è un essere curioso anche di cose storiche (o preistoriche), Le confido che qualcuno mi disse che, se da giovane avessi dedicato meno tempo agli esistenzialisti, non sarei mai arrivato a questa situazione, e

forse non aveva torto. Tuttavia, l'esistenzialismo è una filosofia, mentre queste mie riflessioni si presentano come la conseguenza di una riflessione filosofica che con l'esistenzialismo come l'abbiamo conosciuto – soprattutto quello francese – non ha niente a che fare. Ciò nonostante, è vero. Da giovane ho frequentato troppi esistenzialisti.

E questa è la situazione quasi paradossale che viene a generarsi quando andiamo a pensare che queste Sue riflessioni di carattere autobiografico, inerenti alla Sua formazione e agli autori che ha frequentato, vengano poi ad essere quasi brutalmente contraddette e smentite dalla Sua prospettiva puramente concettuale. Questo, posto che tale prospettiva possa 'smentire' qualcosa, vale a dire a qualcosa relazionarsi, e non risultare del tutto autoreferenziale. Peraltro, anche se il problema del 'rapporto-non rapporto' – e dalla Sua prospettiva piuttosto 'non rapporto' – tra verità e doxa, stando alle Sue stesse parole, non è risolto; tuttavia, questo breve scritto che costituisce il terzo saggio di Idealismo e filosofia di fatto svolge alcune considerazioni che approfondiscono la posizione di questa problematica. Nella fattispecie, sono due le tematiche che vengono qui ampliate. Per cominciare, l'aggiunta al concetto di essere come negazione del nulla di un non-concetto, ovvero quello dell'essere come negazione di essere un'unità di parti. In effetti, il concetto di essere come unità di parti viene da Lei in-

trodotto come a voler dire che per forza di cose l'essere smentisce di essere unità di parti, e tuttavia questa stessa smentita ci presenta il tema della molteplicità. Ecco, la mia domanda è: questo non accade, mediante la strumentazione del linguaggio, con ogni possibile enunciazione dell'essere, compresa quella sopra citata dell'essere come negazione del nulla?

Questo accade certamente per il tramite del linguaggio, che è un altro ospite indocile della riflessione filosofica. Lei ha richiamato il tema della molteplicità dell'essere, ovvero l'essere come nesso o organismo di parti. La critica che, a mio parere, si deve muovere a questa tesi è che, se l'essere avesse parti, allora si darebbero degli 'esseri' (l'essere della parte) minori, ciascuno, dell'essere. Ma l'essere non può risultare minore di sé stesso; non sopporta diminuzioni come non ammette aumenti. Di conseguenza, se la parte è, sarà essere e non parte, e risulterà impossibile che l'essere abbia parti. Nello svolgere questo discorso, ho tuttavia non dato rilievo a una circostanza essenziale, che è stata richiamata da Lei: ho condotto una riflessione, articolata in parole. Queste parole non possono essere cancellate, sia che io le abbia scritte sia che le abbia pronunciate, e sono parole che enunziano ciò che io dichiaro impossibile. Ovvero: la parte, che io non considero possa essere un momento dell'essere, ha preso la sua visibilità nel linguaggio, risiede nel linguaggio, esiste

ed è stata richiamata nel linguaggio come ciò che il pensiero esclude che possa essere. La relazione, che si stabilisce tra il pensare e la parola, che rimette in circolo ciò che il pensiero ha criticato, è una relazione che dà segno di sé attraverso la parola che esclude la sua possibilità. Questa critica, che l'essere compie di stesso e del suo poter stare in relazione, rimane agli atti, perché è stata detta.

Ciò consolerà i teorici del molteplice, che sono personaggi rubicondi, pieni di vita. Come posso – pensano costoro – negare il sole, la vita, le belle ragazze, senza essere un vecchio rimbambito, che non ha più nessun senso della realtà? Questi sono discorsi retorici. Tuttavia, io dico che tutto ciò che viene argomentato all'interno del discorso che l'essere, o il pensiero dell'essere, compie, viene mantenuto agli atti. Non può infatti essere eliminato perché, qualunque parola io pronunzi per eliminarlo, essa non fa che ribadirlo. Il linguaggio ha un singolarissimo carattere. È, sì, uno strumento del pensiero, ma indocile e traditore, perché riconsegna per un verso ciò che, per un altro, aveva eliminato. Ricorderete la scena del sonnambulismo di Lady Macbeth, in cui tutti i delitti le ritornano alla mente e le si presentano davanti. Il discorso dell'essere nei confronti del molteplice ha un carattere non diverso: se non è un incubo, non si può tuttavia eliminarlo. Il molteplice ti assedia da tutte le parti, e la critica – appena esemplificata da Lei – della divisione dell'essere in parti

è un esempio di ciò. Essa può essere la più efficace possibile, ma il linguaggio restituisce e rimette in gioco ciò che la filosofia ha tolto. L'equilibrio che ne risulta è assolutamente improprio, ma non si riesce a conferirgli reale stabilità. È il limite che rende parziale la vendetta del molteplice.

La tematica dell'essere come unità di parti si rivela, in un certo senso, come uno di quegli scogli ineludibili che noi non possiamo eliminare dalla nostra considerazione, perché l'esposizione linguistica ce lo presenta di fronte continuamente nonostante ogni tentativo di elusione.

Sì, ma non lo legittima filosoficamente. Perché è proprio la conseguenza della crisi che il molteplice riceve che fa sì che il molteplice rimanga vivo nel linguaggio.

Per venire alla seconda tematica, abbiamo in questo terzo saggio l'approfondimento di una questione che era già stata messa a punto in La verità, l'opinione, vale a dire quella dello 'sguardo'. Stando alle considerazioni che abbiamo sinora svolto, potremmo credere che la filosofia debba venire in questa prospettiva intesa esclusivamente come la trattazione o, per meglio dire, il tentativo di trattazione dell'essere. Lei, invece, ci fornisce qui una definizione differente della filosofia, come riscontro o, per l'appunto, sguardo rivolto all'impossibile relazione che sussiste tra il piano di pertinenza dell'essere e quello di per-

tinenza della molteplicità dell'accadere. Naturalmente, per negare che nell'ambito di tale presentazione unitaria di essere e doxa i due concetti vengano meno a sé stessi, dobbiamo anche negare che quella che intrattengano sia una qualche sorta di relazione. Pertanto, questa definizione presuppone un concetto che possa legittimare il parlare di un «accostamento non relazionale» (p. 265), che Lei, in alcune pagine, definisce come il fatto che un termine non abbia necessariamente bisogno dell'altro o, anche, che un termine non necessiti l'altro e viceversa. Le chiederei di esplicitare meglio questo punto inedito.

La questione della relazione della verità – o, alla maniera del fondatore, della *aletheia* – e della *doxa* è piantata in profondità nella nostra abitudine concettuale. È difficile concepire ogni momento della nostra vita senza che intervenga la categoria performante della relazione. La relazione è la cosa più ovvia, e se riuscissimo a tradurre per intero sul terreno empirico il discorso filosofico e imponessimo il silenzio ai dubbi che la filosofia impone, che difficoltà avremmo a stabilire i rapporti tra persone, cose, persone e cose? Parliamo continuamente di relazioni, e questo non ci fa nessun problema quando ne parliamo senza troppo riflettere. Se soltanto proviamo a trasferire il problema della relazione dal piano, per così dire, della irresponsabilità linguistica a quello del rigore, e quindi cominciamo a vedere che la *doxa*

e la verità si confrontano stando l'una di fronte all'altra, e tuttavia si presentano entrambe come termini della relazione; se cioè considerassimo che, come tali, esse sono entrambe costitutive di sé stesse, se questo facessimo e consentissimo che il rigore filosofico scendesse dal suo terreno per battere il piede su uno più friabile, avremmo con ciò condotto la stessa relazione della verità e dell'opinione al suo togliimento. Non ci può essere una relazione che non sia tra pari. Ma se vera relazione è quella che si stabilisce tra pari, e se un pari perciò vale l'altro, la distinzione concettuale tra i due è impossibile. Possibile è soltanto quella che trova la sua espressione nel linguaggio che la enunzia. È il linguaggio che dice A e dice B, ma il pensiero non dice A e B, bensì unità. E, a ben vedere, non dice neanche unità, perché l'unità è pur sempre unità di qualche cosa che si lascia prendere nell'ambito di questa categoria. Dice qualcosa di più originario, con la conseguenza che la posizione della relazione, intesa come relazione pura, significa il suo rivelarsi come una identità – l'assoluta originarietà di una situazione – che è indivisibile nelle sue parti, perché le parti sono identiche, e l'identico non sopporta moltiplicazione. Non ci sono gli identici, ma c'è l'identico, così come le parti dell'essere necessariamente sono essere e non parti dell'essere, proprio se sono parti dell'essere. In poche parole, non riesco effettivamente a vedere come sia possibile parlare di relazione quando

la si ponga tra termini assoluti. Tra l'assolutezza e la relazione non c'è possibilità di incontro.

Noi siamo andati con una certa leggerezza e con un bagaglio un po' troppo lieve all'appuntamento con questa questione. Ho dei giovani amici che hanno una struggente nostalgia della dialettica, e senza dialettica pare che non possano vivere. Ma la dialettica non si lascia pensare senza grandi difficoltà: anzi, non si lascia pensare affatto. Anche in Hegel, che rimane, su questo punto, il più profondo. D'altra parte, se il rapporto non fosse tra assoluti, ma tra un assoluto e un contingente, il relativo discorso riuscirebbe talmente povero di contenuto filosofico che non varrebbe neanche la pena di parlarne. È ovvio, infatti, che l'assoluto non entri in rapporto con il contingente: stabilirne il rapporto significherebbe dar luogo a una posizione religiosa, non filosofica. Prima Lei ha acutamente riesumato l'idea secondo la quale è il linguaggio a restituire ciò che il pensiero toglie. Esso lo restituisce e lo conserva. Qualcuno potrebbe allora dire, esercitando l'arte che consiste nel trarre conseguenze non ovvie, che io non potrei mai scrivere una filosofia politica. E, in effetti, non l'ho mai scritta, né credo che scriverla gioverebbe alla chiarezza storiografica. Per esempio, rendere filosofico il discorso di Machiavelli significherebbe perderlo. Storico-critico non significa filosofico. Goffamente, alcuni pensatori, soprattutto della scuola genti-

liana, si indusciarono, intorno alla metà dello scorso secolo, a rendere filosofiche le categorie machiavelliane. Con tutto il rispetto, tuttavia, piuttosto che leggere *La vita come ricerca* conviene rileggere (o leggere) il *Principe*. Questo è uno dei problemi che possono nascere: come si possono fare filosofie che risultano filosofie di altro rispetto alla filosofia stessa?

Per chiarire in modo divertente questa enorme difficoltà del rapporto tra verità e doxa presente nel pensiero di Sasso, forse insolubile eppure declinata nella mol-

teplicità di soluzioni che abbiamo visto, racconterò un aneddoto. Quando, qualche anno fa, ancora ragazzino, mi sono recato da Lei già animato da interessi teoretici e dai problemi che la Sua prospettiva mi presentava, Le avevo mosso la seguente domanda: «se oltre la verità non c'è niente, se essa, in quanto essere, è totalizzante, l'empirico ha una qualche voce? C'è qualcosa che non sia verità?». E Lei rispose con le semplici parole: «si guardi intorno». Credo che questa risposta sia a tutt'oggi significativa delle difficoltà che questo discorso comporta.