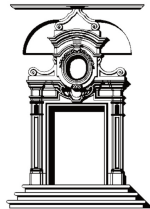


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI SUOR ORSOLA BENINCASA
DISSERTAZIONI DI DOTTORATO
I

Massimo Palma

STUDIO
SU
ERIC WEIL



Università degli Studi Suor Orsola Benincasa 2008
Napoli - via Suor Orsola, 10
Tutti i diritti sono riservati
ISBN 978-88-96055-08-3

*a Francesca,
dedizione che ride*

- 9 Prefazione
di Francesco M. De Sanctis
- 13 Abbreviazioni
- 15 Introduzione
- 25 Parte prima
Foto di gruppo con Servo e Signore. Hegel in Francia (1930-1956)
- 27 I.
Koyré, Weil e l'inizio della 'fine della storia'
*L'arrivo in Francia: Weil e la Hegelrenaissance degli
anni Trenta*
Hegel 'straniero': cent'anni di rifiuto
La lingua hegeliana: il debito di Weil
Il dubbio di Koyré e l'invenzione della 'fine della storia'
*Excursus. La art of writing di Kojève: storie false dalla forma
credibile*
Weil e una sensata liquidazione del problema
Excursus II. La positività del discorso e l'ipotesi della sua fine
Da Koyré a Kojève
- 77 II.
Aron e Weil. Interesse e intelligenza della storia
La storia interessante: una prima risposta a Koyré
Lo schematismo nella storia: una lettera di Weil ad Aron
Comprensione e causalità: Aron e l'efficacia
L'Intelligenza: Weber come tipo ideale
Il senso della disgregazione: modelli hegeliani dell'Intelligenza
Il passaggio dall'Intelligenza alla violenza
Filosofia politica e teorie politiche. Aron contro Weil

Kojève e Weil

A) *Negatività*

Kojève-Bataille-Weil: la negatività raddoppiata come antropogenesi

L'Introduzione alla Logique de la philosophie

L'impostura del linguaggio coerente

B) *Riconoscimento*

Da Mauss a Kojève: fatto sociale totale, mana e persona

Kojève e Schmitt: il fatto politico totale

Il concetto di 'autorità' in Kojève

C) *Persona*

Strauss e Kojève. Il saggio, il privato e il politico

Weil e la libertà della 'persona'. Due note di Hegel e lo Stato

Modelli hegeliani della 'personalità'

La 'personalità' di Weil: il paradigma estetico-politico

Weil e Bataille. *Violence rentrée* o 'prima' violenzaA) *Il dossier Weil-Bataille*

Una nota all'Erotisme

Gli anni di Critique: storia di una coabitazione forzata

Una prefazione mancata:

Kojève (e Weil) su Bataille e il misticismo

Weil, la 'prima' violenza e la deduzione della filosofia

B) *Bataille. Una lettura metonimica di Hegel*

La negatività senza impiego come attitudine dell'Assoluto

La negatività riconosciuta: decostruzione del riconoscimento

La violence rentrée: misticismo e prima violenza

Bataille lettore di Hegel: Hemingway, sapere assoluto e sovranità

La sovranità introflessa e il suo passato assoluto

L'Interdetto e rivolta. L'Erotisme

C) *Il nemico interno della Logica della filosofia*

Scrittura della prima violenza:

Habermas, Weil e il discorso filosofico di Bataille

Bataille all'Opera

- 387 Parte seconda
Vai troppo spesso a Königsberg. Società, politica, morale
 (1956-1977)
- 389 v.
 Weil e Durkheim. Efficacia o 'seconda' violenza
L'interesse particolare e l'universale primitivo
Orizzonte e lessico dell'efficacia
La 'sociologia sacra' di Eric Weil. L'efficacia come sacro
Magia e politica
La natura 'politica'
Il fondo dell'Illuminismo. Weil e Hegel, la Condizione e l'utile
L'organizzazione del lavoro sociale
Diritto ed educazione sociale
Coercizione, seconda natura e seconda violenza
Il limite dell'efficacia: il problème des loisirs
Anomia e noia
Confessare la modernità: l'ulteriorità del 'politico' e il ritorno
della morale
- 545 VI.
 Prudenza o 'terza' violenza
Un libro classico
La fenomenologia del concetto di morale e il fondamento delle
scienze umane
Natura e morale: genesi dell'"individualità"
Morale e politica a grado zero
Morale naturale e storia
La genesi della giustizia nella dottrina weiliana dei doveri
Prudenza, responsabilità e terza violenza
Decisione, inventività, coraggio
- 629 VII.
 Male e violenza radicale
Presenza', 'poesia' e contingenza
L'autopresupposizione della morale e il fatto della violenza
Un male radicalmente hegeliano
Attitudini e violenza: la storia come apertura, la morale come
katechon
- 677 Bibliografia
- 707 Indice dei nomi

Prefazione

di Francesco M. De Sanctis

Se il conflitto, ma anche l'implicazione reciproca, per non dire l'intreccio, tra filosofia e violenza è uno dei temi fondamentali del pensiero occidentale, la particolare angolatura scelta da un filosofo come Eric Weil offre di certo un punto di vista severo e coerente nel quadro di un secolo, il Novecento, che ha visto esplodere la violenza al suo massimo grado, ma che raramente ha saputo mettere in una forma teorica appropriata questo vero e proprio 'nodo' della filosofia. Con uno stile espositivo tra i più limpidi, e un rigore formale che nella sua austerità può apparire talora perfino arido, Weil ha infatti delineato una summa di tutti i possibili rapporti che il pensiero intrattiene con la sua faglia oscura, quella *Gewalt* che, da francese naturalizzato, egli ormai aveva appreso a chiamare *violence*, ma di cui conservava l'intero spettro semantico del vocabolo germanico. Custode geloso del retaggio della grande filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, e della sua crisi, da Marx a Weber; intellettuale erudito di stampo neokantiano ma insieme lettore attento di ogni sviluppo contemporaneo fino al post-modernismo – di cui coglierà per tempo i tratti più contraddittori –, Weil ha saputo orchestrare nel proprio pensiero quei movimenti in cui si mostrano le ambivalenze concettuali e semantiche dell'istanza 'ragionevole' del *logos* in ogni sua manifestazione: teorica, ma anche pratica, sociale, politica, e morale.

Massimo Palma ha profilato un ritratto a tutto tondo di questa figura imponente del secolo passato, che con l'Italia aveva un rapporto privilegiato e allievi e interlocutori scelti tra Pisa, Roma e Urbino, descrivendone il fitto dialogo, esplicito o implicito, sia con i classici moderni sia con i suoi contemporanei. La peculiarità dell'approccio weiliano riposa di sicuro nel suo ostinato e coraggioso sforzo di conservare la forma del sistema in un panorama teorico che lo disdegnava e indugiava piuttosto – e forse ancor oggi indugia – nell'etica e nell'estetica del frammento. Ma l'originalità di Weil sta forse proprio nell'affidare a una simile forma idealista le determinazioni di una realtà interamente segnata e compromessa da venature violente, sempre diverse.

Per questa ragione, dopo aver definito la specificità del percorso di Weil nel panorama hegeliano francese, di cui Weil è attore insieme a giganti come Koyré, Aron e Kojève, la ricerca di Palma propone una classificazione, certo non definitiva, delle differenti forme di violenza reperibili in Weil, proponendo per ciascuna un autore di riferimento, da Bataille a Durkheim, rispetto a cui la tesi weiliana risulta ancor più nitida. Termini e concetti come 'pensiero violento' (la *violence rentrée* di Bataille), 'efficacia', e la stessa 'prudenza', così ricca di sfumature ereditate dalla tradizione aristotelica e rinascimentale, vengono rivisitate da Weil secondo un progressivo recupero del lascito più profondo della filosofia critica kantiana, ma prestando una continua attenzione al cangiante quadro di pensiero della sua epoca.

Seguendo il filo conduttore delle forme di violenza che si avvicendano nel corso della grande impresa sistematica che va dall'opus magnum della *Logique de la philosophie* a quel testo duro e inquieto che è la *Philosophie Morale*, fino ai toni più nascostamente 'neri' del saggio sul male radicale kantiano, si può individuare il corpo a corpo intrapreso da Weil non tanto con l'oggetto-violenza, quanto con il pensiero filosofico di una *Gewalt* che lungi dal ridursi a mera accidentalità si fa sempre più, e sempre più paradossalmente, universale. Lo spettacolo macabro del

secolo breve agli occhi di Weil si rende rappresentazione filosofica della terribile universalità empirica della violenza come un che da pensare, prima ancora che da combattere.

Con la ricerca di Palma si inaugura la collana «Dissertazioni di Dottorato» dell'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, nella quale saranno inserite le ricerche dei nostri «dottori» giudicate più meritevoli di esser proposte all'attenzione della comunità scientifica.

Abbreviazioni

Si riportano qui di seguito le sigle con cui vengono indicate le principali opere di Weil citate nell'arco del testo – nel caso delle tre opere sistematiche, di *Problèmes kantians* e di *Hegel et l'Etat* – o in nota – per gli articoli e gli studi raccolti nelle sillogi –, seguite eventualmente dal numero del volume e della pagina. Solo nel caso della *Logique de la philosophie* e di *Hegel et l'Etat*, viene utilizzata di norma la traduzione italiana (*Logica della filosofia*, a cura di L. Sichirolo, Il Mulino, Bologna 1997; *Hegel e lo Stato*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988), il cui corrispondente numero di pagina comparirà subito dopo quello dell'originale francese.

LP = *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950

PP = *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956

PM = *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961

HE = *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, Vrin, Paris, 1980⁵

(1950)

PK = *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1970² (1963)

EC = *Essais et conférences*, Vrin, Paris, 1970, 2 voll.

PR = *Philosophie et réalité*, Beauchesne, Paris 1982 e 2003, 2 voll.

Data la frequenza con cui ricorrono nel testo, anche gli scritti di Georges Bataille vengono indicati in nota per mezzo di una sigla, seguita dal numero del volume e della pagina.

OC = *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, 12 voll.

Introduzione

Un'inattuale prefazione al senso

Tedesco di origine ebraica, emigrato in Francia non appena il nazismo prese il potere, Eric Weil (1904-1977) non è una figura attuale nel panorama del pensiero odierno. Né lo era in vita, questo nipote – alla lontana – di Albert Einstein, stimato *grand professeur* di filosofia classica, apprezzato interprete di Hegel (*Hegel et l'Etat*, 1950) e Kant (*Problèmes kantians*, 1963), ma emarginato in provincia (Lille, Nizza): «fino all'indomani della guerra non era che un nome misterioso, ancor più misteriosamente allegato a quello di André Malraux da parte di Raymond Aron, che aveva dedicato loro la sua *Introduction à la philosophie de l'histoire*»¹. La sua inattualità non è senza ragioni: giunto oltre Reno agli albori di quei trent'anni in cui il nome di Hegel incontrerà quello di Heidegger e di Husserl (il celebre trentennio delle «tre H»²), per dar vita a prospettive di pensiero innovative e originali che re-

¹ A. Clément, *A la mémoire d'Eric Weil (1904-1977)*, «Critique», 33, 1977, n. 360, pp. 554-557.

² È la formula di V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française en France (1933-1978)*, Ed. de Minuit, Paris 1979, che non espone il pensiero di Weil (come nota G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil. Systématicité et ouverture*, Puf, Paris 1989, p. 10, nota 10) in quanto appartenente alla categoria di testi III, ivi, p. 12, ovvero testi ritenuti superiori solo da qualcuno (Descombes si occupa solo dei testi *que tout le monde cite*). Sul periodo in considerazione si veda anche L. Pinto, *(Re)traductions. Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n. 145, déc. 2002, pp. 21-33.

stituiranno il pensiero francese a una dimensione pienamente europea, Weil, in un orizzonte filosofico che già si muoveva in direzioni opposte o quantomeno divergenti, ha tentato nuovamente la strada del sistema, precisamente in tre opere, composte in un decennio: *La logique de la philosophie* (1950), la *Philosophie politique* (1956), la *Philosophie morale* (1961).

Ricostruendo radici, motivi e orientamento di tale tentativo, questo lavoro intende mettere a fuoco il tema fondamentale del sistema weiliano, la violenza, sviscerandone le differenti logiche, senza avventurarsi da subito in una sua problematica definizione ontologica come oggetto concettuale a sé stante, non solo perché essa può indurre talora l'osservatore a smarrirsi in simpatetici affreschi, immedesimati in ciò che espongono³, ma perché l'approccio di Weil è strutturalmente diverso e tende in primo luogo a porre in risalto il rapporto che la violenza intrattiene con il senso. Concetto irriducibile, refrattario alla riflessione, dopo il '45 la violenza diventa nel pensiero di Weil – che per cinque anni era stato recluso, sotto il falso nome di Henri Dubois, in un campo di prigionia tedesco – come per un'intera generazione di intellettuali europei, un oggetto che esige uno sforzo teorico supplementare. In Weil addirittura il problema fondamentale della filosofia, senza che ciò ne implichi la cristallizzazione in una minacciosa effigie tendente a minare la possibilità stessa del pensiero.

Attualissimo quindi il tema del suo filosofare, oggi chiamato in causa fin nella pubblicistica meno concettualmente avvertita, *unzeitgemäß* invece Weil, per l'approccio scelto e la tonalità classica del suo filosofare, ma ancor più, forse, per la decisione radicale di *pensare* il fenomeno 'violenza', anziché ripeterlo in un linguaggio mimetico. Così come nel dopoguerra, «nel momento

³ Si veda W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1996; tr. it., *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998.

in cui tutti con aderente mobilità mimavano la crisi», nella preziosa serie di articoli intitolati *Questions allemandes*⁴, fu «tra i primi a capire come fosse necessario, nonostante tutto, dare un nome pronunciabile al terrore e alla violenza nella storia [...], perché l'alternativa era una metafisica del male»⁵. Per questo, nel recensire gli innumerevoli testi in uscita sulla Germania e sulla sua catastrofe, non si peritò di definire il diario di Goebbels alla stregua d'«un des documents les plus curieux d'une époque curieuse entre toutes», o, meglio, come «un contributo postumo alla teoria delle dittature»⁶, tentando di non restituire del nazismo un ritratto gorgonico – lui che aveva perso nei campi non pochi suoi cari –, ma di insistere sul concetto di *responsabilité*, più che su quello di una *colpa tedesca*. L'obiettivo, per chi si accostasse alla 'questione tedesca', doveva esser di pensare il disastro e le sue cause, piuttosto che immedesimarsi nella tragedia.

⁴ In «Critique», 1946, 6, pp. 526-539; 1947, 12, pp. 456-466; 1947, 13-14, pp. 65-80; tr. it. di P. Venditti, *Questioni tedesche*, a cura di L. Sichirollo, presentaz. di G. Bevilacqua, Quattroventi, Urbino 1982. Si veda in G. Kirscher, *De l'Allemagne et de Heidegger*, in Id., *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 1999, pp. 209-235, qui pp. 215 sgg., a proposito del rapporto con la Germania nel dopoguerra, la lettera al lettera del 28 giugno 1957 al professor Landmann, che voleva far chiamare Weil a Berlino: «Non sono tra coloro che rifiutano in linea di principio ogni contatto con la Germania; al contrario, mi sembra che si debba, se questo è auspicato da parte tedesca, fare il proprio meglio, per quanto poco possa essere, per appianare le conseguenze e i presupposti morali della catastrofe [...], ma temo di non poter cancellare venticinque anni – parlo di venticinque anni biografici, non storici. *Ich bin zu sehr mit Frankreich verwachsen* [sono troppo legato alla Francia], senza parlare di ciò che devo a questo paese. Se dovessi andare mai in un altro paese ci andrei come francese, ma il solo paese in cui questo sarebbe un comportamento assurdo è la Germania».

⁵ G. Bevilacqua, *Presentazione*, in E. Weil, *Questioni tedesche*, cit., p. 20 e 22. Bevilacqua stesso fa notare il distacco con cui Weil approccia le questioni tedesche, contro il tragicismo di un Meinecke.

⁶ In «Critique», 1949, 38, pp. 669-672; tr. it. di M. Stefanoni, in E. Weil, *Questioni tedesche*, cit., pp. 87-91.

E analogo fu l'approccio di Weil, sul piano esclusivamente teorico, nei confronti dell'oggetto filosofico 'violenza'. Come tornava con la mente al suo paese d'origine senza arrendersi alla contemplazione disperante del disastro, così, nonostante tutto, Weil col suo sistema tende a *pensare* la violenza, senza sentire il bisogno di descriverla come fosse un novum assoluto da isolare nella storia come una cesura. Essendo la violenza un *fatto*, un'evidenza, per Weil la filosofia non deve soffermarsi a rimirarla, ma deve coglierne le determinazioni interne, le condizioni che consentono al pensiero di introdursi nel suo ambito e studiarne la genealogia. Più che il concetto isolato di 'violenza', quindi, al centro di questo studio saranno innanzitutto le strategie con cui l'apparato della ragione, ciò che Weil chiama il 'discorso', cerca di comprendere quell'oggetto che costantemente si sottrae alla sua presa. La struttura interna del pensiero weiliano può esser individuata in modo pertinente solo attraverso il confronto che l'istanza discorsiva, ragionevole, viene a stabilire con il suo altro. Per approfondire l'intreccio tra le due istanze compresenti nella filosofia weiliana, si è qui fatto ricorso prima a un criterio esterno di ricostruzione, teso a restituire i nessi, espliciti o meno, dell'opera di Weil con altri pensatori suoi contemporanei, per chiarire lo sfondo su cui tali strutture si impiantano, e poi a un criterio interno, l'analisi dei testi e delle strutture del suo pensiero. Anche sul piano esteriore questa ricerca si divide decisamente in due parti, benché gli esiti della prima si intreccino in più modi con la seconda.

La prima parte di questo lavoro corrisponde al suddetto criterio 'esterno' e verte sulla ricomposizione di alcuni rapporti fondamentali della biografia intellettuale di Weil, in particolare quelli con Alexandre Koyré, Raymond Aron e Alexandre Kojève (ma non solo), per definire come, attraverso la mediazione dei temi affrontati dalle figure presenti al seminario hegeliano di Kojève all'Ecole Pratique des Hautes Etudes (1933-1939), la filosofia di Weil abbia preso una strada teorica autonoma, acco-

gliendo in sé elementi tratti tanto dalla tradizione tedesca di provenienza (il neokantismo, il decisivo influsso di Weber) quanto dal nuovo hegelismo francese: proprio sullo sfondo della tempeste culturale creata dall'innesto degli intellettuali emigrati da Russia e Germania nella generazione filosofica francese di inizio secolo sarà possibile rinvenire le matrici dell'originale kantismo post-hegeliano di Weil – secondo quella che è la sua celebre autodefinizione⁷. Il peculiare intreccio che si crea infatti tra Weil e i suoi compagni di strada attorno al tema (koyreano e kojèviano) della fine della storia, a quello (aroniano) dell'intelligenza storiografica degli eventi, e a quello (decisamente kojèviano) del riconoscimento, sarà posto al centro di un'analisi che tenderà a mostrare debiti ed influenze reciproche – in un ritratto collettivo che vede coinvolte, attorno all'imponente icona hegeliana, anche altre personalità intellettuali dell'epoca. Da quest'intreccio di tematiche e pensatori si vuol far emergere un quadro d'insieme di un irripetibile momento storico, la Francia degli Trenta, Quaranta e Cinquanta, dal primo articolo di Koyré nel 1930 che segna il risveglio degli studi hegeliani all'ultimo di Bataille nel '56 ancora decisamente sulla scia di Kojève, dove – attorno alla figura simbolicamente decisiva della lotta hegeliana tra il Signore e il Servo – si incontrano tradizioni filosofiche diverse, generando produttivamente ogni sorta di commistione.

Il profilo d'epoca della prima parte sarà arricchito da un confronto più arduo sul piano filologico, ma non meno avvincente su quello teorico, vale a dire quello tra Weil e Georges Bataille. Bataille, di temperamento e pensieri opposti a Weil eppure suo compagno di strada per il primo ventennio della sua avventura francese, viene assai raramente accostato a Weil, benché i due

⁷ L'autodefinizione di Weil – mai apparsa in testi pubblici – è stata riportata per la prima volta da P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 403; tr. it. di R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, prefaz. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1995² (1977), p. 425, per esser ripresa più e più volte nella letteratura.

furono condirettori della rivista *Critique* nell'immediato secondo dopoguerra. Un'analisi attenta di alcune parti della *Logique de la philosophie* può tuttavia contribuire a rendere quest'accostamento meno peregrino, proprio sulla base del complesso retaggio hegeliano attorno a cui Bataille matura alcuni risultati del suo pensiero. Nell'ultimo capitolo della prima sezione verrà quindi affrontata una 'prima' forma di violenza, una prima strutturazione del rapporto tra la violenza e la ragione, che molto ha a che spartire con la gigantomachia francese attorno ad Hegel. Si cercherà di reperire il luogo dell'incontro teorico tra i due pensieri, che coincide con un'elaborazione dell'incontro tra Koyré e Weil sul tema della fine della storia e di quello tra Weil e Kojève sulla questione del riconoscimento: dai lavori di Bataille, in riferimento alla *Logique*, emerge il profilo di quella forma di violenza che nella trattazione weiliana sorge ricusando i risultati raggiunti dal pensiero di stampo hegeliano, in particolare dal rifiuto dell'universale concreto conseguito dal sistema idealistico.

Una volta definito il quadro storico-filosofico in cui la figura di Weil si inserisce, i temi affrontati nella prima sezione sotto un profilo più storiografico torneranno nella seconda parte di questo studio su un piano più strettamente teorico, allorché, focalizzando l'attenzione sul secondo ventennio della permanenza di Weil in Francia, si prenderà in considerazione in particolare la sua filosofia pratica – la 'sociologia', la politica e la morale – dalla pubblicazione della *Philosophie politique* nel '56 alla morte, avvenuta nel '77. Come si è da più parti notato, nel periodo maturo e tardo della sua produzione Weil accentua il lato più spiccatamente kantiano della sua riflessione, senza che con ciò si possa parlare d'un abbandono dell'eredità hegeliana. Si tratta piuttosto, anche in coincidenza con l'emergere in primo piano di problematiche morali e con la stesura della fortunata silloge *Problemi kantiani*, d'uno spostamento d'asse della sua filosofia verso il maestro di Königsberg, che non significa ripudiare però il generale afflato hegeliano, ma trovare una forma di *Vernunft*

che lasci aperte e collaborative al proprio interno e la versione hegeliana e quella kantiana del termine, da riscoprire proprio e soprattutto nel momento del fallimento di un certo hegelismo, fallimento significato e concettualizzato dalla ‘prima’ violenza.

Dopo aver individuato infatti una violenza che molto ha a che vedere con Hegel, si può ben dire – è questa l’istanza iniziale del versante più teorico del nostro studio – che nel tentativo di fornire un nome proprio alle diverse modalità di interazione tra la *Gewalt* e l’universale della ragione, Weil giunge a dirimere anche altre differenti forme di violenza definibili come ‘impure’, vale a dire contaminate, per qualche verso, con un elemento logico-razionale che contribuisce a qualificarle e a determinarle, e che queste siano influenzate da un tratto kantiano oltre che ‘post-hegeliano’, a prender sul serio la sua autodefinizione. Lungi dall’esser riducibili a un unico monolite, queste forme di violenza si caratterizzano ciascuna per la logica specifica che le innerva nel loro confronto col senso. Un confronto senz’altro produttivo, che ci aiuta a distinguere nella filosofia di Eric Weil – senz’alcuna pretesa di esaustività – almeno tre diverse forme di violenza, più o meno legate al senso, che allo stesso tempo si rivelano come tre diverse forme di ragione – una per ciascuna delle opere sistematiche⁸. Se già si è vista la prima, distintamente post-hegeliana, nel caso della ‘seconda’ – identificabile con la nozione di ‘efficacia’ – si incontra una figura della razionalità che molto ha a che vedere con la modernità e con l’organizzazione della società civile, la cui ‘filosofia’ era stata messa già bene in luce a fine Settecento ma che Weil riattualizza al Novecento.

Nella *Philosophie politique* l’‘efficacia’ è appunto intesa, riprendono anche i temi del sodalizio di Weil con Aron, nell’ac-

⁸ Una differenziazione delle figure della violenza in Weil è stata operata già, in un’altra chiave di lettura, da Rol. Caillois, *La violence pure est-elle le démoniaque?*, in *Actualité d’Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 213-222 e da G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d’Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, cap. IV, pp. 113-168.

cezione di un utilizzo *calcolato* della violenza da parte della ragione strumentale. Ma è attraverso il riferimento tematico e privilegiato con un altro autore raramente accostato a Weil, il padre della sociologia francese, Emile Durkheim, e, ancora, alcuni significativi rimandi a Hegel, che nella filosofia weiliana della società si individua il terreno in cui si esplica la seconda forma di violenza, costitutivamente diversa dalla prima in quanto in essa l'universale viene non rifiutato, ma inglobato kantianamente come intelletto, soltanto come mezzo, nell'azione. Riprendendo l'analisi weberiana del processo di razionalizzazione delle condotte sociali iniziato nella modernità, Weil mette in luce nella *Philosophie politique* l'emergere di un 'sacro' specifico della modernità, razionale ma dotato di una peculiare *facies violenta*⁹. In questa prospettiva, le determinazioni logiche di cui la politica è dotata creano le condizioni, nel pensiero weiliano, perché gli individui e le comunità possano emanciparsi dal conflitto con la natura, iniziato con la scienza moderna, e determinarsi autonomamente come soggettività morali. A una visione soltanto agnostica del rapporto con la natura, che ne legge come *politicamente* decisiva l'originaria istanza antropologica di autoconservazione, Weil contrappone però il rilievo dato a un'ulteriorità della sfera del politico che abbia di mira la creazione delle condizioni per il senso della vita dell'individuo. Ne emerge, di rimando, la connotazione critica con cui Weil guarda a una scienza sociale e politica incapace di tematizzare l'agone con la natura altrimenti che in maniera definitiva, come sfera primigenia e perciò insuperabile della filosofia politica.

Su questo sfondo si staglia l'ultimo tassello sistematico del pensiero weiliano, la *Philosophie morale*, là dove Weil, attraverso l'elaborazione del concetto di 'prudenza', viene a stabilire un ul-

⁹ Si alluderà soltanto, in questa sede, all'opera di R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; tr. it., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2003⁶ (1980), le cui categorie fondamentali vengono piuttosto utilizzate a partire dalle accezioni che ne forniscono Bataille, Durkheim e lo stesso Weil.

teriore profilo di mediazione tra la ragione e la violenza. Si rinvengono lì le strategie secondo cui questa viene posta a mezzo di un'azione contingente che ha però l'universale come fine, che serve quindi a ritrovare al termine dell'azione quell'unità di senso che essa già presuppone come dato storico e come scopo morale. Nella complessa architettura del pensiero morale di Weil (non priva, oltre al decisivo influsso della morale di Kant, formale e negativa, di sfumature aristoteliche ed hegeliane) la prudenza viene ad assumere il ruolo decisivo di una violenza irricognoscibile come tale, abile a sfruttare l'interazione tra la risoluta volontà del concetto di morale di realizzarsi e il tessuto esperienziale, forzatamente accidentale e a sua volta intarsiato di violenza. Da quest'intreccio emerge come la qualità fronetica di questa violenza appaia determinata al proprio interno dagli stessi tratti che corrispondono all'istanza per cui lo stesso discorso filosofico è per Weil caratterizzato da una volontà di ragione che è già di per sé morale.

Ma proprio a partire da queste premesse, da ultimo, apparentemente defilato ma non meno fondamentale, emerge il problema eminentemente kantiano del male radicale, tema sotteso all'intera filosofia weiliana, accezione originaria e 'pura', in qualche modo, della violenza stessa intesa come evidenza fattuale, presenza incontrovertibile sul piano empirico, ma a suo modo universale. Il riferimento privilegiato a Kant nell'affrontare quella che è la tematica originaria del suo stesso pensiero chiarisce non solo il debito weiliano verso la filosofia critica di Königsberg, ma anche l'irrinunciabile filtro di cui egli si dota per pensare il fenomeno 'violenza' e la sua paradossale universalità. A suo modo, il saggio sul male radicale, proprio nell'apparente secondarietà, nel presentarsi come mero articolo di un kantista, manifesta una centralità, nel cuore stesso della filosofia di Weil, del tema e della sua assai problematica soluzione kantiana.

In ultima analisi, questo studio si propone quindi di studiare le forme della coabitazione, all'interno del pensiero weiliano,

della ragione e della violenza, le forme attraverso cui il 'senso' è presente, effettivo, reale, nel dominio teorico, sociale, politico e morale, proprio nel *modo* della violenza. A partire dalla constatazione weiliana della realtà efficace del senso, e dalla fondamentale implicazione della violenza nella presenza stessa del senso, differenziando le diverse logiche di questa 'presenza' della violenza nel senso, sarà forse possibile restituire alcune linee guida di un profilo unitario del pensiero di Eric Weil, inteso, mentre è una logica della filosofia, anche come una logica della violenza, e proprio in questo, nel travagliato attraversamento del negativo, come una sterminata prefazione al senso.

Al termine di questo lavoro sono debitore a molte persone che, in più modi, lo hanno reso possibile. In primo luogo al professor Francesco De Sanctis che ha sempre incoraggiato i miei studi, nonché la pubblicazione di questa ricerca nella sua collana. Al professor Gennaro Carillo che segue da tempo il mio lavoro e ne è interlocutore costante. Ai professori Tullio Gregory e Mario Agrimi che, nel quadro della Scuola Europea di Studi Avanzati, hanno coordinato il dottorato in filosofia del XVII ciclo, discutendo il mio progetto di ricerca e le sue prime realizzazioni. La mia gratitudine va naturalmente al professor Roberto Esposito, che ha diretto questo lavoro, mostrando una grande apertura al confronto intellettuale. Ho potuto giovarmi del colloquio costante col professor Filippo Gonnelli che ha seguito questo studio in ogni sua tappa, suggerendomi molteplici spunti di riflessione. Ringrazio inoltre il professor Francesco Saverio Trincia con cui ho discusso le mie tesi a più riprese. Desidero esprimere inoltre la mia gratitudine al professor Francesco Valentini, primo a portare la filosofia di Weil in Italia, che ha letto una prima versione di questo studio, e al professor Gilbert Kirscher che ha mi suggerito importanti correzioni di rotta. Fondamentale è stato il lavoro redazionale di Lino Radice e la supervisione di Luciana Trama. *Last but not least*, la mia famiglia e gli amici, che negli anni hanno saputo accompagnare la stesura di un testo sulla violenza con i suoi infiniti antidoti.

Parte prima
Foto di gruppo con Servo e Signore
Hegel in Francia (1930-1956)

I.

Koyré, Weil e l'inizio della 'fine della storia'

Salirono in macchina per tornare
a Westwood o Brentwood o vattelapesca,
o per vagare sulle superstrade a notte fonda,
perché sapevano che non sarebbero riusciti a dormire,
e quale posto era più adatto
per immaginare il flash e l'esplosione,
dove altro potevano andare
a far le prove della fine della storia,
se non addirittura vederla.

Don DeLillo, *Underworld*

L'arrivo in Francia: Weil e la Hegelrenaissance degli anni Trenta

L'evoluzione di quel particolare fenomeno che è l'hegelismo francese nei decenni a cavallo della seconda guerra mondiale va a comporre un mosaico travagliato. È una storia il cui inizio può datarsi al libro di Jean Wahl nel 1929, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, che continua con quel decisivo evento che fu il celeberrimo seminario di Kojève all'École Pratique des Hautes Etudes negli anni Trenta e che, passando per l'impresa di traduzione e commento della *Fenomenologia dello spirito* ad opera di Jean Hyppolite prima, durante e dopo la guerra, approda nella coraggiosa *thèse complémentaire* di Eric Weil nel 1950, per spegnersi nella particolarissima lettura kojéviana data da Bataille nei suoi articoli su Hegel della metà degli anni Cinquanta. Un venticinquennio polarizzato attorno alla figura di Kojève, il quale oscura sì le diverse e importanti letture altrui (su tutte quelle di Weil e Wahl), ma costituisce innegabilmente il vero spartiacque tra l'antico e sterile hegelismo francese e il nuovo rapporto che il pensiero d'oltralpe viene a intessere con Hegel. Da parte nostra vorremmo proporci di attraversare questo periodo mettendone in luce alcune figure interpretative chiave, che in un modo o nell'altro ci permetteranno di trarre dei frutti decisivi nella definizione dell'orizzonte pro-

blematico in cui, pur nell'originalità, per non dire l'isolamento, di cui gode il confronto weiliano con Hegel sullo sfondo delle letture contemporanee, si possa piuttosto vederne il nesso e l'aria di famiglia.

Ad aiutarci ad intraprendere l'operazione di taglio trasversale, tra autori e concetti, che introduce questa ricerca, è Raymond Aron, quando nelle sue *Memorie* ricostruisce la sua vita parigina degli anni Trenta. Senza lesinare toni enfatici, egli nomina tre personaggi d'intelligenza «superiore» con cui ebbe la fortuna di intrecciare stretti rapporti proprio nella cornice dell'*Ecole pratique des hautes études*, sede tra il 1933 e il 1939 del seminario di Kojève sulla *Phänomenologie des Geistes*, insegnamento che Kojève aveva dopo il corso tenuto nel 1932-33 dal suo mentore Alexandre Koyré. Oltre ai due russi, la terza figura d'intelligenza superiore è proprio quell'Eric Weil cui a sua volta Aron dedicò la sua *thèse principale* del 1938¹⁰. Ebbene, nella costellazione che rinveniamo tra i *trois émigrés* e il loro ammiratore, emerge la specificità della lettura weiliana di Hegel, che per lo più – ribadiamo – non è una lettura ma un confronto. Nozioni come 'fine della storia', 'interesse', 'riconoscimento', sono probabilmente alla radice della complessa genesi di quest'interpretazione: agli strumenti concettuali sviluppati autonomamente da questo brillante

¹⁰ R. Aron, *Mémoires*, Julliard, Paris 1983, p. 94: «Fuori dall'Ecole Normale, fuori da Gallimard, frequentavo l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, A. Koyré, A. Kojève, E. Weil, tutti e tre degli spiriti superiori che ammiravo e con i quali non osavo misurarmi». E ancora nell'*Epilogo*, ivi, pp. 731-732: «Eric Weil, il cui nome è conosciuto solo da qualche migliaio di persone, possedeva una cultura eccezionale, quasi senza lacune. Dibattevo con lui più sugli avvenimenti che sulla filosofia. Ma quando i nostri colloqui arrivavano alla filosofia, sentivo quasi fisicamente una forza intellettuale superiore alla mia, la capacità di andar più lontano, in profondità, di disporre un sistema». E con analogha espressione si fa qui cenno a «tre esseri d'eccezione» [stavolta Sartre, Kojève, Weil]. Come nota J. M. Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Editions la Découverte, Paris 1988, p. 40, n. 3, è curioso che nel corso del testo la lista degli spiriti superiori subisca una variazione: Weil e Kojève restano insostituibili, Koyré è rimpiazzato da Sartre.

allievo di Cassirer (Weil è pressoché coetaneo di Kojève e non frequenta il seminario per *imparare a leggere* Hegel, come può essere stato per un uditore assiduo come Bataille¹¹, ma perché quel seminario viene preparato *anche* con lui¹²), si aggiunge la decisiva

¹¹ Si veda la lista degli uditori del seminario in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Grasset, Paris 1990, pp. 328-329 nota 1. Su Bataille e Kojève, oltre a quest'ultimo testo, pp. 501-508 (soprattutto sulla 'normalizzazione' del rapporto nell'ambito della rivista *Critique*), cfr. il carteggio tradotto in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano, 2004, pp. 223-231, e la *Préface à l'oeuvre de Georges Bataille* di Kojève, pubblicata in «L'Arc», 44, 1971, p. 36; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 221-222, che avrebbe dovuto precedere la seconda edizione dell'*Expérience intérieure*, il che non accadde (cfr. infra, cap. IV, per una trattazione più esaustiva della questione). Si veda inoltre R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», 1963, nn. 195-6, pp. 694-700; trad. it. in Id., *Segni, cifre e lettere e altri saggi*, Torino 1981, pp. 365-372, che ripercorre lo strano hegelismo di Bataille, dall'inizio riduttivo nel quadro surrealista all'interesse per gli gnostici rivelativo di un 'anti-hegelismo dialettico', nel senso di una limitazione dal basso delle aspirazioni della ragione, fino alle oscillazioni sulla possibilità di una dialettica della natura. Infine Queneau ritrae un Bataille che trae profitto dall'insegnamento di Kojève, «bien qu'il ne fût pas d'une assiduité exemplaire et que, parfois, il lui arrivât de somnoler» (ivi, p. 699), il che cozza con quanto affermato da Bataille in alcuni fogli relativi a *Sur Nietzsche*, in Id., OC, VI, 416 : «quante volte io e Queneau siamo usciti soffocati dalla piccola sala, soffocati, inchiodati [...] Ma il corso di Kojève mi ha spezzato, fatto a pezzi, ammazzato dieci volte». Secondo Queneau, le pagine dell'*Expérience intérieure* consacrate a Hegel sarebbero invece una «sorta di addio»: lo Hegel di Bataille sarebbe qui quello di Kojève, del sapere chiuso e circolare. Nonostante l'assenza degli ultimi significativi testi su Hegel degli anni Cinquanta, il breve omaggio di Queneau restituisce bene il legame di Bataille con la progressiva scoperta di uno Hegel diverso fatta dal pubblico francese a partire dagli anni Venti.

¹² Cfr. L. Sichirollo, *Eric Weil e la sua opera, oggi*, in E. Weil, *Masse e individui storici*, tr. di M. Venturi Ferriolo, Feltrinelli, Milano 1980, poi Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 7-31, qui pp. 12-13. Si veda anche l'analogo racconto di D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 364, che parte da un breve e significativo ritratto di Weil: «proche d'Aron, sa pensée était pénétrée par la tradition philosophique allemande, tandis que celle de Kojève synthétisait les influence de la pensée orientale, de la philosophie russe bien sûr et de l'idéalisme allemand auquel s'ajoutait un sens marxiste de l'Histoire. Après le dîner, chez les Weil, les hommes allaient d'un côté pour discuter, et les femmes de l'autre, conformément à une vieille tradition allemande ». Sul confronto con Kojève si veda in linea preliminare lo stesso L. Sichirollo, *ibid.*, e M. S. Roth, *Knowing and Hi-*

Auseinandersetzung, per nulla lineare, con la lettura kojéviana. Insomma, la sensazione immediata a partire da queste prime notizie è che Weil, arrivato in Francia nel 1933¹³, si trovi a confrontarsi con la *Hegelrenaissance* del periodo subendone l'influenza ma che d'altro canto tenti, secondo quell'attitudine di *logico* che gli è propria, di comprendere filosoficamente il corso che quelle idee stavano prendendo sotto i suoi occhi.

Il debito, se così si può chiamare quella che è più che altro una *Wechselwirkung*, di Weil nei confronti dell'hegelismo francese è quindi duplice: da un lato per quanto concerne specificamente il confronto con Hegel, dall'altro – e qui il termine 'debito' sembra in qualche modo più appropriato – perché le letture francesi di Hegel portano Weil a tematizzare con maggior cognizione di causa e infine a tipizzare le diverse forme di un atteggiamento filosofico consapevolmente post-hegeliano. Nella sua opera maggiore, quella *Logique de la philosophie* che ha la pretesa di sistematizzare in tipi ideali tanto i modi concreti mediante cui l'uomo si situa nel mondo, le cosiddette 'attitudini', quanto i relativi discorsi filosofici alternatisi nella storia del pensiero, le 'categorie', è quella detta Assoluto la categoria, la tredicesima su diciotto, in

story. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France, Cornell University Press, Ithaca and London 1988, pp. 155 sgg., sullo statuto ipotetico in Weil dei concetti di direzione e significato della storia.

¹³ Diverso il racconto di L. Sichirolo, che colloca l'addio alla Germania già «alla fine del 1932», *Eric Weil e la sua opera, oggi*, cit., p. 7. Ma come comunicatoci gentilmente da Gilbert Kirscher, il Centre Eric Weil è in possesso dell'ultima lettera scritta a Berlino, il 30 marzo 1933, indirizzata a Saxl, in cui si discute del libro su Ficino preparato da Weil per la Biblioteca Warburg, nonché del certificato di domicilio che lo vede alloggiato a Parigi, 1 Quay St-Michel, dal 19 al 27 aprile 1933. Già il 15 novembre 1932, tuttavia, Weil aveva fatto domanda per un incarico d'insegnamento a Portorico. Ulteriori conferme a riguardo giungono adesso da H. J. Hennecke, *Von Parchim nach Paris: Eric Weil in Deutschland vor 1933. Wert und Würde der erzählenden Biographie*, in Y. Bizeul (hrsg.), *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, Lit, Hamburg, 2006, pp. 19-44, qui p. 43, completa ricostruzione del decisivo periodo tedesco, su cui si veda anche A. Deligne, *Eric Weil: Einführung in das Werk*, ivi, pp. 45-58, qui pp. 46-49 e nota 7.

cui Weil pare collocare il pensiero hegeliano (o perlomeno un certo aspetto di questo pensiero, un certo Hegel). Se Weil, per dirla brutalmente, tenterà in qualche modo di andar oltre Hegel, chiarire i suoi rapporti di pensiero con i pensatori che negli stessi anni compivano lo stesso percorso può servire a riconoscere quali motivi filosofici siano all'origine delle categorie che nella sua opera maggiore saranno *posteriori* all'Assoluto, a Hegel, e in che modo il suo sistema se ne distingua. L'intenzione è perciò quella di seguire qui un duplice percorso. Da un lato, più nell'immediato, sfruttare il gioco di associazioni tra le tre personalità emigrate da Russia e Germania, nella memoria di Aron, per considerare nel dettaglio concetti e riflessioni di chi (ivi compreso lo stesso Aron) sembra aver influito con più forza su alcuni movimenti della lettura weiliana di Hegel e quindi della sua intera filosofia. Dall'altro, e si tratta senz'altro di un compito più impegnativo, che si potrà dire svolto solo nel corso dell'intero lavoro, si tenterà di considerare ciò che di queste letture è rimasto in Weil nel contesto più ampio della sua filosofia e della posizione logica di quei contemporanei in un periodo stretto nella morsa della guerra, dei suoi prodromi e dei suoi effetti.

Partiamo allora dal compito più semplice, coscienti della restrizione di campo che andiamo operando, limitando l'hegelismo di matrice transalpina che ha contato su Weil alle sole figure di Koyré, Kojève e Aron, ai *trois émigrés* identificati come «tre spiriti superiori», e a chi ne ha parlato, ma consapevoli altresì di non compiere un'operazione del tutto arbitraria. Weil è negli anni Trenta filosofo già pienamente formato: giunto in Francia all'inizio del 1933, già col primo saggio scritto in francese per la rivista diretta da Koyré e Puech, «Recherches Philosophiques», dal titolo *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* (1935), fornisce una prefigurazione diretta della stessa *Logique de la philosophie*. Se di influenze si può parlare è proprio perché la riflessione di Weil, lungi dall'essere un monolite, nonostante la forma si-

stematica, lascia trapelare progressive integrazioni (ad esempio, la centralità di Kant negli scritti tardi non è una svolta, né un ritorno¹⁴, ma un'operazione di progressivo assorbimento di istanze kantiane già presenti, non solo in nuce, nel tessuto teorico di Weil, laureatosi nell'Amburgo di Cassirer e di Warburg¹⁵), inquietudini e smottamenti che segnano l'urgenza dei suoi pensieri nel profilo stabile del sistema. Analogo discorso varrà per l'influenza weberiana, di cui tratteremo in seguito, e che è il punto di convergenza con la contemporanea riflessione di Raymond Aron.

Per far questo converrà partire dal personaggio cui Weil dedicò la *thèse principale* nel 1950, Alexandre Koyré, la cui lettura di Hegel, peculiare anche perché resta un mero episodio all'in-

¹⁴ Vedi la polemica di Alberto Burgio contro la tesi di M. S. Roth, *Knowing and History*, cit., circa una 'svolta' kantiana di Weil, in *La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel*, in «Hermeneutica», 8, 1988, pp. 209-223. Anche i curatori del carteggio L. Strauss – A. Kojève, *The Strauss-Kojève Correspondence*, in *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. Gourevitch – M. S. Roth, University of Chicago Press, Chicago-London 2000² (1991), pp. 213-325, qui p. 318 nota 3 alla lettera dell'8 aprile 1947; tr. fr., *Correspondance (1932-1965)*, in L. Strauss, *De la Tyrannie*, Gallimard, Paris 1997, pp. 251-371, note pp. 413-424, qui p. 417 nota 44, affermano che Eric Weil dopo le due opere del 1950, «poco a poco si è orientato verso il neokantismo», seguiti in questo da J. M. Ripalda – C. de Peretti – P. Vidarte, *Hegel und/et Derrida*, in «Hegel-Jahrbuch 1998», p. 294 nota 2, secondo cui saremmo in presenza di una originale variante continentale della successiva moralizzazione filosofica anglosassone della politica. Una tematizzazione della generale *nuance* neokantiana in Weil, innegabile quanto il suo 'hegelismo', ma senza alcuna 'svolta', in W. Kluback, *The Last of the Neo-Kantians: Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», I, 1987, pp. 77-91.

¹⁵ Il quale Warburg non sembrava amare particolarmente il giovane, a giudicare dalle interessanti frasi indirizzate a Fritz Saxl all'inizio del 1929 (va detto che Weil non aveva neanche venticinque anni), riportate in H. J. Hennecke, *Von Parnith nach Paris: Erich Weil in Deutschland vor 1933*, cit., pp. 35-36: «Weil lo conosco, ma non ne serbo un ricordo straordinario per via della sua coscienza di sé così sviluppata (*wegen allzustarkem [sic] Selbstbewußtsein*); bisogna proprio fargliela perdere attraverso i compiti che gli si impongono). Ancora qualche giorno dopo, a proposito di affidare un ruolo di primo piano a Weil nella Biblioteca: «Non mi va affatto a genio l'assegnare a un homo novus di tali ambizioni come W. un ruolo di rappresentanza, per quanto modesto».

terno della sua biografia intellettuale¹⁶, può servirci da trampolino di lancio per interpretare alcune delle categorie chiave dei 'problemi hegeliani' di Eric Weil¹⁷.

Hegel 'straniero': cent'anni di rifiuto

Il percorso filosofico di Koyré (1892-1964), intellettuale eclettico, enciclopedico, futuro autorevolissimo storico del pensiero scientifico, trasferitosi in Francia all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre, incrocia l'ingombrante nome di Hegel per un periodo molto breve. Il momento hegeliano di Koyré comincia nell'anno del centenario della morte del filosofo di Stoccarda, con una rassegna, archetipo di una lunga serie, sullo *Stato degli studi hegeliani in Francia*, prosegue con lo studio del 1931 su *La terminologia hegeliana*, e si interrompe nel 1934, appena pubblicato il saggio più importante, *Hegel a Jena*¹⁸. Nel frattempo il seminario di

¹⁶ Dopo gli scritti dei primi anni Trenta, Koyré non tornò più a scrivere su Hegel. Si veda il ricordo di Koyré e della sua importanza per gli studi hegeliani da parte di J. Wahl, *Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hegeliennes en France*, in «Hegel-Studien», Beiheft 3, *Hegel-Tage. Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von H.-G. Gadamer, pp. 15-26, che si domanda proprio la ragione dell'abbandono di Hegel da parte di Koyré, nonostante l'enfasi e il peso di alcune affermazioni (irreligiosità di Hegel, scarso peso degli *Scritti teologici giovanili*) contenute nei tre saggi degli anni Trenta (che andavano chiaramente in direzione opposta a quella di Wahl).

¹⁷ Oltre a dedicargli la *Logique*, Weil, come ha notato P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, La Città del Sole, Napoli 1994, p. 366, n. 24, deve a Koyré (in particolare agli *Studi galileiani*) anche le linee di lettura della scienza moderna, mentre il rinvio a Koyré per il suo hegelismo è senz'altro più mediato.

¹⁸ A. Koyré, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, in *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses*, Le Haye 1930, Tübingen 1931, poi in «Revue d'histoire de la philosophie», V, 2, 1931, pp. 147-71, infine in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, A. Colin, Paris, 1961, e Gallimard 1971² – da cui citiamo – pp. 225-251, con *Post-scriptum*, pp. 249-251; *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, in «Revue philosophique», 1931, CXII, pp. 409-439, poi

Kojève (1933-1939) era già cominciato, in espressa sintonia con le idee del contrerraneo¹⁹. Ora, se la filiazione è chiaramente riscontrabile, di certo Kojève è andato molto oltre: resta che uno dei problemi centrali, se non *il* problema della lettura di Kojève, salito di nuovo alla ribalta in tempi recenti, la ‘fine della storia’, è già al centro dell’ultimo saggio di Koyré.

Il primo articolo invece, interessante anche e soprattutto per il suo repentino invecchiamento (a partire dal 1930 gli studi e le pubblicazioni hegeliane in Francia furono in costante ascesa, lo nota lo stesso Koyré nel post-scriptum alla ristampa del saggio²⁰) e per la messa in luce degli ostacoli incontrati per oltre un secolo dalla filosofia hegeliana ad esser non solo apprezzata, ma anche soltanto studiata oltralpe, non è che la ricostruzione di

in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 191-224; *Hegel à Iéna*, in «Revue d'Histoire e de Philosophie religieuse», 1934, poi in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 147-189 (ora tradotti in AA. VV., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze, 1980, rispettivamente pp. 3-27; 29-53; 133-167 – in ogni caso, la traduzione è nostra). Una breve ricapitolazione dell’hegelismo di Koyré è presente in B. Cooper, *The End of History: an Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto 1984 (incentrato, anche se quasi sempre in modo solo ricostruttivo, sulla lettura kojéviana di Hegel, dove la stessa *Legacy of Hobbes* – secondo una linea Straussiana – è piuttosto enunciata che argomentata a partire dai testi), qui pp. 54-63, che suggerisce l’influenza husserliana, piuttosto che heideggeriana, nell’interpretazione koyreana del tempo in Hegel. Su questi temi cfr. meglio R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La città del Sole, Napoli 1998, pp. 46 sgg, e Matteo Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998.

¹⁹ Vedi in A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968² (1947); tr. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 72, il *résumé* del primo anno di corso, concepito come un «prolongement du cours de M. Koyré sur la philosophie religieuse de Hegel», e fedele alla «méthode d’interprétation de M. Koyré et en me basant sur les idées directrices de son Cours». L’idea è espressa a sua volta in *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, Gallimard, Paris 1990, présentation de B. Hesbois, redatto nel 1953, esattamente nella *Préface*, p. 32: «il parla du Temps hégélien, et ce fut pour moi, comme on dit, une révélation».

²⁰ Cfr. A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, p. 260 sg; tr. it. in *Interpretazioni hegeliane* cit., p. 26.

Koyré presentata al convegno hegeliano de L'Aia, una rassegna assai lucida nel restituire la 'sfortuna' di Hegel in Francia. A suo avviso i decisivi ostacoli all'influenza hegeliana («jamais une école hégélienne a pu se former en France») sono riducibili a tre: in primo luogo il problema delle poche e lacunose traduzioni (il titanico sforzo di Augusto Vera viene liquidato da Koyré con una formula sbrigativa – «un discepolo più entusiasta che competente»²¹ – che rispecchia tuttavia la qualità effettiva e l'arbitrarietà di molte scelte di traduzione operate dall'hegeliano italiano) che fino al secondo dopoguerra ostacolarono una circolazione effettiva del pensiero hegeliano; in secondo luogo il ritorno a Kant, protagonisti i vari Cournot, Renouvier, Lachelier, che accusavano Hegel di determinismo assoluto, ottimismo integrale, panlogismo. Né immuni da colpe furono anche Boutroux e Delbos, seppur animatori con Berthelot di un importante dibattito alla *Société française de Philosophie*, il 31 gennaio 1907, utile a rimuovere almeno parte di quei pregiudizi che minavano la lettura di Renouvier e degli spiritualisti eclettici. In terzo luogo, a ostacolare gli studi hegeliani interveniva il ruolo del pensiero matematico e della tradizione *cartesiana* del pensiero francese. A mo' di esempio del pregiudizio gravante sulla ricezione di Hegel, Koyré sceglie l'affermazione di Brunschvicg, secondo il quale vero universale concreto è quello della scienza positiva. E tutto questo senza neppure render conto delle innumerevoli accuse ottocentesche di ateismo formulate all'indirizzo di Hegel, stilate dai vari Caro o Mignet, e brillantemente sintetizzate in titolo e trama d'un romanzetto della contessa de Gasparin, *L'Hégélien*, del 1858, in cui il protagonista eponimo è niente meno che un capitano d'una milizia rivoluzionaria alle prese col vincolo amoroso stretto con una dama conservatrice: alla fine la poverina, già dimidiata nell'animo tra vizio privato e pubblica virtù, venuta a

²¹ Ivi, p. 226; tr. it., cit., p. 4. Koyré riporta le traduzioni di Hegel, ivi, p. 226 nota 3; tr. it., p. 4 nota 6.

sapere della brutale esecuzione dell'amato, ne è risollecata per le sue prospettive sociali ma al contempo resta in preda ai rimorsi per la fine dell'*affaire*²².

Altrettanto in linea coi tempi, e con semicomici risvolti, è poi la vicenda della sottoscrizione avviata da Taine e Renan per erigere una statua in onore di Hegel per il centenario dalla nascita. Il 25 gennaio 1870 appare un'*adresse* al *Journal des Débats* redatto con Renan: «Hegel reste... malgré ce que son oeuvre eut de hasardeux et d'inachevé, le premier penseur du XIX^e siècle... ceux qui souscriront à ce monument témoigneront... qu'ils veulent honorer l'humanité dans un des plus grands esprits qui ont le mieux montré à quelle hauteur elle peut s'élever... »²³. La guerra franco-prussiana e la successiva sconfitta di Sedan basteranno a render chimerica l'idea della statua celebrativa. Considerando che l'hegelismo di Taine e Renan, ma anche quello di Cousin e Vacherot, non è vero hegelismo, che sia cioè fondato su un'autentica ricezione dei testi, e che per la maggior parte gli autori che ne hanno tentato una riabilitazione non erano di origine francese (da Meyerson a Basch, da Lucien Herr – autore di un articolo su Hegel nella *Grande Encyclopédie*, citato anche da Croce e Gramsci²⁴ – fino a Groethuysen ed ovviamente a Koyré),

²² Si veda la breve sintesi in M. Kelly, *Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay*, in «Journal of European Studies», vol. 11, n. 41, 1981, pp. 29-52, qui p. 33. Per un'approfondita analisi del XIX secolo francese, cfr. G. Oldrini, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Guerini e Associati, Milano 2001.

²³ Della vicenda e di tutto l'accidentato percorso transalpino dello Hegel politico riferisce dettagliatamente B. Bourgeois, *Appendice. Hegel en France: le destin français des Principes de la philosophie du droit*, in *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Puf, Paris 1992, pp. 369-400 [già in «Giornale critico della Filosofia Italiana», LXVII, sesta serie, fasc. III, settembre-dicembre, 1988, pp. 321-347]. Il passo di giornale citato da Bourgeois, *ivi*, pp. 388-389, è tratto da D. D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Paris 1928, p. 75.

²⁴ Croce recensisce in «La Critica», 20 gennaio 1933, anno XXXI, fasc. 1, p. 39, L. Herr, *Choix d'écrits*, Rieder, Paris, 2 voll., 1932, dov'era contenuto anche l'articolo di Herr nel XVI volume della *Grande Encyclopédie* (1890). Il riferimento gramsciano è ricavato dalla recensione di Guido De Ruggiero (e dai

si può immaginare sotto quale luce anti-teutonica sia stato visto Hegel per tutto il XIX secolo e in fondo fino agli albori degli anni Trenta, dopo il grande sbandamento anti-tedesco della Grande Guerra²⁵. Un diverso avvenire per l'hegelismo francese si profila, secondo Koyré, nelle opere dei già citati Meyerson e Basch, cui si aggiunge Wahl²⁶. Se il franco-polacco Meyerson

cenni alla relazione di Koyré su «La Critica», 20 novembre 1931, anno XXIX, fasc. 6, pp. 445-452 del congresso hegeliano de L'Aia. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 2001 (1975), *Quaderno 8 (XXVIII)*, vol. II, p. 1051 e *Quaderno 11 (XVIII)*, ivi, p. 1369. Per queste informazioni cfr. ivi, vol. IV, p. 2812 e p. 2947.

²⁵ Dell'hegelismo francese sono a disposizione varie rassegne, da G. Canguilhem, *Hegel en France*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XXVIII-XXIX, 1948-1949, pp. 282-297, a I. Fetscher, *Hegel in Frankreich*, «Antares», I, n. 3, 1953, pp. 3-15, da R. Salvadori, *Hegel in Francia*, De Donato, Bari 1974, al già menzionato M. Kelly, *Hegel in France to 1940* cit., a W. Biemel, *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in *Stuttgarter Hegel-Tage* («Hegel-Studien», Beiheft XI) hrsg. von H.-G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1974, pp. 643-655, che sottolinea con Koyré il ruolo del libro di Meyerson, *L'explication dans les sciences*, Payot, Paris 1921 (per la traduzione del metodo dialettico alle scienze della natura) e di Basch (sul ruolo etico dello Stato in Hegel) per concentrarsi su Kojève e Hyppolite; utile la lucida rassegna in Antimo Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 42-51; lo stesso J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Puf, Paris 1971, pp. 231-241 (retrospettiva sulle differenze tra la sua lettura e quella di Kojève, ritenuta troppo antropologica), e la breve sintesi in J. D'Hondt, *Hegel et l'hegelianisme*, Puf, Paris, 1993⁴ (1982), pp. 49-53. Più approfonditi, e con analoga rassegna, G. Jarczyk – P. J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 17-36, M. S. Roth, *Knowing and History*, cit.; sempre utile F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.

²⁶ In un ricordo di Aron, suo compagno – assieme a Sartre – all'École des Hautes Etudes, risalente agli anni Ottanta, Georges Canguilhem, *La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30*, in A. Boyer – G. Canguilhem – J.-C. Chamboredon – F. Furet – J. Gatty, *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Editions Rue D'Ulm, Paris 2005, pp. 19-32, qui p. 23, rammenta oltre a Lucien Herr, socialista alsaziano poliglotta, amico di Jaurès e Léon Blum, anche Charles Andler, che aveva tenuto corsi su Hegel al Collège de France tra il 1928 e 1929. Canguilhem puntualizza inoltre come sia ingiusto dire che negli anni Venti gli autori tedeschi non fossero presenti negli studi francesi. Ancor prima del primo viaggio di Aron in Germania, Simmel, Rickert, Jaspers venivano studiati, così come Weber – og-

con l'*Explication dans les sciences* riabilita la *Naturphilosophie*, contro l'astratto intelletto scienziata (e Koyré ne condivide l'individuazione del limite della filosofia della natura, incapace di considerare la pluralità degli irrazionali al cui cospetto si trovano le singole scienze²⁷), Basch, con *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, anticipando Weil, critica la tesi dello Stato hegeliano come un Moloch che sacrifica i diritti dell'individuo, e vede piuttosto la morale di Hegel come una morale dell'essere, non prescrittiva, ma morale sociale, in cui l'atto morale consiste nell'accordarsi alla *Sittlichkeit*, la morale oggettiva²⁸. Quanto a *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* di Wahl – la cui importanza non va affatto sottovalutata nella ricostruzione di questo periodo, benché la sua figura non sia al centro della nostra analisi – rappresenta per Koyré un tentativo di «riafferrare, dietro e sotto le formule astratte del sistema, la vita e il sangue che lo nutrono»²⁹, anche se in

getto di ricerca di Maurice Halbwachs nel 1925. «Cette philosophie allemande associait à l'idée de vie l'idée de valeur. Après Nietzsche, valeur évoquait puissance d'affranchissement, pouvoir de refuser la loi». Per Canguilhem la svalutazione francese della questione del valore era dovuta all'influenza di Durkheim (ivi, p. 25).

²⁷ A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, pp. 236-241; tr. it. cit., pp. 13-19. Si veda su questi temi lo studio di G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di C. Vinti, ESI, Napoli 1994, pp. 387-397, qui p. 390 nota 8.

²⁸ Commentando questa visione della *Sittlichkeit* hegeliana in Basch [V. Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Alcan, Paris 1927, p. 329], secondo cui «l'atto morale per eccellenza, che consiste per una coscienza individuale nell'opporsi nei momenti di crisi all'opinione morale regnante..., diviene criminale», Koyré afferma che questi, «a ragione, avvicina la concezione hegeliana a quella di Durkheim» e poi che quella frase è «la più forte obiezione che si possa fare al pensiero di Hegel» (A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 243; tr. it., cit., pp. 20-21).

²⁹ A Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 244; tr. it. cit., p. 21: si tratta di un commento a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder 1929, p. 9; tr. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Isedi, Milano 1972, poi Laterza, Roma-Bari 1994, con intr. di E. Paci, p. 3, sul fatto che la dialettica prima di essere un metodo è un'esperienza.

realtà Koyré, convinto che tra il periodo hegeliano di Francoforte e quello di Jena vi fosse una continuità dialettica, e non lo iato di cui vagheggiava chi esaltava il primo, 'romantico' Hegel, opta, contro lo stesso Wahl, per un'ipotesi ermeneutica unitaria³⁰. In *Hegel à Iéna*, rileverà come le parole, 'amore', 'spirito', 'vita', siano in fondo soltanto il legittimo precipitato dell'epoca, e che sostanzialmente l'esigenza sistematica di Hegel sia ben ravvisabile pur sotto le vesti romantiche fornitegli dal tempo in cui viveva, perfino quando il perno del pensiero hegeliano era il termine di 'amore'. La stessa conclusione d'una precedente recensione al testo wahliano ne ribalta la tesi fondamentale (e suggerisce una certa cautela nell'accogliere come sinceri i complimenti rivolti al collega): «occorre ad ogni costo umanizzare Hegel? La sua grandezza risiede proprio nella sua inumana freddezza. Non nel fatto d'aver chiamato 'amore' quel che in seguito avrebbe chiamato 'concetto', ma, al contrario, nell'aver finito col chiamare 'concetto' quel che aveva cominciato col chiamare 'amore'»³¹. E una nota di *Hegel à Iéna* chiude definitivamente il conto con la linea che da Dilthey e Nohl era passata in Francia per Rosca ed era giunta fino a Wahl: «l'irreligiosità profonda di Hegel lo rende tanto più atto a profittare delle lezioni concettuali della teologia, ed è questa duplice origine del suo pensiero che ne spiega la dualità costante. In effetti la dialettica teologica è una dialettica dell'intemporale. La dialettica storica è quella del tempo»³². Emerge qui con nitore quale sia

³⁰ Questo vale anche per l'unità tra i periodi di Jena, Heidelberg e Berlino, cfr. A. Koyré, *Etudes*, p. 153; tr. it. in *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 139: «tra i corsi e l'*Enciclopedia* c'è in effetti continuità».

³¹ A. Koyré, *Recensione a J. Wahl*, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 7-8, 1930, pp. 136-143, qui pp. 142-143.

³² A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 159-160 e nota 1; tr. it. cit., p. 145 nota 48. Dimitriu Rosca, autore del già menzionato studio sull'influenza di Hegel su Taine, era stato nel 1928 il traduttore in francese della *Vita di Gesù*.

l'interesse principale del filosofo russo: la peculiare storicità che matura nella dialettica temporale hegeliana. Lo Hegel che verrà presentato da Koyré nei due saggi successivi sarà tutto il contrario di quello di Wahl – basti ricordare la convinzione di Koyré che gli scritti giovanili di Hegel avrebbero dovuto chiamarsi piuttosto «Scritti anti-teologici»³³. Per il momento, tuttavia, nel sottolineare la centralità del problema religioso secondo Wahl («le malheur est le propre de toute conscience humaine, de toute âme qui par là même est *naturaliter christiana*», «le malheur de la conscience malheureuse de l'homme est l'expression, le signe, le symbole d'une déchirure, d'un déséquilibre, d'un malheur au sein même de l'Être»³⁴), Koyré vi nota la continuità con i lavori di Dilthey e conclude che, col suo «studio sapiente e sottile», «Wahl è riuscito a restituire un suono umano alle formule glaciali della dialettica hegeliana» e che Meyerson, Basch e Wahl, sono «trois côtés différents» da cui la Francia avvicina il grande filosofo, cui in quegli anni si aggiungevano, con approccio meno convenzionale (per l'epoca), anche i corsi di Charles Andler e dello stesso Koyré sulla filosofia della religione e la *Fenomenologia*³⁵. Ma da questa rapida sintesi risulta già chiaro come la prospettiva che Koyré stava per aprire su Hegel, quella sul tempo storico come tempo veramente umano, scevro di ricadute immediate in un linguaggio e in un afflato teologico, fosse radicalmente innovativa per l'ambiente francese.

³³ A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in Id., *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 150 nota 3 ; tr. it., cit., p. 136 nota 17: «si sarebbero dovuti chiamare piuttosto: *Anti-theologische Jugendschriften*». E prima ivi nota 2; tr. it. cit., p. 138 nota 27: «bisognava, in effetti, esser completamente privi di senso religioso per scrivere la *Filosofia della religione* e bisognava d'altronde esser tanto... ingenui quanto Georg Lasson per non notarlo e per vedere in lui un buono e pio protestante».

³⁴ A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 245 ; tr. it., cit., p. 22.

³⁵ Ivi, p. 248; tr. it., cit., p. 25.

La lingua hegeliana: il debito di Weil verso Koyré

Il primo dei punti toccati nella rassegna dell'autore di *Studi galileiani*, la difficoltà di tradurre Hegel, è al centro del suo secondo studio, incentrato su lingua e terminologia hegeliane. È curioso che proprio in questo saggio quanto egli si preoccupa di affermare, l'intraducibilità del filosofo di Stoccarda, venga puntualmente smentito dai suoi stessi, alquanto riusciti, tentativi di resa dell'ardua prosa del periodo jenese, traboccante di linguaggio antropologico e fenomenologico, laddove effettivamente l'esigenza di rinnovamento sentita da Hegel si traduce nel pieno sfruttamento di quella *namengebende Kraft*, la potenza nominante di cui è dotata la lingua secondo la definizione datane nella *Filosofia dello spirito* jenese. Nella lettura fornitane da Koyré, la *Sprache* è qui parte dell'intuizione necessaria all'auto-costituzione dello spirito, ne è lo strato inferiore: non c'è la lingua – che come forma spirituale compiuta appare solo quando lo spirito è realizzato, e certo non nel senso dei linguaggi specialistici: per Hegel la parcellizzazione dei linguaggi scientifici è frutto di un vano intellettualismo –, vi è piuttosto un mondo di lingue, di linguaggi, in cui la *Sprache* deve mantenere la sua vitalità. «Hegel cerca di rivitalizzare i tesori nascosti della lingua, cerca di attualizzare, sintetizzare, integrare il lavoro storico della ragione che si è incarnata»³⁶. Koyré ricorda come Hegel non fosse il solo in quel periodo a credere nella saggezza incarnata nella lingua, e fa i nomi di Herder, Rousseau, Hamann, menziona le scoperte di Bopp e Humboldt³⁷, ribadisce come in Hegel non vi fosse la tendenza a cercare il senso originario, l'*Ursinn* del termine – quale si riscontrava già allora in Heidegger –, sottolineandone piuttosto il tentativo d'una mediazione, nel suo linguaggio, tra le varie stratificazioni di senso che il vocabolo storicamente

³⁶ Ivi, p. 196; tr. it., cit., pp. 33-34.

³⁷ Ivi, p. 197; tr. it., cit., p. 34.

aveva assunto; ragion per cui, conclude, «il miglior commentario di Hegel resta, fino a nuovo ordine, un dizionario storico del tedesco»³⁸. Ma, a prescindere dalla brillante analisi della lingua hegeliana – che testimonia una conoscenza delle opere di Hegel da Jena a Berlino del tutto inedita per il pensiero francese – già in questo saggio, anticipando gli esiti teorici dell'articolo successivo, Koyré rileva in Hegel l'importanza del tempo rispetto all'eternità. Qui il rimando privilegiato è alla *Geschichtsphilosophie* hegeliana, dove il tempo ha la determinazione del negativo, in quanto relazione al non essere, ma anche alla *Fenomenologia*, in cui il tempo come concetto esteriorizzato – concetto che è, che esiste effettivamente – si presenta alla coscienza come intuizione vuota. Nell'opera jenese del 1807, il movimento fenomenologico fondamentale, l'interiorizzazione-*Erinnerung* come movimento di ritorno in sé, opera nel senso dell'*Aufhebung* dell'opacità a sé, della 'notte' della coscienza nel tempo. Se il tempo e l'esperienza si coappartengono, le differenti tappe e momenti dello spirito si realizzano nel tempo e nel tempo acquisiscono l'indipendenza relativa del loro esserci. Le *Gestalten* fenomenogiche si formano nel tempo, perché «il tempo è in effetti l'esserci dell'*Aufheben* stesso. La storia e la storia soltanto realizzano lo spirito; la storia soltanto permette o più esattamente solo essa è la crescita dello spirito che diviene esso stesso, arricchendosi nel suo divenire di tutte le ricchezze che porta in sé. Perché la storia – che è spirito – è anche vittoria sul tempo, vittoria sulla negazione e la morte che il tempo porta in sé»³⁹.

Nel sottolineare la necessaria storicità dello spirito, Koyré pone allo stesso modo l'accento sulla concezione hegeliana della lingua come realizzazione ed esteriorizzazione, e quindi come diversificazione storica delle forme del pensiero. È qui, in un'analisi della lingua hegeliana, che troviamo una significativa anticipazione, una spiegazione *ante litteram*, di ciò che Weil intenderà vent'anni

³⁸ Ivi, p. 224; tr. it., cit., p. 53.

³⁹ Ivi, pp. 220-221; tr. it., cit., p. 51.

dopo nella sua *Logique de la philosophie*, l'opera che vent'anni dopo a Koyré sarà dedicata, con la 'categoria'. Con questo termine Weil vorrà definire una sorta di tipo ideale del discorso filosofico, della modalità secondo cui la ragione, nelle differenti tappe del suo percorso, si è rapportata al reale. Categoria è dunque, com'è stata felicemente definita, una 'finzione euristica' utile ad analizzare i discorsi effettivamente tenuti nella realtà – è una forma stilizzata di coerenza⁴⁰. Ed ecco l'involontaria esplicazione di cosa sia la categoria weiliana offerta da Koyré a proposito della terminologia hegeliana: «la lingua attuale contiene le categorie e le forme del 'passato', di quel passato che la storia – la vera storia che è spirito dialettico – rende 'presente' nel farlo pensiero, spirito in cui le 'categorie' si presentano non più come figure determinate della coscienza, ma come concetti determinati». E, subito dopo: «è per questo che i concetti del pensiero filosofico non sopprimono i differenti significati dei termini che li incarnano, ma li fanno rivivere e li abbracciano – li comprendono – in un solo momento – presente – del pensiero». Se «è questa la ragione per cui non si può tradurre Hegel, o perlomeno, è difficile farlo», questa di Koyré è anche un'importante chiave di lettura della *Logique* di Weil, chiamata spesso, secondo la felice definizione usata da Wahl durante la *soutenance de thèse*, «Fenomenologia dello spirito 1950»⁴¹ – per il suo andamento fenomenologico ed appunto per l'incarnarsi del discorso nelle varie categorie –, che risponde proprio a un tentativo di 'traduzione' del concetto hegeliano secondo le modalità (e le difficoltà) indicate da Koyré. Le categorie attra-

⁴⁰ Si veda in M. Conche, *Philosopher à l'infini*, Puf, Paris 2005, l'appendice, *Correspondance entre Marcel Conche et Gilbert Kirscher*, pp. 173-194, e le definizioni di Kirscher alle pp. 177-185, che spiega come ad esempio in Kant Weil veda quattro diverse categorie: Coscienza (soggetto trascendentale e pratico), Condizione (oggettività fenomenica), Dio (postulato della ragione pratica), Senso (come categoria formale, espressa in linguaggio ontologico inadeguato).

⁴¹ Cfr. il *compte rendu* anonimo della *soutenance* della tesi di Weil davanti alla giuria composta da Wahl, suo direttore di tesi, Vermeil, Hyppolite, Merleau-Ponty e Henri Gouhier, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 4, 1951, pp. 445-448, ora in *PR II*, pp. 232-250.

verso cui la comprensione filosofica cerca di cogliere, di tipizzare le differenti attitudini dello spirito umano corrispondono, sul piano formale, all'espressione di quell'esigenza di sintesi insita nel *Begriff*, esigenza che Weil condivide con Hegel. E Koyré, spiegando Hegel, spiega Weil: «sintesi e somma, o se si preferisce, integrazione dei momenti (concetti, forme, *Gestalten*) del passato nel 'presente' – questo è il concetto hegeliano. Ma se la storia dell'umanità, in quanto *realizza* la storia dello spirito, è una, in quanto essa *si realizza*, essa si particolarizza, si differenzia, si rompe. La storia è una come il pensiero e lo spirito, ma le storie, come i popoli e le lingue, sono differenti»⁴².

Se l'«attitudine» è per Weil il nome dato alla prassi, alla condotta concreta degli uomini che si attualizza nella storia, il diversificarsi delle storie sarà quindi il differenziarsi delle «attitudini», la loro reciproca irriducibilità, data la quale sarà per Weil importante «non perdere mai di vista la violenza, fattore, *momento* essenziale di ogni attitudine, attitudine anch'essa e che deve esser colta dal discorso affinché il discorso si comprenda come discorso dell'uomo». Se Weil, nel rilevare l'ineludibile violenza attorno a cui ruota il discorso, ricorda altresì che «non dobbiamo vergognarci del nostro interesse per il discorso, per la filosofia», è perché, memore della lezione di Koyré, rinviene nella concezione hegeliana del tempo una qualità «umanistica» che permette al filosofo, l'amante del discorso, una possibilità di comprensione, di sintesi che è insieme una possibilità di azione, in quanto comprende l'efficacia che la ragione ha avuto nella storia. «Una volta compiuta tale presa di coscienza quel discorso agisce a sua volta: l'uomo che ha compreso ciò che fa non è più l'uomo che lo ha fatto» (LP 70, 101)⁴³.

⁴² A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 223 ; tr. it., cit., p. 52.

⁴³ Si veda sul rapporto Koyré-Weil, più approfonditamente, M.R. Natale, *Alexandre Koyré e Eric Weil*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 407-415, che sottolinea l'importanza radicale della storia in entrambi e che «l'uno come l'altro, o forse sarebbe meglio dire l'uno con l'altro» iniziano una nuova fase dell'hegelismo europeo.

Il dubbio di Koyré e l'invenzione della 'fine della storia'

Si è forse accennato anzitempo alla nota 'umanistica' del tempo hegeliano nella lettura di Koyré, perché tale connotazione 'antropologica' del tempo, benché implicita nel saggio koyreano sulla lingua e la terminologia hegeliane, emerge compiutamente solo col terzo studio, *Hegel à Iéna*. Qui vengono gettate le basi della concezione che Kojève farà propria. L'operazione ermeneutica di Koyré vuol essere in qualche modo una «fenomenologia husserliana della fenomenologia hegeliana»⁴⁴, vuol cogliere il laboratorio filosofico hegeliano nel suo farsi, ciò che regge l'impalcatura del sistema hegeliano e che il sistema cela sotto di sé. E dare di Hegel, agli albori della sua *Renaissance* francese, un volto nuovo: la filosofia di Hegel come filosofia dell'avvenire, come filosofia del tempo destinata a privilegiare costitutivamente la dimensione del futuro come sbocco della temporalità umana, recante in sé una *promessa di plasticità* inerente al rapporto di identificazione tra il concetto e il tempo («il tempo medesimo che è là»), plasticità che dà forma a partire dall'avvenire⁴⁵. Anche

⁴⁴ J. Wahl, *Le rôle d'Alexandre Koyré*, cit. p. 19.

⁴⁵ Prendiamo in prestito la bella formula di C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996, p. 16, in tutt'altro contesto (Malabou afferma proprio la diversità del suo approccio da quello di Koyré e Kojève e sottolinea l'estraneità a Hegel di un problema di *elezione* della dimensione del futuro, proponendo la sua 'plasticità' come l'inatteso della filosofia hegeliana). Un giudizio equilibrato a proposito della comune lettura di Koyré e Kojève è in G. Rametta, *Il concetto del tempo. L'eternità e la «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, con prefaz. di R. Bodei, Franco Angeli, 1989, pp. 109-114, che mostra la forzatura dei due russi nello sfruttare la dialetticità dell'istante per far compenetrare tempo ed eternità, indebita trasposizione alla realtà storica di procedimenti logico-categoriali inerenti al pensiero speculativo. Va da sé che non sfioreremo neppure queste questioni. È più interessante dal nostro punto di vista indagare perché si sia arrivati a questa lettura e cosa ne resti in Weil (il tempo umano di Koyré-Kojève – Avvenire>Passato>Presente – sarà il tempo dell'Azione nella *Logica della filosofia*). In Hegel «la compiutezza del tempo» è «solo in rapporto alla filosofia» (ivi, p. 113). Se soltanto il pensiero è capace di pensare, rappresentare, *darstellen*, l'autocostituzione dell'eternità

qui colpisce, ancora una volta, la novità dell'atteggiamento di Koyré rispetto alla stantia prospettiva ermeneutica tesa a leggere Hegel attraverso la lezione di Dilthey. I manoscritti dei corsi di Jena, appena pubblicati da Lasson e Hoffmeister, proponevano uno Hegel *visionario dello spirito*, che avrebbe prima applicato concretamente un'analisi fenomenologica, per poi sopprimerla come «impalcatura inutile, che tuttavia è alla base della costruzione»⁴⁶. Le parole che Koyré dedica a questa lettura sono dure e inequivocabili, segnalano l'urgenza di una nuova interpretazione. Se uno «Hegel umano, vivo e sofferente», il giovane Hegel, «l'amico dei romantici, è certamente più attraente dell'ideologo dello Stato prussiano», e se ancora una volta si misconosce l'importanza della sua logica matura, questo vuol dire non solo la «disistima dello Hegel filosofo, e perfino della filosofia *tout court*, ma anche il disprezzo verso l'opera, piuttosto che verso l'uomo»⁴⁷.

La tesi centrale del saggio del 1934 è invece che nell'intero cammino hegeliano si rinvenga una certa 'inquietudine dell'essere'⁴⁸. Nella storicità dello spirito, nel carattere dialettico del suo

nell'attimo riempito del presente, la storia intesa in senso moderno come incompiuta è pensabile solo a partire dal concetto. L'identificazione kojéviana di tempo e concetto porterà a un superamento concettuale e temporale insieme della storia.

⁴⁶ Un'affinità coi temi husserliani, confermata dalla biografia intellettuale di Koyré, è ravvisata in G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, cit., pp. 388-389.

⁴⁷ A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 149-151 e nota 1; tr. it., cit., pp. 135-136.

⁴⁸ Per una trattazione più approfondita e critica della concezione del rapporto tra tempo ed eternità in Koyré lettore di Hegel si veda E. Mirri, *Koyré ed Hegel*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 127-144. Si veda a p. 136: «al Koyré sfugge – e certo di proposito – questo costituirsi della fenomenologia di sole 'figure', sfugge anzi il concetto stesso di 'figura' (che naturalmente rinvia ad altro da sé, a ciò di cui è 'figura'), mentre sembra interessarlo solo la vicenda delle figure non riconosciute come tali, la storia come realtà intrascendibile: in accordo del resto con [...] Jean Wahl, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite». In questa intrascendibilità della storia – dalla coloritura assai diversa nei quattro autori menzionati – Mirri scorge «una lettura fenomenolo-

incedere, la sua filosofia si presenterebbe come filosofia del tempo, e di qui come una filosofia dell'uomo⁴⁹. I §§ 258-259 dell'*Enciclopedia* hegeliana, con la loro trattazione sistematica del tempo, troverebbero la loro premessa fenomenologica nel soggiorno jenes, laddove viene messa in rilievo l'inquietudine (*Unruhe*) del determinato, di ciò che non è nell'esistere quanto è nell'essenza⁵⁰. La fonte stessa della dialettica starebbe nel rapporto del finito e dell'infinito, dove ogni finito rappresenta la negazione dell'infinito e viceversa, riproducendo così il rapporto di eternità e tempo, o dell'istante e del tempo. Il presente nella sua essenza sarebbe il non essere di sé, limite semplice che si nega da sé. L'istante hegeliano «è però un istante *diretto*», gode della sua natura dialettica che assicura il contatto e la compenetrazione di tempo ed eternità. Seguendo questa chiave di lettura, Koyré si sofferma sul flusso concreto della vita spirituale verso l'avvenire: di più, la temporalità viene dall'avvenire, nel senso che il tempo si forma «esteriorizzandosi a partire dall'adesso, ma non prolungandosi, bensì durando»: si rivela così un tempo dell'aspirazione, tempo faustiano. Il 'già stato' (*jadis*), ridiventando 'ora', è assorbito e sublimato nel presente: «così ridiviene possibile l'autocostruzione dello spirito e il suo arricchimento nell'evoluzione storica». «Il tempo si 'compie'» e il passato si fa spazio, successione, tempo 'paralizzato', cosa. Il tempo è determinato così

gica, antropologica; si sarebbe quasi tentati di dire colorata di esistenzialismo», affermazione desunta da ciò che Koyré afferma sull'inquietudine dell'essere, e dalle osservazioni sul reciproco affrontarsi di finito e infinito («l'infinito stesso è inquieto come il finito»). In ultima analisi, per Mirri Koyré esaspera il ruolo del tempo in Hegel a scapito della logica (cfr. *ivi*, p. 140, in riferimento a Hegel, *Enzyklopädie*, § 24 Zus.: «tutta la storia – e finanche la storia della filosofia – è per Hegel 'figura' dello svolgimento del pensiero»).

⁴⁹ A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 163; tr. it., cit., p. 148.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen – H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992, pp. 247-251; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma Bari 2002 (1907), pp. 233-237.

come *umano, antropologico*⁵¹. È negandosi che l'avvenire – come avvenire – diviene 'ora' ed esistente. Nell'incedere dell'interpretazione di Koyré, emerge quindi uno Hegel esoterico, celato dietro l'*Enciclopedia* stessa, che assegna un primato all'avvenire. «E tutta la dottrina così curiosa della prevalenza dell'avvenire sul passato è condensata nell'*ordine* in cui Hegel enumera i momenti o le dimensioni del tempo: adesso, avvenire, passato», ma tutto questo è «lavoro segreto» del pensiero tra Jena e Berlino. Il presente è «dialettico, drammatico, teso», «siamo *noi* che nella nostra memoria riprendiamo e vivifichiamo questo passato morto e compiuto. È in noi e nella nostra vita che si realizza il *presente* dello spirito. La dialettica del tempo è la dialettica dell'uomo». Il 'noi' dello spirito incalza nel discorso di Koyré e viene assunto come tratto dell'autodeterminazione della storicità. «È perché l'uomo dice *no* al suo adesso – o a se stesso – che c'è un avvenire». «Lo spirito vittorioso sul passato lo ingloba, ma non lo sopprime»⁵². Per questo ne andrebbe in Hegel d'una filosofia dell'uomo, se la dialettica del tempo è la dialettica dell'uomo, che nega il suo 'ora', fondando il proprio avvenire. Se il tempo in Hegel resta successione, esso tuttavia nella sua inquietudine è

⁵¹ A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 176-178 ; tr. it., cit., pp. 157-159. Molto importanti qui le note, come p. 177 nota 1 (tr. it., p. 158 nota 92), sul carattere faustiano del tempo e p. 178 nota 1 (p. 159 nota 93) sul confronto Hegel-Bergson-Heidegger. Siamo d'accordo con M. R. Natale, *Alexandre Koyré e Eric Weil*, cit., pp. 410-411, sul fatto che Weil radicalizzi Koyré in dissenso con Kojève, intendendo per la lettura di Koyré un'interpretazione del primo Hegel come la ricerca di un'unità di pensiero che deve essere riconquistata. Lo stesso Weil, d'altronde, vuole un sistema aperto. Giusto il nesso tra Hegel à Jena (Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, pp. 162-163; tr. it., pp. 147-148: «un sistema che sia insieme compiuto e mobile», ma anche «la filosofia di Hegel si mostra essere, proprio nelle sue intuizioni più profonde, una filosofia del Tempo. E per ciò stesso una filosofia dell'uomo») ed E. Weil, *Hegel*, in Id., *Essais et conférences* (EC), vol. I, 1970, pp. 125-141; tr. it. in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, pp. 177-178, sull'uomo che fa la storia in quanto negatività agente e pensante. Siamo meno convinti che per Weil si possa parlare di un 'primato della teoria'.

⁵² A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 187-188 ; tr. it., cit., p. 165.

realizzazione dell'eternità. Per Koyré, Hegel non vuole cioè né costruire né dedurre la nozione di tempo: la sua operazione teorica semplicemente realizza «l'autocostituzione del concetto di tempo». Il tempo non è un medium omogeneo, ma è la realtà dello spirito⁵³. Il ruolo dell'uomo, la sua responsabilità, ne escono rinviatoriti e insieme drammatizzati. Se il tempo che scaturisce dalla lettura 'esoterica' di Hegel à Léna è un tempo completamente umano, determinato dall'avvenire, è lecito per Koyré scorgervi quasi un'anticipazione di Heidegger. Nella fucina concettuale jenesi si prospetta una singolare convergenza con *Sein und Zeit*, togliendone però l'enfasi sull'Essere, per restituirla all'Esserci mondano: è l'atto di nascita che introduce nell'hegelismo francese il tratto più originale, quello di un 'heideggerismo' di fondo che si risolverà infine nel *mainstream* esistenzialistico del secondo dopoguerra. L'umanizzazione del tempo (o la storicizzazione dell'uomo) avviene per mezzo della dialettica tra infinito e finito che porta all'autocostituzione del concetto di tempo (pensando il concetto come atto) come «arricchimento, vita, vittoria. È [...] esso stesso spirito e concetto»⁵⁴. La sottolineatura koyreana della vitalità del tempo, della sua pienezza – non *homogene und leere Zeit*⁵⁵, ma dimensione proiettata sull'avvenire in modo tale che il passato venga ricompreso come linearità e spazialità a partire dal futuro – approda a una lettura 'coscienziale' del tempo, lettura che trova agio nel commento di quella 'inquietudine' dell'essere che si manifesta negli scritti hegeliani. Dove il tempo-ora della natura viene del tutto svalutato a van-

⁵³ Ivi, p. 174 e nota 3.

⁵⁴ Ivi, pp. 174-175; tr. it., cit., pp. 148 sgg.

⁵⁵ È la nota espressione di W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrgs. von R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1987, Bd. 1, 2, 1974, pp. 691-704, qui p. 701; tr. it. *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola – M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 55 (poi in Id. *Opere complete*, vol. VII, *Scritti 1938-1940*, a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, 2006, pp. 483-493), dove l'obiettivo critico è un concetto di progresso lineare, senza smottamenti, tipico a suo parere del neokantismo e della socialdemocrazia tedesca.

taggio dell'*altra* temporalità, quella dell'autocoscienza, dell'esser per sé che nega sé e il reale *nella* storia. Così, repentinamente, da Koyré per primo viene apportata l'identificazione di concetto e tempo, che avrà immensa fortuna, dalla prospettiva fenomenologica della coscienza⁵⁶.

Eppure, di tutta quest'analisi, ciò che alla lunga rimarrà ben saldo nel corso della rinascita dell'hegelismo francese è quel dubbio che, proprio nelle ultime righe del saggio del 1934, tende a ribaltarne l'intera prospettiva. Proprio a partire dall'identificazione tra concetto e tempo Koyré può legittimamente esprimere il sospetto che tra questa concezione del tempo e l'assoluto vi sia contraddizione irresolubile. Infatti il tempo dialettico è «eternamente incompiuto», se è costruito a partire dall'avvenire, e «il presente stesso, che è già dell'avvenire, non è nulla che possa essere affermato. Lo spirito, in effetti può render presente il passato. Ma non lo può che grazie all'avvenire». Allora però la filosofia della storia, quella visione dello svolgimento degli eventi come uno sviluppo dotato d'una razionalità compiuta, corrisponderebbe dunque a un arresto della storia, poiché non si può prevedere l'avvenire – «la sintesi è imprevedibile». L'ipotesi che, per dirla in una formula, l'assoluto renda possibile pensare l'incompiuto del futuro, significherebbe togliere all'eccedenza del futuro la sua stessa incompiutezza. Oppure affermarla, distruggendo così il sistema.

La filosofia della storia – e per ciò stesso la filosofia hegeliana, il 'sistema' – sarebbe possibile solo se la storia fosse finita, solo se non ci fosse più avvenire, solo se il tempo potesse fermarsi. Può essere che Hegel l'abbia creduto. Può essere anche che abbia creduto che fosse qui la condizione essenziale del sistema – è solo di notte che le nottole di Minerva cominciano il loro volo – ma anche che questa condizione essenziale fosse *già* realizzata, che la storia fosse effettivamente compiuta, e che proprio per questo egli potesse – avesse potuto – portarla a compimento⁵⁷.

⁵⁶ La stessa Hannah Arendt, in *The Life of the Mind*, II, *Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, p. 47, sottolinea l'importanza del saggio di Koyré («dal titolo ingannevole») per la lettura di Kojève.

⁵⁷ A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique*, cit., p. 189; tr. it., cit., pp. 166-167. Non è irrilevante che il primo scritto dedicato al tema,

Poche righe, che rischiano di rovesciare di segno la lettura fornita appena qualche pagina prima e che segnano per sempre la vera eredità di Koyré negli studi hegeliani⁵⁸. Lungi dal voler discutere il tema della fine della storia, già infinite volte affrontato e criticato (per la viziosa circolarità del ragionamento implicito di Koyré, che fissa come condizione di possibilità del concetto la fine della storia, chiedendo così al tempo di finire per dare al tempo *qua* concetto la possibilità di pensarsi), e di facile fortuna per le inevitabili connessioni con le suggestioni religiose e politiche più varie, intendiamo solo rilevare la paternità nella linea genealogica dell'hegelismo francese d'una questione che più che tormentare Koyré, accontentatosi di aprire il vaso di Pandora, fece la 'fortuna' dell'amico Kojève⁵⁹ e fu sensatamente liquidato da Weil, che del tema conservò il presupposto teorico più ele-

quello di M. Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen System und das Ende der Geschichte*, in «Kantstudien», 11, 1906, pp. 40-108, qui p. 50, parla dallo stesso problema della (im)possibilità della 'chiusura' della filosofia della storia hegeliana: «aber eine solche *philosophische* Weltgeschichte setzt die Logik der Geschichte, die Erkenntnis des Wesens der Geschichtswissenschaft voraus». Cfr. anche le conclusioni, a p. 103 sgg.

⁵⁸ Un'analisi equilibrata e molto più approfondita del debito di Koyré e Kojève con Heidegger come ipoteca trascendentale delle loro letture di Hegel è in M. Vegetti, *La fine della storia*, cit., soprattutto pp. 35-50, da cui abbiamo tratto ampi spunti.

⁵⁹ In generale sull'annoso problema della 'fine della storia' si veda, in diretta risposta a Fukuyama, il dibattito in AA.VV., *De la fin de l'histoire*, Editions du Félin, Paris 1992, con interventi tra gli altri di Cornelius Castoriadis (pp. 62-71) e Edgar Morin (pp. 72-79). Nell'introdurre la discussione J.-C. Michéa nota (ivi, p. 58) come «un lecteur de Hegel ne trouvera pas l'expression de 'fin de l'histoire'». Sul rapporto Koyré-Kojève in relazione a questi temi, si veda ancora G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, cit., p. 395, che nota una separazione dei due percorsi, con Koyré che riconosce un primato della storiografia (filosofica, religiosa e scientifica), e Kojève che approda ad una visione totalizzante dei rapporti tra essere, fenomeni e discorso. In Koyré vi sarebbe la consapevolezza di uno scarto ontologico tra mondo della scienza e mondo dell'esistenza, e nella ricomposizione di questa frattura sarebbe da rinvenire il senso della filosofia (e della storiografia) (ivi, p. 393). L'esito della filosofia di Koyré consisterebbe in un paziente lavoro di tessitura testuale «nell'adesione a un mondo di idealità vere, eterne e trascendenti, separato dal mondo della vita e del tempo» (ivi, p. 397).

mentare, l'intrinseca progettualità negativa dell'uomo, per fissare nelle categorie della sua *Logique* la fine di tante storie, storie plurali. Ma nel quindicennio che separa l'articolo di Koyré dalla pubblicazione della *Logique* il tema della 'fine della storia' ebbe il tempo di rubar la scena a molti altri della *Hegel-Renaissance*: la posizione di Weil definisce un tentativo di smarcarsi dall'im-passe causata da Koyré, prendendone sul serio le premesse (negatività e storicità dell'uomo) ma rifuggendo dall'artificio di leggere Hegel attraverso Heidegger, e dalle aporie provocate dal pensare la fine della storia *nella* storia⁶⁰.

⁶⁰ Impossibile tracciare un quadro esaustivo della letteratura a riguardo. Il tema era stato appropciato, come detto, fin dal 1906 da M. Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen System und das Ende der Geschichte*, cit. Anche prima di Fukuyama, nella temperie post-modernista, il tema era nell'aria: si veda ad esempio T. Jung, *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in Kritischer Absicht*, Waxmann, Münster-New York 1989, che tratta Spengler, Gehlen, Baudrillard (come *Posthistorische Konzeptionen*), Jünger e Mumford, identificando fine della storia e perdita di legittimità della modernità. Quanto alla variante kojèviana del tema, il testo più interessante, oltre a M. Vegetti, *La fine della storia*, cit., è di R. K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Alber, Freiburg/München 1980² (1965). Maurer, esponente della scuola di Ritter, per cui Hegel costituisce la sintesi di modernità e cristianesimo, difende la filosofia della storia hegeliana come una fenomenologia dello spirito dominata dall'idea di *Bildung* (ivi, p. 168) in un'*Auseinandersetzung* con Rousseau e Schiller – una teoria secolarizzante. La discussione delle tesi kojèviane (ivi, pp. 139-156) vi scorge un tratto feuerbachiano, o quasi comtiano, nel sottolineare come la finitudine umana si compia in uno Stato 'perfetto'. Dal punto di vista teorico, Maurer rileva l'importanza in Kojève del concetto di 'genesi' (contrapposto a quello propriamente hegeliano di *Bildung*) (ivi, p. 150: «il concetto fondamentale dello Hegel di Kojève è la genesi assoluta, ossia *die Selbsterschaffung ohne Selbst*, in cui anche la genesi si autogenera») come potere di negazione interno all'essere – riconducibile per Maurer anche al *Sein* heideggeriano nella sua storicità che parte dalla natura come base da negare. Oltre al più generale J.-L. Pinard-Legry, *Alexandre Kojève. Zur französischen Hegel-Rezeption*, «Vermittler. Deutsch-Französisches Jahrbuch», Frankfurt 1981, n. 1, pp. 105-117, cfr. anche L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Hamburg 1989, soprattutto pp. 73-82, che colloca la prospettiva di Kojève in prospettiva europea da Jünger a Schmitt, da Heidegger a Benjamin, sottolineando una vena 'estetizzante' nello snobismo dell'ultimo Kojève.

Excursus. La art of writing di Kojève: storie false dalla forma credibile

Prima di affrontare le variazioni weiliane sul tema 'fine della storia' – benché nell'ambito di questo studio la vicinanza tra Alexandre Kojève a Weil, l'aria di famiglia di molte tesi sostenute dall'uno e dall'altro, sarà trattata in seguito da un punto di vista diverso da questo – è opportuno scandagliare almeno un aspetto di questo problema, seppur liminare, presso il responsabile della sua fortuna. Il dubbio di Koyré troverà infatti espressione compiuta solo nel percorso del pensiero di Kojève, anch'egli da parte sua convinto di un «*primat de l'Avenir*» nel tempo storico⁶¹. La figura di Kojève, così nettamente divisa tra il ruolo di *maître à penser* hegeliano degli anni Trenta e quello di alto funzionario, eminenza grigia della ricostruzione dell'Europa nel secondo dopoguerra, non manca di suscitare sconcerto e fascino⁶². Oltre all'evidente scissione tra i ruoli ricoperti nella vita pubblica, ne salta agli occhi lo stile, la nettezza delle sue intuizioni, l'oscillazione tra il genio e l'ironia quasi 'ebraica' del suo argomentare⁶³.

⁶¹ Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 457, dove si discute del movimento generato dall'avvenire come movimento che nasce dal desiderio umano e creatore.

⁶² Il quadro più completo della sua personalità – benché d'impianto non sempre condivisibile, come rilevato a più riprese da M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, testo, questo, incentrato in particolare sulla giovinezza di Kojève, fino ai primi anni parigini – è finora quello fornito dalla biografia di Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, cit. Ma si vedano i ritratti, ricchi di aneddoti rivelativi, di Allan Bloom, *Kojève, le philosophe*, in «Commentaire», 1980, vol. III, n° 9, pp. 116-119; Olivier Wormser, *Mon ami Alexandre Kojève*, in «Commentaire», 1980, ivi, pp. 120-121 (che sottolinea l'importanza decisiva del 'funzionario' Kojève per quella che allora era la CEE); M. Filoni, *L'uomo d'un solo libro*, in A. Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 223-235 (ed. or. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. I, Gallimard, Paris, 1968).

⁶³ A titolo di esempio si veda la celebre, sconcertante *Aggiunta della seconda edizione*, in *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 541-544 alla nota 1 di p. 541, dove il lettore si smarrisce tra geniali intuizioni filosofico-storiche e resoconti aneddotici dei propri viaggi. Cfr. anche in D. Auffret, *Alexandre Kojève*,

Certo è che, pur ad isolare il punto chiave della fine della storia, Weil segue fino a un certo punto la linea Koyré-Kojève, e anzi rifiuta nettamente l'esito del percorso. Il debito dell'uno nei confronti dell'altro è però ben chiaro, come Kojève sa, e non manca di rimarcare nel carteggio con Leo Strauss⁶⁴.

Weil ha terminato il suo grande libro. Molto notevole. Anche molto 'hegelo-marxista', e di certo influenzato dal mio corso. Ma conclude à

cit., p. 353, la testimonianza di E. Fleischmann sulla conoscenza di molti detti ebraici da parte di Kojève: «lo spirito ironico del Saggio rassomiglia molto allo humour dello spirito ebraico [...] e si può pensare che Kojève parlasse di Stalin per far credere che non era staliniano mentre lo era veramente». Sull'ironia di Kojève si veda J. C. Monod, *Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire*, in J. Benoist – F. Merlini, *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Vrin, Paris 1998, pp. 179-202, qui pp. 187-189. In questa sede possiamo solo notare l'omissione del problema da parte del celeberrimo saggio di F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York, 1992.

⁶⁴ Per una prospettiva sui rapporti tra Kojève e Strauss si veda M. S. Roth, *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCVI, 1991, 96, n. 3, pp. 407-422, sorta d'introduzione alla futura riedizione della traduzione francese di *On Tyranny*, dove vengono ricostruiti i prodromi del nesso tra la paura della morte e l'autocoscienza, tra lo Hobbes di Strauss e lo Hegel di Kojève. Ovviamente il riferimento principale è a *On Tyranny* (ma si veda la lettera del 22 agosto 1948 sulla filosofia della natura implicita in Kojève, il malfunzionamento della 'fine della storia' come standard di giudizio per Strauss, in *On Tyranny*, cit., pp. 236-239; tr. fr., pp. 277-280). L'unione (Kojève) o meno (Strauss) tra filosofia e politica è il centro di questa famosa disputa. Cfr. il passaggio degli straussiani *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe 1958, sottolineato da Kojève con un «cf. Kojève»: «the transition from the realm of necessity to the realm of freedom will be the inglorious death of the very possibility of human excellence» (ivi, p. 298). Secondo Roth, *Natural Right and the End of History*, cit., p. 417, la filosofia di Kojève sarebbe per Strauss una filosofia dell'efficacia e del successo, mentre per Strauss la filosofia è il territorio dei pochi che eccellono, determinati dallo 'standard' della legge naturale (ovvero una peculiare sorta di teologia). Le più recenti trattazioni del rapporto sono in F. Guibal, *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par Eric Weil*, «Revue philosophique de Louvain», t. 95, n° 4, novembre 1997, pp. 689-730 (importante anche per la lucida apertura del problema su Eric Weil) e in J. C. Monod, *Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire*, cit., che mostra bene come Kojève apparisse a Strauss l'espressione quasi caricaturale delle illusioni della modernità, ma sottolinea parallelamente l'ambiguità di Strauss (ivi, p. 197).

la Schelling: poesia-filosofia e la saggezza compresa come silenzio. Bisogna che lei lo legga. E mi dispiace non averlo scritto io stesso.⁶⁵

Giudizio di apprezzamento raro, tra l'altro, nei confronti di Weil, che i due maltrattano in modi sorprendenti – più Strauss a dire il vero⁶⁶, ma Kojève progressivamente, nel tempo, riconoscerà le ragioni dell'interlocutore⁶⁷. Tuttavia il personaggio Kojève è tale da non permettere mai di assumere per vero, *sic et simpliciter*, ciò che va dicendo, in qualsiasi sede egli si esprima. Già durante il seminario potrebbe esservi molto da eccepire sulle reali intenzioni di

⁶⁵ La lettera in questione è dell'8 aprile 1947, in *On Tyranny*, cit., pp. 235-236; tr. fr., pp. 276-277.

⁶⁶ La serie di giudizi negativi espressi da Strauss, probabilmente incompleta, è sorprendente (le ragioni potrebbero essere di vario genere, dal personale al filosofico, anche se entrambi erano stati allievi di Cassirer). Si comincia il 22 agosto 1948, in risposta alla precedente, favorevole osservazione di Kojève su Weil: «ho raramente incontrato un uomo tanto vuoto: lei dice che gli manca qualcosa – io direi che quel che gli manca è la sostanza; è un ciarlatano puro e semplice» (ivi, p. 239; tr. fr., p. 281) Poi il 4 giugno 1956 (la lettera è in inglese): «Ho trovato piuttosto repellente la persona in compagnia della quale vi ho incontrato, qualcuno che figura davvero tra le persone più sgradevoli che io abbia mai visto. Ovviamente parlo di Weil e non di Koyré. Sotto suggerimento di Pines [storico della filosofia e collaboratore di Strauss] ho letto il suo libro che riprende, in maniera un po' più metodica, la vostra tesi, ma in modo completamente privo di onestà intellettuale: la differenza tra Hegel e il vostro neo-hegelismo è completamente passata sotto silenzio. Il libro lo chiamerei: *Prolegomeni a ogni futura forma di faccia tosta che possa presentarsi come sapere assoluto* [Prolegomena zu einer jeden künftigen Chuzpa die als absolutes Wissen wird auftreten können]» (ivi, p. 264; tr. fr., pp. 309-310).

⁶⁷ Dal «Weil è molto intelligente, ma gli manca qualcosa, non so esattamente cosa» del 22 giugno 1946 (*On Tyranny*, cit., p. 234; tr. fr., p. 276) al giudizio di dieci anni successivo (8 giugno 1956, ivi, p. 265; tr. fr., p. 311) «Per quanto riguarda Weil, avete ragione. È da molto che non posso più 'discutere' con lui, e non mi interessa neanche», ribadito (chissà perché in termini pressoché identici, sembra senza ulteriori sollecitazioni del 'cruello' Strauss – ma il carteggio non è completo), il 1 luglio 1957, p. 280; tr. fr., p. 330: «per quanto riguarda Weil, sono obbligato, tardivamente, a darvi interamente ragione: non è un 'filosofo', e Koyré è un po' rincitrullito: e d'altronde troppo scettico». Il Koyré «un peu 'gaga'» (secondo la traduzione francese dell'originale tedesco, la resa inglese è «dotty»), è anch'esso un giudizio vecchio di dieci anni. Si noti che Weil e Koyré, così come in Aron, sono pensati sempre insieme.

Kojève. Almeno stando a quanto egli stesso ebbe a dichiararne. Una lettera di puntualizzazione inviata a Tran-Duc-Thao il 7 ottobre 1948, in risposta al commento polemico apportato da questi nella rivista di Sartre, *Les Temps Modernes*⁶⁸, accanto a considerazioni del tutto aderenti ai contenuti degli anni Trenta («l'apparition de l'Homme et son histoire ne peuvent être deduites qu'a posteriori», «l'acte de l'auto-création de l'homme reste un acte de liberté»), propone la stupefacente 'rivelazione' secondo cui «mon cours était essentiellement une oeuvre de propagande destinée a frapper les esprits»⁶⁹.

Il punto è allora l'estremismo stilistico di Kojève, che va a compromettere la monoliticità delle sue stesse intuizioni più celebri. E se si vede quel curioso testo che è *L'empereur Julien et son art d'écrire*, l'interpretazione dei pochi scritti pubblicati in vita è resa ancor più problematica⁷⁰. Eppure proprio questo breve saggio può forse fornire una chiave di lettura convincente della cifra stilistica di questo singolare maestro del Novecento. Si tratta di uno studio concepito ambigualmente come applicazione della nota tesi ermeneutica dell'amico-nemico Leo Strauss sui diversi livelli di lettura di un testo determinati dalla censura (il titolo stesso del libretto riprende quello dello straussiano *Persecution and the Art of Writing*), ma al contempo forgiato in modo tale da permettere anch'esso una doppia ermeneutica: una di superficie, e una profonda, attinente allo strato 'reticente', benché certo

⁶⁸ Tran-Duc-Thao, *La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, «Les Temps Modernes», n. 36, 1948, pp. 493-519.

⁶⁹ Citato in G. Jarczyk – P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, cit., pp. 61-68, qui p. 64.

⁷⁰ Scritto nel 1958, uscito come *The Emperor Julian and his Art of Writing*, tr. ingl. di J. H. Nichols, in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. by J. Cropsey, Basic Books, New York, 1964, pp. 95-113; ora in francese, Fourbis, Paris, 1990 e in italiano, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, tr. di L. Ginzburg, con introduz. di Mario Vegetti, Donzelli, Roma 1998, recentemente ripreso in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 71-99, da cui citiamo.

potrà esser qui soltanto suggerita l'impressione che Kojève faccia uso delle sue intuizioni per meglio celare un contenuto 'esoterico' della sua stessa dottrina. Il saggio si presenta dapprima come mero, divertito impiego dello stile dell'amico.

Gli scritti filosofici dell'imperatore Giuliano sono peraltro particolarmente interessanti sotto un duplice punto di vista. Da un lato perché l'autore vi cita esplicitamente quell'«arte della scrittura» di cui Leo Strauss ha recentemente riparlato in termini pressoché identici, senza – a quanto sembra – essere a conoscenza di quel che ne aveva detto il predecessore.

A parte la notazione sull'affinità Giuliano-Strauss, parrebbe nulla più che l'annuncio di un esercizio di ermeneutica della reticenza. Ma, si aggiunge, «dall'altro lato» gli scritti filosofici di Giuliano sono interessanti perché la loro sorte «mostra che un autore può parlare apertamente di quest'arte senza che ciò gli impedisca di esercitarla a sua volta con pieno successo»⁷¹. Insomma, si dice, Giuliano ha parlato del suo stile 'reticente' di scrittura, aprendo la via a future interpretazioni 'straussiane', basate sul doppio livello di lettura essoterico-esoterica, senza che questo abbia impedito l'efficacia, il «pieno successo» di questo stile, ovvero il mantenimento della specifica qualità esoterica di quanto viene detto. Strauss non dovrà perciò preoccuparsi: la rivelazione del *come* non dirà nulla sul *cosa* viene detto. Convinzione ribadita in chiusura di analisi, dove l'intento retorico è ancor più evidente. In Giuliano sarà pure ravvisabile lo stesso Strauss (il «qualcun altro» del passo che segue), ma quanto è esoterico rimarrà tale: nei riguardi di chi è escluso *a priori*, l'analisi rimarrà silenziosa. Sembra in qualche modo emergere un'*excusatio non petita* e anticipata riguardo a quanto Kojève verrà affermando nel corso del testo.

⁷¹ Ivi, p. 72.

Dando credito a quest'*arte della scrittura* di Giuliano, spero di non aver tradito il suo segreto con le pagine che precedono, né tanto meno il segreto di qualcun altro. Queste pagine infatti non diranno nulla di significativo a coloro che l'imperatore voleva escludere dal ristretto numero dei lettori in grado di capire i suoi scritti filosofici. Non diranno loro assolutamente niente⁷².

Insistendo quindi su Giuliano, Kojève non manca di avanzare significative considerazioni sullo stile filosofico dell'amico, conosciuto in Germania negli anni Venti e da allora stimato interlocutore. Presentando Giuliano come genuino 'socratico' che invita il ristretto ed elitario uditorio alla ricerca della verità, Kojève non fa che parlare di Strauss, come scopertamente ammette.

Destinando i suoi scritti solo a un'élite di adulti, vigilava dunque affinché non fosse interrotta la tradizione di quella che per lui era la verità (discorsiva). Ebbene, le ironie *mascherate*, che sfuggono al volgo, permettono precisamente di selezionare gli animi liberi che le capiscono senza esserne scandalizzati e rivelano in tal modo di essere condizionati dai pregiudizi fino al punto di risultare incapaci di ricevere, magari utilmente, un insegnamento filosofico, che d'altronde sarà anch'esso impartito loro solo tra le righe, per le medesime ragioni di selettività e segretezza⁷³.

⁷² Ivi, p. 99.

⁷³ Ivi, pp. 77-78. Il testo canonico di Strauss, che raccoglie scritti risalenti già agli anni Quaranta, è *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe 1952; tr. it., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990. Sul tema, assai controverso, dell'applicabilità dell'ermeneutica della reticenza allo stesso Strauss si vedano almeno il classico A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172, ora in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 7-21; la penetrante *Introduzione* di R. Esposito a L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. VII-XLIV, soprattutto, pp. X-XXIII; le assai lucide analisi di C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 197-218; da ultimo AA. VV., *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie. Text de 1941 et études, études réunies* par L. Jaffro – B. Frydman – E. Cattin – A. Petit, Vrin, Paris 2001.

Ma, a parte la qualità occasionale dello scritto e la significativa coincidenza delle tesi stilistiche di Giuliano con quelle di Strauss, cosa attira tanto Kojève negli scritti filosofici dell'imperatore romano? A integrare il quadro problematico, possiamo forse avanzare un'ipotesi più ardita, ossia che Kojève, nel parlare di Giuliano alludendo a Strauss, stia in qualche modo parlando di sé. Se è chiaro infatti che, applicando l'ermeneutica straussiana a Giuliano, egli dedica a Strauss il 'dispetto' di svelare il segreto della sua scrittura⁷⁴, a sfumare la gravità dello sgarbo potrebbe esservi la sotterranea ammissione che venga svelato così anche qualcosa dello stile di chi scrive, affinando in questa misura l'entità del sodalizio stesso tra dedicatario e mittente. Che insomma lo statuto costitutivamente doppio della prosa kojèviana venga in questo testo complicato dalla confusione che viene a crearsi tra i diversi personaggi chiamati in causa: l'autore, il dedicatario e l'imperatore oggetto d'analisi sarebbero partecipi di una medesima, misteriosa *art of writing*. Sviluppata per ragion di Stato, per motivi di pedagogia filosofica, ma anche per quel «pudore» (peraltro non certo immune da vanità [*passablement vaniteuse*]) che spesso impedisce agli 'iniziati' di divulgare i loro 'misteri' ai 'profani'. Un pudore spiegato poi in modo volutamente riduttivo con la motivazione che gli iniziati non sarebbero in grado di dimostrarli a tutti in maniera probante⁷⁵ – considerazione che, rinviando a una disonestà implicita nel filosofo esoterico, davvero non chiarisce molto. La chiave dev'essere altrove.

Forse l'intenzione stilistica che stringe in un unico nesso Giuliano, Strauss e lo stesso Kojève è raffigurata al meglio in quel

⁷⁴ La chiosa finale del libro di Kojève, riducendo l'analisi a un insignificante 'saluto' filosofico, rafforza questa ambiguità: «Nella mente del loro autore queste pagine non racchiudono infatti nulla più di un modesto saluto rivolto ai buoni intenditori della filosofia: al di là degli oceani e attraverso i secoli» (*L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, cit., p. 99). È chiaro che il buon intenditore *oltreoceano* è Strauss.

⁷⁵ Ivi, p. 81.

passo del giuliano *Discorso contro Eraclio* su cui il filosofo russo si sofferma a lungo. «Scoprire il momento in cui ha avuto inizio *l'invenzione* dei miti, o la *persona* che per la prima volta ha provato a raccontare storie *false* in forma *credibile*, per *arricchire* o *divertire* i propri ascoltatori, è probabilmente altrettanto impossibile quanto voler individuare il primo che ha starnutito o tossito». Fin qui Giuliano. Poi la spiegazione di Kojève: «evidentemente, definendo il mito come una storia *falsa* raccontata in modo *credibile*, Giuliano intende opporsi alla definizione tradizionale [...] [per cui] i miti sono storie *vere* presentate sotto una forma *incredibile*, nel senso di 'inverosimile' o quantomeno 'incomprensibile'»⁷⁶. Per Giuliano i miti sono quindi storie autocontraddittorie, che nonostante vengono credute dalla maggioranza delle persone. E sono i filosofi a raccontarle, confondendo in sé il ruolo di pedagoghi con quello di demagoghi: «bisogna accettare il carattere *contraddittorio* del *SENSO* nel caso in cui la contraddizione persegua un fine *utile*»⁷⁷. Il fine giustifica il mezzo contraddittorio, ancorché lo scopo sia il mero divertimento, la poesia come gioco. In quanto *utili*, i miti vengono raccontati soprattutto dai *teologi* che, inventando storie false dalla forma *credibile*, pongono all'osservatore un ulteriore problema: perché gli uomini giungono a credervi? Se non vale la risposta dell'ingenuità, tipica della filosofia antica, la soluzione «'hegeliana' *ante litteram*» fornita da Kojève ripone nello stesso carattere fittizio della storia un potenziale conferimento di credibilità. Alessandro, ad esempio, crede alle storie di Omero per desiderio di *riconoscimento* («nel senso hegeliano del termine», precisa Kojève): il desiderio di gloria o di *Anerkennung* produce la trasformazione della finzione in un racconto che viene accettato come vero, facendo perno sulla speranza di riconoscimento da parte di esseri immortali o finiti: «gli uomini credono agli dei perché vogliono essere essi stessi immortali».

⁷⁶ Ivi, pp. 84-85.

⁷⁷ Ivi, p. 87.

Ma, Kojève rinnova la domanda, perché i miti tornano anche negli scritti dei filosofi (oltre che in quelli di poeti e teologi)? Si potrebbe rispondere richiamando la 'classica' e 'straussiana' paura della «grande massa», che i filosofi rischiano di provocare, urtandone i pregiudizi⁷⁸. Oppure chiamando in causa il già citato pudore intellettuale (anche nel senso del timore di parlare di cose cui si tiene particolarmente), o l'esercizio pedagogico. A parte il motivo ludico, il fine esteriore della narrazione di miti può esser di qualsiasi genere, e in fin dei conti Kojève non sembra preoccuparsi oltremodo di fornire una spiegazione ulteriore a quella politica di distinzione tra il saggio e il volgo. D'altronde il suo discorso doveva risultare chiarissimo al suo dedicatario: tra i vari esempi di prossimità teorica reperibili negli scritti di Strauss, si può prendere l'esposizione della profetologia di Maimonide in *Philosophie und Gesetz*, l'opera straussiana del 1935. È qui che, allorché si tratta di distinguere l'uso delle facoltà dell'animo nella funzione teorico-pratica rivestita dal profeta, maestro e guida, l'intelletto viene destinato alla comprensione pura delle realtà intellettuali (quanto è chiamato 'senso interiore' della profezia), mentre l'immaginazione interviene nel discorso profetico (il 'senso esteriore') per comunicare «al volgo certe dottrine senza di cui non sarebbe possibile l'esistenza della società», «utili in particolare al perfezionamento della condizione delle società umane»⁷⁹. All'immaginazione viene quindi assegnata la funzione mitopoietica (il termine che Strauss usa in *Philosophie und Gesetz* è *bildlich*) di comunicare dottrine utili nell'unica forma comprensibile al volgo, che vive nella condizione di coloro che sono rinchiusi nella caverna platonica – secondo la classificazione di

⁷⁸ Ivi, pp. 90-94.

⁷⁹ Cfr. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimonis und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin 1935, ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften* hrsg. von H. Meier, unter Mitwirkung von W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1997; tr. it. a cura di C. Altini, *Filosofia e legge*, Giuntina, Firenze 2003, p. 255.

al-Farabi – tripartita tra il ‘volgo’ (la caverna), i ‘filosofi’ (che conoscono le realtà intellettuali ma solo di riflesso), e i ‘beati’, che vedono l’oggetto come è in se stesso. Ferma restando la specificità dei diversi ambiti indagati, Kojève parla quindi una lingua ben comprensibile a Strauss. L’obiettivo della sua analisi sembra infatti fissarsi e ruotare attorno alle ragioni per le quali si raccontano miti *anche* all’interno della cerchia esclusiva degli iniziati.

Ma quale che sia la ragione dei miti filosofici, un filosofo veramente degno di questo nome, almeno secondo Giuliano, racconta un mito con l’unico scopo che *non lo si creda* o perlomeno affinché non lo si prenda né alla lettera né troppo sul serio. Ed effettivamente è soltanto per questo motivo che il *filosofo* Giuliano raccontava miti nei suoi scritti filosofici, per definizione destinati ai soli ‘iniziati’⁸⁰.

Sebbene Giuliano, in qualità di imperatore, fece sì che il popolo credesse nuovamente ai miti pagani, resta la sua convinzione che questi si debbano raccontare solo a chi *non è capace di comprendere o accettare la verità*, di non sopportare verità sgradevoli: «il filosofo sembra esser stato fermamente convinto che l’imperatore non poteva salvare il suo impero che facendo raccontare ai suoi sudditi dei miti *pagani* e questo in modo che la grande maggioranza ricominci a *credere*»⁸¹. Distinzione politica, quindi, tra saggezza e demos incapace di nozione e di accettazione del vero. Giuliano come Strauss ante litteram.

Eppure è curioso – o forse non lo è affatto – che, rimarcando in questa maniera lo iato tra popolo e potere, e la facoltà teologico-politica di chi comanda di imporre o restaurare credenze, Kojève riprenda e discuta almeno in parte la tesi su Giuliano (che egli identificava con Strauss) di colui che prima ancora di divenire suo corrispondente su tutt’altri temi, era stato più di vent’anni prima destinatario delle lettere di Strauss, Carl Schmitt. Secondo

⁸⁰ A. Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, cit., p. 94.

⁸¹ Ivi, pp. 97-98.

questi «la politica religiosa di Giuliano corrispondeva all'idea liberale che in ogni Stato deve essere tollerata ogni religione», liberalismo usato da un «imperatore che si opponeva al suo nemico, una fede religiosa, con argomentazioni religiose», giungendo a propagandare un paganesimo assoluto, ovvero – secondo Schmitt – un pieno relativismo religioso⁸².

Innominato, per intuibili ragioni, nell'ambito del loro carteggio, il nome del giurista compromessosi col nazismo, con le cui dottrine entrambi, Kojève e Strauss, ebbero rapporti di rilievo, riappare qui, in modo sotterraneo, nella rievocazione anonima di alcune tesi che Schmitt aveva esposto nel 1919 su Giuliano, in un excursus del saggio sul *Romanticismo politico* che andava contro la lettura di Giuliano prestata, per un gioco di coincidenze che forse poteva divertire più Kojève di Strauss, da un altro Strauss, David Friedrich, che per ragioni piuttosto legate all'attualità nel 1847 interpretò il principe-filosofo come un *Romantiker*⁸³. Discussione solo parziale, quella di Kojève, ma

⁸² C. Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot 1998⁶ (1919); tr. it. a cura di C. Galli (sulla terza edizione del 1968), Giuffrè, Milano 1981. Ci riferiamo all'*Excursus über den 'Romantiker auf dem Throne der Cäsaren'* ivi, pp. 155-163; tr. it., pp. 217-229, secondo cui «la storia di Giuliano, a differenza della restaurazione del 1815, è solo la storia del fallimento di una riforma religiosa e non di un'opera di missionariato interno al paganesimo, non di un tentativo politico» (ivi, p. 160; tr. it., p. 225). Per Schmitt Giuliano, «teosofo capitato sul trono», «esoterico ellenistico e neoplatonico», si disinteressa della vera tradizione pagana e, proponendo un politeismo illuminato da idee neoplatoniche, intende andare contro un cristianesimo che egli leggeva come innovazione senza senso, dissolutrice dello Stato. La sua sarebbe stata più una controreligione che non una controrivoluzione.

⁸³ L'intreccio tra i tre pensatori è tra gli episodi più interessanti della storia intellettuale del Novecento (e forse non è questo l'unico luogo, come si vedrà, in cui Kojève sembra rimandare Strauss a Schmitt). Se il carteggio tra Strauss e Kojève è nel citato *On Tyranny*, quello – unidirezionale – tra Strauss e Schmitt, *Drei Briefe an Carl Schmitt*, è riportato in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart 1998² (1988), pp. 129-149. Il rapporto tra i due risale alle critiche di Strauss al *Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749 (ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier,

che sfiora in molti aspetti, interpretandole – sempre che le abbia tenute davvero presenti – le conclusioni schmittiane su Giuliano, filosofo niente affatto romantico, proprio nel proporle a Leo Strauss: se i romantici sentono, ‘accompagnano’ la politica come occasione di produzione soggettiva di materia estetica, ad essi manca la capacità di formare miti, capacità politica per eccellenza per Schmitt, e che Kojève, diversamente da Schmitt, declinando il tema nel modo particolare che si è visto, attribuisce a Giuliano stesso. Si può dire che, nella chiave di lettura scelta, le parole usate da Schmitt a proposito del mito politico valgono per il discorso portato avanti quarant’anni dopo da Kojève: «la trama delle ragioni che rendono credibile (*Beweisgründen*) un mito, cui neanche esso può rinunciare, è l’emanazione di un’energia politica. Soltanto in una guerra reale può nascere un mito»⁸⁴. Se questa triangolazione nascosta avesse qualche fondamento teorico, si tratterebbe ovviamente di comprendere in che senso il mito della fine della storia, mito credibile (meglio, di cui si può dar prova), possa situarsi in una guerra, e di quale guerra

Metzler, Stuttgart 2001, pp. 217-238); tr. it. di M. Piccinini, *Note sul concetto di politico in Carl Schmitt*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399. L’attenzione di Schmitt per le argomentazioni di Strauss è però rivelata sia da un passaggio in chiave antisemita di *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim, Köln-Lövenich 1982 (ed. or. 1938), p. 22; tr. it. a cura di C. Galli, in *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, qui p. 72 (sulle diverse interpretazioni hobbesiane dei due si veda senz’altro C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Hobbes*, ETS, Pisa 2004), sia nella celebre nota apposta alla riedizione del 1963 del *Begriff des ‘Politischen’*, Duncker & Humblot, Berlin 1963 (1932³), pp. 120-121; tr. it. di P. Schiera, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 138-139 nota. Il carteggio Kojève-Schmitt è invece più tardo, contemporaneo all’interesse di Kojève per Giuliano, ed è raccolto in *Briefwechsel Kojève-Schmitt*, in «Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts», Band VI 1998, hrsg. von P. Tomissen, Duncker&Humblot, Berlin, pp. 100-124; tr. it., *Carteggio Alexandre Kojève – Carl Schmitt*, a cura di C. Altini, in «Filosofia politica», n. 2, 2003, pp. 185-207. Ci restano nove lettere di Schmitt e dodici di Kojève, prevalentemente dal 1955 al 1957 (l’ultima è del 1960: Kojève ringrazia Schmitt per l’invio della sua *Tyrannie der Werte*).

⁸⁴ C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit., p. 166; tr. it., cit., p. 236.

si tratti. Ma conviene porre provvisoriamente fine, per adesso, alla ricognizione della rete di corrispondenze tra Schmitt e Kojève che sembra trapelare da questi passi. Avremo modo di tornarvi, così come torneremo sulle sotterranee provocazioni schmittiane di Kojève a Strauss.

La chiusa del saggio di Kojève su Giuliano è direttamente rivolta all'amico: tra il divertito e il serio, Kojève ne spiega l'attitudine e l'ambiguità (anche sua) d'esser 'consigliere segreto' del principe e insieme filosofo⁸⁵, ma apprezzandone la schietta *ricoscibilità filosofica*. «Ed è essenzialmente ai fini di questo camuffamento per delle ragioni di Stato che Giuliano si esercitò in quest'arte 'ironica' della scrittura che aveva appreso dagli antichi filosofi, arte che costoro avevano esercitato soprattutto per mettersi al riparo dalle persecuzioni, ma anche per il gusto del gioco e dello scherzo; e infine, perché i filosofi potessero riconoscersi tra loro in modo più sicuro»⁸⁶. Ma se si scrive in modo esoterico perché passibili di censura e se d'altronde, si potrebbe notare, nessuno *perseguitava* Kojève, quanto di tutto questo lo riguarda davvero⁸⁷? La risposta sembra riposare nella rivelazione di una tecnica espositiva. Un filosofo degno di questo nome, «almeno secondo Giuliano» – aggiunge Kojève per mascherare il proprio punto di vista –, racconta miti proprio per *non* essere creduto. E questo degno filosofo potrebbe esser senz'altro egli stesso, Kojève, che di miti, di «storie

⁸⁵ È il cuore della polemica tra Strauss e Kojève su *On Tyranny*, su cui si veda da ultimo l'assai esauriente P. F. Taboni, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, Quattroventi, Urbino 2005, qui cap. VIII, pp. 205-242, che presenta la diatriba tra i due come un «dialogo tra sordi» (p. 234), pari a quello tra Strauss e Schmitt. Taboni coglie con acume, in direzione analoga a quanto qui si suggerisce, il debito di Kojève nei confronti di Strauss per quanto riguarda l'ermeneutica interlineare, presentandolo in questa veste come «strausiano convinto» (p. 337).

⁸⁶ A. Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, cit., pp. 98-99.

⁸⁷ È la domanda posta riguardo a Strauss in R. Brague, *Leo Strauss et les Médiévaux*, in *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie* cit., pp. 121-130, qui p. 129. Risposte in chiave platonica e retorica sono fornite da A. Petit, *Leo Strauss et l'ésotérisme platonicien*, ivi, pp. 131-146 e in chiave elitista e pedagogica (la dissimulazione filosofica come sintesi di protezione ed educazione) da L. Jaffro, *De l'art d'écrire au sens commun*, ivi, pp. 147-164.

false dalla forma credibile» ne ha raccontati tanti, *al solo scopo di non essere creduto*⁸⁸. Ora non può sfuggire che la ‘fine della storia’ sembra proprio somigliare a un mito in questo preciso senso, ovvero a un racconto falso, razionalmente motivato (grazie a Hegel), per il profitto di pochi uditori. Che il profitto ci sia stato è fuori di discussione – basti pensare ai frutti che ha recato con le opere di Lacan, Bataille o Queneau –, che questo mito sia diventato *senso comune* in ben altri modi (grazie alla caduta del Muro, e a Fukuyama) è *Wirkungsgeschichte*, cui lo stesso Kojève in un secondo momento, con i suoi interventi frivoli e le sconcertanti interviste, ha ampiamente contribuito. È qui forse uno dei sensi della ‘propaganda’ di cui egli parla nella lettera a Tran-Duc-Thao. Ma l’intera avventura intellettuale di Kojève rivela un’ambiguità costitutiva: le pochissime pubblicazioni in vita (la stessa *Introduction à la lecture de Hegel* è dovuta alla cura di Queneau, senza che Kojève vi abbia messo mano in modo esplicito, se non fosse per la nota aggiunta alla seconda edizione, che tra l’altro mescola le carte), la doppiezza tra il ruolo di moderno consigliere del principe e filosofo della fine della storia, le sconfessioni esplicite o implicite delle proprie tesi a distanza di decenni, rafforzano quest’immagine ambigua⁸⁹. Il libro su Giuliano non dice quindi la verità su Kojève, ma rivela una delle modalità di esprimersi di cui sicuramente fece uso, la *mitopoiesi*. E quale può esserne stata la ragione, a parte il divertimento personale? Qual era il fine della mi-

⁸⁸ In questa direzione anche Mario Vegetti, nella nitida *Introduzione* all’edizione Donzelli di A. Kojève, *L’imperatore Giuliano* cit., p. 17, che spiega anche come gli accenni allo Stato romano possano essere intesi come un’allusione al disegno di Kojève di ricostituire un blocco ‘mediterraneo’ alternativo a quelli americano e sovietico.

⁸⁹ Si veda al termine di D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp. 587-598, l’intervista (del 1989) a Raymond Barre, allora primo ministro, dove si ricordano, oltre al ruolo di alto funzionario al Ministero delle finanze (nella Direction des relations économiques extérieures, DREE), nell’Organizzazione Europea di Cooperazione Economica e relativa al Gatt (*General Agreement on Tariffs and Trade*), il suo interesse per la dislocazione dei finanziamenti ai paesi in via di sviluppo, il suo ‘regionalismo’ nella convinzione dell’interdipendenza dei mercati. Anche Barre fa riferimento al sarcasmo, all’ironia, al gusto della provocazione di Kojève.

topoiesi davanti a una cerchia così limitata di uditori? Forse lo stesso fare filosofia, nella sua radice socratica. O forse un altro elemento, che ha la sua matrice nel passo già riportato e commentato sulla capacità del mito, in quanto pregno di *senso contraddittorio*, di essere utile in quanto edifica gli uditori non inducendoli a ritornare alla realtà, quanto a soffermarsi sul vero *contenuto* del mito stesso: come la produzione, da parte di Omero, di un'astrazione in cui riconoscersi fa sostare Alessandro nella convinzione di poter eguagliare quell'immagine, così la 'fine della storia', raccontata per non esser creduta, fu capace di creare *immagini riconoscibili* nell'uditorio⁹⁰. E l'immagine 'riconoscibile' contenuta nel mito della fine della storia è nient'altro che il concetto stesso di *Anerkennung*, il cui portato esoterico dovrà esser indagato più a fondo. E solo sotto questa luce, forse, le contraddizioni interne al discorso della fine della storia risulteranno più comprensibili.

Weil e una sensata liquidazione del problema

Se vi fu qualcuno che sembrò accorgersi della verità nascosta dietro al mito di Kojève, costui fu probabilmente Eric Weil, dato che il problema della fine della storia sembra entrare a pieno titolo nella *Logique de la philosophie*, quasi come problema centrale dell'*Introduction*, ma al termine di questa subisce una netta svalutazione. Una sorta di liquidazione del problema aperto da Koyré, che la dice lunga sulla differenza del retaggio hegeliano in Weil rispetto all'approccio degli altri due *émigrés* russi. Non che Weil non consideri il problema: quanto al porre fine a qualcosa, Aron ricorda con stupore la pretesa di Weil, espressa seriamente, di mettere la parola fine alla filosofia con la sua *Logique*⁹¹. Ma rispetto alla fine della storia, Weil preferisce un atteggiamento disincantato: accenni biografici ci narrano di un'attitudine «sor-

⁹⁰ A. Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, tr. it., cit., pp. 84-87.

⁹¹ R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 732: «invidiavo, non senza un sorriso, Eric Weil, che mi disse un giorno, seriamente, che stava per mettere il punto finale alla filosofia».

ridente» ma «senza polemica» nei confronti della provocazione kojèviana di leggere – nella nota aggiunta alla seconda edizione dell'*Introduction à la lecture de Hegel* – nel Napoleone a cavallo sotto la terrazza jenese di Hegel, la fine della storia procrastinata fino allo snobismo giapponese: «in e con quella battaglia [Jena], l'avanguardia dell'umanità ha virtualmente raggiunto il suo termine e lo scopo, cioè la *fine* dell'evoluzione storica dell'Uomo. Ciò che si è prodotto dopo non è stato che un'estensione nello spazio della potenza rivoluzionaria universale attualizzata in Francia da Robespierre-Napoleone»⁹². Un primo accenno al tema appare in modo esplicito nel 1948 in una velenosa recensione apparsa su «Critique» del libro di John M. Murry, *The Free Society*. In chiusura d'analisi, rimproverando a Murry la sua precipitosità, tinta di moralismo, nel correre verso la fine della storia, ne dà in una parentesi questa definizione: «la fine della storia vuol dire semplicemente la fine di ogni politica *estera*, lo si dimentica spesso e in questa dimenticanza si trova l'occasione di lunghe riflessioni definite profonde»⁹³. Seppur la breve nota sembra rinviare alla sua futura definizione di uno Stato mondiale, che meglio troverà una determinazione nella *Philosophie politique*, è importante che, appena uscito il libro di Kojève, Weil tenda subito a porre ironicamente uno scarto tra sé e la vulgata della fine della storia.

⁹² A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 541-544. Il riferimento 'biografico' è in L. Sichirollo, *Snobismo di un hegeliano*, in *I libri gli amici*, Il lavoro editoriale, Ancona, 2002, p. 138, cit. in M. Filoni, *La lunga ombra di Hegel. Eric Weil e Alexandre Kojève*, in E. Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, a cura di A. Vestrucci, postfaz. di D. Bigalli, Mimesis, Milano, 2006, pp. 171-185, qui p. 172. Sul tema si veda anche R. Morresi, *Sens, politique et fin de l'histoire chez Eric Weil*, in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 267-274, che riporta correttamente il rifiuto di Weil della fine della storia di Kojève-Kojève al rifiuto di un'idea filosofico-storica in cui ogni avvenimento abbia il suo posto. L'unità storia-filosofia è per Weil unità problematica. La risposta di Weil al problema della fine è che se non c'è necessità dell'inizio (se non arbitrario), non vi è neppure necessità della fine. La filosofia (come ragionevolezza) resta sempre una possibilità. Ma si veda l'articolo di Weil su *La fin de l'histoire*, «Revue de Metaphysique et de Morale», 4, 1970, pp. 377-384, poi in E. Weil, *PR I*, pp. 167-176.

⁹³ E. Weil, *Raison, morale et politique*, in «Critique», IV (1948), pp. 540-551, poi in *EC II*, pp. 326-340, qui p. 340.

Nella *Logique* il piano di distinzione è più chiaro, la strategia più esplicita. Prima Weil dà pienamente ragione all'assunto di Kojève e subito dopo lo rifiuta. Alla risoluzione ironica di Kojève della *querelle* iniziata da Koyré alla fine del saggio su *Hegel a Jena*, fa da contraltare una risposta teoricamente fondata.

Ogni discorso coerente è la fine della storia che vi ha condotto. Questo è il risultato cui siamo giunti. Ma tale conclusione, per quanto inevitabile, non rimette forse in discussione tutto ciò che abbiamo creduto di padroneggiare in modo sicuro? Come evitare, infatti l'applicazione di questa tesi al nostro discorso? Non bisogna dire che la logica della filosofia è possibile solo alla fine della storia? (LP 83, 118)

Il dubbio espresso da Weil è un'immediata traduzione del 'sospetto' di Koyré, ma le conclusioni sono diverse. Viene sì ripresa la tesi hegeliana della coincidenza tra circolarità e linearità del tempo, ma l'obiezione viene colta da una prospettiva opposta («è meglio prendere l'obiezione nel suo contenuto positivo», LP 83, 118), ammettendo sì che la logica della filosofia è possibile davvero solo alla fine, ma precisamente «alla fine di quella storia che è la sua», dove questa storia è in sé conclusa perché alla violenza manifestatasi *dans sa pureté*, e vista come tale, si contrappone, quale centro nevralgico dell'inizio della filosofia, la volontà di coerenza, in quanto «decisione violenta (libera e non giustificabile) dell'uomo contro la violenza ('naturale' fino a quel momento) (LP 83, 119)». Si forma cioè la coscienza di *una* volontà di coerenza nel mondo in cui si è osservata filosoficamente (nella sua purezza) la violenza. Di qui nasce la possibilità del sistema filosofico, o almeno di uno tra i tanti sistemi che sono stati possibili. È la coscienza della violenza a generare perciò la coscienza della volontà di coerenza come centro di organizzazione concettuale del mondo. Solo con questa duplice consapevolezza finisce la storia, afferma Weil, ma in un modo molto diverso da quello prospettato da Koyré o *propagandato* da Kojève. Vista questa manifestazione, è possibile decidere violentemente di togliere questa violenza. *Naturale*, la chiama Weil, ma pone l'espressione

tra virgolette, nel senso – e qui si può forse mitigare se non proprio discutere la lettura secondo la quale la violenza weiliana sarebbe una violenza naturale, dell'individuo, della passione, fatta dallo stesso Ricoeur⁹⁴ – che la violenza viene solo *detta* naturale, non lo è. O meglio, potrà esser detta 'naturale' soltanto in seconda battuta, una volta scoperta filosoficamente la possibilità di agire con violenza sapendo di che cosa si tratti. La violenza non è affatto naturale in sé: ciò che è naturale viene detto tale, quando lo 'storico' è già pienamente in corso, e consapevole di esserlo. Ma oltre a questo discorso, la cui importanza non va sottovalutata, nonostante l'elemento minimo delle virgolette, quel *per così dire* che vi troviamo sottinteso, Weil fa altre due precisazioni 'di buon senso'.

E si deve e si può ammettere allo stesso tempo che la storia non è finita, nel senso che la violenza non è espulsa dalla realtà, che gli uomini possono sempre farvi ricorso, e la decisione alla coerenza può sempre esser dimenticata, rifiutata, può non esser più compresa come possibilità concreta dell'uomo (LP 83, 119).

È la prima smentita di Weil ai due amici: la violenza è una possibilità sempre concreta dell'uomo, proprio perché il suo contrario, la «decisione alla coerenza» può risultare ad occhi umani irrealizzabile, per parafrasare la formula, quasi una litote di Weil («può *non* esser più compresa») ad indicare il momento in cui la violenza *appare* come l'unico sbocco pratico. Nel suo apparire come scisso fin da subito in due possibilità equivalenti alla radice, la decisione per la violenza e la decisione per la coerenza, l'inizio non è mai sopprimibile, neanche alla fine. La vittoria di una possibilità non può significare se non l'*Aufhebung* dell'altra, e quindi un superare che conserva. L'assoluto hegeliano viene perciò anche qui, come in Koyré, umanizzato: alla base della scrittura del 'Libro' è comunque ravvisabile la decisione del-

⁹⁴ P. Ricoeur, *La «philosophie politique» d'Eric Weil*, in «Esprit», novembre 1957, ora in Id., *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, pp. 95-114, qui p. 99.

l'uomo-Hegel per la coerenza. Il suo *absolutes Wissen* è la filosofia che nasce dalla sua decisione originaria di porre un discrimine tra ciò che egli considerava violenza e ciò che considerava coerenza.

Ogni sistema è la fine della storia, della sua storia, di quella storia senza la quale non esisterebbe e che si comprende solo in lui come storia sensata. In questo senso la filosofia è eterna perché cerca sempre la stessa cosa: la comprensione – ed è storica perché non importa quel che trova, ma per quale via lo trova, da quale punto prende inizio, in breve qual è nella storia l'uomo che si mette alla ricerca della coerenza (LP 83-84, 119).

Siamo alla seconda smentita al teorema di Koyré-Kojève. La prospettiva è quella di un uomo capace di discorso, ragionevole ovvero capace di ragione, che, nella storia, diviene capace di un *discorso anche violento contro la violenza*. Tematizzando, assumendo nel discorso la violenza e la sua neutralizzazione discorsiva, la storia di entrambe – dell'attitudine cosiddetta naturale, che si concreta nella violenza, e quella dell'attitudine discorsiva che ci fa i conti – viene a termine, semplicemente perché la filosofia compone tale storia in un quadro coerente, ma non *sempre* valido, dove alla violenza viene dato un senso, scoprendo le condizioni razionali per estrometterla dalla realtà (dove ritornerà nel corso della storia: fatta uscire dalla porta, la violenza rientra dalla finestra). Questo – ci sembra – il senso della frase: «ogni sistema è la fine della storia, della sua storia». Ma le affermazioni di Weil, pur perentorie, non possono esser date per scontate: i problemi che proprio di qui si aprono sono di ordine duplice. Da un lato emerge il problema di ciò che significa, nell'ambito della sua *Logica*, inserire a pieno titolo una nozione come quella di 'fine della storia', anche se con le sfumature di cui si è detto, e quali siano le radici metodologiche di questa opzione teorica. In breve, si potrebbe dire allusivamente, in relazione a quanto si vedrà di qui a poco, quanto Weber ci sia dietro Weil. Il secondo ordine di questioni, che affronteremo solo alla fine del nostro stu-

dio, concerne invece la conclusione dell'*Introduction* della *Logique*, dove alquanto apoditticamente si scrive che in un mondo in cui il discorso della ragione è realizzato, è compiuto, il mondo davvero a misura dell'uomo ragionevole, si potrebbe godere della presenza e del sentimento della presenza: è un tema importante le cui ricadute sono nella dimensione del 'poetico' e nella categoria del Senso (LP 85, 121). Ma di questo, appunto, più tardi. Partiamo dal primo ordine di problemi e quindi dal particolare approccio 'weberiano' della 'logica' di Weil, andando alle sue radici, al sodalizio intellettuale con Raymond Aron⁹⁵.

*Excursus II. La positività del discorso e l'ipotesi della sua fine.
Da Kojève a Kojève*

Prima ancora di avventurarci nella rete Weil-Aron, resta da chiarire un ultimo elemento, decisivo nella soluzione weiliana della querelle sulla fine della storia, ovvero il perché in un appunto di quell'introduzione kojèviana al *Système du Savoir* chiamata *Le concept, le Temps et le Discours*, redatta nel 1953, si trovi un curioso apprezzamento di Weil, e insieme una presa di distanza: è «par lui que j'ai pris contact avec le moderne néopositivisme du Discours (Logos). Mais, bon hégélien au départ, lui aussi s'est égaré au cours d'une route qui le mène je ne sais où»⁹⁶.

⁹⁵ G. Kirscher, *Eric Weil: la philosophie comme logique de la philosophie*, in «Cahiers Philosophiques», 8, 1981, pp. 25-69, qui p. 58, nota il riferimento al saggio weberiano *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XIX, 1904, pp. 22-87; poi in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1922, pp. 146-214; tr. it., *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2001, pp. 149-208. Le categorie sarebbero centri dei discorsi tipici e ideali, non essenze, ma ipotesi, frutto non di una deduzione, ma semmai di un'invenzione e quindi di un 'rischio' che porta alla loro elaborazione. In questa «libertà all'origine del sistema» ne va di certo di un margine di arbitrarietà.

⁹⁶ Id., *Le concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, cit., p. 33. Il singolare accostamento di Weil al 'neopositivismo del Discorso'

Dove conducesse la strada intrapresa da Weil, lo si vedrà nell'arco di questo studio: è chiaro però che se Hegel aveva preteso di dire la parola fine alla filosofia, la stessa esigenza weiliana non solo di essere 'post-hegeliano', ma anche più semplicemente di narrare in qualche modo la storia della filosofia dopo Hegel attraverso la sua *Logique* doveva trovare l'opposizione, a stento mascherata, dell'hegeliano 'ortodosso' Kojève («perché altrimenti», nell'opera storiografica di sistematizzazione dei 'successori', «sarà presto sommerso da una valanga di pensatori 'originali' o 'dissidenti', ossia 'profondi' o 'esoterici'. Soprattutto se spinge la sua storia fino all'epoca che è anche la sua»⁹⁷). Più controverso è il punto di convergenza da «buon hegeliano» di Weil con Kojève, perché ha a che fare con il 'neo'-positivismo del discorso.

In un'ulteriore, torrenziale *Introduzione al Sistema del Sapere* redatta da Kojève e lasciata inedita, dove i problemi più classici della filosofia occidentale vengono rifusi con inflessioni pragmatiche à la Wittgenstein in una spumeggiante argomentazione socratica, a tratti anche comica, a testimoniare della realtà della filosofia «in quanto discorso effettivo», a un certo punto della dimostrazione Kojève giunge ad affermare che «dicendo qualunque cosa (di sensato) di qualcosa (quale che sia questo qualcosa) si dice (implicitamente) che ciò di cui si parla è ciò che si è detto nella misura in cui (in quanto) lo si dice». Da un qualsiasi discorso di senso qualunque si può cioè evincere una volontà di coerenza, e con bella espressione Kojève chiama questa definizione coerente della realtà «mantenimento indefinito nell'identità con se stessi»⁹⁸, impensabile a partire dalle premesse

può richiamare anche quanto Kojève dice dello stesso Hegel in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 563: «il metodo hegeliano è puramente 'empirico' o 'positivista': Hegel osserva il Reale e descrive ciò che vede e solamente ciò che vede. In altri termini, fa l'esperienza (*Erfahrung*) dell'Essere e del Reale dialettici, e così fa passare il loro 'movimento' nel loro discorso, che li descrive».

⁹⁷ Id., *Introduzione al Sistema del Sapere*, cit., pp. 209-210.

⁹⁸ Ivi, p. 97.

generalissime per cui si era dato un discorso qualsiasi, significativa la qualunque. Il discorso così *posto*, quale posizione che pone una sua antitesi già presupponendola, viene ad assumere valore di realtà proprio nel suo porre senso. Ovvero il discorso di qualsiasi taglio e portata viene ad assumere il valore di parola che conferisce identità determinata a quanto è significato. E in più questo conferimento di senso – quanto Kojève definisce ‘Sintesi’ che ripete tutto ciò che è stato detto in passato – avviene forzatamente *nel tempo*. Dalla presupposizione ipotetica che ad ogni discorso faccia da premessa un’intenzione di parlare si giunge nel tempo all’effettività di un discorso che non riproduce unicamente l’intenzione vuota di coerenza, di parlare senza contraddirsi, ma anche la serie di discorsi passati senza contraddirne alcuno. Semmai, hegelianamente, ‘togliendoli’, mantenendo il senso di ciò che hanno proferito. E altrettanto hegelianamente l’effettività li riassume in un discorso che si autodetermina come compiuto, circolare, e fondamentalmente ripetitivo, nel senso che ridice i discorsi altrui e il proprio, sintetico e sistematico.

Questa scrittura della ‘storia universale’ – storia che di per sé è un segmento lineare, non ciclico –, questa sistematica ripetizione di Hegel, è tuttavia per Kojève segnata dal fatto che «continua in quanto processo di una durata-estensione indeterminata». La ciclicità del discorso filosofico del saggio – lo Hegel che scrive l’*Enciclopedia*, per intendersi – sarebbe caratterizzata dall’evidenza che «solo ri-dicendo senza posa questa Storia già finita, solo compiendo questa ripetizione storica dopo averla cominciata e ricominciandola sempre di nuovo, si può parlare senza fine e senza contraddirsi, pur potendo smettere di parlare quando lo si vorrà»⁹⁹. Si comprende così che solo l’intenzione filosofica di parlare, la volontà di coerenza iniziale – parimenti sottolineata da Kojève e Weil – diventa in questo modo non più ripetibile. Se tutto è stato detto, nulla vieta di ripetere questa totalità di discorsi reali in maniera ‘enciclopedica’.

⁹⁹ Ivi, p. 115.

La sorprendente conclusione di Kojève è tuttavia che il compimento dello sviluppo dialettico – l'intenzione enciclopedica come tale – è null'altro che «un articolo di fede». E qui torniamo alla problematicità dell'«ipotesi» – problematicità dell'inizio della filosofia, la scelta per la coerenza – che ritorna alla ribalta alla fine in quanto anch'essa, la fine, ipotesi di metodo e di contenuto, è una certezza doverosa che «lo sviluppo discorsivo in corso, preso nel suo insieme, tenda verso un solo e medesimo scopo»¹⁰⁰. L'accordo di massima cui Kojève, nell'incedere della sua insolita *Introduzione*, sollecita il lettore consiste nel convenire sull'ipotesi della ventura fine del discorso, «che svilupperà completamente e perfettamente tutte le possibilità discorsive che si attualizzano in seguito all'intenzione di parlare» – ma si ricordi che il francese *fin* definisce anche *il* fine, oltre a *la* fine. Posta in questa guisa l'ipotesi decisiva – quella presupposta *di fatto* da ogni discorso (filosofico) nel momento in cui inizia, ovvero la 'riflessività' (il ritorno al principio) di ogni discorso – Kojève può finalmente procedere a una dialettica del dispiegamento storico dei discorsi. La *posizione* del discorso come realtà effettiva *presuppone* in qualche modo l'ipotesi di un termine e di un compimento anche teleologico di quanto si sta affermando nell'ora, nell'attualizzare l'intenzione di parlare sensatamente. Inizio e fine del discorso vengono così collegati necessariamente dall'ipotesi, metodologica e trascendentale insieme, di uno 'scopo finale' di quanto si sta qui ed ora attualizzando, e che già in passato si è attualizzato. Nella postulazione di un'ipotesi trascendentale di una fine della storia (intesa kantianamente come *Endzweck*) troviamo forse il punto di convergenza più significativo – e meno ironico – tra Weil e Kojève. Entrambi rivolgono uno sguardo alla storia che ne rivendica e la contingenza e la possibilità di una comprensione concettuale. Entrambi, in questa misura, devono dare in qualche modo ragione al sostrato profondo del dubbio di Koyré sulla fine della storia in Hegel, riconoscendo il grado di ipoteticità del senso storico. Ma si

¹⁰⁰ Ivi, p. 122.

può parimenti affermare che entrambi, benché in modo assai diverso, tendano a togliere 'realtà' alla fine della storia affermando la positività e l'effettività del discorso filosofico che comprende la storia. Dicendo del discorso che esso è posto, ne radicano la sua stessa trascendentalità in una forma contingente, che permette di postularne l'apertura, proponendo una sintesi filosofica che dell'ipotesi (trascendentale) della fine della storia sia l'attualizzazione concreta, un racconto che riassume in un unico arco espositivo il «corso della storia della Filosofia, che cominciò con l'ipotetico 'Talete' e si compì con Hegel stesso», dove «questa Sin-tesi della Filosofia (che non è più essa stessa Filosofia propriamente detta, bensì Sagghezza discorsiva) realizza pienamente e perfettamente l'Ipotesi del Discorso filosofico, che è l'intenzione di parlare 'da filosofi', cioè parlare per rispondere alla (sola) questione di sapere che cosa sia il Concetto»¹⁰¹.

¹⁰¹ Ivi, p. 192 e p. 185.

II.

Aron e Weil. Interesse e intelligenza della storia

«Guarda» - disse Bouvard –
«ecco interi mondi che scompaiono». [...]

«Che scopo ha tutto questo?»

«Forse non c'è scopo» «Eppure!...»,
e Pécuchet ripeté due o tre volte 'eppure'
senza trovare nulla da aggiungere.

«Non importa, mi piacerebbe proprio
sapere come si è formato l'universo»

Gustave Flaubert, *Bouvard e Pécuchet*

La storia interessante: una prima risposta a Koyré

La soluzione di Weil al problema di Koyré – Kojève ha il pregio d'esser formulata al momento opportuno, dopo la seconda guerra mondiale, allorché *una* storia sembrava finita davvero. Anche il recente successo, a livello di senso comune, della tesi di Fukuyama, è spiegabile con la stessa ragione: è stata espressa nel momento in cui *un'altra* storia era finita davvero. Il pensiero di Weil a proposito, lo si è visto, è presentato in forma semplice: la storia è finita nel momento in cui la pensa il concetto organizzato in sistema, ma la storia *riprende* appena fuori dal sistema, dalla fissazione in sistema. Ogni sistema costituisce la sua tradizione (comprensiva di riprese) a partire dalla sua categoria centrale, ogni filosofia organizza il suo discorso. E questo lavoro di 'logica della filosofia' è sicuramente possibile solo a partire da Hegel¹⁰². Ma

¹⁰² Che la storia finisca appena si costituisce il Libro che crea la tradizione e che quindi la tradizione emerga nella storia quando questa finisce è la tesi espressa in L. Franco, *Kojève: il libro, la tradizione e la rottura della continuità storica*, in «Il Centauro», n. 13-14, 1985, pp. 137-159. Cenni analoghi in D. Pirrotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, préface d'André Tosel, Puf, Paris 2005, qui p. 159: «Le Livre est la matrice archi-textuelle mondialisant d'une infinité de singularités présentes et à venir, dont la tâche, elle aussi infinie, sera de conquérir leur (Se-) savoir mortel, et se reconnaître mutuellement comme les membres de la 'communauté désouvrée' de ce Livre». La storia sarebbe votata adesso al linguaggio, alle sue finzioni narrative e ai suoi

nelle pieghe della spiegazione di Weil c'è l'accettazione della serietà del problema posto da Koyré. E un problema doveva esserci davvero se da qualche riga è uscito fuori un monumentale commento, quello di Kojève, e una altrettanto monumentale *Logica*.

Ora, se il rapporto tra ragione e realtà, tra *attitudini* e *categorie*, per usare il linguaggio weiliano, si caratterizza per il movimento di entrata e uscita della ragionevolezza dalla storia, per il costitutivo eccesso dell'attitudine rispetto alla categoria, definibile anche come l'eccesso della contingenza rispetto alla presa concettuale, se tutto questo è al centro del metodo di comprensione del reale che lavora nella *Logique de la philosophie*, è pur vero che Weil non solo insiste nel reperire delle categorie determinate, ma ne individua perfino, con una certa pretesa di esautività, un numero definito (sedici, con l'aggiunta di due categorie solo formali, Senso e Saggezza). Ma proprio il valore teorico della tipizzazione delle categorie che avviene nella *Logique* merita di esser discusso: perché se da un lato è chiara la strutturazione concettuale e trasparente l'ordito logico intessuto da Weil nell'opera del 1950, dall'altro questi stessi elementi, oltre ad esser necessariamente risultato di una scelta arbitraria da parte dell'autore stesso, emergono come la sanzione storica della compiutezza di un percorso logico. Insomma la fine della storia, esclusa così semplicemente dalla visione di Weil, si ripropone come questione metodologica nell'intima problematicità della via scelta per esporre il cammino del discorso e della situazione, della ragione e della storia. Perché le categorie sono quelle e non altre? Perché sedici (o diciotto) e non di più? La categoria weiliana, insomma, sembra riproporre tutti i problemi incontrati dalla nozione weberiana di 'tipo ideale', artificio concettuale anch'esso, sospeso com'è tra logica e storia. Dove il problema, formulabile a livello solo introduttivo, è il seguente: in che senso la

simulacri. In fondo la tesi di Weil, che tende apparentemente a minimizzare il problema, non fa che esasperarlo se letto proprio sotto questa prospettiva. Solo che nega la sua problematicità.

‘fine’ soltanto relativa della storia decretata dalla decisione *per* una determinata categoria è al riparo da una deriva storicistica nel senso deteriore (*l’historisme* denigrato dallo stesso Weil), ovvero sfugge al relativismo e allo scetticismo, o peggio ancora al rappresentare una filosofia del mero successo storico? Vi sono margini, ancora, per riconoscere nella soluzione di Weil una violenza ‘teorica’ nel sancire un determinato numero di categorie atte nella loro totalità a parlare del reale in modo comprensivo? L’originaria violenza ‘positiva’ situata all’atto di nascita della *Logica* era metodologicamente, meglio, trascendentalmente necessaria per l’operazione logica?

La risposta di Weil consisterà nell’inclinare verso la comprensione e la determinazione concettuale di cosa può dirsi ‘azione ragionevole’, in breve nell’accoppiare all’Azione, ultima categoria concreta, il Senso, categoria solo formale. Ma per Weil la decisione iniziale di agire in modo efficace e l’interesse per la storia che la motiva avrà sempre un’importanza insostituibile. Per questo – e per un’intima affinità elettiva – il modello metodologico weberiano gli sarà congeniale, sviluppando questo un concetto, quello di ‘tipo ideale’, capace di non aderire completamente al contingente eppur allo stesso tempo atto a raccogliere sotto di sé fenomeni disparati. Ma il nodo irrisolto di Weber, in una parola, l’arbitrarietà della tipizzazione, che al suo fondo nasconde il *Leitmotiv* filosofico dell’opacità dell’azione davanti alla ragionevolezza, è quanto Weil cercherà di scrollarsi di dosso per tutto il suo cammino. Il confronto con Weber e la sua attitudine teorica sarà l’occasione filosofica di questo impegno. Per riuscire nel tentativo Weil dovrà scoprire le strutture logiche attraverso cui la ragione ha presa sulla realtà, in quale modo essa possa essere efficace nel reale, dovrà tessere un nuovo legame tra ragione e realtà, tra fatto e senso¹⁰³.

¹⁰³ Tra gli studi che trattano, approfonditamente o meno, il rapporto tra Weil e Weber, ancor più tematico nella *Philosophie politique*, segnaliamo A. Tosel, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d’Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. XI, 4, 1981, pp. 1157-1186; A. Tosel, *Eric Weil face à la critique de la rationa-*

È opportuno allora tornare indietro nel tempo fino alla prima occasione di questo prolungato corpo a corpo con Weber: il primo saggio di Weil in francese, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* (1935), è utile non solo al fine di stabilire i punti essenziali di un ulteriore legame decisivo per la maturazione filosofica di Weil, quello con Raymond Aron, ma anche per affrontare senza esitazione alcuni elementi dell'influenza weberiana sul filosofo di Parchim. Il saggio mira a rilevare il nocciolo teorico del fare storia, non nel senso della 'storia in sé' né in quello della 'storicità' dell'essere umano, ma in quello apparentemente più limitato del 'valore della storia per l'uomo'¹⁰⁴. La domanda da cui parte il saggio è: «l'interesse storico è o non è costitutivo dell'uomo?». Inutile anticipare che la risposta è positiva, che l'interesse per la storia che impregna la storia come attività particolare, come *Geschichtsschreibung* – nel senso in cui pochi anni dopo un altro ebreo tedesco emigrato a Parigi, Walter Benjamin, ne tratterà, con accenti spiccatamente diversi, nelle sue celebri *Tesi*¹⁰⁵ – è in realtà per Weil manifestazione dell'originaria facoltà

lité formelle, in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 279-287; P. Burgoni, *Eric Weil et la critique de la raison formelle. Eléments pour une confrontation Weil/Weber*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 271-278; P. Canivez, *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Editions Kimé, Paris, 1993, pp. 136-137 e pp. 153-156, e passim; A. Tosel, *La double inscription de l'action dans la philosophie d'Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», V, *Eric Weil. Philosophie et sagesse*, textes réunis par G. Kirscher – J.-P. Larthomas – J. Quillien, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1996, pp. 51-79; L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 94-97; A. Deligne, *Introduction*, in E. Weil, *Ficin et Plotin*, éd., prés. et commenté par A. Deligne, tr. avec la collaboration de M. Engelmeier, L'Harmattan, Paris 2007, qui pp. 67-73.

¹⁰⁴ In «Recherches philosophiques», IV, 1935, pp. 105-126, ora in EC I, pp. 207-231, qui p. 208; tr. it. di R. Morresi in *Dell'interesse per la storia ed altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 31-53, qui p. 32.

¹⁰⁵ L'ipotesi pur suggestiva – date la provenienza, le comuni amicizie (cui si aggiunga anche Hannah Arendt di cui la moglie di Weil fu grande amica, e del cui primo marito Günther Anders (Stem) Benjamin era cugino), alcune affinità tematiche – di una frequentazione Weil – Benjamin negli anni parigini non

umana di intervenire sul passato sulla base delle esigenze del presente. Insomma la tesi del saggio è che «la storia prende inizio dalla meraviglia, ossia dalla riflessione».

Ma si ricerca per interesse, inclinando verso un soggetto. Essendo la totalità di questi soggetti infinita, bisogna decidere per una parte. [...] Il fattore che decide di questa scelta si scopre molto presto. È dei propri antenati che ci si occupa, si è interessati alla propria origine. [...] Ma non ci sono antenati nel senso oggettivo del termine: lo storico li sceglie, li trova con un atto di decisione. [...] La storia serve così a illustrare e a chiarire il proprio ideale di vita e a mostrare che non si tratta di un sogno¹⁰⁶.

Lungi dal perseguire un ideale d'astratta oggettività, lo storico ha la responsabilità della scelta del materiale, deve selezionarlo in base al proprio interesse. La costituzione autonoma dell'oggetto storico individuale da parte dello storico è letta da Weil, brutalmente, come un decidere il proprio passato. La propria origine non è rintracciabile, ma solo ricostruibile. La decisione dello storico («la storia è decisione. Occupandosi del passato si decide

trova alcun riscontro. Se, come puntualmente documentato da H. J. Henneke, *Von Pärchim nach Paris: Erich Weil in Deutschland vor 1933*, cit., p. 33, e dai documenti relativi presentati da A. Deligne, *Autour de Warburg et autour de Pomponace: rapport de découvertes sur les premiers travaux d'Eric Weil*, conferenza tenuta al «Colloque Eric Weil en son temps (1904-1977). De l'histoire des idées à la philosophie politique. 20-22 octobre 2004, Université Charles de Gaulle – Lille 3» (in corso di pubblicazione), già durante l'esame di dottorato di Weil (22 febbraio 1928) gli era stata rivolta una domanda – durante la prova di letteratura tedesca – sulle teorie di Gundolf e Benjamin, dall'epistolario di Benjamin non risulta alcuna conoscenza. È certo invece che Benjamin conoscesse Bataille e Aron, referente francese dell'Institut für Sozialforschung, come anche Kojève e Koyré. Weil è menzionato unicamente nel 1937, senza alcuna notazione di rilievo, in una rassegna degli articoli presenti nel numero di «Recherches philosophiques» in cui apparve *Dell'interesse per la storia* per conto della *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, I, p. 173 sg., ora in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, III, p. 508; tr. it. in W. Benjamin, *Opere complete. Scritti 1934-1937*, vol. VI, a cura di E. Ganni e H. Riediger, Einaudi, Torino 2004, pp. 514-515, qui p. 515.

¹⁰⁶ E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, in EC I, 208-209; tr. it., cit., p. 33 (tr. mod.).

di se stessi») concerne la selezione dell'oggetto e la stessa necessità per il soggetto (questo «infinito intensivo» che è la libertà del soggetto¹⁰⁷) di limitarsi. Weil non va oltre l'affermazione di Weber, nell'attacco portato da questi a Roscher e Knies e alla tradizione psicologista ed emanatistica di interpretazione della storia, secondo cui «poiché, e nella misura in cui, può 'significare' qualcosa per noi, una 'realtà' psichica o fisica o comprendente entrambi gli aspetti viene da noi formata come 'individuo storico'; in quanto è determinabile in base a 'valutazioni' e a 'significati', il comportamento umano (ossia l'agire) interpretabile in modo 'dotato di senso' viene appreso in modo specifico dal nostro interesse *causale* nella spiegazione 'storica' di un 'individuo' siffatto»¹⁰⁸. La costituzione dell'oggetto, che avviene in Weber come in Weil sulla base dell'interesse storico¹⁰⁹, si effettua in base a una selezione che fonda poi il successivo, 'scientifico', processo di imputazione causale da parte dello storico.

Il problema è come il soggetto si determini e quali siano quindi le condizioni della scelta, che non avviene nel vuoto, ma è una «scelta dentro la realtà, nel mondo»¹¹⁰. Un'espressione, questa, che anticipa la successiva, più celebre formula che ritroviamo

¹⁰⁷ Ivi, p. 210; tr. it., p. 34.

¹⁰⁸ M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich» («Schmollers Jahrbuch»), XXVII (1903), pp. 1181-1221; XXIX (1905), pp. 1323-1384; XXX (1906), pp. 81-120, poi in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 1-145, qui p. 126; tr. it., *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 5-136, qui p. 119.

¹⁰⁹ Cfr. ad esempio ivi, p. 50; tr. it., cit., pp. 52-53: «l'aspetto 'creativo' dell'agire storico risiede semplicemente nel fatto che, in virtù della nostra 'concezione' della realtà storica, il corso causale dell'accadere riceve un *sensu variabile* sia qualitativamente sia quantitativamente: in altre parole, l'intervento di quelle valutazioni a cui è ancorato il nostro *interesse storico* (*geschichtliches Interesse*) fa sorgere, dall'infinità di componenti causali di per sé storicamente prive di senso e indifferenti, talvolta dei risultati privi di importanza, ma altre volte una costellazione fornita di significato, colta e colorata in determinati suoi elementi da quell'interesse storico (*historisches Interesse*)».

¹¹⁰ E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, in EC I, p. 212; tr. it., cit., p. 35.

nella *Logique*: l'uomo è «libertà nella condizione» (LP 42, 62 e passim) – dove Weil intende fissare il confine tra libertà e arbitrarietà, determinando la condizione inevitabile dell'agire nei conflitti del mondo e il limite negativo nell'impossibilità di non decidere. La conflittualità del reale indirizza la domanda del soggetto, interessandolo alla conoscenza «delle situazioni e decisioni possibili»: una storia pragmatica si palesa accanto a quella monumentale della scelta come monito o modello, dice Weil facendo eco al Nietzsche della *Seconda Inattuale* e citando Weber e la sua sociologia storica ad esempio di chi «vuole conoscere i risultati di quell'attitudine presa in quella situazione oppure [...] quali attitudini e quali mezzi sono di natura tale da produrre o impedire in una situazione data dei determinati risultati»¹¹¹. L'affiancamento di storia pragmatica e storia monumentale potrebbe alludere a una soluzione del problema. Ma «non è nostra intenzione inoltrarci su questa via»¹¹², chiosa Weil, perché, a differenza di quanto Weber rischiava talora di fare, non si può presumere nell'uomo-storico una sfera decisionale interamente staccata dal tessuto reale in cui si andrà ad iscrivere, poiché questi è già sempre in una condizione, in una tradizione che lo aiuta ad autodefinirsi. Il punto per Weil è che l'interazione tra l'interesse per la storia e la tradizione che indirizza l'interesse nel porre ed impostare le sue questioni (le weberiane *Fragstellungen*) si nutre comunque del movente pragmatico dell'immaginare la «possibilità di una situazione 'assolutamente cambiata'. [...] L'uomo non può restare nella rivolta dell'io non voglio». In cosa giova quindi la storia all'uomo *non in rivolta* (dove l'espressione richiama strettamente quello che emergerà – lo si vedrà – come l'uomo dell'*Opera*, la categoria per eccellenza violenta, la prima dopo l'Assoluto, nella *Logique*), che vuole intervenire sulla realtà per cambiarla, senza partire da un concetto di libertà indeterminata?

¹¹¹ Ivi, p. 213; tr. it., p. 36 (tr. mod.).

¹¹² Ivi, p. 214; tr. it., p. 37.

Weil insiste sull'adagio antico dell'*historia magistra vitae*, sottolineando il circolo di comprensibilità che si viene a porre tra le dimensioni del presente e del passato, tra la situazione dello storico interessato e la storia interessante.

Nulla di sconvolgente in questo primo saggio francese, ma un sobrio hegelismo nell'affermazione della libertà nella condizione, della libertà di cambiare che presuppone la conoscenza di ciò che si cambia, e quindi l'individuazione di ciò che è stato efficace nel passato, necessaria a immaginare in un rapporto di analogia e differenza una nuova forza capace di mutare il presente, un'inedita efficacia dell'azione nella storia. Di qui il nesso inestricabile tra politica e storia, e quindi il riferimento a Max Weber.

Possiamo contentarci di rinviare alle sue ricerche, dove ha dimostrato che è sempre una decisione che forma il fondamento dei giudizi del tipo 'importante per l'evoluzione', 'causalità adeguata', 'fatto storico'. Certo, potremmo discutere la sua nozione di 'valore'; il suo 'volontarismo' non è meno incontestabile. (Si è arrestato qui, e questo presuppone un inconveniente: la sua teoria corre il rischio di ricadere nell'idea di *tabula rasa*. La decisione si costituisce essa stessa costituendo la storia; non la precede)¹¹³.

¹¹³ Ivi, p. 218; tr. it., p. 41. Si veda anche, con sfumature analoghe, ancora nel dopoguerra R. Aron, *La philosophie de l'histoire* (articolo del 1946 per la *Chamber's Encyclopedia*), poi in *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris 1964² (1961), pp. 11-31, qui p. 12: «l'histoire est la reconstitution, par et pour les vivants, de la vie des morts. Elle naît donc de l'intérêt actuel que des hommes pensant, souffrant, agissant, trouvent à explorer le passé». La riflessione sulla storia può essere nietzscheana (contro la mitologia scienziata e al servizio della vita) o d'ispirazione kantiana (Dilthey – Rickert – Weber), che opera una selezione dei dati «che si rapportano a dei valori, valori affermati dagli attori o dagli spettatori della storia» (ivi, p. 15). Ma in questo senso il valore «nell'accezione semplice che gli dà Max Weber, equivale più o meno al concetto di centro d'interesse. Conserviamo del passato ciò che ci interessa. La selezione storica è diretta dalle domande che il presente pone al passato». Non si dà quindi alcuna validità universale, ma un'intrinseca variabilità valoriale tra epoche. Per questo per Rickert «la selezione storica non vale se non per quelli che accettano il sistema di riferimento» (ivi, p. 16). Ma si veda a riguardo P. Rossi, *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, a cura di M. Losito – P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 109-154 qui soprattutto pp. 116-123.

L'atteggiamento di Weil verso l'autore di *Wirtschaft und Gesellschaft* è scisso tra l'apprezzamento del taglio metodologico (riprodotto nella *Logique*) e la consapevolezza dei rischi inerenti alla prospettiva della storia interessante, rischi di sopravvalutazione del soggetto decidente – il volontarismo – o viceversa di dispersione scettica dell'interesse nella polifonia del reale. Certo, come Aron – lo vedremo –, Weil legge nella teoria weberiana della causalità adeguata uno strumento ermeneutico utile alla ricostruzione effettiva della storia, ma soprattutto rispondente ai canoni di una coscienza storica effettiva, capace di presa sul reale. Come dice il saggio del 1970 che reca il significativo titolo di *La fin de l'histoire*: «non c'è storia per chi non è capace di dire: ciò sarebbe potuto accadere diversamente, e di comprendere così ciò che è accaduto realmente»¹¹⁴. Su Weber, dal 1935 fino al 1970, Weil, che della coerenza ha fatto una parola-simbolo, non cambia idea: l'intreccio tra 'sapere ontologico' (il sapere relativo agli elementi empirici di una determinata situazione storica) e 'sapere nomologico' (il sapere derivato da regole dell'esperienza già note) costruito da Weber nella polemica con Eduard Meyer è certo uno strumento efficace nella determinazione degli avvenimenti storici, ma in ultima analisi non è sufficiente a colmare lo iato tra fatti e valori, rimanendo al di qua dell'interdetto neokantiano a proposito della riunione dei regni della natura e della libertà.

Sarà sempre il tardo Weil a cogliere il nodo teorico attorno a cui si costruisce la proverbiale 'ambiguità' (nella metodologia scientifica e, soprattutto nella riflessione politica) di Weber¹¹⁵: si tratta della mancata ripresa della lezione kantiana della *Kritik der Urteilskraft* mirante non solo a gettare un ponte sull'abisso tra le prime due *Critiche*, quanto a pensare, secondo una formula dei

¹¹⁴ E. Weil, *La fin de l'histoire*, in Id., PR I, p. 168.

¹¹⁵ *Max Weber o dell'ambiguità* è il titolo dell'introduzione di A. Bolaffi a M. Weber, *Scritti politici*, Donzelli, Roma 1998, pp. VII-XXX, ora in A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità*, Donzelli, Roma 2002, pp. 187-208.

weiliani *Problèmes kantians*, un passaggio «dal fatto del senso alla finalità che è il senso del fatto» nell'ambito della costruzione d'esperienza¹⁶. In questo modo, non armonizzando la teoria della causalità adeguata con quella della comprensione, Weber «nelle sue riflessioni sulla storia non aveva saputo evitare uno storicismo (*historisme*) che considerava tutti i sistemi di valori come equivalenti, proiettandoli sullo stesso piano. I sistemi coerenti di valore (i 'tipi-ideali') sono certamente indispensabili a un'interpretazione coerente che permetta di comprendere la storia e gli atteggiamenti umani. Ma gli atteggiamenti umani concretamente presenti nella storia non sono coerenti più di quanto non è libera in natura la caduta reale dei corpi [...]. La comprensione del mondo precede la scienza»¹⁷. In questa misura per Weil la volontà di coerenza rischia di oscurare, nel quadro della teoria weberiana della scienza, quanto le è logicamente anteriore, la comprensione, precludendosi così il passaggio dalla teoria alla prassi. «La storia è per lui [l'uomo in generale] il soggetto del suo interesse, ma egli non è ancora per sé nella storia. Ciò che l'analisi della sua attitudine davanti al passato ci fa vedere, lui non lo vede»¹⁸. Incapacità di vedere, di esser per sé nella storia, soggetto morale autonomo, e di conseguenza cecità dell'attitudine interessata nei confronti di ciò che essa stessa rappresenterebbe – l'autonomia del soggetto *dentro* la situazione –, in breve estraneità dell'Intelligenza – questa è la categoria della *Logique*, l'undice-

¹⁶ E. Weil, *Sens et fait*, in PK, p. 92. Una recente interpretazione di questo *Übergang* è in F. Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Il Melangolo, Genova 2002, che svolge la relazione tra le due sezioni della terza Critica kantiana, sviluppando anche la produttività cognitiva del giudizio riflettente, sulla base della dinamica di scambio tra i paradigmi concettuali di natura e arte.

¹⁷ E. Weil, *Science in Moderne Culture, or the Meaning of Meaningless*, in «Daedalus», XCIV, n. 1, Winter 1965, pp. 171-189; tr. fr., *La science et la civilisation moderne, ou le sens de l'insensé*, in EC I, pp. 268-296, qui pp. 287-288; tr. it. di P. F. Taboni, in *Educazione ed istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, Guerini e Associati, Milano 1992, pp. 75-100, qui p. 93.

¹⁸ E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, EC I, 219; tr. it., cit., p. 42.

sima, che sviluppa il concetto-attitudine di 'interesse' – al problema pratico-morale¹¹⁹. Nell'individuare la sola causalità adeguata e il rapporto mezzo-fine, l'intelligenza dello storico rischia di restare al di fuori della questione filosoficamente decisiva del 'senso del fine'. «Dai mezzi dell'attività, la riflessione si volge al senso»¹²⁰. E qui emerge il tratto radicale presente già nella riflessione weiliana del 1935, il nesso tra senso e finitudine scoperto come

L'origine della sua [di colui che riflette nella situazione] libertà come la possibilità reale di respingere le offerte della situazione, possibilità che discende dalla facoltà di morire. Si può rifiutare la situazione e le occasioni che essa comporta. Ma la si rifiuta così com'è sempre per sceglierne un'altra, e non si sceglie la morte che se le possibilità della situazione e la possibilità essenziale del proprio essere sono inconciliabili. [...] La questione è quella della costituzione dell'uomo *per se stesso*¹²¹.

Il rischio filosofico di eludere la questione morale coincide con quello di evitare la domanda sull'auto-costituzione dell'uomo. L'interesse per la storia è alla radice un interesse al cui centro si incontrano teoria e prassi, dove alla conoscenza del fenomeno storico si mescola la continua rideterminazione della soggettività che è in gioco nell'attività conoscitiva: «se questa vita si rivela a me in quanto mia soltanto confrontandola ad altre vite, l'altra vita da parte sua non è 'altra' che in rapporto a me, essa è 'il mio altro' per me»¹²². La conoscenza dell'altro significa la co-

¹¹⁹ A. Tosel, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 1168, in riferimento alla categoria dell'Action e alla *Philosophie politique*, fa rilevare che ciò cui mira Weil è una comprensione filosofica dell'azione, la cui mancanza può comportare la perversione della condotta. Ma proprio questa connessione è problematica. La teoria dell'azione è qualcosa di diverso dalla comprensione dell'azione (che bada alla categoria che la fonda). È *communis opinio* tra gli studiosi che Weil voglia fornire così una base filosofica alle teorie e alle ricerche weberiane. Cfr. ad esempio le considerazioni di P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza*, cit., p. 13 e p. 79 sgg.

¹²⁰ E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, in EC I, p. 219; tr. it., cit., p. 42.

¹²¹ Ivi, pp. 219-220; tr. it., pp. 42-43 (tr. mod.).

¹²² Ivi, pp. 220-221; tr. it., p. 43.

stituzione dell'io come soggetto agente in modo consapevole, mentre la storia stessa si costituisce *per* l'io.

Non si tratta più in primo luogo di ciò che decido, ma di ciò a partir da cui e in vista di cui io mi decido. La situazione è unica, l'attitudine può essere ripresa. Ciò che mi fa prendere posizione sono le attitudini umane concrete che incontro – anche se per oppormi a tutte: ogni comprensione, ogni giustificazione si elabora davanti alla storia¹²³.

L'eredità hegelokantiana è ben ravvisabile in quest'esordio di Weil in terra francese, confermata dal peso riconosciuto alla contingenza dell'agire: è vero che la decisione è pensata, ma è anche vero che mantiene la sua opacità, la sua unicità. «L'origine dell'interesse storico è la possibilità della decisione riflessa che l'uomo prende sul suo proprio essere, e questo essere si rivela nell'azione, senza cui non si tratterebbe di una decisione ma di un sogno»¹²⁴. Nulla di tutto questo può ritrovarsi invece nell'attitudine che Weil qualifica ancora una volta come 'onirica', che pretende di ritrovare nell'attività storiografica il passato «wie es ist eigentlich gewesen», illusione che ha i suoi illustri capostipiti in Humboldt e Ranke: è una direttrice che porta al risultato opposto a quanto è ricercato, poiché la verità oggettiva si rivela inaccessibile, in quanto ovviamente la totalità oggettiva del passato è inafferrabile. Anzi, proprio in quanto *deve* esserci una verità oggettiva e una storia oggettiva, «non c'è verità sul passato»¹²⁵, ci sono semmai soltanto teorie delle ideologie. Dall'ingenuo realismo si passa direttamente allo scetticismo, una teoria di teorie tra loro inconciliabili, di mondi artificiali creati dallo storico in base al proprio punto di vista, che giunge al prospettivismo e al relativismo.

Il problema dell'incommensurabilità degli autonomi punti di vista tornerà nell'*Intelligence* della *Logica della filosofia* e nella

¹²³ Ivi, p. 221; tr. it., p. 44 (tr. mod.).

¹²⁴ Ivi, p. 222; tr. it., p. 44.

¹²⁵ Ivi, p. 224; tr. it., p. 46.

stessa *Philosophie morale*, ma già qui Weil si solleva dal campo di battaglia dei mondi separati costruiti dal punto di vista del teorico (che ‘costruisce’ in base al suo personale ‘valore’), per svelarli «‘chiusi’ l’uno all’altro, ma non per questo incomprensibili, ossia esistono delle categorie mediante cui li si può afferrare»¹²⁶. Né vale l’obiezione che anche quest’affermazione è in sé storica: sarebbe come affermare che la fisica non può esser compresa se non come fenomeno fisico, ribatte Weil. I diversi punti di vista in conflitto, tutti coerenti nell’organizzare il campo oggettuale in base a uno stesso criterio, sono commensurabili in base al principio della ragionevolezza del mondo, il principio che stabilisce che non c’è storia che non sia *per* l’uomo, che la sua *Umwelt* è dominata dal principio teleologico di ragione. In base a questo principio Weil riconosce il mondo come *raisonnable*, cioè suscettibile di trasformazione da *milieu* a mondo: ciò che ragione non è, viene riconosciuto come l’irragionevole della particolarità (del *milieu* stesso), il che vuol dire che «il suo mondo è ragionevole in quanto si costituisce per mezzo della domanda dell’uomo in quanto egli si vuole essere ragionevole»¹²⁷. In chiusura del saggio, Weil sottolinea di non voler sostituire così, surrettiziamente, un diverso concetto di «storia assoluta» o storia in sé a quello classico: risponde attaccando, dicendo che il fatto della scienza, attinente alla logica trascendentale, legittima allo stesso modo una trattazione scientifica della diversa costituzione dell’oggetto naturale da parte di chi se lo rappresenta. Solo la ragione, che non sopprime la particolarità, ma la comprende, la «strappa dall’isolamento» del prospettivismo¹²⁸. In breve, l’interesse per la storia ha una sua legittimazione nell’unità di teoria e prassi nella ragione, facoltà della comprensione che permette la commensurabilità almeno dialogica dei punti di vista. Ma sotto questo

¹²⁶ Ivi, p. 226; tr. it., p. 48.

¹²⁷ Ivi, p. 229; tr. it., p. 51.

¹²⁸ Ivi, p. 230; tr. it., p. 51.

profilo la discussione resta a-storica: nella storia il confronto tra punti di vista è comunque un conflitto tra ciechi. «Ma l'uomo che non si trova se non nella storia, non esiste mai per lui soltanto nella storia (per mezzo della 'storicità'). Può cercare cosa significhi la sua storicità»¹²⁹.

La soluzione allo scontro tra azioni ugualmente opache – ammesso che vi sia – può esser rintracciata soltanto a condizione di rivolgere la questione alla ragione («ovvero all'uomo, di cui storicità, comprensione di sé e ragione non sono che attributi»¹³⁰). E di far sì che la sua risposta ricada nel reale, a prezzo, ovviamente, di diventare a sua volta parziale. Così, in conclusione, la storia interessante di Weil è divenuta *esistenza ragionevole*, senza sopprimere la prospettiva particolare, quell'arbitrarietà del punto di vista di partenza da cui si era partiti, quella decisione che ha selezionato il materiale. La risposta di Weil ha eluso coscientemente il problema filosofico principale, la quarta domanda kantiana (cos'è l'uomo?), ma ha indicato la direzione della risposta, in quel concetto di fatto della ragione di cui Weil ha interesse a cogliere l'immediato corollario, la *fatticità* e quindi l'efficacia della ragione: «non abbiamo che indicato il fatto, la fatticità della ragione»¹³¹. L'interesse che muove lo storico è quello di cambiare il suo mondo proprio comprendendo come un mondo passato sia stato 'ragionevolmente' possibile (la realtà della possibilità filosofica di LP 18, 29). Come ha funzionato la ragione? Come è stata efficace? È questa la domanda che muove l'interesse per la storia e che insieme salva le scienze particolari, le scienze storico-sociali – le scienze dell'azione – cercando di dar loro un fondamento filosofico meno scivoloso del tragico politeismo weberiano. Da storia per l'uomo la storia è divenuta esistenza ragionevole. Cosa farà l'esistenza ragionevole per sé? Come si com-

¹²⁹ Ibid; tr. it., p. 52.

¹³⁰ Ivi, p. 231; tr. it., p. 52.

¹³¹ Ibid; tr. it., p. 53.

prenderà? Per ora Weil non risponde alle domande che egli stesso pone. Risponderà la *Logique*, vero e proprio svolgimento delle questioni aperte nel 1935 ed esasperate dalla seconda guerra mondiale. Eric Weil risponderà solo dopo aver partecipato, da francese, al conflitto e dopo esser stato prigioniero dei tedeschi come Dubois, il nome che celava le sue origini ebraiche.

Lo schematismo nella storia: una lettera di Weil ad Aron

Negli anni del suo soggiorno in Germania, Raymond Aron strinse un forte legame d'amicizia con Weil, un sodalizio che proseguì a Parigi negli anni Trenta, quando Weil abbandonò la Germania, e che si protrasse fino all'immediato dopoguerra, quando entrambi figuravano nella redazione di *Critique*. A detta di Aron, più giovane di un anno, i rapporti si diradarono allorché Weil trovò – tardivamente – a Lille l'incarico universitario¹³². Non sor-

¹³² Ecco come Aron nelle sue *Memorie* ricorda Weil, in *Mémoires* cit., pp. 99-100: «Weil, che avevo incontrato a Berlino nel 1932, lasciò la Germania poco prima dell'avvento di Hitler al potere. Compresi immediatamente la sorte che aspettava gli Ebrei. La nostra amicizia, tra uomo e uomo, tra famiglia e famiglia, fu intima negli anni prima della guerra, non senza tempeste imputabili tanto allo choc *des amours-propres hypertrofiés d'un côté et de l'autre*, tanto pure a differenze politiche. Eric Weil, *par instants*, per motivi mescolati di filosofia e di attualità, inclinava verso il comunismo. Per esempio, dopo il patto tedesco-sovietico, mi indignai che il genio filosofico, invece di proteggere dall'aberrazione, vi si precipitasse. Al ritorno dagli anni di guerra, che passò in campo di prigionia, si dichiarò ancora, per poco tempo d'altronde, comunista (Kojève, in quel momento, giudicava quest'opinione poco conveniente per un francese di fresca data). Il suo procomunismo non durò. Visse a Lilla perché non amava Parigi e sua moglie lavorava a Bruxelles. [...] Separati dalla distanza e dagli choc al ritorno dai drammi familiari, cessammo di vederci. Nella nostra ultima conversazione al telefono, mi ringraziava di aver contribuito alla sua elezione a membro corrispondente dell'Académie des Sciences Morales et Politiques. Preferisco ricordarmi di colui al quale avevo dedicato la mia tesi principale. Frequentava anche lui il corso di Kojève, anche se dominava la *Fenomenologia* quanto o quasi come l'oratore». Anche Aron nota la sua «cultura stupefacente». «Anche lui scrisse una introduzione alla lettura di Hegel, ma forse per tornare a Kant».

prende che alla fine degli anni Trenta Aron volentieri dedicasse all'amico tedesco Erich la sua tesi di dottorato (il co-dedicatario era André Malraux): il legame personale, pur burrascoso, era allora ben vivo¹³³. Ma ancor più forte in questo frangente si può dire il legame teorico. Con i suoi tre libri degli anni Trenta, *La sociologie allemande contemporaine* (1935), *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938), *La philosophie critique de l'histoire* (1938)¹³⁴, Aron si era impegnato ad introdurre autori e concetti della sociologia e filosofia tedesca di inizio secolo nel paludato panorama accademico francese, piuttosto ostile in linea di principio ai suoi generosi tentativi di rinnovamento antipositivista¹³⁵. Al centro dei tre studi giovanili, significativamente identificato come il 'filosofo della scelta', troviamo Max Weber. Un'affinità elettiva che non si attenuerà col tempo e che sarà riconfermata anche nella sua introduzione alla traduzione francese delle due celebri conferenze monacansi su scienza e politica come professioni, *Le savant et le politique* (1959), e nell'opera su *Les étapes de la pensée sociologique* (1967)¹³⁶.

¹³³ La scarsa presenza di Weil nell'ampia ricerca di R. Colquhoun, *Raymond Aron. The Philosopher in History*, 2 voll., Sage Publications, London 1986, pp. 93, 120, 163, 301 – tranne un'unica menzione dovuta al lavoro weiliano su Clausewitz, tema aroniano – è esclusivamente riferita a questa dedica.

¹³⁴ R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris 1935; *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, nouvelle édition revue et annotée par S. Mesure, Gallimard, Paris, 1986 (1938); *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, Paris, 1969 (1938).

¹³⁵ Si veda quanto emerge dal *compte-rendu* della discussione della tesi in «Revue de métaphysique et de morale», juillet 1938, pp. 28-31, riportato in R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., pp. 441-445, ma soprattutto dal *Récit de la soutenance de thèse par le père G. Fessard*, ivi, pp. 446-457 (prima in G. Fessard, *La philosophie historique de R. Aron*, préf. de J. Hersch, Ed. Juliard, Paris 1980, pp. 34-49), che spiega come ragioni d'opportunità abbiano potuto convincere gli anonimi redattori della discussione sulla *Revue* «à atténuer la vivacité du combat» (ivi, p. 447).

¹³⁶ R. Aron, *Introduction*, in M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon 1959, pp. 9-57; tr. it. di R. Falcioni, in R. Aron, *Il ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 207-249; Id., *Les étapes de la pensée sociologique. Montes-*

Sin da una prima lettura, appare chiaro come l'interpretazione che Aron compie di Weber ricalca, in modo più approfondito nel dettaglio ma invariato nella sostanza, le linee guida dell'interpretazione di Weil in *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*¹³⁷: «la comprensione al di là del sapere mira all'appropriazione del sapere»¹³⁸. E affine è la presentazione, esplicita da parte di Aron, (quasi) implicita in Weil, della figura di Mannheim nella *Sociologie allemande contemporaine*¹³⁹. È una lettera dattiloscritta di Weil ad Aron, datata Parigi, 7 giugno 1934, a confer-

quieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber, Gallimard, Paris 1967, pp. 497-583; tr. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972.

¹³⁷ Nella prefazione della *thèse complémentaire* di Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, cit., p. 9, troviamo ripreso il titolo stesso del saggio weiliano: «Depuis la fin du siècle dernier, l'intérêt philosophique que l'on prend à l'histoire, s'est exprimé directement dans des 'théories' de l'histoire». Simili paralleli sono possibili anche per il concetto di *ripresa*, centrale nella *Logique de la philosophie* e presente nell'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., pp. 123-125, ma soprattutto per la più generale valutazione della personalità di Weber scissa tra un rigorismo metodologico e una messa in pratica caotica, e ancor più dell'importanza dell'aspetto politico. Cfr. *La sociologie allemande contemporaine*, cit., pp. 102-109, che concorda con la nota di LP 265 nota 2, 365: «Max Weber si colloca sullo stesso piano [dei teorici delle *Geisteswissenschaften*, di Dilthey e Mannheim] nella riflessione metodologica, ma lo supera nel suo pensiero storico e, soprattutto, politico». La lunga nota M di Aron, al termine della *Philosophie critique*, cit., pp. 306-307, sviluppa ampiamente quest'allusione di Weil.

¹³⁸ R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, cit., p. 189.

¹³⁹ R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, cit., pp. 66 sgg., discute criticamente il relativismo storico integrale di cui la 'sociologia della conoscenza' non sarebbe che la traduzione sedicente scientifica. Ivi, p. 73, l'allusione alla *frei schwebende Intelligenz* nello stesso senso di Weil, ovvero un'intelligenza sradicata in cui il prospettivismo è presentato come ipotesi di totale imparzialità a dispetto della sua stessa teoria delle ideologie, intese come espressione totale della realtà storica. Aron non accetta né la libertà di passare da un sistema di riferimento a un altro (da un'interpretazione del mondo all'altra), né la «logica psicologica del pensiero politico» di Mannheim (ovvero l'attribuzione di una maniera di pensare a un gruppo sociale). Come nell'uomo 'intelligente' di Weil, secondo Aron in Mannheim non c'è alcuna trascendenza nella storia.

mare la genesi comune del tema dell'interesse per la storia¹⁴⁰. Aron era all'epoca insegnante di liceo a Le Havre. E tra i due amici ferveva il dialogo sui temi weberiani.

Mon cher ami,

tout en vous avouant que je n'ai lu qu'une petite partie du¹⁴¹ Schelting¹⁴² jusqu'aujourd'hui, j'ose répondre à votre question, question posée plutôt au hasard que pour me faire donner mon avis, je le crains bien, mais vous m'avez défié et vous devez subire les conséquences de cet acte téméraire. Eh bien, le problème me paraît très intéressant¹⁴³ d'abord, comme vous le posez, comme problème de la logique de l'histoire. Il serait, sans doute possible, de grande importance d'éclairer, une fois pour toutes, la question de la causalité historique, de l'acte efficace dans l'histoire. Pour cela, une méthode analogue à celle du calcul des probabilités se recommande en effet, et [la méthode]¹⁴⁴ de Weber promet d'assez beaux résultats. Mais je ne sais pas, si l'on¹⁴⁵ ne sera pas forcé de résoudre en même temps une autre question beaucoup plus difficile, peut-être aussi plus fertile, c'est à dire la question des règles générales¹⁴⁶ dans l'histoire. C'est justement à ce point où Weber a interrompu ses recherches. Il cherchait une histoire du type causal. Mais pour la construire, il a besoin de règles, et qu'est-ce que ces règles? Pour les sciences naturelles et même pour la théorie du droit criminel, la difficulté n'est pas trop grande. Pour parler le langage de Kant: il s'agit d'une 'subsumption'¹⁴⁷ sous une règle donnée. On connaît les conditions¹⁴⁸ nécessaires et suffisantes d'un événement¹⁴⁹

¹⁴⁰ La lettera, trasmessaci gentilmente dal Prof. Gilbert Kirscher, è conservata nella Biblioteca del Centre Eric Weil di Lille e non è ancora catalogata. Si tratta di un dattiloscritto, scritto *recto e verso*, in cui compaiono numerosi errori di battitura o di francese, dato che Weil era giunto in Francia da poco più di un anno. Si è tentato per quanto possibile di correggerli, indicando in nota il termine errato dell'originale. Segnaliamo in nota le modifiche a mano apportate da Weil stesso. I corsivi sono nostri, riferiti solo ai termini tedeschi.

¹⁴¹ Nel testo: «Due».

¹⁴² Si riferisce all'allora recentissimo libro di A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1934.

¹⁴³ Nel testo: «Interessant».

¹⁴⁴ Cancellato a penna con una riga.

¹⁴⁵ Nel testo: «silòn».

¹⁴⁶ Nel testo: «générales».

¹⁴⁷ Nel testo: «subsumtion».

¹⁴⁸ Nel testo: «condicions».

¹⁴⁹ Nel testo: «évènement».

donné. Le criminaliste s'adresse¹⁵⁰ le cas échéant à l'expert, en d'autre termes à la science exacte. Mais l'histoire ne possède pas, tant que je vois¹⁵¹, de ces règles. L'*Idealtyp*' ne suffit pas à la besogne; il est essentiellement (excusez le choix du mot) 'statique', et un *Idealtyp* dynamique, un *Idealtyp* d'une série d'événements¹⁵² qui dépendent l'un de l'autre, quoique une solution de la question, ne me paraît pas réalisable dans une histoire causale, c'est à dire *einmalig*. Cela suppose par exemple une science de la politique entre beaucoup d'autres sciences inexistantes à present. Et, ce qui est encore plus grave¹⁵³, ces sciences supposent une histoire pragmatique. Voilà le fonds de ma question: je ne peux croire à une histoire purement causale et je ne peux non plus me passer d'une histoire pragmatique ou (plutôt: et) d'une histoire du type hégélien. Mais cette dernière remarque se rapporte moins à notre problème qu'à l'autre du '*historisches Interesse*' et de la '*Entscheidung*'.

Vous allez me dire que je vous écris toute une épître qui, tout bien considéré, ne dit rien. Je ne me défends que faiblement. Vous avez raison cher ami, je vous parle de mes soucis personnels. Votre question mérite d'être traitée, je le répète. On peut discuter le problème de la 'subsumption'¹⁵⁴ sans s'occuper de l'existence de règles scientifiques, puisque tous les historiens font de l'histoire sans s'en soucier. Toutefois, la chose m'inquiète quelque peu. L'idéalisme classique et la phénoménologie m'ont gâté et j'insiste opiniâtement à ma question [:]¹⁵⁵ qu'est-ce que¹⁵⁶ la causalité dans l'histoire, quel est son 'schématisme', quelles sont les lois fondamentales, comment se trouvent-elles? Vous me feriez un grand plaisir, [en me disant]¹⁵⁷ si vous jugez tout cela superflu [,]¹⁵⁸ et, si vous n'êtes pas de cet avis, quelle solution vous envisagez.

Oltre a dimostrare l'esistenza d'un dibattito che andava ben al di là di provocazioni epistolari e a testimoniare la stretta amicizia

¹⁵⁰ Nel testo: «d'adresse».

¹⁵¹ Nel testo: «voie».

¹⁵² Nel testo: «évènements».

¹⁵³ Nel testo: «graves». La 's' finale è barrata a penna.

¹⁵⁴ Nel testo: «subsumtion».

¹⁵⁵ Nel testo è presente a questo punto una barra, «/», anziché «:».

¹⁵⁶ Da qui il testo è scritto sul verso del foglio.

¹⁵⁷ Aggiunta a mano. Nel testo, cancellato a penna con una riga: «si vous voulez me dire».

¹⁵⁸ Aggiunta a mano.

tra Aron e Weil¹⁵⁹, questa lettera denota già nel '34, prima ancora della formulazione compiuta da parte di entrambi gli autori di una teoria della storia, come le due strade stiano per prendere direzioni diverse. Weil è alla ricerca del presupposto della ricerca storica, per quanto questa possa anche essere incosciente delle sue condizioni interne («tutti gli storici fanno storia senza curarsene» – è un motivo ricorrente), e indaga lo «schematismo» grazie a cui si può dare, senza un previo tessuto di regole esatte, la possibilità d'un «atto efficace» all'interno della storia. La ricerca della legge di efficacia nella storia, insufficientemente resa dalla teoria della causalità adeguata (il «tipo ideale» seriale che colloca degli «avvenimenti che dipendono l'uno dall'altro»), in questa sede viene espressa solo in forma problematica, come unità ideale da presupporre nel corso della ricerca, come schema possibile di una teleologia che approdi a uno scopo rappresentabile come unitario. Se l'insufficienza di un'impostazione causale-meccanica della prospettiva storica va a unirsi all'inadeguatezza di una storia soltanto 'pragmatica', la questione weiliana nel 1934 sembra polarizzarsi verso l'elemento dello «historisches Interesse» e ancor più verso quella «Entscheidung» che comparirà nel saggio in francese dell'anno successivo come l'atto di deci-

¹⁵⁹ Ecco, per amor di completezza, il seguito dell'epistola, separato da uno spazio bianco: «Quant à nos intérêts moins scientifiques [segno di interpunzione «:», barrato a mano] tout va bien. Kaete M. est en train de passer un nombre illimité d'exams. Anne M. travaille à l'Institut des Recherches Sociales, moi je travaille un peu, mais pas beaucoup, parce qu'il y a trop à faire. Le redressement est réalisé, et nous pensons sérieusement à un voyage au Havre. J'aimerais bien [nel testo : à] pouvoir discuter un tas de choses avec vous et je serais très content de revoir Madame Aron. Mais je ne sais pas, si le redressement est déjà suffisant pour un triple voyage. On verra cela. Avant, il faudra trouver un jour. Ne serait-il pas préférable d'ajourner cette expédition jusqu'à la fin de l'année scolaire? Ou quitterez vous Le Havre aussitôt les vacances commencées? Je pense qu'on vous dérangerait moins après la fin de votre corvée. Mais dites mois sincèrement [nel testo : sincèrement] ce que vous en pensez. Tous le trois, nous vous envoyons nos meilleurs souvenirs à vous [aggiunta a mano, sotto, cancellato: tous les] deux. Bien amicalement à vous». Le due donne citate sono Anne e Catherine Mendelssohn, rispettivamente moglie e cognata di Weil.

sione dello storico. Sarà in questo modo che l'«oggettività» di Weber verrà ricondotta al volontarismo che vi è sotteso – volontarismo weberiano di cui si parla anche in *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, che riprende quasi testualmente il passaggio della lettera del 1934 a proposito del punto in cui Weber si è arrestato, coincidente con l'impossibile definizione, al di là della decisione-*Entscheidung*, di uno strato normativo, del valore che dirige la ricerca e che funge da criterio. Nei termini stessi di Weber: «l' «oggettività» conoscitiva delle scienze sociali dipende piuttosto dal fatto che il dato empirico è sì orientato costantemente verso quelle idee di valore che sole conferiscono ad essa valore di conoscenza, è compresa nel suo significato in base ad esse, ma tuttavia non diventa mai piedistallo per una dimostrazione, empiricamente impossibile, della loro validità»¹⁶⁰.

Una «logica della storia» nei termini della *Wirklichkeitswissenschaft* intesa da Weber si costituisce forzatamente come conoscenza concettuale finita di una porzione scelta in base a un interesse, un punto di vista, un «presupposto tacito che soltanto una parte finita di essa debba formare l'oggetto della considerazione scientifica»¹⁶¹. La selezione operata dalla sociologia storica – così, il più delle volte, Weil si riferisce al metodo di Weber – sulla materia e la conseguente costruzione di un tipo concettuale dotato di un'autonoma legalità interna non toglie però l'individualità del tipo costruito e questo, per quanto euristicamente valido, non si libera dal proprio carattere storicamente situato (*interessato*, si potrebbe definirlo) e suscettibile pertanto d'esser tacciato di volontarismo, nel senso in cui Weil legge il saggio sull'*Objektivität*, laddove Weber afferma: «la 'cultura' è una sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, alla

¹⁶⁰ M. Weber, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., p. 213; tr. it., cit., p. 207 (tr. mod.). La frase presenta alcuni problemi di resa, data una punteggiatura non chiarificatrice. In ogni caso il valore di conoscenza pare riferito all'oggettività (*ihr*), e non al dato empirico.

¹⁶¹ Ivi, p. 171; tr. it., p. 170.

quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo. [...] Presupposto trascendentale di ogni *scienza della cultura* [...] è il fatto che *noi siamo esseri culturali*, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente *posizione* nei confronti del mondo del mondo e di attribuirgli un *senso*»¹⁶². Il problema che Weil individua non è tanto nella definizione dell'uomo come 'essere culturale', affermazione che non può non condividere, quanto nella determinazione della stessa come «presupposto trascendentale». Se la condizione della scienza si limita ad esser meramente la caratteristica antropologica di una generica *Sinngebung*, la trama di valori cui la pratica scientifica si riferisce resta vincolata a una struttura tanto formale quanto esile. Affidata a una qualsiasi 'posizione' d'interesse, la costruzione del punto di vista che forma un fenomeno culturale (la stessa che uno storico del futuro potrebbe trovarsi a considerare un giorno in base a un suo personale interesse) è di puro dominio della *Entscheidung* che garantisce significato, legalità interna in base a un valore soltanto soggettivo e quindi tanto indimostrabile quanto inconfutabile.

Per sua stessa ammissione «rovinato» (*gâté*) dalla fenomenologia e dall'idealismo classico, Weil individuerà progressivamente nell'unità ideale della storia come postulato della libertà morale la soluzione del problema del decisionismo dello storico nella selezione del tipo che organizza sul piano ideale il materiale. Il problema di una storia che colga l'aspetto *einmalig*, assolutamente contingente, della realtà che ha di fronte e che oggettiva nella tipizzazione deve portare alla ricostruzione di un'unità ideale della storia, che però dal canto suo non ripeta la versione hegeliana della filosofia della storia – che Weil, nella lettera ad Aron, pare d'un tratto far coincidere con la storia 'pragmatica', per poi distinguerle solo in un secondo momento, lasciando trapelare il suo scetticismo per una soluzione

¹⁶² Ivi, p. 180; tr. it., p. 179.

radicalmente storicista. Per sfuggire alla giustificazione – hegelista, più che hegeliana – della razionalità della storia, la logica weiliana della storia condurrà alla logica della filosofia come sua soluzione. Ciò comporta, tuttavia, che la stessa opzione metodologica della *Logique*, concretizzatasi nella selezione delle diciotto categorie e attitudini fondamentali, resta un'operazione di taglio weberiano cui Weil fornisce il presupposto trascendentale di una libertà di ragione. Ma la scelta per la comprensione, su cui già il saggio del '35 batte il tasto rinvenendovi la stessa origine dell'interesse per la storia all'interno della storia stessa, verrà esposta nel suo massimo nitore concettuale soltanto in antagonismo rispetto al concetto di violenza, il cui peso emerge, molto al di là della 'rivolta' cui si fa cenno nel '35, solo nella *Logique*, quando, rispetto al problematico volontarismo weberiano e alla sua immediata traduzione 'politeistica', la scelta tipizzante del discorso verrà legittimata *tout court* come fatto di ragione, fatto del senso.

Comprensione e causalità. Aron e l'efficacia

Se quella appena delineata è, in via del tutto schematica, la traccia iscritta nel percorso successivo di Weil, resta da definire quale sarà il sentiero seguito dal destinatario di quell'epistola composta di sole domande, che «tutto sommato non dice nulla». Quali sono le risposte di Aron, alla questione che egli stesso – stando a quanto afferma Weil nella lettera, di cui non possiamo che intuire i prodromi – ha sollevato? Nella sua *Introduction à la philosophie de l'histoire*, il punto di partenza è quello di una decisa presa di distanza dalla prospettiva di una ricostruzione razionalistica e insieme unitaria, insomma di un addio, piuttosto che un'introduzione, alla filosofia della storia.

Ai nostri occhi, il concetto di storia non è legato essenzialmente all'ipotesi di un ordine totale. Ciò che è decisivo è la coscienza del passato e la volontà di definirsi in funzione di esso. [...] Vivere storicamente è insieme conservare, rivivere e giudicare l'esistenza degli antenati (e delle altre società). In questo senso si comprende la formula di Hegel: sono veramente storiche le comunità che elaborano una scienza del loro divenire¹⁶³.

Il diretto riferimento a Hegel rende paradossalmente più chiaro il 'parricidio' di Aron. Nulla gli è più lontano della convinzione dell'esistenza di una *Vernunft* nella storia, della *Weltgeschichte* come «manifestazione di quest'unica ragione», di un punto di vista il cui principio sia la «totalità di tutti i punti di vista»¹⁶⁴. Per Aron nella filosofia della storia, ne va non di un'astuzia della ragione, o di astuzie plurali, ma della cognizione dell'«imprevedibile libertà» dell'uomo, congiunta però all'«unità delle totalità storiche che lo storico inevitabilmente costruisce», ma che «è immanente alla comunità, suggerita dalla verità etica o dalla vocazione umana»¹⁶⁵. Se l'espressione di singole verità storiche di totalità parziali è legittimamente attribuibile alla considerazione filosofica della storia, è invece più ambigua, in virtù della pregiudiziale anti-hegeliana, la strutturazione in Aron del rapporto tra l'idea hegeliana di *Weltgeschichte* e l'unità teleologica (alle cui radici c'è l'*Endzweck* della terza Critica kantiana, come condizione in-

¹⁶³ R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, cit., p. 52.

¹⁶⁴ Si cita qui dall'introduzione, *Die Vernunft in der Geschichte*, alle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Bd. VIII (Leipzig, 1920), hrsg. von G. Lasson, Meiner, Leipzig-Hamburg 1911-1955, qui pp. 6 e 9; tr. it. di G. Calogero – C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Nuova Italia, Firenze 1981 (1941), vol. I, p. 9 e 12. Giustamente Reinhardt Koselleck (in accordo con Aron, *Introduction à philosophie de l'histoire*, cit., p. 123) rimarca che solo attraverso il reperimento di quanto è a suo avviso essenziale nella storia, la razionalità, Hegel può legittimamente rivendicare un'imparzialità: cfr. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, 1986, p. 170. Sull'unità teleologica cfr. *ivi*, p. 149.

¹⁶⁵ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 316 e p. 323.

condizionata della *Kultur* quale fine ultimo¹⁶⁶). Piuttosto che postulare una finalità morale determinata per il ‘genere’, Aron sembra infatti fermarsi al gesto teorico che legittima la ‘comprensione’ storica: l’autoriflessione filosofica sulla comprensione resta cioè limitata a uno sguardo soltanto metodologico, insito nel rifiuto di un’individualità sintetica coincidente

¹⁶⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, hrsg. von W. Windelband, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1902 sgg., Bd. V (1908), pp. 165-485, §§ 83-84, B 388-399, pp. 429-436; tr. it. a cura di E. Garroni – H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, pp. 262-268. Della notevole letteratura sul tema e sulla temperie teleologica tra Kant e Hegel segnaliamo soltanto il saggio di V. Verra, *La razionalità della teleologia in Hegel*, in «Fondamenti», n. 14-16, 1989-90, pp. 87-119, poi in Id., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 165-195. Per un’ampia e documentata discussione dell’eredità kantiana in Aron rimandiamo a S. Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Vrin, Paris 1986, soprattutto la conclusione, pp. 113-118, sull’ideale regolativo di una fine della storia, di un compimento che nella forma di un’idea della ragione – tout court kantiana – comporrebbe l’inconciliabile antinomia della coscienza storica tra la pretesa hegeliana della totalità e la pluralità irriducibile – à la Spengler – dei punti di vista e delle *Kulturen*. Spengler appare come il modello di una dogmatica relativistica che vede nella contemplazione estetica delle singolarità il suo esito anche storiografico (ivi, pp. 57-80). Ma si veda anche l’interessante giudizio nella *Préface* di Ph. Raynaud, in A. Boyer – G. Canguilhem – J.-C. Chamboredon – F. Furet – J. Gatty, *Raymond Aron, la philosophie de l’histoire et les sciences sociales*, cit., pp. 7-15, dove, se si ricorda (p. 9), come la filosofia della storia di Aron vada intesa come una critica dell’ottimismo da Terza Repubblica e il suo Weber sia giocato contro Durkheim. Qui si suggerisce inoltre come «le Raymond Aron de Canguilhem est en quelque sort un kantien post-wébérien, un peu comme Eric Weil était un ‘kantien post-hégélien’». Diversa l’opinione di A. Boyer, *Le désir de réalité. Remarques sur la pensée aronienne de l’histoire*, ivi, pp. 49-64, che lungi dall’identificare un idealismo trascendentale in Aron (p. 61), se vi rinviene un kantismo è più quello della *Religion*, del male radicale come esercizio della tendenza perversa (p. 55 nota 1) e per il resto vi legge un senso del tragico condizionato dalla lettura di Weber. Sul kantismo di Aron, nel tentativo, audace quanto vano, di trovarvi una consonanza con la propria visione della storia, si veda G. Fessard, *La philosophie historique de R. Aron*, cit., pp. 140-175, dove per il «dramma senza unità» prospettato da un Aron (già da lui rapportato ad Ignazio di Loyola), Fessard rinvia all’apertura delle idee kantiane rispetto alla chiusura del sistema hegeliano (p. 174) per rinvenire una qualche unità. Aron avrebbe però nella pratica superato la teoria, giungendo a un tratto di «solidarietà mistica» (p. 162).

con un io trascendentale. È lecito parlare di «comprensione quando la *conoscenza trae un significato che, immanente al reale, è stato o avrebbe potuto esser pensato da coloro che l'hanno vissuto o realizzato*»¹⁶⁷. Il significato, la *Bedeutung* di weberiana memoria¹⁶⁸, è quindi il correlato oggettivo dell'atto di comprensione, il riferimento dell'intenzionalità comprendente: riferimento concettualizzabile e lontano da ogni teoria che promuovesse 'simpatie' o 'empatie' affettive con l'altro o con il proprio passato, perdendo nell'immedesimazione la determinazione di qualsiasi alterità¹⁶⁹. D'altronde, rievocando l'adagio weiliano della libertà nella condizione, l'*Introduction* di Aron si sofferma sovente sull'indicare nella coscienza storica la doppia limitazione del *milieu* in cui questa si forma e della ristrettezza del campo 'agibile': eppure, la presa di coscienza storica ha sempre 'efficacia'. Il significato è ricostruibile, può essere cioè 'riflesso' nella pratica storiografica, perché la comprensione storica si fonda sull'antropologia comune alla coscienza di chi vive l'evento e di chi lo studia, sulla fiducia di poter costruire significato in una «libertà che non si prova se non nell'azione»¹⁷⁰, nell'atto che «in ciascuno vincola il passato divenuto cosciente a un avvenire oggetto di volontà»¹⁷¹. La pratica storiografica cui Weber stesso presta la sua opera presuppone perciò la ricchezza semantica di una realtà

¹⁶⁷ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 59.

¹⁶⁸ M. Weber, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., p. 181; tr. it. cit., p. 179: «quale che sia il contenuto di tale presa di posizione, questi fenomeni hanno per noi un *significato* culturale, e su questo significato soltanto poggia il loro interesse scientifico». Ma cfr. anche *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, cit., p. 6; tr. it., cit., pp. 11-12: «il loro strumento logico specifico [delle weberiane 'scienze di realtà'] consiste dunque nella formazione di concetti di relazione dal contenuto sempre più ricco e, di conseguenza, dall'estensione sempre più limitata, mentre i loro prodotti specifici sono, nella misura in cui rivestono carattere concettuale, *concetti di cose* individuali forniti di *significato* universale (o, come si dice di solito, 'storico')».

¹⁶⁹ Si veda la notazione critica in R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 119.

¹⁷⁰ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 73.

¹⁷¹ Ivi, p. 84.

pressoché inesauribile, una fecondità intrinseca alla prassi allorché si compie. Per Aron, Weber mostra di credere nel suo fare storia almeno a una comprensione dell'efficacia semantica dell'agire storico degli uomini: «ogni opera umana è in sé inesauribile perché è ricca, non solo di significati che il creatore le ha coscientemente dato, ma anche dei significati che le trovano i suoi interpreti»¹⁷².

Decisivo per comprendere come la genesi della coscienza storica in Aron sia necessariamente immanente alla condotta pratica è il tema della riflessione. L'origine della conoscenza della storia va situato nella capacità dell'individuo di «cercare di conoscersi sdoppiandosi»¹⁷³. L'agire è sempre strutturato da una «intelligibilità immanente»¹⁷⁴, da una comprensione intrinseca alla vita nel suo farsi, «relativa al fatto che gli uomini sono dotati di coscienza», e che «le condotte sociali comportano una tessitura intelligibile che le scienze di realtà umane sono capaci di cogliere»¹⁷⁵. Ma proprio l'intrinsecità e immanenza della riflessione che innerva la cognizione storica reca in sé la tara dell'irriducibile pluralità degli universi spirituali da cui sorgono le interpretazioni. L'eredità weberiana risulta qui incidere profondamente. E se è chiaro l'accordo con la tesi di Weil sul significato del «vivere storicamente», sull'importanza della coscienza del passato per *decidere di sé*, è più complesso stabilire un nesso col filosofo franco-tedesco sulla base della complessa teoria dell'oggettività storica che a partire dalla lettura di Weber viene fornita nell'*Introduction*.

Per mantenere l'opposizione tra mezzi e fine del sapere positivo, Weber non fu soltanto obbligato a ridurre la scienza ai rapporti di causalità, dovette anche ammettere l'irrazionalità fondamentale del dato, l'impossibilità di ritrovarvi una verità o un'intelligibilità interna. Le

¹⁷² R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 228.

¹⁷³ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 102.

¹⁷⁴ Ivi, p. 104.

¹⁷⁵ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 504.

relazioni razionali sarebbero, agli occhi dello storico, semplici abitudini mentali (dunque dei fatti) e dei tipi ideali per svelare le cause (dunque degli strumenti). Ma a questo punto non esisterebbe che una storia o una sociologia degli errori.

Nel rilevare criticamente la tendenza weberiana a isolare il ‘senso vissuto’ e a voler individuare solamente le cause, evitando ogni apprezzamento fondato su valori trascendenti l’esperienza storica, Aron sottolinea la deriva strumentale o funzionalista cui si presta la concezione epistemologica di Weber, al fine irrazionalista.

Fedele alla separazione radicale di fatti e valori, al postulato di un reale univoco, Weber avrebbe voluto, il che è in fondo paradossale, che lo storico ignorasse, negli esseri del passato, la volontà di valore o di verità, senza il quale lo storico stesso non esisterebbe. [...] La separazione radicale dei mezzi e del fine, della comprensione e della causalità non è soltanto artificiale, ma in ultima analisi compromette l’oggettività che pretende di assicurare, poiché tutta la scienza partecipa della soggettività attribuita alla comprensione, dal momento che questa è o indipendente o inseparabile dalla causalità (e non anteriore ad essa). [...] L’errore di Weber è stato di prendere il fine ideale della comprensione per un oggetto dato e di consacrare come la sola legittima una delle direzioni in cui si orienta il lavoro storico¹⁷⁶.

La comprensione storica deve fondarsi su una costruzione dell’oggettività che prenda in carico, più di quanto Weber stesso abbia fatto, la «volontà di valore e di verità» degli attori, al di là dei nessi causali effettivamente ricostruibili tra mezzi e fini della concatenazione degli eventi. Per salvaguardare la libertà dell’individuo storico assieme a quella del suo storiografo, Aron non esita a far intervenire un concetto di contingenza storica, che «non è metafisico. [...] La contingenza di cui parliamo implica solamente che le volontà umane (forse in se stesse determinate) siano efficaci»¹⁷⁷. Purché si preservi l’efficacia della volontà di ve-

¹⁷⁶ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire*, cit., pp. 120-121.

¹⁷⁷ Ivi, p. 243 nota*.

rità o valore dell'agente, contro una sociologia positivista à la Durkheim (nella lettura aroniana¹⁷⁸), che voglia ridurre la causalità sociale a interazione tra fatti a scapito della storicità individuale, Aron mette in campo una contingenza reale della *consecutio* storica, «che concerne la nostra ignoranza di individui o la libertà delle persone»¹⁷⁹, ed è intesa come «possibilità di concepire l'evento altrimenti e l'impossibilità di dedurre l'evento dalla situazione anteriore»¹⁸⁰, il che mina almeno in parte la stessa 'scientificità' della storia, per costruirne però una nuova, diversamente oggettiva.

Se è impossibile prescindere dall'interesse per la storia da un lato, tanto più dall'altro è però impossibile ritrovare attraverso la distinzione netta tra comprensione e causalità l'oggettività promessa. Perciò per individuare la portata oggettiva di un oggetto storico, la sua efficacia, lo storico dovrà comprendere e spiegare insieme, dovrà non rivivere il senso vissuto, ma organizzare i dati in una configurazione inedita: «la storia non è un raddoppiamento di ciò che è già stato, implica una ripresa creatrice di cui la scienza stessa non potrebbe fare a meno. [...] Il passato, in quanto spirituale, è per essenza *incompiuto* e la *ripresa* del passato implica una sorta di aggiornamento»¹⁸¹. Vedremo come il concetto di 'ripresa', qui sviluppato in relazione alla logica della storia, rientrerà in gioco nella *Logique* weiliana, proprio per sviluppare la fecondità della tipizzazione lì offerta dei discorsi filosofici. E proprio la discussione aroniana del tipo ideale può fornire un'ulteriore sfumatura argomentativa del percorso solo a tratti comune svolto dai due amici, segnato dal termine chiave dell'«efficacia», già apparso nella lettera di Weil del 1934.

¹⁷⁸ Si veda ad esempio Id., *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 391-392, definisce «un'illusione positivista o realista», quella di Durkheim, per cui è possibile «una classificazione delle società che conduce all'opposizione del profondo e del superficiale, del tipo sociale e dei fenomeni storici».

¹⁷⁹ Ivi, p. 255.

¹⁸⁰ Ivi, p. 277.

¹⁸¹ Ivi, pp. 123-124.

Nel primo testo dedicato a questi problemi, la *Sociologie allemande contemporaine*, il tipo ideale era stato definito quale «nome generico assegnato a tutti i concetti utilizzati dalle scienze della cultura. Il tipo ideale risponde a due intenzioni: da un lato un nominalismo integrale, dall'altro, l'irriducibilità allo schema della logica classica dei concetti applicati ai fatti della cultura». È interessante come Aron colga nel perno concettuale della metodologia weberiana una sorta di principio creativo che postula delle realtà ideali euristicamente feconde, una forma di stilizzazione, addirittura una 'razionalizzazione utopica'¹⁸², mediante la quale «noi sostituiamo un insieme coerente e razionale alla confusione e all'incoerenza del reale», senza tentare una definizione essenzialista del fenomeno storico, ma piuttosto configurandolo come centro relazionale tra diversi tratti che restano unici, contingenti e singolari eppure rapportabili proprio nella strutturazione del tipo ideale. Il sorgere della sociologia come scienza del senso vissuto, a detta di Aron, si impernia su questa nozione in grado di farsi strumento di una 'scienza del singolare': è decisivo per il metodo di Weber che il tipo ideale serva a concepire l'aspetto originale di ogni fenomeno storico, intendendo per 'originale' la sua specifica efficacia, ovvero la realtà che si è attualizzata grazie alla sua comparsa. La nozione su cui tanto insiste Aron a proposito del maestro di Erfurt, il 'senso vissuto', lungi dal coincidere con l'*Erlebnis* diltheyano, sta qui a significare che è scientificamente decisiva la ricostruzione della funzione di senso – razionale, affettiva, tradizionale – assunta da un determinato fenomeno nella vita reale degli individui e delle aggregazioni so-

¹⁸² Cfr. anche *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 520: «Con tendenza ideal-tipica di tutti i concetti utilizzati dalle scienze della cultura voglio dire che i concetti più caratteristici [...] comportano un elemento di stilizzazione o razionalizzazione». Il riferimento di Aron è naturalmente a M. Weber, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, p. 190; tr. it., cit., p. 187: «questa costruzione riveste il carattere di un'utopia, ottenuta attraverso l'accentuazione concettuale (*gedankliche*) di determinati elementi della realtà».

ciali, ossia quali tipi di agire sociale sono stati effettivamente determinati da un determinato fenomeno, permettendo allo storico di raccogliere attraverso il 'tipo ideale' le varie situazioni storiche che rivelano dei tratti di analogia nella differenza¹⁸³. Ma in generale, afferma Aron, si nota in Weber la tendenza a disperdere il potenziale metodologico della nozione di 'tipo ideale' come centro organizzatore attorno a cui raccogliere i fatti selezionati grazie alla soggettività storica immanente al lavoro scientifico – e questa tendenza ruota attorno al tema dell'efficacia.

Essendo il problema di Aron la ricostruzione di una totalità che superi la «pluralità delle attività personali o collettive», stabilendo un ordine «tra gli elementi dispersi di ogni vita e di ogni cultura»¹⁸⁴, data la «ricchezza postuma immanente» a ogni opera umana¹⁸⁵, l'attenzione weberiana al tema della causalità richiama la sua attenzione per il nesso che viene a stabilire tra la selezione arbitraria di un evento e l'efficacia ch'esso presenta come antecedente nel corso della storia, perché «sul piano dell'azione l'efficacia costituisce il vero criterio» per attribuire una «responsabilità relativa e frammentaria solidale alla probabilità retrospettiva con cui si edifica il determinismo storico»¹⁸⁶: l'operazione storiografica coincide col reperimento di una concatenazione causale efficace e sufficiente ad assegnare – nella libera operazione storiografica, libera di organizzare un determinismo della probabilità retrospettiva – un determinato quoziente di li-

¹⁸³ R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, cit., pp. 86-89; ma cfr. anche *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 230.

¹⁸⁴ R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire*, cit., p. 178. Si noti la caratterizzazione che ne dà Eric Weil anni dopo nella sua *Philosophie politique*, PP 72 sgg.: la *sociologia storica* sarebbe una specie legittima ma ibrida di storia, che mira alla comprensione di *tipi* astratti di totalità schematizzate, dove il materiale osservato è sottomesso a una descrizione statistica che conduce a un'analisi per fattori e interdipendenze, portando alla creazione di modelli concettuali sempre più coerenti.

¹⁸⁵ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 228.

¹⁸⁶ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 213 e p. 217.

bertà agli stessi agenti storici. «Il calcolo anticipato è la condizione della condotta ragionevole, le probabilità retrospective del racconto veridico. Se si dimenticano le decisioni e gli istanti, si sostituisce al mondo vissuto una natura o una fatalità. In questo senso la scienza storica, resurrezione della politica, si fa contemporanea dei suoi eroi»¹⁸⁷.

Weber chiama in causa l'efficacia nel saggio sull'*Oggettività*, come criterio rivelatore della validità d'una tipizzazione, d'una rappresentazione della realtà storica: «esiste un solo criterio, quello dell'efficacia (*den des Erfolges*), per la conoscenza di fenomeni culturali concreti nella loro connessione, nel loro condizionamento causale e nel loro *significato*. La formazione di tipi ideali astratti dev'essere quindi considerata non come fine, bensì come *mezzo*»¹⁸⁸. L'efficacia figura quindi come criterio di validità metodica, misura di legittimità di un'idealizzazione operata per quello che Aron chiama il fine ideale della 'comprensione', lamentando però l'incapacità di Weber di riconoscere la priorità della comprensione sulla spiegazione causale. Quando Weber poche righe dopo il passo appena riportato presenta i tipi ideali come focalizzazione degli «individui storici [...] in forma di concetti *genetici*», sottolineando come dei fenomeni storici alla scienza sociale deve interessare solo il «loro *significato* pratico»¹⁸⁹, lascia intravedere come Aron possa dispiegare un'interpretazione di questi passi come una lettura dell'agire storico bloccata sulla fatticità strumentale della razionalizzazione storiografica. Il problema di una comprensione sociologica del diritto, ad esempio, è, in quanto «considerazione storico-empirica», di «determinare cause ed effetti dell'«esistenza *fattuale*» di un 'ordinamento giuridico', di un concreto 'istituto giuridico' o di un concreto 'rapporto giuridico'». Ogni scienza di realtà, sociale o

¹⁸⁷ Ivi, p. 231.

¹⁸⁸ M. Weber, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, p. 193; tr. it., cit., p. 191.

¹⁸⁹ Ivi, p. 194; tr. it., p. 191.

politica che sia, incontra cioè le norme giuridiche come ‘prodotti’, nella loro «esistenza di fatto» nella realtà storica, semplicemente sotto forma di *rappresentazioni* presenti nella mente degli uomini, cioè come *uno* dei motivi che determinano il loro volere e il loro agire *accanto ad altri*, e trattano questi elementi della realtà oggettiva come tutti gli altri, cioè ricorrendo all'imputazione causale»¹⁹⁰. Confusa così con la spiegazione, la comprensione weberiana postula correttamente cioè l'interesse per la storia, ma insinua tra questo (versante *comprendente*) e i dati da osservare (versante ricostruibile *per causas*) uno iato così ampio che secondo Aron può esser riempito da Weber solo mediante la preponderanza del soggetto che seleziona e attribuisce senso ai fenomeni. Se «l'efficacia non è che un altro nome della spiegazione causale che è oggettiva», mentre «il rapporto ai valori non è che un altro nome dato da Weber al fatto stesso dell'interesse storico», nel senso relativizzante di una *Wertbeziehung* limitata all'analisi dei valori che generano l'interesse dello storico¹⁹¹, l'interazione rinvenuta in Weber tra la teoria della causazione adeguata e la comprensione, il fatto che in ogni scienza sociale «la costruzione concettuale preceda o accompagni l'inchiesta causale»¹⁹², stabilisce infine secondo Aron un primato soggettivista della comprensione, che interviene come presa concettuale sia nella selezione dei fatti, sia nell'interpretazione successiva alla determinazione di una relazione causale adeguata.

Questo doppio intervento della comprensione, nell'investigazione causale, risulta da due caratteri che ci son sembrati fino ad oggi differenziare il determinismo storico. Le relazioni causali sono disperse, non si organizzano in sistema, in maniera tale che non si spiegano l'una con l'altra come le leggi gerarchizzate di una teoria fisica. La

¹⁹⁰ M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, p. 87; tr. it., cit., p. 84.

¹⁹¹ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 224.

¹⁹² R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 282.

comprensione supplisce a questa duplice insufficienza, rende intelligibili le regolarità, le congiunge concettualmente¹⁹³.

Il primato della comprensione, il suo ruolo indispensabile nell'ambito della conoscenza storica, rimanda direttamente a ciò che la muove, ossia alle intenzioni extra-scientifiche, vale a dire alla nozione, comune ad Aron e a Weil, dell'*interesse* (per la storia). Rinvenire una relazione causale nel corso degli eventi significa soltanto isolare un nesso di causazione *probabile* all'interno di un più ampio movimento di costituzione dell'oggetto storico fondato sull'interesse. Nella *Philosophie critique de l'histoire*, il ruolo della causalità probabile (il «determinismo della probabilità retrospettiva», quel «calcolo delle probabilità» cui Weil stesso alludeva nella lettera del 1934) viene messo ben in luce come «l'armatura di ogni scienza storica e il fondamento di ogni oggettività»¹⁹⁴. Proprio il concetto di oggettività viene così circoscritto in tutti i suoi lati da un intervento della comprensione, che all'inizio determina e isola l'oggetto da spiegare, ne seleziona gli antecedenti e alla fine, svolta l'imputazione causale in base al concetto di efficacia (anche attraverso quella «storia fatta con i se» rappresentata dall'immaginare cosa sarebbe avvenuto nel caso quel dato avvenimento non avesse avuto luogo¹⁹⁵),

¹⁹³ Ivi, p. 257.

¹⁹⁴ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 238. Un ampio svolgimento del tema è anche in *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., pp. 202-208.

¹⁹⁵ Aron riprende qui (*Philosophie critique de l'histoire*, p. 236, come in *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 515-516) l'esempio weberiano di un'immaginaria vittoria persiana a Maratona (M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXII, (1906), pp. 143-207: I, *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*; II, *Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung*, poi in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 215-290, qui p. 276 e pp. 286-287; tr. it. in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 211-278, qui pp. 266 e 275). Si veda a questo proposito anche il cenno di Aron nel saggio *Thucydide et le récit historique* («Theory and History»,

ne arresta in modo arbitrario la regressione (per definizione infinita). Il comprendere è posto ai margini esterni, all'inizio e alla fine dello spiegare: la condizione del comprendere è la «domanda posta dallo storico ai fatti»¹⁹⁶, e alla radice coincide col suo interesse per quella storia¹⁹⁷.

Il tema di una logica della storia, che rinventa nell'infinito orizzonte di eventi possibilmente causanti avvenimenti determinati, emerge senza dubbio nelle weberiane *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* del 1906. Nella prima parte del saggio, la *Auseinandersetzung* con Eduard Meyer, troviamo sciolte molte delle espressioni – ‘efficacia’, ‘interesse storico’, ‘causalità’ – che Weil usa come formule associate nella lettera ad Aron. Uno degli obiettivi della polemica weberiana contro Meyer è senza dubbio quello di chiarire la sua versione della nozione di fatto storico. Secondo Weber, Meyer tende a confondere due diversi concetti di ‘fatto storico’: «da un lato fatti storici sono quegli elementi della realtà che vengono ‘posti in valore’ come oggetti del nostro *interesse*, si può dire ‘di per sé’, nella loro concreta fisionomia; dall’altro sono quegli elementi a cui si spinge il nostro bisogno di comprendere nel loro condizionamento storico quegli elementi della realtà ‘posti in valore’, e che vengono considerati nel regresso causale come ‘cause’, cioè come storica-

I, 1960, n° 2, pp. 103-128), poi in Id., *Dimensions de la conscience historique*, cit., pp. 111-147, qui pp. 132-133; tr. it. in *Il ventesimo secolo*, cit., pp. 171-205, qui pp. 190-191: «Max Weber sa che non esiste accidente nel senso assoluto del termine: un accidente si dà in rapporto a questi o a quei dati», e ancora «Tucidide non specula sul necessario e l'accidentale, non elabora i ragionamenti di probabilità che Max Weber ha messo in forma. Ma la sua stessa narrazione è articolata in funzione di questa polarità».

¹⁹⁶ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 238.

¹⁹⁷ È interessante considerare l'analoga notazione, quasi trent'anni dopo, di Eric Weil, in *Science et civilisation moderne*, in EC I, p. 284; tr. it. cit., p. 90: «i fatti dipendono dalla scienza e dalle questioni poste dallo scienziato, poiché è quest'ultimo a decidere quali debbano essere considerati ‘importanti’, vale a dire scientifici; essi dipendono pertanto dallo spirito in cui tali questioni vengono formulate, dagli assiomi dell'uomo di scienza; e la scelta di questi assiomi è precisamente una scelta, ovvero un giudizio di valore».

mente ‘operanti’ (*wirksam*) nel senso di Meyer». Meyer, secondo Weber, rischia di aprire un abisso, equivocando il concetto di efficacia con quello di interesse della comprensione. Ma il problema è come tenere assieme i due concetti nonostante la distinzione. Weber opta per una relativizzazione della tesi di Meyer sul ‘valore in sé’ di alcune epoche: è la nostra relazione ai nostri valori che ci fa considerare l’individuo storico-antichità *interessante*. «E se è certamente corretto dire che ogni ‘storia’ viene scritta dal punto di vista degli interessi di valore del *presente*, e che ogni epoca presente pone o almeno può porre nuove questioni al materiale storico, poiché muta appunto il suo *interesse* diretto da idee di valore, è pure sicuro che questo interesse ‘valuta’, e costituisce in ‘individui storici’ anche elementi culturali senz’altro passati, cioè elementi a cui *non* può essere ricondotto, nel *regresso* causale, un elemento culturale del presente»¹⁹⁸. La soggettiva contemporaneità del non-contemporaneo determina non soltanto il nostro interesse, ma anche altri oggetti non più storicamente operanti – efficaci –, che interessano per se stessi, secondo quella che Weber chiama l’interpretazione ‘filologica’, «nella misura in cui essa analizza ‘interpretativamente’ ciò che è *caratteristico* della fisionomia specifica di determinate ‘epoche culturali’», che opera al fianco, anzi è a suo modo il presupposto dell’operazione storiografica vera e propria, perché è «la *forma formans*, assolutamente indispensabile, dell’‘interesse’ storico per un oggetto, della sua primaria formazione concettuale come ‘individuo’ e del lavoro causale della storia». La determinazione di taluni caratteri come determinanti per la formazione dell’oggetto storico, la loro strumentalità al fine dell’individuazione di questo oggetto stesso, meglio, la loro efficacia come operatori determinanti nella configurazione dell’individuo storico, è pertanto la

¹⁹⁸ M. Weber, *Kritische Studien auf dem gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*; pp. 257-260; tr. it., cit., pp. 250-251. I brani riportati appena dopo sono subito successivi, *ivi*, pp. 262-263; tr. it., p. 252.

strada che Weber intende percorrere per coniugare l'arbitrarietà della selezione storiografica in base all'interesse e al riferimento ai valori e la realtà effettiva, l'*efficacia*, dei fenomeni storici svincolata dal decisionismo storico. L'*oggettivazione* del senso storico nell'efficacia è il terreno di mediazione che Weber pone tra la soggettività assai libera dello storico e l'accadere potenzialmente infinito del passato. Ma l'ancillarità della considerazione 'filologica' rispetto a quella più propriamente storica rischia di configurare, se così prospettata, una nuova divisione tra una scienza storica delle cose morte eppure atemporalmente valide e una storiografia delle cose ancor *per noi* vitali. Weber non sembra dunque proporre una soluzione al bivio che la sua analisi critica di Meyer pare aprire.

Il problema dell'efficacia coincide senz'altro con quello della determinazione della causalità da parte dello storico, e quindi con quello del significato pratico (e 'culturale', si è visto) di determinati atti e fenomeni. In questione è cioè, analogamente al caso del criminologo o del giurista che cerca di determinare colpa e colpevole, che «il problema causale dello storico riguarda sempre l'imputazione di effetti concreti a cause concrete, non già la determinazione di astratte 'uniformità legali'»¹⁹⁹. Né allo storico serve la categoria di possibilità *tout court*, «categoria 'formante'», nel senso che entra in gioco nella selezione stessa degli elementi causali. Lo storico che lavora con il concetto di efficacia si situa invece al livello della causazione adeguata, senza pretendere di formulare giudizi di necessità, ma postulando invece giudizi di causazione sufficiente. Qui Weber ammette la tesi di Eduard Meyer che «la possibilità di una selezione entro l'infinità degli elementi determinanti è condizionata in primo luogo dal tipo del nostro *interesse* storico»²⁰⁰, che determina l'esclusione di una massa di elementi, potenzialmente infinita, rientranti in pro-

¹⁹⁹ Ivi, p. 270 e nota 1, p. 270; tr. it., p. 261 e nota 88, pp. 260-261.

²⁰⁰ Ivi, pp. 271-272, tr. it., cit., p. 262.

spettive diverse sugli eventi che però non appartenerebbero alla nostra relazione ai valori. Selezionare il materiale, isolarlo per astrazione, escludere prospettive alternative, individuare causalità efficaci vuol dire innanzitutto costruire una monade storiografica cui è poi possibile applicare il giudizio che determina il valore, la rilevanza, il 'significato' di certi fenomeni per produrne degli altri. «Noi vogliamo [...] designare questi casi di relazione tra determinati complessi di 'condizioni', connessi a costituire un'unità mediante la considerazione storica e concepiti come isolati, e l'effetto' che si presenta, la quale corrisponde a quest'ultimo tipo logico, con il nome di causazione 'adeguata' (di quegli elementi dell'effetto da parte di quelle condizioni)». Il significato storico di un fenomeno viene perciò determinato secondo la sua efficacia nell'esser causa adeguata, certo non necessaria, di un altro. Ma cosa implica questa definizione dell'efficacia della monade storica per la logica stessa della storia? L'appiattimento della razionalità storiografica sulla determinazione del nesso causa adeguata-effetto non significa in alcun modo lo svilimento del processo costruttivo e a suo modo 'fantastico' operato da chi scrive di storia. E tuttavia la logica dell'atto efficace nella storia, efficacemente isolata ed astratta dalla ricostruzione storiografica, non rimanda a una opacità di fondo della struttura teleologica che determina l'azione pratica se intesa come esplicazione di una volontà morale? Il solo paradigma dell'efficacia – in mano allo storico e riconosciuto nel suo oggetto di conoscenza scientifica 'nomologica' – non penalizza, stando alle parole di Aron, la specifica donazione di senso in dotazione al protagonista della storia a vantaggio del suo biografo? Lungi dal parlare meramente per i personaggi storici, Aron, con la sua notazione sul mancato riconoscimento, da parte di Weber, della volontà di verità o di valore negli esseri del passato, sottolinea piuttosto il tessuto su cui si muove la limitazione del razionalismo nella scienza di realtà weberiana. È l'elemento, già più volte menzionato, della mancata assunzione filosofica del primato

della comprensione e del problema, in linea generale, dell'unità teleologica della storia.

Ora, il punto che ci preme sottolineare, lungi dal poter anche solo tentare una ricostruzione pertinente della complessa teoria dei limiti della conoscenza storica che caratterizza la 'filosofia della storia' di Aron, è proprio il consapevole nesso stretto – a proposito di Weber – tra l'uso di un concetto come il 'tipo ideale' e il paradigma di razionalità strumentale (efficace) che ne scaturisce. Perché, in sintesi, quel che sembra emergere dall'analisi di Aron dedicata a Weber, consapevole dei confini interni alla ricostruzione del passato, ma faustianamente impegnato in questa ricostruzione, nonché animato da quella *philosophie du choix* che Aron gli attribuisce, è il nesso ancor opaco in Weber tra un concetto di decisione intrinseco alla selezione dell'evento storico e il concetto di efficacia, inteso come individuazione di una causalità adeguata, affidato a un determinato nesso tra fenomeni. Se la ripetizione fedele di una singola serie causale è impossibile e se questo è il limite di ogni teoria causale della storia, dice Aron²⁰¹, l'unico criterio di scientificità rimasto è quello dell'efficacia di un fatto, la *Wirksamkeit* attualizzata nel corso degli eventi. La legittimità dello storico nell'atto di selezione arbitraria di una serie causale sarebbe quindi nell'adoperarsi ad una costruzione idealtipica che restituisca l'efficacia di un plesso di fenomeni, che permetta effettivamente di ricostruire la storia. I concetti-strumenti di Weber hanno come fine la riproduzione dell'efficacia degli atti e, di converso, la filosofia della scelta trova il suo acme nella decisione *per* tali concetti. Che Weber *in teoria* abbia focalizzato la sua nozione di oggettività sulla relazione causale efficace non può nascondere, per Aron e per Weil stesso, il

²⁰¹ R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire*, cit., p. 201. Nella sua recensione ad Aron, B. Groethuysen, *Une philosophie critique de l'histoire*, in «Nouvelle Revue Française», n. 313, octobre 1939, pp. 623-629, qui p. 627, sottolineava proprio lo spaesamento prodotto al livello della percezione del concatenamento degli eventi («qualcosa succede ma non sappiamo cosa»).

superamento di questa nozione, nell'ambito della sua *pratica*, nel reperimento di un'oggettività 'funzionale' dei 'sensi vissuti' dagli attori della storia, ricostruiti in forma idealtipica: la condizione, la garanzia stessa dell'efficacia di questa particolare 'scienza del singolare' nel trovare nella storia esempi e modelli di una razionalità strumentale che innerva «la pura fatticità delle funzioni 'conformi allo scopo'»²⁰², piuttosto che rimandare a un qualche 'senso' metafisico, sembra trovarsi, secondo Aron, nel «carattere di gratuità», di libera scelta, mediante cui la «volontà dell'intellettuale che sceglie e determina l'oggetto» orienta la ricerca, andando incontro a un relativismo dei punti di vista moderato da una scepsi scientifica che garantisce almeno in parte la correttezza dei risultati²⁰³.

Ma negli anni Trenta Aron non si contenta del moderato scetticismo e dell'apprezzamento della prassi scientifica weberiana che privilegerà in seguito e insiste sulla radice filosofica dell'at-

²⁰² M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Problemen der historischen Nationalökonomie*, p. 91; tr. it., cit., p. 88.

²⁰³ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 233. Si veda anche R. Aron, *La philosophie de l'histoire*, cit., pp. 17-18, che ricorda come per Weber «ogni storico pone e sceglie liberamente le sue domande. Poste le domande, le risposte dipendono esclusivamente dalla realtà. Le relazioni di causalità tra i fatti, anche se la costruzione di questi fatti ci è stata dettata da un interesse attuale, sono vere o false [...]. La teoria dell'oggettività ipotetica di cui Max Weber si contentava, che si applica a colpo sicuro alle relazioni causali, riposa su una concezione troppo semplice della selezione. Se l'insieme della concezione storica è orientata dalla questione posta dai valori di riferimento, è la ricostituzione tutta intera a portare il marchio delle decisioni dello storico, tutta intera essa sarà solidale a un punto di vista, a una messa in prospettiva che nel migliore dei casi si potrà riconoscere legittima e feconda, ma non imperativa per tutti. Tuttavia questo relativismo di cui testimonia la storia stessa della conoscenza storica non ci pare affatto rovinoso, se è correttamente interpretato». I limiti del relativismo storico sarebbero per Aron nell'imparzialità, nella correttezza delle relazioni causali, nei calcoli retrospettivi di probabilità. E cfr. ivi, pp. 18-19: «Qui è a mio avviso l'idea decisiva che rettifica l'interpretazione volgare del relativismo storico. Che si cessa d'interpretare la conoscenza del passato secondo lo schema di un io trascendentale che informa una materia inerte, che si rimette lo storico nella realtà storica, che lo si riferisce alla struttura di questa realtà», perché «l'esistenza umana vissuta è ricca degli stessi significati, degli stessi equivoci fecondi della conoscenza storica».

teggimento weberiano in una direzione che non mancherà di presentare analogie con quella di Weil. «L'interesse per il passato nella sua originalità è senza dubbio un fatto storico, ma non è lo stesso per la ricerca di leggi o per il desiderio di una scienza che sia potere e allo stesso tempo sapere?»²⁰⁴. Emerge qui il tema nietzscheano della pratica storico-storiografica di Weber: il sapere viene a configurarsi propriamente come libertà di sapere, tensione indefinita alla decisione di un'angolazione prospettica attraverso cui guardare il reale. Questa prospettiva, il taglio della ricerca deciso per selezione, è nella sua *originalità* anch'esso un fatto storico che può agire sul reale. I concetti appaiono strumenti, i tipi ideali principî fecondi, l'interesse per la storia un fatto a sua volta storico, nutrito di una sua intrinseca efficacia. Il sapere può agire nella storia, e la storiografia farsi pragmatica. I limiti della conoscenza storica sono individuati da Aron non tanto nel mancato valore universale di ciò che è conosciuto, ma proprio nel passaggio all'azione che questo tipo di conoscenza implica. La feconda contaminazione tra sapere e potere si vale di un margine d'azione efficace che può essere sfruttato.

E proprio questo margine di *efficacia*, però, è quanto distanzia i due amici, Aron e Weil, perché il riempimento concettuale della stessa categoria sarà diverso nelle due opere, nelle due distinte logiche della storia. Aron continuerà a reputarla un sinonimo dell'oggettività realizzata nella scienza storica attraverso catene causali meccaniche o probabili, ma sempre adeguate, denunciando l'istanza 'decisionista' della scienza storica weberiana come dovuta a una mancata assunzione della profondità teorica del concetto di 'comprensione', ma non cessando di attingere alla sua 'efficace' metodologia. Weil invece indagherà il retroterra filosofico-storico del concetto di 'efficacia', postulando il nesso del fenomeno storico *wirksam* con il concetto di tradizione idealistica di *Wirklichkeit* – distinto dalla *Realität* – come ben spiega

²⁰⁴ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 235.

una nota di *Hegel et l'Etat*: «il termine tedesco che abbiamo reso con *réalité* è *Wirklichkeit*, da *wirken* = ‘agire creando’, ‘produrre un effetto nella realtà’, mentre il termine francese rinvia, attraverso la *res*, all’oggetto in quanto incontrato, passivo, oggetto teorico» (HE 25 nota 3, 55-56 nota 3). Il criterio distintivo dell’efficacia è pertanto quello di una categoria della produzione, produzione di effetti reali, che, stando al pensiero idealista cui Weil si ispira in quel testo, sono frutto di un’istanza di realizzazione oggettiva d’una volontà libera che tende però a distaccarsi dai suoi prodotti. Attraverso una complessa dinamica che si ricostruirà più tardi in questo studio, Weil infine denoterà il concetto di ‘efficacia’ come il nome dato a ciò che è sacro nella società contemporanea, facendone il perno decisivo del meccanismo sociale nella *Philosophie politique* del 1956. Se l’accordo con Aron è totale sul fronte dell’individuazione della centralità dell’efficacia nella metodologia delle scienze storico-sociali, Weil va a fondo del concetto leggendolo come base fondativa di una forma di razionalità specificamente moderna. Efficacia è nozione metodologica, ma ‘efficacia’ è anche la formula sintetica che esprime il nesso applicativo, nell’azione sociale, tra una forma di ragione e la sua attuazione effettiva. Per inoltrarsi su questa strada Weil avrà bisogno tuttavia di riprendere il lascito delle analisi di Aron degli anni Trenta e di ripercorrere lo iato tra comprensione e spiegazione efficace, postulando un’idea della storia che Aron non voleva né poteva accogliere in base alle sue premesse. Ma prima ancora riprenderà questi temi, e la loro genesi weberiana, nella *Logique de la philosophie*, scoprendo il nesso tra la categoria di Intelligenza, l’undicesima, e la violenza²⁰⁵. Proprio in quella

²⁰⁵ Il nesso Weber-Nietzsche è ormai ampiamente indagato, a partire dalle ricerche di E. Fleischmann, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», V, 1964, pp. 190-238 e W. Hennis, *Max Webers Fragestellung. Zur Biographie des Werks*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987; tr. it. *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991, 193-220. Ma si veda adesso il puntuale studio di F. Ferraresi, *Max Weber e il nichilismo compiuto*, in R. Esposito – C. Galli –

sede, laddove l'interpretazione di Weber è tanto implicita (o quasi), quanto tematica, il solco teorico che si è venuto ad aprire tra i due sodali viene nitidamente alla luce. A dispetto della comune domanda iniziale sullo *historisches Interesse*, Weil sottopone la nozione a una lettura che mentre ne rileva ulteriormente la centralità, ne sottolinea al contempo la strutturale ambiguità.

L'Intelligenza: Weber come tipo ideale

Dopo la guerra il rapporto tra Aron e Weil, pur senza alcuna diatriba o discussione esplicita, subisce un raffreddamento che le questioni filosofiche implicate nel comune approccio a Weber sembrano quasi rispecchiare. Se nel 1935 un ipotetico lettore francese di Weil l'avrebbe ben potuto identificare come un analogo di Aron, e seppure gran parte delle tesi esposte nel saggio sull'interesse storico siano ancora riscontrabili nel 1950, e se sarebbe certo esagerato sostenere che nella trattazione riservata a Weber si celi la figura di Aron, è pur vero tuttavia che la *Logica della filosofia*, l'impresa di ridurre le diverse forme storiche in cui si è incarnato il pensiero a sedici categorie – dalla Verità, prima categoria, all'Azione, l'ultima (più Senso e Saggezza, categorie solo formali, da considerare a parte) – arriva a Weber relativamente presto, all'undicesima categoria, troppo presto per un autentico 'weberiano', tanto più in un cammino che deve ancora vedere l'entrata in scena dell'attitudine hegeliana (quella dell'Assoluto), e posta subito prima di un'attitudine spiccatamente nietzscheana. Ciò non accade senza ampie ragioni teoriche che si tratta ora d'indagare, in una prima incursione nel terreno dell'opera maggiore di Weil.

V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 186-202, e, con un taglio rivolto al contesto e alle ricadute politiche dell'intraccio, Id., *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Franco Angeli, Milano 2003, soprattutto pp. 342-358.

In apertura del capitolo dedicato all'Intelligenza, undicesimo tipo-ideale del discorso e sistema coerente di valori filosofici, l'interesse – l'attitudine dell'intelligenza –, viene definito come una «condizione trascendentale» (LP 263, 364): tale è l'attitudine dell'uomo in un mondo che si configura come una rete di continua presenza della coscienza. Nell'Intelligenza il mondo è *per* l'uomo e la storia è la *sua* storia (attraverso il filtro della selezione e comprensione soggettiva). Se la Coscienza, la categoria precedente, è quella categoria della riflessione in cui l'io mantiene una trascendenza di diritto, opponendosi al reale e sentendolo come propria negazione o condizione, non si può dire lo stesso dell'Intelligenza. In essa la libertà, proclamata dalla Coscienza come 'bene' a cui tutto (ogni umano interesse) va ricondotto, non viene più ipostatizzata, ma va propriamente vissuta come effettiva. Trattandosi di libertà vissuta e sentita come reale, l'attitudine e la categoria vengono a confondersi: l'uomo si interessa all'interesse, mostrandosi così, infine, disinteressato. Ovvero, se anche sa d'essere interessato, questa stessa consapevolezza fa sì che l'uomo intelligente neutralizzi in sé qualsiasi interesse: se ogni umano è riconosciuto come interessato, ognuno può esser considerato uguale all'altro, perché ogni uomo è interesse. Pertanto l'intelligenza ritiene di potersi dire 'disinteressata': se così si palesa il suo paradosso, così essa smentisce l'attitudine che le è propria (l'interesse), e così l'interesse vien pensato piuttosto come categoria (ognuno ha *un* 'sapere', *un*'interpretazione'). La peculiarità dell'intelligenza quindi è che mentre vede per la prima volta il concetto di *attitudine* (e mentre lo vede lo categorizza), proprio riconoscendo il comportamento umano come interessato, non vede il concetto di *categoria* («essa comprende, ma non si comprende»).

Rispetto alla coscienza, il moto della riflessione che la precede, la specificità dell'intelligenza si esplica nella sua superiorità rispetto al mondo: essa non si lascia riassorbire nel tessuto di relazioni all'interno del quale viene esercitata la sua libertà come

interesse, ne rimane al di fuori. «Essa comprende l'uomo e il cosmo, per ciò che è a-cosmica, dis-interessata» (LP 266, 367). L'intelligenza si libera della ricerca stessa della filosofia di un oggetto normativo unitario (che sia il Vero, il Bene, l'Essere, la Libertà, o il Discorso) perché riconosce l'*uguale legittimità* di ogni discorso relativo al proprio interesse. «Il movente ultimo non le è più nascosto e di conseguenza può neutralizzarne la forza» (LP 265, 366). L'intelligenza possiede una peculiarità riflessiva, atta ad equiparare gli interessi, che da un lato giunge a *neutralizzare* l'attitudine che la costituisce, l'interesse stesso, la sua stessa configurazione ontologica²⁰⁶, dall'altro presta una misura di comprensione che si limita ad attribuire a tutti una stessa qualità *interessata*, che appare sempre più come una determinazione logica omogenea e uniforme²⁰⁷.

La *Nota sulla particolare funzione dell' 'intelligenza' all'interno della presente 'Logica'*, che ne chiude lo svolgimento, ne sottolinea l'elemento di novità: l'inedita funzione dell'undicesima categoria è nel «riconoscere tutte le attitudini precedenti in quello che sono per se stesse, e non considerarle nella loro funzione per il divenire dell'intelligenza» (LP 280, 386). L'intelligenza merita cioè attenzione particolare perché è il primo momento della logica della filosofia in cui il discorso *si riflette in se stesso*, benché si rifletta solo 'per noi': con l'intelligenza il discorso entra in pieno possesso delle proprie facoltà, liberandosi della realtà *altra* di chi è assorbito nei propri interessi. «Ma per la stessa ragione anche

²⁰⁶ È un elemento i cui esiti ha ben visto W. Kluback, *Eric Weil. A Fresh Look at Philosophy*, University Press of America, Lanham-New York-London, 1987, p. 112: «Intelligence offers that timeless view of things which detaches us from each, and attaches us only to detachment. We dwell here above values, in that value of values, which is that there is no value, the truth is that there is no truth».

²⁰⁷ Come spiega G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil. Systematicité et ouverture*, cit., p. 279 sgg.: l'interesse è per l'intelligenza una 'catégorie-outil', formula in cui si esprime appieno il suo genere di razionalità limitata (perché strumentale).

quello che l'intelligenza considera come la sola categoria non è categoria per la filosofia: per la filosofia la categoria è proprio l'intelligenza che, per sé, è solo attitudine; l'intelligenza è il principio organizzatore di ciò che l'uomo nella presente attitudine prende per *la* filosofia e che si mostra insufficiente per il fatto che questa filosofia comprende tutto salvo se stessa» (LP 280, 386-387). L'intelligenza è quindi una ragione cieca, che scambia l'attitudine (l'interesse) per la categoria e la categoria (il disinteresse) per la filosofia. E sotto traccia si crede consapevole di un'inesorabile parità degli interessi di ciascuno.

Ogni uomo è in un mondo, che è il *suo* mondo nel senso più stretto del termine, poiché è il suo interesse che l'ha costituito. L'interpretazione osserva che egli finisce per lasciarsi prendere da quel mondo. L'uomo si vede – e su questo punto l'interpretazione non fa che generalizzare la tesi della coscienza – come la creatura della sua creazione, ora ha un interesse o piuttosto sono gli interessi che lo posseggono (LP 265, 366).

C'è comprensione nell'Intelligenza, ma non di tipo concettuale (in senso hegeliano): la comprensione intelligente manca del necessario momento in cui è se stessa nell'altro, in cui oltre a riconoscere la legittimità degli interessi più disparati è capace di sentire la propria legittimità riconosciuta in questi interessi. Perciò s'incarna come attitudine curiosa, instancabile: «l'interpretazione non sente alcun bisogno di cercare riposo: lo possiede già senza essersi data alcuna pena, ed è proprio qui il fondo dell'attitudine che si libera di tutto attraverso la comprensione, non attraverso la negazione della riflessione» (LP 266, 367). Gode di una libertà che non si vincola ad alcun elemento del reale, che non si realizza legandosi ragionevolmente a un mondo e operando al suo interno, ma che lo neutralizza non appena se ne scopre interessata. «Ogni interesse umano è per lei una possibilità umana, e poiché riconosce in ogni interesse il carattere di possibilità, nessun interesse concreto arriva a incatenarla [...]. L'uomo intelligente è *spectator mundi*, e può esserlo perché quel

mondo che egli guarda, e la cui vista lo rallegra, non è più la natura né la ragione del cosmo, ma l'uomo stesso. L'oggetto dell'interpretazione è la storia – l'oggetto, non il soggetto: perché l'uomo che comprende la storia l'ha lasciata» (LP 266, 367). Ancora il paradosso dell'intelligenza, che si impenna sull'interesse ma non è interessata, che comprende ma non si comprende, che ha a oggetto la storia ma non è il soggetto della storia. Quel costitutivo interesse *per* la storia, di cui Weil in contemporanea con Aron parlava già negli anni Trenta, nella categoria dell'intelligenza viene sacrificato sull'altare della *Wertfreiheit*, che, svincolando la comprensione dal coinvolgimento con un tessuto trascendentale, le nega il contenuto necessario a riempire l'azione. La storia viene perciò guardata dall'alto e oggettivata, se ne cercano nessi causali neutralizzando l'interesse che pure muove l'oggettivazione: non scompare, si fa *scienza o sociologia storica*, ereditando il compito di spiegazione dei fatti e imputandoli agli interessi che li hanno costituiti. Evita di 'comprenderli', non li connette in un quadro universale: ne emerge, per dirla con Aron che parla di Weber, una «sistemizzazione dolce»²⁰⁸, una storia di tipi-ideali in cui la legittimità di una ricostruzione è data unicamente dallo sforzo rielaborativo, dove cioè la coerenza di un insieme di elementi selezionati e raccolti in un'unità ideale è nell'arbitrarietà di chi ha deciso per la selezione e la raccolta, comprendendo per spiegare, ma negando comprensione alla comprensione. Quel primato della comprensione che effettivamente domina il lavoro dello storico intelligente – il cui massimo esemplare, a giudicare dal suo travaglio teorico, è per Weil Max Weber –, quel primato non viene compreso, ovvero non viene riconosciuto nel suo esser libertà reale, armonizzazione di senso e fatto. L'esame è impietoso.

²⁰⁸ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 561.

Troverà legami di fatto, opposizioni di fatto, interpretazioni (interessate) di fatto, comportamenti, sistemi religiosi, codici di leggi, organizzazioni sociali, e tutto gli andrà bene per sviluppare la sua categoria in concetti, tipi, analisi 'idealizzanti' e sintesi 'razionalizzanti'. Tutti i mondi, tutti i frammenti, gli abbozzi, ogni elemento di mondo sono dati all'intelligenza (LP 270, 373).

La teoria weberiana della *Wissenschaft als Beruf* resta impigliata nel concetto di 'efficacia' che essa stessa ha portato alla luce. L'apporto dell'intelligenza è decisivo dal punto di vista logico-filosofico: la scoperta dell'attitudine come concetto permette di definire e oggettivare l'interazione uomo-mondo dal punto di vista dell'uomo e dei suoi interessi, da un punto di vista sociale o comunitario, nel senso del rinvenimento 'nomologico' (attraverso regole ricavate dall'esperienza) di comportamenti e condotte razionali rispetto a uno scopo interessante per un'aggregazione di individui. Ma questa decisiva scoperta non porta alla comprensione dell'efficacia della ragione. La fatticità evidente e 'razionale rispetto allo scopo' della causalità della razionalità, l'efficacia dell'interesse resta «data all'intelligenza», dispersa in una pletora di progetti isolati parimenti legittimati a esplicitare la propria finalità limitata, coerente con se stessa. «L'intelligenza sa di che cosa in fondo si tratta: l'uomo libero (libero nel senso che la coscienza aveva dato a questa parola: di una libertà trascendente) impiega la sua libertà necessariamente per costruirsi una casa-prigione, un sistema che può essere contraddittorio, incoerente, assurdo (e quale sistema di vita non lo è dal punto di vista dell'intelligenza, al di fuori di ogni mondo?), ma che gli permette di orientarsi o [...] che gli promette la soddisfazione» (LP 270, 372). Ereditando dal linguaggio della coscienza (linguaggio idealistico tradizionale) il concetto della libertà, l'intelligenza riflette sul mondo vincolando l'uomo interessato a una *Sinngebung* limitata al proprio raggio intenzionale, dove al comportamento razionale rispetto allo scopo si mescolano altri tipi di condotta che producono un'incoerenza complessiva al cui interno si orienta com-

prendendo solo lo scienziato, mentre l'attore sociale resta implicato senza comprendersi se non come agente efficace, interessato, capace nella ricerca di mezzi di soddisfazione. Secondo Weil, l'intelligenza sviluppa «una teoria formale dell'uomo concreto» (LP 270, 373), scopre il concreto rendendolo *solo* concetto, senza vedere che è la realizzazione del senso, che la ragione ha un'efficacia che va al di là dell'oggettivazione di una *Zweckrationalität* in spirito socialmente 'codificato', 'istituzionalizzato', dove quelle che Hegel chiamerebbe le 'potenze etiche' sono invece entità di cui è possibile solo verificare la capacità di causare effetti, concentrandosi su quella che Weber chiamava la «realizzazione *effettiva* di certe azioni esterne tra uomo e uomo che viene essa sola presa in considerazione dalla storia»²⁰⁹. La neutralizzazione del tessuto storico avviene proprio attraverso l'utilizzo limitato del concetto di efficacia: l'azione viene vista come attributo 'esterno' delle soggettività nel campo potenzialmente infinito dell'accadere. La nozione stessa di 'interesse' in una sociologia *à la* Weber viene costantemente riferita alle condizioni storico-culturali che ne consentono l'esplicitazione anche a livello ideale: non c'è 'interesse' in senso weberiano che esista senza poter maturare una sua specifica efficacia. È un campo di significatività storica che si dispiega nella socialità a predisporre l'efficacia dell'interazione tra il mondo storico esterno e le intenzionalità interessate degli agenti individuali²¹⁰. Ma il gioco e il conflitto degli interessi, schiacciato sul terreno sociale e storico della vita 'esteriore' anche a livello delle convinzioni intime, rischia per Weil di disporre in secondo piano e di trascurare senz'altro la strutturazione teleologica dell'azione storico-sociale proprio per quanto concerne quello che può esser determinato come il

²⁰⁹ M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, cit., p. 87; tr. it., cit., p. 85.

²¹⁰ Si veda su questo punto l'acuto studio di A. D'Attorre, *Perché gli uomini obbediscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli 2004, qui pp. 74-81.

profilo filosofico-storico (senza con ciò alludere a una *Weltgeschichte* di marca hegeliana). La volontà di verità e di coerenza implicita nell'azione dei soggetti individuali e collettivi deve condizionare a suo modo anche la concezione della storia da questi messa in campo. La comprensione della storia non può esser cioè ridotta – per ricondurre qui a termini estremi la questione che sia Aron sia Weil traggono da Weber – a quella di un teatro dove si incrocino diverse strategie di realizzazione degli scopi pratici, senza che ciò implichi una sottintesa intenzione filosofico-storica concernente l'unità di senso in cui tali strategie più o meno efficaci di attuazione degli interessi vogliono iscriversi.

Una simile sottovalutazione del profilo teleologico dell'azione conduce l'intelligenza a fruire per prima d'un pensiero post-metafisico, in cui «non c'è verità, esistono solo *delle* verità» (LP 271, 374). Ma Weil si spinge oltre, i collegamenti si fanno sempre più arditi. Non solo nell'intelligenza non c'è scienza al di sopra delle scienze, che unifichi in modo organico il campo del sapere, non solo l'attitudine è coscientemente a filosofica perché rifugge da un'*arché* di qualsiasi genere, ma «l'intelligenza neutralizza la storia. Lo può e sa di poterlo, poiché sa di essere la fine della storia, la fine dei mondi. L'uomo che sa l'interesse è l'ultimo uomo. L'umanità continuerà, si formeranno dei mondi, lotteranno, periranno, la fine non è una fine nel tempo, l'ultimo uomo sarà seguito da altre generazioni; l'uomo intelligente però è uscito dal mondo, e per lui non può esserci nulla di nuovo, poiché non può esserci nient'altro» (LP 274, 377). La fine della storia e l'ultimo uomo, quarant'anni prima del famigerato saggio di Fukuyama, e prima della stessa replica del *Restatement* di Strauss alle osservazioni mossegli da Kojève in *Tyrannie et sagesse*²¹¹, vengono riu-

²¹¹ Cfr. L. Strauss, *Restatement*, in Id., *On Tyranny*, cit., pp. 177-212, qui p. 208: «The state through which man is said to become reasonably satisfied is, then, the state in which the basis of man's humanity withers away, or in which man loses his humanity. It is the state of Nietzsche's 'last man'. Kojève in fact confirms the classical view that unlimited technological progress and its ac-

niti da Weil in un vincolo coerente, dove l'espressione nietzscheana viene riassorbita in un contesto in cui il pensiero post-metafisico, essenzialmente disimpegnato, interessato ai mondi perché disinteressato alla storia, trova una pienezza di vita nel nulla da fare della post-storia. Mutuando l'espressione caratteristica di Kojève, Weil in una pagina caustica e densa descrive lo snobismo intellettuale dell'intelligenza post-storica.

Si diverte, passa il tempo, non ha nulla da fare o, per dire la stessa cosa in altro modo, è sempre occupato, poiché prende tutto sul serio. [...] Comprende tutto, imita tutto, gode di tutto. [...] L'intelligenza è insaziabile. Una volta che si è occupata di un fenomeno, che l'ha esaurito comprendendolo, collocandolo tra i differenti tipi di interesse e prendendovi quel che può contribuire all'immagine di un mondo, se ne distoglie, alla ricerca di qualcos'altro, sulla quale potersi esercitare. [...] Dilettante, collezionista, conoscitore, storico, analista, può correre dall'uno all'altro, entusiasinarsi oggi per l'arte primitiva, domani per un mondo eroico, ora per un artista che crea o distrugge un mondo, ora per la fede religiosa, ora per i sistemi di valore (LP 274, 378).

La nota di conformismo («conformisti, perché non hanno nulla da opporre al mondo nel quale si trovano», LP 275, 379), con cui viene classificato, a dispetto di ogni ribellismo (e non è arduo riconoscere nel passo qualche contemporaneo di Weil), l'uomo intelligente in conclusione d'analisi, si spiega soltanto con la sostanziale neutralizzazione della storia operata dallo sguardo intelligente. Con una mossa à la Kojève, Weil vede già realizzata la fine della storia e l'avvento dell'ultimo uomo nel proliferare di quell'atteggiamento intellettuale che rinuncia a considerare l'attività della ragione nella storia come un'attività efficace, che mette tra parentesi il mondo storico e con ciò de-

companiment, which are indispensable conditions of the universal and homogeneous state, are destructive of humanity. It is perhaps possible to say that the universal and homogeneous state is fated to come. But it is certainly impossible to say that man can reasonably be satisfied with it. If the universal and homogeneous state is the goal of History, History is absolutely 'tragic'».

termina l'omogeneizzazione dei fenomeni. L'isolamento dei campi oggettuali operato dallo scienziato intelligente porta alla costruzione di tipi ideali svincolati da una relazione anche solo negativa all'esterno, ad altri sistemi di riferimento. Proprio chi ha definito la nozione di 'efficacia' tralascia di considerarne l'unità con la ragione come *Vernunft*, e non come mero *Verstand*. La negatività – che in Weil è hegelianamente la cifra ontologica dell'uomo e delle sue costruzioni razionali – viene così privata dello spazio d'azione esteriore e si esercita solo in rapporto alla storia in sé, che viene neutralizzata e sospesa in un' indefinita *epoché*. I fenomeni della storia – e la novità che è il portato della loro negatività riflessiva – vengono così sottomessi a un unico sguardo uniformante che li considera pertinenti a una fattualità 'meramente esistente'. L'esito di questa deriva post-storica di un pensiero storicistico è la perdita del senso possibile della contingenza, ovvero della *possibilità di ragionevolezza* iscritta nella negatività e nel riferimento a sé di ogni fenomeno. Che il fenomeno non sia che mera parvenza posta da un Intelligenza a-cosmica per la quale ogni contingenza è qualitativamente uguale all'altra, perché la sua essenza è in un centro esterno (l'interesse) che la pone, significa per Weil proporre una visione del reale a-storica, priva della possibilità di azione ragionevole.

Il senso della disgregazione: modelli hegeliani dell'Intelligenza

In una nota della *Philosophie politique*, Weil, istituisce un parallelo tra due culture distanti, la settecentesca e la novecentesca, individuando i tempi e modi in cui la società prese ad esser studiata e conformata secondo leggi, come fosse 'natura', dando spazio ad una autocomprensione teorica da cui presero linfa le scienze sociali.

Comprendiamo sotto il termine di scienze sociali la sociologia teorica e, in quanto parte principale di questa per quel che concerne l'analisi del meccanismo sociale, l'economia politica. [...] non è un caso che la sociologia sia nata dopo l'economia politica e che questa costituisca la parte più avanzata della scienza sociale: la grande scoperta del XVIII secolo fu di vedere che il lavoro sociale può esser analizzato in analogia con la natura, essa stessa concepita come meccanismo e che, di conseguenza, l'intervento dell'uomo (dello Stato) deve in primo luogo rispettare le leggi dell'economia (PP 72 nota).

Se quindi «le scienze sociali sono la coscienza della società moderna, in quanto questa è pura società e puramente moderna» (PP 73), parallelamente all'emergere della configurazione moderna della società e di una certa specie di autocomprensione sociale, viene rilevato l'insorgere di un tipo di cultura *intellettuale*, nel doppio senso di cultura dell'intelletto e di cultura degli intellettuali. Se la cultura dell'«efficacia» – come impulso all'ampliamento delle conoscenze finalizzate all'intervento trasformatore sulla natura, come si vedrà meglio – attiene al primo senso, la cultura dell'Intelligenza è l'elemento dirompente, pertinente alla seconda accezione, che acquista nell'accezione fornita da Weil un carattere rivelatore delle linee-guida di un certo pensiero del Novecento, non solo nel senso di una sistematizzazione storiografica, ma in quello più fedele all'autore di una logica *storica* di questa filosofia²¹². Proprio la genesi settecentesca del discorso della società su se stessa concretizzatosi nelle scienze sociali e, soprattutto, la pretesa «obiettivante» che vi matura pone in rapporto

²¹² Per un approfondimento della categoria si veda M. Depadt-Ejchenbaum, *L'intelligence ou le contre-sens du sens*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 175-181, anche se pare riduttivo dire che il nemico della *Logique* sia l'intellettuale (ivi, p. 175), e *L'«Intelligence» dans la Logique de la Philosophie*, in *Sept Etudes sur Eric Weil*, éd. par G. Kirscher – J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982, pp. 75-102, dove viene proposta una lettura dell'intelligenza come «sapere senza soggetto» (ivi, pp. 85 sg.) – il che può sembrare diametralmente opposto a quanto sostennero, anche se la dialettica «malinconica» del sapere «intelligente» può esser letta pure in questa forma. Interessante il nesso rinvenuto tra intelligenza e follia (ivi, p. 90) e la logica dell'indifferenza (neutralizzazione) ravvisata nel rapporto con la realtà (ivi, p. 95).

l'analisi weiliana di questa categoria con un suo pregnante antecedente teorico nella disamina di quel che significa cultura intellettuale, il percorso dell'estraneazione dello spirito nella *Phänomenologie des Geistes*.

Si è già visto come sotto il profilo concettuale la categoria dell'Intelligenza sfrutti senza posa la capacità della riflessione di astrarre da un determinato contenuto per porlo essa stessa come essenza. Nella *Fenomenologia* questo procedimento è ricalcato dallo spirito estraniato, dove si configura una situazione logica in cui la coscienza proietta sopra di sé un universale che non riesce mai a mediare con sé, che sia esso la trascendenza divina, o quella del sovrano, o dello Stato. Governato dal principio della scissione tra immanenza e trascendenza, lo spirito estraniato non riesce mai, cioè, a dare efficacia all'universale che pone in un generico al di là, in quanto annulla la propria necessaria mediazione nella particolarità, oppure viceversa la potenza eccessivamente a scapito dell'universale. Quest'irrisolta situazione di *Entzweiung* tra al di qua e al di là, o sfera dei fatti e sfera dei valori – per dirla in un linguaggio più vicino a Weil –, porta a quanto Hegel denomina come il mondo della *Bildung*, tipico del secolo dei Lumi e della comprensione della realtà effettuale (la *Wirklichkeit* della *Fenomenologia*) precedente al 1789.

In entrambi i casi – nell'analisi hegeliana e in quella weiliana – si approda a un concetto di comprensione 'scientifica' che fa mostra di neutralità rispetto al proprio oggetto, ma che al fondo non fa che sentire empaticamente, immedesimarsi in esso. Ma il procedimento di neutralizzazione fittizia che viene svelato come *Einfühlung* ha nel modello hegeliano un elemento connettivo che sfugge a quello weiliano e che giova alla comprensione del nesso tra le due opere: ciò che appare decisivo nell'*Entfremdeter Geist* hegeliano è la funzione «scintillante di spirito» del linguaggio dell'Illuminismo. Se è vero che nella poeticità e spontaneità del linguaggio come condizione e fonte del senso, Hegel – come Weil – scorge genericamente la prefigurazione del con-

cetto, nel senso forte del suo *Begriff* (per Weil si tratta della presenza a sé del Senso)²¹³, tuttavia, a quest'altezza settecentesca del cammino fenomenologico, lungi dal portar lo spirito a un pensiero concettuale, il linguaggio si scopre piuttosto come un potere, quello di porre e creare la contraddizione. Ciò lo spinge in prima istanza a negare i linguaggi particolari: è così che la coscienza che allontana da sé lo spirito, il *Selbst*, viene a sconnettere del tutto quelle essenze universali di cui parla (si tratti di «legge, bene, diritto»²¹⁴) e a porre come assolutamente inessenziale ciò che è invece essenziale. L'intellezione (*Einsicht*) protagonista di questa sezione fenomenologica, che tanto somiglia all'Intelligenza weiliana nella sua articolazione logica, «si accinge a togliere ogni indipendenza che sia *diversa* da quella dell'autocoscienza, si tratti dell'indipendenza dell'effettualità, oppure di quella dell'*in sé* essente; e ne fa dei concetti. Essa non soltanto è la certezza della ragione autocosciente di essere ogni verità, ma *sa* di essere ciò»²¹⁵. La soggettività parlante è consapevole di poter togliere ogni qual volta lo voglia la realtà che essa stessa pone in quanto concetto, portando così alle estreme conseguenze la logica dell'autocoscienza che vuole ogni verità identica alla certezza di sé. Il modo in cui il Sé, nell'estraneazione dello spirito, si erge ad arbitro assoluto del destino delle realtà che si trova di fronte, ossia delle sfere culturali, è tutto nell'espressione dell'*assoluta elasticità*, per cui nel dominare la situazione, nel gestire il reale attraverso i propri giochi linguistici, il Sé resta sempre al di sopra della propria stessa estraniamento, in

²¹³ Sul linguaggio 'geistreich' si vede la lunga nota in F. Valentini, *Hegel critico dell'illuminismo*, in Id., *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 161-162 nota 2, che registra anche le diverse occorrenze nella *Scienza della logica* e nella *Propedeutica filosofica*.

²¹⁴ «Was Gesetz, gut und recht heißt», G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen – R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980, p. 280; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996², p. 323.

²¹⁵ Ivi, p. 291; tr. it., cit., p. 335.

quanto rifiuta *a parole* la sua stessa precedente negazione della realtà²¹⁶.

Per tradurre il discorso hegeliano nei termini weiliani della dialettica tra intelligenza ed efficacia, nel movimento che vede la cultura porsi di fronte all'oggetto come a una costruzione intellettuale, radicata esclusivamente nella soggettività dell'arbitrio che la colloca su uno sfondo astratto dalla storia, nell'onnipotenza del Sé che parla un linguaggio che tutto toglie e per cui tutto si equivale, la follia, il rischio filosofico della schizofrenia²¹⁷, sono il portato nascosto dell'intelligenza, laddove si annuncia il senso riposto nel linguaggio, per togliersi subito dopo. È il naufragio dell'intellettuale, immalinconito nella sua ricostruzione disinteressata del reale, che si concreta nella neutralizzazione dell'efficacia degli atti storici come concretizzazioni di volontà etiche e non solo 'interessate'. Così la direzione della cultura 'intelligente' va di pari passo col destino dello spirito estraniato²¹⁸. E il parallelo prosegue: se società, diritto ed economia vengono concettualizzate per mezzo della riflessione dell'intelligenza che fissa i loro effetti storici in una costellazione astratta, il logico della filosofia le pensa in un quadro unitario anche nell'ambito della *Philosophie politique*, così come Hegel aveva pensato il mondo sociale dell'intelletto nella *bürgerliche Gesellschaft* (come *Not*

²¹⁶ Si veda a proposito la trattazione di A. Koyré, *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, cit., soprattutto pp. 201-203.

²¹⁷ M. Depadt, *L'intelligence ou le contre-sens du sens*, cit., p. 90, che rimanda giustamente a E. Weil, *Hegel*, in EC I, p. 129 e *Philosophie et réalité*, in PR I, pp. 47-48, sul rischio in filosofia della schizofrenia (pensare su «diciassette piani diversi») o della monomania.

²¹⁸ P. Ricoeur, *Violence et langage*, in «Recherches et Débats», 59, Desclée de Brouwer, juin 1967, poi in Id., *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, pp. 131-140, qui p. 138, sottolinea come l'intelligenza calcolatrice, quando si impadronisce del linguaggio produca gli stessi effetti del non senso, spiegando che ogni intelligenza soltanto strumentale *non comprende il suo portatore*, si separa e lascia così lo spazio vuoto per un'affermazione anarchica e violenta del soggetto.

*und Verstandes-Staat*²¹⁹). In entrambe le opere di Weil, la *Logica* e la *Politica*, ritroviamo lo sfondo di profilo hegeliano che tratteggia con dovizia di dettagli il mondo dell'estraneità del senso a se stesso, quel mondo – prerivoluzionario, in Hegel – del senso occluso: il mondo della divisione del lavoro, studiato dalle scienze sociali e dall'economia politica, l'ambiente sociale dominato dall'utile, è la dimensione in cui, pur create le condizioni per il godimento del diritto al senso, questo risulta negato dall'ingiustizia sociale e dall'oppressione politica. In tal maniera il senso, iscritto potenzialmente nella presenza delle condizioni materiali della sua esperienza, non si riconosce, si nega a se stesso. Nella *Phänomenologie des Geistes* Hegel dà sfogo all'estraneità del senso a se stesso, fa parlare la violenza sociale per mezzo della cultura degli intellettuali. È il cosiddetto «linguaggio della disgregatezza» ad adempiere il compito di esprimere le contraddizioni in cui si dibatte la coscienza nel momento in cui ha di fronte a sé come essenza lo Stato e la ricchezza. Il senso dell'analogia tra l'undicesima categoria della *Logique* (e le sue diramazioni nelle teorie politiche e sociali) e le figure dello spirito estraniato è nella traduzione weiliana del linguaggio della disgregatezza nelle voci della cultura, dove in comune vi è la percezione (quel 'contagio' di cui parla Hegel) di far parte di una stessa *République des lettres*, che si smarrisce nell'incomunicabilità tra i vari linguaggi, plurali ed esaltati come tali, ma reciprocamente allergici.

Nella *Sprache der Zerrissenheit* si palesa l'atteggiamento ambivalente della coscienza moderna rispetto ai due elementi del potere e del denaro, atteggiamento già resosi concreto, nel percorso dello spirito estraniato, nella scissione tra quella che Hegel chiama la 'coscienza nobile' (che si pone in una posizione di

²¹⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, § 183, p. 340; tr. it. e cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999², p. 155.

uguaglianza rispetto all'universale, sentendo di riconoscersi in esso) e la 'coscienza spregevole' (che è invece in una posizione di differenza rispetto all'universale). È nel prosieguo del cammino fenomenologico che la coscienza estraniata si rende compiutamente 'cultura' e ne assume l'espressione verbale, non come elemento del pensiero – non si coglie concettualmente – ma ostentando unicamente l'universale *potere di negazione* custodito nel linguaggio. Hegel mostra come il linguaggio si intenda qui come un'esistenza spirituale fattasi autocosciente, divenuta centro mediatore in virtù del suo stesso 'stare per' gli estremi in cui si divide, appena è detto come universale. L'unica mediazione tra i differenti dominî disciplinari, tra gli estremi che non comunicano, è costituita dalla comune genesi linguistica: le scienze e le teorie particolari sono accomunate alla radice perché il loro linguaggio ha lo stesso approccio nei confronti dell'oggetto. Ma soltanto in modo negativo – solo riflettendosi in altro, negli oggetti in cui si dirime e si lacera – il linguaggio del mondo della cultura riesce a far segno della propria, potenziale, universalità. L'esito del processo coincide con la presa di coscienza – intellettuale, o intelligente – da parte del Sé di esser il vero fondamento delle essenze che pensava come separate e contrapposte. «Lo spirito riceve qui questa effettualità, giacché gli estremi dei quali esso è l'*unità* hanno altrettanto immediatamente di esser per sé proprie effettualità. La loro unità è decomposta in lati rigidi, dei quali ciascuno è per l'altro un oggetto effettuale da lei escluso»²²⁰, così come per l'intelligenza è chiaro che in essa ne va di un «essere pensante, essere del quale il pensiero è l'essenza» (LP 276, 380), staccato dal mondo che è per lei.

La configurazione della cultura come un insieme, pur scintillante di spirito (*geistreich*), di dominî oggettuali e disciplinari presenta quindi compiutamente i limiti di efficacia del discorso

²²⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 276; tr. it., cit., p. 318.

che la società dispone a proposito di sé: Hegel, ripreso qui appieno da Weil, mostra come le teorie che hanno ad oggetto la società tendono ad avere una validità limitata a un campo particolare, senza convergere in una teoria che si comprenda davvero come totalità. La riduzione del proprio dominio di validità è specifica di quell'operazione riflessiva dell'intellezione o intelligenza (*Einsicht*) la cui caratterizzazione logica è il giudizio identico e infinito applicato agli oggetti, indifferenti a chi li pone come 'interessanti', facendone la mera allegoria del proprio sapere.

Questa autocoscienza alla quale si addice l'indignazione che ripudia il suo ripudio, è immediatamente l'assoluta autoeguaglianza nell'assoluta disgregatezza, è la pura mediazione dell'autocoscienza con se stessa. Questa autocoscienza è l'eguaglianza del giudizio identico, nel quale una ed identica personalità sono e soggetto e predicato. Ma questo giudizio identico è in pari tempo il giudizio infinito, infatti questa personalità è assolutamente scissa, e soggetto e predicato sono delle entità senz'altro *indifferenti*, delle quali l'una non riguarda l'altra²²¹.

Il reale detto come disgregato, il reale in balia del soggetto che ne amministra la qualità ora comica ora tragica, il reale vittima dell'irrisione trascendentale del Sé²²², non viene colto nella sua gravidanza concettuale, nella sua razionalità. Nella *Phänomenologie des Geistes* la capacità che Hegel rinviene nel diderotiano Nipote di Rameau di invertire tutti i discorsi rinfacciando all'interlocutore soltanto la realtà senza senso (quella della ricchezza) mostra un pensiero *quasi* concettuale che tuttavia alle soglie del concetto si ferma, lasciandolo *soltanto trasparire* nella contraddizione enunciata²²³. La sovranità linguistica del Nipote

²²¹ Ivi, p. 282; tr. it., cit., p. 325.

²²² Prendiamo in prestito l'efficace formula di F. Valentini, *Hegel e il mondo della ricchezza*, in *Soluzioni hegeliane*, cit., p. 137, cui si devono i rimandi esplicativi alle ulteriori opere di Hegel.

²²³ Per una trattazione molto più approfondita di questi temi si veda almeno Antimo Negri, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1975, pp. 477-522; L. Pozzi D'Amico, *Le 'Neveu de Rameau' nella 'Fenomenologia dello spirito'*, «Rivista critica di storia della filoso-

resta illusione culturale, potere di negazione afferente alla sconnessione del soggetto dal reale, che però non va al di là del giudizio identico o del giudizio infinito. Se il linguaggio che si parla nello spirito estraniato è un discorso fatto di giudizi identici e infiniti, la teoria hegeliana svela la *Bildung* come un movimento discorsivo per cui soggetto e predicato si equivalgono nell'esteriorità della loro reciproca indifferenza, equivalendosi pure nell'interiorità dell'autocoscienza per la quale sono indifferenti. E questa strutturazione logica del discorso del Nipote di Rameau rinvia – questa l'ipotesi di lettura anche sulla weiliana Intelligenza – a un ineludibile quoziente di violenza in dotazione alla cultura così intesa.

È nel § 88 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* che la frode viene caratterizzata come «giudizio infinito secondo la sua espressione positiva o significazione identica»²²⁴: in essa i due contraenti si accordano su un oggetto particolare, ma chi froda considera l'universale del diritto come uno *Schein* («con l'universale degradato ad opera della volontà particolare ad un che di soltanto parvente»²²⁵), non considera cioè il diritto particolare dell'altro e fa cadere i presupposti di validità del contratto. Sul piano logico, chi froda usa il giudizio identico («un leone è un leone») nel senso che, annullando il valore in sé dell'universale che è condizione di validità ed efficacia del contratto, rende insignificante quanto afferma a parole. Nel § 95 delle stesse *Grundlinien*, invece, è il delitto a venir definito giudizio negativamente infinito («un leone non è una tavola»), «ad opera del quale viene negato non soltanto il particolare, la sussunzione di una cosa sotto la mia volontà, bensì in pari tempo l'universale, l'infinito nel predicato

fia», 35, 1980, pp. 91-306; R. Racinaro, *Tragedia, ironia e comicità. Hegel e il 'Nipote' di Diderot*, in Id. (ed. it a cura di), *Hegel e l'illuminismo*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 195-234.

²²⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 88, p. 177; tr. it., cit., p. 84.

²²⁵ Ivi, § 87, p. 176; tr. it., cit., p. 84.

del mio, la *capacità giuridica* e invero senza la mediazione della mia opinione (come nella frode) (§ 88), precisamente contro questa opinione»²²⁶. Se l'azione delittuosa è pertanto effettiva, reale, 'esatta'²²⁷ nell'esser traduzione pratica di un giudizio, si contraddice in se stessa in quanto si rivolge in modo interamente negativo all'universale etico che la supporta, che troverà espressione compiuta nella *Sittlichkeit* stessa. In breve il giudizio infinito positivo e il giudizio negativo infinito – che nella *Scienza della logica* concludono i giudizi dell'essere determinato – non sono per Hegel veri giudizi, in quanto pongono l'uno un'identità tra soggetto e predicato che li rende indifferenti, l'altro una differenza talmente ampia da annullare la stessa significazione di giudizio. Se quindi il linguaggio del Nipote è costellato di questo tipo di giudizi, ne risulta l'incapacità costitutiva di affrontare il reale sì da compenetrarlo in riferimento all'universale etico, che viene invece posto come mero *Schein*.

È il Sé essente per sé, che non solo sa tutto giudicare e di tutto cianciare, ma sa anche enunciare nella loro *contraddizione* e con ricchezza di spirito (*geistreich*) tanto le salde essenze dell'effettualità, quanto le salde determinazioni che il giudizio pone; e questa contraddizione è la loro verità [...]. Poiché conosce il sostanziale secondo il lato della *divisione* e della *contesa* ch'esso tiene in se medesimo, ma non dal lato di quest'unità, è in grado di *giudicare* molto bene il sostanziale, ma ha perduto la facoltà di *attergerlo* (*fassen*). [...] Il Sé è la disgregantesi natura di tutte le relazioni e la loro consapevole disgregazione²²⁸.

²²⁶ Ivi, § 95, pp. 181-182; tr. it., cit., p. 86.

²²⁷ Id., *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, *Die subjektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann – W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981, p. 70; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, introduz. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1999⁶, vol. II, pp. 727-728: «Invece il delitto è il *giudizio infinito* che nega non solo il diritto *particolare*, ma in pari tempo la sfera universale, ossia il *diritto come diritto*. Il delitto ha bensì la sua *esattezza* nell'essere un'azione reale, effettiva, ma siccome quest'azione si riferisce in maniera del tutto negativa all'eticità che ne costituisce la sfera universale, così esso è un'azione contraddittoria».

²²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 285-286; tr. it., cit., p. 329.

Per questo, secondo Hegel, il Nipote compie sia una frode sia un delitto. Frodando il diritto del particolare ad esser oggetto di una volontà, ledendo il diritto dell'universale sempre da ricostruire. Ciò che viene negato dal linguaggio della disgregatezza è segnatamente la possibilità di ricostituire un tessuto di relazione tra soggetto e predicato come differenti ma uniti nel giudizio. Il giudizio identico o negativo infinito postulano soltanto l'onnipotenza semantica del Sé, restituendo una realtà invariata, insensata nel fatto e nel linguaggio. La libertà sovrana del Nipote di *dire la verità* della società del suo tempo e l'ineffettualità cui si autocondanna per il tramite del suo linguaggio rispecchiano quindi l'impasse storica di un pensiero che dicendo soltanto la contraddizione diventa incapace di pensare la ricostituzione del senso. La parentela logica con i concetti di frode e delitto mostra la permanenza nella *Bildung* di un elemento della violenza, nella funzione specifica di quella 'lesione' del senso universale che la *Sprache der Zerrissenheit* mette in opera. Pur facendo mostra di saper cogliere linguisticamente la dissoluzione della *Wirklichkeit* che ha di fronte, questo linguaggio si limita ad esibirne l'esito 'identico' della mera ricchezza. Il linguaggio insensato che il Nipote riproduce pullula delle contraddizioni del mondo reale, le ripete senza ricostruire una positività universale del significato. Dice bene solo il vuoto Io e la realtà priva di senso, ponendo una lesione assoluta dell'esteriorità nel riprodurre 'esattamente' l'insensatezza o contraddittorietà dei dominî del reale reciprocamente escludentisi, ma soprattutto ledendo se stesso. Lo spirito estraniato approda così all'autolesionismo, condannandosi alla distanza dal sostanziale etico che lo sostiene. In maniera analoga l'intelligenza di Weil, ponendo l'interesse a propria categoria metafisica, scopre il concetto di attitudine, ma non riesce a vedersi come categoria, ostruendo da sé la strada della propria auto-comprensione, e quindi mutilandosi, tagliando anche i ponti con l'idea di una sua efficacia storica.

Non tutte le strade del pensiero illuminista, tuttavia, si smarriscono nella follia linguistica descritta da Diderot ed enucleata da Hegel. La mediazione tra la facoltà di veridizione del Nipote e il mondo dell'utilità, tra l'enunciazione del non senso, l'inerzia pratica e l'enfasi razionalistica sull'universale da produrre nell'interrelazione dei particolari, quell'attivismo che per Weil, come si vedrà, connota il mondo della Condizione, è fornita dal lavoro dell'intellezione – la *Einsicht* del testo della *Fenomenologia*, quel principio opposto alla 'fede' settecentesca, e razionalizzata e messa in dialettica con le contestazioni illuministiche –, che si caratterizza per la capacità di riferire a se stessa ogni contenuto, di farne concetto e nozione da essa legittimata e posta in essere. Nel suo movimento più produttivo, il rapporto *Einsicht-Wirklichkeit* sembra infatti esser connotato positivamente della stessa capacità di riferirsi a sé, che era propria del Nipote («la pura intelletione non sa l'essenza come *essenza*, ma come *Sé* assoluto»²²⁹), e di riversarsi, acquisita una nuova stabilità, sul mondo del reale per riformarlo²³⁰.

Nello svolgimento categoriale dell'Intelligenza Weil riprende quindi entrambe le dinamiche di pensiero rilevate da Hegel nello Spirito estraniato, quella attivistica che si accontenta del proprio limitato campo di efficacia normativa e quella disgregata, in cui quasi si scorge quella particolare acedia, quell'immedesimazione malinconica nell'oggetto che Benjamin aveva descritto nell'allegorista dell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, per ritrovarla all'opera nell'ispirazione di Flaubert in *Salammbô*²³¹. Il collezionista

²²⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 291; tr. it., cit., p. 335.

²³⁰ Ne è un esempio, tra i tanti, il lavoro di riforma compiuto in campo economico-politico dalla scuola fisiocratica, su cui si veda senz'altro G. M. Labriola, *La fisiocrazia come scienza nuova. Economia e diritto tra antico e moderno*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, qui pp. 63-82.

²³¹ «Fustel de Coulanges raccomanda allo storico che voglia rivivere un'epoca di togliersi dalla testa tutto ciò che sa del corso successivo della storia. Meglio non si potrebbe designare il procedimento con il quale il materialismo storico ha rotto. È un procedimento di *Einfühlung* [immedesimazione, empa-

di fatti, l'intellettuale contemporaneo, è chi comprende senza comprendersi, chi agisce scientificamente restando opaco a se stesso. In gioco nell'Intelligenza vi è un peculiare movimento che si potrebbe definire, sulla scorta dell'analisi hegeliana del Nipote diderotiano, come una frode compiuta ai danni del linguaggio e, quindi, del senso. La neutralizzazione linguistica della comprensione di un interesse – neutralizzazione 'disinteressata', 'avaloriale' – approda a una definizione solo formale di quella libertà riflessiva che contraddistingue l'intellettuale. In questa maniera il disinteresse neutralizza l'interesse quale interesse della ragione, aprendo lo iato tra la sfera dei fatti e la regione del senso. Come nella coppia flaubertiana di Bouvard e Pécuchet³³², il linguaggio scientifico e l'erudizione vengono portati all'estremo e sabotati dall'interno: tutto è interessante, documentabile e documentato. L'oggetto di scienza è reso assolutamente imprescindibile, neutralizzandone così la portata storica e facendone mera allegoria della malinconia enciclopedica del Sé. Se ogni oggetto fa segno al sapere di poterne esser parte, se ogni fatto aspira alla sua traduzione in lettera enciclopedica («il campo delle indagini dell'intelligenza, l'ambito dell'uso del suo strumento è quello dei documenti umani», LP 267, 368), l'uomo dell'intelligenza si carica dell'onere di attribuire significato («eterno», a detta di un Aron, nella sua verità e falsità parziale) a ciascun oggetto, immedesimandovisi e scoprendone in sé, nel proprio linguaggio, la vera consistenza. Per questo ogni mondo si equivale, per l'intelligenza. In tal modo,

tia]. La sua origine è l'ignavia del cuore, l'*acedia*, che dispera di impadronirsi dell'immagine storica autentica, che balena fuggacemente. Per i teologi del Medioevo essa era il fondamento originario della tristezza. Flaubert, che ne aveva conoscenza scriveva "Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage"», W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., tesi VII, p. 696; tr. it., cit., p. 29. L'obiettivo polemico di Benjamin è quel concetto di *Einführung* al centro del dibattito su storiografia e scienze sociali di cui rendono conto Weil e Aron.

³³² Per l'acuta comparazione cfr. M. Depadt, *L'Intelligence ou le contre-sens du sens*, cit., p. 179 nota.

questa categoria presuntuosa, «principio organizzatore di ciò che l'uomo nella presente attitudine prende per *la* filosofia e che si mostra insufficiente per il fatto che questa filosofia comprende tutto salvo se stessa» (LP 280, 387), attua un'omogeneizzazione dei determinati, neutralizzando – lo si è visto – la storia *tout court* e l'«interesse» in quanto elemento capace di portare l'universale a realizzarsi nel particolare.

Nell'affacciarsi sulla *Wirklichkeit*, l'intellezione-intelligenza la trova tanto interessante, da cercare di concettualizzarla, di fissarla in nozioni. Tanto da scriverci un'*Enciclopedia* (come dirà Hegel: «essendo questo linguaggio disperso, essendo il giudizio una sciocchezza momentanea, una pappolata (*Faseley*) che ben tosto si oblia, ed essendo un intiero solo per una terza coscienza, questa si può distinguere come *pura* intellesione solo raccogliendo insieme in un'immagine universale quei tratti disperdenti e rendendoli poi una intellesione di tutti»²³³). E di qui quella frenesia di 'raccolta' che anima l'epoca dei Lumi (per Hegel) e il nostro Novecento (per Weil). Il senso, lungi dall'esser ricostituito nella sua valenza universale, è nelle mani dell'intellezione per renderla attiva ed efficace nei confronti del mondo effettuale. Immedesimandosi nei suoi oggetti, anche la cultura si fa oggetto utile, acquista infine positività, dopo essersi smarrita nella negatività del suo stesso linguaggio.

Il passaggio dall'Intelligenza alla violenza

Nell'ambito dell'Intelligenza un ulteriore, decisivo punto concerne la natura delle *riprese* che questa categoria opera mantenendo la propria attitudine disinteressata. Col concetto di 'ripresa' Weil intende essenzialmente il ritorno, da parte di un tipo discorsivo, agli strumenti di una categoria anteriore, mediante cui

²³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 292; tr. it., cit., p. 337.

l'attitudine presente viene illuminata dal passato. «La sola categoria che l'intelligenza possiede non si applica a se stessa, e la sua attitudine è la sola incomprendibile perché invisibile. Tutte le altre le ricostruisce come forme 'concrete' della coscienza: l'unità della coscienza in vista di una soddisfazione possibile è l'idea direttrice del suo metodo in quanto quell'unità è la condizione ultima della costituzione di un mondo umano» (LP 275, 379-380). Sondando il paradosso di un'attitudine che non si comprende attraverso la categoria che mette in campo, Weil rimarca come il risultato dell'intelligenza sia una negazione e dell'attitudine e della categoria supposta tale (la sua attitudine è l'interesse, la categoria che essa sviluppa è l'interesse, ma l'intelligenza si pensa disinteressata): è proprio in ragione di questa opacità nei riguardi di se stessa che l'Intelligenza non parla di sé in prima persona, è muta, e se parla lo fa attraverso le *ripreses*. Nel caso dell'Intelligenza il meccanismo della 'ripresa' tipico della *Logique* funziona come dispositivo per ripetere 'verbalmente' lo iato che l'intelligenza pone tra il disinteresse, la presunta purezza del pensiero e le *Lebenswelten* in cui sono implicati e 'determinati' i diversi tipi di agire razionale, sociale, semplicemente interessato. È necessario, ma non sufficiente, un intervento della categoria della Coscienza che presenti la formula linguistica del pensiero dell'uomo come condizione del mondo. È altrettanto necessario però che esso sia supportato dalle categorie primitive, collocate prima della Certezza (Verità, Non-senso, Vero e Falso), comprese come attitudini semplici della coscienza, esenti dalla pretesa di determinare in qualche modo storico l'essere pensante. L'Intelligenza si pensa come una *forma* priva di contenuti determinati: «l'intelligenza è ciò che è perché non è interesse» (LP 276, 380).

Weil introduce in primo luogo la ripresa del 'Vero e Falso', terza categoria della *Logica*: il ritiro dal mondo, l'acosmismo dell'Intelligenza è in questo caso indotto dalla pretesa di possedere un'idea superiore di verità, in opposizione alla falsità degli interessi. L'esito è l'irenismo dettato dal possedere una verità formale

rispetto al campo polemico delle verità concrete. La lotta tra idee appare qui come un mero errore di prospettiva: i sistemi vengono ridotti a una reciproca indifferenza. In virtù della loro coerenza interna essi possono sovraneamente *tollerarsi* in quanto portatori di verità autoriferite. La seconda ripresa possibile è quella che si vale del Non-senso, seconda categoria della *Logica*: anche qui i differenti mondi determinati sarebbero fundamentalmente riducibili a una parvenza, a un 'epifenomeno' che sotto di sé nasconde una forza cieca, la 'vita' senza orientamento. Dietro l'atteggiamento filosofico di uno Schopenhauer vi sarebbe, secondo Weil, di nuovo un irenismo, ma rovesciato di segno, improntato a una *voluntas* che annulla in sé, astenendosi, l'interesse creatore di mondi esclusivi ed arbitrari. L'Intelligenza diventa qui strumento per raggiungere un esito dove il dispositivo funzionale dell'agire interessato viene depotenziato. Il senso nel non-senso è l'iterata produzione di intelligenza inattiva, disinteressata a quell'espressione di cieca forza, volontà bruta, che sono gli interessi.

A riguardarci da vicino è invece la terza ripresa prospettata da Weil. Qui è la Verità a consentire all'intelligenza di cogliersi concettualmente come attitudine: la *facies* positiva che essa mostra rispetto al Non-senso, pur preservandone il tratto dell'universalità, toglie all'attitudine dell'intelligenza quella qualità inattiva che ne rendeva difficile il pensiero, portandola a smarrirsi in un'intellettualistica ripetizione. La volontà di cui parla anche questa ripresa è stavolta una volontà portata ad evidenza da un'intelligenza che smaschera gli interessi arbitrari: «l'intelligenza si libera dalle forme morte e nello stesso tempo diventa liberatrice della volontà» (LP 278, 384). L'intelligenza è qui vista come il mezzo per rimuovere gli ostacoli frapposti a una volontà *da manifestare* come tale, riducendo il linguaggio ad affermazione della volontà stessa. «Tra un mondo che crolla e un mondo che resiste, l'intelligenza scopre l'interesse dell'uomo, che è di non essere intelligenza, ma forza creatrice. La sua funzione è liberare la forza concreta per mezzo dell'idea formale dell'interesse. L'uomo

dell'intelligenza non è l'uomo nella sua pienezza, ma ne rende possibile l'esistenza» (LP 278-279, 384). Il punto da notare è che il dispiegamento della verità come volontà viene proiettato in un futuro di compimento che porterà infine all'affermativo silenzio dell'uomo intelligente. Siamo in presenza di un'ulteriore declinazione del tema della post-storia e della gratuità dell'esistenza *dopo la fine*, che tuttavia viene singolarmente arricchita da Weil con una nota di grande valore.

Hanno qui le loro radici (sulle quali si possono inserire altre riprese) le teorie della *forza* e della *violenza* da Gobineau a G. Sorel, Pareto, Mussolini e A. Rosenberg. Il loro rappresentante a buon diritto più celebre resta il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra* (LP 279, 384, nota 6).

Il testo allude e allude soltanto, ma, come tutte le (poche) note della *Logique* in cui appaia il nome proprio di qualche pensatore, induce a sospettare una certa importanza del contenuto o del riferimento che vi è presente. La tesi, qui solo accennata, che nella ripresa della Verità da parte dell'Intelligenza possa crearsi lo spazio sufficiente per elaborare una teoria della forza e della violenza, è collocata di fatto in posizione strategica, trattandosi qui dell'ultima ripresa e concludendosi con queste poche righe lo svolgimento dell'intera categoria (salvo l'importante nota sulla funzione dell'intelligenza nell'intera *Logica*). A leggere unicamente il testo, se è nitidamente percepibile l'accento a Nietzsche o Sorel, può rivelarsi più arduo cogliere quello a Gobineau, Mussolini, o Rosenberg. Ma la nota riorienta tutta la lettura e costringe a ritornare sui propri passi, riprendendo gli esiti ermeneutici del discorso. Già, perché in essa si accenna al rischio corso dall'Intelligenza, non tanto di non avere valori, né di vivere da snob nella gratuità del proprio disinteresse (la ripresa della Verità, dirà subito dopo Weil, LP 279, 385, «serve l'uomo intelligente nella difesa del suo personale interesse contro gli altri – interesse personale reale, poiché vive in un mondo che conosce l'interesse e lo obbliga a difendere il suo particolare»), quanto di prestare il destro alla filosofia di ac-

cogliere in sé e legittimare simili teorie²³⁴. Ma la questione non sembra essera quella della legittimità filosofica di questi pensieri (l'intera *Logique* è uno sforzo di pensare filosoficamente anche 'questa' violenza), quanto quella dell'inconsapevolezza – da parte del pensiero 'intelligente' – di ospitare in sé le premesse di una compiuta filosofia della violenza che, servendosi della ripresa della Verità, porti il proprio disinteresse attitudinale ad esercitarsi nell'emancipazione della *forza concreta* di cui sopra dagli ostacoli che la ingabbiano. La tesi storiografica su alcuni esiti della filosofia novecentesca partita da Weber (e da un certo Nietzsche) è piuttosto tranciante: il rischio implicito nell'ignorare cosa significhi su un piano non meramente 'scientifico' la recisione del legame possibile tra senso e fatto e la conseguente neutralizzazione teorica della storia *tout court* mostra come l'Intelligenza può aprire la strada anche alle 'peggiori' teorie della violenza. Data l'ampiezza di riferimenti presente nell'undicesima categoria della *Logique*, non si tratta di far ripetere a Weil quanto detto da Benjamin al termine di una riunione del Collège de Sociologie, l'accusa insomma di 'lavorare per il fascismo'²³⁵. Si tratta piuttosto di rimarcare il la-

²³⁴ Si veda su Weber R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, cit., p. 126: «la determinazione irrazionale dei valori, utilizzati come sistema di riferimento o affermati come imperativi, resta la garanzia dell'autonomia personale». Dove il problema è ovviamente su quali valori si fondi quest'autonomia.

²³⁵ È quanto riferisce Klossowski, nell'intervista a *Le monde* del 1969. In verità l'accusa è più velata: non si parla di «lavorare per il fascismo», quanto del rischio «di fare il gioco di un puro e semplice 'estetismo prefascista'». Cfr. P. Klossowski, *Entre Marx et Fourier*, «Le monde», 31 mai 1969, supplément au n. 7582 (page spéciale consacrée à Walter Benjamin), in D. Hollier, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard 1995², pp. 884-885: «Déconcerté par l'ambiguïté de l'a-théologie 'acéphalienne', Walter Benjamin nous objectait les conclusions qu'il tirait alors de son analyse de l'évolution intellectuelle bourgeoise allemande, à savoir que la 'surenchère métaphysique et politique de l'incommunicable' (en fonction des antinomies de la société capitaliste industrielle) aurait préparé le terrain psychique favorable au nazisme. Pour lors, il tentait d'appliquer son analyse à notre propre situation. Discrètement, il voulait nous retenir sur la 'pente'; malgré une apparence d'incompatibilité irréductible, nous risquions de faire le jeu d'un pur et simple 'esthétisme préfascisant'. Ce schéma d'interprétation encore fortement teinté des théories de Lukàcs, il s'y raccrochait pour surmonter son propre désarroi et cherchait à

voro genealogico compiuto da Weil a proposito dell'emergere di certe accezioni della 'violenza', più o meno insospettabilmente legate sotto il profilo teorico al pensiero di alcuni contemporanei. Dietro la nota in margine all'Intelligenza vi è la consapevolezza che il pensiero del Novecento debba maneggiare con cura i propri concetti e la propria storia, poiché è imbevuto di pensiero 'intelligente' (e un certo Nietzsche e un certo Weber sono presenti in ogni filosofia novecentesca, ivi compreso Weil). Ovviamente, perché la violenza passi all'Opera (proprio la categoria del rifiuto dell'Assoluto in cui si fa esplicita menzione di Hitler), c'è bisogno

nous enfermer dans ce genre de dilemme. Aucune entente n'était possible sur ce point de son analyse dont le présupposés ne coïncidaient en rien avec les données et les antécédents des groupement successifs formés par Breton et par Bataille [...] En revanche, nous l'interrogeons avec d'autant plus d'insistance sur ce que nous devinions être son fond le plus authentique, soit sa version personnelle d'un renouveau 'phalanstérien' [...] La mise en commun des moyens de production permettrait de substituer aux classes sociales abolies une redistribution de la société en *classes affectives*. Une production industrielle affranchie, au lieu d'asservir l'affectivité, en épanouirait les formes et en organiserait les échanges». Sempre a proposito degli esperimenti, concettuali e non, dei membri del Collège, si notino anche le riserve di Kojève riferite da Caillois nel 1970 (in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 351: «à ses yeux, nous nous mettions dans la position d'un prestidigitateur qui demanderait à ses tours de prestidigitation de la faire croire à la magie»). Kojève diffidava di nozioni che implicassero un'irriducibilità dell'inconscio e guardava agli amici del Collegio come a maghi che cercano di farsi convincere di essere davvero maghi. Della letteratura a riguardo le posizioni più lucide sono in G. Moretti – R. Ronchi, *L'ermeneutica del mito negli anni Trenta. Un dialogo*, in «Nuovi argomenti», 1987, 21, pp. 80-107, D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, introd. a *Il collegio di sociologia*, a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991; R. Esposito, *Introduzione. La comunità della perdita: l'impolitico di Georges Bataille*, in G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. XI-XXXVI. Un'intelligente messa a punto delle fonti del Collège è in M. Battini, *L'assenza del sacro come patologia*, in M. Donzelli – R. Pozzi, *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 381-390. Da ultimo cfr. B. Sichère, *Bataille et les fascistes*, in «La règle du jeu», n. 8, settembre 1992, n. 9, janvier 1993, ora in *Pour Bataille. Etre, chance, souveraineté*, Gallimard, Paris 2006, pp. 59-114, che riporta (pp. 68-69) le maldicenze di Boris Souvarine e il giudizio di Benjamin, per dimostrare però (p. 70) l'opposizione radicale di Bataille alle ideologie fasciste, in quanto il suo sarebbe un discorso duale, della divisione e della scissione, che si oppone a ogni metafora della totalità e dell'origine (il che implicherebbe che ogni pensiero d'ispirazione gnostica si oppone di per sé al fascismo).

d'altro: l'intelligenza è muta e non è categoria per sé, ma solo per noi: «bisognerà andare più lontano nella ricerca per vedere questo silenzio esprimersi come negazione cosciente del discorso» (LP 281, 388). Resta però che secondo Weil la genealogia della 'violenza' passa anche per lo snodo concettuale dell'Intelligenza, per l'equivoca frattura neokantiana tra fatto e senso, per il convincimento di un'inefficacia intrinseca della ragione, e anche, in via indiretta – nonostante la convinzione aroniana che ogni atto storiografico sia funzione, esso stesso, della storia, poiché l'io dello storico, fenomenologicamente indagato, non è trascendentale ma collocato –, per quella stessa tesi di Aron per cui in storia, nella ricomposizione degli insiemi immanenti al mondo storico²³⁶, «l'elemento e la totalità restano inafferrabili, ma tra questi due termini si edifica la conoscenza oggettiva». E l'unità cui questa conoscenza tende è raggiunta mediante l'accentuazione del ruolo della 'decisione'²³⁷, «esige una scelta che [...] non consiste nel dimenticare e ricordare, ma nel disporre. La diversità delle scelte possibili attiene dunque alla qualità umana del mondo storico, all'esistenza delle totalità e all'incertezza dei principî organizzatori, alla molteplicità dei punti di vista alla cui altezza si pone successivamente l'uomo che vive e quello che pensa la vita»²³⁸. Che questa decisione aroniana per la comprensione storica, apparentemente simile ma sostanzialmente diversa dalla decisione per il discorso di Weil, rischiasse – assai mediatamente, certo – di ammettere, se unita a 'ripresе' eterogenee, il distacco totale da un fondamento nella concretezza dei vissuti e delle loro oggettivazioni razionali (e quindi un riempimento estrinseco dei suoi contenuti con una materia violenta) è il pericolo che Weil

²³⁶ Il termine *ensemble* è il modo con cui Aron rende *Zusammenhang* e il suo senso di «unità fatta di solidarietà reciproca di elementi multipli. Una scienza è un insieme, perché le diverse proposizioni di una scienza devono essere legate le une alle altre in maniera da formare un tutto» (*Philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 51, il riferimento, nel luogo citato, è a Dilthey).

²³⁷ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., pp. 141 e 146.

²³⁸ Ivi, p. 168.

poteva scorgere nella prospettiva filosofico-storica in fondo weberiana che Aron aveva scelto, preservando la pluralità delle comprensioni e dissolvendo l'oggetto (meglio, garantendo soltanto oggettività limitate e parziali)²³⁹. E che, in fondo, benché Aron stesso avesse colto in Weil la pretesa reale di far finire la storia con la sua filosofia, passava a suo modo per il mito della 'fine della storia'.

Filosofia politica e teorie politiche. Aron contro Weil

Che Aron reputasse Weil più kojéviano di quanto Weil da sé potesse ritenersi emerge infine nei primi anni Sessanta, quando, attraverso una coppia di scritti 'minori' (*Philosophie politique, théorie politique* di Weil, comparso nella *Revue française de science politique* del 1961, e *De la vérité historique des philosophies politiques* di Aron, del 1962²⁴⁰), i due tornano indirettamente a dialogare sulle tematiche che avevano trattato quando, Weil appena giunto in Francia, dibattevano di Weber e della teoria della storia durante lunghe discussioni, prolungate nello scambio epistolare. Al centro del dibattito, ormai diradato rispetto ai ritmi serrati dell'antico sodalizio, resta il tema dell'*interesse*. Ma fondamentale, nella definizione del piano di incontro-scontro tra i due – ormai divenuti professori l'uno alla Sorbonne e al Collège de France, l'altro a Lille –, è la divergente lettura che danno della concezione che la società costruisce di sé attraverso le scienze e

²³⁹ «Dissoluzione dell'oggetto» era il titolo originario del paragrafo della seconda parte della seconda sezione di *Introduction à la philosophie de l'histoire* nel 1938, su cui Aron – come indica S. Mesure in nota, ivi, p. 482 – torna in *Mémoires*, cit., p. 122 sg., per sottolineare la «paradossale gratuità» dell'espressione, che aveva favorito una lettura dell'opera in chiave relativista.

²⁴⁰ E. Weil, *Philosophie politique, théorie politique* (1961), in EC II, pp. 387-420; tr. it. in *Violenza e libertà*, cit., pp. 45-70; R. Aron, *De la vérité historique des philosophies politiques*, in *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, II, Hermann, Paris, 1964, pp. 12-28.

le teorie che la riguardano. A iniziar la tenzone è Weil quando nel suo scritto, a partire dalle premesse concettuali della categoria di Intelligenza della *Logique de la philosophie*, ricostruisce linguaggio e strumenti intellettuali della società, mirando a cogliere in quale modo la *Zweckrationalität* fondi un discorso razionale, ma di efficacia limitata quanto alla sua sfera di validità 'scientifica'. Il contraltare positivo, secondo termine del binomio weiliano, è il punto di vista della *filosofia politica*, che si pone come comprensione (filosofica) di una comprensione (quella delle scienze sociali) e che si contenta «di sviluppare un ideale di Stato perfetto senza occuparsi della realtà di tutti i giorni»²⁴¹.

La filosofia politica così intesa però viene anzitutto distinta dalla scienza politica, 'oggettivante', nella misura in cui tenta di sfuggire ai giudizi di valore e di badare ai nudi fatti. Se si ricorda come l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* di Aron voleva esser sì una «teoria della conoscenza storica [...], ma allo stesso tempo introduzione alla scienza politica»²⁴², non si fatica a comprendere come Weil volesse rinnovare i termini del dibattito. Rielaborando tesi antiche e più recenti, chiarificando il nesso concettuale tra 'interesse' e 'valore', Weil denuncia l'*Objektivitätswille* come il valore cui soggiace la stessa pretesa di far astrazione dai valori: «c'è un interesse ad esser informati sulla realtà dei fatti, i fatti della realtà, ed è possibile informarsi. Ed è perfettamente esatto che, nella misura in cui si tratta di informazioni, i valori rappresentino dei fatti come gli altri. [...] Il dominio della scienza politica è determinato da questo interesse»²⁴³. Sgombrato allora il campo dalle pretese oggettivistiche dello scienziato politico, Weil si domanda retoricamente il perché di questo interesse. E la risposta, in due mosse, presenta toni insoliti, a tratti sconcertanti. O perché «è la politica nel senso di tutti ad interessarlo»,

²⁴¹ E. Weil, *Philosophie politique, théorie politique*, cit., p. 387.

²⁴² R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 453 (dal compte-rendu di Fessard della seduta di tesi).

²⁴³ E. Weil, *Philosophie politique, théorie politique*, cit., p. 390.

oppure «perché bisogna pur guadagnarsi da vivere»²⁴⁴. A giudicare dal consueto procedimento weiliano di riduzione dei concetti, in prima istanza, alla loro semantica più semplice, la *boutade* della seconda ipotesi viene giustificata come dimostrazione dell'interesse del '*politicologue*' per qualcosa di ideale e materiale insieme. Ma ancor più usuale è che nella strategia argomentativa di Weil il termine così ridotto vada in corso di scrittura a complicarsi, accogliendo significati sempre più profondi e acuti. Così è per l'«interesse» in questione in *Philosophie politique, théorie politique*, che viene ad assumere il senso, derivato direttamente dall'analisi della categoria dell'Intelligenza, di valore prospettico che costituisce un punto di vista determinato sul reale.

Chiuso il rapido attacco alla *political science*, Weil giunge al vero nucleo del suo saggio: il discrimine tra filosofia e teoria politica. I teorici della politica «amano prendersi gioco, alla maniera di Aristofane, ma senza il suo spirito, dei vanesii, dei predicatori, dei profeti che dimenticano la natura del gioco politico, i veri rapporti sociali, economici, umani, ed avvertono che [...] questi stessi sognatori [...] si trasformano in *maîtres à penser* dei tiranni»²⁴⁵. È sempre in virtù di un'operazione 'interessata' («la teoria politica è e si confessa partigiana»²⁴⁶) che le teorie politiche (da Tommaso Moro a Machiavelli a Marx) – differenti dalle scienze politiche che accumulano solo fatti e informazioni definendosi 'oggettive', perché riguardano la totalità della vita

²⁴⁴ Ivi, p. 393. Si ricordi in LP, *Intelligenza*, 279, 385, il passo secondo cui la ripresa della Verità «serve l'uomo intelligente nella difesa del suo personale interesse contro gli altri – interesse personale reale, poiché vive in un mondo che conosce l'interesse e lo obbliga a difendere il suo particolare». Un'interpretazione di questo iato tra filosofia e politica attiva come «frattura tra il filosofo che problematizza e il 'tecnico' che opera» è in G. P. Calabrò, *Il filosofo e lo stato. E. Weil interprete di Hegel*, Grimaldi, Perugia 1978, p. 51 nota 38 (rapporto presentato come «estrinseco», ivi, p. 92).

²⁴⁵ E. Weil, *Philosophie politique, théorie politique*, cit., p. 387.

²⁴⁶ Ivi, p. 388.

politica –, ritagliano a loro volta una porzione del reale per determinarla negativamente, da un punto di vista parziale. «Questi realisti erano grandi perché capaci di pensare il loro tempo da un solo punto di vista, quello del male fondamentale dell'epoca». Tutte le teorie cioè concordano nel voler conservare lo 'Stato', ma discordano sui mezzi, discordando implicitamente sull'antropologia di coloro che questo 'Stato' dovrebbero formare. «Nulla è più ingiusto che accusare le teorie globali di totalitarismo intellettuale e, di conseguenza, politico. [...] La teoria politica costituisce, a rigor di logica, un sistema ipotetico-deduttivo, sistema coerente a partire dagli assiomi da cui procede; non può provare la verità di questi assiomi»²⁴⁷. Sistemi logici in sé coerenti, autosufficienti, autoevidenti, che però coesistono con altri sistemi in una pluralità di verità totali espresse da punti di vista parziali, «le teorie sono vere e al contempo particolari, ossia non forniscono tutta la verità a proposito della politica»²⁴⁸, non fanno che offrire una 'veduta' totale sulla realtà da una prospettiva delimitata dall'inizio dalla distinzione «dell'essenziale dall'inessenziale»²⁴⁹.

Rispetto all'arbitrarietà della scelta del punto di vista della teoria politica – benché lo sguardo, questo il paradosso, sia globale –, la filosofia politica risulta elevarsi più in alto, nell'ottica di Weil, perché ha «optato per la non-violenza», anche se «l'opzione per la non violenza non è un'opzione per il non-impiego della violenza; al contrario l'opzione non ha senso se non si ammette che nel mondo della violenza e contro la violenza, cosciente o meno della sua natura, solo la violenza è efficace nell'interesse della non-violenza»²⁵⁰. Segnato, con la scelta della non-violenza e l'assunzione responsabile di una violenza 'seconda', lo scarto tra filosofia politica e teorie, «appare di nuovo

²⁴⁷ Ivi, pp. 402-403.

²⁴⁸ Ivi, p. 413.

²⁴⁹ Ivi, p. 405.

²⁵⁰ Ivi, pp. 409-410.

l'intenzione soggiacente alle teorie politiche. Si tratta, niente di più, niente di meno, della preservazione della pace interiore della comunità, dell'esclusione della violenza dal suo seno, e, per andare al fondo del cammino, di quella della natura esteriore»²⁵¹. La terminologia weiliana richiama da vicino la sanzione dell'alleanza teorica tra economia politica e scienze sociali nella *Philosophie politique*, l'opera che, cinque anni prima, aveva svolto il compito di porre la filosofia politica al di sopra di scienze sociopolitiche e teorie politiche, per comprenderle, in quanto «le teorie sono, se è possibile scegliere un'illustrazione nel campo della medicina, opere di empirici, di empirici sistematici (*à systèmes*), ma di empirici»²⁵². Proprio quest'opera ci offre un dettaglio ulteriore, e fondamentale, per configurare la 'teoria politica'.

Non è un caso neppure che la sociologia proceda da considerazioni sulla migliore organizzazione del lavoro sociale e si concepisca in primo luogo come analisi dei fattori (storici, dunque non razionali) che si oppongono alla realizzazione di questa organizzazione, che è considerata come la migliore in quanto, essendo la più efficace, produce il massimo dei beni e, essendo la più razionale, li distribuisce in maniera da incitare gli individui ad aumentare la loro produzione. Importa poco che la sociologia contemporanea, con rare eccezioni, abbia dimenticato quest'origine che, allo stesso tempo, è la sua fonte: essa vi è riportata non appena vuole non soltanto continuare il suo lavoro, ma comprendere quel che fa. Il primo valore per essa è la *pace sociale*; ma questo valore, a un livello più profondo di quello della sociologia in senso stretto, si fonda su quello, posto come assoluto, dell'efficacia (PP 72 nota).

Si affaccia qui con maggior chiarezza la distinzione di fondo che Weil opera tra sé e lo scienziato sociale e il teorico della politica: la tenuta teorica della critica sta nel nesso che si può stabilire tra la dottrina della pace sociale dell'empirista sistematico, il suo metodo di teorico politico (la sua prospettiva 'interessata') e l'efficacia come valore soggiacente al fare scienza. Non a caso

²⁵¹ Ivi, p. 410.

²⁵² Ivi, p. 411.

la metafora scelta per illustrare la posizione delle teorie politiche rispetto alla filosofia politica è tratta dal paradigma medico. Le teorie, prese nel complesso, vengono a configurare niente di meno che un «trattato di patologia»²⁵³ degli Stati. L'opera del sociologo generale (evidentemente inteso non come sociologo empirico, non assimilabile cioè allo scienziato politico di cui sopra) e del teorico politico viene assunta attraverso l'indicatore principe della 'pace sociale', quella volontà di escludere la violenza dal seno della comunità, movente primario di qualunque teorico politico da Platone a Machiavelli fino agli scienziati sociali, che registrano come deriva patologica l'opzione centrifuga degli individui rispetto all'imperativo, al valore fondante, della comunità. Ma nel meccanismo sociale moderno – qui è la mossa ermeneutica di Weil, che meglio si vedrà nella seconda parte dello studio –, al di sotto e oltre la pace sociale, è l'efficacia stessa a porsi come il criterio di distinzione epocale tra essenziale e inessenziale – distinzione che è consustanziale all'interesse da cui prende le mosse la stessa formulazione di una teoria politica. Qui si registra il cortocircuito tra l'oggetto della ricerca e il suo movente. Attraverso la stratificazione semantica contenuta nel concetto di 'interesse', che da interesse teorico si traduce in interesse per la pace e la coesione sociale, si arriva infine a rivelare il sacro che la teoria politica – nella specifica accezione weiliana di punto di vista con veduta complessiva sulla contemporaneità – messa in campo in età moderna condivide con il suo oggetto. Tanto è 'intelligente', 'interessata' la veduta teorica e scientifica sulla società, quanto la società si fonda sull'efficacia, valore ultimo da gestire con intelligenza e interesse. Per dirla in altri termini, la produttività sociale, vero fondamento della coesione solidale moderna, è la ragion d'essere della stessa comprensione della società nelle scienze sociali (e qui è forse il senso nascosto nella sorprendente espressione del 'guadagnarsi da vivere' del *politologue*). «Le

²⁵³ Ivi, p. 411.

scienze sociali [...] sono concepite allo scopo di render prevedibile il risultato di un intervento [...], si sottomettono di conseguenza alla verifica delle loro tesi secondo il criterio del successo pratico» (PP 74). L'alleanza tra il metodo sociologico e il suo oggetto è individuata dall'analisi weiliana come un'autentica confusione semantica, il cui perno è la nozione di efficacia: la riduzione dello spettro delle differenti causalità a quella efficiente che segna il meccanismo sociale contemporaneo è la stessa che è sostenuta dalla sociologia per supportare la propria 'scientificità'. Ricorrendo a una celebre formula kantiana, si potrebbe affermare che se l'intelligenza incarnata nella sociologia è la *ratio cognoscendi* dell'efficacia, viceversa questa è la sua *ratio essendi*²⁵⁴.

In questo quadro – d'ampia rilevanza in sede sistematica – agli occhi di Weil la filosofia politica stabilisce il suo compito apparentemente minimale nel «voler comprendere ciò che è, la realtà di ciò che ha davanti agli occhi, che la determina quanto al suo contenuto e da cui essa si sa determinata; ha bisogno di dire ciò che è violenza qui e oggi, ciò che è oppressione, ingiustizia, violenza che chiama violenza, ha bisogno di comprendere il suo mondo per comprendersi essa stessa». Lo scarto tra teoria e filosofia è nella complessità dell'operazione filosofico-politica, che si appropria e rielabora i risultati delle scienze socio-politiche e dei punti di vista scelti dalle teorie interessate, per comprenderle e comprendere se stessa in quanto ha optato per la non-violenza

²⁵⁴ È nelle *Regole del metodo sociologico*, ad esempio, che un Durkheim puntualizza che «quando ci si accinge a spiegare un fenomeno sociale bisogna dunque ricercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve», mirando appunto a non confondere la causalità con la prestazione funzionale o teleologica che i fatti sociali assolvono (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1901² (1895); tr. it. di F. Airoldi Namer, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, intr. di C. A. Viano, Comunità, Torino, 2001 (1996), p. 95). In perfetta sintonia con i passi riportati weiliani della *Philosophie politique*, lo stesso Aron, d'altronde, aveva stigmatizzato questa spiegazione, sostenendo che «la causalità efficiente dell'ambiente sociale è per Durkheim la condizione d'esistenza della sociologia scientifica» (R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 370).

(«la libertà nella soddisfazione di tutti»²⁵⁵) come decisione fondante e scopo finale. «La filosofia politica comprende così le teorie perché vede in esse le espressioni di un mondo che cerca di accedere alla coscienza di ciò che è e di ciò che vuole»²⁵⁶. Poi, senza poter mai rinunciare a far rientrare la politica nel suo sforzo di comprensione del reale, indica al teorico una direzione, non un percorso. In questo risiede la nota ambiguità della filosofia politica quanto alle sue opzioni teoriche contingenti. «Platone voleva asservire gli uomini o liberarli? Hegel era reazionario o rivoluzionario?»²⁵⁷. Weil si contenta di mostrare l'incomprensione del compito filosofico-politico che delegittima in partenza, almeno in parte, simili domande. Filosofi come Platone e Hegel avevano di mira la comprensione della politica in quanto parte di una realtà (e «violenza contro la violenza»²⁵⁸) che la filosofia guarda in vista del Bene, non soltanto del Bene politico, ma del Bene in sé. Necessariamente hanno tematizzato la politica, prendendo anche posizione, ma la loro filosofia mirava a una comprensione più fondamentale, distinguendosi anche dalle loro indicazioni in materia politica, dalle 'teorie politiche' che hanno pur formulato. «Quanto alla teoria e alla scienza, la filosofia non offre loro che un solo aiuto, che ha però il suo prezzo, ossia la possibilità di comprendersi come particolari e di restare aperte alla totalità del reale – che non è interamente politico»²⁵⁹.

In fin dei conti *Philosophie politique, théorie politique* non rimette in questione gli assunti di fondo dell'opera sistematica, di poco precedente. Ma la rapidità e i toni accesi, talora acrimoniosi, con cui Raymond Aron, nello scritto pubblicato nella silloge in onore di Koyré, si affrettò un anno dopo a commentare quest'articolo, testimoniano la presenza, nelle pagine appena pas-

²⁵⁵ E. Weil, *Philosophie politique, théorie politique*, EC II, p. 417.

²⁵⁶ Ivi, p. 418.

²⁵⁷ Ivi, p. 419.

²⁵⁸ Ivi, p. 414.

²⁵⁹ Ivi, p. 420.

sate in rassegna, d'una *vis polemica* che non poteva sfuggire all'antico sodale. Non la battuta sul guadagnarsi il pane da parte dei politologi, né l'attacco all'accusa di totalitarismo rivolta a teorie per essenza parziali, ma le motivazioni teoriche di fondo del saggio sono al centro della veemente replica di Aron, che peraltro non registrò alcuna risposta pubblica da parte di Weil²⁶⁰. Ciò che Aron non accetta è il *punto di vista* da cui viene rimirata in Weil la storicità delle teorie politiche e quindi il loro valore di verità, il deperimento della loro efficacia in funzione del passare del tempo. «Si può parlare di verità in funzione dell'efficacia storica che una filosofia ha manifestato?»²⁶¹, è la domanda di Aron, che fin dal titolo (*De la vérité historique des philosophies politiques*) contesta il principio, «l'immodestia filosofica», per cui la filosofia politica può considerarsi legittimamente al di sopra delle teorie politiche. All'attribuzione d'una verità parziale a tutte le teorie del passato – al principio di equivalenza logica della *Fragstellung* di ogni teoria –, si aggiunge in Weil il mancato riconoscimento della storicità integrale della sua stessa posizione, che asserisce di risponder filosoficamente, con l'opzione per la non-violenza, a una domanda radicale, scevra di contatti con la contingenza. «La filosofia di Weil si mette al di sopra di tutte le battaglie, comprende e vuole comprendere il tutto delle inter-

²⁶⁰ Non è l'unico momento in cui Aron discute le tesi di Weil. Si pensi anche al monumentale *Penser la guerre. Clausewitz*, Gallimard, Paris 1976, cap. IV, 4, pp. 186-188 e nota, pp. 439-445, dove contesta all'interpretazione weiliana di Clausewitz (*Guerre et politique selon Clausewitz*, EC II, pp. 218-246) l'uso ermeneutico della coppia polarità-totalità, più aderente alla sua filosofia che al pensiero esplicito di Clausewitz, e la lettura troppo 'democratica', in senso rappresentativo, dello spirito del popolo secondo il generale. Essenzialmente, Aron rimprovera a Weil la prospettiva secondo cui la polarità guerra-politica possa collocarsi sotto la volta più comprensiva della totalità storica, dando adito a una lettura filosofico-storica. Su questi temi cfr. L. Amodio, *Guerra e pace in Proudhon* (1988) in Id., *Storia e dissoluzione, L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 177-212, soprattutto pp. 177-196.

²⁶¹ R. Aron, *De la vérité historique des philosophies politiques*, cit., p. 12.

pretazioni, la successione delle teorie e la totalità di ciascuna teoria»²⁶².

E tale pretesa viene letta da Aron secondo uno schema ben noto. «Bisogna che la storia sia finita perché la ‘teoria delle teorie’ non sia, essa stessa, particolare»²⁶³. Occorre dunque chiedersi se sia quello kojèviano il senso ultimo della proposta weiliana di aver di mira, in quanto filosofo politico, la libertà nella soddisfazione. Se è davvero ‘formale’ e ‘totale’ la teoria weiliana delle teorie, che nulla raccomanda e nulla dimentica²⁶⁴. Weil lo ripete sovente: la fine della storia è pensabile come ipotesi trascendentale ‘di metodo’, dal politico e ancor più dal filosofo politico, ma solo come raggiungimento della fine della *contrainte* esteriore e dell’apertura alla libertà positiva dell’individuo soddisfatto. Ma non è altro che questo, un’ipotesi la cui realizzabilità empirica non è affatto pensabile, se non come fine di un discorso su una certa epoca. Schiacciandolo su Kojève, Aron rimprovera a Weil di non rammentar bene la lezione di Weber, di non comprendere come la stessa scelta per la non violenza sia storicamente determinata, come parta da un’opzione di valore che deriva dal conflitto col male fondamentale della nostra epoca (la violenza). Notazione giusta, che non coglie però, o meglio, non accetta di cogliere la portata ipotetico-trascendentale del concetto di fine

²⁶² Ivi, p. 24.

²⁶³ Ivi, p. 25.

²⁶⁴ A dire il vero Aron coglie un’ulteriore affinità reale del discorso weiliano con Kojève, che esula dalla determinazione del punto di vista (la fine della storia) da cui è compiuto. Cfr. le conclusioni (in contesto e toni decisamente diversi) sulla negazione della possibilità della filosofia da parte dello ‘Storico-sociologo’ in A. Kojève, *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les présocratiques*; tr. it., cit., pp. 46-53, ad es. p. 46: «a partire da Hegel (che condivide la responsabilità sotto questo aspetto con Auguste Comte, che ‘non l’ha voluto’ nemmeno lui) lo Scetticismo combina questi disastri pseudo- o anti-filosofici (ma anche altri) sotto le sembianze di due fratelli gemelli, l’uno che si chiama *Sociologia* e l’altro *Storicismo*». E ancora in nota 1: «la Teoria (= Discorso teorico o esclusivo, che può esser teologico, scientifico o morale) ‘pura’ (assiomatica, scettica o dogmatica) è *a-filosofica* nel senso che ‘ignora’ la Filosofia».

della storia come *letzter Zweck* dell'antropologia politica, e ne nega la prestazione a favore della 'universabilità' dello scopo ultimo della filosofia politica.

La filosofia di oggi comporta una teoria del male fondamentale della nostra epoca e forse proprio in rapporto a questo 'male fondamentale' si svolgerà il senso particolare, ma forse anche il senso più profondo di questa filosofia. Ma il male fondamentale della nostra epoca non è il rifiuto delle teorie particolari di riconoscere la loro particolarità, quanto la pretesa universalista delle ideologie, derivate dal marxismo. [...] Quel che è insopportabile per lo spirito, oggi, è che l'umanità rifiuti di prender coscienza della sua unità necessaria e che gli stessi filosofi vengano a optare per la violenza di fatto allorché il senso della loro opzione è la non violenza, l'educazione degli uomini alla ragione²⁶⁵.

Il cuore della critica aroniana è in questo passo: l'opzione universalista della filosofia politica di Weil viene respinta non solo per l'inconsequenzialità logica sollevata dall'ammissibilità della violenza, in Weil, dopo aver optato per la non-violenza, ma anche per il rifiuto di cogliere il nesso problematico tra filosofia politica (che si nutre della validità ipotetica del suo scopo ultimo) e la morale come condizione di possibilità, *Endzweck* e inizio logico della filosofia politica. Solo dal rifiuto del nesso tra politica e morale, in senso lato, solo a partire dalla convinzione che il valore di verità di una teoria politica non sia misurabile da una prospettiva superiore e più universale che detti lo scopo finale all'attuazione pratica della rimozione degli ostacoli che si frappongono alla libertà nella soddisfazione, solo da questo punto teorico di avversione al progetto kantiano-hegeliano di Weil è spiegabile la denuncia di Aron della compromissione empirica e ancor più dell'uso consapevole e legittimato di un determinato tipo di violenza, che era patrimonio della riflessione weiliana fin dalla *Logique*.

Il problema filosofico-politico attorno a cui si struttura il dibattito tardo tra Aron e Weil è quindi quello dell'uso legittimo

²⁶⁵ R. Aron, *De la vérité historique des philosophies politiques*, cit., p. 26.

della violenza come mezzo per creare le condizioni della non-violenza, orientando l'azione politica secondo l'ipotesi della sua fine. Avendo la filosofia a oggetto la violenza, essa si arroga il diritto di considerarne legittimo un uso strumentale in virtù della propria razionalità riferita a quel valore che si concreta nell'opzione per la non-violenza. Davanti al meccanismo sociale di bisogni ed interessi, dominato dal sacro dell'efficacia e del rendimento produttivo, il filosofo politico weiliano postula, come vedremo, quale compito della politica la rimozione degli ostacoli alla vita sensata degli individui. In quest'ottica reputa necessario che l'azione politica abbia a sua volta efficacia nel perseguire stavolta quel che è l'interesse di ragione, vale a dire la ragionevolezza (l'universalità della libertà-ragione) come fine in sé, diffusa ugualmente fra tutti i membri di una comunità la più ampia possibile (fino alla società mondiale), anche ammettendo l'uso strumentale della violenza nell'ambito della vita socio-politica della comunità. Iscritto nel nesso tra politica e morale istituito dall'introduzione, *La morale*, della *Philosophie politique*, il diritto assoluto al senso – in dotazione all'individuo – è la condizione sotto la quale soltanto per Weil è possibile pensare la legittimità dell'azione politica efficace, azione che può avere tra i suoi mezzi la violenza, per soddisfare, nel tentativo di risolvere la questione sociale appagando i bisogni, l'esigenza di senso che costituisce la determinazione ontologica dell'uomo²⁶⁶.

²⁶⁶ Cfr. A. Burgio, *La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel*, cit., che nota come libertà e violenza siano quasi sinonimi in Kant come in Weil e commenta lo *scandale de la raison* rappresentato dall'Opera nella *Logique* (LP 345-346, 473-475) come negazione determinata di un esistente dominato dalla legge della violenza, e quindi come mezzo tecnicamente necessario allo sviluppo categoriale verso l'Azione. Burgio pone in rilievo la nota di PP 247 – dove si parla esplicitamente del problema della schiavitù odierna, non giuridica, come impossibilità di riconoscere un senso alla propria esistenza, causata da violenza sociale e politica – suggerendo (ivi, p. 223) come in Weil anche il pensiero possa farsi violenza se trova dinanzi a sé il 'positivo come violenza'.

Cagionata invece dal rifiuto del portato finale della filosofia classica tedesca, dall'avversione a considerare insieme, come fa Weil, la finalit  dell'ultimo Kant e l'idea hegeliana del Bene, l'incomprensione del nesso tra violenza ed efficacia della ragione   il motivo per cui Aron preferisce collocarsi sul piano 'weberiano' della relativit  del punto di vista e della coesistenza e pari legittimit  dei discorsi teorici, atti a sistemare i dati empirici e perci  di interessarci, in quanto «si tratta di risposte parziali insieme vere e false, cui va riconosciuto un significato, in assenza di una verit , eterno»²⁶⁷. Ma parlando di verit  parziali e falsit  reali d'una teoria, Aron le attribuisce solo un *significato*, pur se eterno, facendo allusione al campo sdrucchiolevole dei fondamenti del giudizio di valore, e quindi all'assenza di un riferimento possibile a un piano normativo universale (universalizzabile). Non ricade cos  forse proprio in ci  che Weil aveva individuato come il problema principe dell'Intelligenza (che aveva permesso contenuti categoriali del tutto estrinseci – la violenza brutta – dettati dalle riprese)? Che Aron prenda spunto da *Philosophie politique, théorie politique* per criticare Weil come filosofo della fine della storia, che si soffermi sull'uguale valore semantico – in linea di principio – dei punti di vista,   il sintomo che quel testo, riprendendo le tesi fondamentali della *Logique*, ha colto, almeno polemicamente, nel segno, indicando l'*impasse* della visione del mondo dell'Intelligenza. Pur attingendo entrambi da Weber a piene mani, Aron e Weil si separano nel giudizio di fondo sulla sua opera. Mentre Aron, pur criticandola, la reputa inaggrabile, Weil considera necessario superare l'orizzonte weberiano (e durkheimiano) dell'approdo a un sacro basato in ultima analisi sul concetto di efficacia, di una *Zweckm ssigkeit* autoreferenziale, gravato da un cortocircuito per il quale ci  che fonda l'approccio scientifico (l'interesse)   lo stesso oggetto che viene scoperto al fondo del reale (l'interesse). Se il *détour* teoretico per definire tautologica (  l'interesse ad essere interessante) e autoreferenziale la strada intrapresa dal pensiero descritto nella categoria

²⁶⁷ R. Aron, *De la v rit  historique des philosophies politiques*, cit., p. 27.

d'Intelligenza e all'opera in primis nelle scienze sociali e nella sociologia del sapere passa per un costante gioco di specchi tra piano della cultura e piano sociale, tra intelligenza ed efficacia, l'operazione weiliana starà tutta nel ricondurre il concetto metodologico dell'interesse al suo originario valore filosofico di interesse della ragione, dando fondamento teorico, con ciò, a un più ampio spettro di efficacia della ragione²⁶⁸.

²⁶⁸ Suggestisce la derivazione kantiana di questo proposito di Weil, G. Kircher, *Présentation*, in PR II, p. XI.

III.

Kojève e Weil

Cieco antagonismo e infantile desiderio
di rappresentare una minaccia:
ecco i suoi ideali.

Sempre in cerca di qualcosa da odiare.

Philip Roth, *Pastorale americana*

A) *Negatività*

Kojève-Bataille-Weil: la negatività raddoppiata come antropogenesi

Nel rapporto Kojève-Weil – snodo decisivo del Novecento filosofico, e in fondo poco indagato – le confluenze sono certo numerose, il filo rosso del discorso è lo stesso – la storia e il suo fine (equivocamente, in francese, *sa fin*), a partire da Hegel –, ma le risposte e il loro tono sono diversi. La fine della storia da un lato, la sua necessaria apertura dall'altro, l'ironia silenziosa o gridata di Kojève, la ragionevolezza paziente di Weil. Scopo di questa sezione è individuare l'eredità di un certo pensiero di taglio 'hegeliano' nella filosofia weiliana, proprio per enucleare le premesse fondamentali della successiva riflessione teorica. Lunghi dal poter ricostruire puntualmente questo pur importante capitolo dell'hegelismo francese, segnato dalla reciproca stima quanto dal cordiale rifiuto della teoria altrui, non s'incenterà l'analisi, come pur si potrebbe, sul rapporto-identità di discorso e azione, o di tempo e concetto, e neppure sulle differenti concezioni della saggezza: ne verrebbe fuori un'esposizione sbrigativa di due sistemi filosofici la cui complessità va salvaguardata, proprio perché facilmente riducibile a formule (come inevitabilmente dimostrano i titoli alquanto simili della rispettiva letteratura critica). Si sfrutterà invece una prospettiva d'analisi più laterale, ma trasversale, sì da focalizzare un punto di differenziazione decisivo concernente proprio la risposta al tema della considerazione filosofica

rispetto al problema della storia. Se, come aveva affermato Aron nell'incipit della *Philosophie critique de l'histoire* – quasi a sancire l'atto di nascita della tematizzazione francese del problema –, «la filosofia tradizionale della storia trova il suo compimento nel sistema di Hegel. La filosofia moderna della storia comincia col rifiuto dell'hegelismo»²⁶⁹, bisogna vedere se e dove le due attitudini filosofiche di Weil e Kojève, partendo entrambe da Hegel e da una lettura di questi non dissimile, si dividano.

L'hegelismo francese nel periodo preso qui in considerazione si accalca con ostinazione attorno a un fattore della *Fenomenologia dello spirito* che per qualche verso sorprende per la propria elementarità, ma che permette di associare le opere di Weil, di Kojève e di Bataille (su cui ci si soffermerà a lungo in un secondo momento). Si tratta dell'elemento che legge l'azione come negatività esercitata sul dato naturale e, a partire di qui, le trasformazioni dialettiche che caratterizzano la negatività in azione come il fattore propriamente antropogenetico. È noto come nella *Fenomenologia* Hegel caratterizzi la nascita dell'autocoscienza attraverso l'unione della *Selbstständigkeit* con la negatività. Prima della lotta causata dal desiderio di riconoscimento, il vivente che sarà poi riconosciuto come 'umano' è già dotato dell'essere immediato della vita quale indipendenza, ma non contempla una negatività diversa da quella esercitata per conservarsi, che è negatività solo relativa. La negatività che invece secondo Kojève è necessaria per generare l'uomo nella cornice ancora soltanto naturale della conservazione dell'esistente dev'essere una negatività 'raddoppiata' che nega questa stessa negatività ancora animale. «Se la Negatività è la Libertà che si realizza in quanto Azione negatrice del dato, e se costituisce la stessa umanità dell'Uomo, [...] l'Uomo crea la propria umanità solo negandosi come animale»²⁷⁰.

²⁶⁹ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, cit., p. 15.

²⁷⁰ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 616-617. Si tratta, al pari dei seguenti, di un passo dal testo integrale delle ultime due lezioni del primo anno del seminario, 1933-34, denominate *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*.

Il riferimento alla negatività come azione in Hegel diventerà poi un autentico *topos* di Bataille, che ne tratta ovunque gli capitò di parlare Hegel. Anche nell'ultimo dei suoi studi hegeliani, il saggio *Hegel, l'homme et l'histoire*, egli comincia l'esposizione ripetendo quella che è una, decisiva, 'banalità' della filosofia hegeliana: «la filosofia di Hegel è fondata sulla negatività che, nel dominio dello Spirito, oppone generalmente l'Uomo alla Natura. La negatività è il principio dell'Azione, piuttosto, l'Azione è Negatività e la Negatività Azione»²⁷¹. È la stessa frase da cui prende le mosse il coevo studio (presentato come saggio su Kojève) su *Hegel, la mort et le sacrifice*: «Ma se l'uomo è la morte che vive una vita umana, questa negatività dell'uomo, data nella morte dal fatto che essenzialmente la morte dell'uomo è volontaria (derivante dai rischi assunti senza necessità, senza ragioni biologiche), è nondimeno il principio dell'Azione. Per Hegel in effetti, l'Azione è Negatività, e la Negatività Azione»²⁷².

Come filo conduttore di un'analisi rivolta all'interpretazione di questa struttura essenziale dell'opera di Hegel da parte di Bataille, Weil e Kojève, conviene seguire la prima parte, *A guisa d'introduzione*, del grande commento hegeliano del pensatore franco-russo. Si tratta di un articolo apparso sulla rivista *Mesures* nel 1939, che riassumeva per sommi capi la lettura della *Phänomenologie* fornita nel seminario²⁷³. Nell'articolo la traduzione

²⁷¹ G. Bataille, *Hegel, l'homme et l'histoire*, in «Monde Nouveau-Paru», n° 96, janvier 1956, pp. 21-23 e n° 97, février 1956, pp. 1-14, ora in OC XII, 349-369.

²⁷² G. Bataille, *Hegel, la mort et le sacrifice*, in «Deucalion», 5, 1955 (*Etudes hégéliennes*), pp. 21-43, poi in OC XII, 326-348. Nello stesso numero, a cura di Jean Wahl, troviamo il saggio di Weil, *La morale di Hegel*, e quello di Kojève, *Il concetto e il tempo*. La traduzione italiana è in G. Bataille – A. Kojève – J. Wahl – E. Weil – R. Queneau, *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa – F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985.

²⁷³ A. Kojève, *Autonomie et dépendance de la Conscience de soi. Maîtrise et servitude*, «Mesures», 15-1-1939, V, pp. 108 sgg.; tr. it. in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 17-44. Come riporta, diversamente da quanto sostiene Antimo Negri, *Hegel nel Novecento*, cit., p. 51, D. Auffret, *Alexandre Kojève. La politique, l'Etat, la fin de l'histoire*, cit., sarebbe stato quest'articolo a far conoscere le tesi kojéviane a Sartre, uno dei pochi intellettuali parigini dell'epoca che restarono al di fuori del seminario dell'Ecole Pratique.

dei passi di Hegel è un primo segnale della peculiare caratterizzazione prospettica della lettura. Difatti, già la resa di un termine come *Selbstständigkeit*, nel contesto dell'Autocoscienza, con 'autonomia', o quella di *Knecht* con *Esclave*, sono operazioni controcorrente che radicalizzano immediatamente il taglio ermeneutico²⁷⁴. Se l'*Esclave* sembra piegare l'autocoscienza 'perdente' a un'oppressione ancor peggiore, l'autonomia di quella sola tra le autocoscienze implicate nel conflitto che riesce a negare davvero la naturalità in sé, che riesce a compiere un atto privo di finalità materiale, gratuito nell'esser totalmente libero da scopi di auto-mantenimento, è termine che assai più di 'indipendenza' si lega al concetto di libertà morale dell'idealismo tedesco, riconducendola a una scena primaria dove il disinteresse verso la propria conservazione segna la cesura che dà inizio al genere umano, perché rompe con il proprio passato come 'naturalità' da negare. Secondo gli schemi del seminario, anche in *Mesures* l'interpretazione verte sul nesso tra il desiderio e il rischio della vita che serve a realizzarlo.

L'uomo 'risulta' umano solo se rischia la propria vita (animale) in funzione del suo Desiderio umano. In e mediante questo rischio la realtà umana si crea e si rivela come realtà: in e mediante questo rischio essa 'risulta', cioè si mostra, si dimostra, si verifica e dà buona prova di sé come essenzialmente differente dalla realtà animale, naturale. Ecco

²⁷⁴ Non si tratta di un errore, dato che il vocabolo tedesco può significare anche 'autonomia', anche se la traduzione italiana, 'indipendenza', è più adatta a rendere il suo opposto di *Unselbstständigkeit* con dipendenza. È evidente che il termine scelto da Enrico De Negri si forma a partire dalla 'dipendenza', al contrario del termine tedesco e di 'autonomia'. Più difficile è pensare a un contrario di 'autonomo' che non sia 'eteronomo'. Kojève, probabilmente indifferente a queste sottigliezze, nel testo scrive 'dipendente'. Il problema della traduzione 'orientata', assieme al caso più palese della resa di *Knecht* con schiavo, è stato rilevato da G. Jarczyk – P. J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, cit., pp. 70-72, che rendono però la coppia *Selbstständigkeit-Unselbstständigkeit* con l'arduo calco 'autostance'- 'inautostance'. Per i due autori in questa sezione della *Phänomenologie* si tratterebbe d'una «scrittura fenomenologica del movimento della riflessione» (ivi, p. 75).

perché parlare dell'origine dell'Autocoscienza, significa necessariamente parlare del rischio della vita (in vista di un fine essenzialmente non-vitale)²⁷⁵.

L'origine dell'autocoscienza risulta qui coincidere con il darsi di un desiderio di un desiderio. Formula che, seppur introvabile in Hegel, è pregna di significati. Se, come dice Kojève, «ogni Desiderio è desiderio di un valore»²⁷⁶, qual è il valore umano che differisce da quello animale della conservazione? Il punto è decisivo, perché Kojève, a sua detta, sta spiegando la genesi non solo dell'Autocoscienza, ma della storia come storia umana, vuole cioè mostrare quale sia il motore di questa storia, prima ancora che sia storia. «Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio», «voglio che egli 'riconosca' il mio valore come suo valore, voglio che egli mi riconosca come valore autonomo»²⁷⁷. La nascita della storia coincide con la volontà di affermazione rispetto a qualcosa che non è più semplicemente naturale, oggetto di mera conservazione, ma che coincide con ciò che Kojève chiama 'valore'. Si tratta d'una dislocazione dell'appetito su di un piano di astrazione in cui importa che il riconoscimento individui proprio quest'astrazione. La prima autocoscienza, che desidera un desiderio, che desidera essere per l'altra un valore, genera in sé insieme alla storia una realtà *sociale*, che socializza cioè le astrazioni dei suoi membri. Ma da un punto di vista fenomenologico quel che si origina nel desiderio di un desiderio è l'insorgere di un'immagine di sé che dev'esser riconosciuta dall'altra, pena la morte. L'autocoscienza giunge a considerarsi valore autonomo e con ciò si rende anche istanza socio-politica, perché stabilisce il vincolo e l'obbligo per l'altra di riconoscere il suo desiderio di un desiderio, vale a dire il *proprio diritto all'astrazione*, indicando così

²⁷⁵ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 21.

²⁷⁶ Ivi, p. 20.

²⁷⁷ Ivi, p. 21.

senz'altro l'autocostituzione a norma di un criterio di vita e di morte prima sconosciuto, e adesso da riconoscere prima possibile per non scomparire (e per dare inizio al genere umano). È necessario vedere come questa genesi sfrutti quella negatività specificamente umana cui si è prima fatto cenno.

«Senza questa lotta a morte di puro prestigio non vi sarebbero mai stati esseri umani sulla terra»²⁷⁸. L'*antropogenesi* è l'evento in cui l'uomo comincia a esercitare la propria facoltà appetitiva come facoltà di desiderare una sfera normativa astratta dal *factum brutum* dell'esistenza: la prima norma che si viene a creare ha l'immagine dell'*autonomia* (e della legittimità) del valore stesso, a prescindere da qualsiasi considerazione di autoconservazione vincolata all'essere immediato della vita, che è sì autonomia ma priva di negatività. «La Signoria e la Servitù non hanno alcuna 'causa', non sono 'determinate' da alcun *dato*, non possono essere 'dedotte' o previste a partire dal passato che le ha precedute: esse risultano da un Atto (*Tat*) libero. Ecco perché l'uomo può 'sopprimere' la propria 'natura' servile e *diventare* libero; anche se nato nella Servitù, egli può negare la propria 'natura' servile innata»²⁷⁹. La condizione per cui il servo può ancora redimersi ed emanciparsi è che la *Tat* libera può riprodursi anche una volta avvenuta la prima rottura con il passato 'naturale'. Basterà *ripetere* la situazione di conflitto tra le autocoscienze, ridare gratuità e compiere nuovamente un Atto che metta in gioco un diverso tipo di negatività da quella semplicemente naturale, la negatività assoluta: «il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio di un desiderio, cioè di qualcosa che non *esiste* realmente (il Desiderio essendo la 'presenza' manifesta dell'*assenza* d'una realtà): voler rischiare la vita, che è l'*intera* realtà dell'essere vivente, per qualcosa che non *esiste*, né può esistere alla maniera delle *cose* reali inerti o solamente viventi, significa

²⁷⁸ Ivi, p. 21.

²⁷⁹ Ivi, p. 616.

dunque *negare* il dato che si è, significa esserne *libero o indipendente* [...] esistere come creato da sé, cioè come libero o autonomo»²⁸⁰. Attraverso la negazione del dato, della naturalità *in sé*, si raggiunge un diverso tipo di azione, una negatività che non si riversa su ciò che è meramente reale, ma sulla totalità di ciò che è naturale, biologico nell'uomo, per creare da sé la propria libertà.

Resta nondimeno che l'antropologia prende una piega hegelianamente dialettica, per via dell'insorgere del noto inconveniente per cui il riconoscimento raggiunto non è quello che ci si aspettava, dato che chi *ricosce* non è pari a chi è riconosciuto. «È dunque riconosciuto da qualcuno che egli non riconosce [...] ha ottenuto un riconoscimento senza valore per lui»²⁸¹. La soluzione di Kojève, d'ispirazione marxista, è ormai passata alla storia: «dunque proprio la Coscienza all'inizio dipendente, servente e servile, realizza e rivela, infine, l'Ideale dell'Autocoscienza autonoma, e ne costituisce pertanto la 'verità'»²⁸². I passaggi essenziali sono quelli del Lavoro, del travaglio del negativo che si realizza nelle opere compiute dallo Schiavo al servizio del Signore. Accanto all'operazione di negazione, formazione e trasformazione del dato che si realizza alla corte del Signore, si nota il ruolo decisivo giocato dalla tonalità emotiva, quella *Grundstimmung* rappresentata dall'angoscia: «non basta aver avuto paura, e nemmeno aver avuto paura rendendosi conto del fatto che si è avuto paura della morte. Occorre vivere in funzione dell'angoscia. Ora, viver così significa servire qualcuno che si teme, qualcuno che ispira o incarna l'angoscia; servire un Signore (reale, cioè umano ovvero il Signore 'sublimato', Dio). E servire un Signore è obbedire alle sue leggi. Senza questo servizio l'angoscia non potrà trasformare l'esistenza; e dunque l'esistenza non potrà mai superare il suo stato d'angoscia iniziale». Segue il Kojève 'propagandista': «l'uomo non

²⁸⁰ Ivi, p. 617.

²⁸¹ Ivi, p. 33.

²⁸² Ivi, p. 44.

raggiunge la sua vera autonomia, la sua autentica libertà, se non dopo esser passato attraverso la Servitù, se non dopo aver superato l'angoscia della morte mediante il lavoro effettuato al servizio di un altro»²⁸³. Lentamente il lavoro che sembrava schiavistico comincia nei termini di Kojève a identificarsi con la rivoluzione. Anzi, se la trasformazione operata attraverso il lavoro si limitasse alla stessa sfera 'sentimentale' dell'interiorità dell'*Esclave*, questi rischierebbe la follia, il crimine.

Senza il lavoro che trasforma il Mondo oggettivo reale, l'uomo non può trasformare realmente se stesso. Se cambia, il suo cambiamento resta 'intimo', puramente soggettivo, rivelato a lui solo, 'muto', non comunicantesi agli altri. [...] Questo cambiamento trasforma dunque l'uomo in un folle o in un criminale, presto o tardi annientati dalla realtà oggettiva naturale e sociale. Soltanto il lavoro, mettendo alla fine il Mondo oggettivo in accordo con l'idea soggettiva che all'inizio lo supera, annulla l'elemento di follia e di crimine insito nell'atteggiamento di ogni uomo che, spinto dall'angoscia, cerca di superare il Mondo dato, di cui ha paura, in cui si sente angosciato e in cui, di conseguenza, non potrebbe esser soddisfatto²⁸⁴.

La svolta nella concezione servile del mondo è perciò in quella speciale forma di agire 'comunicativo' che si rivela essere la rivoluzione, in sé nient'altro che una modalità di superamento del mondo dato, causa di angoscia.

L'uomo che non ha provato l'angoscia della morte non sa che il Mondo naturale dato gli è ostile, che tende a ucciderlo, ad annientarlo, che è essenzialmente inadatto a soddisfarlo realmente. In fondo quest'uomo rimane dunque solidale con il Mondo dato. Tutt'al più lo vorrà 'riformare', vale a dire cambiarne i dettagli [...] Non è dunque la riforma, ma la soppressione 'dialettica', vale a dire rivoluzionaria del Mondo che può liberarlo e quindi soddisfarlo. [...] E l'origine di questa negazione assoluta non può essere che il terrore assoluto ispirato dal Mondo dato, o più esattamente, da ciò o da colui che domina questo Mondo. [...] E il servo perviene a questo solo mediante il lavoro forzato e angosciato, effettuato al servizio del Signore. Certamente, que-

²⁸³ Ivi, p. 41.

²⁸⁴ Ivi, p. 42.

sto lavoro, da solo, non lo libera. Ma, trasformando il Mondo mediante il lavoro, il Servo trasforma se stesso e crea così le condizioni oggettive nuove che gli permettono di riprendere la lotta liberatrice per il riconoscimento che, all'inizio, per il timore della morte ha rifiutato²⁸⁵.

La conclusione dell'articolo apparso su *Mesures*, un attacco all'attendismo 'riformista', è un invito alla rivoluzione che non fa che ripetere quanto detto a lezione con più attenzione al testo. Ma nel frattempo quel messaggio lavorava nella mente degli uditori, pronti a far tesoro di quell'interpretazione assolutista della negatività hegeliana. A stretto giro di posta dalla pubblicazione del seminario kojèviano per mano di Queneau, le prime pagine della *Logique* di Weil, a chi non sapesse del forte legame tra i due, potevano apparire infatti alla stregua di un calco di Kojève.

L'Introduzione alla *Logique de la philosophie*

Nella *Logica della filosofia* inizialmente non era prevista un'introduzione, ma Jean Wahl, direttore di tesi di Weil, di fronte a quell'opera voluminosa, gli consigliò di anteporre qualche pagina che fosse di aiuto al lettore per seguire lo sviluppo a metà tra la fenomenologia e il sistema che caratterizza l'esposizione. Ne venne fuori una lunga introduzione tripartita (*Riflessione sulla filosofia, Riflessione della filosofia, Filosofia e violenza*) che ha il merito di porre in rilievo al di fuori dell'iter categoriale alcune questioni decisive della filosofia di Weil²⁸⁶. Proprio qui troviamo

²⁸⁵ Ivi, p. 43.

²⁸⁶ Per R. Morresi, *Logique de la philosophie: Introduction* in G. Ciafrè – R. Morresi – L. Sichirollo – P. F. Taboni, *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo, Galatina 1978, pp. 59-92, qui p. 73, l'Introduzione sta alla *Logique* come la *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito* sta alla *Scienza della logica*. Sull'Introduzione si veda in particolare P. F. Taboni, *Introduzione e sistema nella Logica della Filosofia di Eric Weil*, in «Studi Urbinati», B2, 1981/82, anno LV, pp. 119-144, che mostra bene l'autonomia del testo introduttivo rispetto al corpo dell'opera e allo stesso tempo il suo paradossale taglio protrettico. L'In-

ben sintetizzato il nesso 'elementare' con Hegel e la triangolazione tra Kojève, Weil e Bataille.

L'uomo è un essere, un animale, che vuole qualcosa da sé e per sé; si sarà indovinato di cosa si tratti, si sarà riconosciuto il tratto di ciò che, in Hegel, si chiama la *negatività* dell'uomo. L'uomo è un essere come gli altri, un essere vivente; ma pur essendo come gli altri, non è solamente come gli altri. Ha dei bisogni, ma anche dei desideri, ossia dei bisogni che ha formato lui stesso, che non sono nella sua *natura*, ma che si è dato. L'istinto sessuale si trova in lui come in tutti gli animali, ma non si contenta del possesso del partner, vuole anche esser amato da questi (LP 8, 15).

Anche qui l'uomo viene inteso come animale desiderante e capace di modificare il dato naturale agendo *negativamente* contro di esso. Non solo, il modello della relazione uomo-donna viene inteso, così come in Kojève, come desiderio di un desiderio, desiderio di riconoscimento. Ma soprattutto al livello ontologico si specifica con questa formula: «l'uomo non è ciò che è», perché può non volere ciò che è, «è l'unico animale che impieghi il suo linguaggio per dire No» (LP 8, 16). Qualche anno più tardi Weil si sarebbe espresso in modo analogo nel ritratto di Hegel comparso in una collana sui filosofi celebri curata da Merleau-Ponty: «L'uomo non è puro spirito, sopra e fuori dalla natura. Parla perché agisce e agisce perché parla. Agisce e pensa insomma, perché dispone di una piccola parola: *no*. L'uomo è nella natura. Ma non è natura come il minerale o l'animale: è scontento, insoddisfatto di ciò che è, e nel suo discorso parla di ciò che non è, di ciò che egli vuole introdurre nell'essere»²⁸⁷. L'uomo ha in dotazione lo strumento della negatività, il linguaggio, che gli consente l'intervento sulla natura: questa prima forma di ne-

troduzione si può presentare perciò come riflessione post-sistematica sulla dottrina. In questo senso ha la forma di una mediazione possibile tra saggio e uomo della strada. Di qui il tono narrativo, la posizione di domande (ivi, p. 137).

²⁸⁷ Cfr. E. Weil, *Hegel*, EC I, pp. 133-134; tr. it. in *Hegel e lo stato*, cit., pp. 175-176. Un analogo ragionamento viene svolto nell'inedito *De la nature*, in E. Weil, PR I, pp. 353-354.

gatività è resa visibile da Weil perfino sul piano grafico. La natura ‘negata’, la natura interna all’uomo, è infatti quella natura che spesso nella *Logique* appare scritta in corsivo, per distinguerla dalla natura esterna. La natura interna all’uomo non è altro che la sua facoltà appetitiva nella sua accezione più semplice, il suo esser desiderio. Qui si situa il primo scarto tra una concezione dell’uomo come mera negatività, in sé esistente e inconfutabile, ma insufficiente, e la costruzione antropologica weiliana. «Non bastava riconoscere che il discorso del filosofo, la ricerca della ragione, aveva la sua origine nella negatività originaria, in quel desiderio che era la natura umana» (LP 18, 30). Il linguaggio, strumento di negatività, permette sì di immaginare la realtà, come dirà Weil di Churchill²⁸⁸, e di realizzarla a sua immagine, ma l’uomo, ed è notazione importante, «non soltanto cambia la natura, ma la sua negatività cambia anche le maniere di cambiare» (LP 8, 16). Il senso dell’osservazione di Weil sta nel rilievo dell’*uso libero* della negatività, che non si ferma all’inversione di segno di quanto è dato in natura, ma si spinge alla modifica dell’espressione stessa della negatività, «che non è essa stessa un modo di trasformazione dato una volta per tutte». Lungi dall’essere *homo sapiens*, il vero nome dell’uomo è quello di *homo faber*, uomo che *fa*, artigiano (non operaio, dice Weil, perché «non è il lavoro e neppure il lavoro di trasformazione ciò che distingue l’uomo», LP 9, 17). E infine, a chiusura del paragrafo, aggiunge un’ulteriore chiosa: «essere ragionevole significa: essere capace di realizzare la propria negatività, non solamente dire *no* a ciò che è, ma produrre da ciò che è ciò che non era ancora» (LP 9, 17). Weil punta sì a sottolineare l’implicazione produttiva della negatività umana, ma ribadisce come sia riscontrabile in essa una libertà di negazione che è la sua vera nota specifica. Questo è il

²⁸⁸ Si veda la notazione («un’immaginazione realista molto forte») in *Masses et individus historiques* (1957), EC II, 307, tr. it., cit., p. 99. Si veda L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., p. 179, che ricorda la fretta di Arnaldo Momigliano nell’annotarsi l’espressione.

senso della distinzione tra *homo faber* e *homo sapiens*, dove Weil rileva la potenza trasformativa del linguaggio ragionevole, che rende la natura un che di relativo all'uomo e alla posizione della sua libertà. La forma esteriore di questa relativizzazione non è che il processo d'astrazione implicito nel linguaggio, quella forza e libertà di astrazione che fa sì che la potenza della natura sia riducibile all'uomo, attenga per via linguistica all'uomo. Come è il linguaggio a operare il passaggio iniziale della *Fenomenologia* hegeliana, dalla *certezza sensibile* alla *percezione*, così qui esso fa sì che la natura sia detta tale, diventi concetto, diventi *natura*²⁸⁹.

La trasformazione della natura in natura *per* l'uomo è contestuale alla prima percezione umana dell'esistenza di una conflittualità tra sé e il mondo naturale. Contemporaneo all'esercizio libero della negatività è il rilevamento di una dimensione elementare, primigenia di violenza. Nelle prime, quasi divulgative pagine della *Logique*, la negatività viene cioè ad esercitarsi contro «la violenza esterna, la violenza della natura» (LP 25, 39), la «violenza extraumana» (LP 39, 59) magari interna all'uomo, che si presenti sotto l'aspetto del bisogno o della barbarie, in vesti e fattezze umane. È 'bisogno' e 'natura' anche la particolarità delle passioni umane, ovvero la costitutiva apertura dell'essere umano alla propria contingenza che passa per la sfera degli appetiti.

Solo il contenuto del discorso può mostrare che cos'è in concreto la violenza, cos'è la ragione che disprezza e sottomette la violenza. Quale che sia, sarà un discorso umano e riguarderà ciò che può accadere all'uomo, a qualsiasi uomo. [...] La natura dell'uomo, quel che in lui non è discorso, la natura esterna, la violenza dunque nel suo duplice aspetto, ciò che l'uomo non domina, non domina ancora o non dominerà mai nelle condizioni della sua esistenza, tutto questo deve esser conosciuto, deve esser descritto senza ambiguità affinché il discorso possa compiere la sua funzione (LP 29, 44-45).

²⁸⁹ Su tali questioni, affrontate qui solo in forma assai generale, rimandiamo per una discussione molto ricca di spunti a G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.

La violenza, per come sarà intesa dalla *Logica della filosofia*, sarà sempre rapportata al discorso, pur non potendo mai coinciderci. Ma la natura interna all'uomo, la natura che è desiderio, anch'essa è già sempre, da quando c'è discorso ragionevole, una negatività in relazione col discorso, che ha a che fare con uno sforzo di conoscenza e descrizione il più possibile coerente (e che soffre delle proprie contraddizioni). *Soltanto* indeterminata, la negatività come desiderio, come azione desiderante è una negatività che coincide *tout court* con l'umano e che caratterizza perciò in modo generico la configurazione antropologica. In questo passaggio dal bisogno al desiderio, dall'economia ristretta della vita biologica all'economia generale della negatività a tutto campo del linguaggio come «liberazione dallo scontento» (LP 9, 17), non vi è scarto ontologico, ma una precisazione concettuale che registra l'intervento del linguaggio come strumento al servizio della negatività antropologica. Già stando a queste osservazioni preliminari di Weil, la violenza oggetto della filosofia e specificamente della *Logica della filosofia*, che è tale solo per il discorso, non è quindi associabile né alla natura 'esterna' all'uomo né alla natura 'interna' come passione, arbitrio, contingenza del desiderio. La natura, nella sua doppia accezione esterna e interna, sembra coincidere per lo più con una zona marginale del discorso, un grado zero esterno sia alla violenza che al discorso, cui entrambi, la violenza come il discorso, possono attingere non nei contenuti, ma nelle forme, nella logica modale del loro darsi fenomenico. Non è questa la violenza al centro della *Logique*: la violenza naturale, la violenza del bisogno è un 'grado zero' della violenza che incrocia la logica del discorso ragionevole solo come margine fluttuante della condizione in cui la libertà umana si trova e si scopre ragionevole²⁹⁰. La vio-

²⁹⁰ Benché in tutt'altro contesto, anche Paul Ricoeur, recensendo la *Philosophie Politique*, ha parlato dell'«identificazione massiccia e rapida tra singolarità, individualità, passione e violenza all'inizio della filosofia politica», *La «philosophie politique» d'Eric Weil*, cit., qui p. 99. La questione è tuttavia assai

lenza a grado zero appare perciò, almeno nella *Logique*, come il contorno ambiguo del discorso ragionevole, il confine con quella zona di indistinzione che per convenzione (storica) si chiama *natura*. Né essa può esser scambiata per la condizione (biologica e antropologica), per quanto violenta essa possa essere, al cui interno il desiderio umano cerca di operare la sua negazione per ottenere soddisfazione.

L'impostura del linguaggio coerente

A quanto affermato nella prima sezione dell'*Introduzione* seguono tuttavia numerose oscillazioni. Se nella seconda parte infatti, *Riflessione della filosofia*, Weil si concentra sul problema 'trascendentale' dell'uomo che si scopre determinante e libero in un mondo condizionato e dato, retto da leggi necessarie, se la contraddizione viene scoperta come il motore di ogni discorso e del movimento di autorealizzazione della ragione, in questa stessa fase dell'esposizione proprio il concetto di violenza viene in qualche modo 'ridotto' a quanto si è detto essere il suo grado zero, al fatto di essere un'esteriorità rispetto al discorso, un'esteriorità che pertiene in particolare all'individuo finito e non al genere come ragione in fieri. La violenza si appiattirebbe qui a una natura umana ed esteriore che la ragione scopre come il proprio altro.

complessa e attiene alla definizione della violenza che si è definita 'a grado zero' e alle implicazioni che questa ha con il concetto di contingenza. Per P. F. Taboni, *Introduzione e sistema*, cit., p. 140, la violenza è tale solo per la riflessione, non esiste una violenza 'naturale'. Tutt'altro discorso, si vedrà, è quello relativo al saggio inedito di Weil, *De la nature*, pubblicato recentemente dal Centre Eric Weil in *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 1999, pp. 11-114, che riprende l'idea di matrice sia rinascimentale sia kantiana della natura come cosmo sensato.

L'individuo umano non ha un suo proprio discorso coerente; opponendosi come violenza alla violenza, resta determinato dalla violenza; ma in quanto uomo universale, in quanto portatore del discorso assolutamente coerente, si innalza al di sopra del dato della sua esistenza e vede; quel che egli vede allora, non è l'eterno, il punto, l'Uno, lo spettacolo divino, ma è la violenza compresa come violenza e divenuta ragione in quanto, nella lotta e con la lotta si è realmente liberata dall'*esteriore*, dall'*altro*, dalla violenza – da se stessa come un dato (LP 53, 77).

Alterità, esteriorità, datità, davvero in queste righe la violenza sembrerebbe coincidere meramente con il limite esterno del discorso, con la contingenza, il fenomenico, il particolare, quasi a dar ragione a una lettura che in Weil non vede altro che una logica della signoria del discorso²⁹¹. Ma l'*Introduzione* non si arresta certo qui, all'ironico trionfalismo di una conciliazione che assume i tratti della caricatura all'inizio della terza sezione: «tutto è compiuto e perfetto: l'opposizione, in apparenza irriducibile, tra discorso e violenza è compresa e vinta» (LP 54, 79). L'*Introduzione* va avanti, appunto, con le considerazioni su *Filosofia e violenza*, che anticipano quello che da un punto di vista storico-

²⁹¹ È la posizione di J. Derrida in *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3-4, 1964; tr. it. in J. Derrida, *Scrittura e differenza*, Einaudi, Torino 1990², pp. 99-198, qui pp. 147-148 nota 1: «schematizziamo: secondo E. Weil la violenza non sarà, o meglio, non sarebbe ridotta, se non con la riduzione dell'alterità o della volontà di alterità. Per Levinas è l'opposto. Ma questo perché per lui la coerenza è sempre finita (totalità nel senso che egli dà a questa parola, rifiutando ogni significato alla nozione di totalità infinita). Per E. Weil, al contrario, è la nozione di alterità che implica la finitezza irriducibile». In una nota comparativa tra la posizione di Derrida e quella espressa dallo stesso Levinas su Weil in *Violence du visage. Entretien avec Emmanuel Levinas*, «Hermeneutica», 4, 1985, pp. 13-14, G. Kirscher rileva l'elusione da parte di entrambi della fondamentale ricomprendimento weiliana della protesta dell'individuo davanti al discorso coerente (Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, cit., pp. 11-12 nota 12). Da notare come l'approccio filosofico della *Logique* sia avvicinato da Levinas al *nostos* hegeliano di un Ulisse che comunque ritorna a sé, dove la categoria ricomprende sempre l'attitudine (E. Levinas, *La trace de l'autre*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 3, 1963; tr. it. *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 215-233, qui p. 217).

filosofico è l'apporto più consistente di Weil, ovvero lo scarto impresso al discorso di matrice hegeliana sull'onnicomprendività dell'universale e sulla comprensibilità della rivolta dell'individuo, dove si intende che la tradizione post-hegeliana è abituata a pensare la rivolta contro l'Idea assoluta a salvaguardia del *diritto della particolarità*, rivolta usuale contro l'hegelismo, accusato di tutto sussumere, tutto comprendere.

Nella categoria dell'Assoluto della *Logique*, categoria hegeliana dal nitido taglio kojèviano, non a caso si dirà che il discorso sistematico proprio di questa figura logica finale «si realizza [...] attraverso la sua azione violenta contro la violenza della particolarità – violenza ragionevole in sé, ma non per sé, da un lato come dall'altro» (LP 329, 450). Per esser ciò che è e vuol essere – compimento, totalità di tutti i discorsi particolari – l'Assoluto deve esercitare violenza contro la violenza particolare. Non soltanto l'hegeliano Weil è consapevole della dinamica violenta messa in gioco dal sistema, ma nota anche come da entrambe le parti, dalla parte dell'universale e da quella del particolare, vi sia una ragionevolezza, e che, soprattutto, da *ambidue* i lati la ragione sia in sé e non per sé: se il particolare che si oppone all'universale ha le sue ragioni, ma non fa altro che spingere verso la propria universalizzazione, più acuta è la notazione per cui la violenza esercitata dall'Assoluto è essa stessa ragionevole in sé, ma non per sé. Weil non vuole con ciò smentire l'universalità razionale del discorso dell'Assoluto, bensì rimarcare, con toni diversi rispetto a quanto visto nell'*Introduzione*, che la storia non finisce davvero nell'Assoluto, che solo *per sé* la coerenza del discorso può esser totale e che la violenza, anche se esercitata dal piano dell'assoluto, è ragionevole solo in sé, che, in breve, non esiste una violenza ragionevole in sé e per sé. «Essendo negatività l'uomo può far tacere (per sé, non per noi, ma qui si tratta dell'uomo come è per sé) il discorso particolare che dice: tu sei *questo*, non l'urlo che esprime: io non sono *questo*; giacché il sentimento, quando vuole coglierlo, resta per l'uomo l'*altro* dal

discorso, violenza, natura che circondano il ragionevole, lo minacciano e lo incoraggiano» (LP 334, 457). La capacità di sopprimere il discorso particolare e la parallela impossibilità di far tacere l'urlo, ripropongono l'eterno sfuggire del margine dell'uomo, perimetrano la ragione. Questo è appunto il grado zero della violenza, una topologia della minaccia e dell'incoraggiamento per la ragione, zona neutrale, indistinta, che dalla particolarità può trasferirsi, in un sistema a-razionale di vasi comunicanti, nella ragionevolezza. E questa neutralità non è mai del tutto assorbibile dal discorso coerente, altrimenti – come pure è vero in parte – ogni sistema sarebbe la fine della storia. Porre a partire da questa sfera il rifiuto dell'Assoluto, del Tutto coerente ('compiuto', 'terminato', 'perfetto') ha una dignità filosofica che sarà propria della categoria del Finito (quella di Heidegger e di Jaspers). Ecco come Weil tematizza l'ingiustizia del discorso dell'universale nei confronti del particolare.

L'uomo è individuo, è me e te o lui, e il discorso, sapendosi astrazione si sa insieme discorso della violenza, non solamente discorso che porta sulla violenza, non solamente discorso occupato dalla violenza, ma discorso tenuto e formato ed elaborato dalla violenza. La non-violenza è l'Uno, è l'universale, è ciò che ingloba e sublima e sopprime l'individuo e non lo conserva che sotto la forma che gli dà il discorso, non come individuo ma come individualità. Ma ciò stesso appare adesso nel discorso, e l'ingiustizia commessa verso di me o di te o di lui si mostra come tale (LP 64, 92-93).

L'*Aufhebung* dell'individuo da parte del discorso ('inglobare', 'sublimare', 'sopprimere' non hanno altro senso) è la prima forma in cui si concretizza l'"impostura"²⁰² del discorso coerente – il ter-

²⁰² Espressione impiegata da R. Sasso, *Georges Bataille. Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Editions de Minuit, Paris 1978, pp. 199-200: «il discorso coerente vuole la coerenza e la riducibilità di ogni differenza. In questo senso, esso è impostura, volontà di potenza che è dominio di un'altra violenza». Sasso, pur definendo Weil, come al solito, *à la suite de Hegel* (p. 199), ha il merito, quasi isolato nella letteratura, di non lasciar sfuggire il forte nesso tra i due autori (si veda l'intero capitolo su Weil e Bataille, pp. 197-204, dal titolo *Philo-*

mine positivo dell'opposizione di Weil –, in quanto contribuisce all'omogeneizzazione del dato e dell'individuale come tale, vale a dire per la riduzione dell'altro all'identico del discorso, della differenza alla medesimezza. Ma non bisogna lasciare in secondo piano il seguito del ragionamento di Weil sull'ingiustizia che si rivela, 'appare', nel discorso. Quel che appare *a negativo* nel discorso coerente è veramente l'esclusione di quel genere di violenza 'a grado zero' che è la negatività primitiva nel suo stesso esser data come fenomeno. Il fenomeno isolato e muto, visto soltanto *ex post* come singolare dal discorso, questa contingenza viene lasciata senza coscienza, neutralità muta fino all'intervento di un linguaggio capace di astrazione, di un discorso che «sappendosi astrazione si sa insieme discorso della violenza». Il punto teorico su cui Weil, con termini crudi e spogli di retorica, lavora è la coappartenenza di discorso e violenza nello spazio in cui il discorso toglie la neutralità negativa del fenomeno: dandogli voce, lo toglie dal suo silenzio, lo ingloba nella forma coscienziale, che si sa astrazione e che è propria del discorso nel momento in cui inizia. La perdita del fenomeno che si ha una volta che esso viene categorizzato (la perdita del suo 'silenzio') non viene in alcun modo negata da Weil: che il discorso commetta un'ingiustizia verso la contingenza stessa è quanto Weil riscontra nel passaggio dall'individuo come contingenza all'individualità come concetto.

B) Riconoscimento

Da Mauss a Kojève: fatto sociale totale, mana e persona

Dove Weil e Kojève sembrano dividersi in misura netta, benché, ancora una volta, non dichiarata, è su un problema che da morale si fa politico, il tema della genesi del 'riconoscimento'.

sophie et violence), in una prospettiva che vede anch'essa nella logica di Weil la soppressione del particolare, «il trionfo della volontà di *enfermement* dell'altro nel proprio, dello straniero nel familiare, del silenzio nel logos, del disordine nell'ordine», «volontà senza dubbio efficace».

Per cogliere adeguatamente alcuni elementi determinanti della costellazione attraverso cui i due scelsero di pensare questo tema, al centro dell'analisi va posta innanzitutto una questione di *Rezeptionsgeschichte*. Non deve sfuggire che negli anni Trenta alcuni uditori del seminario kojèviano (da Bataille a Caillois) che assistevano alle elucubrazioni sulla lotta a morte, sulla *bloody battle* per il riconoscimento²⁹³, presero a leggere Hegel con una serie di strumenti teorici derivati non tanto dal plesso problematico 'weberiano' della sociologia storica attraverso cui Aron e Weil prendevano le distanze da Hegel, né dall'evidente influsso heideggeriano del giovane conferenziere russo, quanto dalla contemporanea fortuna delle teorie antropologico-sociologiche di Marcel Mauss, il cui celebre *Essai sur le don* cominciava proprio allora a influenzare il pensiero francese. La connessione, operata da Bataille, tra la violenza del fatto sociale totale rappresentato dall'atto di donazione e la violenza della lotta per il riconoscimento fu la chiave per unire l'origine del sociale e l'origine della storia. Sotto questa chiave è quindi possibile chiedersi – ma ciò andrà dimostrato nel corso dell'analisi – se la traduzione dei discorsi che dall'École Pratique des Hautes Etudes (Kojève) si spostavano al Collège de Sociologie (Bataille), se la fortuna della relazione concettuale, pur tortuosa, tra Mauss e Kojève, possa esser una delle fonti polemiche della filosofia di Eric Weil, all'apparenza del tutto lontano da questi temi, ma in realtà fortemente chiamato in causa proprio da quanto da questi temi è veicolato: il discorso della violenza.

²⁹³ Cfr. il titolo del paragrafo in M. Roth, *Knowing and History*, cit., p. 103, dove la genealogia della *struggle for recognition* viene individuata in Hobbes. La lotta (mito fondamentale nella *Fenomenologia*, ivi, p. 105) dà inizio alla comunità e alla storia. Il libro di Roth, pur volendo ricostruire anch'esso l'hegelismo francese tra Kojève, Hyppolite e Weil, non si limita alle opere 'hegeliane' dei tre pensatori ma li legge attraverso l'intero corpus delle loro opere: pertanto è tra i pochi a introdurre Kojève non partendo dall'*Introduction*, ma dal testo giovanile su Solov'ëv (su cui molto più approfonditamente L. Franco, *Kojève: il libro, la tradizione e la rottura della continuità storica*, cit., soprattutto pp. 138-151). Su Kojève – contro l'interpretazione di P. Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in «Political Theory», 9, 1, 1981, pp. 5-48 – si veda l'osservazione di Roth sulle distorsioni volontarie (p. 89 nota 10).

All'interno dell'ampio episodio kojéviano che stiamo per aprire, è opportuno verificare l'effettiva confluenza delle sue analisi filosofiche con le tesi di Mauss. Il rapporto tra le due opere è infatti solo in parte supportato da elementi materiali. È vero che Kojève, mente aperta a tutte le discipline, proprio come Koyré, era attratto anche da argomenti 'maussiani' e che fin dal suo arrivo a Parigi alla fine del 1926 si interessò alla sociologia e all'etnologia, come è vero pure che recensì *La pensée chinoise* di Marcel Granet²⁹⁴. È vero pure che il commento a Hegel, al momento di affrontare la 'Religione naturale' della *Fenomenologia*, e in particolare le sezioni sull'*Essenza luminosa* e su *La pianta e l'animale*, fa allusione in due punti a *mana* e *totem*, richiamando i contemporanei studi antropologici che avevano posto le due nozioni al centro di un'approfondita analisi. Se il 'mana' nell'*Introduction* viene associato al desiderio divorante, che «*distrugge* il dato», il totemismo pertiene allo «stadio della Lotta per la vita e la morte», laddove però viene privilegiata la lotta in sé e non il risultato, sì da poter esser definita come una «religione dell'omicidio», disinteressata alla vittoria, per lo più «priva di contenuto sociale propriamente detto»²⁹⁵. Affermazioni che, se denotano certo una qualche familiarità con questi temi, rappresentano tutto sommato indizi che non vanno a comporre un quadro organico. È accertato però che l'ambiente di Bataille (da cui non si può escludere, pur con tutte le differenze, Weil, così come neppure Aron poteva esserne all'oscuro²⁹⁶) era impregnato dei concetti

²⁹⁴ In «Recherches philosophiques», 4, 1935, pp. 446-448.

²⁹⁵ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 298-300. Ancor più significativo il riferimento nel più tardo (1942) *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004, prés. de F. Terré, p. 111, dove in gioco, come si vedrà la concezione 'tradizionale' dell'autorità del Padre: «cette théorie de la transmission de l'Autorité est basée sur un conception très primitive, voire 'magique'. La 'vertu' (= *possibilité* de l'acte) est conçue comme une sorte de substance semi-matérielle (le 'mana')».

²⁹⁶ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 171: «L'étude du don suggèrait des préceptes valables pour notre propre existence».

messi in campo da Mauss a proposito del dono. La nostra analisi, per lo più una breve incursione *in munere alieno*, tenterà di scoprire in quale modo, attraverso quali concetti, gli uditori del seminario e il loro giovane insegnante, attraverso un vibrante gioco di associazioni ed influenzamenti reciproci, abbiano potuto riportare il fatto sociale totale del dono al conflitto delle due autoscienze²⁹⁷. Conviene partire dal testo-principe dell'opera di Mauss, dall'*Essai sur le don*, e segnatamente da quello che è l'elemento centrale della possibile analogia, ciò che potrà consentire il passaggio dall'antropologia alla filosofia: l'antagonismo.

Ciò che è notevole nelle tribù di cui ci occupiamo è il principio della rivalità e dell'antagonismo che domina tutte queste usanze. Si arriva fino alla battaglia, fino alla messa a morte dei capi e dei nobili che così si affrontano. Si giunge, d'altra parte, fino alla distruzione puramente suntuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale e, nello stesso tempo, associato (d'ordinario, nonno, suocero o genero). C'è prestazione totale nel senso che è tutto il clan che contratta per tutti, per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo. Ma tale prestazione assume per parte del capo un andamento agonistico molto spiccato. [...] Proponiamo di riservare il nome di *potlâc* a questo genere d'istituzione che si potrebbe chiamare, con minore azzardo e con maggiore precisione, ma anche più estesamente: *prestazioni totali di tipo agonistico*²⁹⁸.

²⁹⁷ Per un primo inquadramento della tematica si vedano almeno M. Fimiani, *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Guida Napoli 1984; Ead., *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl Mauss Foucault*, Bollati Boringhieri 2000, cap. II, *Mauss. Il divenire simili*, pp. 113-203; M. Godelier, *L'énigme du don*, Flammarion, Paris 1996; il monumentale lavoro di M. Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994, qui soprattutto pp. 512-526, e, in parte nella nostra chiave, S. Moebius, *Die sozialen Funktionen des Sakralen – Marcel Mauss und das Collège de Sociologie*, in S. Moebius – Chr. Papilloud (Hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2006, pp. 57-80.

²⁹⁸ M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année sociologique», série II, 1923-1924, t. I, Alcan, Paris 1925, pp. 30-186; poi in Id., *Sociologie et anthropologie*, introd. de C. Lévy-Strauss, Puf, Paris 1993⁵ (1950), pp. 143-279; tr. it., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, con introduz. di M. Aime, Einaudi, Torino 2002³, p. 11. Il tratto santuario e antieconomico di questo sistema è la ragione stessa per cui popoli più attenti alla logica dell'utile, come Romani e Greci, hanno preferito sistemi diversi. Cfr. *ivi*, p. 239; tr. it., p. 99: «Sono stati loro [Romani e Greci] che con un'autentica, grande e rispettabile rivoluzione hanno superato

L'istituzione del *potlâc* (raffigurabile come gioco, come prova, come guerra) si configura pertanto come un fatto agonistico in cui si risolve la rivalità tra due aggregazioni tribali. L'elemento agonistico, la lotta, assume su di sé una molteplicità di aspetti che spingono Mauss a definirlo come *fenomeno totale*, «religioso, mitologico, sciamanistico», dal «carattere economico», molto più esteso di un «fenomeno giuridico», dalla «morfologia sociale», che produce un vincolo, un *surplus* di socialità che coinvolge tutta la società e tutte le sue istituzioni, che si esprime in irrequietezza ed eccitazione: «si fraternizza e tuttavia si resta estranei; si comunica e ci si contrappone in un gigantesco commercio e in costante torneo»²⁹⁹. In quest'intreccio tra estraneità e familiarità che caratterizza la genesi del sociale, c'è un elemento che Mauss sottolinea proprio a proposito del *mana* – l'unica traccia, peraltro assai vaga, della possibile presenza di Mauss nel commento kojéviano – e che può servirci indirettamente a comprendere l'implicita lettura che Weil darà di Kojève. La cautela è d'obbligo, trattandosi di un rapporto (quello tra Mauss e Kojève) che, a prescindere dalla comune storia della loro ricezione, si regge più che altro su una certa aria di famiglia. È noto come nell'accezione di Kojève la società umana si presenti come insieme di desideri. È il desiderio a produrre l'uomo in quanto essere sociale, in quanto genera un gioco di specchi dal carattere conflittuale.

tutta questa morale invecchiata e l'economia del dono troppo arischiata, troppo dispendiosa e troppo sontuaria (*sumptuaire*), ingombra di considerazioni riguardanti le persone, incompatibile con uno sviluppo del mercato, del commercio e della produzione e, in fondo, all'epoca, antieconomica». Una lucida disamina della 'totalità' del fatto sociale totale, concetto insieme metodologico, euristico ed epistemologico, entità ontologica specifica, ma «far from being total», è in A. Gofman, *A Vague but Suggestive Concept: the 'Total Social Fact'*, in W. James – N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, Berghahn Books, New York-Oxford 1998, pp. 63-70.

²⁹⁹ M. Mauss, *Essai sur le don*, cit., pp. 204-205; tr. it., cit., pp. 64-65 e analogamente a p. 274; tr. it., p. 134.

La rivalità (il desiderio di esser riconosciuto) si rivela così come il fondamento dell'esser sociale³⁰⁰. Allo stesso modo, in Mauss, nozioni come l'onore e il prestigio assumono una valenza generativa nei confronti del sociale attraverso la modalità della perdita in cui si esprimono.

Non meno importante è il ruolo che la nozione di onore ha nelle transazioni degli Indiani. In nessun luogo, il prestigio individuale di un capo e quello del suo clan sono legati maggiormente allo spendere e al ricambiare puntualmente e ad usura i doni accettati, così da obbligare coloro verso cui si era rimasti obbligati. Consumazione e distruzione sono veramente senza limiti. [...] Tutto è basato sul principio dell'antagonismo e della rivalità³⁰¹.

Nel suo saggio, in realtà, Mauss parte dal mutamento di prospettiva secondo cui l'istituzione del potlâc, il sistema di scambio di doni dell'America settentrionale, con la presenza «dell'elemento antagonistico, quello di distruzione, di combattimento», può esser ravvisata anche in Polinesia. Vi sarebbero in effetti anche qui doni contrattuali che scandiscono le tappe della vita aggregata ben oltre il solo matrimonio. Ma a definir meglio un sistema dall'estensione così vasta devono essere fattori ancor più determinanti: proprio qui interviene la nozione di *mana*³⁰².

³⁰⁰ Lo afferma B. Karsenti, *L'homme totale. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris 1997, p. 372. Siamo debitori al bel testo di Karsenti dell'intuizione del nesso Mauss-Kojève, già prospettato da R. Bodei, in *Il desiderio e la lotta*, introd. a A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX, qui p. XIII.

³⁰¹ M. Mauss, *Essai sur le don*, cit., p. 200; tr. it., cit., p. 60. il potlâc viene associato al sacrificio, alla guerra, al gioco, alla lotta (ivi, p. 61). Nelle note troviamo altre osservazioni significative: «dare equivale già a distruggere» (ivi, p. 61 nota 2).

³⁰² Sul *mana*, si veda C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, La Découverte, Paris 1999, soprattutto pp. 551-572, che di Mauss sottolinea (ivi, p. 564) in *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in *Sociologie et anthropologie*, cit., pp. 1-141, qui pp. 101-115, il nesso tra la forza – l'anima impersonale – rappresentata dal *mana* e il suo attaccamento alle cose, avvicinando (ivi, pp. 566-567) la nozione di *mana* al sacro, come il genere alla specie. Per Mauss «i giudizi magici» sarebbero «giu-

«Appaiono nettamente accertati due elementi del potlâc propriamente detto: quello dell'onore, del prestigio, del 'mana' che conferisce la ricchezza, e quello dell'obbligo assoluto di ricambiare i doni, pena la perdita del 'mana', dell'autorità, di quel talismano e di quella fonte di ricchezza che è l'autorità stessa». E in nota aggiunge: «come vedremo nel diritto maori, il fatto di non ricambiare comporta la perdita del *mana*, della 'faccia', come dicono i Cinesi»³⁰³. Proprio in maori, come anche in altre lingue, *tonga* è il termine che indica «tutto ciò che è proprietà vera e propria, tutto ciò che rende ricchi, potenti, influenti, tutto ciò che può venire scambiato, esser oggetto di compensazione» e quindi ciò che è legato «alla persona, al clan, al suolo; sono [i *tonga*] il veicolo del suo 'mana', della sua forza magica, religiosa e spirituale»³⁰⁴. Per questo la cosa ricevuta ha un valore obbligante, perché non è un semplice oggetto, ma veicola lo spirito della persona: il legame giuridico si configura come legame tra anime. «Le vite si mescolano tra loro ed ecco come le persone e le cose, confuse insieme, escono ciascuna dalla propria sfera e si confondono: il che non è altro che il contratto e lo scambio»³⁰⁵. Il *mana* prospetta in Mauss quel peculiare intreccio tra l'eccesso, sontuario e distruttivo, costituito dal dono e il valore obbligante che questo assume come cosa donata. Paradossalmente, la libertà di 'perdita' ostentata nel dono sembra quindi implicare una costrizione esercitata nei confronti di chi riceve.

È da chiarire però secondo quale modalità ciò avvenga e in che senso vi rientri la nozione centrale della lettura kojèviciana di Hegel, il riconoscimento. Sappiamo che Mauss, nipote di Durkheim, conserva del maestro e zio l'attenzione al vincolo so-

dizi sintetici a priori», ossia (ivi, p. 568) «associazioni di idee arbitrarie, ma che si danno come oggettive e sono condivise da un gruppo» e di qui si trasferiscono alla meccanica sociale.

³⁰³ M. Mauss, *Essai sur le don*, cit., p. 155 e nota 5; tr. it., p. 14 e nota 2.

³⁰⁴ Ivi, p. 157; tr. it., p. 16.

³⁰⁵ Ivi, p. 173; tr. it., p. 32. Così anche a p. 184; tr. it., p. 43.

lidaristico tra gli individui, elevandolo anzi a criterio di un'ontologia sociale che assume dei tratti normativi nella contaminazione di significati tra dare e donare³⁰⁶. La fase dello scambio-dono viene individuata da Mauss come fase intermedia, più tarda rispetto a quelle «prestazioni totali» che concernono la totalità della società (i clan e le famiglia), ma ovviamente al di qua della regolarizzazione dello scambio nel contratto. Quel che contraddistingue questo tipo di «fatto sociale» dalla *facies* totalizzante è l'indistinzione al suo interno di ciò che noi, *ex post*, siamo in grado di differenziare per via analitica. Impossibile ad esempio, nelle società melanesiane, distinguere diritto ed economia.

Il punto in cui questi sistemi giuridici e, come si vedrà, anche il diritto germanico, hanno inciampato è l'incapacità da essi dimostrata di astrarre e di distinguere i loro concetti economici e giuridici. D'altra parte essi non avevano bisogno di farlo. Nelle società considerate, né il clan, né la famiglia saprebbero dissociarsi o dissociare i loro atti. [...] Gli individui sentono di agire tutti allo stesso modo. [...] Questi individui non hanno né l'idea della vendita né l'idea del prestito, ma fanno ugualmente operazioni giuridiche ed economiche che hanno la stessa funzione³⁰⁷.

Indistinzione delle funzioni e forza del legame sociale sembrano coincidere, ma il «regime del dono» organizza la vita sociale secondo una struttura contraddittoria: da un lato il tratto di disinteresse del dono puro, in perdita, dall'altro quello vincolante

³⁰⁶ Si noti il gioco di parole ivi, p. 227; tr. it, p. 87: «Se le cose vengono date e ricambiate, è perché *ci* si dà e *ci* si rende 'dei riguardi' – noi diciamo anche 'delle cortesie'. Ma è anche che *ci* si dà donando e, se *ci* si dà, è perché *ci* si deve – sé e i propri beni – agli altri». Poi la conclusione. «*Il principio dello scambio-dono deve esser stato caratteristico delle società che hanno oltrepassato la fase della 'prestazione totale'* (da clan a clan, da famiglia a famiglia), *ma che non sono ancora pervenute al contratto individuale puro*». A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, La Découverte, Paris 1994, p. 267, sostiene efficacemente che «Mauss mette in scena per la prima volta l'obbligazione paradossale di dare, detta in altro modo, l'obbligazione di essere spontanei».

³⁰⁷ M. Mauss, *Essai sur le don*, p. 193; tr. it., p. 53.

e interessato dell'obbligazione creata dallo stesso dono 'disinteressato'. «In realtà, questo simbolo della vita sociale – il permanere dell'influenza delle cose scambiate – non fa che esprimere, abbastanza direttamente, il modo in cui i sottogruppi di queste società frammentate, di tipo arcaico, sono costantemente connessi reciprocamente e sentono di doversi tutto»³⁰⁸. Libertà suntuaria ed obbligazione si uniscono così in un sistema di coesione assoluta: la libertà ingenera coazione proprio per il suo tratto modale, l'eccesso. E nel dispendio più eccessivo è iscritta una traccia, un indice d'obbligo che definisce, se non altro inizialmente, una superiorità.

Donare equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto, *magister*; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, a diventare cliente e servo, farsi più piccolo, cadere più in basso (*minister*). [...] Successivamente, il capo conferma il proprio *mana* ridistribuendo ai vassalli, parenti [...]. In questo caso la ricchezza è da tutti i punti di vista un mezzo per ottenere prestigio e una cosa utile³⁰⁹.

Quel che si viene a verificare nell'atto del dono è quindi la fissazione di una gerarchia, di una partizione alto-basso, che è nell'intenzione di chi dona: chi non ammette, o non riesce a far propria, la logica suntuaria di questo fenomeno totalizzante deve *riconoscere* l'autorità altrui, diventa automaticamente 'servo'. Chi invece riesce a mantenersi all'interno di una simile logica, conferma il proprio *mana*, salva la 'faccia', e quindi la propria autorità. Non è difficile scorgere come in queste pagine assuma posizione centrale il 'riconoscimento', perno della differenziazione sopra-sotto e della strutturazione della società in signori e servi. Né è da dubitare che gli uditori francesi di Kojève scoprissero proprio qui un'analogia con la lotta tra le autocoscienze della *Phänomenologie* hegeliana, dove un principio agonistico finalizzato al riconoscimento immette i contendenti in una lotta in cui essi non rischiano i propri oggetti, ma la vita stessa.

³⁰⁸ Ivi, p. 194; tr. it., p. 54.

³⁰⁹ Ivi, pp. 269-270; tr. it., pp. 129-130.

Il potlâc, la distribuzione dei beni, è l'atto fondamentale del 'riconoscimento' militare, giuridico, economico, religioso, in tutte le accezioni del termine. Si 'riconosce' il capo o il di lui figlio e si diviene a lui riconoscenti. [...] *L'obbligo di ricevere* non è meno forte. Non si ha il diritto di respingere un dono, di rifiutare il potlâc. Agire in tal modo equivale ad ammettere che si ha paura di dover ricambiare, significa temere di venire 'annientati' [...], ciò equivale ad essere già 'annientati', ad aver 'perduto il peso del proprio nome'³¹⁰.

Ciò che nelle pagine hegeliane è la paura della morte, qui è la paura dell'eccesso iscritto nella dissipazione, nel dono, che trova 'conferma' ed espressione performativa nella *reconnaissance* di chi riceve. La nascita del sociale è in quest'istanza *eccessiva* di cui si nutre l'atto del dono per creare vincoli e gerarchie, dove l'affinità strutturale tra eccesso e rischio della morte dalla parte di chi sarà 'signore' rivela la corrispondente affinità della paura dell'eccesso e di quella della morte da parte di chi sarà 'servo'. Il *potlâc* delle regioni del Nord-ovest americano, che tanto affascinerà Georges Bataille, non è altro che un sistema del dono che accentua i tratti di per sé già insiti nell'economia donativa: violenza, eccesso, rivalità³¹¹. In esso si esibisce la violenza non come attributo di un'intenzione ma piuttosto come manifestazione gratuita: essa *si ostenta* come soggetto anonimo, piuttosto che essere funzione espressa da un soggetto. Ma questa violenta rivalità stringe un decisivo nesso con il *mana*.

L'obbligo di ricambiare è tutto il potlâc nella misura in cui non consiste in una mera distruzione. [In nota:] L'ideale sarebbe di dare un potlâc e che esso non venisse ricambiato. [Poi nel testo:] L'obbligo di ricambiare degnamente è imperativo. Si perde la 'faccia' per sempre, se non si ricambia ciò che si è ricevuto o se non si distrugge un valore equivalente³¹².

³¹⁰ Ivi, pp. 209-210; tr. it., p. 70.

³¹¹ Cfr. ivi, p. 197; tr. it., p. 57. Si pensi soltanto alla ricezione di G. Bataille, *La limite de l'utile*, in OC VII, 181-280, qui p. 201 sgg; tr. it. a cura di F. C. Paparò, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, qui pp. 48 sgg. Ma dalla *Notion de dépense* fino alla *Théorie de la religion* si può sicuramente accertare un'influenza di questi temi 'maussiani' su Bataille.

³¹² M. Mauss, *Essai sur le don*, cit., p. 212 nota 2; tr. it., pp. 72-73 nota 5, p. 72.

Con il sistema dello scambio di doni insorge quindi una dialettica che, al di là del suo ideale di ‘pura’ perdita, ispira un primo fattore di calcolo: è necessario ricambiare con un valore equivalente. A prescindere dalle diverse regioni o tribù prese in esame, in questa maniera Mauss ribadisce l’elemento coattivo attivato da quest’economia dell’eccesso, aggiungendovi un dato importante. Il nesso tra l’obbligo di ricambiare e l’autorità è sviluppato appieno dal concetto di ‘faccia’, ‘mana’: l’autorità, l’oggetto ‘sociale’ del desiderio attorno a cui ruota la lotta per il riconoscimento, è simbolizzata da quel ‘diritto di essere spirito’ che è il *mana*. Non saper ricambiare il dono comporta la ‘perdita della faccia’. Così «perdere il prestigio è proprio come perdere l’anima: ciò che veramente viene messo in gioco, ciò che si perde al *potlâc*, o al gioco dei doni, così come in guerra o per una colpa rituale, è la ‘faccia’, la maschera di danza, il diritto di incarnare uno spirito, di portare un blasone, un totem, è la *persona*»³³. La perdita su cui si incentra il *potlâc* sarebbe per Mauss legata al guadagno o alla conservazione del prestigio: come nel diritto germanico all’oggetto impegnato viene corrisposta una forza che implica tutta la sfera della ‘persona’ individuale («il pegno obbliga e vincola, ma impegna inoltre l’onore, l’autorità, il *mana* di colui che lo dà»³⁴), così dagli Indiani americani alla Polinesia la perdita è finalizzata alla gloria, al prestigio. Al riconoscimento.

Lo stesso *mana* polinesiano simbolizza non solo la forza magica di ogni essere, ma anche il suo onore; una delle migliori interpretazioni di questa parola è: autorità, ricchezza. [E la nota corrispondente:] Sarebbe da studiare la stessa nozione di ricchezza. Dal punto di vista in cui ci troviamo, l’uomo ricco è un uomo dotato di *mana* in Polinesia, di ‘*aucloritas*’ a Roma. [...] Ma noi dobbiamo indicare soltanto il rapporto tra la nozione di ricchezza, quella di autorità, del diritto di comandare a quelli che ricevono regali, e il *potlâc*³⁵.

³³ Ivi, pp. 206-207; tr. it., p. 67.

³⁴ Ivi, p. 254; tr. it., p. 114.

³⁵ Ivi, p. 203 e nota 3; tr. it., p. 63 e nota 3.

Coinvolgendo tutte le dimensioni della vita in comune, il fenomeno sociale totale postula una dimensione di libertà che crea condizioni, obbliga, vincola, arrivando a sviluppare un'economia sulle 'persone', o meglio sulle cose donate 'animate' dalle persone stesse. Che dove sarà abbandonata (dalle società 'calcolatrici'), lo sarà proprio in virtù della sua qualità essenzialmente antieconomica. Ma se il dispendio che si concreta nel dono è fatto per esser visto, l'autorità che ne risulta ne è un esito e non una premessa. E quel che si manifesta nello scambio di doni si situa in opposizione alla logica utilitaria dell'appropriazione, proprio perché è desiderio del desiderio e non desiderio di qualcosa³¹⁶. Nell'incrocio tra ricchezza e prestigio, l'operazione di riconoscimento verte sull'"autorità" della 'persona', nel senso etimologico di maschera, sul 'mana' che essa mette in gioco donando. Nell'indeterminatezza dell'eccesso del dono quel che viene riconosciuto è perciò un'astrazione: l'onore, l'autorità *personale* di chi dona, dimostrandosi al di sopra di chi riceve. Se non si può stabilire qui la nascita della nozione *stricto sensu* giuridica del concetto di 'persona', a cui pensa anche Hegel nella *Fenomenologia*, non è però irrilevante che Mauss individui come nel fenomeno del riconoscimento – coincidente con la nascita dell'autorità – sia messa in gioco la 'faccia', che perdendo l'onore si rischi di perdere la propria 'persona'³¹⁷. Si desidera di esser riconosciuti nel proprio valore, dirà Kojève. La genesi del sociale coincide qui

³¹⁶ B. Karsenti, *L'homme totale*, cit., p. 370. Che in questi passaggi teorici maussiani ne vada del *Kampf um Anerkennung*, è affermato anche da S. Moebius, *Die sozialen Funktionen des Sakralen – Marcel Mauss und das Collège de Sociologie*, cit., p. 72, dove si puntualizza come, contrariamente a Bataille, Mauss legghi il dono, rischioso e lussurioso, all'interesse per il prestigio ed il potere simbolico.

³¹⁷ Ci riferiamo anche a quanto afferma lo stesso Mauss in un intervento dal titolo *L'anima, il nome e la persona* ristampato nel «Bulletin de la Société Française de Philosophie», XXIX (1929), pp. 124-127 (a proposito del libro di Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*); tr. it. in M. Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, a cura di R. Di Donato, Einaudi, Torino 1998, pp. 339-342, qui p. 340.

con la genesi di un'antropologia della 'persona', dove la sua 'spiritualità' viene legata alle cose che dona.

L'insistenza di Mauss sul *mana* che conserva colui a cui si riconosce l'autorità nel donare è una prima chiave ermeneutica importante per la peculiare lettura che Weil farà della lotta per il riconoscimento avvicinandola alla nozione di 'persona'-'personalità'. Nel 1938 Mauss tornerà su di una specificazione della categoria di 'persona', ricostruendone la storia e approfondendone il tratto etimologico di maschera come astrazione. Ma nel farlo cercherà innanzitutto di ricollegarsi alla sua (e di Hubert) spiegazione del 'mana' quale esempio di una genesi sociale delle categorie, quale prototipo di una sociologia della conoscenza. Il «catalogo delle forme che la nozione» di 'persona' ha assunto attraverso il tempo e lo spazio gli serve come schema di esplicazione del fondamento sociale del «senso» che ogni uomo ha «della sua individualità insieme spirituale e corporea». Come già aveva fatto Durkheim, alla 'persona' come categoria prettamente moderna Mauss assegnerà nel 1938 il ruolo di esito teorico dal valore normativo di un percorso quasi *weltgeschichtlich* di scoperta dell'individualità, di cui essa – nella sua accezione contemporanea – sarebbe sintesi pregnante. In questo senso – e tenendo ben da conto che ciò che Mauss sembra identificare, *personne* e *moi*, è trattato da Weil nella *Logique* in due distinte categorie – il parallelismo con la nozione weiliana di 'personalità' che si prospetterà più avanti in questo capitolo è possibile solo per il momento genetico del concetto di 'persona', quello più vicino alla lotta kojéviana, l'atto di nascita – conflittuale – da cui prende piede l'astrazione giuridica e morale («ma recherche sera entièrement une recherche de droit et de morale», asserisce Mauss)³¹⁸.

³¹⁸ M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXVIII, 1938, poi in Id., *Sociologie et anthropologie*, cit., pp. 331-361, qui pp. 334-335 [tr. it. in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, pp. 351-380].

Per ora basti rilevare il complesso di nozioni che si stringono attorno al fatto sociale totale: autorità, persona, riconoscimento, onore. Termini che ritornano nell'*Introduction à la lecture de Hegel*, nella lettura kojéviana della sezione fenomenologica del *Selbstbewusstsein*, declinati secondo un'antropologia hegeliana. Per Kojève è decisivo il momento del desiderio, che si rapporta alle cose non positivamente, ma negativamente: la realtà del desiderio deriva dalla negazione della realtà data. Ma allorché il desiderio dispiega la sua negatività su di un'altra negatività desiderante, ossia in modo raddoppiato, dirigendo la propria negazione sopra un'altra negazione, piuttosto che esplicitarla immediatamente, ciò che nasce dalla situazione conflittuale che si crea è l'umanità stessa, l'uomo propriamente detto. L'antropogenesi è quindi nel movimento di riflessione tra i desideri: «perché ci sia Desiderio umano è necessario che prima di tutto ci sia una pluralità di Desideri (animali). [...] Ecco perché la realtà umana non può esser che sociale»³¹⁹. Se certo Mauss non parla di 'antropogenesi', è però chiaro che nel trattare dei meccanismi di obbligazione che agiscono per mezzo delle cose, descrivendo i rituali di rifiuto, diffidenza o presa di distanza dall'oggetto donato che caratterizzano l'approccio del ricevente, mentre il donatore fa mostra di modestia, egli pone l'oggetto donato al centro d'un gioco di obbligazioni reciproche che strut-

Un'interessante analisi di questo saggio è in N. J. Allen, *The Category of the Person: a Reading of Mauss' last essay*, in M. Carrithers – S. Collins – S. Lukes, *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 26-45. Il parallelo con Durkheim, e con l'enfasi sulla 'persona' del pensiero della Terza Repubblica, è in S. Collins, *Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology*, ivi, pp. 46-82. Arn. Momigliano, *Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek biography and autobiography*, ivi, pp. 83-92, sottolinea l'elusione da parte di Mauss del nesso tra biografia e persona nella storiografia e retorica greca, laddove la persona è intesa come un'approssimazione a cui si perviene a partire dalle sue opere.

³¹⁹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 19-20.

turano il fatto sociale attribuendo significato umano alle azioni sulle cose. Il significato antropogenetico del desiderio in Kojève ha quindi il suo analogo nell'economia di *persone* che vincola il gruppo sociale³²⁰.

Rivalità e conflittualità giacciono all'origine del mondo sociale: il punto qui non è tanto la correttezza della lettura di Kojève – sappiamo bene che si tratta di una lettura molto 'intenzionata'³²¹ – ma il suo contenuto di verità, ossia il suo portato sotto il profilo della ricostruzione della nascita del sociale a partire dalla differenziazione tra *Herrschaft* e *Knechtschaft*³²². A dir il vero, per determinare la genesi di storia e società, Kojève, lo si è detto, non cita Mauss, ma, utilizzando un linguaggio dall'eco psicanalitica, si orienta sulla funzione 'antropogenetica' e 'socializzante' del desiderio, che interviene a scomporre l'unità indistinta della natura, determinando la frattura da cui l'uomo emerge l'uomo spezzando l'armonia col *bios* che gli era caratte-

³²⁰ A questo proposito M. Richardson, in *Georges Bataille*, Routledge, London – New York 1994, pp. 76-78, nota la scelta di alcune letture di porre in secondo piano il fatto che l'interpretazione di Mauss fosse incentrata sullo scambio e sulla possibilità da questo creata di 'obbligare'.

³²¹ Dice bene B. Karsenti, *La lecture kojévienne de Hegel. La question du livre*, in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 280-294, che Kojève legge la *Fenomenologia* come «un'esperienza concreta di saggezza», e sottolinea l'importanza dello Hegel «in carne ed ossa» per Kojève. In questo saggio troviamo anche la giusta definizione del desiderio di desiderio come «realtà relazionale che attraversa gli individui per costituirli dall'interno da se stessi» (ivi, p. 281), come «un sistema di relazioni anonime che sono la vera logica del desiderio». Il «riconoscimento non è definibile come fenomeno antropologico originario che nella misura in cui consiste in un rapporto tra gli uomini che lungi dal rinviare all'essenza individuale di ciascuno, preesiste a questa e rende conto della sua costituzione». La necessaria pubblicità del Libro del Saggio sarebbe «operatore filosofico essenziale del riconoscimento universale» (ivi, p. 283). Ma si veda lo sviluppo di questi temi, soprattutto in riferimento a Bataille, in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999², pp. 261-268.

³²² La lettura di Kojève diede origine tra l'altro alla nozione dello *stade de miroir* in Lacan, in cui la costituzione dell'io nel bambino è subordinata alla contrapposizione di un'immagine speculare. Su questi temi cfr. B. Ogilvie, *Lacan. Le Sujet*, Puf 1987, p. 100-118, e M. Delbraccio, *Destins de la dialectique hégélienne dans la psychanalyse. Lacan avec et contre Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 253-257.

ristica nel regno cosale in cui stagnava come animale³²³. Tenendo presente che in Hegel il movimento dell'autocoscienza nella *Fenomenologia* è quello di una coscienza già scissa che ha in sé l'alterità nella forma di un'assenza, Kojève fa lavorare questo movimento generato dalla mancanza per farne scaturire l'uomo, che nascerebbe così dal desiderio di un nulla³²⁴, insieme all'Autocoscienza, alla scoperta della identità con sé che è scoperta del desiderio (la *Begierde* hegeliana, tradotta 'appetito' da De Negri) di un altro desiderio. Kojève fonda la sua interpretazione sul fatto che qui nella *Fenomenologia*, a differenza di quanto accade nei capitoli della 'certezza sensibile' o della 'percezione', il desiderio è negatività che non si rivolge a oggetti, ma a qualcosa di simile a sé, a *una vita che si riflette anch'essa in sé*, a un'altra autocoscienza³²⁵. L'autocoscienza, non avendo un immediato riferimento agli oggetti, deve rinnovarsi continuamente attraverso l'inesauribilità dell'autocoscienza-altra

³²³ Su questi punti si veda D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., qui soprattutto pp. 77-110. Per Pirotte l'azione umana si manifesta in Kojève come antropologia radicale, eccesso che si staglia sullo sfondo naturale indistinto. Nell'orizzonte del *jeu de miroirs* della lotta di puro prestigio, in cui la non-morte dell'altro è assunta e presupposta, la 'fine della storia' andrebbe intesa come un aprirsi al morire come possibilità, momento dinamico, plastico, dell'autoaffermazione del vivente umano. La morte iscritta nella vita si rivelerebbe così come «spazio non teleologico di 'neutralità'» (ivi, p. 160).

³²⁴ Un'interpretazione di questi temi è in S. Borutti, *Metafisica del desiderio*, in «aut aut», 315, 2003, pp. 79-94 (in particolare pp. 79-86) nella chiave di un umanesimo idealistico che legherebbe Hegel a Kojève, ristabilendo in qualche modo un soggetto forte che spregia il godimento in quanto è dalla parte delle cose. Una considerazione analoga del desiderio kojéviano come 'generativity' idealisticamente 'disembodied' e svincolato, rispettando il rigido dualismo di Kojève, dal contesto del mondo naturale, è in J. P. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987, pp. 78-79. È più discutibile l'affermazione (p. 81) che la *Begierde* sia il *desiderio della vita*. Nel contesto del confronto tra le due autocoscienze, essa è più propriamente desiderio di ciò nella vita si riflette.

³²⁵ La spiegazione del *desiderio del desiderio* come nozione non propriamente hegeliana ma di matrice autonoma è nella lettera, già menzionata, a Tran-Duc-Thao, citata in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 419 e in G. Jarczyk – P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, cit., pp. 61-68.

(che a sua volta sappia compiere in sé la sua negazione). Il *Tun*, l'operare negativo dell'autocoscienza, si svolge come iterazione dell'*Aufhebung* dell'esser altro che è già in sé ma viene visto nell'altro: alla fine della dialettica, in Hegel, come noto, le due autocoscienze si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi («sie *anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend*») ³²⁶. Secondo Kojève, che restringe il cono prospettico della sua interpretazione a quest'unico episodio fenomenologico, in tale movimento di riconoscimento di sé e dell'altro come soggetto desiderante, il desiderio stesso, in quanto principio del processo che porterà all'*Anerkennung*, dà inizio alla storia come processo della realizzazione di un riconoscimento universale attraverso il negativo. Storia, azione, lavoro come *Bildung*, divenire, sono tutti sinonimi della negatività che l'uomo porta in sé nel *desiderio* che è trasformazione del dato in una temporalità dominata dall'avvenire, letto (come in Koyré) come *negativo* (in quanto nega l'essere) che dà senso al presente ³²⁷. Se in Kojève il Concetto e il Tempo sono strettamente imparentati, fino ad identificarsi – entrambi, per così dire, lavorano di lima, di sottrazione e negazione dell'essere determinato –, il continuo lavoro di auto-trascendimento della negatività finita dell'uomo non ha risoluzione in una dimensione logico-speculativa indipendente. Nel cuore dell'interpretazione fenomenologico-antropologica di Koyré-Kojève resta pertanto la

³²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 110; tr. it., cit., p. 118.

³²⁷ Sulla limitazione della dialettica alla sola negatività del Lavoro e dell'Azione umana si veda R. Dati, *Alexandre Kojève lettore di Hegel*, cit., pp. 91-126, che conduce l'analisi anche sul testo più koyréano di Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, e rimanda alla definizione di algoritmo come 'silenzio articolato' in Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 565 nota 1. Il tempo è necessario alla genesi del concetto, mentre la verità della fisica è limitata in quanto non è sviluppata nel tempo: si tratterebbe di una scienza non umana per definizione. Si veda a proposito il rinvio di Dati al parallelo Hegel - Spinoza, in A. Kojève, *Introduzione alla lettura*, cit., p. 441, dove si dice dell'*Etica* che essa sarebbe stata scritta da Dio in quanto Spinoza.

negatività, cifra ontologica della finitudine umana, assunta come eccesso irriducibile ai margini del ‘sociale’. A sfruttare ed esplicitare nitidamente il margine d’azione di una negatività così configurata è la ricaduta ‘politica’ delle tesi di Kojève.

Kojève e Schmitt: il fatto politico totale

Si è da più parti sostenuto che l’idea kojèvia della lotta a morte abbia tratti barocchi o hobbesiani³²⁸. Nel gioco dei possibili riferimenti ispirati da una simile, enciclopedica figura, questo tratto, a nostro avviso, sembra rinviare in modo più diretto alla somiglianza delle tesi di Kojève con l’esistenzialismo politico di Carl Schmitt (di per sé certamente non estraneo a una *Weltanschauung* barocca). È vero che il nome di Schmitt nel commento di Kojève a Hegel non viene mai menzionato né sembra decisivo quanto quello di Heidegger³²⁹, se Kojève può affermare che

³²⁸ Si tratta di interpreti che vantano ascendenze straussiane, che tendono a rilevare il nesso Hegel-Hobbes nell’*Anerkennung*. Si veda ad esempio il testo di B. Cooper, *The End of History: an Essay on Modern Hegelianism*, cit., assai semplicistico negli accostamenti (la *Political science* di Hegel, Hobbes e Kojève arriverebbe ai Gulag); o P. Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, cit., pp. 146-147 nota 188, che osserva la mancanza di Hobbes in Kojève e, seguendo la traccia di Allan Bloom, curatore della traduzione inglese del commento di Kojève, il ‘falso marxismo’ di Kojève, smontando il suo rimando al *Capitale*, libro III, cap. XLVIII, in *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 541 nota 1: dato lo stile del personaggio l’indagine filologica tesa a rilevare lacune ed omissioni rischia di essere un’operazione fuori centro.

³²⁹ Già nel 1934-35 e nel 1935-36, in coincidenza col seminario, Kojève recensiva prima A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie*, in «Recherches philosophiques», n. 4, 1934-1935, pp. 400-402, poi A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, «Recherches philosophiques», n. 5, 1935-36, pp. 415-419. Materiale inedito su quest’ultima recensione è sia in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp. 384-385, sia in A. Kojève, *Note inédites sur Hegel et Heidegger*, ed. par B. He-sbois, «Rue Descartes», n. 7, 1993, pp. 29-46 (testo a pp. 35-46), dove viene notato che la posizione heideggeriana, escludendo la lotta e il lavoro, non porta alla genesi della società né a quella dello Stato (ivi, p. 40). Si vedano su questi

«non bisogna dimenticare che il Servizio e il Lavoro non sono liberi e creatori se non nella misura in cui si effettuano nell'Angoscia che nasce dalla coscienza della morte. È dunque in fin dei conti questa coscienza della morte che umanizza l'uomo e costituisce la base ultima della sua umanità»³³⁰. Una tale determinazione dell'umanità dell'uomo attraverso l'Angst sembra in effetti far propri gli strumenti offerti da Heidegger. Ma tra le due opere del 1927, *Sein und Zeit* e il *Begriff des Politischen* di Schmitt, per Kojève la seconda conta più di quanto di solito si ammetta³³¹.

punti le osservazioni di M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'Occidente*, Bibliopolis, Napoli, 2005, pp. 260 sgg., che riporta anche il contesto (da Löwith a Koselleck) che criticò e ampliò il nesso decisione esistenziale-decisione politica. L'influenza di Heidegger nella lettura di Kojève fu notata e criticata dall'importante commento di J. Wahl, *A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Kojève*, in «Deucalion», V, 1955; tr. it. in G. Bataille – A. Kojève – J. Wahl – E. Weil – R. Queneau, *Sulla fine della storia*, cit., pp. 47-69, qui pp. 55-57. Si vedano anche D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, «Etudes Philosophiques», n. 2, 1993, pp. 205-221 e M. S. Roth, *Knowing and History* cit., pp. 89-92 sull'uso strumentale di Heidegger in Kojève, anche se il parallelo con Lukács (ivi, p. 93) non sembra appropriato perché nega tutto il lato ironico della scrittura di Kojève (anche se tiene conto del 'solipsimo discorsivo' del Kojève anni Cinquanta, differente da quello anni Trenta). La prossimità tra il pensatore franco-russo e Heidegger è relativa ai due temi dell'angoscia per la morte e della temporalità nella linea futuro-passato-presente, quest'ultima già presente in Koyré. Il primo tema sviluppa la connessione tra l'essere nel mondo e lavoro in senso marxistico – nesso che avrà molta fortuna, come ben dice W. Biemel, *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, cit., p. 651, rimandando giustamente a Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 264 («l'Esprit-dans-le-Monde, c'est à dire l'Esprit humain, devient l'Esprit tout court»). L'analisi della temporalità in Kojève è invece strettamente legata alla fenomenologia del desiderio. Su questi temi cfr. J. P. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, cit., pp. 63-79, che conclude associando Kojève al 'liberalismo' (inteso come dottrina che fonda il mondo socio-politico col desiderio individuale), nonché alla tradizione della legge naturale.

³³⁰ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 712.

³³¹ Kojève e Schmitt sono di solito associati per la tesi dello Stato universale e omogeneo (o 'Impero', cfr. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981, p. 90, dove, al limite estremo, il diritto positivo coincide col diritto naturale: Kojève sostiene che «qui c'è il fondo stesso dell'hegelismo»).

Come visto, a partire dalla metà degli anni Cinquanta tra Kojève e Schmitt vi fu un breve carteggio vertente sulla questione della fine della storia. In quella sede, prendendo spunto dal *Nomos der Erde* di Schmitt, Kojève finisce per ricordare al giurista di Plettenberg che a parer suo non c'è più nulla da 'prendere', nel senso forte del *nehmen* schmittiano, fin dai tempi di Napoleone³³². Schmitt risponde spostando la diatriba sul suo rifiuto

Si veda ad esempio A. Gnoli - F. Volpi (a cura di), *I prossimi titani*, Adelphi, Milano 1997, p. 68, e adesso M. Vegetti, *La questione del politico nell'epoca dell'unità del mondo. Il rapporto Schmitt-Kojève e il contesto teorico del dibattito*, in C. Sini (a cura di), *Terra e storia. Itinerari del pensiero contemporaneo*, Cisalpino, Milano 2000, pp. 183-249, ripreso e rivisto in Id., *Hegel e i confini dell'occidente*, cit., pp. 255-335. Notevole anche l'approccio ermeneutico, ben cosciente dell'assunzione kojéviana – e delle differenze – della teoria schmittiana, dello scritto di G. Barberis, *Il Regno della Libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003, p. 6, pp. 32-36 e *passim*. Si vedano da ultimo anche le notazioni relative al rapporto Schmitt-Kojève (e al superamento kojéviano della politica nell'ipotesi della ri-animizzazione dell'uomo alla fine della storia) in R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007, qui pp. 133-140.

³³² Alludiamo alla semantica dell'appropriazione del termine *nehmen* implicata dal *nomos*, che Schmitt aveva analizzato sia in *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974² (1950); tr. it., *Il nomos della terra*, tr. e postf. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, sia nel saggio *Nehmen/Teilen/Weiden* (1953); tr. it. a cura di G. Miglio – P. Schiera, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 293-312. Per una rilettura del primo testo nel quadro teorico dell'odierna globalizzazione si veda G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Schmitt invitò tra l'altro Kojève a tenere una conferenza al Rhein-Rhur Klub dal titolo *Kolonialismus in europäischer Sicht*, a Düsseldorf il 16 gennaio 1957, dove si riscontra il concetto – anche batailliano – di 'gebender Kapitalismus' (il testo della conferenza è in «Schmittiana», Bd. VI, hrsg. von P. Tomissen, pp. 126-140; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 157-162, col titolo *Capitalismo e socialismo. Marx è Dio, Ford è il suo profeta*). Non ci sembra centrare il punto invece l'accostamento a Schmitt in S. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, Macmillan, Basingstoke 1994, p. 66, anche se è indiscutibile l'enfasi sulla virilità in Kojève nella definizione della lotta a morte (motivo che troviamo a proposito di Strauss in J. C. Monod, *Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire*, cit., p. 190 nota 1). *Sign of the times*, certo, ma basta vedere cosa pensi Kojève del 'virilismo' di Hemingway, *Le dernier monde nouveau*, in «Critique», 111-112, 1956; tr. it. *L'ultimo mondo nuovo*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., p. 117 sg., per accorgersi perlo-

della lettura ateistica di Hegel fatta da Kojève e sfidandolo a rivelargli quale sia a suo avviso il vero ‘nemico’ in Hegel. Kojève raccoglie il guanto e rincara la dose: il nemico di Hegel è il diavolo cristiano, le funzioni animali, la corporeità insomma. E poi espone la sua tesi principale in chiave schmittiana, interpretando la storia come una lotta per il riconoscimento: c’è nemico finché c’è storia, ma giunti al sapere assoluto non c’è né storia né *Feindschaft*. A prescindere dal quadro, più complesso di quanto appaia dal tono lieve di Kojève, queste affermazioni sono importanti perché rivelano indirettamente ciò che Jacob Taubes, con il consueto acume, ha intuito: che la lettura kojèviana di Hegel deve molto anche al concetto schmittiano del ‘politico’³³³.

Tuttavia, a voler partire dai dati concreti, la prima attestazione scritta della presenza di Schmitt in Kojève risale soltanto all’estate 1943, a seminario concluso, quando a Gramat (nel Lot), dove era andato a trovare la famiglia di Eric Weil, in quel momento prigioniero in Germania sotto falso nome, Kojève redige l’*Esquisse d’une phénoménologie du droit*, monumentale opera di fondazione fenomenologica del diritto che venne poi lasciata inedita. Una qualsiasi sintetica presentazione sarebbe qui fuori luogo. Basti dire, ai fini della presente analisi, che alla base dell’interpretazione kojèviana del fenomeno giuridico c’è la postulazione della presenza di un terzo soggetto «imparziale e

meno dello scarto ironico con cui si guarda al buon tempo antico del maschio forte. Più approfondito e informato il capitolo su questo rapporto, visto anche sotto la prospettiva di Leo Strauss, in M. Meyer, *Ende der Geschichte?*, Carl Hanser, München-Wien 1993, pp. 131 sgg., e soprattutto pp. 147-163, su cui vedi le critiche in M. Vegetti, *La fine della storia*, cit., pp. 151-152, condivisibili nel ritenere inaccettabile la riduzione delle tesi di Kojève alla sola ironia. Se qui si dà ampio spazio alla chiave di lettura ironica, è certo vero che l’ironia non spiega affatto la scelta dei contenuti delle tesi esposte.

³³³ Si veda la lettera del 14-8-1985 a Piet Tomissen in «Schmittiana», III, 1991, hrsg. von P. Tomissen, Bruxelles, pp. 169-170, impressione ricavata dall’incontro di Taubes con lo stesso Kojève, nonché la testimonianza, a livello aneddotico, dello stesso J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve Verlag, Berlin, 1987; tr. it., *In divergente accordo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 76.

disinteressato»³³⁴, che legifera, giudica o applica la norma, oltre ai due soggetti che interagiscono. A fondamento di questa postulazione c'è la premessa elementare della possibilità del diritto solo in un contesto sociale già formato: c'è diritto solo se c'è società³³⁵. A quest'affermazione preliminare nel testo dell'*Esquisse* segue la domanda che tornerà nel carteggio con Schmitt: «ci si potrebbe chiedere se una società omogenea sarà ancora una Società, se si conserverà in quanto società. Perché nelle Società che conosciamo il legame sociale è condizionato dalla diversità dei membri, dei quali l'uno dona all'altro ciò che l'altro non ha (questo punto è stato ben messo in luce da Durkheim nel suo libro sulla *Divisione del lavoro sociale*). Ma poco importa, perché le Società reali che noi conosciamo non sono mai omogenee»³³⁶. Proprio questa conclusione, dal sapore insolitamente descrittivo, apre nell'*Esquisse* una prospettiva sull'eventuale scomparsa, in una società del tutto uniforme, di ciò che Schmitt ha definito il 'politico'. Infatti, come poi ribadirà nelle sue lettere, per Kojève la fine della storia coinciderebbe con l'avvento di uno Stato universale ed omogeneo e quindi con la fine del 'politico' vero e proprio, ossia della formazione di raggruppamenti di amici e nemici in base alla possibilità reale di uccidersi. In numerosi altri momenti dell'esposizione Kojève riprende gli argomenti del giurista tedesco a favore della propria determinazione del 'politico' e dell'autonomia del suo criterio, come quando afferma che la società moderna è caratterizzata dal fatto che la certezza del diritto è garantita dall'apparato statale, ma che lo Stato è connotato in modo essenzialmente politico dal fatto di essere una società di *amici*

³³⁴ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, cit., p. 23 e *passim*. Sulla figura del 'terzo' politico e giuridico, con ampio riferimento allo Schmitt teorico della 'neutralità' e delle 'neutralizzazioni' e al realismo di Julien Freund, si veda P. P. Portinaro, *Il Terzo. Una figura del politico*, Franco Angeli, Milano, 1986 – che vede nel dialogo tra Atenesi e Meli del V libro di Tucidide (81-116) la sua smentita più potente (ivi, p. 21).

³³⁵ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cit., p. 75.

³³⁶ Ivi, pp. 181-182.

con un *nemico* almeno potenziale all'esterno e dal fatto che i suoi membri si dividono in governanti e governati³³⁷.

Ma è il tema dell'origine del diritto a dispiegare la lettura kojè-viana di Schmitt nel suo luogo più originario, la lotta per il riconoscimento tra le due autocoscienze. Qui Kojève riprende la tematica dell'antropogenesi e declina Schmitt nel quadro della

³³⁷ Si veda a proposito C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker&Humblot, Berlin 2002⁷ (1963) [München-Leipzig 1932³], pp. 20-78, qui p. 27; tr. it. in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 101-165, qui pp. 108-109: «in ogni caso essa [la definizione concettuale del 'politico'] è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcuna delle altre antitesi. [...] Egli [il nemico politico] è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo 'disimpegnato' e perciò 'imparziale'». Altri rimandi piuttosto evidenti sono nel § 15 dell'*Esquisse*, quando Kojève tratta di un «gruppo esclusivo» che esisterebbe solo nell'ambito di una legalità riconosciuta (in una situazione rivoluzionaria non potrebbero darsi gruppi esclusivi perché la rivoluzione toglie la condizione stessa della legalità) e che *sotto il profilo propriamente politico* si mostrerebbe come gruppo che dispone della società a proprio arbitrio, sottraendola invece all'arbitrio degli esclusi. O anche quando, in tutto il § 23, Kojève si basa sulle teorie schmittiane e sulla distinzione del senso giuridico e del senso politico dell'interazione tra lo Stato (rappresentato dal governo) e i suoi membri. In realtà, come ben puntualizzato da G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 34 sgg., lo Stato verso un suo cittadino ha un rapporto soltanto politico, in quanto non può costituirsi a Terzo imparziale e disinteressato essendo uno dei membri del rapporto. Lo Stato può essere Terzo, instaurando così un rapporto giuridico autentico, solo in relazione ad amici politici, ovvero due suoi cittadini A e B. Va da sé che se un governo si comporta da persona privata, anziché da portavoce di un'idea politica di giustizia, l'intervento della Costituzione come garante della funzione statale (di 'persona morale') dei rappresentanti del governo ha funzione giuridica (A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cit., p. 161: la Costituzione ha funzione *giuridica* solo quando «annulla gli atti anticostituzionali o quando prevede delle sanzioni contro i membri del governo che agiscono in nome dello Stato come persone private»).

sua lettura antropologica di Hegel³³⁸. Nella fattispecie è il § 35 dell'*Esquisse*, che apre la seconda sezione su *L'origine e l'evoluzione del Diritto*, a offrire una rapida sintesi delle tesi del seminario a riguardo: «se l'uomo è l'atto per mezzo del quale soddisfa il suo desiderio di desiderio, non esiste in quanto essere umano che nella misura in cui è *riconosciuto*: il riconoscimento di un uomo da parte di un altro è il suo essere stesso (come dice Hegel: *Der Mensch ist Anerkennen*) [...] per *realizzarsi* come essere umano, l'uomo deve poter rischiare la sua vita per il riconoscimento. È questo rischio della vita (*Wagen des Lebens*) che è la vera nascita dell'uomo»³³⁹. Ma pur nell'afflato schmittiano dell'insieme di queste pagine, due sole volte il nome di Schmitt viene citato apertamente: «ritengo note queste due categorie fondamentali [amico-nemico], specificamente politiche» e rimanda in nota a «Karl Schmidt [sic], *Der Begriff des Politischen*»³⁴⁰. Se effettivamente il saggio di Schmitt era piuttosto noto e sedici anni dopo la sua prima edizione era del tutto normale che Kojève lo citasse, tanto più in modo così generale, ricavare da queste due citazioni, per di più sbagliate (forse intenzionalmente?), addirittura una filiazione della lettura hegeliana di Kojève da Schmitt potrebbe sembrare avventuroso. Ma a voler proprio insistere su questa via, piuttosto che rivolgersi al testo di fenomenologia del diritto, bisognerà tornare a leggere tra le righe delle lezioni del seminario.

³³⁸ È quella che M. Roth, *A Note on Kojève's Phenomenology of Right*, in «Political Theory», vol. 11, n. 3, 1983, pp. 447-450, qui p. 448, definisce «l'allegoria dello sviluppo umano».

³³⁹ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cit., p. 240.

³⁴⁰ Ivi, p. 143 e p. 144 in nota. La seconda citazione è ivi, p. 497: «come ha ben mostrato Carl Schmitt (*Über den Begriff des Politischen* [sic]) l'inimicizia politica non ha nulla a che vedere con l'Odio». Prima attestazione, come indicato da M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente*, cit., p. 267 nota 25 – ma risalente solo al 1943 e del tutto ignota ai più, dato che l'opera non fu mai pubblicata in vita. Per un inquadramento dell'influenza schmittiana in Francia rimandiamo a M. Baldus, *Carl Schmitt im Hexagon. Zur Schmitt-Rezeption in Frankreich*, «Der Staat», n. 4, 1987, pp. 566-586.

È evidente infatti come l'*Esquisse* tenda in qualche modo a superare le tesi stesse delle lezioni, per lo meno nell'esaltare l'autonomia del giuridico³⁴¹. Tuttavia, al livello iniziale dell'analisi, occorre operare una distinzione preliminare tra quello che è un tono e uno stile 'schmittiano' di Kojève – teorico a suo modo, lo si è visto, dell'autocensura, e intellettuale ironico –, la concettualità usata, il rilievo dato ad alcuni termini, l'influenza nell'ambito della «lotta a morte» – elementi del tutto interni al discorso di Hegel, fitto di richiami ad Hobbes – e ciò che effettivamente egli va asserendo. Si possono qui suggerire alcuni elementi di una possibile interpretazione. Che lo scontro tra le autocoscienze, tra servo e signore, abbia il carattere di una lotta sanguinosa all'interno della quale non sia però pensabile l'uccisione dell'altro, lo afferma Hegel, per il quale togliendo la vita, si toglie quell'«indipendenza senza negatività assoluta» che è il necessario supporto del sorgere dell'autocoscienza come negatività e quindi del riconoscimento³⁴². Ma all'interno di questo scontro in cui l'uno s'adeguа alla minaccia dell'altro, per poi erodere dal di dentro la sua acquisita *Herrschaft*, Kojève suggerisce uno spunto ulteriore che si tratta di verificare: non solo nell'analisi hegeliana della «lotta a morte» si rinverrebbe il riassunto della storia del mondo, dall'inizio (l'antropogenesi) al termine (la fine della storia), ma soprattutto – questa è la nostra ipotesi di lettura – a far da traccia segreta di questa storia sarebbe la figura concettuale dell'amico-nemico. Insomma le chiavi del *Kampf um Anerkennung*, le chiavi dell'*autonomia* dell'autocoscienza, oltre che 'sociali' nel senso di Mauss, potrebbero esser anche 'politi-

³⁴¹ Per un'ampia disamina del testo kojéviano come tendente alla *eradication of politics* parallela alla rinnovata autonomia del giuridico si veda B.-P. Frost, *A Critical Introduction to Alexandre Kojève's Esquisse d'une phénoménologie du droit*, «The Review of Metaphysics», March 1999, vol. LII, n. 3, pp. 595-640, soprattutto pp. 611-621.

³⁴² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 112 ; tr. it., cit., p. 119.

che', non solo per il *tono* di Kojève, e neppure per l'uso 'modelistico' di un concetto, ma anche e soprattutto per la sostanza di quanto espresso – una vera e propria lettura del saggio schmittiano e della sua tesi dell'autonomia del politico. Alla spontaneità creatrice dell'autocoscienza che nasce, che è insieme negatività e progettualità, proiezione sull'avvenire, potrebbe affiancarsi sul piano genealogico un'ulteriore accezione, 'politica', della raggiunta autonomia dell'autocoscienza.

A venirci incontro nella verifica di quest'ipotesi è un passo carico di possibili riferimenti, da Hobbes a Mauss, dove Kojève afferma che «l'uomo realizza (= crea) e 'manifesta' la propria umanità (= libertà) rischiando la propria vita, o per lo meno, potendo e volendo rischiarla, unicamente 'per la gloria' o solo in funzione della sua 'vanità' (la quale, con questo rischio, cessa di essere 'vana' o 'inesistente' e diviene il valore specificamente umano dell'*onore*³⁴³)». Essendo l'autocoscienza negatività 'assoluta', ovvero capacità di negare *per* un'astrazione, si ha qui, come visto, una negatività duplicata: l'autocoscienza nega per ottenere qualcosa, l'astrazione, che già in sé nega il dato reale-naturale. Solo in questa maniera essa giunge a dare efficacia al tratto, la negatività assoluta, che ne rappresenta il carattere specifico, perché può negare non il semplice dato naturale, ma un'altra negatività (l'altra autocoscienza), se questa non riconosce la propria negatività assoluta. Ma la possibilità per l'autocoscienza di raffigurarsi l'uccisione dell'altro in fondo 'per nulla' è la nascita di un vincolo che stabilisce per differenza un raggruppamento tra chi lotta *per la propria astrazione messa in figura* e chi continua a prediligere quell'indipendenza non negativa che è la vita. «La verità dell'uomo, o la rivelazione della sua realtà, presuppone dunque la lotta a morte»³⁴⁴. L'autocoscienza che, desiderando il desiderio, obbliga l'altra prima alla lotta a morte e poi al ricono-

³⁴³ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 617.

³⁴⁴ Ivi, p. 26.

scimento, desidera effettivamente che l'astrazione che si è figurata (la possibilità di uccidere per nulla) significhi un obbligo concreto per l'altra. Quest'ultima deve riconoscere in ultima istanza il 'dono' della propria negatività che è alla radice dell'ostilità assoluta della prima autocoscienza, che da parte sua in questa maniera mette in comune il suo negativo chiedendo che venga riconosciuto come possibilità reale e in tanto normativa. Ma la dimensione del normativo cui qui ci si riferisce attiene allo specifico carattere negativo al centro del valore desiderato: il 'criterio' del normativo è il 'politico' stesso inteso come possibilità reale di una lotta mortale per ottenere il riconoscimento di un'autonomia. In questo senso la volontà di esser per l'altra valore autonomo coincide con la nascita del 'sociale' e del 'politico' insieme come valore autonomo. L'antropogenesi come genesi d'una coscienza autonoma è pertanto davvero la nascita della schmittiana autonomia del 'politico' come forma antropologicamente determinata di un concetto che non è fondato su alcuna antitesi logica degli altri *Sachgebiete* del reale. Il 'politico' come astrazione concettuale si configura al contempo come l'evento del fatto sociale totale. In generale può dirsi che la lotta per il riconoscimento si manifesta pertanto alla stregua di un 'fatto socio-politico totale'. Schmitt e Mauss insieme, quindi. Chi non riconosce il fatto socio-politico totale e la sua autonomia (cos'altro fa la coscienza che sarà servile?) intende *neutralizzare* questo criterio di partizione.

Ma, a ben vedere, la lotta per il riconoscimento vive della stessa oscillazione tra autonomia e totalità del 'politico' di cui il *pamphlet* di Schmitt è l'esemplificazione. «La concretezza ed autonomia particolare del 'politico' appare già in questa possibilità di separare una contrapposizione così specifica come quella di amico-nemico da tutte le altre e di comprenderla come qualcosa di autonomo», afferma Schmitt nel *Concetto di 'politico'*³⁴⁵.

³⁴⁵ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 29; tr. it., cit., p. 110.

In un ideale controcanto, il suo futuro corrispondente gli risponde espandendo il politico a tutti i *Gebiete* del reale: così accade nella *Urszene* del conflitto. «All'uomo della Lotta non serve a niente uccidere il suo avversario. Egli deve sopprimerlo 'dialteticamente'. Deve cioè lasciargli la vita e la coscienza e distruggere solo la sua autonomia». Sottolineando l'inutilità dell'effettiva messa a morte, Kojève avverte che in gioco da parte dell'*homo politicus* c'è qualcosa di più di un *lasciar essere*: in gioco c'è la sua autorità, l'autorità del 'politico'. Si spiega: «la sua vera autonomia è quella che egli *mantiene* nella realtà sociale mediante lo sforzo di questa [inter-]azione»³⁴⁶. Da un lato si ha quindi un'operazione di spoliticizzazione esercitata proprio da chi riconosce e gestisce il politico, dall'altro c'è l'effettiva esasperazione della funzionalità di questo concetto. È un paradosso che lo stesso Schmitt aveva ben presente: la compiuta spoliticizzazione è quanto di più politico si possa concepire e la neutralità stessa è un compiuto concetto politico³⁴⁷. Riconosciuta l'efficacia del 'politico' ci si affretta a privare il nemico della sua potenziale politicità, mantenendolo sì in vita, ma negandogli l'autonomia 'politica', ovvero la facoltà di astrarsi da sé dalla propria natura e di riversare la propria negatività sulla negatività altrui. Lo si neutralizza, gli si toglie il 'politico' mediante il proprio 'politico'.

³⁴⁶ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 29.

³⁴⁷ Oltre alla nota conferenza del 1929, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (su cui cfr. G. Marramao, *La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 69-87), si veda, all'interno del *Begriff des Politischen*, p. 35; tr. it., cit., p. 118: «Solo che anche il concetto di neutralità come ogni altro concetto politico, è dominato in ogni caso da questo presupposto di una possibilità reale del raggruppamento amico-nemico, e se sulla terra vi fosse solo neutralità, in tal caso non solo la guerra avrebbe fine, ma anche la stessa neutralità, allo stesso modo come, insieme ad ogni altra politica, viene meno anche la politica di impedire la lotta, se cade la possibilità reale di combattere. Da criterio di giudizio funge sempre solo la possibilità di questo caso decisivo».

E in sede d'analisi antropologica, Kojève prosegue su questa linea che spiega l'autorità del signore con la neutralizzazione dell'autonomia politica del servo, concentrandosi sulla caratterizzazione emotiva che accompagna la definizione dell'esito del *Kampf*. «Ma è Signore del Servo solo perché si è preventivamente liberato della (e della sua) natura rischiando la propria vita in una lotta di puro prestigio, che – in quanto tale – non ha niente di 'naturale'»³⁴⁸. Il fattore autenticamente antropogenetico è l'abbandono della natura per quel nulla che è il prestigio: questo è il tratto decisivo dell'autonomia umana riassunto nella consapevolezza della possibilità della morte. «L'autonomia, o la *libertà*, dell'essere umano è legata alla morte. Dire d'un essere che è 'autonomo' significa dire che è mortale»³⁴⁹. Finitezza e autonomia vengono legate da Kojève in un vincolo indissolubile, dall'eco heideggeriana, che attraversa tutta la sua ontologia dualistica, totalizzando quello che si potrebbe definire, nella chiave ermeneutica adottata, il 'sentimento politico' per eccellenza: l'angoscia. Secondo questa cifra emotiva la coappartenenza dei due concetti – finitezza e autonomia – è visibile tanto nel signore, quanto *e contrario* nel servo: «nell'angoscia mortale l'uomo prende coscienza della sua realtà, del valore che ha per lui il semplice fatto di vivere: e soltanto così egli si rende conto della 'serietà' dell'esistenza. Ma qui egli non prende ancora coscienza della sua autonomia, del valore e della serietà della sua libertà»³⁵⁰. Durante la lotta, il servo soffre di un difetto essenziale di consapevolezza, in virtù del quale non prende coscienza della coincidenza della 'serietà' dell'esistenza e della sua autonomia. La perdita di libertà con cui si conclude la sua parte di lotta è provocata dalla mancata comprensione del fatto che quella stessa dimensione normativa che stava ricercando l'altra autocoscienza

³⁴⁸ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 32.

³⁴⁹ Ivi, p. 685.

³⁵⁰ Ivi, p. 38.

può esser rinvenuta solo nella serietà della propria libertà. Ovvero c'è autonomia dell'autocoscienza solo dove il valore è riconosciuto e la norma è data nella serietà dell'esistere, ossia nell'autonomia del 'politico'³⁵¹. Viene qui a chiarirsi il duplice livello di scrittura utilizzato da Kojève: parlare di autonomia dell'autocoscienza significa allo stesso tempo suggerire un'antropologia politica, ovvero una descrizione *ab origine* della nascita della conflittualità socio-politica, un'*introduzione politica all'antropologia*. L'autonomia dell'autocoscienza risiede nell'autonomia del politico, dove autonomia significa totalizzazione del politico.

La tonalità schmittiana di quella particolare forma di esistenzialismo politico proposta qui da Kojève non deve però sembrare limitata alla fenomenologia della *Herrschaft*, fenomenologia che ha inizio una volta acquisita dal signore l'autorità sul servo. In verità quel *Wagen des Lebens*, il Rischio della Vita per il Prestigio su cui Kojève tanto insiste – con dovizia di maiuscole – è caratteristico anche dell'ultimo sforzo che deve fare il servo per liberarsi del giogo del terrore del mondo ispiratogli dal signore. Quest'ultima fatica chiamata rivoluzione è possibile solo impadronendosi dei mezzi del signore, ossia riaffermando nel servo l'autonomia del politico. In alcuni significativi passi dell'appendice *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico di Hegel* (si tratta delle lezioni VI-IX del 1934-1935), Kojève riassume in pochi passaggi le sue tesi sul *Kampf um Anerkennung*, per poi infine concludere: «si può dunque dire che la Negatività si 'manifesta' come Lotta solo per poter 'apparire' come Lavoro (che altrimenti non si sarebbe potuto produrre). Certo, alla fine, per liberarsi definitivamente o

³⁵¹ Non è fuori luogo notare qui che il rilievo dato al concetto di 'serietà', potenziato dal continuo uso del tedesco *Ernstfall*, il 'caso d'emergenza' nel saggio schmittiano, sia al centro delle annotazioni critiche di Leo Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, cit. Si veda a proposito la nota aggiunta nell'edizione del 1963 al *Begriff des Politischen*, cit., pp. 120-121; tr. it. in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 138 nota 40 e il menzionato carteggio tra i due riportato in H. Meier, *Carl Schmitt und Leo Strauss. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, cit., pp. 129-149.

divenire veramente *altro*, il Servo o l'ex-Servo lavoratore deve riprendere la Lotta a morte di puro prestigio contro il Signore o l'ex-Signore [...] Nella e mediante la Lotta finale, in cui l'ex-Signore lavoratore agisce combattendo per la sola gloria, si crea il Cittadino libero dello Stato universale e omogeneo»³⁵². Per rovesciare la situazione, per liberarsi del suo carattere, l'*Esclave* dovrà quindi *ripetere* la scena originaria del conflitto da cui è scaturita la sua condizione. Dovrà riprodurre il suo rischio e combattere nuovamente per il puro prestigio: «mediante il Lavoro che *manifesta* la sua libertà, il Servo progressivamente si libera; ma alla fine egli deve riprendere la Lotta e accettare il Rischio per realizzare questa libertà, creando con la sua vittoria lo Stato universale e omogeneo di cui sarà il Cittadino riconosciuto».

Questo passo è in realtà solo una nota posta in appendice a un brano che offre un ulteriore elemento chiarificatore: «ciò che secondo Hegel rivela e realizza la libertà è la Lotta di puro prestigio, sostenuta senza alcuna necessità biologica in vista del solo Riconoscimento. Ma questa Lotta non rivela e non realizza la libertà se non nella misura in cui implica il Rischio della vita, cioè la possibilità reale di morire»³⁵³. Ora, proprio l'utilizzo del concetto di 'possibilità reale' è la spia più evidente, accanto all'heideggerismo di fondo, dell'applicazione del *Concetto di 'politico'* alla *Fenomenologia* hegeliana: riacquistare *autonomia* presuppone «la possibilità reale di morire» nella rivoluzione, come Schmitt aveva detto che «il raggruppamento amico-nemico [...] si manifesta nella guerra e nella rivoluzione»³⁵⁴. L'autonomia dell'autocoscienza presuppone il 'politico', visto che la possibilità reale della morte e dell'uccisione fisica è il presupposto di qua-

³⁵² A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 623.

³⁵³ Ivi, p. 642-643 nota 2. Si noti che anche secondo *Hegel et l'Etat* (HE 59; 93), l'intenzione di Hegel nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* era quella di pensare filosoficamente lo Stato moderno come Stato dell'universale e reciproco riconoscimento dei cittadini.

³⁵⁴ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 31; tr. it., cit., p. 113.

lunque raggruppamento amico-nemico, come Schmitt non si stanca di ripetere, né di usare quest'espressione, 'possibilità reale', e simili, a fondamento della sua argomentazione³⁵⁵. Rispetto alla possibilità reale di morire e uccidere, la guerra o la rivoluzione che rendono questa possibilità un fatto, sono per Schmitt la *äusserste Realisierung der Feindschaft* – dove si intende chiaramente, come ha notato Derrida, che la 'realizzazione' non è l'attuazione di una potenzialità, ma la radicalizzazione di uno stato fondamentale (Weil dirà 'sentimentale') dell'esistenza³⁵⁶. Ecco che Kojève parla della medesima *Realisierung*, prendendo atto che per autonomizzare l'autocoscienza servile bisognerà riprodurre

³⁵⁵ «Nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere» (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 29; tr. it., p. 111); «la possibilità reale della lotta che dev'essere sempre presente affinché si possa parlare di politica»; «nel concetto di nemico rientra l'eventualità, in termini reali, di una lotta» (ivi, p. 33; tr. it., p. 115); «i concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica» (ivi, p. 33; tr. it., p. 116); «la guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il presupposto sempre presente come possibilità reale» (ivi, pp. 34-35; tr. it., p. 117); «il fenomeno del 'politico' può esser compreso solo mediante il riferimento alla possibilità reale del raggruppamento amico-nemico» e poco dopo «il problema continua ad essere sempre lo stesso: se cioè un raggruppamento amico-nemico di tal genere esista oppure no come possibilità reale o come realtà» (ivi, p. 36; tr. it., p. 119); «la possibilità reale del raggruppamento di amico e nemico è sufficiente a costituire, al di sopra del semplice dato associativo e sociale, un'unità decisiva che è qualcosa di diverso e insieme di decisivo nei confronti delle altre associazioni» (ivi, p. 45; tr. it., p. 128); «poiché la 'sfera del politico è determinata in ultima istanza dalla possibilità reale di un nemico, le concezioni e le teorie politiche non possono facilmente avere come punto di partenza un 'ottimismo' antropologico» (ivi, pp. 63-64; tr. it., pp. 148-149); «teorici della politica come Machiavelli, Hobbes, spesso anche Fichte, con il loro 'pessimismo' in realtà non fanno che presupporre la reale possibilità o la realtà effettiva [*Wirklichkeit*] di questa distinzione» (ivi, p. 64; tr. it., p. 149, tr. mod.) Quest'espressione schmittiana è già stata a lungo discussa da J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994; tr. it., *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, pp. 135 sgg.

³⁵⁶ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 151, dove tutto il discorso tende a denunciare la «logica dell'inferenza, della prova, dell'indizio, o della testimonianza» circa la 'presenza' del *politico*.

in lei il fatto politico-sociale originario. Ma l'unica via per riprodurlo sembra essere quella della tonalità emotiva legata al prestigio: nonostante tutte le differenze (e la storia trascorsa) tra signore e servo, nell'istante rivoluzionario quest'ultimo saprà ritrovare quello stato d'animo tipico d'una situazione critica e seria in cui c'è la possibilità reale del 'politico'.

Il concetto di 'autorità' in Kojève

A testimoniare che il *Concetto di politico* fosse tra le letture più importanti di Kojève negli anni Trenta, la 'possibilità reale' torna in tutt'altro contesto qualche anno più tardi, in quella breve e penetrante trattazione del *concetto* dell'autorità che è *La notion de l'autorité*, terminata a Marsiglia poco prima dell'*Esquisse*. Qui leggiamo infatti che «in generale, l'Autorità del Signore presuppone la possibilità *reale* di guerra e di rivoluzione *sanguinosa* e [di] scomparire dunque con esse»³⁵⁷. Lo studio sull'autorità, come l'*Esquisse* strettamente legato ai temi e alle categorie del seminario hegeliano, è l'occasione per rilevare alcuni elementi essenziali che concernono quell'*Inzwischen* rappresentato dalla

³⁵⁷ A. Kojève, *La notion de l'autorité*, éd. et prés. par F. Terré, Gallimard, Paris 2004, p. 167. In due altre occasioni l'utilizzo delle categorie schmittiane è palese nell'argomentazione di Kojève: qui più che altrove, avendo intenzione di analizzare l'essenza stessa del fenomeno dell'autorità (ivi, p. 49 e p. 52), egli mostra di aderire se non alle tesi, al linguaggio di Schmitt: «il fatto che nelle 'democrazie' moderne si abbia la tendenza alla clemenza politica non prova che una cosa: la perdita di ogni senso del 'politico' in generale» (ivi, p. 163). E due pagine dopo: «in effetti, la divisione non è reale (non ha un 'senso' e una 'ragion' d'essere) che se le parti separate sono suscettibili di entrare in *conflitto* le une con le altre; ora un conflitto (anche 'latente') sembra dover necessariamente 'neutralizzare' una parte delle potenze messe in causa» (ivi, p. 165). La presentazione del saggio per mano di François Terré rileva la presenza di Schmitt solo sulla scorta degli studi di Agamben, relativamente alla diversa concezione di sovranità e stato d'eccezione tra il giurista e Walter Benjamin (ivi, p. 18): sembra però meno probabile che Kojève tenesse presente in quella sede la *Politische Theologie* (e tanto meno l'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*).

storia, stretta qual è nella prospettiva dell'*Introduction à la lecture de Hegel* tra l'evento antropogenetico della lotta tra le due autocoscienze e la sua fine rivoluzionaria.

Kojève mostra di volerne indagare il profilo fenomenologico (cos'è nella sua essenza il fenomeno dell'autorità), poi metafisico (cos'è l'autorità in rapporto alla struttura del mondo oggettivamente reale), infine ontologico (cos'è l'autorità in rapporto all'Essere, analisi che resterà appena accennata). Ne individua quattro tipi ideali, tra loro irriducibili e corrispondenti alle quattro categorizzazioni del fenomeno tentate nel corso della storia del pensiero: Padre (la Scolastica), Giudice (Platone), Saggio (Aristotele), Signore o Vincitore (ovviamente Hegel). Chiarito che l'autorità ha a che fare con movimento, divenire, azione («reale o almeno possibile»³⁵⁸), nega che essa possa definirsi come atto dell'agente sul paziente, azione dell'uno sull'altro e ne dà una prima determinazione generale.

L'autorità è necessariamente una *relazione* (tra agente e paziente): è quindi un fenomeno essenzialmente *sociale* (e non individuale); bisogna essere almeno in *due* perché ci sia Autorità.

DUNQUE: l'Autorità è la *possibilità* che un agente ha di *agire* sugli altri (o su un altro) senza che questi altri *reagiscano* su di lui, pur essendo capaci di farlo.

Oppure ancora: agendo d'Autorità, l'agente può cambiare il dato umano esteriore, senza subire contraccolpo, ossia senza cambiare lui stesso in funzione della sua azione³⁵⁹.

Come il diritto, il fenomeno autoritario si dà quindi solo in società e, anche se per definizione ha a che fare con l'azione, non coinvolge l'agente, non lo cambia. Dal punto di vista dell'agente è come se non ci fosse azione: è quindi una non-azione che coinvolge almeno due individui e non cambia l'agente, ma *vincola* il paziente senza che questi reagisca al comando, e soprattutto

³⁵⁸ Ivi, pp. 56-57.

³⁵⁹ Ivi, pp. 58-59.

senza che questi subisca qualcosa come un'azione (che muti l'agente). Certo questi può comandare, esser rispettato, ma non deve farsi rispettare con la forza. Insomma, l'autorità è una *possibilità* non attualizzata di azione, che senza impiego di forza costringe qualcuno a far qualcosa. In questo la distanza dal diritto è radicale.

Nel caso dell'autorità, la 'reazione' (l'opposizione) non esce mai dal dominio della *possibilità* pura (non si *attualizza* mai): la sua *realizzazione* distrugge l'Autorità. Nel caso del Diritto, invece, la 'reazione' può attualizzarsi senza distruggere con ciò il Diritto: è sufficiente che questa 'reazione' sia subita da una persona altra da quella che detiene il Diritto. Da questa differenza segue che se, in linea di principio, l'Autorità esclude la forza, il Diritto la implica e la presuppone, pur essendo altra cosa rispetto a questa (niente diritto senza Tribunale, niente Tribunale senza Polizia che possa far eseguire le decisioni del Tribunale con la forza)³⁶⁰.

La differenza rispetto al diritto corrisponde a quella di possibilità e realtà: non c'è autorità se se ne verifica una contestazione, mentre il diritto, Terzo per eccellenza, resta anche se contestato, perché si vale della sua «forza di legge». Autorità e impiego della forza sono pertanto ai poli opposti: l'autorità deve esser efficace restando nel dominio della possibilità, giocando a proprio favore la minaccia dell'impiego della forza.

La parentela indicata tra Autorità e Diritto spiega perché ogni Autorità ha necessariamente un carattere *legale* o *legittimo* (agli occhi di coloro che la riconoscono: il che va da sé, perché ogni Autorità è necessariamente un'Autorità *riconosciuta*; non riconoscere un'Autorità significa negarla e con ciò distruggerla) [...]. I due fenomeni [Autorità e violenza] si *escludono* mutuamente. In generale non bisogna *far nulla* per esercitare l'Autorità³⁶¹.

Avvenuto il riconoscimento dell'autorità dell'uno sull'altro, potremmo dire che il 'politico', ovvero la «possibilità reale» di

³⁶⁰ Ivi, p. 60.

³⁶¹ Ivi, pp. 60-61.

uccidere e morire, sia neutralizzato: a chi è riconosciuto viene cioè attribuito un carattere di autorità che neutralizza il conflitto, sospende le ostilità. L'autorità significherebbe allora l'*epochè* della possibilità reale della violenza. Si è visto tuttavia come l'autorità si caratterizza per il fatto d'esser sì una possibilità di agire con la forza, ma una possibilità che deve restare tale, per conservare il proprio tratto essenziale. Ciò, a ben vedere, innesca una serie di paradossi. Se l'autorità deve rimanere una possibilità per essere efficace, ovvero per esercitarsi senza agire, definire l'autorità come sospensione della possibilità reale della violenza equivale allora a definirla quale 'stato di possibilità ineffettiva del politico' (cioè di una possibilità reale di violenza). Questa notevole astrazione ciononostante provoca effettivamente, efficacemente, l'atto obbediente di chi è soggetto all'autorità e, ad esempio, subisce un comando. Il riconoscimento si svela quindi come l'unica 'azione', *sui generis*, in gioco nel fenomeno dell'autorità, la quale si esercita, è reale, solo non agendo (non dovendo più affermarsi), è reale solo se è riconosciuta. E il riconoscimento determinando la sua *realtà* determina la sua legittimità e quindi il suo permanere come possibilità pura³⁶²: è condizione d'autorità e in quanto tale è, per quanto paradossale possa suonare, la condizione della realtà di una possibilità che deve restare ineffettiva. Siamo in presenza di una commistione tra due distinti tipi di possibilità: una, d'eco schmittiana, che coincide con la possibilità reale della distinzione tra amici e nemici, ovvero del 'politico'; l'altra invece, temporalmente successiva alla prima e perciò storica, è la possibilità *rappresentata dal fenomeno autoritario* (e perciò ineffettiva, irreali) di replicare una lotta già avvenuta e che ha già fornito il suo verdetto. Se reale, l'autorità è ciò che consente di dar continuità e cristallizzare l'esito della

³⁶² È una nota a caratterizzare invece la legalità con movenze schmittiane: «Si può dire che la Legalità sia il *cadavere* dell'Autorità; o più esattamente, la sua 'mummia' – un corpo che dura essendo privo di anima o di vita» (ivi, p. 63).

lotta, che viene indiscutibilmente riconosciuto da chi è stato sconfitto e rispetta l'autorità del vincitore. Ma a quest'esito apparentemente lineare si contrappone la determinazione ontologica fondamentale del titolare dell'autorità.

L'Autorità umana è invece essenzialmente peritura: in ogni momento, la possibilità volontariamente ricacciata indietro della reazione può attualizzarsi e annullar così l'Autorità. L'esercizio dell'Autorità (umana) implica dunque necessariamente un elemento di *rischio* per colui che l'esercita per il fatto stesso che l'esercita: non sia altro che il rischio di perderla con tutto ciò che ne segue. Di conseguenza, ogni Autorità umana che esiste deve avere una 'causa', una 'ragione' o una 'giustificazione' della sua esistenza: una 'ragion d'essere'. Non basta constatare che essa *esista* per *'riconoscerla'*³⁶³.

Proprio in quanto in dotazione a un essere umano e perituro, finito, proprio in virtù di ciò che l'aveva fatta sorgere *politica-mente*, l'autorità è sempre soggetta al rischio. Pur neutralizzato, il politico è sempre presente, nella forma del rischio della perdita d'autorità. Il che pone una ipoteca seria, e in ciò politica, sull'efficacia di qualsiasi autorità, la quale, costantemente precaria, pur volendo neutralizzare il potenziale di 'politico' presente in chi la riconosce, non può mai considerarsi salda. Per questo se la sua efficacia nel presente deve e vuole estendersi al di là della sua esistenza puntuale, essa fa ricorso al principio di ragione, e va alla ricerca di una legittimazione che non sia una 'verità di fatto', perpetuamente contestabile da parte di chi, essendo neutralizzato dal punto di vista politico, non vive il rischio che invece chi ha l'autorità sente sempre attuale. Se insomma, di nuovo, il campo è diviso in due – chi ha autorità e chi no –, la situazione è però mutata: se durante la Lotta entrambi gli avversari erano 'politici', adesso solo l'Autorità conserva il *rischio* di perdersi. Chi è davanti ad essa, non essendo più 'politico', non rischia più nulla. Ma, qui si situa l'ulteriore scarto, potrebbe ricominciare a rischiare: la neutralizzazione, schmittianamente, è infatti un pro-

³⁶³ Ivi, p. 65.

cesso che continua a politicizzare la parte già politicizzata, facendola uscire da sé nell'esercizio inattivo della propria autorità, esponendola al rischio di dover condividere il rischio. La neutralizzazione è cioè un artificio politico che non si svincola mai dall'eccesso che la caratterizza al proprio interno: non solo il rischio è la traccia permanente della sua essenza 'politica', ma esso la porta alla sua ostentazione, al passaggio dalla mera fatticità ed efficacia – seppur del tipo particolare di una possibilità mai attuale – alla «ragion d'essere», l'atto di legittimazione. E, paradossalmente, l'intervento di ragioni 'logiche' nel fatto dell'autorità fa insorgere le condizioni per non riconoscerla.

Non bisogna confondere la *nascita* (la *genesì*) di un'Autorità con i *segni esteriori* del suo 'riconoscimento'. Certo, l'Autorità non esiste se non nella misura in cui è riconosciuta: il Signore non è il Signore del suo Schiavo se non nella misura in cui quest'ultimo lo 'riconosce' come tale (o si 'riconosce' come schiavo); ecc. Si può dire dunque che la genesi dell'Autorità è la genesi del suo 'riconoscimento' da parte di coloro che stanno per subirla. Ma è precisamente per questo che si può dire – perché è la stessa cosa – che l'Autorità *s'impone* da sé a coloro che subiscono. [...] L'Autorità e il riconoscimento non fanno che una cosa sola³⁶⁴.

Il rischio del fenomeno autoritario continua per chi rischiando ha vinto – è stato riconosciuto –, anche dopo il riconoscimento, proprio nella strategia di legittimazione che dà inizio alla storicizzazione del conflitto. Se non le è proprio un movimento di esteriorizzazione, quanto un'intiore forza 'inattiva' di imposizione a chi ne è soggetto, nell'atto di legittimazione l'autorità si ripiega al suo interno, politicizzandosi ulteriormente. E tale è la forza costitutiva del 'politico', che esso non viene placato, ma sostanzia di sé anche il corso 'normale' degli eventi. Proprio questa politicizzazione estrema della parte autoritativa alla ricerca della conferma del riconoscimento continuo rende precaria proprio la normalità riconosciuta. Riprendendo i termini

³⁶⁴ Ivi, pp. 96-97.

usati da Mauss, per Kojève nell'autorità è iscritto un movimento di *dono* che, pur obbligando a un ricambio effettivo – l'azione di chi ne è soggetto –, al suo interno ammette però la gratuità totale fino allo spreco di sé: la traduzione dello 'spreco d'autorità' è il *disconoscimento*. Nel suo discendere da un fatto socio-politico sociale, nel fatto stesso che il concetto di 'politico' entri a pieno diritto nella sua genesi, la struttura dell'autorità è pertanto minata *ab origine* nella sua stabilità: questo le sta a fondamento ma le imprime un'intrinseca motilità, donandole l'eccesso e la gratuità che ne pregiudicano la durata.

L'analisi di Kojève approda dapprima a questo inquietante esito. Passa poi ad analizzare, con un'esposizione dal tono e dai contenuti *à la Weber*, i diversi tipi d'autorità. Pur non potendo seguire qui in dettaglio la classificazione kojèviiana, va sottolineata, nell'analisi 'metafisica' dei tipi di autorità e delle sue giustificazioni, il loro rapporto con le dimensioni temporali, intendendo queste come dimensioni del tempo storico, l'unica forma di tempo che Kojève prende in considerazione, seguendo Koyré. L'autorità 'aristotelica' del Capo (*Chef*) è quella che maggiormente si proietta nell'avvenire (vi si rispecchiano le figure del Sapiente, del Tecnico, del Profeta), in quanto facendo valere il suo 'carisma' personale, guarda più lontano degli altri e sa progettare per loro. L'autorità del Capo ha per fondamento metafisico «la 'presenza' virtuale dell'Avvenire in tutto ciò che è un *Presente*»³⁶⁵. La teoria 'platonica' del Giudice (*Juge*) invece fonda ogni autorità sulla giustizia e sull'equità (sul disinteresse, l'oggettività) che producono le figure del Controllore, del Censore al di sopra delle parti: essa mira all'eternità, ad azioni giuste senza tempo, piuttosto che alle temporalizzazioni (intese come modi *particolari* del tempo)³⁶⁶. L'autorità 'tradizionale' e 'scolastica' del Padre implica la sua giustificazione per anzianità ed *eredità*³⁶⁷.

³⁶⁵ Ivi, pp. 74-76 e p. 126.

³⁶⁶ Ivi, pp. 121-124.

³⁶⁷ Ivi, p. 125.

Se, weberianamente, il Padre è figura del dominio tradizionale, il Giudice di quello burocratico, e il Capo di quello carismatico, l'unico elemento che sfugge a un parallelo con le classificazioni weberiane in *Wirtschaft und Gesellschaft*, è quello autenticamente kojèviano del 'Signore' hegeliano³⁶⁸: «il futuro Signore sostiene la prova della Lotta e del Rischio, mentre il futuro Schiavo non arriva a padroneggiare (*maîtriser*) il suo timore (animale della morte). Cede dunque, si riconosce vinto, riconosce la superiorità del vincitore e si sottomette a lui come lo Schiavo al suo Signore»³⁶⁹. E, in conformità all'ontologia dualistica di Kojève, il Signore per arrivare all'autorità produce un'azione che nega l'essere suo proprio, poggiandosi sulla dimensione del presente.

Ora, il Rischio che genera l'Autorità del Signore è precisamente una tale *azione* nel senso proprio del termine, che si oppone al suo essere (la vita), lo mette in pericolo e può, a seconda dei casi, annichilirlo completamente. E ogni attività del Signore (fondata su questo 'Rischio') è una realizzazione e 'manifestazione' del Passato e dell'Avvenire nel Presente, un'*Azione* nel senso proprio del termine. [...] L'Autorità del

³⁶⁸ A prescindere dalle differenze anche lessicali, non pochi tratti della definizione kojèviana dell'autorità possono esser riferiti alle note analisi di M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. IV, hrsg. von E. Hanke, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Mohr (Siebeck), Tübingen 2005, I, 22-4, e nella fattispecie la trattazione del dominio carismatico, ivi pp. 460-472, 481-535, 542-563. Lo stesso rischio attinente all'autorità ricorda quanto Weber chiama 'labilità': «Der Bestand der charismatischen Autorität ist ihrem Wesen entsprechend spezifisch *labil*» (ivi, p. 466). Ha tratti weberiani tutto il capitolo sulle 'applicazioni politiche', basti vedere la parte sul potere cittadino (A. Kojève, *La notion de l'autorité*, pp. 146-153) che ricordano parti del saggio su *La città* (hrsg. von W. Nippel, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1999, I, 22-5; tr. it. a cura di M. Palma, *La città*, in *Economia e società*, vol. V, Donzelli, Roma 2003). Si ricordi che, attraverso l'insegnamento di Jaspers, Weber doveva esser stato ben presente a Kojève, amico di Aron, primo 'weberiano' francese. Della trattazione weberiana sembra debitore anche il tentativo di G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, di distinguere *auctoritas* e *potestas*, che richiamando Schmitt richiama anche Kojève (Weber vi è in effetti citato a p. 107 sg.).

³⁶⁹ A. Kojève, *La notion de l'autorité*, cit., pp. 70-71.

‘bisogno del giorno’ opposta a quella del ‘sogno dell’avvenire’ e della ‘salvaguardia del passato’ è, in fin dei conti, l’Autorità delle necessità della guerra o, in generale, dei *rischi vitali* che comporta la penetrazione del Passato di una Nazione nell’Avvenire *attraverso* il suo *Presente*. L’Autorità del Signore non è dunque soltanto quella del Guerriero. In generale è l’Autorità di colui che (in tutti i campi) è ‘pronto a correre il Rischio’, ‘sa agire’, è ‘capace di prendere una decisione (progetto)’, si ‘mette all’opera’, ecc.; in breve che non è tuttavia e sempre ‘ragionevole’ e ‘prudente’³⁷⁰.

A un primo sguardo la spiegazione di Kojève risulta equivoca. È evidente che se l’autorità non è azione, tutta la prima parte di questo passo concerne l’assunzione d’autorità *prima* del riconoscimento. Una volta riconosciuto tale, il Signore gestisce invece il presente facendo compenetrare passato e avvenire nella dimensione sfuggente in cui egli si mantiene nel rischio, conservando così la sua autorità, nella possibilità irrealizzata: è «pronto», «sa agire», è capace di fronteggiare il «*besoin du jour*»: il motivo temporale dell’autorità del signore si colloca in riformulazione dell’*Ernstfall* (situazione critica, stato di emergenza) schmittiano. Sulle orme di Schmitt³⁷¹, per Kojève il Signore gestisce l’autorità restando ‘politico’ (di qui l’enfasi sulla «guerra» e i «rischi vitali»). Ma l’elemento più importante è la nota qualitativa del ‘presente’ del Signore: benché sia la sua specifica dimensione temporale, il suo presente vive di una caratteristica ineffettualità, di un’insistenza che si risolve non in un progetto ‘ragionevole’ e ‘prudente’ (è Kojève ad apporre le virgolette ai due vocaboli classici assai apprezzati da Weil), ma in una tensione indeterminata verso l’avvenire di cui il presente è tramite, così come è mezzo della

³⁷⁰ Ivi, pp. 128-129.

³⁷¹ E schmittiano è il passaggio, ivi, p. 138, sul fatto che «ogni Autorità politica appartiene in blocco allo Stato in quanto tale», la cui base materiale è un gruppo di individui (‘amici’) grazie a cui l’Autorità «è reale (attiva). Quest’autorità politica reale è sia *autonoma*, sia *dipendente*. Nel primo caso è l’Autorità del *Capo* (individuale o collettiva) dello *Stato*; nel secondo è quella del *funzionario* (individuale o collettivo) che esercita la sua Autorità *in funzione* di quella del *Capo*». Quasi un autoritratto di ciò che sarà Kojève nel dopoguerra.

manifestazione del passato. Come il Capo, anche il Signore ha in realtà, nella struttura temporale che organizza la sua autorità, nonostante il primato 'idealtipico' del presente, una forte predominanza logica del futuro, che decide del passato da manifestare e si *realizza* nel presente. Il primato dell'avvenire che Koyré aveva rinvenuto nel tempo 'umano' di Hegel ritorna anche negli studi politici di Kojève, in una lettura delle relazioni socio-politiche che si vale delle categorie totalizzanti impiegate da Mauss e Schmitt. Come l'autocoscienza autonoma era gratuitamente disposta a donarsi per quel nulla che era la sua astrazione, così «tutti i quattro tipi puri d'autorità sono suscettibili di avere un'origine e una genesi *spontanea*»: il fatto socio-politico totale si raccoglie attorno all'efficacia cogente di questa 'spontaneità' iniziale.

Eppure, nel cercare quale atto fu davvero il più spontaneo e originario, Kojève pare ancora titubante. Solo come leggenda egli ammette una primogenitura del tipo del Giudice («si può ammettere pure la leggenda di Erodoto, secondo cui la 'prima' autorità fu quella del Giudice, generata spontaneamente dall'esercizio personale della giustizia da un solo individuo»), e discute a lungo del tipo del Padre tra concessioni e distinguo («l'individuo non *fa* nulla per ottenerla», «è sufficiente vivere abbastanza a lungo»). In fondo, Kojève sembra propendere per i tipi del Signore e del Capo, a testimonianza della decisiva importanza, nell'economia della sua antropologia politico-sociale, dei tipi in cui l'avvenire ha un ruolo decisivo. E a sancire la tipologia politica vera e propria, quella che si vale della dimensione di quanto è futuribile, sopraggiunge una significativa caratteristica *personale*. «È il rischio *personale* che genera l'autorità del Signore», «l'atto *personale* del 'primo' uomo a proporre il 'primo' progetto ha potuto fondarla [l'Autorità]»³⁷². La progettualità carismatico-esistenziale del tipo autoritario che domina come Capo e come Signore è sempre incarnata in una *personalità*. Occorre

³⁷² Ivi, pp. 93-94 (i corsivi sono nel testo).

tener presente questa connotazione ‘personale’ della spontaneità politico-sociale, perché proprio da essa partirà Weil per discutere il vasto campo di soluzioni offerte da Kojève sui temi hegeliani.

In conclusione, fatto salvo l’equivoco, quasi totale, silenzio sul nome di Schmitt – e d’altronde i testi politici non furono pubblicati –, in conclusione l’operazione di Kojève è di duplice portata: da un lato è una segreta operazione culturale, che consiste nell’aver introdotto, *attraverso Hegel*, nella cultura francese degli anni Trenta e Quaranta un vocabolario schmittiano, rendendo familiare uno stile di pensiero a un’intera generazione di pensatori destinati a un grande avvenire e assai diversi tra loro, a dispetto delle contemporanee malefatte del giurista compromessosi col nazismo. Dall’altro lato la ‘segreta’ operazione kojèviana, segreta almeno nel senso della mancanza di riferimenti diretti che non appaiano quasi *lapsus* e, soprattutto, nel senso del rilievo solo implicito che il ‘politico’ assume come categoria di una lettura antropologica di Hegel, porta a far collimare – questa sarà la lettura di Weil – nella stessa dimensione filosofica una dimensione politica e una *sensu lato* estetica: nel fatto socio-politico totale oscillante tra Mauss e Schmitt, la dimensione ‘nietzscheana’ della libertà creatrice affermata nella lotta sarà per Weil leggibile come astrazione d’una *Grundstimmung* generica, di una tanto produttiva quanto rischiosa contaminazione, nel plesso ‘persona-personalità’, tra la politica e un’estetica orientata a tematizzare le condizioni della produzione del senso.

C) *Persona*

Strauss e Kojève. Il saggio, il privato e il politico

La costellazione ‘personale’ attraverso cui Weil legge il ‘politico’ può esser introdotta al meglio richiamando un noto episodio della biografia intellettuale di Kojève che, a dispetto della distanza temporale dai testi politici d’inizio anni Quaranta, ri-

porta in auge, sempre in forma implicita, il medesimo quadro schmittiano proprio in contemporanea con l'uscita della *Logique de la philosophie*. Si tratta della celebre, aspra diatriba tra Kojève e Strauss sulla tirannide, insorta a partire dallo *Ierone* di Senofonte. Se una discussione, per quanto generale, dell'oggetto della contesa tra Kojève e Strauss su tirannide e saggezza, sul nesso cioè tra filosofia e politica, è qui impossibile³⁷³, l'analisi dovrà sforzarsi di cogliere alcuni punti che più di tutti possano giovare alla comprensione del dibattito cui Weil in sede di *Logique* (ma anche, e per certi versi soprattutto, nelle altre opere sistematiche) soltanto allude. Nella prospettiva weiliana la questione centrale che la discussione Kojève-Strauss tocca è certamente quella della deduzione della legittimità della filosofia politica. Lo scritto di Strauss si inseriva infatti a suo modo nella peculiare impresa di fornire una *sociologia della filosofia*, a partire dal caso germinale di Socrate: «la retorica socratica è enfaticamente giusta» – si legge in *On Tyranny* –, «è basata sulla premessa che vi sia una sproporzione tra la ricerca intransigente della verità e le esigenze della società, e che non tutte le verità sono sempre innocue. La società tenterà sempre di tirannizzare

³⁷³ Tra i contributi dedicati a questo tema segnaliamo L. Amodio, *'Fine della storia' hegeliana o post-hegeliana? Considerazioni sulle tesi di Fukuyama* (1993), in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., pp. 245-260; F. Guibal, *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par Eric Weil* cit., e da ultimo l'originale, a tratti spiazzante, prospettiva di L. Bibard, *La sagesse et le féminin. Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005, che nel vertere su *On Tyranny* rilegge Strauss commentatore di Senofonte e Aristofane (devoto insieme all'antichità e a un modello di saggezza 'virile') contrapponendolo a Kojève interprete di Françoise Sagan (cfr. *Le dernier monde nouveau*, «Critique», 111-112, 1956; tr. it. in *Il silenzio della tirannide*, pp. 115-123, della cui lettura Bibard apprezza il riconoscimento del vero coraggio che consisterebbe «ormai per i maschi nell'ammettere l'irriducibile femminilità che li abita», ivi, p. 276), mira – questi gli spunti più produttivi nella nostra direzione d'indagine – a sottolineare la difesa del 'politico' schmittiano da parte di Strauss, ma al fine della salvaguardia della filosofia. Kojève, nell'inglobare il 'politico' duale, lo supererebbe però nel suo *Esquisse* alla ricerca di una neutralità politica e di un'imparzialità anche speculativa (cfr. soprattutto ivi, pp. 62-96 e pp. 278-303).

il pensiero. La retorica socratica è il mezzo classico per frustrare in ogni caso questi tentativi»³⁷⁴.

Stabilito questo punto preliminare del conflitto tra la società come intero e il pensiero, nello *Ierone* quel che Strauss intende mettere in evidenza è piuttosto il timore che l'uomo di potere nutre per il suo consigliere: «la paura che il tiranno ha del saggio è specifica. Questo fatto cruciale viene spiegato da Ierone in quello che è letteralmente il passaggio centrale del dialogo. [...] Dei saggi, egli teme che “possano ordire (*contrive*) qualcosa”»³⁷⁵. Ierone mostra di temere che i saggi possano aspirare essi stessi alla tirannide, o dar consigli a qualcun altro su come prenderne possesso. Il raffronto con Machiavelli rende meglio comprensibile la specificità del modello senofonteo.

Il più grande che abbia mai imitato lo *Ierone* è stato Machiavelli. [...] Ma se Machiavelli comprese la lezione di Senofonte, sicuramente non la applicò nello spirito della sua fonte. Perché secondo Senofonte il maestro dei tiranni deve apparire come completamente privo di scrupoli, [...] semplicemente evitando di tener conto dei principî morali. Deve rivelare la sua libertà reale o presunta dalla moralità, non parlando, ma col silenzio [...]. Senofonte, o il suo Simonide, è più ‘politico’ di Machiavelli; rifiuta di separare la ‘moderazione’ (prudenza) dalla ‘saggezza’ (conoscenza)³⁷⁶.

La peculiarità di quanto Senofonte fa esprimere a Simonide sta non nelle affermazioni programmatiche, ma piuttosto nell'elusione degli argomenti decisivi a favore del legame teorico tra politica e morale. La riluttanza, se non la vera e propria omissione, nei riguardi dell'argomentazione morale da parte di Simonide è quanto permette a Strauss di qualificarlo come *politico* ancor più di Machiavelli, politico che mantiene un profilo unitario serbando il vincolo tra saggezza e prudenza, e specifica-

³⁷⁴ L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 27; per la traduzione francese citiamo qui dall'edizione di *De la Tyrannie* di Gallimard, «Tel», Paris, 1999 (1954), p. 49.

³⁷⁵ Ivi, p. 41; tr. fr., cit., p. 74.

³⁷⁶ Ivi, p. 56; tr. fr., pp. 110-111.

mente come consigliere politico del principe. Se da un lato infatti Simonide consiglia a Ierone un atteggiamento di regale munificenza – à la Mauss – nei confronti dei sudditi e degli *amici*³⁷⁷, dall'altro gli prospetta un nesso semantico tra giustizia e beneficenza che porrebbe il principe al di là delle leggi, dei *nomoi* e d'un tessuto giuridico storicamente incarnato.

Senofonte è portato a suggerire un'altra definizione di giustizia, più adeguata. Secondo questa definizione, uomo giusto è chi non fa male a nessuno, ma aiuta chiunque abbia a che fare con lui. Esser giusto, in altre parole, significa semplicemente esser benefico. Se la giustizia è essenzialmente translegale, dominare (*to rule*) senza leggi deve esser giusto: il potere benefico assoluto è giusto [...]. Il governo di un tiranno eccellente è superiore, o maggiore del governo delle leggi (*the rule of an excellent tyrant is superior to, or more just than, rule of laws*)³⁷⁸.

Stando a quanto emerge da questo brano, se la legge sanzionata dal tiranno si spinge al di là di un qualsiasi regime di diritto positivo, il tiranno senofonteo è di per sé qualificato come giusto proprio perché sovverte il giusto per legge e lo trasforma in un giusto *trans-legal*, più giusto di quanto incastonato nel giuridico. Ma bisogna spingersi oltre nella lettura, perché l'operazione ermeneutica di Strauss mira obliquamente, e più direttamente nel capitolo *Two Ways of Life*, tracciando le coordinate della sua visione della 'filosofia politica' attraverso Simonide, ad evidenziare lo iato tra tirannide e filosofia, se «in ultima istanza, il dialogo ha per fine di mettere in contrasto *le* due maniere di vivere: la vita politica e la vita dedicata alla saggezza», presentando l'opposizione in prima istanza come «between the tyrannical and the private life»³⁷⁹.

³⁷⁷ «Simonide gli promette che [...] superando gli amici negli atti di cortesia godrà del possesso più nobile e più felice tra gli uomini: non sarà invidiato perché felice» (*ivi*, p. 64; tr. fr., p. 126).

³⁷⁸ *Ivi*, p. 74; tr. fr., p. 146.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 79; tr. fr., p. 155. La contraddizione è nell'espressione *private* dell'originale (in traduzione francese 'particulier' (*ivi*, p. 80; tr. fr., p. 154) che rende anche l'*idiotes* di *Ierone* 4, 6.

Come in ogni interpretazione straussiana, importa chi, in che ruolo e in che contesto proferisca parole apparentemente piane. È fondamentale perciò rilevare come Senofonte non si avventuri in un elogio aperto della tirannide, ma lo affidi alla particolare esoticità di un dialogo estraneo al contesto ateniese cui lo scritto era destinato. Che qui sia un Simonide di Ceo a consigliare un siracusano, disloca il giudizio politico di Senofonte sulla situazione contemporanea in un'area più neutra e al tempo stesso ricca di implicazioni teoriche: «l'insegnamento 'tirannico' – l'insegnamento che espone la prospettiva che è possibile un caso di tirannia benefica, e perfino una tirannia benefica che fu originariamente istituita con la forza e la frode – deve avere un significato puramente teorico. [...] Un conto è esprimere la tesi teorica concernente la tirannia; un altro è esporla pubblicamente»³⁸⁰. La contraddizione che era stata fatale a Socrate – esser sia cittadino 'privato' sia saggio che sa di politica – verrebbe quindi attraversata da Senofonte spostando nello spazio e nel tempo a un diverso consigliere del principe la visione troppo *private* delle cose che era costata la vita a Socrate. In Simonide Senofonte riesce a riunire la lettura 'privata', da *idiotes*, del saggio e quella 'pubblica', del filosofo implicato in politica. In Simonide viene cioè fatta tralucere una possibile conciliazione – cui segue il silenzio finale di Ierone, che si rivelerà importante per la critica di Kojève – della visione realista della politica e della sua lettura filosofica, che conservi il tratto privato e personalistico del percorso solo intellettuale del saggio. Lo slittamento di prospettiva dal tiranno al suo consigliere passa per un primo appaiamento delle due figure, dovuto al fatto che è Simonide a tirar le fila del discorso, per giungere infine a una distinzione che vede in lui l'inquietante alternativa al tiranno.

Se l'insegnamento esoterico che Strauss sostiene di trarre da Senofonte è che la tirannide benefica e munificente coincide

³⁸⁰ Ivi, p. 76; tr. fr., pp. 150-151.

con l'essere amati proprio nell'esercitare una forma di giustizia *translegale*, se è indicativo, per riprender le fila del nostro più generale discorso, che l'autenticità 'politica' del consiglio simonideo sia rintracciata proprio nel ripetere le medesime caratteristiche del fatto sociale totale maussiano – la 'suntuarietà' del comportamento munifico del tiranno –, ancor più significativo è che allo stesso tempo l'implicita *dépense* politica contenuta negli atti del tiranno viene a coincider sì con l'esercizio di un potere in certo modo assoluto, ma anche con l'onore del non essere invidiati, e viene riportata e raffrontata in ciò all'esercizio 'privato' di saggezza («Simonide non loda nulla come l'onore»³⁸¹; «[Simonide] considerava come supremo il desiderio di onore, perché è il fondamento del desiderio di ogni eccellenza, sia l'eccellenza del *ruler* [tradotto in francese con *souverain*] sia quella del saggio»³⁸²).

Attorno all'onore sembrerebbe quindi possibile un'alleanza strategica tra saggio e tiranno, tra filosofia e politica. Eppure l'apparentamento del tiranno e del filosofo nel *desire for honour* trova subito un freno deciso nella successiva argomentazione di Strauss, da cui è possibile estrarre il perno attorno a cui ruota la sua interpretazione delle parole di Ierone e Simonide e la differenza reale, a dispetto di ogni figura intermedia, tra tiranno e saggio: tutto si fonda sulla restrizione del concetto di 'onore' al solo Simonide.

Il desiderio d'onore è tipico di Simonide, il desiderio d'amore è caratteristico di Ierone. [...] Ierone desidera essere amato da "esseri umani" [*anthropoi*], ossia non soltanto dai veri uomini, ma da ognuno a prescindere dalle sue qualità, e Simonide si premura d'aver ammi-

³⁸¹ Ivi, p. 81; tr. fr., p. 159.

³⁸² Ivi, p. 87; tr. fr., p. 174. Il tratto dell'invidia (attiva e passiva) concerne da sempre, fin da Archiloco, la speculazione greca sulla tirannide. Si veda, come acutamente mostrato da G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003, p. 18, l'inversione operata da Erodoto III, 80, 4, che caratterizza il tiranno alla stregua d'un invidioso.

razione o lode, non da tutti, ma da “quelli che sono liberi al massimo livello”. [...] Non è perciò un caso che Simonide si premuri principalmente d’esser lodato dalla minoranza competente, e non d’esserne amato, mentre Ierone si premura principalmente d’esser amato dagli esseri umani nella loro massa³⁸³.

Se la contrapposizione tra saggio e tiranno ruota sì attorno a ciò che in generale potrebbe esser letto come ‘riconoscimento’, Strauss inserisce qui un discrimine determinante nell’agente di tale riconoscimento e nella sua stessa qualità. L’amore desiderato da Ierone è un amore indiscriminato, che sortisce un effetto di uguagliamento, addirittura, tra le vittime – i sudditi – di questo desiderio. L’interesse di Simonide è invece rivolto a una *competent minority*, che egli possa identificare però come sommamente libera per potersi dire egli stesso libero. La finalità del saggio è indicata dall’aspirazione ad essere ammirato, in quanto questa s’identifica con l’aspirazione alla propria perfezione. L’esercizio della saggezza è inteso quindi come quel costante lavoro su di sé che mira alla perfezione e che contemporaneamente si riflette nell’aspirazione ad esser ammirato da altri, senza però – questa la significativa chiosa di Strauss – averne *davvero* bisogno: «il desiderio di lode e ammirazione in quanto distinto e separato dal desiderio d’amore è il fondamento naturale per il predominio del desiderio della propria perfezione. Questo è ciò cui Senofonte sottilmente allude nel presentare Simonide come prevalentemente interessato ai piaceri del cibo, mentre Ierone appare prevalentemente interessato ai piaceri del sesso: per godere del cibo, in quanto distinto dai piaceri del sesso, non si ha bisogno di altri esseri umani»³⁸⁴. L’indicazione straussiana di quest’ulteriore differenza tra filosofo e politico, tra tiranno e saggio – che il politico abbia bisogno degli altri esseri umani, di per sé scevri di qualità, anzi tanto più interessanti quanto più ‘presi con la forza’ (si veda

³⁸³ L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 88; tr. fr., pp. 176-177.

³⁸⁴ L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 90; tr. fr., pp. 180-181.

l'ermeneutica prestata alle passioni amorose di Ierone, tanto più piacevoli quanto più violente) – indica come il saggio si possa considerare interessato unicamente a prestar fede all'ammirazione per la propria rettitudine di saggio, ossia alla capacità di tener bene in vista la libertà concepita al suo massimo livello. Il saggio non ha cioè bisogno di 'consumare' altri esseri umani, ma ha semmai desiderio di veder riconosciuta e riflessa nei (pochi) 'liberi' la sua propria perfezione morale³⁸⁵. E di qui, attraverso la ridefinizione del concetto cardine della filosofia pratica – la giustizia –, Strauss può giungere a una chiarificazione dello scopo concettuale della sua filosofia politica rivolta all'antichità: «solo il saggio è capace di giustizia nel senso più alto. Quando Ierone distingue tra il saggio e il giusto, implica che il giusto è il buon governante. Di conseguenza si deve assumere che con giustizia egli intenda la giustizia politica, la giustizia che si manifesta nell'aiutare gli amici e nel far male ai nemici. Quando Socrate assume che il saggio è giusto, intende per giustizia la giustizia 'transpolitica', la giustizia che è inconciliabile con il far male a chiunque. La più alta forma di giustizia è preservare chi ha la più grande auto-sufficienza umanamente possibile»³⁸⁶. Con l'affermazione di una giustizia 'transpolitica', Strauss va evidentemente oltre il plesso concettuale individuato da Schmitt e poi da Kojève, dal nesso tra il criterio del politico («helping friends and hurting enemies») e il *Kampf um Anerkennung*.

Ma, evidentemente, con questo salto al di là dell'ostacolo del realismo politico verso una nozione teoretico-morale di giustizia come salvaguardia di chi è più autosufficiente – filosoficamente autonomo (i saggi) –, Strauss mostra implicitamente di accogliere due premesse. Da un lato, nel definire transpolitica la sua giu-

³⁸⁵ È quanto stigmatizzato da Kojève in una nota della sua critica (*Tyranny and Wisdom*, in L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 152 nota 3; tr. fr., p. 242 nota 1; tr. it., cit., p. 35 nota 1) come «egoismo radicale dell'esistenza filosofica», apparentabile a un'attitudine epicurea.

³⁸⁶ L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 91; tr. fr., p. 184.

stizia ‘socratica’, indica l’impossibilità di una giustizia ‘politica’. Ma dall’altro quest’impossibilità è legata all’inconfessato accoglimento dell’istanza portata avanti da Schmitt e Kojève, che il ‘politico’ sia riducibile alla distinzione amico-nemico³⁸⁷. Nel rifiutare la tesi realista dei suoi due corrispondenti antichi e presenti in Francia e Germania – il ‘nazista’ e lo ‘stalinista’³⁸⁸ –, Strauss la ricusa non in quanto oggettivamente sbagliata, ma semmai, secondo una distinzione a lui cara, in base ad un giudizio di valore. Strauss sembra cioè rifiutare la politica in quanto moralmente inaccettabile per gli *andres* massimamente liberi (implicando così tra l’altro l’irriformabile imperfezione e ingiustizia d’ogni ordinamento ‘legittimo’³⁸⁹). E la sua filosofia politica punta così a promuovere la salvaguardia dei saggi moralmente liberi, e prende di qui le mosse. Ma se pensata come tale, la politica risulta appiattita sulla concettualizzazione tanto realista quanto brutalmente semplificatoria fornitane da Schmitt e riportata da Kojève al suo fondamento antropologico. E per questo l’azione

³⁸⁷ Cfr. anche *ivi*, p. 97; tr. fr., p. 197, dove si afferma che l’amicizia è «a nonpolitical good», introducendo la discussione del comportamento di Senofonte verso la madrepatria ateniese, non ambiguo se considerato sul piano del «saggio generale» che introdurrà nelle fila della sua armata «non soltanto i suoi concittadini, ma anche ogni uomo disponibile da cui ci si può attendere che sia virtuoso» (pp. 98-99; tr. fr., p. 200).

³⁸⁸ La semplificazione qui proposta dei rispettivi percorsi politici di Schmitt e Kojève è soltanto espositiva. Se di Kojève si è in parte già detto, lo strafalcione politico di Schmitt ha indubbiamente pregiudicato e pervertito, tra opposti eccessi e con rare eccezioni, la stessa ricezione della sua opera ‘scientifica’, fino ad oggi. Si vedano le polemiche seguite al pamphlet di Y. C. Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Puf, Paris, 2005; tr. it. di S. Regazzoni, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt. La giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, Il melangolo, Genova, 2005, contenente anche testi di Schmitt del 1935 (*ivi*, pp. 63-89), che parlano da sé. Per un’equilibrata messa a punto della questione si vedano adesso le osservazioni a riguardo contenute in C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.

³⁸⁹ «La tesi ‘teorica’ che promuove la tirannide benefica è indispensabile per render chiara l’implicazione cruciale della tesi vera in pratica e perciò anche nella teoria che promuove il dominio della legge e il governo legittimo. La tesi ‘teorica’ è l’espressione più potente del problema, o del carattere problematico, della legge e della legittimità» (*On Tyranny*, p. 99; tr. fr., p. 201).

politica dei filosofi può attuarsi soltanto come *philosophic politics* – questa è l'espressione, non chiarita e sommamente ambigua, utilizzata da Strauss per sottolineare l'inevitabile intreccio tra filosofo e città, come protezione del filosofo da chi inevitabilmente lo accusa³⁹⁰. In questa maniera la *philosophic politics* che mira in generale a conservare in vita quel parere – pericoloso a dirsi – del filosofo sulla politica, parere da *idiotes* – personale e privato, ma certo più alto di quello pubblico – può accogliere al suo interno, su di un piano di legittimità, anche quello stesso realismo polemologico della politica che invece nel suo più alto discorso essa ricusa. Si può evincere obliquamente che il discorso 'privato' e superiore del saggio, pur di mantenersi, potrebbe non disdegnare i *mezzi* d'un 'politico' inteso come mero binomio di amicizia e ostilità. La filosofia politica straussiana (se è lecito trarne di qui uno schema a partire da quelli che sono meri accenni) pare stagliarsi sul duplice orizzonte di un realismo politico e di un 'privatismo' elitarista della visione della minoranza competente che si interroga sul bene.

Se è vero che il nesso tra questi due strati così distanti, il realismo antagonistico e la saggezza 'privata', nella trattazione straussiana non sembra né esplicitato né argomentato, di questo nesso teorico che, nel rifiutarne il valore normativo, sembra accettare come descrittivamente valido il criterio concettuale del 'politico', del sostanziale accoglimento, benché ovviamente in diversa direzione, del 'politico' schmittiano in Strauss come premessa per la sua formulazione elitarista della filosofia politica a partire dalla sociologia della filosofia sembra consapevole proprio Kojève nella sua recensione a *On Tyranny* apparsa in *Critique* nel 1950, significativamente intitolata, in origine, *L'action politique des philosophes*. Questa parvenza di consapevolezza emerge tuttavia una volta sola, in una delle mosse più decise, ma meno argomentate,

³⁹⁰ Id., *Restatement*, ivi, p. 205 sg; tr. fr., *Mise au point*, in *De la tyrannie*, pp. 281-344, qui pp. 331-333.

della sua critica. Che egli proprio in questo frangente faccia allusione al rapporto – di cui non può esservi dubbio fosse a conoscenza – tra Schmitt e Strauss, si può solo suggerire³⁹¹, ma certo è un passaggio più che curioso – che non trova sufficiente spiegazione né in ciò che lo precede né in ciò che segue – quello che vede Kojève apostrofare lo Ierone senofonteo come ‘liberale’. Leggiamo il passo: «Strauss ha dunque forse ragione quando ci dice che Simonide, il quale si crede un saggio, in realtà è soltanto un poeta: messo di fronte a una visione poetica, a un sogno, a un’utopia, Ierone reagisce non da ‘tiranno’, ma semplicemente da uomo di Stato, peraltro ‘liberale’. Per non incoraggiare i suoi critici, egli non vuole proclamare apertamente il valore ‘teorico’ dell’ideale descritto da Simonide. E non vuole farlo, non soltanto perché sa che non potrebbe *realizzarlo* (nello stato di cose attuale), ma anche e soprattutto perché non gli si dice quale sia il primo passo da fare per accostarvisi. Così, da buon liberale, si limita a *tacere*, non fa nulla, non *decide* nulla e lascia che Simonide *parli e se ne vada* in pace»³⁹².

Nel ribadire il non-dialogo tra Ierone e Simonide, il colloquio tra sordi tra politica e filosofia, Kojève sembra accogliere l’asse decisivo del commento straussiano. Ma nel far ciò smorza e devia il giudizio sui due protagonisti: né Ierone né Simonide sembrano corrispondere al loro attributo primario. Simonide non è in realtà un saggio, ma, ancor più importante, Ierone non è davvero un ti-

³⁹¹ Se anche la lettera di Strauss a Kojève del 17 dicembre 1932 (*On Tyranny*, cit., p. 222) non si riferisce proprio all’articolo schmittiano di Strauss – è solo un’allusione «alla seconda sezione del mio articolo» e non è dato sapere se si riferisse a quello che però è di certo il più importante saggio straussiano di quell’anno –, non si vede perché all’inizio degli Trenta Strauss dovesse tacere questo nesso, tanto più durante la sua permanenza parigina, quando proprio Schmitt – con ogni verosimiglianza – intercedeva a suo favore per una borsa di studio (cfr. C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, cit., p. 63).

³⁹² A. Kojève, *Tyranny and Wisdom* in L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 138; *Tyrannie et sagesse*, p. 220; tr. it., cit., p. 14.

ranno. È solo un politico che fa parlare a vuoto il suo consigliere filosofo. Il lato lasciato in ombra da Kojève consiste nel notare come Strauss, rivelando questa dinamica e di questa sordità del politico al saggio, rischi di far passare all'azione politica – e, volendo, tirannica – il saggio stesso, al fine di perseguire i propri obiettivi ‘privati’ di filosofo. Ma il punto inatteso, e potenzialmente esplosivo, della spiegazione kojèviana è ulteriore, benché sottilmente connesso a questi temi, e concerne appunto la chiamata in causa del concetto di ‘liberale’, che non rientra affatto, e mai più rientrerà, nell'argomentazione di Kojève, alla pari del concetto di ‘decisione’. Si può notare infatti come l'espressione «en bon libéral» applicata *ex abrupto* a Ierone non differisca affatto, e anzi richiami, il giudizio che una ventina d'anni prima Strauss aveva espresso su Schmitt: «chi afferma il politico come tale [...] è *tollerante* proprio come i liberali [...], tollera ogni *serio* convincimento, cioè ogni decisione orientata alla reale possibilità della *guerra*»³⁹⁵. Che nello Ierone straussiano Kojève voglia identificare, complicare e allo stesso tempo giudicare storicamente lo Schmitt che Strauss aveva così acutamente valutato, è certo un'ipotesi di lettura che non trova rispondenza nel prosieguo del saggio kojèviano, e che riposa soltanto sulla bizzarra evenienza di una terminologia estranea al contesto proprio all'inizio dell'argomentazione. Tuttavia non è affatto impossibile che la frase incriminata – lo Ierone che, davanti alla valida alternativa prospettagli dal saggio, da ‘buon liberale’ tace, senza nulla decidere, lasciando parlare (e partire) Simonide – possa trovare un qualche parallelismo storico ben riconoscibile da Strauss nell'atteggiamento (non squisitamente politico, ma intellettuale) di uno Schmitt che mai nulla (fino ad allora, lo farà solo nel 1963) aveva replicato alla critica di Strauss, lasciandolo appunto *parlare* e perfino aiutandolo a *partire*. Mostrandosi in ciò, come predetto da

³⁹⁵ L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, cit.; tr. it., cit., p. 397.

Strauss, «buon liberale» – non sapendo *decidere* cosa replicare sul piano filosofico (mentre prendeva ogni decisione politica sbagliata). Certo è che se Kojève riconosce uno dei grandi temi dell'interpretazione straussiana dello *Ierone* nel ruolo politico degli intellettuali come 'consiglieri' del principe, e se un'altra di tali linee-guida è la possibile confusione tra i due ruoli, non è del tutto insensato ipotizzare che dietro al primo elemento che in assoluto Kojève sottolinea – il silenzio del tiranno – possa nascondersi *anche* l'effigie di Schmitt, almeno come esempio del tutto negativo di 'tiranno filosofico'.

Ma a che scopo – in modo analogo, forse, a quanto accadrà più tardi con la *Art of Writing* dell'imperatore Giuliano – Kojève avrebbe sentito l'esigenza di richiamare alla memoria di Strauss il giudizio da questi espresso su Schmitt? La risposta è nella sostanza teorica della recensione al testo dell'amico: Kojève sotteraneamente muoverebbe a Strauss la critica di affinarsi fin troppo, con la sua lettura di Simonide, all'atteggiamento – all'utopia platonica –, al sogno da filosofo politico di uno Schmitt negli anni Trenta (questo del tutto in linea con lo stile di Kojève e con alcuni contenuti già rilevati del saggio straussiano cui il russo poteva essere più sensibile)³⁹⁴. In alcune mosse argomentative

³⁹⁴ Che Strauss faccia menzione nella sua replica, a proposito di possibili consiglieri di Hitler, della sola «relationship, say, between Stefan George or Thomas Mann and Hitler» (L. Strauss, *Restatement*, in *On Tyranny*, p. 186; *Mise au Point*, p. 297), è talmente fuori centro quanto al mero giudizio politico da indurre più di un sospetto sull'intenzione implicita nel paragone. Si tratta, come noto, di due intellettuali che, per quanto violentemente anti-democratici (e nel caso di George più che compromessi con forme di pensiero riconducibili al terreno germinativo del nazismo), si opposero entrambi all'ascesa di Hitler, diversamente da Schmitt. Che a Kojève «non venga in mente neppure per un attimo di comparare la relazione tra Ierone e Simonide» con quella tra Hitler e Mann o George non solo è ovvio per ragioni storiche, ma anche perché se vi è in Kojève un richiamo alla storia tedesca recente è quello, meno noto e assai paradossale, tra uno Schmitt inteso come Ierone e Simonide insieme (un intellettuale implicato in una politica tirannica), e uno Strauss in cui si possono leggere assieme Senofonte e Simonide (il consigliere 'socratico')

straussiane Kojève sembra cioè leggere proprio quell'assunzione 'privatistica' (nel senso derivato della *privacy* filosofica) di un primato del saggio che si è sopra rilevata e che può dar spazio a un uso spregiudicato della politica, da parte del filosofo, ai suoi fini 'privati'. Nel seguito del testo, la critica kojèvia dello studio di Strauss prenderà altre direzioni, riprendendo implicitamente, tra l'altro, molti spunti contenuti ne *La notion de l'autorité*³⁹⁵, e spostandosi sul contributo del filosofo all'azione politica («si può affermare, perciò, che, se la comparsa del tiranno riformatore è inconcepibile senza l'esistenza preliminare del filosofo, l'avvento del saggio deve necessariamente essere preceduto dall'azione politica rivoluzionaria del tiranno [che realizzerà lo Stato universale e omogeneo]»³⁹⁶). Qui importa però che Kojève, al solito in modo obliquo, colga nello studio di Strauss un sotterraneo schmittismo nella definizione del politico, e che tale schmittismo – ma questo va certo oltre l'intenzione kojèvia – si conservi anche nella visione da saggio che Strauss sembra proporre, mostrando di aderire all'incrocio iconico tra Simonide e Senofonte. Nel personalismo della visione straussiana del saggio Kojève sembra cogliere, in singolare sintonia con alcune contemporanee letture weiliane che si vedranno, una dimensione definibile come iper-politica, vale a dire un'esasperazione della sfera strategica e dell'autonomia del politico al fine di salvaguardare l'esistenza del filosofo. Un paradossale 'iper-politicismo' poggiato su fondamenta private, personali.

Rispetto a un tale plesso tematico, la mossa di Weil che si tratta ora di indagare parte proprio dalla critica d'una visione 'personalistica' e in questo senso 'privatistica' della comprensione fi-

e utopista del consigliere del tiranno). Probabilmente Strauss non intendeva cogliere alcuna provocazione di Kojève in questo senso.

³⁹⁵ Si veda ivi, pp. 143-145; *Tyrannie et sagesse*, pp. 228-232; tr. it., cit., pp. 22-24.

³⁹⁶ A. Kojève, *Tyranny and Wisdom*, in L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 175; *Tyrannie et sagesse*, pp. 277-278; tr. it., cit., p. 67.

losofica del politico. Proprio il concetto di ‘personalità’, certo usurato nella tradizione filosofica (di cui Weil non recupera in questo caso l’accezione kantiana, ma quella hegeliana) e giuridica, viene sottoposto a una esauriente quanto feroce analisi nel periodo che ruota attorno alla *Logique*³⁹⁷. L’intenzione che vi è sottesa mira a restituire al concetto di politica una maggiore complessità, che la liberi dallo stato ‘iniziale’ cui alcuni suoi interlocutori, più o meno nascosti, la costringevano. Ma l’itinerario – che approderà infine al complicato nesso tra la *Philosophie Politique* e la *Philosophie Morale* – per compiere la liberazione della politica dalla sua semplicità ‘personalistica’, e con ciò una nuova legittimazione della filosofia politica, è piuttosto lungo e accidentato. Eppure proprio alcune suggestioni dettate dagli autori sin qui considerati possono fungere da filo conduttore adeguato per inquadrare la sistematizzazione logico-filosofica (nel senso tipizzante della *Logique*) che Weil ne dà prima di indicare in sede dottrinarica nelle opere sistematiche la risoluzione dei problemi aperti dalla linea di pensiero a lui contemporanea.

³⁹⁷ Ovviamente la Personalità come categoria weiliana potrebbe avere anche numerosi riferimenti al dibattito contemporaneo a Weil. Qui preferiamo tuttavia cogliere alcuni rimandi meno evidenti. Sul ‘personalismo’ come movimento di ampia e variegata influenza (da Emmanuel Mounier a Rougemont a Robert Aron ai surrealisti, ai cattolici non convenzionali, al gruppo di *Esprit*, ai personalisti comunitari – favorevoli a un federalismo che conservasse le particolarità intatte, agli antigiacobini di *Ordre Nouveau*), capace di fungere da pontiere tra le due guerre tra Francia e Germania (i pensatori di riferimento erano Rosenstock, Buber, Scheler, Landsberg, e i contatti erano soprattutto tra i tedeschi antiliberali), si veda l’esauriente e informato studio di T. Keller, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, Fink, München 2001, che lo considera alla stregua di una ‘Terza Via filosofica né liberale né collettivista, che rompe con il concetto dello Stato come valore superiore, da non confondere con i temi della ‘rivoluzione conservatrice’ e anche schmittiani, nonostante alcune affinità (cfr. pp. 99-160 e pp. 231-287), che vanno nella direzione, che vedremo ripresa in Weil, dell’esaltazione del ruolo del conflitto su un piano prevalentemente di antropologia morale.

Weil e la libertà della 'persona'. Due note di Hegel e lo Stato

In generale l'atteggiamento di Weil rispetto all'opera principale di Kojève è duplice: mentre il concetto di 'fine della storia' viene trattato con molta cautela e un buon numero di puntualizzazioni, le nozioni di 'riconoscimento' e 'soddisfazione' su cui tanto insiste l'amico vengono sottolineate con pari enfasi. Nella sua *thèse complémentaire, Hegel e lo Stato*, Kojève viene citato con favore proprio a questo proposito in due importanti note. La prima è nel capitolo su *I fondamenti filosofici della politica*, laddove dopo una rapida rassegna dei punti comunemente reputati come gli 'orrori' della *Rechtsphilosophie* hegeliana, Weil smonta i pregiudizi e luoghi comuni che al tempo (e non solo) affollavano la letteratura. Uno dei più diffusi era quello secondo cui per Hegel «solo il successo decide».

La concezione hegeliana darebbe ragione a chi vince nella lotta, e sarebbe l'idea di questo a imporsi. È evidente che tutta la teoria dello Stato è in contrasto con una tale interpretazione. Tuttavia si può comprenderla soprattutto per due ragioni: nella sfera prestatuale della lotta per il riconoscimento (cfr. la *Fenomenologia dello spirito*, con il commento di Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, soprattutto p. 11 sgg.) effettivamente è il risultato della lotta a decidere. Ma oltre al fatto che non si tratta di una lotta all'interno dello Stato (il quale nascerà soltanto da questa lotta) bisogna notare che il progresso dello Spirito è l'opera non del vincitore, ma del vinto, dello schiavo. D'altra parte, la storia si fa mediante l'azione violenta dell'eroe da un lato e la guerra tra gli Stati sovrani dall'altro. [...] Ma fondazioni e vittorie non hanno valore positivo nella concezione hegeliana che a condizione di realizzare un nuovo passo verso la realizzazione della libertà, vale a dire (per Hegel) della ragione (HE 31 nota 19, 62 nota 19).

Se intenzione di Weil è mostrare come in Hegel la politica sia il compimento di una scienza filosofica della volontà, e non possa perciò rinunciare a tematizzare nuovamente l'antico concetto filosofico della *libertà in situazione*, messo in crisi, a suo dire, dall'acosmismo morale di Kant (l'autonomia infinita del soggetto morale), a tal fine è tanto più necessario far vedere come la

volontà si dia sempre un contenuto mediato dalla ragione pratica, la libertà stessa. Il che è possibile solo *riconoscendosi* «in un'organizzazione ragionevole e universale della libertà», che sarebbe lo Stato, in una strutturazione che permetta al pensiero di darsi *Wirklichkeit*. È in questo quadro che, servendosi proprio della lettura di Kojève, Weil smentisce seccamente la tesi anti-hegeliana che nella filosofia dello spirito ne vada di una celebrazione del successo avvenuto, di un'esaltazione della forza del dato. Non che non vi sia *Gewalt* nella *Rechtsphilosophie*, che si occupa appunto di dar forma alla violenza messa in campo in ogni lotta per il riconoscimento della sfera prestatuale, e che quando tratta del «diritto degli eroi» e della guerra allude propriamente alla misura di violenza necessaria alla realizzazione della ragione. Ma nella vittoria del signore sul servo va letta non una filosofia del successo storico, quanto una condizione dialettica per l'esplicarsi del primato razionale dell'opera del servo. L'*Anerkennung* è l'obiettivo razionale di ogni conflitto: perfino nella sfera pre-statale, attinente alla sua fondazione, la vittoria dell'uno sull'altro non è per Hegel la sanzione di un valore d'efficacia svincolato dalla teleologia della ragione, ma sempre un passo per la sua *Verwirklichung* e pertanto un attestato della sua efficacia. E realizzazione della ragione significa percorso verso la 'soddisfazione' quanto più possibile universale.

Se mirassimo a un'analisi del pensiero hegeliano nella sua unità profonda, sarebbe il momento di parlare del fondamentale concetto della *soddisfazione*. Essa costituisce il movente ultimo della storia umana: assegna a questa storia il suo termine, che sarà raggiunto quando ogni individuo sarà *riconosciuto* come valore assoluto da ogni altro individuo e da tutti gli individui, quanto per ricordare un altro concetto, la *mediazione* tra gli uomini (e tra gli uomini e la natura) sarà totale. [...] Basterà far comprendere in che senso lo Stato moderno dà ai suoi cittadini la soddisfazione: ogni individuo si sa riconosciuto, ogni individuo è e *sa di essere* membro attivo della comunità e sa inoltre di essere conosciuto e riconosciuto come tale da tutti gli altri e dallo Stato stesso (HE 59, 93).

L'ulteriore rimando a Kojève è nella nota che segue a questo nitido testo, che compendia l'apprezzamento weiliano di Hegel: «Per i concetti di *riconoscimento* (*Anerkennung*) e *soddisfazione* (*Befriedigung*) v. l'analisi che ne fa A. Kojève, op. cit., commentando la *Fenomenologia dello spirito*» (HE 59 nota 6; 93 nota 6). La centralità dell'opera di Kojève, riconosciuta anche più tardi (HE 106 nota 6; 145 nota 6), sta per Weil nell'aver messo a fuoco nel cuore della filosofia pratica hegeliana il concetto che è motore della storia umana. Nella dialettica del riconoscimento si rintraccia *prima e dopo* lo Stato il fine dell'azione umana: per Hegel lo Stato moderno è l'occasione storica per estendere a livello della *Sittlichkeit*, di una vita etica che corrisponda alla strutturazione d'una libertà che sa darsi un contenuto ragionevole, il riconoscimento di ogni individuo.

E in questo senso (solo in questo senso) si può alludere seriamente alla 'fine della storia', nel modo in cui Weil stesso ne giunge a parlare nel menzionato saggio del 1970 – una sorta di epitaffio a Kojève che 'urbanizza' il mito recitato dall'amico. Il portato destinato a restare del magistero sulla fine della storia è la sua definizione come «fine dell'oppressione che impedisce agli uomini di tenersi aperti per ciò che è come diritto dell'umanità sempre a loro disposizione. Non significa che non ci saranno più avvenimenti [...], al contrario, l'individuo è definito dal fatto che è sempre *esposto* ai conflitti [...]. Ma i dolori dell'uomo libero e ragionevole in un mondo libero e ragionevole saranno i suoi propri dolori: anche nella tragedia, si realizzerà lui stesso, sarà la sua tragedia, non quella delle circostanze, delle condizioni, delle forze esteriori»³⁹⁸. La fine della storia potrà quindi intendersi davvero realizzata solo dal punto di vista dell'eliminazione della violenza della natura, delle circostanze, dell'oppressione sociale, che può esser 'politicamente' tolta, proprio perché la fine della storia, quest'espressione «di moda, o che l'è stata per

³⁹⁸ E. Weil, *La fin de l'histoire*, in PR I, p. 175.

un bel po'» è «ciò che ha di mira la morale»³⁹⁹, è scopo morale per eccellenza, e significa solo la liberazione dell'individuo alle proprie responsabilità. È quindi questo il senso della riduzione del conflitto alla sola sfera individuale, nell'ipotesi in cui la storia (storia dell'oppressione esercitata dalle forze *esteriori*, storico-naturali) finisse: in questo caso il singolo potrebbe vivere della propria raggiunta libertà determinata. La fine della storia fornirebbe cioè al singolo, costitutivamente esposto ai conflitti, la libertà morale (e il tempo) della *Sinngebung*, di offrire a sé il proprio senso. Il riconoscimento nel senso in cui lo realizza lo Stato moderno fotografato idealmente da Hegel sarebbe quindi una condizione dell'emancipazione dalle forze esteriori che impediscono la libertà dell'individuo. Lo Stato moderno hegeliano si candida a soddisfare il desiderio di riconoscimento dei singoli, prospettando il futuro anteriore della fine della storia nella raffigurazione ideale della totalità della mediazione tra uomo e natura e degli uomini tra loro. Su questo Kojève e Weil sono d'accordo ed in questo risiede l'importanza del grande commento hegeliano per Weil. E tuttavia, nella chiave interpretativa scelta, non mancano gli elementi di frizione che già in *Hegel e lo Stato* emergono in prima approssimazione.

L'occasione per evidenziarli è un'ulteriore nota dello scritto che verte sul corrispettivo filosofico della separazione tra libertà e situazione: questo a detta di Weil è riscontrabile nella «filosofia della riflessione» di *Sein und Zeit* e delle opere epigone, dalle cui attualizzazioni dell'accezione kantiana di 'acosmismo morale' emerge un concetto di soggettività assai povero. Ora, se qui non si può che far cenno all'aspra polemica di Weil nei confronti di Heidegger⁴⁰⁰, sorprende come la definizione antropologica for-

³⁹⁹ Ivi, p. 167 e p. 173.

⁴⁰⁰ Si tratta d'un tema molto più complesso di quanto possa apparire dalle allusioni di *Hegel et l'Etat*. Si vedano almeno il Finito nella *Logique*, in cui la dignità filosofica di Heidegger viene riportata a Kant, e, dal punto di vista politico, l'analisi dell'errore' del maestro di Messkirch in *Le cas Heidegger* (1947),

nita da questa filosofia del ‘finito’ (in senso idealtipico), incarnata dalla formula sartriana dell’uomo come ‘passione inutile’, per Weil vada a coincidere con un decisivo concetto della filosofia hegeliana del diritto e della storia: la persona.

Se ‘l’uomo è una passione inutile’ (Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant*, Paris 1943, p. 708) – definizione che è l’equivalente di quella che dà Hegel della *persona* del diritto privato e non va oltre quella – la filosofia non può più comprendere la sua propria possibilità e deve risolversi nella poesia o nell’atto gratuito, cioè nella parola e nell’azione *insensate* (HE 33 nota 3, 64-65 nota 3).

L’argomentazione weiliana si sviluppa sottolineando la gratuità del gesto filosofico nell’ambito di questo pensiero, in cui l’illegittimità della filosofia (l’assenza di possibilità di legittimarla) la confonde con altre azioni e parole insensate. Ma il problema a monte dell’illegittimità filosofica della realizzazione di un cosmo morale e quindi dell’inefficacia della ragione si rispecchia e trova la sua espressione più congruente nella nozione di uomo che vi viene proposta, libertà indeterminata *di fronte alla*, non *nella*, situazione. Libertà della *persona* in senso hegeliano, viene suggerito, quindi, seguendo i *Lineamenti di filosofia del diritto*, libertà astratta, privata. Nella prospettiva d’indagine aperta qui sulla scorta di Kojève l’equiparazione è particolarmente interessante, perché allude ai nodi teorici connessi alla trattazione hegeliana della *persona*, che possono indicare alcuni elementi di questo confronto ad ampio raggio intrapreso da Weil con la filosofia contemporanea. Per capire le direttrici è indispensabile che il travaglio ermeneutico passi attraverso la genealogia di quei tipi-ideali

PR II, pp. 255-266. A svolgere un ampio confronto tra i due in più occasioni è stato Jean Quillien, *Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur*, in «Cahiers philosophiques», 10, 1982, pp. 7-62, ma cfr. anche G. Kirscher, *De l’Allemagne et de Heidegger*, in Id., *Eric Weil où la raison de la philosophie*, cit., pp. 209-235, dove è importante il nesso stabilito (ivi, p. 229) con la lettura fornita dal *compte rendu* di A. Koyré in «Critique» 1946, nn. 1-2, dell’heideggeriano *Vom Wesen der Wahrheit*, ripreso in Id., *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 271-304, qui p. 290: «la libertà di Heidegger non può mai dire no».

scelti per definire i diversi discorsi filosofici. In questo senso, se il concetto di personalità viene da Weil stesso rinviato al Weber politico e a Nietzsche, queste stesse influenze dirette possono esser produttivamente contaminate dal parallelo svolto in *Hegel e lo Stato* tra la filosofia della riflessione esistenzialistica e la ‘persona’ hegeliana, che proprio in questa chiave è opportuno richiamare.

Modelli hegeliani della ‘personalità’

Se non è certo possibile in questa sede fornire una ricostruzione pertinente del complesso ruolo svolto dal concetto di ‘persona’ nella filosofia hegeliana del diritto e della storia, è invece necessario tentare di offrirne almeno qualche linea guida che possa giovare a comprendere le ragioni per cui Weil – nel definire quel tipo di discorso filosofico all’interno del quale ci è sembrato di poter rintracciare i concetti antropologico-politici di Kojève (e Schmitt, Mauss, e Strauss) – gli assegni il nome di ‘personalità’⁴⁰¹. Fondamentale, a questo livello iniziale, è che la persona hegeliana – in sede di *Weltgeschichte* – nasca con la ‘scoperta’ del principio dell’interiorità.

L’elemento dell’interiorità è realizzato nella personalità degli individui. [...] Come questo io, io sono per me infinito, l’esistenza di me è la mia proprietà e il mio riconoscimento come persona. Questa interiorità non va più oltre: ogni contenuto esteriore è in essa scomparso. L’interiore corruzione della personalità coincideva appunto con quel momento dell’interiorità: essendo formale e indeterminato in sé, esso desunse il suo contenuto dalla passione e dall’arbitrio⁴⁰².

⁴⁰¹ Un’ampia disamina storico-concettuale della nozione è in F. Chiereghin, *Dall’antropologia all’etica. All’origine della domanda sull’uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 55-81, soprattutto p. 65 e pp. 76-81, dove appaiono nitidamente anche le ragioni etimologiche dell’elaborazione categoriale weiliana della Personalità. Si veda anche L. Sichirollo, *Variazioni sul tema ‘persona’* (1995), in Id., *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 167-175.

⁴⁰² G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Bd. IX, hrsg. von G. Lasson, Meiner 1923, p. 724; tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., III, p. 236.

Nell'ambito della filosofia della storia Hegel sfrutta il concetto di personalità (da cui ricava la genealogia di quello di 'persona' nell'accezione giuridica) come chiave per definire il ritrarsi dell'individuo in un'interiorità dai contorni indeterminati, affermata come tale e quindi in modo solo formale. E, come sempre in Hegel, il rischio del formalismo concettuale risiede nell'arbitrarietà del contenuto scelto per riempire il concetto. Così, sul piano filosofico-storico, il ritrarsi dell'interiorità in se stessa coincide con l'avvento e il regno di un potere imperiale assoluto rispetto al quale gli individui vengono considerati come giuridicamente uguali, *atomi* di un aggregato al cui vertice è l'imperatore. È il noto processo di dissoluzione della totalità etica che Hegel descrive più volte dagli scritti giovanili alla filosofia della storia e del diritto passando per la *Fenomenologia*. Quella che era stata la rovina del mondo greco, della bella eticità, coincide con l'apparire del nuovo principio *weltgeschichtlich*, la scoperta dell'individualità e della personalità individuale. Un processo che ha a che fare col Cristianesimo e che a livello politico trova la sua espressione nel diritto romano. La dissoluzione dell'intero naturale del mondo politico greco porta alla conservazione di un'unità statale e al riconoscimento del principio dell'individualità personale, se il diritto romano comprende il soggetto come persona e la persona come proprietaria che si rapporta alle altre persone come proprietarie. Ma l'astrazione della persona può avvenire solo in un mondo della *Trennung*, della scissione e contrapposizione tra due estremi non conciliati (l'universalità astratta – lo Stato – e la privata coscienza di sé). Qui tutto si riduce a rapporto di proprietà e di qui anche lo Stato si fa proprietà privata dell'imperatore, il cui dominio è del tutto arbitrario: qualsiasi proprietà è quindi esposta al capriccio dell'imperatore.

In Grecia la personalità astratta ed universale non esisteva ancora, giacché lo spirito doveva ancora evolversi a quella forma di universalità astratta, che ha esercitato una dura disciplina sugli uomini [...]. A Roma troviamo ormai questa libera universalità, questa libertà astratta, che da

una parte pone l'astratto stato, la politica e l'autorità (*Gewalt*) al di sopra dell'individualità concreta e dall'altra parte crea, di fronte a quest'universalità, la personalità – la libertà dell'Io in sé, che deve ben esser distinta dall'individualità⁴⁹³.

Si delineano perciò due estremi: quello della «privata autocoscienza personale» e quello dell'«universalità astratta». Da un lato si ha la 'persona', l'autocoscienza quale viene riconosciuta dal diritto astratto-privato, e dall'altro lo Stato come *Gewalt* cieca e impersonale non perché equanime, ma perché potere assurdo come il fato. «L'imperatore regnava ma non governava», afferma Hegel. Il potere imperiale, arbitrario e illimitato, non è che il corrispettivo del ripiegarsi in sé della forma nell'astrazione giuridica della persona: la persona è punto, atomo, privata proprietà di sé attraverso il possesso di cose, forma puntuale. Il potere è il contenuto anch'esso riflesso in se stesso. Pertanto il suo divenire si raccoglie in un punto, un'esistenza determinata, dove lo Stato per l'individuo diventa un *destino*. L'imperatore, *Herr der Welt*, è anch'esso un Sé solo formale, che giunge a conoscersi solo nella violenza distruttrice che esercita sui soggetti. In questo rapporto tra punti – punti-persone e punto-imperatore –, relazione solo astratta, a dominare è il distruttivo contenuto *storico* che tracima al di là dei limiti formali che gli vengono imposti dal diritto. Il riconoscimento dell'autonomo valore della persona avviene al prezzo dell'imposizione d'una chiave emotiva che nell'individuarela come personalità giuridica la condanna a subire la tirannide alla stregua d'un destino uniformemente spettante a tutti. Nella ricostruzione hegeliana l'esistenza della libertà come personalità viene *sentita* nella sua indeterminazione come imposizione di violenza arbitraria, e fatale.

È posta qui la categoria del *punto*, questa vuota aridità. [...] Questo imperatore, che è un *questo*, è il dio del mondo. Con ciò gli individui sono posti come atomi, ma nello stesso tempo essi stanno sotto il duro

⁴⁹³ Ivi, pp. 661-662 ; tr. it, vol. III, pp. 161-162.

governo dell'uno, che come *monas monadum* è il potere sulle persone private. Questo diritto privato è perciò ugualmente un non sussistere della persona, un non riconoscerla, e questo stato di diritto è una completa mancanza di diritto. Il soggetto secondo il principio della sua personalità è autorizzato solo al possesso, e la persona delle persone al possesso di tutti, cosicché il diritto singolo è nello stesso tempo abolito e privato di forza giuridica⁴⁰⁴.

Nell'emergere d'una concezione giuridica dell'individualità come persona scaturisce al contempo una prima determinazione, soltanto formale, del concetto di uguaglianza. La nascita del formalismo giuridico porta a una prima uguaglianza delle persone riconosciute in quel Sé meramente universale, meramente immediato che nella *Fenomenologia* è l'espressione dell'autocoscienza nel *Rechtzustand*, l'ultima sezione dello 'Spirito vero', che descrive la morte della bella eticità con l'avvento dell'impero romano⁴⁰⁵. Il fenomeno realmente epocale è la scissione che avviene nel mondo romano tra norma e costume: «tra i Romani si fa avanti la *prosa* della vita, la coscienza della finitezza per sé, l'astrazione dell'intelletto e la durezza della personalità, una personalità che nemmeno nella famiglia allarga le sue asperità fino a una morale concreta naturale. La personalità rimane quest'atomo concreto e senza spirito, e fissa in astratta universalità l'unità di tali atomi». Separando diritto e disposizione d'animo, costume e norma giuridica, «i Romani hanno attuato questa grande scissione e inventato un principio giuridico esteriore, privo di rapporto con la disposizione d'animo e senza sentimento.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 724; tr. it., vol. III, p. 236.

⁴⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 260; tr. it., cit., p. 299: «L'unità universale alla quale ritorna la vitale unità immediata dell'individualità e della sostanza è la comunità priva di spirito che ha cessato d'essere la sostanza degli individui priva anch'essa di consapevolezza, e in cui essi ora valgono secondo il loro singolo esser per sé come *Selbstwesen* (essenze coscienti) e come sostanze. L'universale, diretto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è una *uguaglianza* nella quale *tutti* valgono come *ciascuno*, come *persone*».

In tal modo ci hanno fatto un grande dono, almeno secondo la *forma*»⁴⁰⁶. Ecco la duplicità costitutiva del *dono* offertoci dai Romani: da un lato il raggiungimento della *forma* del diritto, dall'altro i limiti intellettualistici e di astrazione che attengono alla sfera giuridica nella sua formulazione *soltanto* positiva. «L'astrazione dell'intelletto si mostra come il principio proprio dell'impero romano all'opera nella storia del mondo»⁴⁰⁷. L'uguaglianza sancita in forma meramente giuridica si configura quindi come sanzione dall'alto dell'uniformità nel valore delle persone. Viene ad attuarsi cioè, secondo un movimento che Hegel vide ribadito nella Rivoluzione francese, il riconoscimento di un valore *infinito* e per ciò stesso indeterminato della persona come tale, ovvero come *reale* nella proprietà. È vero che qui siamo in presenza della prima forma di Sé spirituale⁴⁰⁸, ma che il riconoscimento di

⁴⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, Bd. 18, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer – K. M. Michel, Surkamp, Frankfurt a. M. 1970, p. 351; tr. it. e cura di G. Bonacina – L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 241. Per una ricostruzione esauriente della prestazione storica del diritto romano, si veda senz'altro AA.VV., *Diritto privato romano. Un profilo storico*, a cura di A. Schiavone, Einaudi, Torino 2003, qui soprattutto cap. I (e sulle persone pp. 175-193) e da ultimo le importanti annotazioni di E. Stolfi, *La nozione di 'persona' nell'esperienza giuridica romana*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 379-391, che insiste sull'assenza – nella costruzione giuridica romana – di una separazione enunciata ed esplicita tra uomo e persona, come sarà sviluppata nella tradizione dell'individualismo giusnaturalistico della modernità. A Roma, sottolinea Stolfi, ivi, p. 383, non era contraddittorio pensare allo schiavo come persona, senza implicare con ciò un'aura di soggettività giuridica.

⁴⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 336; tr. it., cit., p. 154 (§ 180 Anm.): «L'astrazione dell'intelletto si mostra come il principio proprio del regno romano all'opera nella storia del mondo» (tr. mod.).

⁴⁰⁸ È formula di J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946; tr. it. di G. A. De Toni, pres. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 445 sgg., in base al riepilogo in G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 341; tr. it., cit., p. 392: «Il suo esserci è l'esser-riconosciuto. Come la persona è il Sé vuoto di sostanza, così questo esserci della persona è l'effettualità astratta; la persona *ha valore* e, precisamente, ha valore in modo immediato; il Sé è il punto che si fonda immediatamente nell'elemento del suo esserci e che è senza separarsi dalla sua universalità; e quindi

un valore universale venga a cadere non nel soggetto morale né tantomeno nel cittadino membro di uno Stato, ma solo nella ‘maschera’ formale della persona, ne lascia la libertà nella più astratta indeterminatezza. Sotto il profilo politico, il portato di questa notevole svolta nella concezione occidentale dell’individuo non fu che un aumento dell’oppressione. Durante le lezioni Hegel non lesinò a riguardo espressioni assai crude, rilevando l’abisso che separa gli uguali da un lato e lo *Herr der Welt*, dominatore sui proprietari uguali, imperatore, dall’altro. Sul piano logico l’abisso è tra l’individualità astratta della persona (la categoria del ‘punto’, dell’‘atomo’) e l’universalità altrettanto astratta dello Stato imperiale.

il punto e l’universalità non hanno movimento né rapporto reciproco; l’universale è senza distinzione in lui e non è né contenuto dal Sé né è riempito da sé medesimo». Il primo Sé è quindi la persona (vuoto diritto dove il Sé è solo forma giustapposta a un contenuto accidentale), il secondo è la libertà assoluta del mondo della cultura (vuota volontà universale che arriverà al Terrore); il terzo è il *Gewissen*, che nella *Selbstgewissheit* ha per contenuto il dovere. Per la prima volta nella persona c’è un esserci della libertà come libertà dell’autocoscienza, una prima *Wirklichkeit* dell’autocoscienza in quanto *riconosciuta*, *valida* universalmente come tale. Il traduttore francese della *Fenomenologia* sottolinea anche il nesso tra coscienza infelice e alienazione dello spirito nel *Rechtzustand* (già presente nella hegeliana *Differenza tra la religione fantastica greca e la religione positiva cristiana*, ispirata da Montesquieu e Gibbon, dove la Città era la bella eticità, la virtù la morale civica, mentre a Roma i cittadini appaiono ingranaggi d’un meccanismo privo di spirito, il cui fine diventa la proprietà privata, e lo Stato resta potere estraneo, configurando l’atomismo sociale e la presenza di un padrone del mondo (*Herr der Welt*). Così avviene la separazione del Sé dalla propria essenza (dualismo al di qua-aldilà) e prende piede, assieme al ritiro nella vita privata, il formalismo giuridico la cui critica è ripresa nell’articolo hegeliano sul *Diritto naturale* (ma si veda il commento da «lettore spregiudicato» nel *Giovane Hegel* di G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1948; tr. it. Einaudi, Torino 1960, I, pp. 85 sgg.). Appare un’uguaglianza priva di spirito (la forma giuridica non comprende il divenire del contenuto effettuale finito): «Dies allgemeine Gelten des Selbstbewusstseins [ist] die ihm entfremdete Realität» (*Phänomenologie des Geistes*, pp. 263-264; tr. it., p. 302). Proprio nel momento in cui il Sé si fa effettuale nell’essere spirituale, si inverte e perde la propria essenza, che gli appare estranea, sì da consentire il passaggio al mondo della cultura. Per Hyppolite questi passi aiutano a comprendere i *Lineamenti* e l’influenza avuta su Marx.

L'orgoglio dei singoli è lì, nel valere assolutamente come persone private, perché l'Io vi acquista un'infinita giustificazione: ma il contenuto di essa, il mio, non è che una cosa esteriore, e lo sviluppo del diritto privato che introdusse questo alto principio andò di pari passo con la corruzione della vita politica. Come quando il corpo fisico si dissolve, ogni punto acquista una vita per sé, la quale però è soltanto la miserabile vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private. Non vediamo più un corpo politico, ma solo un dominatore da un lato e persone private dall'altro. Il corpo politico è un cadavere in putrefazione, pieno di vermi puzzolenti, e questi vermi sono le persone private. D'altro lato però questo diritto privato romano sta a fondamento della libertà personale⁴⁰⁹.

Ribadita la necessità e al contempo l'insufficienza di questo passaggio *weltgeschichtlich* – i *Lineamenti* tratteranno piuttosto la *persona* come il primo momento della dialettica che espone in sé e per sé il concetto del diritto –, Hegel rileva l'astrazione (il fatto che l'effettuale rimanga contenuto esteriore all'attuazione dell'essenza libera) della nozione di uguaglianza raggiunta, che si concreta in un'uguale oppressione per tutti rispetto a una dominazione estranea.

[L'uguaglianza] assume anche la caratteristica della libertà, ma solo di quella astratta, di quella del diritto privato. Il *diritto privato* sviluppa e completa questa uguaglianza. Il principio dell'interiorità astratta, che abbiamo rilevato nello spirito del popolo romano, si realizza ora nel concetto di persona in seno al diritto privato. Il diritto privato consiste in questo, che la persona ha valore come tale, nella realtà che essa si dà, cioè nella proprietà⁴¹⁰.

La 'persona' soffre dal punto di vista logico d'essere una forma di autocoscienza ancora primitiva, di rappresentare un'universalità

⁴⁰⁹ G. W. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, cit., p. 716; tr. it., *Lezioni di filosofia della storia* [trad. Calogero-Fatta], III, p. 227. Su questi punti molto utili i rilievi e i nessi stabiliti da G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 225-242.

⁴¹⁰ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, p. 716; tr. it., *Lezioni di filosofia della storia*, III, p. 227.

ancora soltanto immediata, che ha sì un concreto riflesso nella proprietà, ma che non la sviluppa in relazione ai caratteri che spettano logicamente all'individualità (che va piuttosto a coincidere con la compiuta realizzazione del concetto). Con la persona e il riconoscimento della personalità giuridica l'occasione della genesi di un concreto concetto di uguaglianza sembra rimandata. Troppo astratta la libertà della 'persona' per garantire spazio di realtà, *Wirklichkeit* sufficiente all'azione. È in atto piuttosto una fuga dalla realtà che ha il suo corrispettivo nella storia del pensiero nello stoicismo. Come nel cammino fenomenologico la negatività ontologica dell'autocoscienza – la capacità di negare il dato nel lavoro che era emersa dalla dialettica tra servo e padrone – si smarrisce in un pensiero ineffettuale della propria indipendenza, così il «diritto della persona», l'esser *ricosciuto nella propria personalità*, seppur nel contesto del mondo reale e storico delle figure del *Geist*, si smarrisce in uno stadio ineffettuale: la sua razionalità resta *in sé*, bloccata e totalmente inefficace⁴¹¹.

Assai diversa è l'esposizione della persona nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Hegel è qui molto chiaro nel distinguere il piano dell'apparire fenomenologico da quello già compiuto, *concettuale*, dello spirito oggettivo.

La personalità comincia soltanto allorché il soggetto ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé come Io concreto, determinato

⁴¹¹ È quanto afferma J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia*, cit., pp. 454-456: il diritto romano (e privato) corrisponderebbe in Hegel a quanto lo stoicismo esprimeva nel pensiero, ovvero il conseguimento di un'indipendenza dell'autocoscienza che trascura i contenuti, per cui l'Io, non riconoscendosi in un contenuto determinato, viene ad appartenere ad un'essenza estranea, una potenza che è arbitrio. Così si passerà allo scetticismo (coscienza dell'accidentalità del finito) e alla coscienza infelice, dalla persona dotata di proprietà alla persona che scorge la finitezza del proprio contenuto e la propria inessenzialità. Su questo passaggio si veda anche la ricostruzione fenomenologica nella *Religione disvelata*, *Phänomenologie*, pp. 400-402; tr. it., cit., pp. 460-462, dove si dice che la coscienza infelice è il sapere della perdita del mondo dell'eticità, che corrisponde anche alla perdita del valore (*Selbstwert*) attribuito all'esser personalità.

in qualsiasi modo, bensì un'autocoscienza di Sé come Io compiutamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non valida. Nella personalità è pertanto il sapere *sé* come *oggetto*, ma come oggetto innalzato ad opera del pensare alla semplice infinità e pertanto puramente identico a sé. [...] Lo spirito essente in sé e per sé si distingue dallo spirito fenomenico grazie a ciò, che nella medesima determinazione in cui lo spirito è soltanto autocoscienza – coscienza *di sé*, ma soltanto secondo la volontà naturale e le sue opposizioni ancora esteriori (*Fenomenologia*, IX, p. 103 sgg.) – lo spirito ha per oggetto e fine *sé* come Io astratto e libero e così è *persona*⁴².

Il punto di vista del concetto da cui parlano i *Lineamenti* contraddice il piano *particolare* del diritto romano, in quanto in essi la *storia* del concetto di libertà è già compiuta e il concetto della persona vale come tale («tutti sono identici»)⁴³. Sul piano in cui Hegel nel 1821 stende la sua *Rechtsphilosophie* il concetto di persona appare come assolutamente universale rispetto a quello del diritto romano. «Il diritto delle persone romano è pertanto non il diritto che pertiene alla persona come tale, bensì, se non altro, alla persona *particolare*. [...] Non può apparire che come un capovolgimento delle cose trattare il diritto della persona *particolarmente determinata* prima del diritto universale della personalità»⁴⁴. Nel diritto romano, delineato dal *Rechtzustand*

⁴² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 35 Anm., pp. 93-94; tr. it., cit., pp. 47-48.

⁴³ *Ivi*, § 209 Anm. Si vedano su questo punto le pagine di J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts»*, §§ 34-81 (1962), in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969; tr. it. *Persona e proprietà*, in *Metafisica e politica*, a cura di R. Garaventa – G. Cunico, introd. di G. Cunico, Marietti, Genova 1997, pp. 139-161, alla base della cui lettura v'è la convinzione, già espressa nel coevo *Soggettività e società industriale* (*ivi*, pp. 121-138), che la scissione introdotta dalla società civile tra principio dell'universalità e della particolarità sia la condizione necessaria dell'esistenza della libertà individuale. Così la proprietà come «rapporto interpersonale legato alle cose» (p. 156) si realizza nella società civile, dando alla «personalità come persona la possibilità di poter sussistere come se stessa» anche nella reificazione e nel lavoro: secondo Ritter la tesi decisiva dei *Lineamenti* è che «tutti gli ordinamenti sostanziali etico-spirituali della libertà pervengono all'esistenza con la proprietà del diritto civile» (p. 148).

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 40 Anm.

nella *Fenomenologia*, perfino la stessa personalità viene contrapposta alla schiavitù come uno *Stand* (tutti i singoli vengono ridotti a private persone)⁴⁵. Sul piano dello spirito oggettivo il diritto è quindi altra cosa: lo stesso concetto di uguaglianza che pure Hegel critica, giudicandolo non pertinente in sede di *Abstraktes Recht*⁴⁶, è diverso da quello che si venne a dare storicamente nel *Rechtzustand*. È vero però che dal punto di vista della personalità giuridica siamo a un concetto ancor primitivo sia del soggetto sia dello spirito oggettivo stesso. La persona infatti si presenta come indifferenziato universale, chiusa nella propria identità a sé, vincolata a un'altrettanto indeterminata proprietà (per questo secondo Hegel indeterminabile soprattutto dal punto di vista quantitativo⁴⁷). Dal punto di vista logico essa è la prima de-

⁴⁵ J. Ritter, *Persona e proprietà*, cit., p. 145, sottolinea la differenza dalla società civile: essendo ancora status, nel diritto romano della persona viene incluso anche il diritto di schiavitù, mentre nell'odierna società civile «viene posto il diritto della persona in quanto tale e con ciò la capacità giuridica dell'uomo in quanto uomo, ovvero di tutti gli uomini, e la libertà viene elevata a principio e concetto del diritto».

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 113; tr. it., cit., p. 56, § 49 *Anm.*: «Uguaglianza è l'astratta identità dell'intelletto, nella quale va a sbatter subito il pensiero riflettente. [...] Qui l'uguaglianza sarebbe soltanto uguaglianza delle persone astratte come tali, *al di fuori* della quale appunto perciò cade il *terreno della disuguaglianza*, tutto ciò che concerne il possesso». La persona è solo un universale identico: le differenze cadono fuori dalla persona astratta e gli errori di definizione sono nelle giustapposizioni della riflessione. La particolarità è quindi situata al di fuori della persona in quanto natura esteriore e come natura spirituale sviluppata – uomini soggetti e soggetti collettivi: il discorso sull'uguaglianza non si può perciò porre a partire dalla persona.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 114; tr. it. di B. Henry, *Aggiunte redatte da Eduard Gans*, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 299, § 49 *Zus.*: «Fuori dall'uguaglianza [soltanto astratta-personale] cade la determinazione della particolarità, la questione di quanto io possessa. [...] Il diritto è ciò che rimane indifferente di fronte alla particolarità». Se non c'è persona senza proprietà, se ciascuno deve avere proprietà, la quantità non può tuttavia rientrare nel diritto astratto. Analoghe espressioni già in *Phänomenologie des Geistes*, p. 262; tr. it., pp. 300-301: «Perciò nella sua *Realität* questo vuoto uno della persona è un esserci accidentale, è un muovere e un *Tun* privi di essenza che non giungono a consistenza alcuna. Come lo scetticismo, anche il formalismo del diritto è dunque, in virtù del suo concetto, senza contenuto pe-

terminazione di un'indeterminata relazione a sé della volontà in quanto singolare. Essendo la volontà libera in sé e per sé la 'protagonista' dello spirito oggettivo, la sua prima determinazione è quella dell'immediatezza, in cui il contenuto particolare non è ancora definito, anzi viene fatta astrazione da tutti i contenuti particolari che non siano la capacità giuridica. «Poiché nella persona la particolarità non è ancora sussistente (*vorhanden*) come libertà, tutto ciò che dipende dalla particolarità è qui un che di *indifferente* (*ein Gleichgültiges*)»⁴¹⁸. Prescindendo da ogni determinazione particolare, la volontà incarnata dalla 'persona' resta una possibilità, una 'capacità giuridica' (*Rechtsfähigkeit*) che in assenza d'ulteriori passaggi dialettici non è atta a raggiungere una sua *Wirklichkeit*, e che soprattutto non è definibile come soggetto⁴¹⁹. *Dono* all'Occidente, in quanto in essa viene espresso per la prima volta il principio dell'interiorità astratta e dell'universalizzazione dell'individuo come forma, essa resta al livello di pos-

culiare; trova dinanzi a sé un sussistere molteplice e vario, il possesso, e gli imprime come quello, la medesima astratta universalità, per la quale questo si dice *proprietà*. La *Wirklichkeit* nel diritto ha il significato positivo che il reale è *Mio* come una validità *riconosciuta e reale*. [...] La *determinatezza* del Mio non è contenuta in questa vuota forma: il contenuto effettuale appartiene dunque a una *potenza propria*, che è altro dall'universale formale, che è il caso e l'arbitrio». La questione si deve risolvere all'interno dell'eticità, delle istituzioni della società civile e dello Stato. Il problema del ruolo della proprietà in Hegel, che in nessun momento la mette in discussione, è stato discusso da D. Losurdo, *Diritto e violenza: Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale*, in «Hermeneutica», 4, 1985, pp. 111-136, ora in Id., *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 199-234, dove, con riferimento alla teoria del *Notrecht* (il diritto del bisogno estremo del § 127 dei *Lineamenti*) viene mostrata una sorta di 'diritto alla violenza' in determinate situazioni). Ma, a proposito di Weil, si veda la ripresa di alcune tesi di Losurdo in A. Burgio, *La violenza e la ragione, le ragioni della violenza*. Weil lettore di Hegel, cit.

⁴¹⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 37 Z.

⁴¹⁹ La *Randbemerkung* al § 35 di Hegel recita proprio: «Persona e soggetto sono differenti – soggetto anche individuo» *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 94. Differente la lettura invece in § 35 Z, dove si fa riferimento al soggetto come 'ogni cosa vivente'. Qui si intende il soggetto nell'accezione più elevata di soggettività prima morale e poi politica.

sibilità pura, *determinata* come *possibilità*⁴²⁰. La personalità viene pensata nel diritto astratto nella sua indeterminatezza formale da un lato, dall'altro nella sua immediata esteriorizzazione nella proprietà, a partire dal corpo, nel rapporto con cose reali. Nel diritto astratto lo stesso rapporto di *riconoscimento* tra persone non può fare a meno della mediazione delle cose, questo prolungamento della volontà nell'esteriorità, «cellula-madre» di questa sezione dei *Lineamenti*⁴²¹. Possibilità indeterminata e proprietaria riconosciuta di cose reali (non determinate altrimenti che come il *mio*), questa è la persona in Hegel.

La 'personalità' di Weil: il paradigma estetico-politico

L'esser partiti dalla 'persona' hegeliana per comprendere la categoria di Personalità in Weil può risultare una scelta meno peregrina di quanto possa apparire, se si riconduce quest'ultimo tassello all'intero plesso di argomenti ed autori che si sono richiamati in questo capitolo. L'ipotesi, il sospetto, è che si possa considerare e interpretare come Weil pensi l'interazione Kojève-(Mauss)-Schmitt sulla lotta per il riconoscimento proprio alla luce del significativo accostamento da lui svolto tra la filosofia del 'finito' e la lacunosa soggettività della 'persona' della *Recht-philosophie* hegeliana. Un aiuto indiretto può fornirlo lo stesso Hegel, allorché nel famigerato passaggio della *Phänomenologie* al centro del commento di Kojève afferma che «l'individuo che non ha messo a repentaglio la propria vita, può ben esser riconosciuto

⁴²⁰ Sulla persona come possibilità, cfr. E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 181 sgg.

⁴²¹ J.-F. Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, in «Filosofia politica», XVI, 1, 2002, pp. 129-141, qui p. 133. A proposito dell'ambivalenza del concetto di 'persona', tra libertà indeterminata e necessario riferimento alle cose, cfr. la ricostruzione di H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 199-205.

come *persona*, ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di un'autocoscienza indipendente»⁴²². Ecco, Weil intende idealmente approfondire quest'affermazione di Hegel, secondo la quale si è *persona* anche senza aver rischiato, ma soprattutto si può *esser riconosciuti persone* senza attingere alla verità di questo riconoscimento (*Anerkanntsein*) come autocoscienza indipendente. Comprendere cosa significhi *autocoscienza indipendente* è il problema centrale sotteso alla nota weiliana di *Hegel e lo Stato*, un problema di notevole ampiezza che va letto sullo sfondo delle deficienze della categoria della *Logique* collocata significativamente a metà tra l'*Intelligenza* e l'*Assoluto*, tra il Weber della *Wertfreiheit* e lo Hegel del sistema concluso: la *Personalità*. Nella *Personalità*, dodicesimo discorso ideale della *Logica della filosofia*, conterrà finalmente addentrarsi per chiarire alcune linee essenziali dell'*Auseinandersetzung* di Weil con Kojève.

La materia prima del confronto con il plesso concettuale creato dalla polemologia (come discorso sul *polemos*) di amico e nemico è il concetto di 'lotta'. L'autore di riferimento, il ponte tra Weber e Hegel (a voler trovare per forza dei riferimenti concreti) è Nietzsche, alla cui opera si fa esplicitamente riferimento come

⁴²² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 111; tr. it., cit., p. 119. Da notare che Kojève rende lo stesso termine con 'persona umana' (*Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 27), smarrendone l'eco giuridica. Inoltre va rilevata nel contesto della definizione dell'Individualità in Hegel, l'importante nota a p. 635 (apposta alla frase: «e solo come quell'individuo che pur negandosi, resta il medesimo, un uomo possiede una 'storia' personale»): «oggi giorno si parla spesso della 'personalità' di un uomo. Ora 'Personalità' (*Person*, in Hegel) non significa nient'altro che 'Individualità libera e storica': non è una categoria antropologica nuova, ma un termine che designa l'insieme di fatto inseparabile delle tre categorie fondamentali dell'antropologia giudaico-cristiana». Si potrebbe suggerire che l'intero svolgimento della categoria della *Personalità* nel libro di Weil sia una riflessione critica su questa nota. Benché estrinseca al tema specificamente weiliano, resta tuttavia imprescindibile, quanto a Kojève, la riflessione sulla 'persona' in senso fisico-morale e quindi giuridico come 'essere umano' (non cosa, né animale, né dio) compiuta nei §§ 10-12 dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, a definire propriamente la 'situazione giuridica'.

esempio di «vita nel conflitto, che si vuole come è a venire»: «l'opera di Nietzsche non potrebbe essere compresa in tutta la sua complessità sotto questa categoria: vi domina tuttavia e ne costituisce il centro dinamico, dove si incontrano la nuova morale e la poesia insieme con la lotta contro i valori stabiliti» (LP 311 nota 10; 427 nota 11). Non interessa qui tanto la tesi storiografica sostenuta da Weil, pur notevole, quanto l'aspetto più direttamente teorico, così formulabile: in che senso la lotta per il riconoscimento/lotta amico-nemico può esser ricondotta all'indeterminatezza della personalità, il tratto essenziale nella trattazione hegeliana della persona? Si è visto come, scopertosi libero nell'essenza (ma *solo* nell'essenza), l'uomo intelligente debba in qualche modo, senza rinunciare a quanto conseguito (la libertà dagli interessi concreti), trovare il suo posto nel mondo. Un mondo aperto, non più delimitato come una prigione da un interesse particolare, un mondo senza più condizioni, di cui solo egli può esser condizione. «Il mondo è il suo mondo personale, mondo unico, ineffabile se non da parte della personalità che vi si realizza realizzandolo. [...] L'uomo non è, si *fa*, e l'atto continuo nel quale si fa è al tempo stesso creatore del mondo» (LP 287, 394). E particolare è il rapporto della personalità (che «non vuole essere un'astrazione») con le finalità del suo continuo lavoro di costruzione: «il suo fine si trova là dove si trovano anche i mezzi: infatti il fine non è altro che l'uso di quel materiale che non è materiale se non per l'uso che ne fa la personalità». L'uomo di questa categoria *vuole essere*, «è il suo avvenire», dice Weil, *vuole essere se stesso a dispetto di tutti gli ostacoli che gli vengono frapposti dagli uomini 'intelligenti' che fanno astrazione dalle cose reali, isolando interessi e creando mondi fittizi in cui rintarsi. Il prospettivismo non può essere il pretesto per negare la realtà del mondo proprio di ciascuno. Per prima cosa, attraverso l'atto di creazione continua, la personalità viene a stabilire un rapporto di proprietà con il suo mondo, cui resta fedele e attaccata.*

La personalità non si crede onnipotente, dato che sa che non è sola: l'uomo non ha bisogno di giustificazioni, ma ha bisogno di difendersi. Gli altri cercano di realizzarsi come lui: come evita il conflitto? [...] Il mondo degli uomini è il mondo della lotta. Ma quale lotta? Siamo forse tornati a quel conflitto degli interessi che era al fondo del mondo della *discussione*? Il conflitto delle personalità è il conflitto degli interessi privati? La questione è importante, perché espone un malinteso: l'identificazione della personalità con l'individuo nella comunità. Ora, è essenziale per l'*individuo* trovare il suo posto nella tradizione; è essenziale per la *personalità* che il suo fine sia essa stessa (LP 289, 397).

Con la consueta chiarezza Weil evita l'equivoco di riportare la *personalità* a una categoria tipica della dialettica degli antichi⁴³, la *Discussione*, che veniva a sorgere dalla crisi di una tradizione di eticità pubblica, al termine della quale, con la figura esemplare di Socrate, veniva a darsi per l'*individuo* la possibilità di figurare come tale, come concetto. In questo senso la *personalità* è priva di ancoraggi alla tradizione (i beni, la felicità): «la sua sola guida è il sentimento». Che non parla, ma mostra all'uomo la sua condizione di non-solitudine, o di solitudine plurale, di solitudine che è di tutti e non è isolamento, indica che la personalità è un possesso da creare sempre, da legittimare continuamente. La citazione del *Faust* riportata in nota da Weil («was du ererbt von deinen Vätern hast, / erwirb es, um es zu besitzen») non potrebbe esser più esplicita: con la personalità ne va d'un infinito processo di appropriazione spontanea, di autolegittimazione in ciò che è proprio. «La personalità vuole impadronirsi del mondo comune nella sua totalità (non di qualcosa nel mondo) per farne il suo mondo, per creare il suo mondo. Deve e vuole procurarsi il suo retaggio; e solo con questa appropriazione creatrice può possederlo [...]. Il mondo degli uomini è, ma non basta che sia il mondo degli uomini se non è il *mio*» (LP 290, 398). Si ha un'universalità indeterminata (il mondo degli

⁴³ Cfr. lo studio di L. Sichirillo, *La «discussione» o la dialettica degli antichi*, in *Filosofia, storia, istituzioni*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 119-140.

uomini) che si concreta nel *mondo mio* dell'appropriazione personale. La presa di possesso è il veicolo dell'affermazione di sé sospesa nella dialettica dei tempi, in cui il presente è sempre e solo conflitto, conflitto tra l'avvenire promesso a sé e il passato da cui emanciparsi impadronendosi. Tanto più è indeterminato il contenuto della personalità come tale, tanto più l'attenzione al reale come oggetto di appropriazione e legittimazione viene acuita ed esasperata.

In questo moto ascendente del suo temperamento, un ruolo non indifferente viene giocato da quello che è il suo carattere fondamentale, il sentimento. Una tonalità emotiva onnipervasiva e indistinta sembra pervadere questa categoria che si vuole così concretamente implicata nel reale: «l'uomo è *qualcuno*, qualcuno che è sempre con gli altri, sempre» (LP 292, 400). E sul piano sentimentale viene giocato il conflitto stesso: «Ecco il conflitto: gli altri vogliono impormi il loro modo di sentire; quel che conta per me non conta per loro [...] Loro hanno dei valori, io ho i miei: tra noi, c'è solo il conflitto, [...] senza segno di vittoria, se non il sentimento di esser restato fedele a me stesso». In una descrizione in cui si evidenzia l'afflato nietzscheano del 'politeismo dei valori' di Weber – la cui 'politica' è evidentemente l'altra fonte esplicita della personalità (qui si è tentato di reperire le fonti implicite) –, il tratto che Weil sottolinea con più vigore è, nonostante l'irriducibilità *sentita* della posizione 'personale', la sua consapevole *storicità* («io sono tensione verso me stesso; ma questa tensione verso... è sempre uno slancio preso da...», LP 292, 401): in effetti «la personalità non è in conflitto con gli altri, è il conflitto stesso». Conflitto che si sviluppa in un'interiorizzazione del passato, in un investimento di senso nel passato del tutto volontaristico e non vincolante se non per il suo tratto di autolegittimazione. L'unica istanza vincolante è e resta la personalità stessa, forza carismatica «sempre *a venire*» (LP 294, 404). La personalità si pone quindi come fonte di legittimità e di mediazione tra le dimensioni temporali, aprendosi al futuro come

terreno di auto-manifestazione e trovando nel passato le tracce di sé, vivendo il presente come 'confitto', come «tensione di me stesso, tra il passato presente e il niente del presente a-venire». Al di là di quella che si potrebbe definire una 'polemologia' interna all'Io, il tratto caratteristico del presente della personalità appare esser proprio la sua indeterminatezza, il rischio di investire sul passato per aprirsi a un avvenire che non è ancora nulla. Di reale in mano alla personalità non c'è nulla, se non la sua volontà di auto-legittimazione, messa però a rischio dalla presenza degli altri.

Non sono *indipendente* dagli altri: se io non riconosco nessun mondo pre-stabilito, loro non riconoscono che quei mondi e, pronti a sacrificare la loro esistenza e il sentimento ai loro principi, non esiteranno a sacrificarmi, me, l'altro, lo straniero, che oppone al loro mondo il mio, che neppure è, ma che soltanto voglio. Un rischio esiste dunque, uno solo: quello della lotta per il riconoscimento (LP 296, 406).

La presenza degli altri si propone in primo luogo a livello emotivo come minaccia portata direttamente all'unico elemento costitutivo della personalità, la volontà. L'alterità, la *xenia* dell'Io parlante è data, nella sensazione di rischio che prova, unicamente dal fatto di proiettare sugli altri il suo solo carattere, la tensione, la volontà di creazione. L'esito di questa proiezione è il rischio di una 'lotta per il riconoscimento'. Una minaccia, finora, nulla di reale: solo la possibilità del conflitto. Di qui segue un'affascinante pagina weiliana che tratteggia un dialogo della personalità tra sé e sé, a lungo in sosta tra follia e decisione *per* il conflitto reale: «ma c'è un rischio reale? Non li avrò obbligati a riconoscermi così come sono, irriducibile, inaccessibile ai loro valori? A che cosa possono costringermi, dato che tutte le loro minacce si riducono in fin dei conti sempre alla stessa, la minaccia di sopprimermi? E se non ho paura della morte, se so che la vita non è che un valore che possiedo e posso perdere, ma che la mia vita sono io, e perdere la vita è un'espressione priva di

senso? [...] No, se il conflitto non fosse che questo, la lotta fino alla morte non sarebbe un rischio» (LP 296-297, 407). Il passaggio appena riportato, pur nella particolare angolazione prospettica in cui è collocato, è una sorta di narrazione fenomenologica omodiegetica del conflitto servo-signore, con l'Autocoscienza parlante che, da signore che non teme di morire, diventa *in fieri* servo che ritorna in sé quando capisce di voler vivere.

Voglio essere come sono, ed è così che voglio esser riconosciuto. La lotta a morte non porta da nessuna parte. Il vero rischio è che io non mi imponga. Se non induco gli altri a riconoscermi come valore concreto [...] non ci sarò riuscito; sarò rigettato su di me [...]. L'esser rigettato su di me mi obbligherebbe a modificarmi secondo i loro valori, dei quali dovrei riconoscere la supremazia. In me stesso, sarei come loro poiché sarei solo il loro contrario, la loro immagine capovolta e negativa (LP 297, 408).

La personalità pensa quindi di giocare le sue carte vivendo, combattendo la sua lotta «per i valori», per crearsi il suo mondo, interessandosi compiutamente ad esser efficace nel mondo per realizzare il valore che ha scelto. L'interesse a realizzarsi che traspare nella personalità sembra però del tutto scevro di contenuti ragionevoli, anzi, il suo unico contenuto sembra essere quell'indeterminata e molto emotiva tensione a realizzarsi. L'accettazione del rischio di se stessa sembra tuttavia esser un passo in avanti se non altro perché interpreta il mondo reale come *mezzo* di realizzazione, non neutralizzando la realtà e la storia. L'interesse per la storia sembra trovare in essa un nuovo slancio, anche se configurandosi come uno *Streben* ancora vago.

Nella lotta per il riconoscimento di sé come veicolo di un valore irriducibile, nella libertà astratta, nell'universalità indeterminata di cui vive la personalità – affinandosi in questo alla libertà come 'passione inutile' della persona hegeliana, secondo l'analogia di Weil –, un ulteriore, decisivo tratto pregno di conseguenze nella ricostruzione di questo tipo ideale del discorso filosofico è quello del ruolo dell'*immagine*. «Per la personalità

l'immagine è tutto. Non coglie nulla per mezzo dell'immagine; coglie l'immagine. [...] Quest'immagine è dunque il sentimento che si espone. [...] La personalità è ciò che è per se stessa nella sua immagine». La tonalità emotiva, fondamentale nella personalità, trova spazio, *si espone*, come già visto, nell'immagine del conflitto, nel rischio di *non esser riconosciuta*: il mondo della personalità è un mondo di immagini, una riproduzione continua di forme simboliche che non si prestano ad interpretazioni da parte sua, perché costituiscono solo l'auto-esposizione del sentimento stesso. La ricostruzione idealtipica dell'emergere della nozione di autenticità che rievoca nitidamente una lunga serie di circoli culturali della Germania antebellica e weimariana che ebbero il loro precipitato in alcune pagine heideggeriane di *Sein und Zeit*⁴²⁴ non deve distogliere l'attenzione dalla profondità dell'analisi 'logico-filosofica' di Weil, che all'interno di questa categoria comprende molti aspetti del pensiero del Novecento (tra gli altri⁴²⁵), e intende tipizzare alcune caratteristiche proprio di questo pensiero. La nota del sentimento che si espone nell'immagine sembra anticipare quel passo della *Teoria del partigiano* di Schmitt in cui, a proposito del vero nemico in una guerra con due fronti, si parla apoditticamente della necessità di averne uno solo effettivo, perché il nemico è *unsere eigene Frage als Gestalt*⁴²⁶, che ci dà fi-

⁴²⁴ Pensiamo al passo sui «culti tra 'anime gemelle', culti della natura estasiante, della bontà tenera e toccante, dell'arte commovente, di un piccolo Dio tanto gentile, ecc.» (LP 300, 412). Il riferimento ci sembra tanto al George-Kreis quanto alle innumerevoli associazioni giovanili e studentesche che popolavano le università tedesche, propagando simili idee. Il riferimento diretto a Heidegger è LP 307 nota 8; 421 nota 9.

⁴²⁵ Nella critica di solito si accenna a questa categoria, oltre che per Nietzsche, Weber e Heidegger, espressamente citati, in riferimento alle riprese. Cfr. F. Valentini, *Rileggendo la Logica della filosofia*, in «Paradigmi», 1999, pp. 633-679, ora in *Soluzioni Hegeliane*, pp. 271-343, qui p. 308, che suggerisce nomi come Carlyle, Coleridge, Stirner, fino a Buber, Calogero e Levinas.

⁴²⁶ C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; tr. it. di A. de Martinis, *Il Saggiatore*, Milano 1981, ora Adelphi, Milano 2005, p. 119. Su questa espressione mutuata da Theodor Däubler si sofferma J. Derrida in *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 178.

gura e si presenta come immagine della nostra questione, intesa, proprio come Weil ce la sta prospettando, come intreccio tra la volontà di affermazione in un presente che è ancora nulla e il sentimento di pericolo. Il prodotto di questo intreccio è l'immagine del conflitto, l'immagine del nemico, immagine che la personalità scopre come costitutiva di sé (come sono costitutivi la tensione, la volontà di esser se stessa, la crisi). Perché l'immagine di sé come continua auto-creazione sia vera nel sentimento, la personalità deve «dare inizio alla lotta per il riconoscimento».

La personalità non è che nel conflitto. L'immagine, abbiamo detto, non esiste per lei come qualcosa di separato, ancor meno c'è una spiegazione o una interpretazione di quest'immagine. Ma se l'immagine non si stacca dall'uomo, se essa non si *spiega* per lui, si *esplicita* tuttavia nel conflitto. Essa si determina, non grazie a se stessa, ma grazie a ciò che essa non è [...] O piuttosto non si determina: coglie il suo riflesso nella sua materia. È come tensione, ma è *per sé* in quanto questa tensione si sostiene su una materia che senza esser vita, non cessa di essere umana, che, pur non essendo sentimento autentico, *ha avuto* tuttavia la sua radice nel sentimento (LP 302, 415).

Dove appare il carattere d'immagine del 'nemico', appare fondamentale anche l'incessante definizione di sé *contro* la materia che incontra (ivi compreso il proprio passato). L'auto-creazione è nel sentirsi sé, nel formarsi autenticamente rifiutando *esteticamente* quanto *appare* come nemico, come non-proprio o come inautentico. La dimensione estetica della personalità è fondamentale per mantenere l'indeterminatezza della propria progettualità: in questo senso il nemico non può apparire che come immagine (se non come riflesso materiale), perché il rischio di sé (il *Wagen des Lebens* di cui parla lo Hegel più kojèviano) resta solo *sentito* e il nemico solo *figurato*. Tanto basta per sentirsi minacciati e per promuovere la legittimazione della propria indeterminatezza nel mondo reale, esperito come non autentico e opposto a sé, da render *mio*, nella chiave di una proprietà personale astratta. Il nemico è la nostra domanda di legittimità che ci

appare, non è una vera minaccia per la personalità, che si sa sincera (autentica e quindi, a suo modo, realizzata) a prescindere dalla realtà del conflitto. Del conflitto non interessa alla personalità lo svolgimento, ma la *possibilità* («non ci è mai riuscita, ma può riuscirci ad ogni istante a condizione di decidersi a esser quello che è nell'immagine di sé e del mondo umano») di imporsi e quindi di imporre agli altri (al nemico) la stessa immagine conflittuale di sé che li costringa a *sentire* la sua autenticità, nel sentire a quel punto anche la propria. In quest'incrocio di autenticità esteticamente percepite, di riconoscimenti non di valori ma di immagini di sé, la personalità a detta di Weil non esce mai dal terreno della possibilità. L'analisi di questa categoria assume tratti decostruttivi nei confronti di un discorso filosofico che mira a considerarsi come creatore, come punto di riferimento e forza vincolante nei confronti del passato e dell'avvenire. Il carisma della personalità non sembra fuoriuscire dal teatro delle *possibilità raffigurate*: il conflitto, la crisi, il nemico sembrano altrettanti fantasmi di un'immaginazione necessaria a preservare una sincerità solo formale, una possibilità di determinazione che non si realizza mai.

Il suo stesso precipitato filosofico – su cui Weil si sofferma una volta elaboratane l'attitudine (ovvero la categoria che viene elaborata da un'ipotetica-idealtipica filosofia della personalità) – è sotto il segno del paradosso. La stessa eco della Personalità non è davvero centrale nella filosofia di Heidegger, che pertiene piuttosto al Finito. La 'filosofia' della personalità si esprime, parla, si crea: non può parlare di sé, oggettivandosi. «Parlando di sé parla della sua immagine (non de *l'*immagine – il che, di nuovo, sarebbe una fuga); essa forma la sua immagine. Ma quel conflitto con gli altri, quell'immagine, immagine per gli altri che pur essendo *gli* altri, sono i *suoi* altri, è nella materia del mondo che la personalità li forma» (LP 307-308, 422)⁴²⁷. La filosofia della per-

⁴²⁷ Per una ricostruzione delle mutazioni storiche dell'immagine del nemico (e dell'amico), cfr. P. P. Portinaro, *Materiali per una storicizzazione della*

sonalità si presenta come produzione continua di immagini di conflitto che impongono con forza la propria forma espressiva, ovvero l'espressione che mima il conflitto interiore che la caratterizza: non garantisce però al mondo un'immagine stabile e codificata, proprio perché è filosofia vissuta e quindi essa stessa incoerenza, espressione di conflitto e non di sistema.

La personalità stessa si coglie così come avvenire presente in conflitto con il passato presente dell'uomo. È in rivolta contro quel passato perché nulla di quanto non è avvenire può esser per lei principio. Il suo discorso distrugge i valori perché quei valori non sono seri [...] La sua disciplina è la disciplina del conflitto, il suo principio è l'inquietudine del rischio, il suo scopo è l'immagine che non è mai raggiunta, ma a venire e avvenire presente nella creazione (LP 311, 426).

Con la filosofia della personalità, allora, «l'attitudine si coglie nel discorso per crearsi nella *poiesis*» (LP 311, 427), sapendosi come negazione positiva, volendosi come divenire che è essere del divenire, fissazione di una modalità unica dello sviluppo storico⁴²⁸. A prescindere dalla serie di riprese all'interno di questo discorso filosofico l'approccio di Weil alla personalità si può quindi caratterizzare in modo duplice: secondo una direttrice estetica e una politica. La linea estetica consiste nell'attitudine della personalità a esprimersi (esprimere il proprio conflitto) insieme come *sentimento* e come *poiesis*, a produrre immagini di sé, a imitare la propria interiorità in figure che sono autoritratti. La linea politica si impernia sul concetto di riconoscimento, o meglio sulla possibi-

coppia amico-nemico, in *Amicus (inimicus) hostis. Le radici concettuali della conflittualità 'privata' e della conflittualità 'politica'*, ricerca diretta da G. Miglio e condotta da M. Morani, P. P. Portinaro e A. Vitale, Giuffrè, Milano 1992, pp. 219-310.

⁴²⁸ Cfr. F. Valentini, *Rileggendo la Logica della filosofia di Eric Weil*, in *Soluzioni hegeliane*, cit., pp. 271-343, qui p. 306: «l'attitudine della Personalità è descritta da Weil secondo il filo conduttore del divenire e del conflitto. Ma divenire non nel senso dell'evolvere, del muoversi verso una meta: il divenire di cui qui si parla è l'essere del divenire». Si veda ivi, p. 309, la conclusione per la quale il Nietzsche di Weil sarebbe un 'orfano di Dio', una tipica ripresa moderna della categoria di Dio all'interno della Personalità.

lità di dover condurre una lotta per esser riconosciuta. La Personalità tende cioè a rappresentarsi il conflitto, interessandosi alla sua possibilità e a preservarla come tale. Il riconoscimento che ne viene fuori è, deve essere, il riconoscimento di una signoria sulla possibilità di divenire ciò che si è, l'attestazione di *essere* una persona cui viene riconosciuta la proprietà sulla propria astrazione. E qui si tocca forse uno dei problemi centrali dell'interpretazione kojèviana di Hegel, che si è sfiorato varie volte e che emerge solo nel quadro del novero di questioni sollevate dalla scelta weiliana di costruirvi sopra un tipo-ideale come quello della Personalità. Trattati come quello del 'sentimento', della progettualità e dell'avvenire rinviano senz'altro alle analisi svolte sul riconoscimento e l'autorità in Kojève⁴²⁹. Ma solo nel complesso di rimandi che la personalità evoca, e in particolare nella trattazione che ne dà Hegel nella sua *Rechtsphilosophie* e nella sua filosofia della storia, emerge con la dovuta radicalità la lacuna centrale, ravvisabile nella complessa operazione ermeneutica di Weil, del concetto di *riconoscimento* pensato da Kojève sulle tracce di ciò che può ben definirsi il fatto socio-politico totale della lotta a morte. Concepire l'*Anerkennung* sullo sfondo di una condizione trascendentale 'politica' che si esprime nell'angoscia per la morte e nel rischio della vita lascia inevasa la questione stessa del genere di riconoscimento cui si va incontro. Né vale l'obiezione che il riconoscimento inseguito dal Servo sia di tipo diverso: nella fenomenologia dell'ultima lotta, Kojève, l'abbiamo visto, fa *ripetere* al servo il *sentimento del rischio per nulla* (per la gloria, il pre-

⁴²⁹ Questo benché Kojève nel testo sull'autorità si sforzi di distinguere il suo tentativo da qualsiasi visione moralistica e perciò 'privata' del politico. Cfr. *La notion de l'autorité*, cit., pp. 54-55: «Une théorie correcte et justifiée permettra de défendre l'Autorité et l'Etat (en particulier l'Etat autoritaire) contres les critiques morales ou moralisantes, déduites à partir de notions non politiques. Autrement dit, la théorie de l'Autorité permet de déduire une morale spécifiquement politique, essentiellement autre que cette morale 'privée' du point de vue de laquelle on essaie généralement de critiquer l'Autorité dans son être et dans ses actes»

stigio, per l'essere valore a sé). Questa *estetizzazione del politico* nella soggettività delle due autocoscenze è ciò che rende problematica alla radice la genesi di un concetto complesso e concreto di riconoscimento e con ciò della stessa libertà e uguaglianza, libertà e uguaglianza non astratte come quella della persona proprietaria o delle personalità confliggenti. La fenomenologia del conflitto di Kojève, spostando l'accento sull'elemento del rischio e sull'eguaglianza formale della possibilità *per tutti* di uccidere e di morire per mano altrui, dà dell'uguale una semantica che lo assimila all'omogeneo. Lette e apparentate nella cornice della categoria weiliana di Personalità, tanto la figura del servo quanto quella del signore non sembrano maturare in sé i germi di una libertà più concreta e complessa. Ma se l'antropologia di Kojève ha di mira l'universale e l'omogeneo, configurandosi come un tracciato teleologico che dalla lotta per l'onore porta all'ultima lotta come realizzazione del pieno riconoscimento, l'interpretazione sotto traccia che ne dà Weil sulla scia di un metodo hegeliano ne individua la tara nell'assenza di un pensiero dell'universale concreto che renda conto *e* della libertà *e* dell'uguaglianza.

Pur concordando con Kojève sullo scopo dello Stato moderno (ed hegeliano), individuato nel reciproco riconoscimento e nella mediazione totale degli uomini tra loro e degli uomini con la storia, Weil disloca la sua riflessione dall'antropologia politica a una filosofia politica che ha come dominio le condizioni del senso e l'armonizzazione della libertà universale degli individui con l'eterogeneità sempre in conflitto dei loro fini particolari. Consapevole che «l'universalità tecnica, razionale del mondo moderno ha liberato l'uomo – a cosa? alla particolarità, alla particolarizzazione che egli si dà da sé, in comune con coloro che egli comprende e che lo comprendono», Weil individua nel percorso della modernità un'effettiva emancipazione dai bisogni 'naturali', una vittoria del Lavoro 'hegeliano'. Ma qui «risiede il vero problema dell'universalità. Noi lo risolveremo, oppure ricadremo

nella violenza, in un'esistenza che, in assenza di un bisogno pressante, non conosce come emozione [...] che l'esercizio gratuito della violenza, quest'unica emozione di colui che possiede tutto e ignora ciò che deve – o potrebbe – fare di sé»⁴³⁰. Antitesi chiara, di cui è lecito attendere l'applicazione in sede di filosofia pratica. A questo livello dell'analisi siamo però ancora su un terreno di logica della filosofia, di fenomenologia delle attitudini e di scienza delle categorie, non c'è ancora spazio per una trattazione concreta di cosa Weil intenda con la sua proposta di tenere insieme l'universalità 'esteriore' della razionalità moderna e la particolarità dei singoli individui. Basti per ora alludere al fatto che lungi dal condurre all'universalità omogenea di Kojève (e al ripiegamento 'emozionale' della Personalità nell'esercizio gratuito della violenza), la riflessione sulla politica, e quindi sul concetto di riconoscimento, dovrà ripensare il rapporto tra universale e particolare per arrivare infine alla composizione mai risolutiva delle particolarità sensate in un pluriverso che le renda possibili. Per questo, lo si vedrà, la politica si deve occupare delle condizioni del senso, e non del senso stesso⁴³¹.

A detta di Weil – sempre implicitamente, ma inerente alla complessità di rimandi interni al commento hegeliano di Kojève –, la lettura dell'amico resta, in ultima analisi, incapace di pensare il conflitto assieme all'uguaglianza, di strutturare nel pensiero la realtà di un'uguaglianza conflittuale tra soggetti e non tra mere 'persone'. L'antropologia politica colta nella sua genesi da Kojève focalizza sì il concetto di riconoscimento ma lo schiaccia su una versione della libertà come tendere vago, seppur efficace. Resta inevasa la questione 'hobbesiana' di un riconoscimento in cui sia implicata un'eguaglianza non finzionale, ma pensata,

⁴³⁰ E. Weil, *Le particulier et l'universel en politique*, in «Christianisme social», anno 71, 1-2, janvier-février 1963, pp. 13-28, ora in PR I, pp. 225-239, qui p. 238.

⁴³¹ Ivi, p. 239. Uno studio approfondito delle differenti concezioni di Weil e Kojève sul rapporto particolare-universale è quello di F. Guibal, *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par Eric Weil*, cit., p. 715 sgg.

dove la particolarità differente (Weil direbbe la «particolarità sensata») di un individuo sia *concettualizzata* come uguale e per questo in competizione con quella di un altro. Ovvero un riconoscimento in cui la parità non sia nell'eguale possibilità di uccidere, ma nell'eguale possibilità di senso pensata *all'interno del conflitto*, dove il conflitto è la genesi stessa dell'universale. Il nucleo di questi problemi sarà al centro della tematizzazione weiliana dei diversi generi di violenza, resa necessaria dall'elusione di questi fondamentali nessi nelle soluzioni cui negli stessi anni, per vie traverse, oltre a Kojève, senza fare il nome di Hobbes, giungeva Strauss, e lo stesso Schmitt⁴³².

Per ora restiamo però al punto decisivo che Weil individua nella personalità: il rimando all'uguaglianza è possibile solo per mezzo del lacunoso riconoscimento cui questa perviene. La personalità mentre si aggiudica il riconoscimento di cui va alla ricerca resta *possibilità irrealizzata*, a detta di Weil, uguale agli altri solo in modo formale, come la persona di Hegel. E allora il senso della citazione di Sartre, che l'uomo come 'passione inutile' sia equivalente alla libertà astratta della persona di Hegel, risiede proprio nel fatto che la nozione del soggetto estetico-politico come *creatore di immagini di conflitto* rende problematica la nozione – massimamente importante per Weil – di una libertà in situazione o, che è lo stesso, di un'efficacia del senso, della ragione come ragionevole *phronesis*. C'è quindi, in conclusione, un doppio bersaglio ideale nell'incedere argomentativo di Weil. Da una parte l'interpretazione 'aristocratica' del *Kampf um Anerkennung*

⁴³² L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936 e C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, cit. Sull'influenza di Kojève nella lettura straussiana di Hobbes si vedano le acute osservazioni di M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 203-212, cui rimandiamo in generale per un'ampia problematizzazione del tema hobbesiano. Si consideri che Strauss, in una nota della prima edizione della *Political Philosophy of Hobbes* (ivi, pp. 57-58) annunciava il progetto di una ricerca su Hegel e Hobbes da compiere a quattro mani con Kojève.

hegeliano. Concepire, come pure si è fatto – Weil anticipa in ciò i risultati della *querelle* Strauss-Kojève sulla tirannide – la politica come scontro attorno all’astrazione dell’onore⁴³³, è spostare nell’interiorità le ragioni del conflitto, rappresentando – e qui parafrasiamo Schmitt – il rapporto socio-politico come *la figura* di ciò che ci pone in questione. Secondo Weil, la politica non può ridursi a mimesi del conflitto nelle rappresentazioni di Servo e Signore in lotta per esser riconosciuti. Dall’altro lato, sembra emergere una critica feroce alla concezione di libertà *poietica* che viene sviluppata da tutti coloro che possono esser classificati sotto l’ampia categoria del Finito. La riflessione dell’individuo in quella condizione trascendentale che è l’autocostituzione del sé, l’*individuazione* solo sullo sfondo di una possibilità di legittimarsi come personalità, concetto hegelianamente indefinito, genera solo una successione malinconica di immagini di crisi e di conflitto, immagine rovesciata di una libertà ineffettiva, di un soggetto ancorato alla propria indeterminatezza. Secondo Weil, se è di certo produttivo, dal punto di vista di un’antropologia politica e morale, che il conflitto venga ad esser considerato al centro di una definizione della natura umana, è più arduo reperire una qualche finalità del conflitto stesso in quella particolare lettura schmittiana di Hegel che è il commento di Kojève.

In quel documento di ‘autocensura’ (non si fa certo il nome di Kojève) rappresentato dalla nota di Weil su Sartre in *Hegel et l’Etat* troviamo il margine di legittimità per una lettura esoterica: in ambedue le opere del 1950, quella su Hegel e la *Logique*, con gli stessi strumenti concettuali si combatte, in via analogica, quel processo di totalizzazione della «prima forma di Sé spirituale» che è il pensiero della soggettività come ‘personalità’, per evitare

⁴³³ Cfr. a riguardo, per il nesso che le riflessioni di Kojève (e Strauss) hanno con il concetto di onore, L. Amodio, *Weil e la fuga dell’etico nella storia* (1983-84), in Id., *Storia e dissoluzione. L’eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, cit., pp. 125-139, qui pp. 137-138 e ‘*Fine della storia*’ hegeliana o post-hegeliana? *Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, cit., qui pp. 251 sgg.

che in essa si affermi un concetto 'estetico'-sentimentale o astrattamente giuridico della libertà, un concetto diviso tra la poesia e l'azione gratuita, che vede la politica come ricerca di una legittimazione (riconoscimento) interna a chi *rischia*. Quanto questa libertà renda *formale* la stessa genesi del concetto di uguaglianza è forse l'intuizione più profonda all'interno della trattazione weiliana della personalità, questo strano quasi-soggetto, sempre in crisi e sempre alla ricerca di sé.

IV.

Weil e Bataille.

Violence rentrée o 'prima' violenza

È in ognuno di noi. Insita. Inerente. Qualificante.

La macchia che esiste prima del suo segno.

Che esiste senza il segno.

La macchia così intrinseca che non richiede un segno.

La macchia che *precede* la disobbedienza
e frustra ogni spiegazione e ogni comprensione.

Philip Roth, *La macchia umana*

A) *Il dossier Weil - Bataille*

Una nota all'Erotismo

Quando Bataille, in una nota dell'*Erotismo*, osserva che «il concetto della violenza opposta alla ragione si riferisce all'opera magistrale di Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Vrin). La concezione della violenza che è alla base della filosofia di Eric Weil mi pare, per lo più, vicina a quella da cui parto anch'io»⁴³⁴, non si può evitare un moto di sorpresa, rimarcando l'assoluta diversità dei due personaggi. Eppure quello tra Eric Weil e Georges Bataille è stato, per lo meno da un punto di vista squisitamente personale, un legame molto forte, di frequentazione quasi trentennale e, soprattutto, di lavoro fianco a fianco nella creazione e nella direzione di una delle riviste più importanti della Francia del dopoguerra, *Critique*⁴³⁵. Un rapporto di certo non facile, ma che non ha impedito in alcun modo una collaborazione senza dubbio proficua. Ma, a parte le vicissitudini editoriali e personali che senz'altro caratterizzarono il rapporto, cosa avevano a

⁴³⁴ G. Bataille, *L'érotisme* (1957), in OC X, 58.

⁴³⁵ Una storia di questa rivista è adesso disponibile per mano di Sylvie Patron, *Critique. 1946-1996. Une encyclopédie de l'esprit contemporain*, Editions de l'IMEC, Paris 1999.

che spartire da un punto di vista teorico il filosofo ‘dilettante’⁴³⁶, l’*apprenti sorcier* del Collège de Sociologie, e il dotto kantiano post-hegeliano? Poco o nulla, verrebbe da rispondere. Non sembra possibile rintracciare *liaisons dangereuses*, smentite con una certa durezza da Weil stesso anche dopo la morte di Bataille. Valga per tutte, a titolo di esempio, la risposta data a Jean Piel, l’altro redattore capo di *Critique* nei suoi primi anni di vita, alla proposta di partecipare al numero in omaggio all’antico direttore.

Certamente mi sembra una bella cosa che lei stia preparando un numero speciale su Bataille. Ahimè, non vedo però come potrei contribuirvi; ho sempre rispettato, meglio, stimato, la sincerità delle sue convinzioni e della sua volontà di spingersi più lontano, ma non le svelerei alcun segreto nel dirle che sotto l’aspetto del contenuto, noi non ci capivamo, perché ci situavamo agli antipodi (questo, in un senso che si potrebbe determinare, è vero letteralmente) – il che mi rende impossibile di parlare di lui in pubblico se non con formule vaghe, in uno stile che avrebbe detestato e che io stesso detesto⁴³⁷.

Né Weil, né Koyré, anch’egli invitato a contribuire, e neppure Kojève, parteciperanno a quel celebre numero, costellato dai nomi di antichi sodali (da Masson a Métraux, da Queneau a Blanchot) e giovani emergenti (Foucault, Barthes). Lo stile secco di Weil non lascia adito a dubbi. «Noi non ci capivamo». Anzi può forse destare un qualche interesse, ma non sembra consentire di studiare i rapporti tra i due come reciproca influenza. La differenza dei due pensatori, evidente nella tempra e negli interessi, viene rimarcata dalla gelida indifferenza che si riscontra a giudicare dall’epistolario. Negli anni di *Critique* i due si fre-

⁴³⁶ Michel Surya fa notare come, soprattutto negli ultimi anni, Bataille volesse esser chiamato filosofo. Cfr. M. Surya, *La philosophie, l’échafaud, Le Petit*, in F. Marmande (éd.), *Bataille-Leiris. L’intenable assentiment au monde*, Belin, Paris 1999, pp. 203-218, qui p. 203-204 e rimanda (ivi, p. 214) a una definizione presente in OC XI, 234, della filosofia come attività ancillare.

⁴³⁷ Si tratterà di «Critique», 195-196, août-septembre 1963. Citiamo la lettera di Weil a Piel, del 3-8-1962 (Archives Jean Piel, IMEC) da S. Patron, *Critique*. 1946-1996, cit., p. 66.

quentano e si scambiano numerosissime missive, ma il rapporto epistolare non va al di là dei problemi editoriali e redazionali. Poco, pochissimo lascia pensare a un effettivo confronto tra i due pensieri⁴³⁸.

Eppure il riferimento arrecato in nota da Bataille, in un'epoca in cui Weil aveva già preso le distanze dalla rivista⁴³⁹, in un libro assai parco di note a piè di pagina come l'*Erotisme*, apre una serie di interrogativi. Se il giudizio di Weil, cristallizzato nella lettera a Piel, non sembra aprirsi a sfumature, la nota di Bataille indica almeno un apprezzamento, se non un'adozione, del concetto di violenza presentato nella *Logique* weiliana. E d'altronde, se da parte di Weil c'è sempre stata freddezza, o meglio indifferenza, rispetto all'opera di Bataille, non si può dire che Bataille ricambi. In questo senso il carteggio tra i due, pur non riservando particolari sorprese, riveste comunque un certo interesse, mostrando il distacco con cui, tra visite reciproche e colloqui, veniva gestito un rapporto fianco a fianco ed un'operazione editoriale che richiedeva tanto impegno⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Anche nella recente pubblicazione del carteggio di G. Bataille – M. Leiris, *Echanges et correspondances*, éd. par L. Yvert, postface de B. Noël, Gallimard, Paris 2004, il nome di Weil spicca per la sua assenza. L'unica citazione è a p. 163, sempre a proposito di *Critique*, in una lettera di Bataille a Leiris del 19-2-1946: «con al comitato di redazione Albert Ollivier, Monnerot, Eric Weil, P. Jossierand e forse Blanchot».

⁴³⁹ Formalmente Weil lascerà la redazione solo il primo gennaio del 1962, ma dal 1952 i suoi articoli si fanno assai più saltuari, come la sua collaborazione redazionale. In una lettera a Piel del 21-3-1966, riportata in S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., p. 154, Weil afferma ancora di «leggere *Critique* assiduamente, rimpiangendo il venir meno degli articoli di filosofia, e, in particolare, sulla storia e sulla politica».

⁴⁴⁰ Sono solo due le lettere a Weil pubblicate in G. Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, éd. par M. Surya, Gallimard, Paris 1997, pp. 396-398 (si tratta della lettera sulla necessità di una direzione unica della rivista, citata anche da S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., pp. 128-129, del 28-11-1949, e di un'altra, senza grande importanza, del 29-6-1951, pp. 435-437, in cui si sottolinea la mediocrità degli articoli ultimamente apparsi (di un articolo di Jean Wahl si dice che è «la cosa che dovremmo evitare»). Alcuni spunti interessanti sono presenti nel carteggio conservato tra le «Nouvelles Acquisitions Françaises» alla Bibliothèque

Gli anni di Critique: storia di una coabitazione forzata

Gli episodi legati al «tempo delle divisioni»⁴¹, la stagione che vide la sospensione della rivista e il passaggio di *Critique* dalle edizioni Calmann-Lévy alle Editions de Minuit (settembre 1949-ottobre 1950), mostrano la coscienza batailliana della differenza incolumabile che lo separa da una comunione di pensieri con Weil, ma altresì, parallelamente al deciso interesse a proseguire comunque l'avventura cominciata nel 1946, fanno trasparire delle punte di amarezza legate alla valutazione weiliana dei suoi studi. In quel frangente, attraverso un fitto scambio di lettere, irto di sottintesi e di malumori, Bataille, Weil e Piel discutono dell'opportunità di legare al progetto la persona di Charles Mayer, uomo d'affari francese, mai nominato per iscritto e probabilmente sponsorizzato da Weil, il quale da parte sua osteggiava le Editions de Minuit, candidate a rilevare la rivista. Se Weil guarda con un certo fastidio al proliferare delle recensioni di taglio 'maledetto' all'interno di *Critique*⁴², davanti alla paventata alleanza tra Weil

Nationale de France, N. A. Fr., 15853-15854, archiviate ai fogli nn. 445-550. Le lettere di Weil sono ai nn. 445-481, 483, 486, 488, 491-493, 495, 497-499, 502, 505-511, 550. Quelle di Bataille: nn. 482, 484-485, 487, 489-490, 494, 496, 500-501, 503-504, 539-542, 549. Nel novero di questo gruppo di lettere sono incluse anche le lettere di Bataille a Lacan. Nella lettera al n. 470 del 2-4-1947, come pure nelle lettere a Jean Paulhan (7-4-1947) e Georges Ambrosino (23-4-1947) in G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., pp. 364-365 e pp. 369-373, si accenna pure a un soggiorno dei coniugi Weil a Vézelay, dove abitava allora Bataille.

⁴¹ È la formula usata da S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., p. 60, per definire il periodo di sospensione di *Critique* nel 1949-1950. Nella lettera del 10 ottobre 1949, Kojève scrive a Strauss che «adesso *Critique* è proprio morta» (L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 245).

⁴² Cfr. S. Patron, *Critique. 1946-1996* cit., pp. 128-129: la lettera (N. A. Fr. 15853-15854, n° 483) è del 25-5-1950, di Weil a Bataille, si oppone a un ulteriore articolo su Sade: «la nostra reputazione di specialisti di Sade pesa molto sulla rivista, più di quanto forse lei creda, e questo vale ovunque, direi, e particolarmente in Francia». In una precedente lettera inedita, N. A. Fr., 15853-15854, n° 550, del 16-3-50, troviamo la precisazione: «Non sono puritano, è la sproporzione». Nella stessa direzione, molto prima del cambio di casa editrice, la lettera del 2-4-1947, n° 470: «Baudelaire, d'accordo, dopo aver protestato per

e Mayer a proposito di una drastica riduzione degli articoli concernenti temi erotici e sessuali, Bataille si mostra cosciente delle opinioni di Weil sui suoi stessi interessi e si dichiara disposto a venirgli incontro⁴³. Ma quando Weil propone una direzione a tre, Bataille-Mayer-Weil, l'autore dell'*Expérience intérieure* rifiuta, proprio nella consapevolezza che la stessa anima doppia della rivista, 'maledetta' e 'dotta' insieme, weiliana e batailliana, se incarnata in una direzione a due o più persone avrebbe rapidamente portato alla paralisi⁴⁴. Mentre si oppone alla proposta di dividere la direzione, con tono fermo Bataille attesta al suo redattore-capo quella stima che a lui viene negata: «è che voi potreste opporvi a quel poco ch'io mantenessi delle mie inclinazioni personali, a proposito di cui so di non trovarvi interamente d'accordo, mentre il reciproco era e resta fuori discussione»⁴⁵.

Miller [...], ma, vi supplico, che finisca qui». Il riferimento è evidentemente agli articoli di Bataille su Henry Miller apparsi sulla rivista l'anno precedente. Il primo commento di Weil era stato più diplomatico: cfr. n° 462: «L'articolo su Miller è eccellente, [...] ma sarebbe stato meglio su una rivista letteraria».

⁴³ S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., pp. 128-129: «Se lei e questa persona [Charles Mayer] siete d'accordo, il che andrebbe, credo, contro l'interesse della rivista, nel lasciare meno spazio a degli argomenti di genere sessuale, su questo piano sono anche pronto ad accettare un cambiamento di proporzione, ma certamente non una soppressione». Ma il passaggio alle Editions de Minuit porta a non escludere la possibilità di una censura relativa degli argomenti, per assicurare la 'viabilità' della nuova serie. Bataille a Weil, il 4-3-1950, parla di articoli 'pericolosi', che siano 'contingenti' e 'inattaccabili', «se non nel contenuto morale implicito, almeno quanto alla forma, nella facciata» (ibid.).

⁴⁴ Ibid. Nella lettera del 28-11-1949 a Weil, Bataille si mostra ancora preoccupato della «viabilité» della rivista (garantita da una direzione unica), pur cosciente del fatto che Weil non condivide l'orientamento su sessualità ed erotismo e sul surrealismo. «Il fatto che [fino ad oggi] la decisione appartenesse a uno solo rendeva fattibile (*viabile*) il lavoro, al contrario, la nostra co-direzione approderebbe senza alcun dubbio o alla paralisi o alla mia estromissione».

⁴⁵ Ibid.: «c'est que vous pourriez vous opposer au peu que je maintenais de mes inclinations personnelles, dont je sais qu'elles ne vous agréent pas entièrement, alors que la réciproque était et demeure hors de cause». Un apprezzamento da parte di Weil, benché forse non dello stesso peso, si può rinvenire in N. A. Fr., 15383-15384, f. n. 467, lettera del 1-12-1946: «sembra che le cose di cui parlate siano molto vicine a quelle che mi tengono occupato all'interno di quella macchina sistematica di cui vi ho fatto cenno».

Solo un indizio, certo, in una congerie di lettere dal tono più che formale.

Il taglio e lo stile di *Critique*, il progetto che occupa gli anni immediatamente precedenti l'apparizione della *Logique de la philosophie*, non è una novità per Weil, che prendeva ispirazione dal già menzionato modello delle *Recherches Philosophiques* di Koyré e Puech⁴⁶. Weil intende fare di *Critique* davvero una «rassegna delle pubblicazioni estere», come recita il suo sottotitolo, uno strumento per render noti in Francia testi e volumi editi all'estero attraverso un sistema di recensioni approntate da un'impressionante serie di personalità coinvolte nella collaborazione. Da Koyré a Blanchot, da Aron a Kojève, da Ambrosino a Monnerot, la rivista coinvolge il meglio della cultura francese del tempo, contendendo il primato a *Temps modernes* di Sartre e Merleau-Ponty. Certo non si può fare a meno di notare l'eterogeneità del gruppo. Eterogeneità di intenti, politici e intellettuali. Intellettuali, dato che la comunità degli 'irregolari', formata da Bataille, Blanchot e Klossowsky non aveva molto a che spartire nello stile di indagine con «il trio degli emigrati, Weil, Kojève e Koyré, che incarnano il rigore della ricerca filosofica»⁴⁷. E politici, perché accanto a figure assimilabili all'area marxista (Weil, Kojève) troviamo intellettuali gollisti o di destra come Ollivier, Aron e Vermeil⁴⁸. Pur giovandosi dell'apertura culturale su vari

⁴⁶ «Uno dei migliori risultati degli anni Trenta, celebri ancora oggi, che filtrarono il meglio della cultura filosofica e scientifica mondiale tra le due guerre», secondo L. Sichirollo, *Notizia introduttiva*, in A. Koyré, *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. V-VI (ed. or. Brentano's, New York 1944).

⁴⁷ S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., p. 53, che ricorda anche come non si trattasse di intellettuali inseriti nel mondo dell'accademia. Kojève era già attivo al ministero dell'economia e delle finanze dal 1946, Bataille era bibliotecario alla Nazionale, poi dal 1951 direttore della Bibliothèque de Carpentras e di quella d'Orléans, Ambrosino *agrégé* di fisica, Weil e Koyré erano universitari marginali, incaricati di corsi all'École pratique des hautes études. Il solo 'normalien agrégé' era Aron.

⁴⁸ Proprio a proposito di Vermeil, segnaliamo una lettera sorprendentemente dura di Weil a Bataille, colpevole di non aver ancora scritto a Vermeil.

fronti e di una potenziale apertura ideologica, la rivista rischia di non trovare – in piena guerra fredda – una precisa collocazione politica. Weil e Bataille, sebbene non apparentabili neanche sotto questo profilo⁴⁴⁹, si preoccupano insieme della visibilità di *Critique* e si sforzano di non ‘dannarla’ agli occhi di nessuno schieramento⁴⁵⁰. Il problema di ‘come non situarsi male’ domina il carteggio dei mesi precedenti al primo numero.

Weil afferma addirittura che se fosse costretto a scegliere tra Vermeil e *Critique*, avrebbe scelto Vermeil (N. A. Fr., 15853-15854, n° 510, del 14-11-1950). Non è un caso che in una lettera di poco posteriore, a Jean Piel, del 7-12-1950, G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., pp. 428-430, Bataille parli di un’attitudine di Weil che lo stupisce e noti troppa indifferenza sul destino di *Critique*.

⁴⁴⁹ La precisa collocazione politica di Weil in quegli anni è un problema di difficile soluzione, su cui non possiamo dilungarci in questa sede. Per un approfondimento del retaggio marxiano in Weil si veda soprattutto A. Tosel, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, cit., pp. 1157-1186; R. Morresi, *Marx e marxismo in Weil*, ivi, pp. 1243-1254. Diversa la sfumatura colta da L. Amodio a proposito della categoria weiliana dell’Azione nella *Logique*, cfr. *Socialismo dall'utopia al mito. Lukács e Gramsci quali rappresentanti dell'Action weiliana*, in «Il piccolo Hans», 72, inverno 1991/1992, pp. 229-244, ora in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., pp. 223-243, qui p. 235: «l’Action s’identifica quasi perfettamente con il concetto gramsciano di prassi. Sotto probabilmente l’influenza di Kojève, la figura presenta, su una base decisamente giovane-marxiana, evidenti accentuazioni leniniste». Da un punto di vista biografico-aneddotico, si veda il già citato ricordo di R. Aron, *Mémoires*, cit., pp. 99-100.

⁴⁵⁰ Cfr. S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., p. 54, dove si riporta anche un’interessante lettera di Weil a Bataille del 10-4-1946, in preparazione del primo numero (che uscirà a giugno), in cui si esprimono riserve e timori proprio su un articolo di Aron: «Viste le sue [di Aron] opinioni in materia, vista la considerazione assai speciale che i comunisti hanno per lui, un tale compte rendu (in più con Ollivier membro del comitato di redazione), ‘situerà’ la rivista una volta per tutte, agli occhi dei marxisti. Mi era parso di capire che lei volesse evitare tutto questo». Sull’altro versante, in una lettera a Pierre Prévost, del 20-3-1946, in G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., pp. 275-277, sempre nell’ambito della questione della collocazione politica, Bataille, dopo alcune esitazioni, propende infine per la pubblicazione dell’articolo di Weil, *A propos du matérialisme dialectique* (una recensione al libro di Etiemble, *Dialectique matérialiste et Dialectique taoïste* che alla fine apparirà in «Critique», 1, juin 1946, pp. 83-90): «il contenuto è dei più solidi e realmente importante, dopo tutto questa resta la messa a punto più sostanziale che conosca sulla questione».

Tra varie discussioni e qualche colpo basso⁴⁵¹, alla fine *Critique* vede la luce, ma è dominata dalle sue contraddizioni. In cinque anni cambierà tre case editrici, passando dalle Editions du Chêne a Calmann-Levy alle Editions de Minuit. Senza una linea sicura, priva della connotazione 'di gruppo' tipica delle riviste di Sartre e Camus, *Critique*, nonostante tutto, non è neppure la rivista di Bataille⁴⁵², almeno nei suoi primi anni di vita. Gli articoli e le recensioni pubblicati rispecchiano la diversità delle due figure guida, Weil e Bataille. Se Weil influisce nel senso *savant*, aprendo agli studi tedeschi, mescolando attualità storico-politica e filosofia⁴⁵³, Bataille continua a maturare i suoi interessi 'classici' e i soggetti dei suoi articoli vanno da Blake alla festa, da René Char all'erotismo, da Nietzsche al «primato dell'economia». Uomo di riviste, da *Documents* (a cavallo tra anni Venti e Trenta) a *Contre-Attaque* negli anni Trenta, pur avendo decisamente mutato direzione rispetto all'esperienza di *Acéphale*, rivista e insieme società segreta⁴⁵⁴, Bataille con *Critique* si allontana molto dalle

⁴⁵¹ Si vedano a proposito le due lettere di Bataille a Pierre Prévost del 9-4-1946 (G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., pp. 288-293) e di metà aprile 1946 (ivi, pp. 293-294): nella prima lettera si paventa lo 'stalinismo' di Weil a scapito del fatto che «l'azione implica moderazione conciliante e una buona volontà di approdo da parte di tutti», quindi «immaginate se Weil da parte sua se ne esce con la sua piccola parte brillante stalinista (*y aille de son petit morceau de bravoure stalinien*)». Accordatosi Prévost con Weil («non dubitavo della larghezza di spirito di Weil», afferma con qualche incoerenza), pochi giorni dopo Bataille difende il fatto di poter esprimere sulla rivista anche opinioni contraddittorie («ma non posso da parte mia, anche se Weil l'accetta, ammettere che la posizione stalinista sia tabù, l'antistalinista libera»). Si veda a proposito anche la dichiarazione stizzita di Weil nella lettera del 13-10-1946, N. A. Fr., 15853-15854, n° 465, allorché afferma di non essere affatto sempre d'accordo col PCF.

⁴⁵² Diversa l'opinione di S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., p. 63, per la quale rimane la «revue de Georges Bataille», almeno per il tempo consacrato.

⁴⁵³ Ivi, p. 178, si riporta una lettera di Bataille a Piel, del 5-1-51: «Più mancava un vero sostegno finanziario e più Eric Weil tendeva, nella misura in cui partecipava alla redazione della rivista, a influire nel senso erudito (*dans le sens savant*)». Probabilmente Weil si oppose anche a pubblicare stralci di romanzi nella rivista.

⁴⁵⁴ Sull'esperienza di «Acéphale», cfr. G. Bataille, *La congiura sacra*, cit. Per ricostruire il passaggio di Bataille attraverso *Contre-Attaque* e la rottura con

sue esperienze precedenti, accettando la libertà di movimento di Eric Weil e rinunciando a quell'esigenza 'comunitaria' testimoniata dai suoi tentativi della fine degli anni Trenta⁴⁵⁵. *Critique* è un'iniziativa razionale, enciclopedica, che si vale della collaborazione di specialisti. E soprattutto, è un progetto. E se è vero che «tutta la premessa alla *Part maudite* può esser letta come una denuncia del progetto di *Critique*»⁴⁵⁶, ne emerge il tratto schizofrenico dell'attività batailliana di quel periodo: da una parte la direzione di una rivista di recensioni, dall'altra la protesta contro il luogo comune che «un libro non è nulla se non è *situato*, se la critica (*critique*) non ha segnato il posto che gli spetta nel movimento comune delle idee»⁴⁵⁷. Eppure, fino alla morte, nel 1962, Bataille non rinnegherà affatto *Critique*, continuerà a scrivervi recensioni e articoli, continuerà a dirigerla. E se la rivista avrà da

i surrealisti, è molto interessante l'introduzione di M. Galletti, *Riparazione a Bataille*, in *Contre Attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, tr. di R. Garbetta, a cura di M. Galletti, Edizioni Associate, Roma 1995, pp. 7-50, che ha l'esplicita intenzione di smontare la tesi di una sotterranea fascinazione esercitata dal fascismo su Bataille. (cfr. p. 9 sgg.) e dell'autore sottolinea al contrario la fecondità dell'analisi fornita in *La structure psychologique du fascisme* (1933-1934), ora in OC I.

⁴⁵⁵ Riprendiamo la considerazione di S. Patron, *Critique. 1946-1996*, cit., p. 49: *Critique* «non ha nulla del cenacolo o del movimento. La creazione della rivista e la sua evoluzione non sembrano destinati a soddisfare, allo stesso titolo delle iniziative precedenti, l'esigenza comunitaria' [formula ripresa da Blanchot, *La communauté inavouable*, Editions de Minuit, Paris, 1983] del suo fondatore. [...] Aperta e pluralista, *Critique* non è la rivista di un gruppo». Pur non menzionando affatto Weil, il compromesso con una concezione più classica della filosofia che vede la luce in *Critique* è rinvenuto anche in M. Richardson, *Georges Bataille*, cit., pp. 60-61, dove si nota la «non ostilità di Bataille verso la *orthodox scholarship*».

⁴⁵⁶ S. Patron, *La part critique*, in «Les Temps Modernes», n. 602, décembre 1998-janvier-février 1999, pp. 181-188, qui p. 184, dove si sottolinea anche (p. 186) la presenza di tracce del lavoro sulla *Part maudite* (1948) negli articoli di *Critique*. Anche M. Jay, *Limites de l'expérience limite: Bataille et Foucault*, in *Georges Bataille, après tout* (éd. par D. Hollier), Belin, Paris, 1995, pp. 35-59, qui p. 52, sottolinea come a rigore l'esperienza interiore sia il contrario dell'azione e del progetto.

⁴⁵⁷ G. Bataille, *La part maudite*, in OC VII, 17-179, qui p. 19.

subito successo (è già del 1948 la vittoria del premio come miglior rivista dell'anno⁴⁵⁸), proprio la 'coabitazione' tra Weil e Bataille sembrò giovare alla sua fama. Un'anima doppia, dimidiata, una compresenza di opposti che la avvicinava ad ambienti diversi. Resta il fatto che il difficile rapporto tra questi due opposti non ha trovato spazio nella letteratura. Come i due percorsi, di Weil e di Bataille, separatisi nei primi anni Cinquanta, non si sono più riuniti, così gli studi dedicati ad entrambi riflettono l'indifferenza ostentata dai protagonisti, mancando sovente di segnalare perfino la contiguità almeno biografica dei due personaggi⁴⁵⁹.

In questa sede, rifuggendo dalla tentazione di trovare legami laddove non possono esser trovati, si cercherà soltanto di illuminare *e contrario*, proprio a partire dalla loro irriducibilità, due pensieri che hanno un solo punto di contatto esplicito e 'pubblico', quella nota dell'*Erotisme* di cui si è detto. Bataille contro

⁴⁵⁸ S. Patron, *Critique*, 1946-1996, cit., p. 196 e B. Mattheus, *Georges Bataille. Eine Thanatographie*, 3 Bde., Matthes Seitz Verlag, München 1984-1997, Bd. II, p. 253, riportano l'intervista rilasciata da Bataille al «Figaro Littéraire» il 17-7-1948 in occasione del conferimento del premio come miglior rivista dell'anno: «sans Blanchot, pas plus que sans Eric Weil, je n'aurais pu réaliser ma revue».

⁴⁵⁹ Nella monumentale biografia di M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Séguier, Paris 1987, poi Gallimard, Paris 1992², Weil è citato solo sei volte, una (p. 230 nota 2) in rapporto al seminario di Kojève. A p. 451 si nota l'influenza di Weil come personalità filosofica, come quella di Kojève. Le restanti citazioni (pp. 453, 456-458) sono in riferimento all'avventura di *Critique*. Weil viene classificato come «philosophe et marxiste (stalinien, prétendent même ses detracteurs au sein de la revue)» (ibid., p. 456, ma si è visto come questa sia opinione di Bataille stesso, seppur non troppo ferma). Nell'ancor più ampia biografia di Mattheus, *Georges Bataille*, cit., Weil è citato ancor meno. Al momento di riferire degli inizi di *Critique*, la sua figura viene presentata così: Bd. II, p. 165 nota *: Weil «rappresenta una filosofia, non una logica del senso. Influenzato da Humboldt e soprattutto da Cassirer, il suo sistema spinge all'azione dove si realizza la 'totalità dell'uomo'. La filosofia può pensare solo l'agire umano. [...] Scritti: *Philosophie politique* (1956) e *Philosophie Normale* (1961)», dove sono significativi sia il riferimento a Humboldt, non del tutto peregrino ma certamente nient'affatto centrale, sia l'indicativo refuso grazie a cui la *Philosophie morale* diviene *normale*.

Weil potrebbe esser la traccia di un possibile percorso che marchi dei segnava all'interno di quel concetto di violenza dai tratti apparentemente olistici nel pensiero dell'uno e dell'altro. L'ipotesi iniziale è che Bataille, ben lungi dall'esserne il referente privilegiato, possa svelarsi nondimeno come significativo pendant della riflessione weiliana sia da un punto di vista di logica della filosofia, sia da un punto di vista di storia della cultura. E il quadro si fa più complesso se dall'altro lato un concetto centrale dello studio batailliano sull'eroticismo, la violenza, giunge ad esser pensato insieme ad Eric Weil. Sul primo versante in discussione, si tratterà di verificare se agli occhi di Weil – che sicuramente condivideva il giudizio di Kojève sull'attività di *Acéphale* e del Collège de Sociologie⁴⁶⁰ – il problema rappresentato dagli scritti di Bataille sia leggibile anche al di là della configurazione del ruolo dell'intellettuale nella contemporaneità, quale è stata già esplicitata nel secondo capitolo di questo studio. Evidentemente, il dossier Weil-Bataille ha di certo una sua verità neanche troppo segreta nel travaglio dell'*Intelligenza*, la categoria della *Logica della filosofia* che ci ha tenuti a lungo occupati, comprendente al suo interno, in particolare, l'approccio metodologico tipico della sociologia della conoscenza, ma anche di Max Weber⁴⁶¹, e la legittimazione della violenza attraverso una 'ripresa' della categoria di 'Verità'. Ma se è vero che la violenza è per Weil l'*altro* termine della filosofia, e che Bataille si definisce in qualche modo da sé come un filosofo della violenza, il suo fantasma potrebbe campeggiare in tutta l'opera di Weil, e per motivi niente affatto peregrini, ma teoreticamente fondati. L'ipotesi di partenza di questo nuova tappa del nostro percorso si spinge però oltre questa confi-

⁴⁶⁰ Si tratta dell'aneddoto – già riportato – di Kojève che stigmatizza l'atteggiamento dei membri del Collège come quello di maghi che cercano di farsi convincere di essere davvero maghi.

⁴⁶¹ Per cui «i concetti di 'razionalizzazione' di impulsi, bisogni, rapporti con la natura, etc., fornendo la chiave dell'interpretazione e della riduzione alle 'cause reali', distruggono la pseudo-razionalità delle affermazioni filosofiche (e/o teologiche)» (E. Weil, *Philosophie et histoire*, EC I, pp. 199-206, qui p. 201).

gurazione preliminare. Si tratta di vedere se la figura di Georges Bataille, fondatore di *Critique* assieme all'*émigré* tedesco, oltre che aggiungersi al raggruppamento dei vari Sorel, Pareto e Rosenberg, come già si è lasciato intendere, non se ne distingua allo stesso tempo come traccia di una violenza più radicale e in un certo senso meno 'intellettuale' di quella. Se quindi Bataille possa essere individuato anche come colui che ha detto e scritto, riprendendo gli strumenti categoriali dell'Intelligenza, della violenza dell'*Opera*, la categoria centrale, nella *Logica della filosofia*, della rivolta contro l'Assoluto hegeliano. Se insomma la sua presenza all'interno della *Logique* sia più silenziosa ma onnipervasiva.

Il problematico dossier Weil-Bataille, per esser tale, senza voler in alcun modo ridurre l'originalità delle due riflessioni, si deve incentrare pertanto sulle letture che dell'uno fa l'altro. Lettura esplicita da parte di Bataille, lettura tacita, ma assai più lineare da parte di Weil. *L'Erotisme* da un lato, l'*Oeuvre* dall'altro, ma non solo, poiché al ruolo dell'erotismo si arriva solo dopo aver osservato le tappe della ricezione batailliana di Hegel. Questa è l'ipotesi di lavoro, tutta da verificare.

Una prefazione mancata: Kojève (e Weil) su Bataille e il misticismo

Una prima decisiva sezione del dossier Weil-Bataille concerne la presenza di entrambi al seminario di Kojève, dove forse si conobbero. Per entrambi, per ragioni differenti e secondo diverse modalità, vale il debito contratto con la lezione kojèviana. Bataille che, prima di frequentare il seminario, di Hegel aveva letto solo la *Filosofia della storia* e la *Vita di Gesù*⁴⁶², avvicina il pensatore svevo attraverso gli strumenti offertigli dal più giovane

⁴⁶² Cfr. M. Surya, *Georges Bataille*, cit., p. 231 e nota, che nota lo stadio assai primitivo degli studi hegeliani in Francia quando Bataille comincia a interessarsi a Hegel.

Kojève. Non si può dire lo stesso per Weil. Entrambi però incontrano Kojève in uno dei suoi concetti centrali, la negatività. Ed entrambi fanno un uso particolare, che li avvicina almeno sotto il profilo dell'analisi concettuale, del concetto di 'silenzio' messa in campo da Kojève. Ma la modalità della possibile, consistente 'presenza' di Bataille nell'*opus magnum* di Weil e il suo possibile ruolo di 'nemico interno' è sintetizzata in una preziosa pagina non di Weil, ma dello stesso Kojève, che meglio di ogni altra suggerisce l'attitudine concettuale di questi due filosofi verso lo scrittore e pensatore francese.

Prima dell'avvicinamento finale tra Kojève e Bataille, quando le due posizioni teoriche si sarebbero approssimate a partire dalla nozione di silenzio di Kojève, progressivamente sempre più apparentabile a quella del sistema del non-sapere batailliano⁴⁶³, il più giovane 'maestro' non mancò di stigmatizzare l'atteggiamento teorico dell'amico. Oltre alla formula dell'*apprenti sorcier* che Bataille stesso rivendicò orgogliosamente, vi è un secondo episodio, datato 12 maggio 1950, che testimonia la diffidenza di Kojève verso le prospettive dell'autore della *Part maudite*. Chiamato a stilare la prefazione alla riedizione dell'*Expérience intérieure*, parla dell'opera dell'amico inserendola nel contesto delle varie risposte alla questione del sapere «da Talete fino ai nostri giorni». Una paginetta, nulla più, che alla fine non sarà pubblicata⁴⁶⁴. L'approccio all'opera di Bataille è irriverente e allo stesso tempo sorprendente. Col suo consueto stile spiazzante, Kojève riepiloga il pensiero occidentale: c'è chi ha privilegiato la triade, chi la diade e chi l'Uno, più o meno tendente a dualizzarsi. Se Hegel figura ovviamente difensore della triade («finché l'uomo

⁴⁶³ La supposizione è di M. Surya, *Georges Bataille*, cit., pp. 232-233, che riporta anche stralci di tre lettere tra il 1954 e il 1961 a testimonianza del progressivo accordo che viene a stabilirsi tra i due amici. Si veda anche G. Bataille, *Choix de lettres. 1917-1962*, p. 573, dove è riprodotta l'ultima lettera.

⁴⁶⁴ A. Kojève, *Préface à l'oeuvre de Georges Bataille*, in «L'Arc», 1971, p. 36; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 221-222.

vivrà in quanto essere che parla dell'Essere»), il Due sarebbe invece lo *spirito maligno* «della perpetua tentazione della rinuncia discorsiva al Sapere, ossia al discorso che per necessità si richiude su di sé per *mantenersi* nella verità». Dopo l'inconsueta definizione dell'hegelismo come «eresia gnostica», che pur trinitaria attribuisce «il primato allo Spirito Santo», Kojève si avvia a concludere le sue poche righe.

Comunque sia, le pagine che seguono si collocano al di là del discorso circolare hegeliano.

Resta da sapere se contengano un *discorso* (che in questo caso avrebbe il valore di un rifiuto) o se vi si trovi una forma verbale del Silenzio contemplativo. Ora, se vi è un solo modo possibile di *dire* la Verità, vi sono innumerevoli maniere per tacer[se]la.

La cosa più curiosa di questo paradossale 'invito alla lettura' è il carattere weiliano del discorso di Kojève, che non fa che ripetere la tesi principale delle considerazioni introduttive della *Logique de la philosophie* in rapporto alla questione del rifiuto del discorso ragionevole, lasciando aperto soltanto il dilemma – interno all'opera di Weil – se questo discorso sia alternativo alla scelta *per* la filosofia oppure se esso sia da associare al principio maligno dello gnosticismo, ovvero alla tentazione della *rinuncia discorsiva al discorso*, che avverrebbe in varie forme nella storia della filosofia. In realtà l'alternativa posta da Kojève è quasi una falsa alternativa, dato che anche il «silenzio contemplativo» troverebbe nel caso di Bataille una forma verbalizzata: Bataille, secondo il suo maestro, non rinuncia affatto all'espressione, lasciando inevasa soltanto la domanda se sia meglio verbalizzare il silenzio o esprimere discorsivamente il rifiuto del discorso. In ogni caso Bataille, in sede di prefazione alla sua opera, viene collocato o all'inizio della filosofia o, più probabilmente, viene mescolato alle tante figure (le «innumerevoli maniere» di tacersi la verità) della storia della filosofia che hanno rifiutato 'discorsivamente' l'espressione del concetto. Tali innumerevoli modalità,

con tutte le riprese possibili, erano state appena studiate da Weil in quell'opera, la *Logique*, che, nonostante i successivi aspri giudizi, Kojève si rammaricava di non aver scritto lui stesso. Ma dieci anni prima, in una lettera a Bataille del 28 luglio 1943, egli aveva espresso con parole pressoché identiche gli stessi concetti, riferendoli all'*Expérience intérieure*.

Riuscire ad esprimere il silenzio (verbalmente!) significa parlare senza dir nulla. Ci sono infiniti modi per farlo. Ma il risultato è lo stesso (quando ci si riesce): il nulla. Ed è per questo che tutte le mistiche autentiche (!) si equivalgono: nella misura in cui sono autenticamente mistiche, parlano del nulla in modo adeguato, cioè non dicendo niente. E la sua mistica mi sembra autentica. [...] Un mistico che scrive non è solamente un mistico. È anche un uomo ordinario con tutta la dialettica dell'*Anerkennen*. È per questo che scrive. Ed è per questo che si trova nel libro mistico (in margine al silenzio verbalizzato dal discorso spoglio di senso) un contenuto comprensibile: in particolare, filosofico. Così in lei⁴⁶⁵.

Kojève non nega cioè affatto la portata filosofica del contegno di Bataille, sottolineando ancora una volta la duplicità di un atteggiamento mistico, tendente cioè al silenzio, che insieme, «in margine al silenzio verbalizzato», tenta la scrittura, esprimendo un contenuto comprensibile. Ma il punto che ci concerne adesso non è tanto stabilire il grado di misticismo di Bataille, problema annoso fin dalla recensione sartriana all'*Expérience intérieure*⁴⁶⁶, e che Kojève intende più sobriamente

⁴⁶⁵ La lettera è in realtà datata 1942, ma come chiarisce M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 231 nota 117, si tratta di un refuso di Kojève. Le *Lettres à Georges Bataille* di Kojève furono pubblicate da «Textures '70». La lettera citata è stata pubblicata in Italia prima da G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., pp. 64-67, adesso è in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 223-227.

⁴⁶⁶ La recensione, dall'esplicito titolo *Un nouveau mystique*, fu pubblicata nei «Cahiers du Sud», 260-261-262, octobre-novembre-décembre 1943, poi in J.-P. Sartre, *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 143-188. Si veda, oltre alla *Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de l'Expérience Intérieure)*, in *Sur Nietzsche*, OC VI, 195-202, anche la *Discussion sur le péché*, pubblicata in «Dieu vivant», 4, 1945, ora in OC VI, 315-359, comprendente un dibattito pubblico tra Bataille e Sartre. Sul rapporto tra i due si veda ora J. Risset, *Bataille – Sartre: un dialogo*

come l'espressione d'un 'ateismo' di fondo⁴⁶⁷, né indagare circa la reazione di Bataille⁴⁶⁸, quanto spiegare cosa possa intendersi per «contenuto comprensibile», per precipitato filosofico del pensiero di Bataille. Si tratta di un'operazione non semplice, che occuperà tutto questo capitolo. A questo fine, converrà in un primo momento verificare se e in quale modo questa duplicità rinvenuta da Kojève trovi una qualche eco nella filosofia weiliana. Di certo, l'opinione di Weil sul misticismo come soluzione filosofica contemporanea non lascia adito a dubbi: in una recensione a *Perennial Philosophy* di Aldous Huxley, dal titolo *Action, litté-*

incompiuto, Artemide, Roma 2002 e l'intero numero di «Temps Modernes», n. 602, décembre 1998-janvier-février 1999, dedicato a Bataille. Inoltre M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, cit., pp. 335-339, F. Marmande, *Sartre, Bataille: Le pas de deux. L'histoire des relations tendues et éclairantes entre les deux hommes. D'un côté l'être. De l'autre le néant*, in «Magazine Littéraire», 243, 1987, p. 44 sgg.; più in generale E. Lange, «Georges Bataille échappe à l'explication». *Zur Rezeption Batailles in der französischen Literaturkritik der sechziger und siebziger Jahre*, in H. Finter – G. Maag (hrsg.), *Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche*, Fink, München 1992, pp. 101-117, soprattutto pp. 105-107.

⁴⁶⁷ «Si può senz'altro dire che ogni Mistica autentica è in realtà più o meno atea, in Occidente come altrove», A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les Présocratiques*, cit.; tr. it., *Introduzione al Sistema del Sapere. Il concetto e il tempo*, cit., p. 13 nota.

⁴⁶⁸ Non positiva, pare. Si veda quanto scrive Kojève nella lettera a Bataille del 10 luglio 1950, di qualche settimana successiva alla stesura della 'prefazione', in *Lettres à Georges Bataille*, in «Textures '70», p. 67: «non avevo affatto l'intenzione di scrivere una premessa a un libro che non è ancora stato scritto. Avevo capito male. Pensavo si trattasse di una raccolta delle sue opere più vecchie sotto il titolo di 'Somma ateologica'. Del resto non ho mai preso sul serio l'idea di scrivere una premessa al suo libro. Non sono un Bonze né un Bergson. Ma mi sono stupito che voi contestiate questa premessa. Pensavo che sareste stato d'accordo. Chi dice 'a-teologico' dice (in fondo) anche a-logico (Logos nel senso di *Diskurs-Rede*). Davvero, c'è qualcosa che non capisco. Del resto il suo atteggiamento non mi è mai parso assurdo. Pensavo piuttosto di scrivere un libro sul silenzio e voi siete una delle origini di questo libro. Non che il silenzio 'discorsivo' sia qualcosa di nuovo, ma voi siete l'unico uomo a me noto che lo pratici». E ancora il 19 dicembre 1950: «Credo sempre più che l'unico atteggiamento possibile rispetto a quello degli 'hegeliani' sia il contegno 'silenzioso', il vostro. Certo, nella misura in cui la storia non è conclusa, si è costretti a *parlare* del silenzio. Ma tutto ciò che dite si riferisce in fondo solo alla possibilità *di oltrepassare il linguaggio*, perfino totale (ossia circolare, o vera)» (ivi, p. 68).

rature et philosophie mystiques, la condanna è totale⁴⁶⁹. «Bisogna giudicare da dentro la storia», è il monito di Weil. Il misticismo viene qui presentato come la dottrina che vede nell'unione diretta dell'individuo con l'Uno il compimento, la soppressione e la realizzazione dell'individuo. Weil legge in Huxley una coerenza nell'intenzione di riconoscersi in tutto ciò che è (anche nell'umiliazione, nell'ascesi e nell'angoscia). Il limite dell'operazione di Huxley viene mostrato nel rapporto con la violenza: il fatto di negarla lo ha portato a negare tutto. Parafrasando e radicalizzando la critica hegeliana a Schelling, Weil sottolinea come Huxley si metta dalla parte dell'assoluto dove le vacche non sono neanche più nere, non esistono più.

In una lettera del 1 dicembre 1946, Weil aveva già preannunciato a Bataille le sue intenzioni a questo riguardo: «Per Huxley, ho intenzione di fare un articolo violento, non nella forma, ma nel fondo filosofico. Per me è il rappresentante più dotato e quindi più detestabile di una 'intelligenza' avanzata che davanti alle responsabilità e alle decisioni si rifugia in un misticismo da quattro soldi (*à quatre sous*) e in un anarchismo della codardia»⁴⁷⁰. Nessuna remora, quindi, circa l'impiego negativo del termine misticismo, rispetto a chi era stato coinvolto in una dura polemica proprio con questa accusa. Ma di questo non c'è da stupirsi. Più curioso, semmai, è che Bataille in una sua lettera immediatamente successiva usi esattamente la stessa espressione, riprendendola evidentemente da Weil, a proposito di un altro testo: «lo ritengo esecrabile, di un misticismo da quattro soldi»⁴⁷¹. O ancor più che egli, in un articolo dello stesso periodo, affermi che «nel momento stesso in cui la sovranità dell'istante mi sem-

⁴⁶⁹ L'articolo, intitolato al suo interno *Aldous Huxley et la politique*, è in «Critique», 1947, 15-16, pp. 172-187. Le nostre parafrasi sono tratte in particolare da p. 173, p. 186 e p. 187. Si noti che lo sfondo teorico della critica ad Huxley è quello della categoria di Intelligenza, dove Huxley viene citato in nota (LP 277, 382).

⁴⁷⁰ Lettera di Eric Weil a Bataille, N. A. Fr., 15853-15854, n° 467.

⁴⁷¹ Lettera a Jean Bruno, del 5-12-1946, in G. Bataille, *Choix de lettres*, cit., pp. 349-350 (il testo in questione è di Pauwels).

bra dominare l'utilità, io non mi distolgo in alcun modo da questa umanità durevole: dirò che non è bella e ammirevole che nella misura in cui l'istante la possiede e la inebria, ma non è affatto nelle mie intenzioni un misconoscimento di una durata che l'istante condanni da un estremo all'altro alla luce che svanisce»⁴⁷². Se ciò non vale certo a dimostrare un'affinità di vedute tra Weil e Bataille sul misticismo, dimostra però come Bataille almeno dopo la fine della guerra (conclusa la polemica con Sartre a proposito dell'*Expérience intérieure*) rifuggisse apertamente (come del resto aveva sempre fatto) da quell'accezione di misticismo che implica una visione fusionale dei rapporti tra individuo e tutto⁴⁷³. Postulando nella sua concezione della conoscenza un residuo permanente non riducibile ad operazioni gnoseologiche di alcun genere, un limite insondabile per il potere conoscitivo del soggetto, egli invita piuttosto ad approfondire una tale esteriorità come estasi e impossibilità di totalizzare l'esperienza in un sistema. Ricorrendo a una forma di scrittura che riesca a restituire lo sforzo di comunicare un intransitivo pertinente all'esperienza della non-conoscenza, Bataille non fa in alcun modo l'elogio del silenzio della tradizione mistica. In maniera del tutto originale, semmai, Bataille fa filosofia proprio nel senso in cui Weil parla del filosofo come «apprendista del silenzio» (LP 14, 24). È ovvio che le implicazioni di questa formula siano ben diverse per Weil, che orienta la sua nozione di silenzio verso una filosofia della presenza del senso, rispetto a Bataille che suggerisce con essa piuttosto un'esperienza della perdita⁴⁷⁴, anche se con

⁴⁷² G. Bataille, *À propos de recits d'habitants d'Hiroshima*, in «Critique», 8-9, janvier-février 1947, pp. 126-140, ora in OC XI, 172-187, qui p. 185.

⁴⁷³ Nell'interessante studio di P. T. Connor, *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2000, p. 54, si parla di un «rifiuto volontario della storia semantica» del misticismo in Bataille, consapevole che «solo attraverso l'ammissione della sua stessa impotenza il linguaggio può dischiudere la sua sovranità» (ivi, p. 83). Di qui Connor conclude per il paradosso di un misticismo senza misticismo in Bataille (ivi, p. 165).

⁴⁷⁴ M. Jay, *Limites de l'expérience limite*, cit., p. 55, suggerisce un ardito nesso tra l'esperienza di Bataille e il concetto di *Erfahrung* in Benjamin, rinvenendo

ciò non si deve intendere qualcosa come l'abolizione *tout court* del soggetto, ma una ricontestualizzazione dello stesso all'interno del plesso concettuale creato dalla 'sovranità'. Nelle opere di Bataille, il soggetto vive l'esperienza come perdita soprattutto della sua centralità di tipo cartesiano, frantuma cioè la «sovranità del soggetto filosofante»⁴⁷⁵, ma non smarrisce una lucidità di sguardo che affonda le radici in una coscienza di sé che Bataille stesso pensa come diversa da ogni misticismo. È una nota, la nota finale, della *Part maudite* a fornire una messa a punto della propria posizione a riguardo: «l'autore di questo libro di economia si colloca del resto (per una parte della sua opera) al seguito dei *mistici* di tutti i tempi (ma è nondimeno estraneo a tutti i presupposti dei vari misticismi, ai quali egli oppone solamente la lucidità della *coscienza di sé*)»⁴⁷⁶. Che il soggetto resti cosciente proprio nell'istante in cui si perde, vuol dire per Bataille introdurre quella peculiare istanza comunicativa che attiene proprio all'esperienza della separazione e dell'impossibilità della comunicazione e che è il tratto che più lo avvicina al misticismo, seppur in un contesto strettamente ateologico.

una prossimità, o almeno una relazione di confine, tra la decostruzione del concetto di 'esperienza' in Bataille e la critica del dominio nella teoria critica («i limiti dell'esperienza limite sono divenuti identici ai limiti della teoria critica attuale», *ivi*, p. 59).

⁴⁷⁵ M. Foucault, *Préface à la transgression*, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 751-770, qui pp. 759-762; tr. it. in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996², pp. 55-72, qui pp. 63-66.

⁴⁷⁶ G. Bataille, *La Part maudite*, in OC VII, 179 nota. A riguardo M. Guillaume, *La part mal dite de l'économie*, in F. Marmande (éd.), *Bataille-Leiris. L'intenable assentiment au monde*, cit., pp. 189-201 – che discute del silenzio degli specialisti sulla *Part maudite* –, conserva per la filosofia di Bataille il concetto di soggetto (di sapere e di conoscenza), pur in un'«esperienza condotta al punto in cui l'oggetto della conoscenza abbraccia il soggetto, lo porta all'abolizione» (*ivi*, p. 195). In questo contesto, *ivi*, p. 198 sgg., Guillaume, nell'ambito del ribaltamento di valore nella coppia scarsità/eccesso propone in analogia il concetto di apoptosi (una sorta di suicidio programmato delle cellule viventi), che giocherebbe al livello della specie umana «proteggendola dal problema dell'eccesso», avvertito a suo dire da Bataille.

In un linguaggio del tutto estraneo a Bataille, si potrebbe dire che il suo misticismo (ma meglio sarebbe dire semplicemente la sua «esperienza interiore») si concreta nel lasciar esser l'esperienza prima della costituzione degli oggetti d'esperienza, e di qui nel racconto e nella scrittura di cosa 'significhi' l'esperienza senza una *Meinung*, senza un voler dire, cosa 'esprima' se svincolata dalla donazione di senso che consente agli atti intenzionali di pertinentizzare gli oggetti. Lo sforzo linguistico di Bataille è quello attinente alla 'finzione' di elevare a oggetto di narrazione quel che è radicalmente estraneo alla strutturazione in racconto soggettivo. Di qui, da ciò che egli chiama l'«ebollizione» del soggetto nell'oggetto, i paradossi del suo stile e del suo pensiero. La comunicazione nell'accezione che le assegna Bataille è conflitto col linguaggio da parte di un soggetto che, per far emergere sul testo una forza anonima, deve metter in scena ancora il proprio fallimento, deve praticare una sorta di linguaggio in negativo. La costitutiva *colpevolezza* dello scrittore si manifesta quindi nel tentativo sempre fallimentare, sempre ripetuto, di esprimere l'incoerenza alla radice di ogni coerenza, l'eccesso implicito nell'organizzazione di un qualsiasi ordito, concettuale o narrativo che sia⁴⁷⁷.

Il soggetto si cancella, si perde nell'oggetto che pure si dissolve. Non potrebbe tuttavia dissolversi a questo punto se la sua natura non gli permettesse questo cambiamento; il soggetto nell'esperienza malgrado tutto rimane; [...] rendendosi *coscienza d'altri*, e come era il coro antico, il testimone, il volgarizzatore del dramma, esso si perde nella comunicazione umana, si inabissa in una folla indefinita di esistenze possibili⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Cfr. a proposito P. Rolland, *Ecrire de ne pas écrire*, in «Revue de Sciences Humaines», 1987-2, 602, pp. 43-64, sul problema della scrittura posto da Bataille (fare un'opera in cui «l'incoerenza di tutte le cose sia anche ben riflessa», ivi, p. 48) e sulle sfumature della *culpabilité* (soprattutto p. 47 e p. 55).

⁴⁷⁸ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, in OC V, 76.

L'esperienza interiore si struttura allora come volontà di comunicazione del tutto scevra di qualsiasi posizione di scopo. La comunicazione è comunicazione del limite, affermazione della separazione. Come sostenne Foucault ricordando Bataille, «non c'è niente di negativo nella trasgressione. Essa afferma l'essere limitato, afferma questo illimitato nel quale balza, aprendolo per la prima volta all'esistenza [...]. Non si tratta qui di una negazione generalizzata, ma di un'affermazione che non afferma niente: in piena rottura della transitività». E poi, richiamandosi al principio di contestazione di Blanchot: «Contestare è andare fino nel cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere. Là nel limite trasgredito, echeggia il sì della contestazione che lascia senza eco lo I-A dell'asino nicciano»⁴⁷⁹. La scrittura di Bataille si rivela così come affermazione di una rivolta interiore all'essere definito dal proprio limite⁴⁸⁰. Torneremo su queste osservazioni allorché si tratterà di rilevare come l'esperienza interiore si rifaccia a un concetto di negatività riconosciuta che rende più intelligibili le sfumature della lettura di Foucault. Ma il nesso che Bataille rinviene tra l'esperienza interiore e la rivolta, intesa come principio di contestazione attinente all'affermazione dell'eccesso attorno a cui si struttura il discorso coerente, è quanto conserverà Weil del discorso di Bataille, per discuterlo in alcune delle pagine più importanti della sua *Logica della filosofia*, e precisamente di quella lunga premessa affidata all'*Introduzione*.

⁴⁷⁹ M. Foucault, *Préface à la transgression*, cit., pp. 756-757; tr. it., cit., p. 60.

⁴⁸⁰ Si veda P. T. Connor, *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*, cit., p. 152, che definisce l'estasi come «stato di insubordinazione rivolta». È chiaro che la rivolta va intesa non nel suo senso più prosaico, ma nel senso della 'contestazione' proposto da Foucault.

Weil, la 'prima' violenza e la deduzione della filosofia

Nell'*Introduzione*, dismessi i trionfalismi della *Riflessione della filosofia*, Weil respinge l'eventualità di una deduzione delle categorie (LP 73, 105). Tutt'altro, si tratta di dedurre semmai la filosofia, di fornire la dimostrazione del diritto della filosofia ad esistere. Di qui la trattazione si concentra su quella sorta di 'stato d'eccezione' filosofico in cui la scelta per il discorso e la scelta per la violenza erano sullo stesso piano e una 'decisione' ha dato inizio alla filosofia⁴⁸¹. E qui, assunta la prospettiva della dimostrazione del diritto della filosofia, Weil sfrutta proprio l'argomentazione portata avanti da Bataille. Rispetto al discorso coerente e compiuto appare infatti immediatamente un'ulteriorità che si colloca esternamente all'universale logico-formale, che va oltre la mera caratterizzazione della violenza come contingenza e che riprende il nucleo teorico della rivolta, della contestazione batailliana. Quel che è in gioco è una diversa denuncia, disperata o ironica, della summenzionata 'impostura' del discorso coerente, che Weil definisce come la «domanda dell'uomo in rivolta», sottolineando come «per noi» (per Weil) essa «non è priva di senso»: «l'uomo può scegliere tra la ragione e la non-ragione, e di qui risulta che questa scelta stessa non è mai una scelta ragionevole, ma una scelta libera – il che significa, dal punto di vista del discorso assolutamente coerente, una scelta assurda» (LP 56, 82). La libera e sensata opzione tra ragione e non-ragione è pertanto esterna alla ragione. Incomprensibile dal punto di vista della coerenza, questa scelta assurda si fonda su una domanda comprensibile⁴⁸². La scelta per il discorso, in quanto libera, non si distingue in alcun

⁴⁸¹ M. Meyer, *Ende der Geschichte*, cit., pp. 109-116 ricostruisce il rapporto Kojève-Bataille nel dopoguerra, trattando anche della prefazione scritta da Kojève alla nuova edizione dell'*Esperienza interiore*. In questo frangente, ivi, p. 113, la 'sovranità' batailliana viene affiancata a una teoria dell'*Ausnahmezustand*. In una nota dei primi anni Cinquanta, OC VIII, 573, Bataille scrive: «la critica del voler essere il tutto e la sovranità: la filosofia dell'eccezione».

⁴⁸² P. F. Taboni, *Introduzione e sistema*, cit., p. 138, parla della scelta libera come «situazione pre-riflessiva (antropologica come psicologica pura)».

modo dalla scelta per la violenza o silenzio: formalmente entrambe sono scelte libere, avvengono in una zona di indistinzione tra le opzioni contenutistiche in campo. Se per evitare un regresso all'infinito Weil pone questa scelta come ingiustificabile, tuttavia quella che è una scelta *non legittimabile* si scopre come *posizione di legittimità*. Dalla sua, nel discorso sulla scelta iniziale per il discorso, per la non-violenza, Weil ha un argomento fondamentale: il momento in cui si è deciso se parlare con coerenza o tacere, la decisione sull'inizio della filosofia in opposizione alla violenza (ma è opposizione che è inclusione, coappartenenza), lo 'stato d'eccezione', quest'*Ausnahmezustand* c'è già stato⁴⁸³.

L'uomo del discorso si libera di ciò che si può chiamare la sua cattiva coscienza: sapendo che l'uomo può scegliere tra il discorso e la violenza, sa anche che ha scelto, che questa scelta è *stata libera* [corsivo nostro] (il che significa che in ogni momento avrebbe potuto e che può ancora optare per la violenza, altrimenti detto, per il silenzio) e non giustificabile (perché altrimenti ci vorrebbe un discorso al di sopra del discorso per giustificare questa scelta) e che, in fin dei conti, per il discorso stesso è un'impresa assurda voler imporre il discorso a un individuo dato (LP 64, 93).

Ne emergono due ordini di considerazioni: da un lato la scelta, pur essendoci già stata, tuttavia si ripropone, può ripresentarsi e si ripresenta con lo stesso carattere necessitante per tutto il corso della storia (da cui il carattere perpetuamente ritornante della violenza, l'eterno rischio di ricaduta, Hitler dopo Hegel, per dirla in una battuta che Weil avrebbe condiviso); dall'altro abbiamo il par-

⁴⁸³ Si veda anche in conclusione della *Logique*, la *Nota sulla circolarità della logica della filosofia*, LP, pp. 439-442, 598-602: «le début reste arbitraire» e l'analisi di P. F. Taboni, *Introduzione e sistema*, cit. Si ricorre qui, evidentemente in senso analogico, al lemma schmittiano dell'*Ausnahmezustand*, teorizzato in *Die Diktatur* e in *Politische Theologie*, su cui si vedano almeno i determinanti studi di C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 575-633 e H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg des politischen Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin 1992² (1964); tr. it. a cura di R. Miccù, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, ESI, Napoli 1999, qui pp. 90-96.

ticolare, non privo di importanza, della differente connotazione contenutistica della scelta dal momento in cui una prima opzione, tra violenza e discorso, c'è già stata. Se è infatti il discorso che fa parlare la violenza, nel senso che categorizzandola la ingloba in sé, la universalizza, e non viceversa (la violenza in sé non parla), ogni scelta successiva alla prima non sarà più solo formale e ingiustificabile, ma sarà una scelta per una violenza di cui, perlomeno a livello nominale, si è già parlato. Una violenza a venire avrà sempre aria di famiglia con una violenza passata, non sarà più una violenza 'inaudita'. Dalla posizione di legittimità contenuta nel momento iniziale si è pertanto ricavata almeno un'indicazione di contenuto che permette a Weil di spostare l'asse dell'argomentazione da una semantica della giustizia (l'*ingiustizia* commessa contro il singolo fenomeno, l'io, il tu, il lui) a una semantica giuridica (la giustificazione, la *legittimità* del discorso è fondata nel fatto che il discorso almeno una volta, in passato, ha parlato della violenza). Il diritto del discorso contro il silenzio riposa nell'inizio della storia che Weil, con Kojève, con Bataille, colloca nella lotta a morte per il riconoscimento. Quella lotta, quel primo uso cosciente della violenza, però, nel momento in cui non sfocia affatto nella morte dei due contendenti, ma nella sottomissione dell'uno all'altro, reca in sé il seme dell'astrazione, della coscienza che diventa riflessiva e si riflette in un'altra autocoscienza. Nell'inizio dell'astrazione, nella genesi della riflessione tra coscienza e coscienza, oltre alla genesi del sociale e del politico, ancor più radicalmente, è iscritta la possibilità stessa del discorso. Se per il discorso stesso non c'è verso, meglio, è *assurdo* voler imporre a un individuo dato il discorso, in ogni momento della storia l'uomo come individuo singolo presenta la possibilità del ritorno di quella 'prima' violenza. La possibilità del silenzio non è ammessa in modo soltanto formale, ma è iscritta come possibilità *storica* dell'uomo. Il singolo potrà sempre realizzarsi nel silenzio, proprio perché la prima scelta è stata radicalmente libera, non pre-determinata dal contenuto delle al-

ternative in gioco. In gioco allora c'è stato l'inizio della storia, che solo in un secondo momento si è saputo come tale. Ma questa radicale libertà – questo *volontà di discorso rinvenuta nel passato* – ha come prezzo il fatto di non poter eliminare, ma solo togliere, sublimare, conservare nel sopprimere, *aufheben*, quella *prima* violenza. Per questo la 'prima' violenza torna sempre autenticamente nella storia e il discorso non può imporre la sua legge (sarebbe assurdo pretenderlo) o esigere che non vi siano residui. L'unica differenza è che l'individuo che può decidere per il silenzio, sapendo anche parlare, almeno *in interiore homine*, ha di fronte a sé l'alternativa reale tra due termini equipolenti, il discorso e la violenza. Ovvero l'individuo a questo punto in qualche modo *sa di scegliere*.

L'universale, *una volta che si è fatta la scelta* [corsivo nostro] a favore del discorso coerente, precede l'individuale, non soltanto nel senso trascendentale, ma nel senso storico più banale, e l'uomo non comincia con l'essere individuo per se stesso: prima di tutto lo è per gli altri e può diventarlo per sé dopo esser stato *membro* di una comunità che è per se stessa solo nel proprio linguaggio e non si coglie che nel discorso. Per l'universale del discorso l'universale è primo (e non soltanto *a priori*) e l'uomo, che esiste solo come individuo, non è uomo per sé se non per la sua partecipazione a quell'universale (LP 68, 98).

L'affermazione dell'assurdità del *voler* imporre il discorso al singolo individuo viene qui motivata attraverso il richiamo alla necessaria precedenza dell'universale, una volta data la *realtà* del discorso coerente, rispetto al singolo, che come tale può esser sempre, storicamente, espressione della prima violenza. Ma va notato che l'assurdità, il *non-senso*, non risiede nell'atto dell'imposizione, ma nella pretesa stessa. Che il discorso si imponga di fatto al singolo individuo non solo non viene negato, ma è una conseguenza iscritta nella sua stessa logica⁸⁴. Dato che il discorso

⁸⁴ Non dissimile, anche se meno orientata a una 'deduzione' di taglio kantiano, la giustificazione della filosofia come discorso 'effettivo' in A. Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere*, cit., p. 75: «basta che un discorso effettivo

parla della violenza (non può parlare di sé, se non dotandosi di strumenti categoriali più alti, i quali comunque avranno sempre a oggetto la prima violenza, anche se ‘detta’ e concettualizzata), esso, spiega Weil, è sempre formato, elaborato dalla o a partire dalla violenza. Vale a dire che mentre da un lato il discorso non può prescindere dalla violenza, in quanto effettivo contenuto e oggetto della sua forma universalizzante – la coerenza –, dall’altro esso di fatto assorbe l’individuo nella sua rete, nella sua intelaiatura formale. Tanto più quando la storia comincia ad esser fatta di discorsi sempre più articolati, in cui il riferimento alla violenza prima e radicale si smarrisce, entrando per così dire nell’inconscio della civiltà. La tesi di Weil è a questo proposito ‘realista’: non solo il discorso c’è già, non solo è comunque possibile, in linea di principio, la scelta per la prima violenza, ma il discorso, da sempre intessuto di violenza sublimata, tende *di fatto* a imporsi. O, per lo meno, storicamente è così: la preponderanza degli individui presi nel discorso è tale che non c’è che prenderne atto. Di qui l’universale del discorso comprende già sempre e ingloba la riflessione dell’individuo. La *Logica della filosofia* è l’esplicitazione di questa spiegazione della filosofia con se stessa che porta infine al riconoscimento del proprio diritto⁴⁸⁵.

qualunque abbia effettivamente un senso *qualsiasi*, perché lo Scetticismo sia di fatto confutato come tale, e perché sia ‘dimostrata’ la possibilità di una Filosofia che si affermi da sé come possibile».

⁴⁸⁵ È questo generale elemento, fin qui assai vago, di comunanza, a dispetto dell’uguale titolo e della comune ascendenza neokantiana, con l’opera di E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911), in cui la logica della filosofia serve alla *Selbstbesinnung* e alla *Selbsterkenntnis* della filosofia, che inviterebbe a un confronto approfondito tra le due opere che non è stato ancora svolto: si veda però lo studio comparativo di R. Franchini, *Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil*, in *Hegels Logik der Philosophie*, hrsg. von D. Henrich – R. P. Hortsman, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 106-123. Un’allusione all’espressione crociana e laskiana è in S. Parasiliti, *Weil dopo Hegel*, in «Il Pensiero», n. s., vol. XXIX, 1988, n. 1-2, gennaio-dicembre, pp. 113-136, qui p. 116 nota 8, che offre una ricostruzione dell’iter post-hegeliano della *Logique*.

È dal sapere che l'uomo parte per le sue ricerche, ma ciò che vede non è un sapere che rimandi a una ricerca. Per l'individuo, la *riflessione* precede la *dottrina*. Ma la riflessione non è che nella dottrina, che è prima. L'individuo, filosofo o meno, non si comprende da sé. È compreso (nei due sensi del termine) nella dottrina (LP 92, 131).

Nonostante l'inaggrabile precedenza della dottrina universale rispetto alla riflessione del singolo, resta l'assurdità filosofica di pensare di *voler* imporre il discorso al singolo, anche se il dato storico rivela in ogni caso la vittoria del discorso. Una volta illuminato il carattere ugualmente radicale dell'opzione del discorso rispetto a quella per la violenza, se c'è *hybris*, essa è da entrambe le parti, dal lato del sapere come dal lato del non-sapere, intendendo questo concetto proprio nel senso inteso da Bataille, quell'al di fuori della scienza e dell'utilità che preme ai confini dell'armonia del discorso concettuale. La prima violenza, infondabile o meglio ingiustificabile, è altrettanto incomprensibile, sotto il profilo filosofico, della filosofia stessa. Quel che tuttavia accade o piuttosto, come si è detto, quel che è *accaduto* è stato l'inizio del discorso. Come posizione di senso, di legittimità e di coerenza. In questo resta valida l'opposizione di Bataille: l'esperienza di ciò che andiamo denominando prima violenza, è irriducibile, necessariamente straniera al linguaggio della ragione. Se vero, come è stato detto fin da un polemico Jean-Paul Sartre, nel suo pamphlet *Un nouveau mystique*, che eppure Bataille parla, è vero anche che lo fa in modo ironico e tragico insieme, *mimando* il linguaggio della filosofia per rimarcare il limite interno⁴⁸⁶. Di qui la coerenza del suo progetto di economia generale che fa saltare dall'interno l'economia ristretta, di una politica dell'impossibile, o di un impolitico, che sovverte il linguaggio della politica⁴⁸⁷. Il linguaggio di Bataille, la sua torrenziale perfor-

⁴⁸⁶ Riprendiamo, rivedendone le conclusioni, alcune delle osservazioni di R. Sasso, *Georges Bataille. Le système du non savoir*, cit., p. 201 sgg.

⁴⁸⁷ Alludiamo rispettivamente agli studi di J. M. Besnier, *La politique de l'impossible*, cit. e di R. Esposito, *Le categorie dell'impolitico*, cit.

mance scrittoria, si presenterebbe come finestra paradossalmente scientifica sul nulla della scienza, come negazione della negazione annichilante che è per lui il *Wille zur Macht* del linguaggio filosofico, esposta nella trasgressione della continua posizione di interdetti razionali – trasgressione nel senso dato da Bataille nell'*Erotisme*, ossia soppressione-conservazione dell'interdetto, così che non avvenga affatto un fittizio 'ritorno alla natura'. Da parte sua, Weil, a giochi fatti, ricostruisce il discorso, ne segna la scansione logica, gli dà un inizio con la 'Verità' – il vuoto categoriale di una luce che tutto illumina⁴⁸⁸ – e una fine, il Senso-Saggezza.

Ma quali sono gli effetti della situazione 'eccezionale' propria dell'inizio del discorso? Il logico della filosofia, preso atto dell'avvenuto inizio del discorso, non sa effettivamente, a parte che il discorso sia iniziato, *che cosa* il discorso abbia detto. È per questo che in fondo il discorso iniziale della logica della filosofia è scientemente un'impostura, nel senso che, con movenza hegeliana⁴⁸⁹, l'inizio della filosofia è collocato arbitrariamente in una

⁴⁸⁸ Come giustamente afferma Morresi, *Logique de la philosophie: Introduction*, cit., p. 59, l'*Introduction* della *Logique* introduce anche la *Philosophie politique* e la *Philosophie morale*.

⁴⁸⁹ A leggere nell'inizio della *Logique* una ripresa weiliana dell'*Anfang* della *Scienza della logica* di Hegel è, oltre a F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, cit., p. 310, G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, cit., pp. 91-125, che fa anche un significativo rinvio a Kojève (p. 123 nota 57), sul carattere 'ipotetico' del discorso filosofico, facendo riferimento a quella parte dell'*Introduction* all'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, intitolata *La philosophie en tant que discours effectif*, che presenta alcune notevoli analogie con l'*Introduction* di Weil. Si veda A. Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere*, cit., p. 85: «Dobbiamo cominciare col constatare in noi l'intenzione di parlare (così come la 'volontà', d'altronde facoltativa o 'libera', di farlo effettivamente). O, per dirla ancora in altro mondo, diciamo che *all'inizio* (*en arche*) il Discorso (Logos) non è una *posizione* (*thesis*), ma una *sup-posizione* o per dirla in greco una IPO-TESI». Sottolinea il peso di questo punto ipotetico d'intersezione tra *arche* e *telos* nello scritto di Kojève anche la recensione di J.-M. Rey, *Kojève ou la fin de l'histoire* «Critique», n. 264, mai 1969, pp. 437-459, che lo avvicina ad uno Heidegger depurato dall'antropologizzazione compiuta in Francia, rilevandone però come lo schema della storia come divenire del concetto esautora «le pouvoir du signifiant» nella produzione della domanda filosofica (ivi, p. 454).

categoria povera, scevra di determinazioni. D'altronde nella *Logica della filosofia* è anche esplicito il movimento circolare per cui assistiamo al ritorno dall'ultima categoria, la Saggierezza, alla prima, la Verità⁴⁹⁰. Il pensiero di Weil, come discorso filosofico, ripropone una storia che viene informata dal discorso fin dalla scelta dell'inizio da parte di chi per il discorso ha già optato. L'inizio, l'istanza 'veritativa' della categoria di Verità è istanza normativa di significazione, al di là della dispersione contingente dei segni. Il discorso per Weil comincia arbitrariamente anche in senso prosaicamente soggettivo: l'autore stesso del discorso logico-filosofico è storicamente determinato – fin dal saggio del 1935, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, la collocazione spazio-temporale di chi opera sulla storia per iniziarne un racconto è vincolante e per l'interesse e per la narrazione. L'inizio che Weil propone come 'fortuito' è valido tanto per l'inizio effettivo della filosofia – «è il filosofo, nella sua situazione determinata dalla storia (che egli legge come storia della sua ricerca), che *constata* la verità» (LP 92, 130-131) –, quanto per l'inizio della lettura della *Logique* stessa. Nella scansione categoriale di Weil, la contingenza dell'inizio rappresenta la Verità per il primo filosofo sia perché assolutamente indeterminata e gratuita, sia perché il non-

⁴⁹⁰ Si veda il bel saggio di G. Kirscher, *La Logique de la philosophie et la Vérité*, in *Seminario su Eric Weil*, cit, pp. 1199-1210, sulla prima categoria della logica di Weil, discorso sulla verità e al pari tempo inizio del discorso, esposizione metafisica (in senso kantiano) dell'essenza della verità e esposizione trascendentale della funzione della verità all'inizio del discorso. Dove l'intenzione prevalente (ivi, p. 1200), è quella trascendentale, la filosofia come logica delle categorie del discorso. La verità è la categoria nuda del discorso che impone alla filosofia di *valere assolutamente* (p. 1201), ovvero come istanza di significazione (non di rappresentazione perché non rappresenta nulla, non dice nulla): la Verità vale come *spiegazione* della categoria stessa, come *messa in discorso*. Il discorso sulla verità è in fondo il discorso sul *senso* della verità, che riporta all'abisso tra Senso e Verità come «tratto della libertà nel discorso» (p. 1205, tratto usato per spiegare il passaggio Assoluto-Opera). Si veda anche, a riguardo F. Guibal, *Dieu selon Hegel*, Aubier Montaigne, Paris 1975. Nel saggio – la figura incarnata della Saggierezza al termine della *Logica* – senso e verità sono lo stesso, per cui solo allora si può dire Sì e ha luogo la completa eliminazione della rappresentazione in generale (grazie alla circolarità del discorso).

filosofo (il supposto lettore o l'interlocutore stesso del primo filosofo) si trova così a esperire qualcosa di simile alla 'meraviglia' filosofica (lo stesso fortuito *thaumazein* per cui una contingenza viene chiamata Verità).

C'è tuttavia, accanto all'arbitrarietà e alla contingenza del punto di vista prospettico da cui viene scelta la categoria iniziale, un ulteriore aspetto, aspetto forse *unheimlich* del pensiero di Weil, troppo spesso ridotto a monolite di una logica identitaria della signoria del discorso, che ha a che vedere con le sfumature interne della pretesa di imposizione del discorso al fenomeno. Nella scelta tra filosofia e violenza su cui si dilunga l'*Introduzione* il filosofo 'deve' leggere anche una possibilità di senso nella violenza, ossia deve scorgere come a posteriori sia possibile un discorso sulla violenza, sebbene essa sia stata a priori alternativa di pari livello. Nel fatto che il discorso ormai ci sia di fatto, che la scelta abbia avuto effetto e il discorso abbia fatto il suo corso, il filosofo scorge infatti il proprio compito. Se il discorso ha sempre ad oggetto la violenza, significa che esso deve in qualche modo prestarle il volto del senso⁴⁹¹. Nel caso contingente fatto passare per vero inizio, vediamo svelata consapevolmente nella *Logique l'impostura* della filosofia, riducibile così a una di quelle *storie false* raccontate in modo credibile di cui parlerà Kojève solo qualche anno dopo. Postulando nell'*Introduzione* una situazione originaria di scelta tra discorso e violenza, il fine weiliano è di rendere intelligibile e normativa anche la situazione successiva allo stato d'eccezione che ha determinato la scelta per la filosofia, individuando il compito del discorso nel *volersi* ragionevole nonostante e a scapito del proprio contenuto violento. Ma la differenza posta da Weil rispetto al concetto di 'storia falsa' usato da Kojève è che quest'impostura, questa storia falsa e ben narrata rappresentata dal discorso filosofico, ha una sua necessità esterna

⁴⁹¹ Sul carattere di prosopopea dell'attitudine weiliana si veda G. Kirscher, *La philosophie comme Logique de la philosophie*, cit., p. 50.

ed interna. Esterna perché, in linea generale, la violenza viene vista come problema da eliminare sin dai primi passi di una qualsiasi comunità. Interna, perché la sua 'forma credibile', dettata dalla coerenza con cui il discorso è organizzato, è voluta a partire dall'esigenza filosofica di garantire una teleologia oggettiva, un finalismo *riflettente* alla violenza della storia, proprio a partire dal momento in cui la scelta per il discorso ha determinato le condizioni del dialogo e dell'universalizzazione possibile. Fare della *Logica* un discorso coerente che fornisca una lettura comprensiva di ogni riflessione rinvenibile alla base di ogni sistema: questo è il progetto di Weil, che non può certo prescindere dal suo inizio arbitrario, come dall'arbitrarietà dei nomi delle sue categorie, ma che nel suo inizio, nei suoi nomi categoriali, vede l'esemplificazione e l'esibizione dello stato d'eccezione in cui sempre si determina la scelta per la filosofia, quella scelta che legittimamente pone la violenza come oggetto del discorso, oggetto di donazione di senso. Ne emerge quel tratto insieme pluralistico-materiale e ideale che rende la logica di Weil un'operazione consapevolmente hegeliano-kantiana proprio nell'andare oltre la tipizzazione del metodo di Weber. Sono forse le parole di Aron, estratte da tutt'altro contesto, a spiegare il sottinteso di questi primi passi della *Logique*: «la nostra descrizione approda in un certo senso a una teoria materiale. La complessità del mondo storico risponde a un'antropologia pluralista. Ogni totalità è l'opera imperfetta (perfetta retrospettivamente) di un'umanità, l'unità intera equivale a un fine situato all'infinito: la totalità che abbraccerebbe il filosofo se l'uomo avesse esaurito la sua storia, se avesse finito di creare e di crearsi lui stesso»⁴⁹². Aron, lo si è visto, seguirà solo in parte Weil, e comprenderà solo distorcendola à la Kojève l'idea di *Endzweck* che muove l'ipotesi trascendentale della 'fine della storia', orientando teleologicamente la stessa comprensione della violenza. Ma l'espressione metodologica aroniana, nel distin-

⁴⁹² R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 349.

guere la propria opzione storiografica da quella del filosofo, restituisce l'atto da 'logico' di Weil nella ricerca di una tipizzazione insieme pluralista e teleologica, materiale e orientata, «perfetta retrospettivamente».

Sotto questo profilo la stessa nozione di 'violenza' necessita di una prima distinzione: così come il discorso non è mai lo stesso, pur mantenendo le stesse caratteristiche formali, anch'essa è diversa dal momento in cui prende ad esser oggettivata dal discorso filosofico. Ai nostri fini, nella problematica cornice di un confronto tra Weil e Bataille, ci interessa soprattutto la 'prima' violenza che appare in un mondo post-hegeliano, cui la paradossale categoria dell'Opera presterà il volto⁴⁹³. In quanto segue si tratterà di pervenire, sfruttando un lungo percorso attraverso gli scritti di Bataille, proprio alla categoria di 'Opera', categoria della violenza totale che nella *Logica della filosofia* contesta apertamente la precedente categoria dell'Assoluto, che esibiva il compimento del discorso coerente nel sapere assoluto di Hegel. Se la violenza è stata spiegata in sé nell'*Introduzione* della *Logica*, la sua modalità, il suo *come*, sarà esplicitato solo nell'Opera, presa d'atto cosciente dello scacco del sistema e della necessità della violenza. La figura che Weil ha in mente con l'Opera è quella, tipica di quegli anni, dell'uomo in rivolta.

B) Bataille. Una lettura metonimica di Hegel

La negatività senza impiego come attitudine dell'Assoluto

Per caratterizzare concretamente la modalità scelta dall'uomo in rivolta per la sua contestazione dell'Assoluto conviene render

⁴⁹³ Sulla prima violenza P. F. Taboni, *Introduzione e sistema*, pone una distinzione tra violenza pura e la violenza totale, la violenza dell'Introduzione e la violenza dell'Opera («la prosopopea categoriale su e dell'opera è possibile solo dopo il mondo hegeliano», ivi, pp. 139-140), per cui «d'ora in poi il fare dei violenti non può esser sincero in sé».

nuovamente la parola a Weil, alla sua *Introduzione*, che riformula alla sua maniera la domanda dell'*homme révolté*⁴⁹⁴.

Ecco cosa dirà quest'uomo: «io soffro, desidero, devo morire. Mi batto e mi dibatto. La mia sofferenza e la mia lotta sono forse meno immediatamente presenti a me per il fatto che il sapere assoluto può (e anch'io posso, se voglio, servendomi di quel sapere) comprendere e riconciliare le contraddizioni tra me e la violenza della lotta e della morte, può superare la mia disperazione e andare verso il senso assoluto nel quale io scompaio? La violenza è forse meno violenza per me per il fatto che è violenza compresa, compresa da un sapere che mi distrugge, per me che soffro e lotto e lavoro e devo morire?» (LP 56, 81-82).

Più che una domanda, siamo davanti all'espressione di un lamento, di una rivolta contro un'ingiustizia palese. Che ha un precedente dalle sorprendenti analogie. Si tratta, continuando a far la spola tra gli anni Trenta e Cinquanta, di una celebre lettera di Bataille a Kojève, dopo una conferenza da questi tenuta al *Colège de Sociologie*. La missiva, dal curioso titolo di *Lettera a X., incaricato di un corso su Hegel...*, risale al 6 dicembre 1937. Essa fu originariamente data per dispersa o distrutta dallo stesso Bataille: «odio il romanticismo. La mia testa è una delle più solide che ci siano. Il disordine in me viene dalla forza non impiegata. Ho strappato, o perduto, la lettera a X..., dove esprimevo l'idea che, finita la storia, la negatività sarebbe senza impiego: la negatività ovvero l'azione – che disturba (si trattava di Hegel). La negatività senza impiego distruggerebbe chi la vivesse: il sacrificio illuminerà il compimento come rischiarò l'aurora della storia»⁴⁹⁵. I con-

⁴⁹⁴ La coincidenza, a quanto risulta inconsapevole, con la figura di Camus (il cui libro uscì per Gallimard l'anno dopo la *Logique*) aiuta ancor più a comprendere come il tentativo filosofico-sistematico di Weil fosse radicato nell'attualità. Da notare che la recensione batailliana a Camus (G. Bataille, *Les temps de la révolte*, «Critique», 55, décembre 1951, pp. 1019-1027; 56, janvier 1952, pp. 29-41, ora in OC XII, 149-169), pur utilizzando un linguaggio prossimo a quello della *Logique* (l'ultima sezione reca l'ingannevole titolo «Révolte, Poésie, Action»), che avvicina la rivolta alla sovranità, non menziona il testo di Weil, nonostante l'impressionante affinità tematica.

⁴⁹⁵ G. Bataille, *Le coupable*, in OC V, 289.

cetti espressi in questo breve passo del *Coupable* riferiscono immediatamente su quali punti si sia concentrata la ricezione baillaiana del magistero di Kojève, che li riprende senza alcuna variazione, come visto, anche quindici anni dopo (il testo del *Coupable*, dal titolo *Le malheur du temps présent*, è datato maggio-agosto 1940), nel saggio *Hegel, l'homme et l'histoire* e nel coevo *Hegel, la mort et le sacrifice*. L'interesse, quasi l'ossessione di Bataille per questo elemento – tanto decisivo da risultare ovvio – dell'edificio hegeliano non può mascherare il punto attorno a cui in ogni frangente – dalla lettera del '37 agli articoli alla metà degli anni Cinquanta – si costruisce l'argomentazione dell'autore dell'*Erotisme*, vale a dire: che ne è della costituzione ontologica dell'uomo attorno alla propria negatività quando 'finisce' il tempo dell'azione? Bataille, indirizzandogli queste parole, traduce la provocazione di Kojève – ciò che si è denominato il 'mito' della fine della storia – in un'interrogazione sempre più radicale, strutturata attorno alla felice formula della «negatività senza impiego».

Se l'azione (il 'fare') è – come dice Hegel – la negatività, il punto è sapere se la negatività di chi non ha «più nulla da fare» venga meno o se invece sussista allo stato di «negatività senza impiego»: personalmente, non posso decidere se non in un'unica direzione, giacché proprio io stesso sono questa «negatività senza impiego» [...]. Riconosco che Hegel ha previsto siffatta possibilità; tuttavia egli non l'ha posta alla *fine* dei processi che ha descritto. Immagino che la mia vita – o, meglio ancora, il suo aborto, la ferita aperta che è la mia vita – costituisca di per sé la confutazione del sistema chiuso di Hegel⁴⁹⁶.

Il riferimento così diretto a sé, alla propria vita ('ferita', 'aborto'), non deve trarre in inganno⁴⁹⁷. Il piano su cui Bataille

⁴⁹⁶ G. Bataille, *Le coupable*, in OC V, qui pp. 369-370; tr. it. in D. Hollier (a cura di), *Il collegio di sociologia*, cit., p. 111-115, qui p. 111.

⁴⁹⁷ Non deve, nonostante Bataille in chiusura di lettera insista: «ho parlato qui dell'uomo della 'negatività riconosciuta' come se non si trattasse soltanto di me. Mi preme infatti aggiungere che mi sento del tutto isolato solo in quanto sono perfettamente cosciente di ciò che mi capita [...] Quando parlo di riconoscimento dell'uomo della 'negatività riconosciuta', parlo dello stato di bisogno (*état d'exigence*) in cui mi trovo», cfr. OC V, 564, tr. it., *Il Collegio di*

muove le sue osservazioni è analogo a quello su cui si muove l'ipotetico *homme révolté* della *Logica* di Weil. Anche questi, come Bataille, è certo di essere la *confutazione* di un sistema chiuso, rappresentato in entrambi i casi dall'assoluto di Hegel. Nel caso dell'*homme révolté* il problema è rappresentato dalla violenza ricompresa nel sapere assoluto, ma per lui comunque esistente, auto-evidente nel suo presente di lavoro, sofferenza, vita e morte. Per Bataille la questione è analoga: Hegel avrà anche previsto la negatività senza impiego, ma senza pensarla alla fine della storia. Ed è proprio questo a segnare l'esperienza di Bataille, che si autodefinisce così. Una volta realizzata la Ragione, una volta sconfitto quanto abbiamo definito la violenza a grado zero, la 'natura' (con tutta la storicità di tale concetto) contro cui opera l'Azione, che ne è della negatività? E, dalla parte dell'uomo in rivolta, raggiunto il sapere assoluto, ricompresa la violenza nella coerenza, che ne è della violenza che pure permane come nuda evidenza? In entrambi i casi, insomma, abbiamo una domanda che riconosce un residuo, di negatività nell'un caso, di violenza nell'altro. Questo resto non si colloca tanto al livello del singolo e del particolare (benché la domanda e il lamento di Bataille e dell'*homme révolté* siano posti in prima persona), figura piuttosto come negatività che non si toglie attraverso la costruzione hegel-kojèviana.

L'*Introduzione* di Weil ripone nelle parole dell'uomo in rivolta la possibilità di optare per la violenza, anziché per la ragione. Violenza come scelta del particolare senza contraddittorio a danno dell'universale, violenza come essenza della vita (che venga dalla natura o da un dio), violenza infine «al fondo dell'e-

Sociologia, cit., p. 114-115. La confusione dei piani, personale e filosofico, fa parte della scrittura di Bataille. D'altronde anche Weil usa spesso la prima persona: «c'è filosofia per me, perché *voglio* che ci sia filosofia, perché *pongo* l'esistenza di un senso» (LP 61, 88). Si veda, su tutta la problematica, M. L. Lanzillo, «*La morte che vive una vita umana*». *Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille*, in R. Esposito – C. Galli – V. Vitiello, *Nichilismo e politica*, cit., pp. 74-90.

sistenza di colui che, lavorando, cercando, dominandosi, non pensa di potersi liberare dal dato in quanto tale e nella sua totalità, e che, accettando la sua sorte di forza minore di fronte a una forza immensa, senza enfasi e senza *pathos*, si afferma in successi temporanei, passeggeri, vani e che conosce come tali». Il violento resta «negatività in mezzo a ciò che lo nega, non ha discorso coerente e non cerca la coerenza» (LP 57, 84), perché se la filosofia vede la violenza come un problema, il reciproco non vale. E in questo quadro la decisione per la filosofia, per la ragione, è tutto fuorché ragionevole, è «l'inizio che comprende, ma al quale è vano applicare l'idea di comprensione». Attraverso il riferimento normativo a una situazione iniziale eccedente le regole del discorso, quanto si è chiamato 'stato d'eccezione del discorso', l'*Introduzione* mira a svelare la radice 'insensata' della coerenza, radice che, nonostante l'estraneità ai suoi frutti, sarà ricompresa dalla logica della filosofia: «in una parola il senso, ogni senso, ha la sua origine in ciò che non è senso e non ha senso – e quest'origine non si mostra che al senso dispiegato, al discorso coerente» (LP 61, 88).

L'accostamento tra Weil e Bataille non sembra dunque più fondarsi su di una semplice coincidenza. In entrambi si può «vedere la negatività e la violenza come una delle due possibilità ultime dell'uomo che parla e come il fondamento di ogni attitudine dell'uomo» (LP 62, 90), in entrambi si fa riferimento a un'esteriorità che la ragione non può dominare, che il senso non può porre. Davanti all'origine del senso per l'uno, all'esperienza della perdita per l'altro, la *Sinngebung* o la posizione di scopi tacciono. Il punto è scoprire dove le strade si separino, come in effetti accade. «Il discorso assolutamente coerente ha dunque ragione in quanto il rifiuto assoluto del discorso è possibile solo *con cognizione di causa*. Ogni rifiuto è solo particolare se non si appoggia sul discorso assolutamente coerente, e allora non è che il rifiuto di una condizione determinata che il discorso assoluto può mostrare come particolare» (LP 61, 88-89). Weil è alla ricerca di un

principio del rifiuto della ragione che *non* abbia come motivo determinante una situazione particolare, proprio perché questa – hegelianamente – nel momento in cui rifiuta il discorso ne ammette implicitamente uno migliore. «Solo la distruzione del discorso – sia per mezzo del silenzio, sia per mezzo del linguaggio non coerente – corrisponde alla violenza pura che è pura solo con *cognizione di causa*» (LP 61, 89). La violenza che Weil ha di mira è quindi una violenza *cosciente* di esserlo, non riducibile a una situazione determinata, bensì collocabile nella situazione massimamente universale della scelta tra due possibilità di pari rango.

Una 'posizione originaria' che tuttavia non trova neppure precisa rispondenza in un taglio esistenzialista (LP 61-64, 89-93), tacciato di trascendentalismo. Nelle pagine immediatamente seguenti a questi passi, nell'*Introduzione*, infatti, la dimostrazione dell'insufficienza e in pari tempo della legittimità della risposta esistenzialistica, basata sulla prova 'ontologica' della libertà umana *in una situazione data*, che fa delle caratteristiche generali della situazione degli esistenziali permanenti, viene sì accettata ma allo stesso tempo ricondotta alle sue radici trascendentali, che pongono il dato a partire da un principio di coerenza, leggono l'empirico come esemplificazione della categoria. Weil lo afferma con chiarezza, questa prova ontologica, in fondo, «parla della negatività *per viam negationis*» (LP 63, 91), non la definisce o meglio, diremmo riavvicinandoci a Bataille, non la *ricosce*. Dato l'uomo come «libertà in vista della ragione (o per la violenza)» (LP 68, 98), data cioè l'identità di filosofia e storia della filosofia nel senso che la filosofia si comprende solo a partire dai modi attraverso cui l'individuo ha scelto l'universale del discorso, resta da comprendere cosa sia esattamente la violenza come oggetto di scelta, quando però non è scelta per un particolare, ma è il silenzio, «scelta che noi che parliamo possiamo concepire, ma che non è visibile per noi se non a partire dal discorso, pura possibilità, al limite inferiore o superiore del discorso, prima del-

l'inizio o dopo il suo compimento, astensione o rivolta assolute» (LP 69, 99). *Prima dell'inizio o dopo il compimento del discorso*: la violenza come silenzio si localizza in questa zona marginale del discorso. Come la violenza di grado zero è la natura stessa della storia che accerchia nello spazio il discorso, allorché l'uomo prende la parola per difendersi dal bisogno e soddisfare il desiderio, producendo realtà contingenti, la 'prima' violenza, violenza che è tale per la riflessione, è invece ai margini del discorso nel senso che ne definisce i limiti spaziali e temporali, individuandolo come scelta originaria o ultima – se per 'originario' o 'ultimo' s'intende non un inizio assoluto né un *eschaton* della storia ma una situazione ideale che pone l'individuo sempre di fronte all'alternativa. Se Weil pone questa situazione ideale è proprio per dimostrare il carattere storico della filosofia, intesa come concatenazione di discorsi («nella violenza contro la violenza») che ruotano attorno a categorie centrali che rispondono a determinate esigenze di determinate attitudini («si tratta di sapere *quale* uomo in *quale* storia», LP 69, 100).

Se si traspone questa stessa situazione sul versante di Bataille, quel compimento del discorso che appare come limite del silenzio è parimenti una 'situazione', ma da assumere stavolta nel senso letterale – non trascendentale – del termine. A sua detta il presente ci colloca proprio in questo stato, la sua visione ammette che la fine dei discorsi annunciata dal discorso hegeliano sia davvero la fine del discorso in assoluto e che di conseguenza la negatività sia rimasta senza impiego. Anche qui però occorre cautela. Se Bataille fa mostra di credere al mito della 'fine della storia' è per delle ragioni teoriche ben precise. Che lo stesso Weil, nell'incedere della *Logica*, aiuta a chiarire: qui la fine della storia è concepibile unicamente come fine di un sistema, esaurimento di un discorso che è stato capace di spiegare *una* storia attraverso una categoria che ha trasformato un'attitudine in logica coerente. Allo stesso tempo ogni discorso si rapporta all'attitudine sapendo di essere in relazione con una negatività di

sentimento, di azione, di linguaggio il cui elemento ultimo è la violenza, «fattore, *momento* essenziale di ogni attitudine, attitudine anch'essa e che deve esser colta dal discorso» (LP 70, 101). Di nuovo, il coappartenersi, il coimplicarsi di attitudine e violenza non va letto come una sorta di deficit 'particolaristico' della sensibilità né il rapporto tra categoria e attitudine va letto come una redenzione platonica della contingenza. Dentro l'attitudine è costitutiva la violenza non come manchevolezza ontologica da purificare sulla via del discorso, ma come radice di un'alternativa plausibile nella riproposizione storica della situazione della scelta. La libertà nella condizione, su cui tanto insiste Weil, è resa possibile dal continuo ritorno nella storia della scelta radicale tra violenza e discorso, scelta che avviene «con cognizione di causa». Ma questa scelta ha la sua radice teorica nella duplicità dell'attitudine, che costitutivamente si apre al discorso come alla violenza: nella *Logique* l'attitudine è la radice opaca e del senso e dell'incoerenza. Essa presenta al suo interno un decisivo tratto di violenza, mentre dentro di sé cela anche il discorso, anzi, essa lo forma proprio con la materia della violenza. Nell'attitudine si riscontra l'implicazione di incoerenza e senso, si scorgono ancora confusi violenza e discorso, la libertà che può far tendere alla ragione come alla violenza: per definizione scissa, ambigua, l'attitudine genera discorso proprio perché può produrre violenza, non perché sia cieca, anzi «si offre (*s'ouvre*) alla comprensione» (LP 72, 103), alla categoria, ma perché nello stesso momento essa si offre anche alla violenza. L'attitudine è quindi la nozione di cui Weil si serve per indicare il continuo slittamento di piani tra l'azione e la sua comprensione discorsiva.

Se dovessimo guardare a Bataille attraverso gli strumenti offerti dalla *Logique*, dovremmo dire che egli, convinto che la storia sia finita e con essa il tempo del discorso, sfrutta proprio la ricchezza del concetto di attitudine per far tacere il discorso coerente o, che è lo stesso, per far della categoria una mimesi del silenzio, ovvero gioca col concetto di attitudine in modo tale da

abolire la categoria, il discorso. Bataille prende l'esito più radicale del discorso della fine della storia, l'immanenza totale, per costruire un'attitudine che le corrisponda. Prende quanto di più hegeliano vi sia (nel senso generico di 'discorsivo', 'sistematico'), per scrivere e mimare con la propria scrittura l'eterogeneità dell'attitudine e della sua componente eccessiva rispetto all'omogeneità del discorso-categoria. In questo senso la negatività senza impiego, esemplificando lo slittamento della sfera pratico-appetitiva rispetto alla presa categoriale, è esattamente la traduzione dell'attitudine corrispondente alla categoria di 'fine della storia'. Tentando una traslazione del concetto di Bataille nella *Logique*, si può suggerire perciò che qui l'Assoluto', in quanto categoria hegel-kojeviana, abbia come attitudine la negatività senza impiego, se in essa «l'individuo *parla* e parlando non è più individuo, è uomo. Quel che era mortale in lui è stato divorato dal fuoco del discorso, nella fornace della negatività che produce in eterno quel che divora, divora in eterno quel che produce» (LP 325-326, 446). Questa riproposizione del mito di Crono applicato alla negatività costruisce le basi della nuova situazione leggibile secondo la chiave batailliana⁴⁹⁸: cosa si viene a creare una volta che la realtà del sistema è tale, quando ogni particolarità è ricompresa nella totalità che si struttura in momenti, quando «la funzione della negatività umana è terminata» (LP 337, 461)? La realtà ed effettività del sistema implicano l'attitudine dell'uomo dell'Assoluto che è capace di assumere in sé tutte le negazioni, negandole poi nella loro totalità.

La deduzione dell'attitudine nell'assoluto è possibile soltanto se colui che l'ha definita l'ha già raggiunta e vi si attiene; la deduce per gli altri che non vi sono ancora pervenuti, non per sé. Per l'uomo che procede alla deduzione (non per colui del quale la deduzione parla) il vero

⁴⁹⁸ Mito di Crono ben presente nel § 258 dell'*Enciclopedia* hegeliana commentato da Koyré: «Die Zeit selbst ist dieß Werden, Entstehen und Vergehen, das seyende *Abstrahiren*, der Alles gebährende und seine Geburten zerstörende Chronos» (*Enzyklopädie*, cit., p. 248; tr. it., cit., p. 234).

problema è la negatività. Il pensiero o il discorso, essendo l'uomo e l'essere, è la posizione assoluta: e questa posizione assoluta è la totalità delle negazioni. L'uomo è nell'Assoluto a condizione di essere assoluto, di aver subito la totalità delle negazioni e di avere esercitato tutta la sua negatività: a condizione di *essere il divenire* nella sua totalità (LP 324-325, 445).

È proprio ciò che ha di mira Bataille: essere il divenire coincide con l'aver esercitato, quindi con l'aver impiegato tutta la sua negatività. Il segreto dell'Assoluto è che in esso l'attitudine si fa categoria, o meglio, «vuol essere categoria. Si realizza solamente – e totalmente – pensandosi. È l'attitudine universale, la totalità delle attitudini, non giustapposte o sommate, come lo erano nel catalogo dell'intelligenza, ma come il tutto della negatività che organizza se stesso» (LP 327, 448)⁴⁹⁹. Quanto nell'Assoluto produce la rivolta di Bataille è proprio questa *reductio ad unum* della duplicità di attitudine e categoria, la capacità della negatività di organizzarsi come tutto e di positivizzarsi. Ma è la specificità volontaristica dell'attitudine dell'assoluto (il suo 'voler essere' categoria) a colpire Bataille, come se vi fosse una finalità nel cercare la coincidenza di discorso e sentimento e questa finalità consistesse proprio nella deposizione del negativo. Dopo tanto travaglio del negativo, la filosofia del lavoro hegeliana avrebbe al suo fondo, secondo Bataille, una lassitudine, un accontentarsi che mirerebbe a non rischiare fino in fondo di 'trattenere' il negativo. La stessa filosofia che ha scoperto la 'potenza del negativo' lascerebbe trasparire il timore di conservarlo presso di sé.

⁴⁹⁹ P. L. Lecis, *Assoluto, pensiero e realtà. Eric Weil e la logica hegeliana*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 231-252, richiama a questo proposito il § 215 dell'*Enciclopedia hegeliana*, dove l'idea in quanto processo viene definita come «assoluta negatività e perciò dialettica» (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, p. 218; tr. it., cit., p. 201). Lecis insiste giustamente sull'idea antiassolutistica di sistema in Weil e in Hegel (ivi, p. 250) e sul carattere contingente dell'Assoluto.

La negatività 'riconosciuta': decostruzione del riconoscimento

Perché la *Fenomenologia* avesse un senso occorre che Hegel ne fosse riconosciuto come l'autore (cosa che avviene seriamente forse soltanto con lei [Kojève]) ed è evidente che Hegel, per il fatto di non assumere fino in fondo il ruolo di uomo della 'negatività riconosciuta' non rischiava niente: apparteneva dunque ancora in una certa misura al *Tierreich*⁵⁰⁰.

Con questo passo della lettera a Kojève siamo di fronte al preciso obiettivo polemico che Bataille rimprovera ad Hegel: arrivato a guardare in faccia il negativo, questi avrebbe rinunciato a *mantenersi* in questa condizione, condannandosi da sé a un certo servilismo del pensiero, degno di un «regno animale dello spirito»⁵⁰¹. È quel che emerge nei toni, ma soprattutto nei contenuti del testo e delle note preparatorie alla lettera.

La negatività non è 'riconosciuta' in quanto tale, né nell'opera d'arte, né negli elementi emozionali della religione. Anzi viene introdotta in un sistema che l'annulla, e solo l'affermazione viene 'riconosciuta' [nelle note: «qui l'interpretazione dei fatti da parte di un sociologo come Mauss ha per me grande importanza»]. C'è dunque una differenza fondamentale tra l'oggettivazione della negatività, così come il passato l'ha conosciuta, e quella che permane possibile alla fine. Infatti l'uomo della 'negatività senza impiego', non trovando nell'opera d'arte una risposta alla domanda che egli stesso è, non può diventare altro che l'uomo della 'negatività riconosciuta'. Ha compreso che il suo bisogno d'agire non aveva più impiego. Ma questo bisogno è stato riconosciuto [...] come negatività vuota di contenuto. [Nelle note: «egli trova piena soddisfazione nel fatto di diventare l'uomo della 'negatività riconosciuta', e non ha più tregua nello sforzo che intraprende per riconoscerla fino in fondo»]⁵⁰².

⁵⁰⁰ G. Bataille, OC V, 564; tr. it., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 114-115.

⁵⁰¹ Cfr. la conferenza di Bataille del 5 febbraio 1938 *Attrazione e repulsione. II. La struttura sociale*, in *Il Collegio di Sociologia*, cit., pp. 139-153, qui p. 143: «Per Hegel il fondamento della specificità umana è la *negatività*», dove Hegel viene rappresentato, sulla scorta di un aneddoto raccontato da Rosenkranz – che Bataille conosceva attraverso Jean Wahl – come la morte personificata. Poi, ivi, p. 144, insiste sul carattere inconsapevole della scoperta hegeliana del negativo: «una realtà rimasta, in quanto inconscia, sconosciuta, o da lui solo molto oscuramente percepita», per poi concludere: «la fenomenologia hegeliana rappresenta lo spirito come essenzialmente omogeneo».

⁵⁰² G. Bataille, OC V, 371 e note a p. 563; tr. it., *Il Collegio di Sociologia*, p. 113.

Il concetto di negatività riconosciuta è la formula paradossale attorno a cui Bataille struttura il suo discorso. Se è vero che il riconoscimento viene anticipato dal rapporto tra servo e signore a quello tra signore e morte, se è vero che l'algebra del riconoscimento non consentirebbe alla negatività – in quanto costitutivamente sfuggente – di esser riconosciuta, il compito di Hegel sarebbe dovuto essere, alla fine, quello di trattenere la negatività senza ridurla a un sistema che la neutralizza, rendendosene immune, senza permettere, per dirla con le parole di Weil, che essa si organizzi in una totalità⁵⁰³. E in questo senso, davanti al paradosso ossimorico della 'negatività riconosciuta', è solo in una prospettiva di hegelismo compiuto che è possibile l'operazione sovrana della scrittura di Bataille, perché questa si pone esattamente il compito, irrealizzabile e saputo come tale, di rappresentare la negatività e il movimento 'eterologico' mediante cui questa viene riconosciuta, in un riconoscimento che è paradosso, ferita, o mimesi della morte. E questa mimesi, secondo Bataille, è possibile solo alla fine della storia: avvenuto il compimento del discorso onnicomprensivo della fenomenologia (e, problematicamente, dell'enciclopedia) hegeliana, l'uomo della negatività senza impiego potrebbe e dovrebbe divenire colui la cui negatività viene riconosciuta non come motore dialettico ma come attitudine ontologica ed etica insieme. L'utilità, l'indispensabile apporto di Hegel è nell'aver preparato il terreno per la sovranità, compiendo nell'Assoluto la storia⁵⁰⁴. L'operazione di Bataille con-

⁵⁰³ Riprendiamo questa problematica da Hollier, in una nota apposta alla lettera a Kojève, *Il Collegio di sociologia*, cit., p. 529 nota 3, secondo cui «l'algebra del riconoscimento vieta alla negatività di farsi riconoscere come tale». La formula di Bataille decostruisce il concetto stesso di riconoscimento, individuando la strategia hegeliana di protezione della vita dal suo fondamento 'eccessivo' – fondamentale, in questa chiave, R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, soprattutto l'analisi del concetto di *compensatio* (cap. III, in particolare pp. 95-111).

⁵⁰⁴ G. Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, PUF, Paris 1993, qui pp. 29-30 e p. 35 («insieme irrecusabile e insufficiente, inaggirabile ma limitato, Hegel è lungi dall'esser inutile per la nascita del *récit*»).

siste pertanto nel tentativo di destituire la dialettica a partire da una rilettura di quell'episodio, il *Kampf um Anerkennung*, che egli, influenzato dalla lettura metonimica di Hegel fatta da Kojève, interpreta come scena originaria del rapporto tra uomo e negativo, tra l'uomo e la sua essenza vuota di contenuto⁵⁰⁵. Alla fine della storia, giunti al sapere assoluto, per Bataille viene il momento che l'uomo si riprenda la propria sovranità, coincidente con una negatività non più oggettivata in religione od opera d'arte, in uno sforzo etico di trattener presso di sé il negativo: così, radicando nel non-sapere il sapere, il pensiero di Bataille è genuinamente post-hegeliano⁵⁰⁶.

Quasi sempre la negatività impotente si trasforma in opera d'arte [...]. Per quel che mi riguarda, la negatività che mi appartiene ha rinunciato a trovar impiego in qualcosa solo a partire dal momento in cui non aveva impiego: è quella di un uomo che non ha più nulla da fare e non quella di un uomo che preferisce parlare⁵⁰⁷.

Un uomo senza più nulla da fare, alla fine della storia, nel momento in cui serietà assoluta e commedia, tragedia e riso si confondono, deve restare nella coscienza del nulla, nella consapevolezza del lato oscuro e mai positivizzabile del negativo.

⁵⁰⁵ Per il concetto di lettura metonimica di Hegel cfr. T. Corn, *Unemployed Negativity (Derrida, Bataille, Hegel)*, in L. A. Boldt-Irons, *On Bataille. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 79-92, qui p. 82, in riferimento alle letture di Wahl e Kojève che interpretano Hegel a partire da una singola figura della *Fenomenologia* (la coscienza infelice per Wahl, il servosignore per Kojève).

⁵⁰⁶ Riprendiamo alcuni spunti da G. Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, cit., soprattutto p. 163 e p. 190, dove si parla di «negatività mantenuta», che cerca di fornire un quadro delle strutture del *récit* della negatività riconosciuta, di come Bataille cerchi di farla rientrare nella scrittura, come tenti appunto di mantenerla, cercando anche con la ripetizione, di trovare un «procedimento retorico conforme alla morte» (ivi, p. 197), ovvero un contro-linguaggio che sappia essere all'altezza del negativo. Per la definizione di Bataille come post-hegeliano Ernst si appoggia a OC VIII, 628, dove in un appunto del 1952-1953 Bataille si ripropone di emendare il sistema hegeliano attraverso il non-sapere.

⁵⁰⁷ G. Bataille, OC V, 370-371, tr. it., *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 112.

Senza impiego, alla negatività resta solo la mimesi di sé, riscrittura o ripetizione del proprio fondamento assente. E in questa prospettiva vanno interpretati gli sforzi 'mimeticì' di trattenere, ovvero salvaguardare, l'eterogeneità del negativo dalla presa del concetto, che traspaiono dalla scrittura batailliana⁵⁰⁸. Su questa scia, i tratti della finzione si mescolano legittimamente al *déchiement* genuino del soggetto scrittore, nel tentativo di esprimere e dislocare un negativo non più oggettivabile, perché *sans emploi*, ripetibile, semmai⁵⁰⁹. La scoperta hegeliana del negativo, seppur censurata e disattivata, può esser rimessa in gioco in questa direzione di 'ripetizione' sfruttando l'elemento del compimento effettivo della storia nella sua filosofia. Infatti la realizzazione del senso resa evidente dalla chiusura del sistema

⁵⁰⁸ Molto pertinente il nesso stabilito da M. Jay, *Limites de l'expérience limite, Bataille e Foucault*, cit., p. 42, tra auto-lacerazione personale e finzione retrospettiva, messa per iscritto, che la mette a disposizione, come autoespansione e auto-annichilamento (anche in riferimento ai tratti biografici di Foucault), mentre D. Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1974, p. 192, sottolinea: «la scrittura di Bataille non è che uno sforzo di sfuggire all'idealizzazione ascendente. Sforzo per pensare il basso, per avere dei pensieri più bassi possibili [...]. Il basso non è l'oggetto di un lavoro [...]». La scatologia è al contrario attraversata da un desiderio di caduta». Così Bataille appare come anti-Icaro, motivo sottolineato anche da J.-M. Heimonet, *L'Hégélianisme et ses monstres* (1986), in *Négativité et communication*, Jean-Michel Place, Paris 1990, p. 67, a proposito di un'espressione contenuta nel *Dossier de la polémique avec André Breton*, in OC II, 103, dove il bersaglio è l'*attitude icarienne* dei surrealisti.

⁵⁰⁹ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 64: «è quest'articolazione negativa nel suo originario statuto dileguante che Bataille (e lo hegelismo francese degli allievi di Kojève) hanno cercato di rivendicare come possibile esperienza fondamentale al di là dell'orizzonte della dialettica hegeliana – rivendicazione del desiderio, della *Meinung*, del godimento del padrone, in una parola delle figure del Morto. La Certezza sensibile muove l'intero sistema, ma la sua verità è di essere un puro nulla, come tale inafferrabile e indicibile». Si veda pure la lettera di Kojève a Bataille dell'8 aprile 1952, riportata ivi, p. 65: «questo ci oppone: che voi parlate di soddisfazione, voi volete che ci sia da ridere, ma non che sia il principio stesso della soddisfazione che sia risibile». Per Agamben Kojève augurerebbe a Bataille di passare dalla *Meinung* alla prospettiva della saggezza hegeliana, mentre la gnosi di Bataille consisterebbe in un inabissarsi del fondamento in un 'farsa' metafisica.

arrecava uno svuotamento del concetto di teleologia e la scrittura, per Bataille, deve approfittarne per riconoscere il negativo, così che la coincidenza tra Hegel e la morte venga stilizzata in una parodia, dove l'indistinzione tra ragione e follia mimi il sapere assoluto⁵¹⁰.

Ma qual è il nesso tra il carattere mimetico-performativo della coscienza dello scrittore-ripetitore di racconti, allo scopo di incitare al non-impiego della negatività⁵¹¹, e quanto stiamo cercando, sulla scorta di Weil, a proposito della violenza dell'uomo in rivolta? La ricerca di un eccesso rispetto al sapere circolare hegeliano, quell'eccesso che Bataille rinviene nella mimesi, nella finzione, nel riso, nell'estasi, nel lusso e nel gioco, in quale maniera si apparenta al silenzio, alla prima manifestazione della violenza? In che modo l'esperienza interiore di Bataille, che è continua scrittura della propria eterogeneità al sistema chiuso, può approssimarsi ancora una volta a una chiusura in sé, al si-

⁵¹⁰ D. Hollier, *Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille*, «L'Arc», n. 38, 1969, pp. 35-47, sottolinea con i termini qui parafrasati il lavoro di destrutturazione del fondamento della *Fenomenologia* hegeliana che approda all'esperienza di Nietzsche (ivi, p. 46). Per Hollier, «'Hegel' e 'Nietzsche' saranno gli indici di due esperienze del pensiero: l'*Aufhebung* e la *répétition*» (ivi, p. 37), l'*Aufhebung* come lavoro del negativo, la ripetizione come potenza affermativa. La sovranità, superata la filosofia hegeliana del lavoro, coincide con l'esperienza del tempo in cui all'uomo non resta che morire (ivi, p. 37), di qui l'origine del *Leitmotiv* sulla morte dell'uomo, della fine della storia come compimento in cui soddisfazione e insoddisfazione sono lo stesso (*negativité sans emploi*, piuttosto che lo *Ja* degli asini di Nietzsche). Si veda su questi temi anche G. Agamben, *L'aperto. Studi sull'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁵¹¹ Si veda l'articolo di F. Marmande, *L'incitation ou l'oeil de l'histoire*, in H. Hillenaar – J. Versteeg, *Georges Bataille et la fiction*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1992, pp. 49-57, che sottolinea alcuni tratti ricorrenti della forma della scrittura batailliana, quali la difficoltà nel cominciare, percepibile anche negli articoli di *Critique* (il numero fuori norma delle citazioni, il frequente girare attorno al soggetto). Marmande porta come esempio-chiave la recensione di Bataille di *Memoirs of a Justified Sinner* di James Hogg (OC XI, 487-496), che sembra un riassunto, mentre si tratterebbe di «riscrittura ripetuta». Hogg è in realtà «racconto incitatore» (p. 55). Cfr. OC XI, 496: il romanzo «porta in sé ciò che giustifica infinitamente il ricorso alla finzione – contro l'impotenza e la noia di quelli che ne limitano l'uso alla descrizione».

lenzio di chi rifiuta il dialogo? Il concetto chiave per far tralucere questi nessi è stato finora quello di una negatività trattenuta. Nella scrittura, là dove si trattiene il negativo, dove ci si sforza di farsi – paradossalmente – riconoscere come negatività senza impiego, senza oggettivazione, senza produttività, è apparsa una qual certa determinazione 'finzionale' e insieme 'riflessiva': dove il nulla viene riconosciuto come essere, è necessaria una vigilanza della coscienza, per mantenere l'esperienza della scrittura fedele all'istante in cui il negativo appare come tale. Approdando a un concetto di *negatività riconosciuta*, atto a mettere in oscillazione la negatività senza fornirle un oggetto, Bataille gioca all'inverso il concetto di riconoscimento: invece di far sì che dal conflitto-confronto tra le due coscienze emergano dei soggetti in rapporto di sottomissione e signoria l'uno con l'altro, il riconoscimento è l'attimo in cui due negatività ravvisano la loro separazione, la loro non-relazione, e riconoscono tale negatività come residuo irriducibile, non comunicabile. Reciprocamente sovrane, ovvero non reciproche, le due negatività riconoscono di dover rientrare in se stesse. È necessario partire di qui per rinvenire una possibile linea che unisca questo ritorno in sé della negatività trattenuta con l'uomo in rivolta definito da Weil in apertura della sua *Logica*. Si cercherà così di riunire le fila della triangolazione tra Weil, Kojève e Bataille, tentando di scoprire il motivo della sottile insinuazione di Kojève, formulata nella sua prefazione mancata, che vi sia cioè dell'hegelismo in Bataille nel senso specialissimo di una determinazione discorsiva del silenzio. Per questo – aveva detto Kojève – il suo libro è più lungo della regola di Benedetto e della vita di Bonaventura⁵¹².

⁵¹² Lettera di Kojève a Bataille del 28 luglio 1943, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 223-224.

La violence rentrée

In questo peculiare contesto va riletta l'enfasi batailliana sulla lucidità e sul rigore necessari a determinare, dopo il dibattito sul suo presunto misticismo, lo statuto dell'esperienza interiore⁵³. Si è detto della prefazione redatta da Kojève per l'*Expérience intérieure*, mai pubblicata. E di come, con ogni probabilità, Bataille non abbia apprezzato. Una risposta obliqua ma chiara è presente in una nota di Hegel, *la mort e le sacrifice* («estratto di uno studio sul pensiero, fondamentalmente hegeliano, di Alexandre Kojève»⁵⁴), dove si afferma che «Kojève sembra avere il torto di non vedere, al di là del misticismo classico, un 'misticismo cosciente', avente coscienza di fare un Essere del Nulla, che definisce, inoltre, questa *impasse* come quella di una negatività che non avesse più campo d'Azione (alla fine della storia). Il mistico ateo, *cosciente di sé*, cosciente di dover morire e scomparire, vivrebbe, come dice *evidentemente* già Hegel, "nella lacerazione assoluta"; ma per lui non si tratta che di un periodo: diversamente da Hegel, egli non ne uscirebbe, "contemplando il negativo bene in faccia", senza poterlo però mai trasporre in Essere, rifiutando di farlo e mantenendosi nell'ambiguità»⁵⁵. Si tratta, come evidente, di una ripresa di temi già trattati in passato, dalla forza di trattenere il negativo in una prospettiva d'immanenza totale alla scomparsa dell'Azione alla fine della storia, fino al decisivo elemento della coscienza di sé, un nodo di riflessività interno al peculiare stato mistico descritto nei lavori degli anni Quaranta. Ma Bataille fa

⁵³ Cfr. G. Bataille, OC V, 488: «Devo dire tuttavia che una situazione chiusa non è per forza invivibile. Non lascia alcun equilibrio possibile, ma neanche permette di pattinare. Esige soltanto del rigore. Richiede quella sorta di veglia senza cedimenti la cui chiave è un'indifferenza difficile. [...] Mi sento però tenuto a dire fino a che punto mi sono allontanato da una maniera di vedere che sembra sovente vicina alla mia. Quel che conta ai miei occhi è l'intensità del sentimento, ma non vi è nulla che vi si opponga di più dell'accordo dato senza controllo ai sentimenti vaghi. In ogni cosa tengo al rigore».

⁵⁴ G. Bataille, OC XII, 326 nota.

⁵⁵ Ivi, p. 333 nota.

balenare il sospetto che l'amico non abbia ben compreso proprio il punto per lui decisivo della lucidità e del rigore presenti nell'elemento coscienziale che resiste anche nell'estasi mistica.

Proprio a questo proposito, e non sembra essere un caso, l'auto-analisi compiuta sul proprio misticismo aggiunge un ulteriore elemento al dossier Weil-Bataille. Nella redazione, all'inizio del '53, del *Post-scriptum* 1953, che probabilmente doveva servire a sostituire l'abbozzo di prefazione di Kojève, una serie di considerazioni illuminano, oltre alle difficoltà di ridefinire, dieci anni dopo, l'*Expérience intérieure* («je ne suis pas à l'aise avec ce livre»), anche la costellazione di pensiero al cui interno Bataille collocava quel testo. In pagine che tendono a leggere il proprio «misticismo» come ben distinto dalla «faciloneria romantica», a farne concetto utile a «meglio oppormi al misticismo che erroneamente è possibile trovarvi» (nel libro del 1943), si ritrova un inno a un surplus di coscienza, a una severità d'analisi finalizzata al non-sapere e al gioco: «la scelta dell'incosciente, dato che la coscienza è l'effetto della servitù, richiede in primo luogo un *di più di coscienza*. In altri termini: questa scelta non può farsi a metà, *incoscientemente*»⁵¹⁶. Appunti preparatori, questi, che contengono un foglio significativo: tra indicazioni di lavoro e note a margine, appaiono queste considerazioni.

Il mondo è fondato su una divisione, una separazione: di questa divisione noi ci rendiamo ancora i fautori pensando, al che sono voluto sfuggire per mezzo di un rigore che esige la notte del non-sapere. Riconosco che è una sfida impossibile. Ma ha il merito di non escludere nulla, di non condannare alcunché, come fanno quelli che vogliono ridurre il mondo a una forma determinata. [...] Dirò il dispiacere che sento di vivere in un mondo in cui trovo raramente qualcuno con cui parlare. Una conversazione con un P. gesuita. Certo, per lo più ne preferisco di altri, ma ho la nostalgia di incontrare uomini che [*possano riunire?*] il principio dell'equivalenza. La mia tristezza di trovare ovunque l'assenza di rigore. Descrizione di Weil e Kojève⁵¹⁷.

⁵¹⁶ Le citazioni sono tratte da G. Bataille, OC V, 489, 491 e 492.

⁵¹⁷ Cfr. OC V, 484. Le parole nelle parentesi quadre sono incerte.

La presenza in coppia dei nomi di Weil e Kojève nella serie di appunti non può non suscitare stupore. Se neppure si comprende, nella sequenza di note biografiche, a cosa si rapporti esattamente il «principio di equivalenza» ('equivalenza' è termine ricorrente nella *Souveraineté*), perché subito dopo seguono i nomi Weil e Kojève?⁵¹⁸ Si tratta di modelli dell'«assenza di rigore», come sembrerebbe, oppure di esempi di rigore? Non si possono che formulare ipotesi a riguardo: e in questo può forse aiutare il testo del *Post-scriptum*.

Ciò che fa dell'umanesimo mistico un che di piatto è il misconoscimento della specificità umana che esso implica. È proprio dell'uomo opporsi alla bestia in un movimento di nausea. Ma la nausea che ci fonda non cessa così: essa è anche il principio di un gioco che anima la nostra vita da un estremo all'altro. Non siamo mai così umani come quando ci respingiamo l'un l'altro nell'orrore. [...] Se faccio un ultimo sforzo, andando all'estremo della possibilità umana, rifiuto nella notte coloro che, per un'indolenza non confessata, si sono fermati in cammino. In questo mi allontano dal misticismo in modo più effettivo di quanto faccia la massa dei miei contemporanei.

Che l'allusione a coloro che «si sono fermati» nel percorso sia forse la chiave della descrizione sottaciuta di Kojève e Weil come esempi di assenza di rigore? Le movenze del discorso di Bataille non consentono una conclusione definitiva. Resta però la forza con cui nel *Post-scriptum* ritorna la questione del misticismo per ribaltare l'accusa rivoltagli sulla «massa dei suoi contemporanei».

⁵¹⁸ I nomi vengono appaiati anche in un altro appunto, databile più o meno allo stesso periodo, appartenente ai quaderni relativi alla *Souveraineté*, in OC VIII, 607: «Alla fine, per lungo tempo il pensiero di Hegel è caduto nell'oblio. Nessuno, dopo Marx, ha tentato di integrare l'esperienza dell'azione rivoluzionaria all'interno di nuove visioni d'insieme di ciò che è. Nessuno almeno fino ai nostri giorni». Nella relativa nota Bataille precisa: «Ai nostri giorni, in ogni caso, il pensiero di Alexandre Kojève e quello di Eric Weil scorgono allo stesso tempo insieme il cambiamento limitato e il senso globale del mondo».

Se mi si dovesse assegnare un posto nella storia del pensiero, credo che sarebbe per il fatto di aver saputo discernere gli effetti, nella nostra vita umana, della 'scomparsa del reale discorsivo', e per aver tratto dalla descrizione di questi effetti una luce che sbiadisce. [...] Solo il *pensiero violento* coincide con la sparizione del pensiero. Ma esso esige un accanimento minuzioso e non cede alla violenza – suo contrario – che alla fine e nella misura in cui, divenuto esso stesso, contro se stesso, la violenza, esso si libera dell'apatia in cui persisteva. Ma l'annientamento del pensiero – non lasciando sussistere, denunciata, spettrale, che la coerenza servile del pensiero, e i suoi multipli cedimenti, gioiosi o tragici – non può stornare su altri la violenza che lo fonda. La violenza legata al movimento del pensiero non lascia via di fuga⁵¹⁹.

Tra le righe di un testo che postula la nausea come elemento distintivo dell'uomo, come volontà di separazione tra uomini, e sottolinea l'arbitrarietà dei tabù, nella contrapposizione secca tra pensiero e violenza scorgiamo distintamente l'eco delle teorie di Weil, seppur distorte alla maniera di Bataille, che approda infine a congiungere in sé i due opposti. L'elemento decisivo è la tematizzazione della nozione di violenza, meglio esplicitata – e in riferimento a Weil – nell'*Erotisme*, per spiegare un'esperienza che coincide con la scomparsa, con l'annientamento del pensiero discorsivo. Non è un caso che Bataille faccia di sé un ritratto storico-filosofico come colui che ha spiegato le conseguenze dello svanire del reale discorsivo. Ma il ritratto stesso è strategia retorica per richiamare l'attenzione su quanto segue: la scomparsa del pensiero, dei cui effetti egli secondo l'autoritratto sarebbe capace analista, coincide con l'avvento del «pensiero violento», quel pensiero che, opposto in linea di principio alla violenza (e questa non è che la ripetizione della tesi fondamentale della *Logique*), dopo una lunga lotta si tramuta in violenza. In gioco qui per Bataille sembra esserci l'emancipazione da una sorta di stato di apatia – che egli identifica con la coerenza 'servile' (rispetto alla signoria del sapere 'assoluto'), secondo la terminologia dell'hegelismo francese di quegli anni – in cui

⁵¹⁹ G. Bataille, *Post-scriptum* 1953, OC V, 231-232.

pare cadere il pensiero all'apice della sua perfezione discorsiva. Ma emancipazione vuol dire in questo caso non avvento di un altro stato, bensì denuncia interna e pensiero violento *contro* la violenza che fonda il pensiero. Fuor di metafora, Bataille sta qui definendo una dimensione del pensiero esterna e contraria al compimento del sapere. Come in quello stesso anno egli va ripetendo in più luoghi, l'organizzazione sistematica del discorso – il modello che ha in mente è Hegel – si struttura nel tempo attraverso una serie di operazioni utili rispetto a uno scopo, teleologicamente orientate alla costruzione della conoscenza. La coerenza che egli definisce 'servile' è tale in virtù della funzionalità delle operazioni che servono a costruirla come forma del sapere e del risultato del percorso gnoseologico⁵²⁰. E lo spettro della coerenza è quanto resta al termine del corpo a corpo che Bataille intende condurre con il sapere assoluto, la cui modalità è l'«accanimento minuzioso» cui egli accenna.

Se Bataille fissa una coappartenenza tra pensiero e violenza che già Weil aveva sottolineato, le loro strade si dividono nettamente allorché si tratta di definire il seguito del processo. L'operazione di Bataille, operazione in altri contesti da lui definita come 'sovrana', è sancire la scomparsa del reale discorsivo per favorire un pensiero violento che agisce, scevro di finalità pratiche, in un'immanenza priva di aperture verso la trascendenza. Il pensiero violento, ovvero la riflessione che si appropria del suo nemico fondamentale, la violenza, è il canale attraverso cui muoversi nell'assunzione cosciente della finitezza che è l'orizzonte proprio della negatività trattenuta come tale, del ricono-

⁵²⁰ Si veda ad esempio la *Souveraineté*, OC VIII, 253: «la conoscenza, anche la più profonda, non ci appare mai interamente se non, definitivamente, sotto forma del risultato di uno sforzo che si compie alla maniera di un calcolo, alla maniera di un'operazione utile a qualche fine. La conoscenza non si può confondere con il momento ultimo o la *fine* dell'operazione, è l'operazione tutta intera. [...] Conoscere è sempre sforzarsi, lavorare, è sempre un'operazione servile, indefinitamente ripresa, indefinitamente ripetuta. La conoscenza non è mai sovrana: per essere *sovrana*, dovrebbe aver luogo nell'istante».

scimento dell'impossibilità di riconoscere effettivamente. Bataille vuol giungere così a definire la portata di quell'eccesso di coscienza che determina propriamente il suo misticismo, il misticismo che egli sentiva appartenergli solo nel senso di un valore coscienziale aggiunto all'esperienza della 'fine della storia', ovvero alla auto-costituzione del discorso coerente come sapere assoluto che lascia la negatività 'disoccupata'. Nell'attimo del compimento, Bataille, focalizzando l'analisi sullo statuto diligente della negatività, riconoscendola unicamente in quanto sottratta al riconoscimento, aggiunge a questa paradossale nozione di *Anerkennung* uno sguardo esterno, una consapevolezza che a suo dire lo distingue dal misticismo del passato. La capacità di guardarsi nel mantenimento della negatività, il di più di coscienza affermato nell'*Expérience intérieure*, vale come differenziale interno al pensiero, dimensione costitutiva dell'attitudine che conserva e riconosce il negativo, eccesso riflessivo che viene a coincidere con l'accennato lemma di 'pensiero violento'. La scomparsa del pensiero nell'attimo del suo compimento, del suo costituirsi a totalità oggettiva, viene sancita, oltre che dai suoi «cedimenti, gioiosi o tragici» – Bataille allude all'esperienza delle lacrime e del riso –, dalla coincidenza di pensiero e violenza che porta il mistico a guardar se stesso, ad assumer su di sé l'immanenza e le conseguenze della sua chiusura.

Nell'abbozzo di prefazione scritto per la riedizione del *Coupable*, datato 1961, si trova forse la più efficace definizione retroattiva di questa forma di riflessione dove la violenza non eccede più il pensiero e viceversa, ma si struttura come attitudine consapevole d'incarnare l'eccesso stesso. A leggerlo con gli strumenti concettuali di Weil, Bataille fotografa in poche righe il passaggio dall'attitudine (in cui per definizione violenza e pensiero sono possibilità vicine e confuse) a una categoria, con l'unica decisiva nota che questa è solo un'attitudine cosciente di essere rifiuto della categoria.

Le Coupable è il racconto di un'esperienza 'mistica' paradossale, formata a partire dalle pagine di un diario redatto dal settembre del 1939 all'estate del 1943. Quest'esperienza, a dispetto delle apparenze disturbate dagli avvenimenti, non appartiene a una religione definita. Paradossale, non si oppone in alcun modo all'eroticismo: si gioca tuttavia nell'estasi; immorale, non ha altra possibilità che la *chance*. È una sorta di gioco senza rifugio, smarrimento, angoscia all'inizio, essenzialmente violenza rientrata (*rentrée*)⁵²¹.

Il tentativo di Bataille di ridefinirsi e ridefinir così il proprio misticismo mette qui in gioco, in extremis – siamo a un anno dalla sua morte –, una nozione che più di ogni altra sembra chiarire cosa mai intenda l'autore dell'*Expérience intérieure* per «esperienza 'mistica'». I due passi citati – la prefazione del 1961 al *Coupable* e il *Post-scriptum* 1953 – vanno letti assieme, per portare in un quadro organico i diversi elementi che Bataille mette in campo per riappropriarsi di quegli scritti degli anni Quaranta che andrebbero a comporre il primo tomo della *Somme athéologique*, che più lo inquietano e rispetto a cui è più difficile reperire i segni esteriori di una continuità della sua opera. Il rigore, la cui necessità egli avverte come inaggrabile, forse biasimandone l'assenza, forse no, in Weil e Kojève, si concreta nella scelta di non immunizzare il proprio pensiero dalla violenza, di farla pertanto rientrare, reintroiettandola, carica di pensiero, in uno spazio chiuso. Ma paradossalmente Weil, il cui pensiero potrebbe apparirgli come allegoria di quella coerenza servile che resta come spettro da denunciare anche una volta annientatosi il pensiero⁵²², è all'origine della distinzione iniziale del passo citato del *Post-scriptum* tra violenza e discorso, così come Kojève è all'origine della concezione batailliana del sapere assoluto (pur es-

⁵²¹ G. Bataille, OC V, 493.

⁵²² Si veda il fondamentale studio di J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*; tr. it. *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-358, qui p. 328, sulla 'ricapitolazione comica' dell'hegelismo.

sendo «*ouvertement servile*» in quanto funzionario⁵²³). Il rigore consiste nella coscienza di far esplodere la violenza in uno spazio senza uscite che è quello dell'immanenza totale alla fine della storia, alla fine del discorso.

La *violence rentrée* è quindi la nozione che più di tutte restituisce la logica dell'operazione teorica di Bataille. Attraverso di essa si tratta di restituire il pensiero al suo fondamento violento conservandogli però la capacità di riflettere su di sé, di sapersi nel momento in cui viene a coincidere con la violenza. La violenza che rientra in sé, la violenza 'reintroiettata' definisce insieme il misticismo cosciente di Bataille e l'improduttività della sua violenza. Assumere il pensiero come violento e definire l'eccesso riflessivo interno all'immanenza totale come luogo d'indistinzione tra violenza e discorso vuol dire nient'altro che reintroiettare la violenza, reintrodurla in tutte le operazioni di un pensiero dai confini ridefiniti, senza lasciarla sfociare in uno sfogo attivistico⁵²⁴.

⁵²³ Si tratta di un giudizio non riferito esplicitamente a Kojève, il quale non si sarebbe affatto indignato, nelle note alla *Souveraineté*, OC VIII, 630.

⁵²⁴ A sottolineare la differenza dall'attivismo è J. M. Heimonet, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, Kimé, Paris 2000, che alle pp. 44-45, richiamando un'importante conferenza sulle società segrete tenuta al Collegio di sociologia il 19 marzo 1938 (OC II, 349-361) si chiede quale possa essere lo sbocco della negatività senza impiego al di là dell'attivismo e la individua nella «politica della scrittura» (ivi, p. 47) di *Expérience intérieure* e *Coupable*, sottolineando la *violence rentrée* come conservazione di una realtà ineffabile, irriducibile e immanente in cui individua il sacrificio del soggetto cartesiano. Cfr. anche Id., *La part maudite du Collège de sociologie* (1988), in *Négativité et communication*, cit., pp. 25-28 e 61, dove si sottolinea la differenza della rivolta autosacrificale di Bataille dall'anima bella hegeliana – la presunta critica di Kojève allo stesso Bataille –, in quanto situata in una dimensione 'iper-morale' (nel senso dei saggi di *La letteratura e il male*, il rimando è a OC IX, 71) dove il soggetto ritrova la sua libertà sacrificando la dimensione progettuale del fare. Centrale il tratto rinvenuto da R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 130-131, che ritrova in Bataille a partire dagli anni Quaranta un movimento di svuotamento dell'efficacia politica del mito. Analoga, in questo senso, la posizione di J. L. Nancy: *La communauté désouvrée*, Christian Bourgois, Paris 1999, p. 47 (testo originario in «Alea», n. 4, 1983), a proposito della formula batailliana della comunità come assunzione dell'impossibilità della comunità, secondo cui dopo *Acéphale*, Bataille comprese che «la verità del sacrificio esigeva in fin dei conti il suicidio del sacrificatore. [...] È l'assurdità totale – o per così dire, la disastrosa puerilità dell'opera di morte della morte, considerata come opera della vita comune. Ed è questa assurdità, che al fondo è un eccesso

Un punto decisivo, questo anche per il seguito ‘weiliano’ del nostro discorso. Non siamo in presenza cioè, a parlare col lessico della *Logique*, di una ripresa dell’Intelligenza che trovi nella violenza l’unica verità. È qui semmai in discussione un esito inedito della riflessione sulla violenza ‘interiore’, che tende non a estrofflettere la forza del conflitto, la ‘tragedia’ che anima l’esperienza di sé, nel senso di riversare violentemente il conflitto su altri, bensì a rivolgere, a ripiegare l’interiorità verso di sé, nella sfera del simbolico e del performativo. Ma non si tratta – o non si tratta soltanto – di volgere verso la sfera del poetico e del letterario quanto un tempo era politico, di re-incantare con una negatività artisticamente senza impiego una *entzauberte Welt*, non si tratta, qui, di andare sulle stesse strade estetizzanti battute dalla *Personalità* nella *Logique*. È ben presente in Bataille, lo si è rimarcato, il tratto finzionale della scrittura di sé come espressione e mimesi di un’attitudine che si fa categoria rifiutandola o, se si vuole, della soggettività performativa dello scrittore che mima il suo sacrificio, ma ciò non ne esaurisce la proposta teorica. La riaffermazione del sacro inteso come il non-identico che si sottrae alla presa identificante, omogeneizzante, del sociale, non passa solo attraverso la dimensione estetico-performativa⁵²⁵. Se è giusto rilevare l’insistenza di Bataille sulla necessità della rappresentazione di quell’irrappresentabile che è la morte, sul bisogno dell’impossibile rappresentazione che è occasione per l’uomo di accedere alla coscienza di sé e della propria finitudine, se è corretto il nesso di quest’occasione con la sovranità, ben presente

di *sensu*, una concentrazione assoluta della volontà di senso, che dovette dettare a Bataille il fatto di ritirarsi dalle imprese comunitarie».

⁵²⁵ Anche A. Irwin, *Saints of the Impossible. Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2002, rileva l’importanza della *violence rentrée*, ivi, p. 151: «La contemplazione non è altro che violenza sacrificale portata dentro e volta contro il sé», e, pp. 154-158, «Bataille metteva in scena (*performed*) la sua propria morte e viveva per scriverne». Ci pare però eccessivo concentrar l’attenzione solo sulla dimensione scrittoria delle conclusioni di Bataille (cfr. ivi, pp. 221-222).

nei testi degli anni Cinquanta – dall'*Histoire de l'érotisme* alla *Souveraineté* a *Hegel, la mort e le sacrifice* –, questa necessità di rappresentazione va letta come una finzione introdotta dall'uomo per mascherare ed insieme esprimere il proprio scacco nel tentativo di negare completamente la natura. Il rischio di affrontare la morte è qui il prender la vita come 'sovrana' senza asservirla alla programmazione del futuro, al calcolo della conservazione di sé. La rappresentazione sovrana della morte è per Bataille una rappresentazione impossibile, che va tuttavia mimata nell'espressione di sentimenti irreflessi che si rivoltano contro l'interdetto vigente sulla morte, lo inscenano come trasgredibile. Il culto, la letteratura, il rito, il sacrificio sono alcune delle modalità rappresentative e finzionali di segnare lo scarto tra uomo e animale: la coscienza della morte viene qui resa 'spettacolo'. Ma la finzione, espressamente voluta, della soppressione della dipendenza dalla natura, che sia festa o letteratura, ha una *facies* estetica che è più marcatamente l'espressione di un'ontologia, di un modo d'essere che segna il margine della politica⁵²⁶.

Dell'esperienza interiore come misticismo cosciente, e del misticismo cosciente come violenza reintroiettata, va indicato innanzitutto il precipitato teorico: sulle tracce della violenza 'rientrata' va scoperta la posta in gioco ontologico-politica del pensiero violento. Per farlo bisogna comprendere come la no-

⁵²⁶ Cfr. ad esempio G. Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, in OC VIII, 94-95; *La souveraineté*, in OC VIII, 267; *Hegel, la mort et le sacrifice*, OC XII, 337. J. M. Rey, *Bataille, la mort et le sacrifice*, in «Revue des Sciences Humaines», 206, 1987-2, pp. 65-92 – che sottolinea (ivi, p. 72 e pp. 81-84) come Bataille si sforzi di pervenire alle condizioni del particolare discorso del «soggetto parlante abitato dalla volontà di dire alla specie ciò che l'unifica, la morte, o il sacrificio o la dépense», o come il sacrificio quale rottura dell'interdetto sulla morte (che viene *aufgehoben* e designato per ciò che è in realtà) sia un altro «istante in cui la verità può pervenire alla specie» (ivi, p. 85) – rileva come i dipinti delle grotte di Lascaux, oggetto d'analisi di Bataille in quegli anni (*Lascaux ou la naissance de l'art*, in OC IX) esibiscano il momento in cui viene tolto l'interdetto sulla morte come prima trasgressione. La rappresentazione della messa a morte dell'animale come altro è la prima traccia di un'umanità compiuta. In quella scena originaria è come se «lavorasse da ogni parte la rappresentazione, in silenzio» (ivi, p. 92).

zione di *violence rentrée* vada a intaccare e destrutturare quella di ‘esperienza’, da cui tutto – nel 1943 – era partito, in un senso in cui viene ridefinito lo statuto stesso dell’estetico. In una serie di appunti del periodo della *Souveraineté* (1950-1953), legati alla *Somma ateologica* e alla *Teoria della religione*, si trova qualche spunto chiarificatore in questa direzione. Nulla di sistematico, che permetta di individuare una teoria coerente nei suoi sviluppi, ma la sobrietà degli aforismi e del diario di lavoro aggiunge chiarezza agli intenti teorici.

Ma l’estetico sovrano non è quel che Kierkegaard rifiutava, è altro:

1° è nudo è abbandonato, è quello della morte di Dio (N.)

2° è al di là del religioso e non è immaginabile se il religioso non è stato negato fino in fondo (citazione di N.)

3° implica il rigore di un’assenza di scelta e l’... all’onnipotenza della *chance*

4° in un certo senso è la disgrazia stessa, la subordinazione all’istante, e se si vuole avere un’idea delle difficoltà incontrate a questo punto, bisogna dir questo: non resta che una sola speranza, quella di fissare l’istante, ciò che tenta la letteratura [...]. La sovranità (l’autorità sovrana) dell’estetico (in precedenza ho parlato di esperienza) subordina la filosofia [...] direttamente all’esperienza in fieri⁵²⁷.

Bataille fa qui riferimento alla sfera dell’estetico come una dimensione totalizzante dell’umano, nient’affatto legata a questioni disciplinari, avvicinandola semmai all’accezione nietzscheana (la N. cui si allude). La sovranità dell’estetico è la sovranità della volontà di chance, l’apertura a un’esperienza in fieri che si compia integralmente all’interno di un’immanenza senza vie di fuga (l’estetico «nudo» e «abbandonato»), né finestre sulla trascendenza (la negazione compiuta del religioso). Rispetto a un’estetica come quella kantiana, vi è però per Bataille la totale assenza di una dimensione teleologica, della conformità ad un qualsiasi scopo. L’esperienza che struttura la sovranità dell’estetico («in

⁵²⁷ G. Bataille, OC VIII, 579.

precedenza ho parlato di esperienza») è subordinata all'istante, rifiutando di prestarsi a una qualche concatenazione finalistica⁵²⁸.

Nulla mi sembra più importante del fatto di non separare mai la coerenza da quest'incoerenza (*discohérence*) continua senza cui la coerenza lascerebbe il suo oggetto al di fuori. [...] Il più grande sforzo del pensiero si eleva generalmente alla condanna *generale* dello sforzo – nel momento in cui il pensiero che si compie chiude il circolo, alla fine esso non è che la condizione dell'assenza di pensiero⁵²⁹.

Se è interessante che nella stessa sede si faccia riferimento a una «*intérieure violence*», che dovrebbe caratterizzare gli ipotetici lettori del testo e ancor più che si dica che «la coerenza del pensiero» ha «generalmente a oggetto ciò che odia» (vale a dire, la violenza) – con tipica movenza weiliana –, quel che più preme sottolineare di questo passo è l'impiego delle figura del circolo chiuso per definire il pensiero che si compie, figura hegeliana e perciò rivelatrice. Discorrendo della violenza *rentrée* non abbiamo infatti mai fatto cenno alla domanda più ovvia che insorge davanti all'uso di quest'espressione: da dove 'rientra' la violenza? Qual è il fuori da cui si ritira per farsi 'interiore'? La risposta alla questione viene facilitata dal passo appena riportato, perché il contemporaneo riferimento al sistema compiuto di Hegel e all'indistinguibilità di coerenza e incoerenza consente di connettere il pensiero di Bataille a quello di Weil, proprio attraverso il comune rimando a Hegel. Il passo può dividersi in due parti: da un lato l'affermazione, già legittimata nella stessa *Introduction* della *Logica* di Weil, del coimplicarsi di coerenza e incoerenza.

⁵²⁸ S. Zunjic, *Herrschaft und Souveranität. Hegel und Nietzsche in der Lektüre von Georges Bataille*, in *Nietzsche und Hegel*, a cura di M. Djuric – J. Simon, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, pp. 146-174, che sorprendentemente tratta Bataille da marxista (ivi, pp. 154-156), sottolinea specialmente questo punto della sovranità (p. 163) come «liberazione dalla *Zweckdienlichkeit* esteriore» e chiarisce il nesso con l'ipermorale della *Genealogia della morale* e l'afinalismo dello Zarathustra di Nietzsche (ivi, p. 164).

⁵²⁹ G. Bataille, note relative alle conferenze dal 1950-1953 (si dovrebbe trattare in realtà di una nuova prefazione all'*Expérience intérieure*) in OC VIII, 584-585.

Dall'altro la definizione dello sforzo del pensiero in genere di condannare lo sforzo e chiudersi in un circolo di autosufficienza, il quale si rivela esser però la condizione stessa dell'assenza di pensiero. Il primo lato è illuminante se legato a quanto affermato poco dopo: che la coerenza del pensiero ha per oggetto ciò che odia (la violenza, se il retaggio weiliano ha una qualche consistenza). Bataille non fa mistero di considerare un sistema del tutto coerente un sistema incompleto, in quanto autoreferenziale, e soprattutto, per così dire, inoggettivo: il sistema della coerenza non include il suo oggetto, lo lascia al di fuori. La coerenza esclude la violenza: su questo l'accordo tra Bataille e Weil è totale. Per entrambi però la formulazione dell'enunciato è solo parziale. In attesa di svolgere approfonditamente la questione in Weil, vale per Bataille l'obiettivo positivo di un pensiero che unisca coerenza e incoerenza, un pensiero che perda così l'*allure* tradizionale della coerenza, suo tratto distintivo, e si reinventi come pensiero violento, secondo quanto si evince dal *Post-scriptum* 1953. Questa modalità violenta del pensiero sarebbe l'unica a non escludere il proprio oggetto (la violenza stessa).

Ma cosa ne è di un pensiero integralmente coerente (nel senso corrivo, della filosofia di Hegel)? Siamo al secondo lato della questione. Il pensiero che si sforza di approdare a un punto di stasi dove viene condannato lo sforzo stesso è per Bataille sinonimo di un pensiero che lascia sempre al di fuori «il proprio oggetto», «ciò che odia», ma che proprio per questo, raggiunto lo scopo, si compie per togliersi. Paradossalmente, pensa per non consentire altro che l'assenza di pensiero. Il sapere assoluto si svelerebbe alla fine così come identico al proprio oggetto iniziale, come ciò che ha cercato di negare, come violenza insomma. Il fatto che il pensiero compiuto si rovesci nel suo opposto, rivelandosi come condizione della sua assenza, fonda la proposta radicale di Bataille, immediatamente collegata, che il sapere assoluto si ribalti nel non-sapere. La soluzione avanzata da Bataille – nei riguardi di un pensiero assoluto che si nega appena

raggiunge la sua perfezione – è quella d'un pensiero che recuperi entrambi i suoi lati costitutivi, la coerenza e l'incoerenza, trasformandosi da pensiero che esclude la violenza in pensiero violento o, che è lo stesso, in *violence rentrée*. La violenza, lasciata fuori dal sistema coerente, nonostante ne fosse il fondamento e la radice, rientrerebbe così a pieno titolo nel pensiero. La coscienza lucida di questo ritorno della violenza da fuori in un dentro che non si distingue più dal fuori è quanto Bataille chiama misticismo cosciente. *Essentiellement violence rentrée*. Che Bataille avesse qui di mira la logica weiliana della filosofia è questione ardua da risolvere e solo l'analisi dell'*Erotisme* permetterà forse qualche conclusione, se è possibile leggere l'opera del 1957 assieme agli appunti, al *Post-scriptum 1953*, ai progetti di prefazione degli anni Cinquanta, come lo sviluppo di alcune indicazioni contenute nell'*opus magnum* di Weil di particolare rilievo per il direttore di *Critique*. Trovare tracce più precise in Bataille della sua ricezione della *Logica* di Weil è compito arduo. Prima della nota contenuta nell'*Erotisme*, da cui è partita la nostra indagine, solo brevissimi cenni, vaghi o oscuri, permettono di cogliere taluni elementi di vicinanza o di opposizione. Ma la chiave costante di questi riferimenti è la ridefinizione semantica sempre più precisa del concetto di violenza. Proviamo a seguirla come polo di riferimento del percorso di pensiero di Bataille nei suoi scritti 'hegeliani' degli anni Cinquanta. Uno Hegel passato attraverso la lente deformante di Kojève e filtrato, questa è l'ipotesi, anche dalla *Logica* weiliana.

Bataille legge Hegel. Hemingway, sapere assoluto e sovranità

Il percorso è accidentato, ma dalla sua ha l'effigie ingombrante di Hegel, che continua a popolare gli scritti di Bataille negli anni Cinquanta sempre sotto la stessa chiave ermeneutica, mentre è la scena circostante a muoversi, in un contesto concet-

tuale che prende in considerazione la nozione della sovranità da un lato e dell'erotismo dall'altro. Proviamo a render conto di questi smottamenti sullo sfondo. Il punto di partenza, ricordiamolo, è l'esclusione che secondo Bataille il sistema hegeliano, perfettamente coerente, opera ai danni della violenza. È un celebre passo dell'*Expérience intérieure* a indicare quest'operazione come annullamento (qui si parla della cancellazione della 'supplica', in riferimento all'esperienza dell'angoscia e del supplizio) e come mutilazione:

Piccola ricapitolazione comica. – Hegel, me l'immagino, toccò l'estremo. Era ancora giovane e credette di divenire pazzo. Mi immagino anche che elaborò il sistema per sfuggire [...]. Alla fine Hegel arriva alla *soddisfazione*, volta le spalle all'estremo. *La supplica è morta in lui*. Quando si cerca la salvezza, passi ancora, si continua a vivere, non si può esser sicuri, bisogna continuare a supplicare. Hegel si guadagnò da vivo la salvezza, ammazzò la supplica, *si mutilò*. [...] Ma prima di mutilarsi, senza dubbio ha toccato l'estremo, ha conosciuto la supplica: la sua memoria lo riporta all'abisso percepito, *per annullarlo!* Il sistema è l'annullamento⁵³⁰.

È per fuoriuscire dal sistema della 'mutilazione' che per Bataille è necessario far rientrare la violenza nel pensiero, far rivivere una dimensione in cui la negatività sia ancora guardata in faccia e riconosciuta come tale, recuperando l'occasione persa da Hegel. Ma il confronto tematico con Hegel si approfondisce solo dieci anni dopo, passando dal 1943 al 1953. In una recensione di Bataille a Hemingway, *The Old Man and the Sea*, accanto ad alcune movenze classiche della lettura batailliana della *Phänomenologie des Geistes*, così attaccata alla lettera del testo (e solo a quella del capitolo iniziale del *Selbstbewusstsein*) da non proseguire oltre⁵³¹, si trovano alcune indicazioni per impostare la ricerca di questa dimensione.

⁵³⁰ G. Bataille, *Expérience intérieure*, OC V, 56.

⁵³¹ T. Corn, *Unemployed Negativity*, cit., p. 85, suggerisce che «solo un non-filosofo poteva portare *Spirito alla lettera* fino a questo punto». D'altronde per Bataille la dialettica servo-signore è «la pietra angolare di ogni pensiero, per-

Solo nel suo pensiero possiamo trovare la descrizione coerente e intelligibile – situata in modo comprensibile – di questo mondo in rovine del prestigio *di cui abbiamo solo la nostalgia*. Così, senza l'aiuto di Hegel, non potremmo dire che la morale di Hemingway è quella del *signore scomparso*⁵³².

La lettura portata avanti da Bataille è lineare: il vecchio, l'uomo *exemplum* morale di Hemingway, non è che il signore del *Kampf um Anerkennung* che ha smarrito la preda e che vive della nostalgia della lotta. «Quel che importa per il signore è un mondo dove la vita umana tragga il suo valore, e il suo sapore, dal fatto di affrontare la morte, dove il lavoro non è oggetto di alcuna attenzione»⁵³³, dato che «la pesca e soprattutto la caccia sono stati sempre dei privilegi dei signori»⁵³⁴, essendo «il fine [della pesca] non [...] l'utilità, ma il prestigio»⁵³⁵. La signoria delle attività venatorie era concentrata nella finalità non utilitaria, nella costruzione del 'prestigio'.

Si noti come Weil nella sua *Logica* spenda per la categoria della *Personalità*, già affrontata, parole assai simili, che introducono ulteriori motivi d'interesse, a possibile controcanto.

La *personalità* l'aveva visto: l'uomo non può trovare il suo soddisfacimento nella natura che, muta, non sa rispondergli e riconoscerlo qual è per se stesso. Solo un riconoscimento parlato, il riconoscimento della sua 'immagine', della sua superiorità da parte degli altri uomini, ossia la negazione della negazione per mezzo della quale l'altro ha cercato di negarlo, gli dà la soddisfazione umana (LP 323, 443).

ché in essa il pensiero non trova solo la spiegazione delle cose ma di se stesso» (*Le paradoxe de la mort et la pyramide*, in «Critique», n° 74, pp. 623-641, ora in OC VIII, 504-520, qui p. 508). Analoghe considerazioni in *Expérience intérieure*, OC V, 128 nota.

⁵³² G. Bataille, *Hemingway à la lumière de Hegel*, in «Critique», n° 70, mars 1953, pp. 195-210, ora in OC XII, 243-258, qui p. 249.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Ivi, p. 250.

⁵³⁵ Ivi, p. 253.

La personalità weiliana, come si è visto, necessita di un riconoscimento del proprio prestigio, che non una ‘natura’ forzatamente ammutolita, ma solo un altro umano, un’altra autocoscienza, può garantirgli. Analogie che ci ricordano come ai banchi dell’*Ecole des Hautes Etudes*, davanti a Kojève, Weil e Bataille sedessero assieme, ma che non debbono nascondere le sfumature differenti, le diverse inflessioni. Del movimento del «riconoscimento d’immagine» che Weil nota nella scena del conflitto tra le due autocoscienze, Bataille parla infatti al passato. Leggendo *Il vecchio e il mare*, Bataille vede più che altro il fallimento del Vecchio, fallimento iscritto fin dall’inizio nella sua vicenda, in quanto questi si muove solo in virtù della nostalgia del tempo dei signori. Ma così Hemingway – che ha costantemente e tenacemente di mira la verità, nella ricerca di sovranità⁵³⁶, il che ne segna per Bataille «l’eccellenza», il «grado di esattezza nell’espressione sensibile della verità»⁵³⁷ – finisce per inseguire una «verità della letteratura. Per la storia vista nella logica dei suoi sviluppi il senso del signore non si limita agli effetti sensibili (estetici). Il signore agisce, e se conduce una lotta di prestigio, questa lotta ai suoi occhi come a quelli dello storico si lega alle sue conseguenze. Non ha soltanto il valore del prestigio, ma insieme del dominio»⁵³⁸. La lucida conclusione di quest’analisi di Bataille riporta il *Kampf* tra servo e signore alla sua radice schiettamente politica: il riconoscimento ha come effetto e come progetto in esso iscritto la *Herrschaft*, il dominio. Ma se il vecchio di Hemingway va preso come figura reale, nella sua lotta per il prestigio egli non ha di mira una *Herrschaft* effettiva. Egli ha di mira piuttosto una verità letteraria.

⁵³⁶ Ivi, p. 255. «Ricerca di sovranità che egli ricerca nella propria opera con passione cieca e ostinata». Ovviamente per Bataille la sovranità non è affatto una facoltà da acquisire (kantianamente). Cfr. OC VIII, 621: «La sovranità noi non la acquistiamo, non può ‘acquistarsi’».

⁵³⁷ G. Bataille, OC XII, 247.

⁵³⁸ Ivi, p. 257.

Solo la letteratura ci riporta a ciò che noi abbiamo di necessariamente sovrano in noi, e solo la letteratura può farlo. Ciò significa che ormai noi non possiamo essere *realmente* sovrani. Ma *realmente* sovrani, ciò già designava l'asservimento di altri uomini. Noi possiamo pensare che ormai la nostra sovranità non può ridursi a questo dominio indifferente. È sovrano chi non è esso stesso una cosa. Costui non ha che da disporre sovraneamente delle cose. Si colloca al di sopra delle cose, è nel dominio della poesia. Ora la letteratura non è la poesia, ma ciò che, nel nostro senso, si sforza con passione verso l'onestà, ci avvicina all'*inaccessibile*..., al momento dove non saremo più asserviti. Hemingway è forse limitato ma nella sua opera non c'è trucco, non c'è concessione all'indolenza (*lâcheté*) che porta a dominare gli altri come cose⁵³⁹.

Conclusione, questa, del tutto nitida quanto a Hemingway, ma che lascia all'oscuro di cosa Bataille stia pensando attraverso la sovranità. Non basta certo l'identificazione tra il sovrano e la non-cosa, retaggio in fondo illuminista e per nulla legato in questa sede alle distinzioni uomo-animale proprie dell'erotismo e dell'angoscia. Qualcosa di più penetrante può esser suggerita dalla nozione di 'indolenza' chiamata in causa al termine del passo, che sembra richiamare lo sforzo del pensiero 'hegeliano' di eliminare lo sforzo stesso, escludendo il negativo e favorendo il dominio sugli altri: *e contrario* si potrebbe pensare la sovranità come 'mantenimento del negativo'. Ma Bataille ha suggerito altro in queste pagine su Hemingway: è decisivo sviluppare le implicazioni teoriche della nozione di sovranità in Bataille come qualcosa di perduto, proprio perché la nozione di sovranità nelle altre, numerose sedi in cui è trattata sembra più che altro legata da Bataille a un tempo dell'istante, a un presente in qualche modo assoluto, svincolato da un progetto, da un avvenire. Qui invece è coniugata al passato. Nella corrida, nota Bataille ancora parlando di un tema caro ad Hemingway, si tratta di sfiorare la morte, poiché «in un rischio insperato [...] l'antico bagliore della sovranità scintilla ancora una volta ai suoi occhi»⁵⁴⁰. In che modo conciliare il tratto inedito che emerge dalla recensione, ovvero

⁵³⁹ Ivi, p. 258.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 251.

la dislocazione nel passato della sovranità, con le contemporanee stesure della *Souveraineté*, il potenziale tomo III della *Part maudite*⁵⁴¹? Ma ancor più, in che modo questa complessa nozione si lega alla problematica vicenda della ‘prima violenza’ che stiamo cercando di approfondire in Weil? Bisogna cercare le risposte negli scritti ‘hegeliani’ di Bataille, nei due articoli scritti alla metà degli anni Cinquanta, *summa* delle sue concezioni hegeliane.

Nel primo, *Hegel, la mort et le sacrifice* (1955), Bataille (non celando la sua dipendenza dalle tesi di Kojève, ma indicando anche, come visto, il punto di distanza dall’amico) si concentra al solito sulla *Phänomenologie des Geistes*, ma, invece di analizzare l’Autocoscienza, esamina la Prefazione, facendo emergere un’ulteriore, decisiva accezione della concezione hegeliana della negatività, quella attinente cioè alla ‘potenza del negativo’ che è il *Verstand*, l’intelletto analitico. Nell’intervenire negativamente sulla natura, vi si legge, l’uomo agisce negativamente anche sulla natura in sé, l’animalità che egli conserva. Il medium negativo è appunto «l’Azione separatrice dell’intelletto [che] implica l’energia mostruosa del pensiero, del ‘puro Io astratto’ che si oppone essenzialmente alla fusione, al carattere inseparabile degli elementi»⁵⁴². Quest’energia, questa violenza analitica dell’intelletto, diversa dalla violenza della natura, si concreta nella «negatività cosciente, risvegliata nella lacerazione, questo sguardo lucido, assorbito nel Negativo. Quest’ultima attitudine suppone, prima di essa, la lotta violenta o laboriosa dell’Uomo contro la Natura, di cui è la realizzazione»⁵⁴³. La negatività dell’Io puro, del Soggetto, si costituisce nella filosofia del lavoro per mezzo della separazione dalla natura tenuta ferma dall’intelletto.

⁵⁴¹ In un quaderno del 1952-1953, recante il titolo *La souveraineté et la révolte*, Bataille ribadisce questo tratto ‘passato’ della sovranità: «La sovranità. All’inizio i principi, i soldati e i preti. E anche i cacciatori e i pescatori, da cui Hemingway. Ma non c’è più l’aristocrazia» (OC VIII, 630).

⁵⁴² G. Bataille, *Hegel, la mort et le sacrifice*, OC XII, 332.

⁵⁴³ Ivi, p. 334.

Nell'ambito della violenza negatrice, il 'sacrificio', il cui concetto più profondo Bataille non rinviene all'interno del testo hegeliano dove è meglio esplicitato, nella *Religione estetica*, ma nella *Prefazione* stessa, mostra un'ulteriore determinazione della negatività, la capacità di manifestarsi come tale in un'autorappresentazione, uno spettacolo di sé, che introduce un elemento di mediazione tra la coscienza e la propria negatività: «che viva o che muoia, l'uomo non può conoscere immediatamente la morte». «Il sacrificante si identifica con l'animale colpito a morte. Così muore vedendosi morire, e anche in qualche modo, per propria volontà, consenziente con l'arma del sacrificio. Ma è una commedia!». Il carattere 'comico' del sacrificio scaturisce dal tratto rappresentativo-finzionale più volte rinvenuto nella determinazione performativa della negatività riconosciuta: la commedia e insieme l'assoluta serietà di questa finzione chiama direttamente in causa la domanda radicale sul senso del discorso coerente⁵⁴⁴. Bataille vi connette ulteriori considerazioni sulla soddisfazione in Hegel, secondo cui essa non può svincolarsi da una considerazione lucida di ciò che l'uomo è costitutivamente, ossia mortale. La negatività viene tuttavia da Hegel considerata, portata a compimento e quindi soppressa: «la coscienza che [l'es-

⁵⁴⁴ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, cit., qui pp. 347-349. Ph. Meier, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache. Hegel im Denken von Georges Bataille*, Peter Lang, Bern 1999, postula una duplicità tra discorso ('sistematico', hegeliano, che finisce in un vuoto) e linguaggio, dove vibrerebbe ancora la domanda radicale su ciò che è (ivi, p. 29, p. 35). Se (ivi, p. 39) la negatività in Hegel è per Bataille «una forma di violenza bandita, una riduzione presa a servizio del progetto enciclopedico della totalità», allora (ivi, p. 51) «la domanda sobria e illuminante di Bataille è come l'uomo debba rivelare a sé la sua verità nella morte, senza perciò morire» (cfr. OC XII, 336). *L'Aufhebung* si rivelerebbe come il «sotterfugio» (*Ausflucht*) di Hegel: di qui la necessità della commedia, la finzione della morte (ivi, p. 59) che è *Vorstellung* (rappresentazione e provocazione della domanda fondamentale). Cfr. ivi, p. 61: «la filosofia di Hegel rappresenta per Bataille un colossale *apotropaion* contro la morte. Dietro la forma bandita della violenza del negativo hegeliano si nasconde una violenza della morte, la cui inquietudine non bandibile rivela il supplizio del sistema [...]. La rottura del discorso coerente è fondata però nella violenza della domanda, della domanda come inizio di ogni linguaggio».

sere soddisfatto] ha *di sé* deve riflettere (*réfléchir*) (ripresentare l'immagine di [*réfléter*]) questo movimento di negatività che lo crea, che propriamente fa di lui un uomo per la ragione che un giorno lo ucciderà»⁵⁴⁵. La negatività è il *proprium* dell'uomo perché può toglierlo, ovvero l'uomo è tale perché riconosce nella riflessione la propria negatività e mortalità.

Dove sbagliò quindi Hegel, se «non capì fino a che punto aveva ragione, con quale esattezza descrisse il movimento intimo della negatività», se aveva dunque compreso l'esperienza iniziale, antropogena e quindi universale, della negatività? Il suo errore è stato nell'inserire questa scoperta all'interno di una totalità reale e discorsiva insieme, in cui l'uomo del sacrificio viene depredato della grandezza della sua scoperta. Hegel si mostra così di una «sensibilità *involontaria*» alla luce dell'orrore sacro, della coscienza lucida, della vita arricchita dell'uomo del sacrificio⁵⁴⁶. Proprio qui si inserisce in modo fondamentale la nozione di sovranità: «Il sacrificio non è una maniera d'essere *sovrana, autonoma* se non nella misura in cui il discorso *significativo* non lo informa»⁵⁴⁷. La riduzione discorsiva dell'esperienza sacrificale operata da Hegel determina la funzionalizzazione, l'asservimento del sacrificio e di ciò che esso significa: «la sovranità nell'attitudine di Hegel procede da un movimento che il discorso rivela e che, nello spirito del Saggio, non è mai separato dalla sua rivelazione. Non può quindi esser pienamente sovrana». Hegel avrebbe quindi il torto di voler immunizzare quanto scoperto all'interno di un dispositivo discorsivo che nel ricomprendere il negativo lo neutralizza, asservendosi e spogliando la coscienza della sua sovranità. Hegel non fa sì che la violenza 'rientri' dalla sua esteriorità al sistema, anzi ne itera l'esclusione.

Il secondo saggio hegeliano, *Hegel, l'homme et l'histoire* (1956), è più tradizionalmente batailliano nella tematica: ri-

⁵⁴⁵ G. Bataille, OC XII, 336.

⁵⁴⁶ Ivi, pp. 338-339.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 342.

prende ancora una volta la scena della lotta tra le due autocoscienze. L'interesse che riveste è nell'esemplificazione fenomenologica di quanto espresso nel saggio precedente: il distacco che si consuma tra la figura del signore e quella, potenziale, del sovrano all'interno della scena hegeliana dimostra il 'paradossale' scacco di Hegel: «la parte sovrana, manifestata nella lotta di puro prestigio, cessa di essere unicamente sovrana: ha due aspetti. Da un lato, la lotta prende il valore e la forma di un'attività utile: dall'altro quest'attività utile è sempre dirottata verso dei fini che superano l'utilità nel senso del prestigio»⁵⁴⁸. Se c'è degradazione della sovranità allorché la lotta ha per scopo l'asservimento, è perché il sovrano non si costituisce come autorità – nell'accezione kojèviana –, ma agisce e, in modo 'servile', non lascia esser il potere come pura possibilità senza impiegare la forza. Il Signore è quindi un sovrano dimezzato, nel lusso e nel prestigio mantiene un tratto di sovranità, ma nel suo bisogno di asservire l'altra autocoscienza manifesta una *Zweckrationalität* che contrasta con la parte sovrana. Poi Bataille opera un altro collegamento illuminante: «La divisione nello spazio di Hegel si operò, senza dubbio in via preliminare, nel tempo. È il senso di un'opposizione classica tra 'tempo sacro' e 'tempo profano'. Il tempo profano sta al sacro come lo Schiavo al Signore»⁵⁴⁹. La scena originaria del riconoscimento può quindi interpretarsi anche secondo un'estensione temporale dove la durata profana contraddice l'adesione all'istante del sacro – la sovrana indifferenza di questo momento alla progettualità e all'avvenire. A partire da questo elemento Bataille, quasi vent'anni dopo la lettera a Kojève, si misura ancora con la questione della fine della storia. E incontra una rinnovata delusione: l'uomo che cerca nella morte (nel negativo) il segreto dell'essere, «si deve contentare d'uno spetta-

⁵⁴⁸ G. Bataille, *Hegel, l'homme et l'histoire*, cit., in OC XII, 352.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 357. Si osservi come un anno dopo, in una nota dell'*Erotisme*, OC X, 48, il mondo profano venga equiparato al «mondo della ragione e del lavoro» e il mondo sacro sia rapportato al «mondo della violenza».

colo». Se il sistema di Hegel si compie, esso perviene così a una «totalità in cui nessun elemento costitutivo può essere separato, che, di conseguenza, conduce in ultima istanza ogni elemento al punto in cui lo tocca la morte. [...] Ma questa contemplazione della totalità non è realmente possibile. Non è meno al di fuori della nostra portata della morte»⁵⁵⁰. Tuttavia, pur potendosi rappresentare entrambe come spettacolo, l'una è certa, l'altra no. Ma il discorso hegeliano ha senso, afferma Bataille, solo se compiuto, e se, presa la forma di libro, si distacca dalla persona di Hegel e diventa oggetto a sé, impersonale come lo è la 'propria' morte (e qui Bataille cita a lungo Kojève): per questo può concludere suggerendo l'insoddisfazione malcelata di Hegel, filosofo della morte, che fa parlare la morte e la negazione nel suo libro (sempre e solo la *Fenomenologia*) senza che tuttavia sia il suo libro. Ovvero, fuor di metafora, Bataille suggerisce come Hegel non possa essere davvero il compimento del discorso, la fine della storia, e per questa ragione sia insoddisfatto, benché chiami 'soddisfazione' quella che è una frustrazione auto-imposta, la rivelazione nella Totalità di «un olocausto offerto bene in faccia alla devastazione del Tempo»⁵⁵¹.

È proprio attraverso questo percorso interno ad Hegel, dentro la sua personale insoddisfazione, che la fine della storia stessa diventa una verità 'qualunque' per Bataille, un'impossibile verità da rappresentare. Nella cultura della tecnica, nel mondo dell'industria e del perseguimento dell'azione utile, dove maturano le condizioni di una società universale e omogenea, a regnare è a suo avviso un malessere generalizzato e insieme la possibilità di non procedere più per distinzioni. La via d'uscita che propone, riprendendo le tesi della *Part maudite*, consiste nel leggere il presente come fase critica, proprio perché la fine della storia è ormai truismo, verità banale: «l'Uomo: questa forza di Negatività, un istante che sospende il corso del mondo, riflettendolo perché

⁵⁵⁰ G. Bataille, *Hegel, l'homme et l'histoire*, in OC XII, 359.

⁵⁵¹ Ivi, p. 363.

istante, lo annienta, non riflettendo però che un'impotenza a distruggerlo. Se gli sembrasse che esso si annienti davvero, non rifletterebbe che un'illusione, perché egli non lo annienta. L'Uomo in verità non riflette il mondo che ricevendo la morte. In questo momento è sovrano, ma è la sovranità che gli sfugge (sa anche che, se la mantenesse, cesserebbe d'essere ciò che è...). Egli dice ciò che il mondo è, ma la sua parola non sembra turbare il silenzio che si diffonde. E non sa nulla che nella misura in cui il senso che ha del sapere gli sfugge»⁵⁵².

Questa sorta di autoritratto che Bataille tratteggia in chiusura del saggio serve a far il punto sulle sue conclusioni: l'adesione della sovranità all'istante la rende inafferrabile, vera solo nel suo sfuggire. La riflessione che l'Uomo è capace di fare sul mondo a partire dal mondo, possibile solo alla fine del movimento iniziato con l'inizio della dialettica – la lotta tra Servo e Signore –, coincide con la riflessione istantanea di un'impotenza nel ridurre il mondo ad uno e di annientarlo. Hegel che, come si dice in *Au-delà du sérieux*, articolo del 1955, avrebbe fatto «dell'universo una cosa, una cosa umana, rendendolo Dio (nel senso in cui, in Dio, l'immanenza o il carattere sacro dell'universo si dà la trascendenza di un oggetto, di un oggetto utile)», Hegel che «voleva passare da *ciò che accade* a *ciò che non accade*, dal particolare all'universale», non comprese che «*ciò che non accade* non può esistere come oggetto, in quanto opposto a un soggetto»⁵⁵³. Al di là della singolare indifferenza alla logica hegeliana, che questi passi mostrano più di altri, quel che Bataille definisce come «ciò che non accade» si può definire, sulla scorta delle sue stesse parole, quale tessuto di negazioni che fanno sì che lo sconosciuto resti tale, comunicabile, o più chiaramente che la morte, il negativo come tale, ciò che non accade per eccellenza, non venga mai ripresa dal discorso. Secondo Bataille, Hegel, ricapitolando

⁵⁵² Ivi, p. 369.

⁵⁵³ G. Bataille, *L'au delà du sérieux*, in «La Nouvelle N. R. F.», 26, février 1955, pp. 239-248, ora in OC XII, 313-320, citazioni da pp. 315-317.

il mondo nel sapere assoluto, assoluta soggettività in cui soggetto ed oggetto si fondono, non ha consegnato che un'istantanea che riflette la sua impotenza, l'impossibilità della sua operazione. Su questo scacco, l'uomo che riflette, che per un istante è sovrano, che sa il non-sapere perché il senso del sapere assoluto gli si sottrae continuamente, tace. L'esito del sapere assoluto, l'impossibilità di oggettivare la morte, riflessa sovranamente da una negatività riconosciuta come tale, è il silenzio. Bataille, dopo Hegel, decide di mettere in opera il silenzio.

La sovranità introflessa e il suo passato assoluto

A giudicare dalla conclusione della recensione a *Il vecchio e il mare*, divenuta impossibile la negatività come azione, si arriverebbe comunque alla negatività come poesia, alternativa in cui Bataille si riconoscerebbe appieno, e che inclinerebbe il suo percorso di negatività riconosciuta verso una continua performance o mimesi di una sovranità dei tempi andati⁵⁵⁴. In verità, stando al plesso di studi hegeliani di Bataille in quel frangente, alla metà

⁵⁵⁴ T. Corn, *Unemployed Negativity*, cit., p. 88, suggerisce che Bataille prenda questa direzione mimetico-performativa a scapito della concezione della finitudine come negatività dell'essere. Di tutt'altro avviso J. L. Nancy, *La communauté désouvrée*, cit. (nonostante rimandi a OC VIII, 583, sull'autocritica di Bataille della propria scappatoia letteraria), secondo cui la non-simulazione della morte, il suo carattere finzionale ripropone l'impossibile stesso e la morte come «eccesso *immatrisable* della finitudine» (ivi, p. 48), esposto nella comunità stessa. Quanto egli dice della comunità si può estendere alla sovranità. Nancy cita infatti OC VIII, 275 (*La Souveraineté*) per indicare come la comunità batailliana nulla abbia a che vedere col regresso al passato, come sia da escludere (ivi, p. 34) qualsiasi riferimento a Tönnies – «la società non è fatta sulle rovine della comunità» (si veda anche la conclusione, p. 100) –, oppure (p. 30 sgg.) con la 'nostalgia' della comunità (secondo una linea Rousseau-Schlegel-Hegel-Marx-Wagner-Mallarmé) che pone la comunità del riconoscimento degli uguali come il compimento infinito di una vita immanente. Il comunismo (p. 45) (il rimando è a OC VIII, 352-353) così come lo Stato hegeliano appaiono piuttosto come negazioni della sovranità (dell'eccesso sovrano della finitudine). Nessuna assunzione fusionale in una ipostasi collettiva, quindi: Bataille sarebbe in questo senso più affine a una lettura della comunità à la Hölderlin.

degli anni Cinquanta, l'affermazione dello scintillare della sovrannità come «antico bagliore» va collocata nella particolare concezione del sapere assoluto che Bataille costruisce a partire da Kojève. Nell'orizzonte tematico di Bataille il sapere assoluto, una volta compiuto e saputo come tale dall'uomo Hegel nel suo libro, viene per la prima volta guardato come oggetto da fuori, come una totalità del tutto esteriore. La particolarità dell'operazione di Bataille consiste nel far coesistere la sua prospettiva della negatività 'trattenuta', ma pur sempre, anzi, proprio per questo, finita, con il compimento di un sistema che ha organizzato la negatività come infinita, in cui la negatività è cioè motore dialettico di un processo infinito e concettualmente comprensibile. Fin dalla lettera a Kojève Bataille non fa che giustapporre il *questo qui* della propria finitudine logica al sistema compiuto, al sapere assoluto, contestando, a partire dalla propria irriducibile exteriorità (negatività) il sistema stesso della negatività dialettica. Ma, come detto, non bisogna soffermarsi più di tanto sulle assonanze del discorso batailliano sulla propria vita come ferita, come aborto, con la figura fenomenologica hegeliana della «certezza sensibile», poiché il filo della sua argomentazione è ben più complesso e invita a sfuggire alla tentazione di farne una figura che ripeterebbe l'inizio della filosofia o l'inizio del processo gnoseologico⁵⁵⁵. Per

⁵⁵⁵ In questa direzione ci sembra muoversi, nonostante la condivisibilità di molti spunti (la rilettura metafisica dell'Occidente a partire da un immanentismo assoluto come quello di Spinoza e Nietzsche, il rilievo dato alla 'sovrana coscienza di sé'), S. Mokaddem, *Bataille et la philosophie*, in *Georges Bataille, l'héritage impossible*, éd. par A. Pibarot, Presses de l'Université Paul Valéry Montpellier III, Montpellier 1999, pp. 35-49, soprattutto pp. 44-47. In particolare ci sembra lievemente eccessivo che nella *Table ronde du 9 décembre 1997*, ivi, pp. 73-108, Mokaddem (p. 85) definisca Bataille «il primo ad aver interrogato, ad esempio, Hegel in modo fondamentale». A proposito dell'articolo scritto con Queneau, *Critique des fondements de la dialectique hégélienne*, «La Critique Sociale», 5, mars 1932, pp. 209-214, (ricordato ivi, a p. 85) vanno rammentate le evidenti e note lacune di letture hegeliane di quel periodo. L'articolo si basa in gran parte su fonti secondarie e quando tratta di Hegel è un concentrato di semplificazioni. Più giusto che a p. 88 si dica che Bataille «dissolve completamente la possibilità di universalizzare un'esperienza storica in una storicità che le conferirebbe del senso nelle opere della civiltà e della cultura».

poter riparlare della stessa certezza sensibile, Bataille presuppone infatti il sapere assoluto, anche se lo presuppone come un questo qui, anche se in fondo non fa che ridurlo a un immediato posto. Si tratta pertanto di studiare le ragioni per cui egli può guardare al «sapere assoluto» come oggetto, come totalità esteriore ormai data, ma in cui è impossibile riconoscersi⁵⁵⁶.

La soddisfazione poggia sul fatto che un progetto di sapere, che esisteva, è pervenuto alla sua fine, è compiuto, che non resta nulla da scoprire (almeno di importante). Ma questo pensiero circolare è dialettico. Produce la contraddizione finale (che tocca tutto il circolo): *il sapere assoluto, circolare, è non-sapere definitivo*. Supponendo che vi giunga, so che non saprei nulla più di quanto non sappia⁵⁵⁷.

In questo decisivo passo dell'*Expérience intérieure* Bataille pre-dispone l'inversione di senso cui costringe il concetto di sapere assoluto. Alla base del sapere non v'è altro che sete di non-sapere, desiderio d'ignoranza. *L'absolutes Wissen* può esser guardato da fuori come circolo chiuso, proprio perché non vi si rinviene alcunché che possa cambiare il non-sapere del soggetto esperiente. La definitività del circolo aiuta solo a rendere definitivo il suo opposto speculare, il non sapere: «perché bisogna che ci sia *ciò che so?*»⁵⁵⁸. Secondo Bataille, anche compiuto il *Bildungsroman* fenomenologico, anche dopo le diverse risposte fornite dopo il cammino hegeliano, resta inevasa la questione dell'esteriorità dell'oggetto, più precisamente (e metafisicamente): qual è la necessità dell'esistenza dell'esteriorità? Il rapporto tra conoscenza e oggetti dell'esperienza in generale si struttura secondo Bataille nel perseguimento di un compito cieco che sovrasta l'organizza-

⁵⁵⁶ D. Hollier, *De l'au delà de Hegel à l'absence de Nietzsche*, in Ph. Sollers (sous la direction), *Bataille*, Paris 1973, pp. 75-96, poi in L. A. Boldt-Irons (ed.), *On Bataille. Critical Essays*, cit., pp. 61-78, qui p. 71, sottolinea che essendo l'*Anerkennung* l'operazione hegeliana per eccellenza, il riconoscimento del sapere assoluto come fatto, «riconosciuto da fuori come un oggetto», è peculiare proprio in quanto Bataille non vi si riconosce.

⁵⁵⁷ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, in OC V, 127.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 128.

zione finalistica della conoscenza: il sapere assoluto, non lasciando alcunché al suo esterno, rende visibile proprio lo sfondo buio in cui si è svolto il suo percorso storico. La sua perfezione è il suo pregio perché consente di vederne la qualità di oggetto. «Hegel situa la soggettività non nella sparizione (sempre ripetuta) dell'oggetto, ma nell'identità che l'oggetto e il soggetto raggiungono nel discorso. Ma alla fine il 'sapere assoluto', il discorso dove si identificano il soggetto e l'oggetto, si dissolve esso stesso nel NULLA del non-sapere e il pensiero in via di sparizione (*pensée évanouissante*) del non-sapere è, esso sì, nell'istante. Il sapere assoluto si chiude quando si apre il movimento di cui parlo»⁵⁵⁹. Lo statuto della soggettività è quindi definito paradossalmente dal suo scacco nell'oggettivazione. Bataille, parlando di Hegel, ha in mente il pensiero *tout court*, dato che nega in generale la capacità del concetto d'afferrare realmente l'oggetto. Il dissolversi del sapere assoluto coincide per Bataille nel dissolversi dell'oggetto tra le mani del soggetto d'esperienza, un soggetto d'esperienza che però si rapporta sovraneamente ai suoi momenti, o ai suoi oggetti, ossia ne viene, a suo avviso, parimenti distrutto⁵⁶⁰. Da un punto di vista ancora più generale, è vero che Bataille, trovando nel sapere assoluto la coincidenza tra Hegel e Dio, l'indiarci di Hegel, una volta dissolto o 'morto' Dio, tratta da oggetto che svanisce anche il sapere assoluto, decostruendo la semantica stessa del 'concetto', rendendolo incapace di presa. Fare esperienza dell'immanenza assoluta è insieme, *nello stesso istante sovrano*, esperienza dell'assenza di senso⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ G. Bataille, *La Souveraineté*, in OC VIII, 403.

⁵⁶⁰ È il processo cui allude la metafora dell'occhio rovesciato in Bataille. Ad essa si appoggia Foucault: «Egli indica il momento in cui il linguaggio, arrivato ai suoi confini, fa irruzione fuori di se stesso, esplose e si contesta radicalmente nel riso, nelle lacrime, negli occhi sconvolti dall'estasi, nell'orrore muto ed esorbitato del sacrificio», *Préface à la transgression*, cit., p. 765; tr. it., *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 69.

⁵⁶¹ In alcune note relative alla *Méthode de méditation*, troviamo con riferimento agli appunti di K. (= Kojève) la formula: «l'immanenza – il cui concetto è la distruzione del concetto» (OC V, 466).

«Partendo dal ‘sapere assoluto’, Hegel non poteva evitare che il discorso svanisse, ma si perse *nel sonno* [nel sonno dell’azione, spiega la nota]. Il pensiero in via di sparizione di cui parlo è la veglia e non il sonno del pensiero: si trova in un’uguaglianza – e nella *comunicazione* – con i *momenti sovrani* di tutti gli uomini, nella misura in cui non li vogliamo prendere per cose»⁵⁶². La formula del «pensiero in via di sparizione» proposta qui da Bataille presuppone l’incapacità ‘concettuale’ (nel senso etimologico appena indicato) del soggetto che vede sfumare l’oggetto ed esperisce la propria soggettività appunto in questa mancata prestazione conoscitiva (quell’esperienza che Bataille chiama il non-sapere). Ma non deve sfuggire come nel *Post-scriptum 1953* all’*Expérience intérieure*, coevo alla *Souveraineté*, il «pensiero violento» sia stato parimenti definito in coincidenza «con la sparizione del pensiero»⁵⁶³, e che si affermi in quella sede che l’annientamento del pensiero non può rivolgersi contro altri «la violenza che lo fonda». Che insomma il pensiero in via di sparizione non è nient’altro che violenza rivolta verso di sé, interiorizzata, *rentrée*. Ora, il tratto violento della riflessione, quel di più di coscienza che sanziona lo scarto temporale tra la sovranità e la coscienza ad essa relativa, è ancora una volta segnato dall’intervallo di comunicazione o di uguaglianza del pensiero violento, pensiero *évanouissant*, con i suoi momenti. «Si potrebbe dire: la cosa sovrana potrebbe esser afferrata solo a una condizione: che la coscienza muoia nel concepirla»⁵⁶⁴. È appunto in quest’uguaglianza distruttiva, nel riconoscimento paradossale dell’uguaglianza di sé con i momenti di sovranità, che vi è lo spazio per lo scarto performativo, per la performance mimetica dell’esperienza

⁵⁶² G. Bataille, *La souveraineté*, in OC VIII, 403. Una complessa problematizzazione del nesso tra Hegel e la concettualizzazione novecentesca della sovranità è in B. Moroncini, *Requiem per la scomparsa del padrone. Il ruolo di Hegel nel dibattito sulla sovranità*, in A. Arienzo – D. Caruso (a cura di), *Conflicti*, Dante & Descartes, Napoli, 2005, pp. 99-125.

⁵⁶³ G. Bataille, *Post-scriptum 1953*, in OC V, 232.

⁵⁶⁴ G. Bataille, note per l’*Athéologie*, in OC VIII, 573.

interiore. La sovranità passata cui Bataille allude nel recensire Hemingway ha forse – questa è l'ipotesi – il suo presupposto teorico nella paradossale gestione dell'istante sovrano messa in scena da tutto ciò che è rappresentazione, mimesi e scrittura di quest'istante. A rigor di logica, la sovranità è *sempre* detta al passato proprio perché non può esser messa in forma coerente se non *post factum*. In questo senso il pensiero violento e la costellazione di concetti che vi si raccolgono attorno, dall'esperienza interiore al misticismo cosciente, dalla violenza *rentrée* al pensiero in via di sparizione, hanno tutti a che fare con una riflessione sul carattere passato della sovranità.

Da quanto risulta dagli scritti composti attorno al 1953, per Bataille è appunto l'inconsistente, inesistente soggettività del discorso assoluto a dimostrare *e contrario* la necessità dell'esteriorità degli oggetti d'esperienza. Il compimento 'hegeliano' del sapere, trasformandosi esso stesso da processo a oggetto, da pensiero a esteriorità cosale, renderebbe tanto più visibile l'esteriorità della condizione umana. Detto altrimenti, lo sfondo oscuro, in cui hanno luogo l'azione razionale rispetto allo scopo, il lavoro, l'attività produttiva, è la cornice ineludibile dell'immanenza, dove è mostrata, indicata la radice incoerente, l'esposizione (il 'consumo') del non-senso⁵⁶⁵. L'esperienza interiore, paradossalmente, è quanto di più esteriore sia concepibile, dato che l'attributo 'interiore' viene messo in campo solo a scopi finzionali, per meglio individuare il punto d'appoggio per la mimesi e la «ricapitolazione comica» del sapere assoluto. Ma come esperienza di un'assenza (innanzitutto di un'assenza di senso) l'esperienza è rivolta, ripiegata ed esposta verso l'esterno. A dir il vero, però, Bataille ha in mente proprio una dimensione, quella dell'immanenza assoluta, in cui la stessa distinzione dentro-fuori, interiore-esteriore, diventa problematica, dato che lo stato d'immanenza coincide con una messa in gioco totale del sé, si misura «con la non-ascesi, la libertà dei sensi», con l'indistinzione tra gioco e serietà, tra

⁵⁶⁵ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, cit., p. 352.

bene e male⁵⁶⁶. La costruzione di un concetto di sovranità che sia appunto espressione dell'immanenza totale e della dimensione ultra-morale alla radice di ogni coerenza passa, come mostrato, per la destituzione del senso del sapere assoluto e di quella funzione, il riconoscimento, che secondo Bataille è il perno attorno a cui si muove l'intero sistema hegeliano. Una tale operazione di destituzione deve però passare per la realizzazione più compiuta del riconoscimento nel sapere assoluto. Dal fatto che la totalità viene assunta come un immediato, un'esteriorità qualsiasi, la negatività che permane disconosce e riconosce insieme di scaturirne, risultando come contraccolpo dalla totalità raggiunta. Questo passaggio risulta chiaro in alcune note relative alle conferenze del periodo della sovranità (in particolare *La Souveraineté et la révolte*): «la sovranità è il contrario del riconoscimento hegeliano, senza dubbio, ma essa ha avuto l'esigenza di questo riconoscimento, a una condizione, che l'oggetto non fosse la vera sovranità ma un tale aspetto che altri, sbagliando, riconoscono come tale e che colui che esige d'esser sovrano disprezza. (Il riconoscimento hegeliano, sì, ma non fino in fondo, poiché non si è mai riconosciuti davvero come schiavo, in quanto sovrano è necessario dissimulare)»⁵⁶⁷. Indispensabilità del riconoscimento à la Hegel, quindi, ma allo stesso tempo sotterraneo lavoro della talpa batailliana che nella scena originaria della lotta a morte tra le due autocoscienze vede la figura dello schiavo svuotata di senso, impossibile («non si è mai riconosciuti davvero come schiavo»), e rivela le mancanze della figura della *Herrschaft*, la signoria che tanti scambiano per sovranità. Poiché in effetti la sovranità deve qualcosa alla signoria ma solo per via di negazione, ne deriva ma la rinnega come sbagliata, parziale, limitata a una funzionalizzazione del rischio corso nella lotta, rischio sovrano perché votato all'istante (alla gloria, al prestigio). La sovranità, lo si è visto fin dalla lettera a Kojève, viene intesa in

⁵⁶⁶ G. Bataille, *Sur Nietzsche*, in OC VI, 170.

⁵⁶⁷ G. Bataille, OC VIII, 627.

modo paradossale come 'negatività riconosciuta', ossimoro che, si è visto, significa essenzialmente trattenimento della negatività al di fuori della dialettica. Qui si aggiunge che essa è trattenuta come tale (improduttiva) non solo al di fuori, ma 'dopo' la dialettica. L'esser rimasta «senza impiego» si concreta in questa sovrana, perpetua inoperosità, non come esercizio della *Herrschaft* che pure si sarebbe guadagnata e le sarebbe stata riconosciuta. Con la *souveraineté* Bataille riscrive la scena del riconoscimento per disattivare la *Herrschaft*. Il fatto di non iniziare ad esercitare il dominio, di non cominciare la dialettica dell'azione, di non far seguire alla propria negatività un positivo, preserva questa negatività dal compiersi, dal *realizzarsi*, dall'operare, apparentandosi così alla dialettica fenomenologica⁵⁶⁸. Proprio in quanto esterna alla dialettica della ragione strumentale che parte col riconoscimento del *maître*, la sovranità è di fatto contraria al riconoscimento, ma non è contraria – anzi ne vede la necessità – alla dissimulazione. Con questo significativo termine Bataille non fa che ricollegare la sovranità alla sua componente mimetico-performativa, secondo la quale l'adesione all'istante abbisogna di una rappresentazione che ne mostri la negatività trattenuta, che racconti in modo paradossale la contingenza del soggetto nell'attimo della sua coincidenza con la sovranità, nel momento in cui si riconosce negativo⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ G. Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de la mort*, cit., p. 36: «la sovranità è il prolungamento in antonimo della *Herrschaft* hegeliana». Sul rapporto tra signoria e sovranità si veda l'interpretazione di R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 98, dove la *Herrschaft* della *Fenomenologia* viene individuata come «matrice filosofica del concetto batailliano di sovranità», ma il rapporto tra Hegel e Bataille viene indicato rapporto «di inversione speculare» (ivi, p. 100). E poi a p. 107: «il soggetto sovrano non può darsi che nel ritiro dal soggetto e dalla sua opera». Si veda anche nell'*Introduzione*, ivi, p. 13, dove si rileva, sulla scia di Bataille, la «linea immateriale che improduttivamente scorre nella produttività dell'opera e la interrompe nella sua volontà mitica di compimento. La consegna alla sua oggettiva finitezza. Al silenzio dell'Opera nel doppio senso del genitivo».

⁵⁶⁹ Secondo J.-M. Heimonet, *Négativité et communication. La part maudite du Collège de sociologie*, cit., p. 38, per Bataille, che ricorre alla *violence rentrée*

Il vero interesse dell'approccio di Bataille alla questione è proprio nel fatto che la decostruzione del concetto di riconoscimento, posta come fatto, come evidenza contemporanea al compimento del sistema, va di pari passo con lo scaturire di una nozione di sovranità: non riconoscersi nel sistema significa vederlo anzi come oggetto 'sensibile' compiuto, che introduce soltanto, senza mediazioni, all'esperienza dell'assenza di senso. Ora, la problematicità della prospettiva di Bataille che vede il sapere assoluto come fatto – prospettiva di cui egli si serve per de-strutturare il riconoscimento –, si riflette nell'ambiguità della definizione della sovranità. Figura dell'istante, nell'articolo su Hemingway la sovranità viene detta appartenere al passato. Ma con ancor più continuità la sovranità viene associata a un di più di coscienza. E questo duplice aspetto della sovranità, l'ancoramento al passato da un lato, e la differenza costituita dalla coscienza, l'unica a poter dire in cosa «l'immanenza differisca *di poco* da uno stato qualunque»⁵⁷⁰, dall'altro, questa duplicità va indagata come tale nella compresenza dei suoi fattori. La coscienza, elemento aggiuntivo che si sovrappone all'istante, lungi dall'essere soggetto rappresentativo alla maniera idealistica, è l'estrema appendice di lucidità, rappresentativa nel senso della *Darstellung*, esposizione, messa in scena della presenza a sé del soggetto che è insieme il suo scacco, la sua resa a un'immanenza totale, inappropriabile, cui la trascendenza si nega⁵⁷¹. La mimesi del sapere assoluto è espressione d'un'esposizione (all'estasi, all'eccesso) che è insieme contraccolpo, riflessione, ritorno alla finitezza.

nel tentativo di sfuggire alla «logica binaria di Kojève» (Novalis vs Napoleone, poesia vs azione) (p. 37), «scrivere è allora misurare lucidamente allo stesso tempo il limite del mio sapere, quello del mio potere e della mia finitudine: è ritardare il più a lungo possibile quella *dépense* assoluta che è la morte umana». Quest'ultima componente non ci sembra del tutto pertinente.

⁵⁷⁰ G. Bataille, *Sur Nietzsche*, OC VI, 170.

⁵⁷¹ Cfr. J. L. Nancy, *La communauté désouvrée*, cit., pp. 49-51, dove si individua «la coscienza all'estremità della coscienza», interruzione finita del desiderio infinito.

La posta in gioco nella definizione batailliana del sapere assoluto come oggetto compiuto, come esteriorità compatta e chiusa in sé a partire dalla quale soltanto si sviluppa l'apertura dell'esperienza del non-sapere (dell'eccesso insito nel riso, nella rivolta), sta proprio nella dialettica riflessiva e intrinsecamente temporale che dal riconoscimento del sapere assoluto come esteriorità irricognoscibile (in cui il soggetto non si riconosce perché il suo oggetto 'svanisce') porta al pensiero violento come reintroiezione della violenza⁵⁷². Se della sovranità si può parlare solo al passato, è perché è una dinamica riflessiva, in ultima analisi, quella che Bataille ha in mente allorché discorre del suo «pensiero in via di sparizione», della sua «violence rentrée». Benché non sia altro che *esposizione* della finitudine, iscrizione del proprio eccesso nell'immanenza, la sovranità serba in sé (e mima, racconta) l'eco dell'inflexione riflessiva della sua violenza. Dissattiva la propria operosità, la realtà infinita dello spirito, ma contiene al suo interno la traccia del passato che depone⁵⁷³. La stessa, paradossale necessità narrativa insita nell'istanza di onestà letteraria, cui Bataille si richiamava al termine della recensione di Hemingway – peculiare e specularmente inversa traduzione della *Rechtsschaffenheit* della filosofia hegeliana del diritto –, richiede un movimento di interiorizzazione che se da un lato espone null'altro che la finitezza e l'incomunicabile immanenza, dall'altro esprime come *récit* il movimento di riflessione della violenza dall'esterno in sé⁵⁷⁴. Una volta che il sapere

⁵⁷² Secondo Ph. Meier, *Autonomie und Souveränität*, cit. p. 106 sgg., il movimento del pensiero di Bataille si risolverebbe in una *katabolé* della filosofia.

⁵⁷³ J. L. Nancy, *La communauté désouvrée*, cit., p. 53, sottolinea l'*arealité* della comunità come una sospensione dell'immanenza ineludibile, la stessa arealità che porta la comunità a resistere alla fusione. Cfr. p. 70: «la comunità non prende il posto della finitudine che essa espone. Essa stessa non è insomma che questa esposizione».

⁵⁷⁴ J.-M. Heimonet, *L'Hégélianisme et ses monstres* (1986), in Id., *Négativité et communication*, cit., dopo aver ricostruito il passaggio dalla dialettica della natura degli scritti di «Documents» alla dialettica spontanea dell'esperienza vissuta nella «Critique Sociale» fino all'adialettismo di «Contre-Attaque», presenta

assoluto viene guardato come oggetto, contingenza e immediatezza, esso viene riflesso nell'interiorità che lo pone come tale e che si pone come uguale ad esso nell'attimo in cui dall'esser mediazione totale esso viene ridotto a immediatezza. Non solo l'oggetto-sapere assoluto viene ridotto, ma anche il soggetto nell'assumerlo dentro di sé, vedendo svanire il pensiero, il concetto, in un'immanenza totale, viene ridotto a cosa sovrana, afferrabile solo da una coscienza che perisca nel concepirla. Il rapporto tra coscienza sovrana e cosa sovrana viene posto come rapporto di donazione reciproca di morte, o sparizione, dalla quale soltanto emergerebbe la sovranità. Ma il movimento stesso di riduzione ad immediatezza dell'oggetto e del soggetto insieme, il momento in cui il pensiero si fa violenza, pensiero violento, e svanisce, questo movimento non può esser esso stesso classificato come immediato. Esso infatti contiene, presuppone e nega in sé tutta la storia che è passata all'interno dell'oggetto ridotto ad immediatezza e a semplice exteriorità. Serba la memoria (seppur 'comicamente' ricapitolata) dell'insieme dei modi impiegati dallo spirito per pensare la relazione con gli oggetti. È l'esposizione della riflessione che è al contempo la condizione dell'espressione poetico-mimetica della sovranità. Ed è quest'esposizione riflessiva, finalmente, la 'prima' violenza.

L'interdetto e la rivolta: l'Erotisme

Una sintesi, seppur a grandi linee, dell'ultima grande opera teorica di Bataille, *L'erotismo*, pubblicata nel 1957, è un'impresa

il Bataille dell'*Expérience intérieure* come un 'mostro' «che muore lentamente per il fatto di vivere intensamente questa lacerazione all'interno del suo limite umano: preso nella sfera del linguaggio» (ivi, p. 78). «L'interiorizzazione è, sul piano dinamico, l'elemento motore e, sul piano etico, il principio della scrittura di Bataille, in cui il gioco attivo del negativo è rappresentato non dal solo desiderio, dallo 'scatenamento passionale' stesso, ma dalla lucidità della coscienza».

da cui desistiamo subito. Alle battute finali del lungo *détour* interno alle opere di Bataille, importa piuttosto coglierne un aspetto decisivo e trasversale connesso a quanto rinvenuto fino a questo punto riguardo alla prima violenza. L'elemento su cui conviene insistere concerne la maniera in cui la violenza, concetto centrale de *L'érotisme*, l'unico esplicitamente collegato a Weil – per il tramite di una decisiva nota – e perciò occasione di questa sezione della ricerca, si lega in rapporto dialettico con la figura dell'interdetto, determinando una rivolta che non ha senso se non all'interno della configurazione prestabilita dall'interdetto stesso.

In un'altra importante nota dell'*Erotismo*, a proposito della trasgressione, si dice che essa differisce dal «ritorno alla natura», che essa «toglie (*lève*) l'interdetto senza sopprimerlo» e si rimanda al «carattere hegeliano di questa operazione»⁵⁷⁵. Postulando un rapporto di *Aufhebung* tra trasgressione e interdetto, ribadendo l'allontanamento dalla dimensione naturale che si verifica nel 'togliere' il divieto, questa nota intende aprire uno squarcio su quello che è l'ultimo risultato del confronto di Bataille con Hegel: il punto sta nel verificare in cosa consista propriamente l'esperienza della trasgressione, che non sembrerebbe fin da un primo sguardo discostarsi dall'esperienza interiore nella specifica accezione batailliana. La trasgressione, frutto dell'angoscia e della sensibilità religiosa legata al sacro (nozione che Bataille – si noti – identifica subitaneamente con la violenza), fa sì che esperirla significhi insieme la percezione dell'angoscia legata al sacro e del valore normativo associato all'interdetto. «L'esperienza interiore dell'erotismo domanda a chi la compie una sensibilità non meno grande per l'angoscia che fonda l'interdetto che per il desiderio che porta a infrangerlo»⁵⁷⁶. L'angoscia legata alla trasgressione permette quindi, collegandoci ai risultati teo-

⁵⁷⁵ G. Bataille, *L'Érotisme*, in OC X, 39 nota.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 42.

rici fin qui raggiunti, di far 'rientrare' la violenza in sé, senza togliere il valore del profano (il mondo del lavoro, del discorso coerente) da cui essa era esclusa. Ma rispetto all'esperienza interiore, cui pure in gran parte rimanda, la trasgressione si rivela fondamentale per Bataille – e in questo il richiamo che egli fa a Hegel trova una sua collocazione più precisa – proprio perché definisce emblematicamente come tenere assieme il sacro e il profano riconducendo a una comune origine, l'angoscia, e la violenza che pone l'interdetto e la violenza che lo infrange. Allo stesso tempo non stupisce che Bataille affermi come più originaria l'esperienza dell'infrangimento piuttosto che quella del rispetto della norma, dato che solo infrangendola se ne può afferrare non il senso (non vi è per lui discorso ragionevole iscritto nella norma, bensì violenza), ma l'esperienza che ha portato a concepirla. In termini weiliani, la trasgressione insegna a comprendere – nell'esperienza dell'angoscia – la radice incoerente di ogni coerenza, la violenza che è ai margini e all'origine del discorso. Ed è tanto più significativo che Bataille senta il desiderio di rimandare il lettore a Weil per sapere con precisione cosa egli – Bataille – intenda per 'violenza'. Ma nel riconoscere il valore dell'opera del suo antico collaboratore all'interno di *Critique*, Bataille definisce una filosofia diametralmente opposta, in cui il discorso coerente viene individuato come filosofia che elimina, reprime e abolisce la dimensione della violenza, dimensione necessaria per esperire il sacro, ovvero per maturare una vita realmente sovrana, o, che è lo stesso, umana.

È indicativo anche che Bataille affronti tematicamente proprio nel suo ultimo grande studio la nozione di 'trasgressione', proprio perché nel suo concetto essa contiene tutto ciò che egli ha cercato di esprimere sin dai lavori degli anni Trenta e Quaranta. A suo modo essa è una 'ricapitolazione' della sua filosofia (che in questo è davvero, riprendendo Foucault, una sterminata 'prefazione' alla trasgressione). Ma ancor più importante è che l'utilizzo dell'opera maggiore di Weil accolga la duplicità di di-

scorso e violenza, per individuare però nella violenza un'irriducibilità che non deve potersi prestare ad alcuna operazione discorsiva.

Il mondo del lavoro e della ragione è la base della vita umana, ma il lavoro non ci assorbe interamente, e se la ragione comanda, la nostra obbedienza non è senza limiti. Con la sua attività, l'uomo edificò il mondo razionale, ma sempre sussiste in lui un fondo di violenza. La natura stessa è violenta e, per ragionevoli che diventiamo, una violenza può sempre dominarci, che non è più la violenza naturale, che è la violenza di un essere di ragione, che tentò di obbedire, ma soccombe al movimento che egli non può ridurre alla ragione. C'è nella natura e sussiste nell'uomo un movimento che sempre *eccede* i limiti, e che non può esser ridotto se non parzialmente⁵⁷⁷.

Lo scacco della costruzione razionale del discorso si mostra con evidenza sotto due diversi profili. Da un lato il punto su cui si è già insistito, della necessaria radice incoerente di ogni incoerenza e dell'utilizzo della forza, della violenza, da parte del discorso per imporsi. «All'inizio, un'opposizione calma alla violenza non sarebbe bastata a scindere i due mondi: se l'opposizione non avesse essa stessa partecipato in qualche modo della violenza»⁵⁷⁸. Su questo non vi è alcuna distanza da marcare rispetto a Weil, che è convinto della necessità della violenza come mezzo da impiegare razionalmente all'interno dei modelli del discorso ragionevole, e non solo «all'inizio», ma anche nel seguito della storia (basti a riguardo quanto esposto nella categoria di Azione della *Logique*). Sull'altro versante, la ragione subisce uno scacco perché la violenza la 'eccede' sempre, in modo tale da non poter esser ricompresa. È la violenza, è vero, di un essere di ragione, non la mera violenza naturale. Ma nell'*Erotismo* Bataille non chiarisce, a differenza di altri scritti, come avvengano le operazioni di 'ritorno', sul soggetto ragionevole, della violenza *non più* naturale. È vero nondimeno che, a giudicar sol-

⁵⁷⁷ Ivi, p. 43.

⁵⁷⁸ Ivi, p. 66.

tanto da quanto sopra riportato, la posizione di Bataille non si discosta se non nelle conclusioni da quella di Weil: l'eccesso costitutivo dell'uomo non può esser 'ridotto' se non parzialmente. Weil sarebbe certo più ottimista, anche se mai nella direzione di una totalizzazione del discorso: anche nel suo pensiero la scelta della violenza può maturare a qualsiasi altezza. Lo sforzo teorico di Weil, render nuovamente possibile, dopo Hegel, dopo i suoi critici, un discorso, *nonostante* la prima violenza, inizia a configurarsi come un'impresa compiuta 'nonostante' Bataille, un'impresa che sia cioè capace di comprendere dialetticamente anche la sua posizione. Ma è un'affermazione, questa, che poggia solo su alcune inflessioni dell'*Erotisme*. Va detto infatti che questa è opera ambigua quanto al debito contratto con Weil: se sovente i due mondi, la violenza e la ragione, ridotti a 'profano' e 'sacro', 'utile' ed 'eccedente', vengono contrapposti con durezza, senza margini di mediazione, non mancano spunti per rinvenire piuttosto una continuità con la più complessa problematica della *violence rentrée* fin qui svolta, in cui violenza e ragione sembrano implicarsi e intrecciarsi strettamente. La comune matrice di interdetto e trasgressione nel dominio della violenza, ad esempio, sembra muoversi in una simile direzione 'unitaria', nonostante il proclamato dualismo, proprio in virtù dell'identità di un mondo del pensiero che presenta una propria differenza interna, un principio per così dire 'maligno', che si può definire come un'alterazione della totalità, una negatività che vi si inserisce per turbare e sconvolgere la ragione⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Non è questa la sede per svolgere la complessa questione di un dualismo, se non di uno gnosticismo in Bataille, tesi piuttosto diffusa nella letteratura. Rimandiamo a proposito a D. Hollier, *Le matérialisme dualiste de Georges Bataille*, in «Tel quel», 25, 1966, pp. 41-54, qui p. 47: «Nel dualismo gnostico Bataille è stato sedotto da un impossibile materialismo», non il materialismo monista dei fisici, ma «un materialismo vissuto» che «deve essere aggressivo» e «non può essere indifferente a Dio». Ma si veda soprattutto la lettura dell'*Erotisme*, ivi, pp. 49 sgg. Cfr. anche J.-M. Heimonet, *L'Hégélianisme et ses mon-*

L'interdetto elimina la violenza e i nostri movimenti di violenza (tra i quali quelli che rispondono all'impulso sessuale) distruggono in noi il calmo ordine senza cui la coscienza umana è inconcepibile [...]. La verità degli interdetti è la chiave della nostra attitudine umana. Noi dobbiamo, noi possiamo sapere esattamente che gli interdetti non sono imposti da fuori⁵⁸⁰.

L'interdetto non essendo imposto dall'esterno, non ha un'origine aliena in un qualche potere che determini la norma ed i suoi limiti. L'interdetto come la trasgressione è intrinseco alla tonalità emotiva, l'angoscia, attraverso la quale l'uomo si rapporta alla violenza, al sacro. E la chiave per comprendere tale 'interiorità' degli interdetti rispetto all'esperienza dell'angoscia può risiedere nel concetto di 'attitudine', nell'accezione weiliana del termine, che è impregnata della 'violenza'. Se si è visto in precedenza come la negatività senza impiego possa essere considerata l'attitudine dell'Assoluto, in uno studio come *L'Erotismo*, libero da preoccupazioni storico-filosofiche, proprio l'attitudine, nozione weiliana utilizzata genericamente in questo passaggio da Bataille, finisce per identificarsi *tout court* con un concetto complesso di violenza che risulta presentare al proprio interno tanto la possibilità dell'interdetto quanto della trasgressione⁵⁸¹. Se

stres, in *Négativité et communication*, cit., che ricostruisce il rapporto con Hegel sin dagli articoli di *Documents*, in cui si sottolineava l'«alterità della natura». Esempio sarebbe a questo riguardo il testo *Le bas matérialisme et la gnose*, in «Documents», 1, 1930, che presentava come leitmotiv della gnosi la concezione della materia come un principio attivo che ha la sua autonoma, eterna esistenza. Successivamente Hollier, in *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, cit., p. 170 nota 17, fa osservare che Bataille, che seguì il corso di Koyré su Cusano nel 1932, provò a riconvertire nello studio sulla *dépense* una proposizione del *De docta ignorantia* (cap. ZVII), «sottraiamo l'eccedente, avremo l'uguale», postulando la materia come inuguaglianza irriducibile. Ph. Meier, *Autonomie und Souveränität*, cit., p. 85, si sofferma sull'imperativo 'scatologico' di sottomettersi a quel che è più basso.

⁵⁸⁰ G. Bataille, *L'Erotisme*, OC X, 41.

⁵⁸¹ R. Sasso, *Georges Bataille. Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, cit., p. 184, parla di 'violenza senza impiego', che non deve essere paralizzata dalla ragione. La violenza viene in questo studio a identificarsi con l'eterogeneo, il dominio della continuità, dell'essere per eccesso (ivi, p. 182). Cfr. pp. 186-187:

in essa Weil aveva potuto leggere la costitutiva apertura tanto allo sbocco ragionevole quanto a quello violento, Bataille, riprendendo analoghe movenze durkheimiane – su cui si tornerà –, ripropone la stessa duplicità nell'esperienza del sacro che genera in sé tanto la produzione del divieto quanto la tendenza alla trasgressione. L'attitudine, la cui chiave, parafrasando Bataille, è la particolare 'interiorità' dell'interdetto, l'auto-imposizione, va a coincidere con l'esperienza interiore dell'angoscia in cui la ragionevolezza non può aver parte, ma di cui è concepibile per Bataille un'appendice coscienziale, uno sguardo lucido, rigoroso.

Ed è in questo contesto, nell'ambito della coscienza di sé che s'identifica con il misticismo cosciente del *Coupable*, che la trasgressione dell'interdetto, che nasce dalla stessa matrice dell'interdetto, può maturare una rivolta. È quanto risulta anche da appunti precedenti, relativi alla stesura della *Souveraineté*: «l'essenziale della rivolta è che essa è sempre rifiuto di un interdetto, o piuttosto la sua essenza è rifiuto di ogni interdetto, ma essa conduce a un accordo, alla *complicità* degli spiriti, di tutti gli spiriti»⁵⁸². Se la complicità e l'accordo 'universale' degli spiriti non vanno affatto confusi con un agire fusionale d'intesa, ma vanno più propriamente riferiti a quell'assenza di comunità che sola fa la comunità e alla 'continuità' della vita rispetto alla discontinuità delle singole esistenze individuali di cui si parlerà nell'*Erotismo*⁵⁸³, in Bataille quel che sotto il profilo storico-filo-

«il pensiero si concede (*s'octroie*) un dominio riservato, costruito con il lavoro, che rigetta come al di fuori di un cerchio magico la violenza nel non-essere e nel non-sapere. Trasgredire questo limite o debordarlo senza premeditazione è dunque accedere al non-sapere».

⁵⁸² G. Bataille, note a *La Souveraineté*, in OC VIII, 634.

⁵⁸³ Su questi temi centrali dell'opera del 1957 si veda in linea generale M. Richardson, *Georges Bataille*, cit., pp. 98-104. Il ruolo dell'angoscia appare qui come residuo della perdita di continuità (p. 100). G. Ernst, *Georges Bataille, Analyse du récit de mort*, cit., p. 43, ritrova nel meccanismo dell'equivalenza che unisce morte ed erotismo «una concezione più aperta della Negatività 'riconosciuta'. La morte finale individualizza l'essere, e così l'esperienza erotica, che interessa sempre la faccia nascosta dell'io».

sofico è la rivolta contro l'esclusione discorsiva della violenza, nella sfera antropologica si traduce nella trasgressione dell'interdetto. Il fondamento ontologico dell'*homme revolté*, la figura della contestazione della filosofia che si ritrova nella *Logica* di Weil, è ben delineato in un antico aforisma di *Sur Nietzsche*: «non accettare nulla di ciò che è, se non di tendere al di là di ciò che è. Quest'essere che sono è rivolta dell'essere, è il *desiderio* indefinito»⁵⁸⁴. Il nesso tra rivolta e interdetto nasce da una strutturale tensione interna all'esperienza 'interiore' della violenza che pone l'attitudine davanti all'alternativa di determinarsi in una dimensione normativa oppure di aprirsi alla violenza. Quest'oscillazione, tutta interna alla negatività riconosciuta, che innerva l'attrazione-repulsione suscitata dal sacro, determina anche il paradosso della necessità della trasgressione.

Dobbiamo tener conto di un carattere irrazionale degli interdetti se vogliamo comprendere un'indifferenza alla logica che non cessa di esser loro legata [...]. Possiamo anche andare fino all'assurda proposizione "L'interdetto è lì per esser violato". Questa proposizione non è come sembra inizialmente, una provocazione, ma l'enunciato corretto di un rapporto inevitabile tra emozioni di senso contrario⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ G. Bataille, OC VI, 202.

⁵⁸⁵ G. Bataille, *L'Erotisme*, OC X, 67. G. Ernst, *Georges Bataille, Analyse du récit de mort*, cit., p. 87, sottolinea a proposito di questo paradosso il nesso con Mauss per cui «l'uomo, sospendendo momentaneamente l'azione della legge, si completa perdendosi». Si noti come una formula pressoché identica a quella (dall'eco anche kelseniana) dell'interdetto che è «lì per essere violato» venga citata da Walter Benjamin tanto in *Per la critica della violenza* quanto in *Franz Kafka* (scritto agli albori dell'esilio francese che vede Bataille tra le frequentazioni più assidue), ripresa dall'*Ethik des reinen Willens* di Cohen: «Già Hermann Cohen, in una rapida analisi della concezione antica del destino, ha definito una 'cognizione cui non si sfugge' quella che 'sono i suoi stessi ordinamenti che sembrano occasionare e produrre questa infrazione, questo distacco'». (W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, II, 1, p. 198; tr. it. di R. Solmi in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, p. 152; *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in *Gesammelte Schriften*, II, 2, pp. 409-438, qui p. 412; tr. it. di R. Solmi, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, in *Opere complete*, vol. VI, *Scritti 1934-1937*, ed. it. a cura di E. Ganni-H. Riediger, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-152, qui p. 131).

Se l'indifferenza alla logica che caratterizza la natura degli interdetti richiama l'incoerenza alla radice di ogni donazione di senso, il rimando all'emozione «di senso contrario» non fa che ribadire l'apertura dell'attitudine umana alla sanzione della norma (accettata se l'esperienza dell'interdetto è legata a un'emozione negativa) o alla sua infrazione (se l'emozione è invece positiva). L'utilizzo della dicotomia negativo-positivo non manca di sottolineare la neutralità del desiderio, lo *Streben* batailliano verso ciò che è sconosciuto (e deve restar tale)⁵⁸⁶.

A voler rinvenire un tratto nettamente antiweiliano dell'esposizione di Bataille bisogna però spingersi oltre nel corso dello studio del 1957. Che la violenza sia indifferente alla logica è infatti un *topos*, se non *la* tesi della *Logique*: la nota che differisce maggiormente dalle tesi principali di Weil sta più probabilmente nel tratto già rilevato, per cui violenza e discorso, anziché farsi 'pensiero violento' o 'misticismo cosciente', si contrappongono senza intrecciarsi. Tratto antiweiliano, perché riporta il conflitto tra ragione e violenza al suo stadio originario, togliendo l'utilità di una *Logica della filosofia*, eppure significativamente derivato da un'attenta lettura proprio dell'opera weiliana. Nello studio *Sade et l'homme normal*, sempre contenuto nell'*Erotisme*, che trova una prima stesura già nel '54, questa tonalità della lettura di Bataille vede una significativa accentuazione.

C'è in noi così una folgorazione sovrana che riteniamo generalmente *la cosa più desiderabile*, che sfugge alla coscienza chiara dove ogni cosa ci è data. Tant'è che la vita umana è fatta di due parti eterogenee, che non si uniscono mai. L'una sensata, il cui senso è costituito dai fini utili, di conseguenza subordinati: questa parte è quella che appare alla coscienza. L'altra è sovrana: all'occasione, si forma a favore di

⁵⁸⁶ Ph. Meier, *Autonomie und Souveränität*, cit., p. 94, sottolinea come l'operazione sovrana di Bataille si risolva nel togliere la distinzione tra desiderio e sapere, e nell'erotizzazione del sapere. Nello stesso movimento di trasgressione Meier individua una 'sparizione' del soggetto filosofico (p. 110). Sono interessanti, anche se non sempre pertinenti, i riferimenti a Levinas presenti in questo testo.

un disordine della prima, è oscura, o piuttosto, se è chiara, è accecante; sfugge così in ogni modo alla coscienza. Di conseguenza, il problema è duplice. La coscienza vuole estendere il suo dominio alla violenza (vuole che una parte altrettanto considerevole dell'uomo cessi di sfuggirgli). Dall'altro la violenza, al di là di se stessa, cerca la coscienza (perché il godimento che essa afferra sia riflesso, di qui più intenso e più decisivo, più profondo). Ma essendo violenti noi ci allontaniamo dalla coscienza e allontanandoci dalla coscienza e insieme sforzandoci di afferrare distintamente il senso dei nostri movimenti di violenza, noi ci allontaniamo da quegli smarrimenti e quei rapimenti sovrani che essa comanda⁵⁸⁷.

La separazione tra violenza e discorso non potrebbe apparir più radicale: il movimento di intensificazione dell'uno nella coscienza porta all'allontanamento dell'altra. La coscienza agisce secondo modalità omologatrici in cui si appropria dell'eterogeneo quanto più le è possibile. Neanche il linguaggio di Sade, pur paradossale nella ricerca della forma narrativa più fredda per raccontare i crimini più efferati, sfugge alla peculiare prospettiva critica di Bataille. «La violenza *espressa* da Sade aveva cambiato la violenza in ciò che essa non è, di cui ella è anzi necessariamente l'opposto: in una volontà riflessa, razionalizzata, di violenza»⁵⁸⁸. Su questo punto Bataille sembra aver mandato a memoria non solo la tesi fondamentale della *Logique*, la coincidenza di silenzio e violenza, ma sembra anche aver messo da parte la complessa costruzione concettuale celata nella formula della *violence rentrée* (che, ricordiamo, è di quattro anni successiva all'*Erotismo*). Contro i lunghi discorsi, razionali e persuasivi, dei protagonisti dei romanzi di Sade, Bataille rimarca «il profondo silenzio che è il proprio della violenza, che non dice mai di esistere, e non afferma mai un diritto ad esistere, che esiste sempre senza dirlo. A dire il vero, queste dissertazioni della violenza [...] sono le parole di Sade stesso, che impiegava questo procedimento per indirizzarsi agli *altri* (ma che mai si sforzò di riportarle davvero

⁵⁸⁷ G. Bataille, *Sade et l'homme normal*, in *L'Erotisme*, OC X, 191.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 190. Si veda anche la versione alternativa del passo, ivi, p. 703.

alla coerenza del discorso, alla logica). [...] Sade *parla*, ma parla a nome della vita silenziosa, in nome della solitudine perfetta [...]. La violenza porta in sé questa negazione disordinata, che mette fine a tutte le possibilità di discorso»⁵⁸⁹.

Nell'opera del 1957 parlare della violenza, renderla oggetto di riflessione, o anche semplice oggetto di volontà riflessa nell'espressione, è prestarsi ad un'apertura dell'attitudine, della violenza, al discorso. In questo frangente Bataille restringe la propria determinazione della violenza al silenzio. E si badi che proprio su questo punto iniziale, 'eccezionale', la stessa *Logique* di Weil non sa come trattare la violenza: il discorso è esattamente alla pari col silenzio, non può sfruttare le sue armi e ne è consapevole. Dipende da una decisione. E Bataille non manca di rilevare che la decisione per il discorso (nel suo caso, per la coscienza) significa perdere la verità di se stessi, la sovranità.

La *coscienza di sé* è sicuramente un fine essenziale dell'uomo, dato in un'aspirazione universale, ma la violenza gli oppone un dominio chiuso, ed è evidente che la *conoscenza* di questo dominio è inaccessibile a colui cui manca la violenza, inaccessibile parimenti se la violenza altera e mette in disordine la coscienza. Altrimenti detto, essendo l'uomo effetto di due contrari, la conoscenza di ciò che è gli è rifiutata. Egli perde obbligatoriamente da un lato ciò che guadagna dall'altro. Se siamo sovranamente violenti, tendiamo a perder coscienza, e più siamo coscienti, più *subordiniamo* la violenza *sovrana* ai fini utilitari della coscienza⁵⁹⁰.

La scissione è nitida, ma altrettanto chiaro è come la nozione di 'coscienza' che Bataille utilizza nell'*Erotismo* sia notevolmente più ristretta di quella che ha in mente nell'*Expérience intérieure* e nella prefazione stessa al *Coupable*, allorché è in gioco la questione del misticismo, quando la coscienza è appendice lucida che guarda il sapere come oggetto e con ciò guarda anche la violenza. Nell'*Erotisme*, almeno in questi passi, si ha invece una co-

⁵⁸⁹ Ivi, p. 187.

⁵⁹⁰ G. Bataille, *L'Erotisme*, note allo studio III, *Sade et l'homme normal*, OC, X, 706.

scienza intenzionale di cui vengono messi in luce solo i tratti di negazione dell'oggetto: la coscienza sembra apparire in versione ridotta, già sempre asservita agli imperativi della ragione strumentale, dove la conoscenza è dominio organizzato e chiuso che perde inesorabilmente il suo contrario senza entrarvi mai in rapporto⁵⁹¹. Si tratta come detto di un'accezione della violenza (e della coscienza) piuttosto isolata nell'opera di Bataille: una scissione così radicale del mondo in ragione e silenzio rende assai più difficile individuarvi un concetto coerente di 'prima violenza', che abbia un rapporto forte e prolungato con l'opera di Weil, rapporto di cui si darà conto a breve, scavando nel testo weiliano.

Ma si tratta appunto di uno spunto isolato. Il tratto paradossale è che proprio quando egli è più weiliano, ossia quando della *Logique* interpreta in modo corretto la nozione di violenza pura, Bataille finisce per ritornare all'inizio del testo, al momento in cui è in gioco la 'decisione' sullo 'stato d'eccezione' del discorso e l'alternativa alla filosofia è rappresentata dalla chiusura nel mutismo. È chiaro tuttavia che le osservazioni critiche da lui mosse contro Sade, responsabile di aver reso la violenza, il silenzio, oggetto d'espressione, possono tanto più valere nei suoi stessi con-

⁵⁹¹ J.-P. Dubost, *Eine aufmerksame Lektüre: Batailles Interpretation von Sade*, in H. Finter – G. Maag (a cura di), *Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche*, cit., pp. 33-47, qui p. 39, sottolinea la discrasia fondo-superficie in Sade, dove il fondo è rappresentato dai movimenti della violenza «che non hanno funzione narrativa né un elemento di articolazione mimetica» e la superficie sarebbe il trattamento cosciente e l'indirizzo pratico-utilitaristico della materia narrativa. Ivi, p. 41, si sottolinea come in Sade la contraddizione ontologica tra la lingua della ragione e la verità erotica trovi la propria *Aufhebung* e come il divenir forma del silenzio senza forma, la configurazione della violenza, passi anche attraverso l'uso irregolare del linguaggio. Dubost avvicina la lettura sadiana di Bataille a quella di Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, in quanto incapace di coglierne la decostruzione dei principî illuministici. Secondo R. Sasso, *Georges Bataille. Une ontologie du non-savoir*, cit. p. 200, Bataille ammette l'equazione violenza = silenzio, non per ridurre eventualmente la violenza nel discorso, ma per sottolineare al contrario l'eterogeneità del suo dominio. Ma la negatività di questo tipo di violenza solo 'eterogenea' resta monolitica.

fronti. Ed è altrettanto evidente come la duplicità dell'*attitudine* su cui ci si è soffermati, la sua contemporanea apertura al discorso e alla violenza esemplificata dalla matrice comune della trasgressione e dell'interdetto, spinga piuttosto nella direzione di una complicazione 'interna' del concetto di violenza, di un suo avvicinamento all'*esperienza interiore*, cui rimanda l'angoscia. Questo primo orientamento della nozione di violenza legata alla trasgressione si situa più nitidamente nella linea della produzione batailliana che si è a lungo affrontata, enucleando il concetto di 'prima violenza', come violenza che è tale per e a partire dalla riflessione. In questa prospettiva va indagata la sua presenza nella *Logica della filosofia*, da 'nemico interno', che certo non pratica la violenza come silenzio, ma che avrà un ruolo notevole nella categoria di 'Opera'.

C) *Il nemico interno della Logica della filosofia*

Scrittura della 'prima' violenza: Habermas, Weil e il discorso filosofico di Bataille

Nelle sue lezioni parigine dei primi anni Ottanta, meglio note come *Il discorso filosofico della modernità*, Jürgen Habermas aveva sottolineato lo sfondo comune in cui collocare Foucault e Derrida, Adorno e Heidegger, rinvenibile, a suo avviso, nel tentativo di uscire dalla modernità mediante quella sorta di «piattaforma girevole» rappresentata dalla figura di Nietzsche. La nota critica apportata da Habermas ai vari protagonisti filosofici del Novecento volgeva sul fatto che ciascuno di essi finiva per imbattersi nella «contraddizione performativa» di voler criticare la razionalità moderna dal suo interno, smascherandone la volontà di senso come volontà di dominio, e portandola così all'autodistruzione. In una simile schiera di autori Habermas inserisce anche Bataille, precisando che egli «non fissa il principio della modernità in un'autocoscienza autoritariamente gonfiata, smi-

suratamente autonoma, bensì nell'orientamento verso il successo di un agire che ottimizza l'utile»⁵⁹². Bataille porterebbe cioè la sua contestazione sul fronte della razionalizzazione etica, per farsi discepolo a suo modo della lezione weberiana. Habermas svolge quindi un lungo e approfondito percorso interno all'opera di Bataille partendo dagli anni Trenta, dallo scritto sulla *Struttura psicologica del fascismo*, dove il progetto illuminista viene tacciato di vanità, in quanto fondato su meccanismi di esclusione dell'eterogeneo che lo portano ad esser segretamente dipendente da ciò che resta estromesso. L'interesse dell'analisi habermasiana sta da un lato nell'operazione ermeneutica che costruisce il nesso teorico dell'eterogeneo con il concetto di carisma, dove intravediamo – da Weber a Schmitt, senza dimenticare quanto visto nel concetto di 'autorità' di Kojève – una capacità di attivare 'sovranamente' il materiale sociale escluso⁵⁹³. Dall'altro sta nel riproporre il pensiero di Bataille come una «filosofia della storia della proscrizione»⁵⁹⁴, avvicinandolo ora all'ultimo Adorno, ora al primo Lukács. Ma ciò che preoccupa Habermas è che il concetto di 'violenza' di Bataille sia così prossimo, fino a rischiare l'indistinzione, a una violenza elementare, i cui caratteri spontaneisti e sovversivi stentano, a suo avviso, a distinguersi dalla violenza di tipo fascista. Se Bataille, lo si è visto, non ha di mira come polo di riferimento una qualche forma di intersoggettività⁵⁹⁵, né ritiene di dover porre scopi alla sua violenza, puntando

⁵⁹² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1997², p. 217.

⁵⁹³ Ivi, pp. 222-223.

⁵⁹⁴ Ivi, p. 228.

⁵⁹⁵ J.-L. Nancy, *La communauté desoeuvrée*, cit., pp. 39-40: «il motivo della rivelazione dell'essere-insieme, o dell'essere con, per mezzo della morte, e della cristallizzazione della comunità intorno alla morte dei suoi membri, ossia attorno alla 'perdita' (dell'impossibilità) della loro immanenza, e non attorno alla loro assunzione fusionale in qualche ipostasi collettiva, introduce in uno spazio del pensiero incommensurabile con tutte le problematiche della socialità e dell'intersoggettività (fino alla problematica husserliana dell'*alter ego*)».

semmai a togliere i caratteri teleologici del consumo, questo lo avvicina «agli stati tossici dell'autoabbandono, dell'autoprosciugamento, della furia»⁵⁹⁶.

Approdando all'analisi dell'*Erotisme*, nella dinamica interna e nella comune origine di norma e violazione, Habermas rinviene quel tratto decisivo della critica di Bataille alla razionalizzazione etica e alla «disambiguizzazione del sacro»⁵⁹⁷, che opera infine la partizione tra il mondo del sacro e del profano. Tralasciando la parte del saggio habermasiano dedicato ai rapporti teorici in Bataille tra la sovranità e il comunismo sovietico⁵⁹⁸, è sotto un profilo più generale, sotteso all'intero impianto teorico del *Philosophischer Diskurs der Moderne*, che la critica del filosofo francofortese può esser affiancata a quanto esposto finora e restituirci alla lettura della *Logica della filosofia* sotto una luce prospettica più produttiva. Il problema che Habermas ravvisa in Bataille, che lo porrebbe sulla scia della dialettica dell'illuminismo, col suo carico di contraddizione performativa, s'identifica infatti con la frattura insanabile posta in alcuni passi dell'*Erotisme* (e in molti altri testi di Bataille, che Habermas sottolinea con un qualche turbamento) tra l'agire razionale, il discorso, e il sacrale, la sovranità. Se «l'Altro della ragione è più che l'irrazionale e l'i-

⁵⁹⁶ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 226.

⁵⁹⁷ Ivi, p. 236.

⁵⁹⁸ J. M. Besnier, *Le fascisme et la dynamique du désespoir*, in *Eloge de l'irrespect et autres écrits sur Georges Bataille*, Descartes&Cie, Paris 1998, sottolinea (pp. 63-64) come l'opera politica di Bataille abbia un preciso valore di critica del totalitarismo nel «rovinare l'angelismo *démobilisateur*» alla base delle dittature. In *Moderne ou antimoderne*, ivi, pp. 95-104, Besnier, in riferimento alla critica di Habermas, avvicina la posizione di Bataille rispetto alla modernità a quella di Leo Strauss per cui (ivi, p. 97) «non possiamo essere nella modernità se non essendo anti-moderni, ossia siamo moderni nella misura in cui accogliamo ciò che sembra svolgersi nello spazio del presente», e, se è vero che il rapporto limite-trasgressione giustificherebbe il fatto di parlare di un superamento della modernità, la soggettività resta in Bataille una dimensione molto forte. In questo testo troviamo un'efficace formula (ivi, p. 102) della sua opera come «filosofia popolare», un *téléscopage* di Hegel e Nietzsche (l'uno che sfugge alla follia col sapere assoluto, l'altro che vi approda).

gnoto, cioè l'*incommensurabile*, che non può venir toccato dalla ragione – nemmeno al prezzo dell'esplosione del soggetto razionale –, allora non si danno le condizioni in base alle quali potrebbe esser sensatamente rappresentata una teoria tale da superare l'orizzonte di ciò che è accessibile alla ragione e da tematizzare o tantomeno da analizzare l'interazione della ragione con un potere originario trascendente»⁵⁹⁹. Nella difficoltà di postulare o rinegoziare un'interazione tra la ragione e la violenza, secondo Habermas Bataille si smarrisce in un «andirivieni inconcludente»⁶⁰⁰ tra il suo pensiero filosofico e il suo linguaggio espressivo, dove il primo si toglie da sé, vittima del «paradosso di una critica della ragione totalizzante, autoriferentesi», e l'altro approfondisce il tratto dell'osceno, dello choc dell'inattendibile e dell'irrappresentabile per restituire «l'ambivalenza di disgusto e piacere» che appartiene al mondo del sacro⁶⁰¹. Postulando un'ulteriorità del sacro, del silenzio, e quindi della violenza, rispetto alle forme filosofico-discorsive, rimarcando quell'indifferenza alla logica di cui si parlava nell'*Erotisme* a proposito della genesi degli interdetti, Bataille sanzionerebbe uno scarto tra le possibilità del discorso filosofico, infine costretto a chiudersi in un'assenza di sovranità, e quelle della violenza che sul loro versante tracciano i margini per una rappresentazione dell'impossibile sovranità. Non stupisce, data l'analisi qui svolta, che Habermas trovi nell'*Erotisme* ampi sostegni testuali per concludere che «Bataille smentisce i suoi propri sforzi di attuare la critica radicale della ragione con i mezzi della teoria»⁶⁰², dato che

⁵⁹⁹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 239.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 239.

⁶⁰¹ Secondo J. M. Besnier, *Moderne ou antimoderne*, cit., p. 103, Habermas ha torto nel «considerare come una riduzione ciò che si può descrivere, a mio avviso, come l'interferenza ormai necessaria tra due modalità di resistenza al mondo che sono ormai la filosofia e la letteratura». «Ci si condanna all'angeliismo se si ignora il fango e il sangue».

⁶⁰² J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 240 (anche le citazioni precedenti).

proprio nell'*Erotisme* Bataille batte sul tasto della separazione tra mondo della violenza e della ragione.

Ferma restando la critica di Habermas, seppur condotta con presupposti logici e teorici che nulla hanno a che vedere con gli intenti di Bataille, e tesa a rilevare anche nello scrittore-filosofo francese lo scacco performativo del tentativo di annientare la ragione dall'interno utilizzando ancora i suoi strumenti, va detto che Habermas – paradossalmente – non tiene sufficientemente conto proprio del carattere che abbiamo definito 'performativo' della scrittura di Bataille. Nel momento in cui rileva la frattura tra discorso e linguaggio, tra pensiero che si annienta e linguaggio che continua a esprimersi, Habermas manca di sottolineare la matrice unitaria del discorso e della scrittura in quel concetto di 'violenza rientrata' o 'pensiero violento' che si è rinvenuto alla radice stessa del coimplicarsi di interdetto e trasgressione e che è la 'prima violenza' con cui la filosofia di Weil si scontrerà. Sotto questo profilo il tentativo weiliano di riformulare le possibilità del discorso ragionevole a partire dal confronto con questa complessa violenza, che ha usato e può usare la parola, ma è indifferente al discorso, si iscrive appieno nella tradizione del «discorso filosofico della modernità», come inteso da Habermas, anche se con una particolare accentuazione, rispetto agli esiti del pensiero dell'allievo di Adorno, della radicale apertura della storia alla violenza – dal *factum brutum* del silenzio alle astuzie della ragionevolezza, dalla violenza meccanica della razionalità strumentale alla violenza nata dal compimento del discorso. La *Logica della filosofia* deve e vuole confrontarsi con gli stessi oggetti teorici del 'discorso della modernità'⁶⁰³ e, date le premesse

⁶⁰³ Ciò benché Habermas ignori in questo testo Weil, così come sembrano ignorarlo i suoi traduttori francesi, Chr. Bouchindomme e R. Rochlitz, che sorprendentemente nell'*Avant-propos* del *Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris 1988, scrivono: «à travers l'héritage de Raymond Aron, d'Eric Weil et du néo-kantisme, le libéralisme néoconservateur est devenu le dépositaire des idées universalistes et démocratiques». Il poco credibile giudizio viene criticato da J.-M. Buée, *Eric Weil, penseur de l'unité plurielle*, in «Critique»,

storico-filosofiche, sa di contare nel suo seno molti 'nemici interni' al discorso che non mancano di confondersi e assimilarsi alla violenza.

Non si tratta qui pertanto di rilevare che la contraddizione di Bataille sia meno performativa di quanto Habermas intenda, come pure è stato fatto, insistendo sulla consapevolezza batailliana del fallimento e dello scacco delle operazioni mimetiche del linguaggio impegnate a far emergere l'irriducibile opposto del pensiero (saremmo in presenza di una sorta di uso sacrificale del linguaggio⁶⁰⁴), non si tratta di questo, quanto di cercare la genesi di questa performance, di questa mimesi a partire da un concetto complesso di violenza. Ancora, se la violenza di Bataille fosse davvero identificabile *tout court* e soltanto con il silenzio – il che non è –, ci troveremmo davanti a una curiosa contraddizione performativa senza performance, ovvero a un assurdo in

mai 2000, t. LVI, n. 636, Weil, *Kojève, Bataille*, pp. 389-402, qui p. 402 nota 10. Buée recensisce l'ampia ricerca – finora la più approfondita sui nessi non peregrini tra l'intento filosofico weiliano e quello di Habermas – di E. Ganty, *Modernité et philosophie. M. Heidegger, J. Habermas et E. Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1997, che parte dal presupposto che sia Heidegger sia Habermas sia Weil pongano la questione del senso in un mondo alla ricerca della razionalità e dell'efficacia (l'analisi è svolta in particolare sullo sfondo della lezione weberiana).

⁶⁰⁴ R. Sasso, *Georges Bataille*, cit., p. 201; J. M. Besnier, *Moderne ou anti-moderne*, cit., p. 104; D. Hollier, *La prise de la Concorde*, cit., p. 166: «tutto il libro sull'*érotisme* può esser letto come uno sforzo per far apparire l'unità dei termini apparentemente contraddittori come la santità e il libertinaggio, come la vita e la morte». La contraddizione sarebbe perciò nella pratica della scrittura. J. M. Heimonet, *Habermas et Bataille* (1989), in *Négativité et communication*, cit., pp. 81-111, pone (ivi, p. 90) Habermas e Bataille di fronte allo stesso problema di mettere in rapporto la comunicazione con lo sviluppo delle forze produttive legate alla tecnica, per poi rilevare (ivi, p. 95) anch'egli che Bataille era consapevole dei rischi che Habermas gli rimprovera (come *apprenti sorcier*), ma considerava la comunicazione un dovere morale consistente nel passare attraverso il linguaggio. La piena coscienza dei rischi corsi viene ribadita anche in J. M. Heimonet, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, cit., pp. 36-37, dove Sartre e Habermas critici di Bataille vengono appaiati in quanto entrambi positivisti, l'uno della politica, l'altro del discorso.

cui chi tace proclama ad alta voce di farlo (e Weil prenderà spunto da questa assurdità per mostrarne il carattere post-hegeliano). Non è questo il caso di Bataille, il quale, come pure è stato notato, non cessa di scrivere, rappresentare, mettere in scena lo scacco, l'esperienza di un'impossibilità di afferrare 'esteticamente' la morte, ma prima di tutto non smette di scrivere della 'prima violenza', di quell'operazione di reintroduzione della violenza all'interno della coscienza al termine della storia, una volta che il sapere assoluto si è realizzato e perciò stesso rivelato come oggetto e con ciò violenza⁶⁰⁵. Come si è già detto in questa sede, la riflessione nella coscienza dell'esteriorità violenta che si svela essere il sapere assoluto porta sì all'indistinzione di dentro e fuori, di soggetto ed oggetto, allo «stato di ebollizione», ma porta altresì non al silenzio, ma all'espressione e alla performance di quest'esperienza. È Bataille stesso a tracciare il paradosso del suo pensiero e della scrittura che intimamente gli si lega: «l'esperienza interiore è condotta dalla ragione discorsiva. Solo la ragione ha il potere di disfare la sua opera, di gettare in basso ciò che ha edificato». Se sembra arduo ricondurre semplicemente alla ragione quell'esperienza interiore che mira ad oltrepassarla, la provocatoria autocritica della ragione lanciata nel 1943 da Bataille rivela tuttavia quanto la prima violenza conservi della ragione che da sé si disfa⁶⁰⁶. È come se Bataille non facesse

⁶⁰⁵ J.-P. Dubost, *Eine aufmerksame Lektüre: Batailles Interpretation von Sade*, cit., soprattutto p. 38 e pp. 41-42, sulla violenza messa in figura e p. 46: «le finzioni di Bataille rappresentano *a contrario* l'unicità di questa forma, di questa impossibile rappresentazione divenuta per una volta sola possibile».

⁶⁰⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, in OC V, 60. Si vedano le distinzioni a proposito di J. M. Heimonet, *Habermas et Bataille* (1989), in *Négativité et communication*, cit., pp. 95-96, che sottolinea (ivi, p. 98) come il linguaggio venga sottomesso all'esercizio del non-sapere, dove il soggetto assiste al suo ribaltamento, per cui riscontra, oltre all'eccessivo ottimismo razionalista di Habermas, anche (ivi, p. 103) un uso non pertinente dell'accusa di 'contraddizione performativa', dato che non era intenzione di Bataille risolvere il dilemma della comunicazione tra una forza originaria trascendente e la ragione discorsiva.

che tracciare sui propri scritti le memorie di questa prima violenza. La sua scrittura della prima violenza lo porta non tanto alla contraddizione, che d'altronde non è termine del suo lessico, quanto alla ripetizione di uno scacco del discorso. Nel discorso filosofico della modernità Bataille si pone sì in antitesi al discorso illuminista della modernità e della ragione come progetto, come istanza autofondativa e perciò legittima, ma la radice della sua antiteticità è nella *oggettivazione* del sapere assoluto di Hegel in una violenza che è proprio per questo talmente intrecciata con la ragione che il suo linguaggio, la sua scrittura, non fanno che articolarne e iterarne la reciproca implicazione.

Bataille all'Opera

Si è già detto che cercare il nome di Bataille negli scritti, editi o inediti, di Eric Weil, è del tutto inutile. Parco di note e di nomi propri, il testo weiliano è tanto più, in genere, privo di riferimenti ad autori contemporanei. Fanno eccezione *Hegel e lo Stato* e gli articoli di *Critique*, ma l'uno per l'argomento, l'altro per comprensibili motivi di discrezione interredazionale non erano i luoghi più adatti per critiche e commenti di alcun genere relativi a Bataille. Della consapevolezza, da parte di entrambi, della distanza di prospettive, pure si è detto. In ogni caso, l'operazione che ci si accinge a fare non sarebbe stata approvata da Weil, giustamente restio a voler identificare le categorie della sua filosofia con personalità ben determinate, ancor più se contemporanee. Che tuttavia Bataille possa esser stato per lui uno dei possibili referenti della categoria dell'Opera all'interno della *Logique de la philosophie*, che quando Weil pensa alla violenza possibile dopo la categoria di Assoluto, quanto si è chiamato 'prima' violenza, lo faccia anche attraverso Bataille, può esser d'aiuto, alla luce dei risultati raccolti finora, a illuminare reciprocamente i due, diver-

sissimi, pensieri⁶⁰⁷. Bisogna tener presente tuttavia un dettaglio fondamentale: gran parte dei testi di Bataille che abbiamo citato sono posteriori alla stesura della *Logica* (il cui ultimo foglio manoscritto è datato 27 dicembre 1946). Dei testi di Bataille l'unico che Weil poteva conoscere con sicura probabilità, anche perché legato a polemiche feroci, era *L'expérience intérieure*. Ma i due, lo si è detto, avevano una frequentazione stretta da un quindicennio, né va dimenticata la mediazione di Kojève. In quanto esposto finora, tra l'altro, si è mostrato come i temi della lettera di Bataille a Kojève del 1937 tornino immutati, seppur complicati, nel contenuto (non certo nel contesto) anche vent'anni dopo, e si è suggerito come semmai si possa pensare, così come si evince dalla nota dell'*Erotisme* e da vari appunti dei manoscritti, a un utilizzo batailliano dell'opera di Weil per meglio precisare ciò che andava teorizzando da anni. Coscienti dell'ambiguo e contraddittorio orientamento assunto nel quadro di quello che è stato il punto d'avvio, l'*Erotisme*, per definire appieno il retaggio weiliano in Bataille (violenza come silenzio o come *violence rentrée*), tenteremo adesso di verificare se quanto determinato – finora solo in Bataille – come 'prima violenza' possa trovare effettivamente spazio nella *Logica della filosofia*.

Cerchiamo innanzitutto di determinare il peculiare movimento categoriale dell'Opera. In primo luogo non si deve di-

⁶⁰⁷ A far presente quest'eventualità è P. Canivez, *La politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, cit., pp. 54-55 e nota 3, dove però si mette in guardia dall'identificare *tout court* Bataille con la categoria dell'Opera. Secondo Canivez il suo pensiero sarebbe piuttosto una ripresa dell'Opera (in quanto egli ne parla, ma l'Opera si serve anche del linguaggio altrui). Si veda però LP 365-366, 500-501 sulla difficoltà di discernere le riprese autentiche dalle pseudo-riprese di questa categoria, difficoltà derivate dal suo carattere particolare di categoria che rifiuta la categoria. Le pochissime note presenti nella *Logique* non aiutano certo lo studioso a compiere quel lavoro di ricostruzione storica auspicato da G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil* cit., p. 16, in parallelo al suo lavoro di scavo teoretico. Da una parte acquistano un significato particolare, sembrando, data la rarità, quasi inevitabili dal punto di vista dell'autore, dall'altra lasciano libero spazio all'interprete.

menticare l'importanza della scelta terminologica compiuta da Weil al momento di denominare quei tipi ideali di discorso filosofico costituiti dalle categorie. Due categorie dopo troviamo infatti la categoria di Azione, la cui distinzione semantica dall'Opera non è a prima vista agevole. Tale categoria ha dalla sua il peso del ruolo di ultimo tipo discorsivo, ricco di contenuto, della *Logica*, dato che le ultime due effettive, a lei successive, Senso e Saggezza, sono categorie solo formali. L'Azione si rivelerà pertanto in Weil come il tipo ideale di discorso filosofico capace di pensare la prassi ragionevole in quanto tendente alla soddisfazione universale. In essa la filosofia raggiunge un'identificazione piena con la storia e si comprende come pensiero attivo nella prassi, pensiero in grado di comprendere la violenza nella storia, di usarla perfino (può essere 'rivoluzione', e l'eco marxiana è ben presente) e di elaborare delle strategie per ridurla. Restando negativa, l'Azione nega le condizioni della reificazione e dell'alienazione dell'uomo, rinunciando però a una determinazione positiva (utopica o totalitaria) dei suoi scopi, che non sia la realizzazione delle condizioni di universalità⁶⁰⁸. L'Azione riuscirà là dove l'Assoluto aveva assistito al suo scacco, per mano dell'Opera⁶⁰⁹. Torniamo a questa categoria. Il punto di partenza è quello

⁶⁰⁸ Su questa complessa categoria, molto più ricca di quanto emerga dalle nostre poche righe, si veda l'illuminante esposizione di P. Canivez, *La politique et sa logique*, cit., pp. 72-88 e le opportune distinzioni dell'Azione dal totalitarismo, p. 75. Sul tema, si veda la lettura di L. Amodio, *Socialismo dall'utopia al mito*, cit., in Id., *Storia e dissoluzione*, cit.

⁶⁰⁹ Come spiegare allora l'abisso semantico tra Opera e Azione? Termini onnipresenti nel seminario kojéviano, certo. Benché l'Opera venga tradotta con *Werk* dagli studiosi tedeschi di Weil, una possibile fonte, anche solo analogica, di questa distinzione, che certo Weil aveva ben presente, potrebbe esser stata la filosofia hegeliana del diritto: qui, all'interno della Moralità, nella parte su «Proposito e responsabilità» troviamo la precisa partizione tra la *Handlung* (azione) e la *Tat* (atto-fatto), dove con 'atto' si intende ciò che viene riconosciuto imputabile alla volontà soltanto in quanto specificamente realizzazione di un determinato proposito (*Vorsatz*), così che quanto fatto possa esser riconosciuto come *mio*. Esso è per Hegel quindi soggetto all'accidentalità delle circostanze, offrendosi alla contraddizione che attiene al finito, mentre l'azione contiene

di uno Hegel à la Kojève, che è ormai approdato al sapere assoluto, l'Assoluto, il tredicesimo tipo ideale di discorso filosofico che sembra chiudere i giochi, pensando la realtà e il pensiero della realtà nella loro identificazione coerente. Inopinatamente, però, la *Logica della filosofia* continua con l'Opera.

Il libro è chiuso, la storia non sarà più che ripetizione e continuazione dacché la negatività ha trovato la pace. Il Pensiero è Pensiero: dopo che resta? Resta lo scandalo della ragione. L'uomo non può pensare più in là dell'Assoluto, poiché pensare è cercare la coerenza e la coerenza è tutto, in sé e per sé. Ma l'uomo può *aver pensato*, può aver sottoscritto tutto quel che la scienza insegna, e può non *pensare*, non *voler pensare*, negarsi al Pensiero (LP 345, 474).

Dopo aver affrontato così a lungo i testi di Bataille, in riferimento al tema della fine della storia, il nesso più vicino a quanto esposto qui in via preliminare da Weil sembra essere la lettera a Kojève del 6 dicembre 1937, quella della *negativité sans emploi*, con cui si era rinvenuta un'assonanza già in precedenza, leggendo l'*Introduction* del testo di Weil. L'introduzione all'Opera potrebbe considerarsi, pur con qualche riserva, come un commento a questa lettera, o anche a quell'appunto preso da Bataille per la stesura della *Méthode de Méditation* che significativamente recita «Rivolta. Prima contro la natura. In questo caso la rivolta è direzione. Poi contro la direzione»⁶¹⁰. Così l'uomo dell'Opera.

Ha pensato, possiede la scienza, *sa* cos'è la negatività, conosce la particolarità e la sua ostinazione irragionevole, e si *vuole* ostinato e ir-

un'implicazione universale che contribuisce al passaggio all'*Absicht* (intenzione) (cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., §§ 115-118; ma sul tema si veda anche l'intervento di R. B. Pippin, *Hegel e la teoria sociale dell'agire. Il problema 'interno-esterno'*, in «Rivista di filosofia», vol. XCIX, 1/2008, pp. 3-50, qui pp. 33-48). A prescindere dalla diversa traduzione, la distinzione weiliana ha in generale una portata più ampia: in comune Opera e Azione mantengono però una dose di violenza, e di rottura col dato (cfr. F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la philosophie*, in *Soluzioni hegeliane*, cit., pp. 243-269, qui pp. 264-265).

⁶¹⁰ G. Bataille, OC V, 460.

ragionevole; sa che nel Pensiero scompare e che questa scomparsa è legittima se accetta di pensare: e per questo respinge il pensiero. Non vuole pensare, vuole essere [...] Si tratta per lui di sbarazzarsi dell'universale, non di pensarsi riconciliato, ma di essere riconciliato. *Quando* si pensa, si pensa come scandalo (LP 346, 474).

L'Opera sa bene, pertanto, di avere alle spalle l'Assoluto, ovvero la chiusura del sapere, sa di aver pensato, conosce la negatività. Per questo la sua ribellione non è né si considera un No, una negazione pura e semplice⁶¹¹. Di particolare l'uomo dell'Opera ha il rifiuto del pensiero, eppure, se si pensa, si pensa esattamente come la ragione lo penserebbe, come scandalo (le parole di Bataille erano «ferita aperta», «aborto»). Il rifiuto dell'universale è totale, ma proprio per questo non è fatto da un punto di partenza particolare. Anche qui, come già si è cercato di fare leggendo Bataille, bisogna evitare di riferire il non-discorso dell'Opera a una protesta della particolarità dimenticata contro l'onnipervasività del discorso assoluto, poiché questo è pronto a ricomprendere anche questa protesta, questa lagnanza al proprio interno («c'è un posto per la scienza della condizione, per la religione, il piacere, la poesia, la famiglia, la violenza, il diritto, la natura, lo Stato, per tutto insomma», LP 351, 481). La protesta dell'Opera si colloca a un livello più alto, è un'attitudine 'nuova', che tocca alla radice gli stessi problemi che si prefiguravano nell'Introduzione alla *Logica* (scritta in realtà a lavoro concluso), a proposito della scelta tra la filosofia e la violenza.

La nuova attitudine presenta caratteristiche del tutto contraddittorie e inconciliabili dal punto di vista del pensiero, sotto qualunque categoria sia compreso. Da una parte è totale l'accordo con il discorso assolutamente coerente, l'attitudine gli dà ragione e lo riconosce come la Ragione. [...] Dall'altra parte c'è un vuoto, un sentimento di abbandono e di infelicità, assoluto come è assoluta la soddisfazione della Ragione nella Ragione, sentimento che è il risultato proprio di quella

⁶¹¹ M. Leiris, *De Bataille l'impossible à l'impossible* «Documents», in «Critique», 195-196, 1963, ricorda come Bataille si opponesse al *non* del movimento Dada e come volesse superarne l'infantile diniego (ivi, p. 686 e p. 693).

soddisfazione, una posizione di disperazione muta, perché l'uomo sa che, non appena si mette a parlare, parla per forza in termini che implicano la soddisfazione, che parlare in modo ragionevole vuol dire essere soddisfatto (LP 351, 481).

Il rapporto tra la nuova attitudine, tra l'uomo dell'Opera e la ragione realizzata non è pertanto di opposizione, quanto di «noia e di distacco». «La soddisfazione di diritto non lo risarcisce della noia di fatto» (LP 352, 482). A libro chiuso, raggiunta nel sapere la compenetrazione di soggetto e oggetto, «la questione è sapere che *cosa ne faccio*» (LP 352, 483). Come evidente dai parallelismi anche verbali, la noia avvertita dall'uomo dell'opera si lega strettamente qui, fino a identificarsi, con la questione batailliana della negatività senza impiego. «Creare: fare *qualcosa* che non esisteva prima, non crearsi e ricadere così nella riflessione, nello sdoppiamento e sotto la Ragione. Creare *qualcosa* [...] L'uomo non ha che la propria *opera* che sia veramente sua: ché l'opera dipende da lui e non lui dall'opera» (LP 352, 483). Lungi dal ricreare un mondo a sua immagine, l'uomo dell'opera sfugge all'interpretazione del suo agire come agire trasformativo in vista di qualche fine universale. Egli mira a sostituire l'universale, senza prestarsi a letture discorsive.

Come lui stesso si vede è dunque nella sua essenza violento (*essentiellement violent*): nel parlare degli altri immorale, senza gusto, senza fede né legge, in una parola: incomprendibile. Questa reazione, naturale di fronte a ogni nuova attitudine, qui è fondata nell'attitudine stessa, incomprendibile in sé perché si vuole così. [...] Gli altri lo considerano uno di loro: tanto peggio per loro; può lasciarli nella loro opinione, persino confermarli, come può mostrarsi un nemico irriducibile con il quale “non c'è possibilità di vivere”, un “pazzo” o uno “geniale”: dipende da lui, dalla sua opera e dai mezzi che giudica adatti a realizzarla. La violenza è presente – nascosta, confessata, ostentata, predicata, dissimulata – ma sempre consapevole di se stessa (LP 353, 484).

Le assonanze con le parole di Bataille raggiungono qui il culmine: l'autointerpretazione che sa dar di sé l'uomo dell'Opera coincide con l'esser *essentiellement violence*, quella stessa cui Ba-

taille aggiungerà nel '61, nella prefazione al *Coupable*, l'aggettivo *rentrée*, su cui ci siamo dilungati. Lì è Bataille a chiarire la sua posizione attraverso parole weiliane. Ma è il tratto di consapevolezza di sé che la prima violenza come attitudine che «si vuole» incomprendibile, irriducibile al discorso, a segnarsi come presenza costante, a dispetto della sua espressione performativa (che la nasconde, la ostenta, la dissimula). Nei termini di Bataille, è la coscienza lucida della sovranità che chiede una rappresentazione, lo spettacolo di sé.

È una violenza totale, non meno totale del discorso, e non conosce niente fuori di se stessa, la violenza che ha creato, crea e creerà tutto quello che fu, è, sarà. Il discorso è confutato dal *fatto*: niente è compreso o comprensibile di fronte al fatto creatore, la storia non è finita: non c'è storia, comprensione, discorso che contino di fronte al sentimento dell'opera (LP 354, 485).

La «violenza totale» coincide qui con l'immanenza includibile con cui si confronta Bataille. La dimensione senza uscite confuta, anzi 'distrugge', come visto, il concetto stesso nella sua accezione hegeliana. Di nuovo, a scanso di equivoci particolaristici, che identifichino questa violenza con la 'creazione' da parte di un soggetto determinato, un *questo qui*, va rilevato come Weil sembri consapevole dell'ambiguità e della vaghezza linguistica del termine usato, il 'sentimento', tradizionalmente riferito alla particolarità, e delle implicazioni di attribuire 'immediatezza' a chi è passato attraverso la mediazione e la presa concettuale del discorso. «È ben vero che l'Opera proviene dal discorso, che rifiuta, e può esser colta dal discorso, che coglie tutto come espressione della particolarità; tuttavia ciò non tocca l'uomo dell'Opera, poiché l'opera e la sua realizzazione soli contano per lui. Egli è immediato nella sua opera proprio perché la mediazione della particolarità nell'Assoluto è stata totale; non è filosofo non perché la filosofia non esista ancora, ma perché esiste ed è sapere» (LP 355, 486). Il non-sapere batailliano è nell'Opera un effetto che reca inscritto in sé il sapere, nel senso che l'indif-

ferenza ‘sovrana’ al compimento del discorso, alla realizzazione della ragione, non è un’opposizione a quanto è evidente nel discorso assolutamente coerente, ma una sua riduzione ad oggetto esteriore. Tale riduzione del sapere assoluto hegeliano ad oggetto semplice in pura relazione negativa a sé, una pura ‘determinatezza’, è come già visto una restituzione al suo originario statuto di violenza, e di incoerenza da cui non riparte però alcun nuovo movimento dialettico. Il sapere assoluto è quindi tradotto in mero discorso che oggettiva la violenza e ne subisce il ritorno. La violenza che ritorna in sé dall’oggettivazione concettuale non sopprime la filosofia («essa esiste ed è sapere»), anzi essa come non sapere conserva in sé – in quel movimento di reintroduzione della violenza nel pensiero che Bataille definisce, forse sulla scorta di Weil, «pensiero violento» – la mediazione totale. «Il creatore ha dietro di sé tutta la storia del pensiero» (LP 363, 497). L’Opera dunque non può esser accusata di primitivismo («il creatore non è così primitivo come il discorso vorrebbe – e deve – dipingerlo», LP 362, 496), né di difendere una prospettiva particolare: «Il punto decisivo è che l’uomo dell’opera ammette tutto – sul piano della filosofia – ma non *vuole* tutto questo per sé: sa che ogni sapere conduce alla scienza assoluta; egli non vuole sapere, non perché crederebbe di non esser particolarità – nel campo dell’essere e del sapere *sa* di essere questo e nient’altro – ma non si *vuole* particolarità» (LP 362, 496). L’Opera è una categoria che si disinteressa della categoria, punta solo a riaffermare sé, ad *essere* l’opera. Qui insorge l’obiezione decisiva interna all’Opera, ma relativa all’intera *Logique*, il cui statuto di discorso è messo in questione da questa *consapevole antifilosofia*. Se «l’attitudine è tutta nell’opera» (LP 365, 501), esiste per l’uomo dell’Opera la possibilità di comprendersi come categoria? Weil obietta che per ‘categoria’ non si deve intendere un principio, una sorta di ‘superconcetto’ necessariamente interno al dialogo-dibattito implicito nella visione del mondo di una data epoca. Per categoria si intende piuttosto

quel che rende i concetti possibili (possibili solo dal punto di vista filosofico, cioè portatori di un *sensò* [...]), o, se si preferisce [...] quel che costituisce un linguaggio nel quale – piuttosto che: col quale – l'uomo vive. La categoria non è un concetto astratto, un concetto che si pone astraendo da un pluralità di oggetti o fenomeni, ma è proprio quel che istituisce ogni astrazione. [...] L'attitudine non enuncia la propria categoria, ma si accontenta dei suoi concetti. Nella categoria dell'opera quel che vi è di sconcertante per la tradizione non è dunque, come essa afferma, la sua introduzione, che non ha niente di speciale, ma il fatto che rinunci a elaborarsi in concetti. [...] È così che la categoria disorienta. Ma lo fa perché mostra in modo più brutale delle altre quel che è comune a tutte (LP 364, 499).

La novità dell'Opera, sorprendente e inquietante, consiste nel toglier terreno sotto ai piedi alla categoria come principio costruttivo della coerenza. Se la categoria è per Weil il principio di determinazione che istituisce qualsiasi organizzazione sistematica, organica del reale, se è l'originaria operazione di *Sinngebung*, la condizione della traduzione del senso nei concetti universalmente condivisi che attraversano un'epoca, una situazione storica, un discorso comune, l'Opera celebra la rivolta dell'attitudine che si sottrae al discorso non in quanto questo sia incapace di afferrarla come particolarità, ma in quanto essa ripropone, «scientemente» (LP 360, 494, tr. mod.), «nella costruzione per essenza storica della scienza assoluta [...] un blocco storico, un fenomeno che può mostrarsi in qualsiasi momento, sempre inizio e fine in sé» (LP 362, 496). In breve essa, dopo Hegel, ripropone con altrettanta forza la possibilità di rinuncia al discorso che è all'inizio della filosofia, rievoca e proclama ancora una volta, destoricizzandolo, lo 'stato d'eccezione' del discorso. Negando la categoria come costituzione di senso, smentisce il primo postulato del discorso coerente, secondo cui «deve esserci comprensione» (LP 362, 496).

L'attitudine disorienta perché non *vuole* comprendersi; produce la sua categoria perché ne *proclama* il rifiuto. Il discorso assolutamente coerente dell'Assoluto poteva dichiarare che la violenza si era pensata

in lui e si era placata comprendendo la negatività nella sua totalità: l'opera oppone a quel discorso della violenza la violenza del suo discorso; è la violenza che ha formato il discorso assolutamente coerente, è vero, ma quella violenza ha cessato di agire; la violenza *si è pensata* nel discorso, non *vi si pensa* più, è violenza per il pensiero, pensata e passata: la violenza presente si proclama nell'opera (LP, 365, 499-500).

Con grande chiarezza Weil contrappone il discorso a proposito della violenza (il discorso in cui la negatività aveva trovato il suo posto, in cui pertanto tutto è al posto giusto), pur elaborato attraverso e grazie alla violenza, come discorso passato e violenza passata, alla violenza del discorso dell'Opera che non si pensa nel discorso ma si proclama mettendo in dubbio, meglio, rimuovendo la possibilità stessa di comporre il discorso secondo concetti che riducano l'attitudine, la *Lebenswelt* pratica, si potrebbe dire, a categorie organizzabili in discorso coerente. Ma l'interesse dell'ultimo passaggio weiliano consiste nella riaffermazione esplicita del coimplicarsi di discorso e violenza sulla strada del discorso coerente. Il problema rappresentato dall'Opera consiste nella sua mossa che 'ricapitola' l'intera violenza «pensata e passata» in un punto esterno al discorso da cui essa stessa riparte, togliendo la coerenza, per proclamarsi. Anche qui tornano le analogie con le istanze teoriche del pensiero di Bataille.

A questo punto, tuttavia, non si può più tacere un elemento tanto fondamentale quanto evidente, ossia che Weil, rileggendo idealmente Bataille, dal commento passa alla critica: non può sfuggire, cioè, la *hybris* ermeneutica weiliana di voler leggere sotto la categoria di Opera proprio l'autore della *Part maudite*, colui che tanto ha insistito sul ruolo dell'improduttività di una prassi liberata da imperativi strumentali, sull'*inoperosità* dell'istante sovrano. Nulla potrebbe esser più lontano da Bataille dall'idea della realizzazione, del compimento, e ancor più distante è l'idea che Weil inserisce nella dinamica della categoria, di un linguaggio del mito, anche se esso «si sa mito», allorché verità e

menzogna vengano intesi in senso extra-morale (LP 358, 491). La ragione di tale forzatura interpretativa va di certo a scavalcare la figura di Bataille che, a nostro avviso, è solo *uno* dei referenti dell'Opera e non può esaurirne interamente il contenuto. Eppure, a voler seguire davvero il filo dello svolgimento categoriale sotto il suo profilo teorico, che è quello per il quale la violenza che ne emerge viene da noi chiamata 'prima', l'affermazione di un'affinità tra la categoria che contesta l'Assoluto non per vincerlo discorsivamente, ma per destituirlo con la sua sola presenza inglobante, e il fare come suo precipitato, non va semplicemente scartata come afferente ad altri tipi di pensiero. L'Opera, questa non-categoria, quest'attitudine che «respinge tutte le categorie per utilizzarle tutte» (LP 360, 493), consapevolmente antifilosofica, non è categoria contemplativa, così come il pensiero di Bataille, benché nemico della razionalità strumentale, non può dirsi privo di una dimensione pratica, seppur 'inoperosa', pensabile sotto il concetto di 'rivolta', carico dell'identità con la sovranità e con la *dépense* stessa⁶¹². Ed è sotto questo nesso che va tentata la comprensione della violenza ermeneutica fatta a Bataille.

Proprio attraverso la ricchezza rimasta implicita nella categoria di 'opera', sarà possibile per Weil uscir fuori dall'*impasse* in cui viene a trovarsi il discorso davanti alla sconcertante attitudine-categoria che ripropone la scelta per la violenza dopo che il discorso si è compiuto nella sua massima realizzazione. La novità dell'Opera, il *novum* alla fine della storia, si colloca precisamente nel «vuoto extraspaziale, per così dire, dove il movimento e un motore del movimento non si concepiscono più» (LP 369-370, 506). Ma la qualità della riflessione dell'Opera da tale vuoto è soltanto formale, afferma Weil, proprio perché essa va di fatto al di là della filosofia intesa come sapere assoluto: «l'opposizione al

⁶¹² Cfr. G. Bataille, OC VIII, p. 634. Siamo all'interno del quaderno di appunti dal titolo «La Souveraineté et la revolte».

discorso non è pensata, è reale»⁶¹³. Ma precisamente la *materia-
lità* bruta del fatto 'altro' in cui la filosofia approda all'Opera è la
chiave per andare avanti. Se c'è stata, e di fatto c'è stata, azione
dell'Opera, ovvero violenza, e violenza totale, al di là e accanto
al discorso coerente, deve esserci un'altrettanto bruta effettività a
maturare la trasgressione dell'attitudine dell'Opera. Il «fatto ca-
tegoriale nuovo» è «che l'uomo può vedere l'opera e rifiutarla»
(LP 370, 507), non in base a un valore, a una sfera normativa
preesistente – ritornerebbe così al discorso coerente – ma sem-
plicemente perché non le crede. La riproposizione dello 'stato
d'eccezione' del discorso porta evidentemente alla radicalizza-
zione della scelta. Ma Weil gioca attentamente la sua carta: non
si tratta semplicemente di contrapporre ancora una volta il di-
scorso alla violenza nella zona in cui si decide della legittimità
del discorso, dato che la legittimità, per quanto razionalmente di-
mostrata, è superata dalla rivolta dell'Opera. Si tratta invece di
contrapporre all'Opera il suo stesso atteggiamento, il rifiuto che
nasce da sé nell'attitudine che la caratterizza. Può accadere,
spiega Weil, che l'Opera, senza ricorrere affatto ad argomenta-
zioni razionali, rifiuti se stessa.

Il rischio è quello del muro contro muro, e Weil ne è consa-
pevole. Ma questa perpetua oscillazione riflessiva (e indecisa) tra
due opzioni fattuali altrettanto lecite perché infondate è appan-
naggio del discorso del Finito, la categoria successiva, che non
crede né al discorso né alla violenza e si costituisce a 'fatticità', a
fatto per sé, progettandosi in una creazione che si scopre impos-
sibile appena è concepita come possibilità reale: in breve, ap-
pena qualcuno non si mette all'opera, semplicemente perché
non ci crede, l'Opera si sdoppia in opera in fieri e opera pensata,
si fa fautrice di se stessa e ricade nel discorso (LP 371-372, 508-

⁶¹³ Si tratta del «fatto categoriale nuovo» per cui l'Opera *de facto* oltrepassa
la categoria dell'Assoluto. Cfr. G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, cit., p.
297 e 305.

509)⁶¹⁴. «*Bisognerebbe creare, bisognerebbe poter creare, e invece non resta che lo scacco*» (LP 372, 510). Anche il Finito è categoria della rivolta, anch'esso presenta notevoli (forse maggiori) affinità con alcuni pensieri di Bataille, ma, come è stato detto, il Finito è in realtà l'Opera delusa, immalinconita, amareggiata, oppure, con termini meno metaforici, è il discorso che rinasce sul fallimento dell'Opera nell'adesione all'istante sovrano, per mimare ed esprimere il fallimento⁶¹⁵. Di qui la pratica della rivolta, del non-compimento iscritto ed esposto nella caratterizzazione riflessiva della performance scrittoria di Bataille e l'appendice coscienziale, tra riso, estasi e angoscia, che scruta il pensiero farsi violento e la violenza rientrare nella coscienza. La categoria del Finito, ancora, in quanto compiuta filosofia della riflessione, che si rispecchia o tende verso una sfera trascendente o un ideale trascendentale scevro di contenuto, svela l'introflessione presente nell'esposizione dell'Opera. Hegelianamente, il Finito è quindi la verità dell'Opera, in quanto ne dice le condizioni di pensiero, ne rivela lo scacco come violenza insignificante dopo che questa aveva rivelato l'insignificanza del discorso coerente. E quindi Bataille è Opera, *malgré lui*, poiché l'Opera è il Finito silenzioso, ammutolito e pronto a parlare. Perché la condizione del pensiero dell'Opera è che l'Opera, appunto, sia impossibile. Mediante il legame fissato tra le due categorie, Weil definisce il ritratto 'categoriale' di un pensiero post-hegeliano che si è concretato nel modo più radicale nella 'prima violenza', quell'intrecciarsi di sovrannità, di pensiero violento, di misticismo cosciente e violenza *rentrée* che abbiamo tratteggiato nel pensiero di Bataille. Resta l'impressione di una gigantomachia giocatasi sullo slittamento

⁶¹⁴ L'intera categoria del Finito presenta ampi riferimenti a Heidegger. Si veda L. Amodio, *Fine ed inizi* (1998), in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., p. 29, che, a proposito dell'Opera, fa riferimento anche a *Der Arbeiter* di Jünger. Si veda anche il rimando a Foucault, *Le mots et les choses* in G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, p. 314 nota 3.

⁶¹⁵ Prendiamo spunto dall'approfondita analisi di F. Valentini, *Rileggendo la Logica della filosofia di Eric Weil*, cit., soprattutto pp. 319-320.

tra discorso e violenza che si registra a storia finita, a discorso compiuto. Davanti alla rinnovata evidenza dell'opacità e dell'apertura dell'azione di fronte alla ragion pura, davanti all'inequivocabile evidenza della prima violenza, Weil, determinando in modo così ricco di sfumature la ricchezza categoriale dell'Opera, attitudine antifilosofica ma insieme implicitamente già recupero del discorso in quanto Finito in nuce, restituisce alla filosofia del Novecento un concetto di violenza all'altezza del sistema del reale discorsivo e insieme all'altezza della sua apertura.

Ma in ultima analisi il corpo a corpo che si consuma con la 'prima violenza', lungo tutta la *Logique*, e focalizzato nella rivolta contro l'Assoluto, non manca nei suoi esiti più estremi di ripresentare l'opacità di fondo che vorrebbe svelare. Il superamento della situazione di blocco che si viene a creare nelle pagine della rivolta contro l'Assoluto, attraverso le categorie dell'Opera e del Finito, è dovuto in Weil a un recupero di un'istanza 'decisionistica' o, meglio, meramente 'positiva' che è presente nell'esposizione che egli fa del confronto tra il discorso e la prima violenza, violenza che è consumata dall'Opera e narrata dal Finito. È da osservare come egli faccia qui ricorso piuttosto a un'astuzia logica, l'uomo sfiduciato del finito, che non crede all'Opera, per mostrarne la riflessione che segretamente la divide in due, la raddoppia e la costringe ancora al discorso, alla persuasione seppur non razionale, ma semmai retorica, carismatica. Ma proprio nel carisma, più precisamente nell'esercizio del potere carismatico individuato nella parola dell'Opera, Weil vede il germe del discorso, e quindi dell'"universabilità", rinascere. E ne approfitta per dimostrare il fatto, brutale quanto la violenza dell'Opera, della ragione all'opera (gioco di parole, ma non troppo). La situazione che ci si pone davanti è simile a quella dell'*Introduzione*, con la differenza che lo scandalo della ragione, il 'fatto', per dirla in una formula, che Hitler sia possibile dopo Hegel, è esattamente equivalente, quanto a 'fattualità' e violenza del fatto stesso, alla possibilità di una scelta alternativa che poggia sul di-

scorso coerente, addestrato dalle traversie storiche. Che Weil sia possibile dopo Hitler è in fondo il fatto di ragione che la *Logique* ha voluto dimostrare.

Parte seconda

Vai troppo spesso a Königsberg

Società, politica e morale (1956-1977)

V.

Weil e Durkheim. Efficacia o 'seconda' violenza

It's an infinite coincidence
but it doesn't form a plan

Bright Eyes, *If the Brakeman Turns my Way*

L'interesse particolare e l'universale primitivo

Il 1956 è anno significativo nella biografia personale e intellettuale di Weil. Alla pubblicazione della seconda opera sistematica, la *Philosophie politique*, fa da controcanto la chiamata all'Università di Lille, che se di certo segna finalmente l'accoglimento di Weil in seno all'accademia, testimonia però anche d'una sua collocazione quantomeno liminare, in un'università importante ma comunque di provincia, lontana dai fasti intellettuali e dalle retoriche *à la mode* della capitale. Se sul piano personale a ciò non corrispose affatto un'insoddisfazione, è vero però che a Lille, in qualche modo, si avviò la singolare traiettoria *laterale* che Weil percorse fino al termine della sua vita. A una conclamata fama come filosofo e studioso (ed hegelista) erudito, all'eco ancora viva della sua opera magistrale corrispose una condizione, sulla lunga distanza della via di pensiero intrapresa, che si può qualificare come solitudine. Non certo isolamento: benché avesse ormai diradato la sua partecipazione all'avventura di *Critique*, Weil scriveva e collaborava con svariate riviste francesi ed estere, le sue opere venivano tradotte come quelle d'un filosofo di statura internazionale, e la sua figura cominciava a stagliarsi nuovamente con vigore anche sulla scena della madrepatria. Ma è vero che proprio a partire dal 1956 la direzione assunta dal suo pensiero, senza sterzate, senza cesure, assunse quei distinti tratti

che gli permisero infine di definirsi in privato quale 'kantiano', oltre che come 'post-hegeliano' – la qual cosa era non solo generalmente chiara, ma assai più in linea con lo spirito dei tempi. E soprattutto, proprio a partire dai problemi che emergono sottraccia nella *Philosophie politique*, Weil giunse a solcare un territorio assai meno battuto, ancora sistematico, ancora legato ai temi e ai modi della filosofia classica tedesca, eppure sicuramente originale e radicale, tanto più nel frangente del pensiero novecentesco in cui si staglia. Se quindi l'effigie di Kant lentamente cominciò a maturare una sua rinnovata legittimità nella cornice post-hegeliana del suo pensiero, fu anche grazie al piano inclinato in cui Weil dispose la sua riflessione, per esigenze sistematiche, in direzione delle tematiche di filosofia pratica, alla ricerca di un pensiero filosofico della storia che vedesse la consistenza presente e viva di una ragione non solo formale *assieme* all'evidenza della violenza.

E proprio alla prassi come categoria formalizzata conviene rivolgersi per approcciare, in questa seconda parte della ricerca, prima il problema dell'agire sociale e politico, poi, più in là, quello dell'agire morale. Si ricorderà come nella *Logique de la philosophie* alla coppia categoriale Opera-Finito, che contraddistingue la 'prima' violenza, segue un'ultima categoria piena di contenuto, l'Azione appunto, cui Weil dedica il massimo sforzo per proporre una fondazione dell'azione pratica sulla base dei risultati logici ereditati dall'hegelismo. Se la 'prima', incoerente violenza si vede sbarrare le porte dall'istanza 'ragionevole' che le si oppone, su un fondamento altrettanto incoerente – nel senso di 'fattuale' –, all'Azione, quale categoria in un certo senso definitiva della *Logique de la philosophie*, spetta di rideterminare la sfera della prassi, sì da dimostrare non solo la fattualità della ragione, ma la sua capacità di legiferare efficacemente nel reale. A tal fine all'universalismo della razionalità dovrà legarsi un'applicabilità dei suoi principî, un principio di realizzabilità che Weil non esita a collegare nuovamente alla violenza, non più nella

sua forma 'prima', tipica dell'Opera e del Finito, violenza della riflessione, ma in una assai più ampia e storicamente aderente alla modernità.

Questa seconda forma di violenza verso cui si avventura l'analisi è quella di un termine caro a Weil ed Aron nel quadro delle loro dispute weberiane degli anni Trenta, l'efficacia, che più che nella *Logique* trova un suo proprio dispiegamento nella sistematica weiliana nella prima delle due opere di filosofia pratica, la *Philosophie politique*. L'efficacia, a differenza della *violence rentrée*, violenza consustanziale all'hegelismo francese, segna uno scarto nella tematizzazione weiliana della violenza per la ragione assai banale già esposta: è violenza eminentemente pratica, interna all'esplicarsi dell'azione. Ma questa motivazione va esplicitata con più rigore. Se il dominio sistematico della *Philosophie politique* ci terrà occupati lungo l'arco di questo capitolo, per comprendere in cosa questa 'seconda' violenza si distingua precisamente dalla 'prima' sarà necessario un lungo percorso nei testi, weiliani e non, dove le questioni sfiorate fin dagli anni Trenta si riveleranno decisive per una chiarificazione dell'impianto concettuale dell'azione politica.

Perché l'efficacia abbia libertà di movimento come principio di applicazione della razionalità, come istanza e criterio di plasmazione del reale, la ragione deve mostrare il suo peculiare 'interesse' a che ciò accada. In questa cornice, pertanto, concetto originario della riflessione francese di Weil sin da *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* del 1935, l'"interesse" torna prepotentemente in scena. Esso appariva già, sotto una luce parzialmente diversa, nella categoria di Intelligenza della *Logique de la philosophie*, quando si trattava di condurre all'estremo le opzioni metodologiche di Weber e dei suoi epigoni (su tutti si fa il nome di Karl Mannheim). Adesso può ben fungere da battistrada per addentrarsi nella tematica dell'efficacia. È un breve testo weiliano del 1963, *Le particulier et l'universel en politique*, a sancire con chiarezza il nesso tra interesse e violenza dal punto di vista politico.

L'uomo – il santo ad esempio - può negare ogni condizione. Ma la politica non è affare di santi, ha a che fare con gli uomini in quanto determinati, con gli uomini *interessati*, con degli uomini che, determinati dai loro interessi, coscienti o, più sovente, sub-coscienti, al limite sono pronti a impiegare e a subire, se necessario, la violenza⁶¹⁶.

Il motivo che fa della politica un «affare» di violenza risiede proprio nel nesso sistematico che Weil costruisce tra l'azione politica e il concetto di interesse. In quanto esemplificazione di quanto Weil era solito chiamare «libertà nella condizione», l'azione politica rivela una strutturale tensione interna tra universale e particolare. L'uomo politico non ha *interesse* all'universalità formale e negativa della morale, ma tende piuttosto alla scelta, alla decisione – come Weber aveva insegnato tanto ad Aron che a Weil – nel campo minato «delle opposizioni, violente in potenza, degli interessi»⁶¹⁷. La nozione di interesse ha una funzione di ponte, di tramite, nel mediare tra il particolare dell'uomo come soggetto di bisogni e le sue finalità razionali e universalizzabili. Come Weil dirà in un saggio di poco più tardo, l'uomo «ha degli interessi, ed è all'interno della prospettiva di questi interessi che egli ritaglia ciò che gli è immediatamente dato, sempre con lo sguardo fisso sull'esito della sua impresa, e sempre, a partire da questo avvenire progettato, guardando il passato per trarne lezioni in vista del successo futuro»⁶¹⁸. L'agire politico ha nella sua struttura le stesse fattezze dell'azione strumentale rispetto allo scopo, presenta quella *facies* calcolatrice che, con gli occhi fissi sul modello rappresentato dallo scopo contingente⁶¹⁹, dispone le cose sì

⁶¹⁶ E. Weil, *Le particulier et l'universel en politique*, cit., in PR I, pp. 225-239, qui p. 228.

⁶¹⁷ Ivi, p. 229.

⁶¹⁸ E. Weil, *De la réalité*, in «Studi urbinati», XXXIX (1965), 5-27, poi in EC I, pp. 297-323, qui p. 305.

⁶¹⁹ Alludiamo qui alla riflessione di F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1996; tr. it. di M. Porro, *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino 1998, si veda p. 5, pp. 63-65 e *passim*, molto acuta, nonostante l'assai differente tematizzazione dell'efficacia che si rinviene rispetto a Weil (inutile dire dell'assenza in Weil di tutto il versante 'cinese' del concetto).

da rispettare il proprio piano. Non per realizzare il proprio *particulare*, ma per far emergere l'universale che si cela nei recessi della sua comunità.

Il grande politico fa in modo di dar soddisfazione alle aspirazioni degli uomini; pur chiamandole forse assurde, idealiste, le terrà nel più gran conto, perché sa che gli uomini lo destituiranno o non lo seguiranno se egli bestemmierà con le sue parole o urterà con i suoi atti il loro sacro, ciò che, secondo le loro convinzioni, dà un senso alla loro vita. Se è davvero grande, è questo sacro che egli estrarrà dal semi-conscio e dal sentimento oscuro alla luce della coscienza per cercare di realizzarlo⁶²⁰.

Se sotto il profilo teorico il compito dell'uomo politico si rivela quello di una mediazione tra universale e particolare, per realizzarlo egli deve farsi *maieuta del sacro*. La nota specifica dell'azione politica consiste cioè nel dar voce consapevole a un sacro che giace a un livello *semiosciente* della vita della comunità. Definito in via preliminare e apparentemente *naïve* il sacro stesso come ciò che «dà un senso alla vita» dei membri di una comunità, Weil assegna al politico l'onere di portarlo, da *petite perception* in cui questo ancora consiste nella dimensione semiosciente, a coscienza chiara e distinta. Il politico deve farsi portavoce responsabile di quell'universale concreto che è rappresentato dal sacro. «Ogni sacro è, o almeno si vuole, universale. Tuttavia, non è sacro che per coloro che vi credono e vi aderiscono. Detto altrimenti, i sacri sono particolari nella loro universalità relativa. [...] Noi cerchiamo l'universale, abbiamo incontrato il particolare, e la lotta degli universali particolari si compie all'interno di ogni gruppo storico, raggiunge anche l'individuo»⁶²¹. Il sacro della comunità è un tema che si era già af-

⁶²⁰ E. Weil, *Le particulier et l'universel en politique*, in PR, I, p. 231.

⁶²¹ Ivi, p. 232. Notevoli le assonanze (benché non manchino certo le divergenze nello sviluppo del discorso) con alcune analisi tocquevilliane della *Democrazia in America*. Si vedano le acute considerazioni sull'intreccio di *ethos* storico e religione come vincolo, di possibilità di coesione sociale e e 'singolare

facciato a più riprese, sette anni prima, nella *Philosophie politique*. Qui Weil intende sottolineare la specificità tradizionale del senso comune incarnato dai vari *Völkergeister*, rivendicando la particolarità dell'universale concreto, dato che «l'universale *tout court* non esiste, e gli universali che esistono e che conosciamo come prodotti della storia sono nati dalle volontà e dagli atti di quelli che non li avevano di mira in quanto tali»⁶²². Nel riproporre la lezione di Hegel nel Novecento, Weil la traduce nel contesto del politeismo dei valori: valori storicamente creati, quindi, universali parziali realizzati in base a interessi particolari. È sotto questo profilo che la dinamica della *Zweckrationalität*, fatta responsabilmente propria dal politico, si scopre come un portare a coscienza quell'universalizzazione possibile, quell'*universabilità*, neologismo caro a Weil, insita nell'interesse particolare, e perciò inconscio, delle aspirazioni delle singole aggregazioni umane.

Durante il saggio del 1963 Weil registra però uno scarto logico decisivo sulla questione dell'universale concreto. Realizzato come particolare, pertinente a un sacro che è in dotazione a comunità storiche determinate, relativo soltanto ad esse, l'universale concreto è nella nostra epoca non solo particolare, ma effettivamente universale, «dal momento in cui il gioco inconsciente degli interessi materiali in conflitto ha creato il mondo in cui viviamo e dove, in un'organizzazione che nessuno ha voluto prima che esistesse, l'interesse più primitivo è legato all'interesse di tutti e si comprende esso stesso come universalmente legato: il mondo della produzione e dell'organizzazione mondiale razionali». Se qui torna nuovamente il tema hegeliano per cui la talpa dello spirito lavora al di sotto degli interessi materiali, per creare un mondo in cui la razionalità in una sua forma determinata (produzione, organizzazione) assume la forma uni-

tradizionalismo' di Tocqueville in F. M. De Sanctis, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, prefaz. di D. Cofrancesco, Editoriale Scientifica, Napoli 2005² (1986), pp. 284-311.

⁶²² Ivi, p. 233.

versale del *Weltgeist* senza affatto ancorarsi a una tradizione specifica, pur derivandone nei suoi tratti essenziali (la razionalità strumentale), è inusitata l'enfasi con cui Weil sottolinea la nota specifica di quest'universale concreto *non* relativo a una singola comunità: «se quest'universale esiste, un universale determinato e particolare precisamente perché, per la prima volta nella storia, pretende in quanto *organizzazione*, di inglobare ogni uomo, – se quest'universale esiste, è, allo stesso tempo in cui è primo universale, anche l'universale più primitivo, quello dei bisogni e degli interessi e della loro soddisfazione immediata»⁶²³. Ciò che Weil coglie come novità specifica dell'organizzazione mondiale della produzione è la paradossale coincidenza in essa di una nota assolutamente moderna (la divisione razionale del lavoro con le sue modalità scientifiche, calcolatrici e per ciò stesso dotate di un'intrinseca razionalità e validità universale) con un'universalità primitiva e ineludibile, che appartiene alla determinazione ontologica dell'uomo in quanto soggetto di bisogni ed interessi che richiedono soddisfazione. La produzione su scala globale fa sì che la sua validità di prestazione razionalmente disciplinata s'identifichi con l'unico universale che interviene nella definizione di qualsiasi comunità, la soddisfazione dei bisogni primari⁶²⁴.

⁶²³ Ivi, p. 235.

⁶²⁴ Cfr. L. Siep, *Eric Weil über Moral, Politik und Gewalt in internationalen Beziehungen*, in L. Siep – G. Mohr (hrsg.), *Eric Weil - Ethik und politische Philosophie*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 167-184, che, se ha il merito di introdurre una discussione dei temi weiliani, politici e non, da una prospettiva meno immanente e simpatetica con l'autore, dall'altro ne trascura molti aspetti. Giusto il rilievo (ivi, p. 177) sull'origine kantiana della tesi, fin troppo ottimistica, a detta di Siep, della società mondiale pacifista. La matrice kant-fichtiana delle sue tesi porterebbe Weil, per Siep, a condividere le debolezze dell'idealismo tedesco, fino a Marx e Weber. Analoghe critiche del presunto irenismo della società mondiale in Weil sono in A. Tosel, *La double inscription de l'action dans la philosophie d'Eric Weil*, cit., pp. 74-75, secondo cui Weil ritrova qui la fiducia dei Lumi liberali nel commercio 'dolce', mancando di iscrivere nel meccanismo sociale il conflitto nella struttura tecnico-sociale. Economicismo e sociologia comprendente verrebbero così rielaborate in una politica social-liberale in grande stile. Seguiva linee simili, leggendo però *Hegel et l'Etat*, ma

Nonostante il rilievo posto su ciò che egli considera una vittoria dell'umanità su se stessa, a scanso di equivoci Weil nota, con toni di una qualche attualità, la strutturale precarietà di questo 'trionfo': «ci sono alcuni milioni di esseri umani che non partecipano a questa lotta contro le condizioni e non traggono profitto dai vantaggi che ha conquistato questa parte dell'umanità che a giusto titolo viene chiamata la parte pienamente sviluppata»⁶²⁵. Tralasciando l'evidente ricaduta di questi accenti su temi che hanno preso il sopravvento nel dominio disciplinare della filosofia politica negli ultimi anni⁶²⁶, è giusto rilevare come lo stesso universale concreto, effettivo, prospettato da Weil nella *Philosophie politique* come società mondiale sia pertanto ancora un progetto, che l'universalità dell'organizzazione razionale del lavoro («questo universale tecnico, economico, organizzativo») rende soltanto possibile sotto un profilo meramente materiale. Nell'opera sistematica del '56, nella cui prospettiva si situa anche

in guisa assai più riduttiva, Antonio Negri, *Recensione a Eric Weil*, *Filosofia e Politica*, Vallecchi, Firenze 1965, in «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXII, 1967, p. 105-108, notando in Weil la ripresa dell'«esaltazione hegeliana della 'probità'» e «l'apologia hegeliana della borghesia» (ivi, p. 108) nonché l'eccessivo formalismo delle categorie di libertà e ragione («assurda poi la pretesa – ricavata da induzioni del tutto generiche sul carattere 'sociale' dell'idea della rappresentanza in Hegel – di avvicinare la sua economia politica alle contemporanee teorie dello stato sociale (e Weil non si perita di fare il nome dello stesso Keynes)» (ivi, p. 107), per raccomandarsi infine di togliere la facciata liberale del '700 (si da «mettere in luce l'arcaico disegno») (ivi, p. 108).

⁶²⁵ *Le particulier et l'universel en politique*, PR I, p. 236.

⁶²⁶ Si veda lo studio di M. Filoni, *Filosofia e politica. Attualità di Eric Weil*, Quattroventi, Urbino 2000, che approfondisce le questioni aperte dalla prospettiva della società mondiale in *Philosophie politique*, confrontandola con i più moderni teorici della globalizzazione e notando (ivi, p. 45) con André Tosel [*La mondializzazione capitalistica ovvero l'impensato della filosofia*, in «Koiné», nn. 6-10, 1999, p. 170], come la filosofia abbia rinunciato a pensare davvero la mondializzazione, elaborando le categorie dell'universale di pari passo con l'analisi determinata dei processi effettivi. Filoni nota come lo Stato mondiale weiliano sia pensato invece come «categoria politica reale». Interessante il richiamo a Kant (ivi, p. 64), al concetto trascendentale del diritto pubblico per l'accordo tra politica e morale. L'opera di Filoni contiene tra l'altro la più completa bibliografia di Weil finora disponibile (ivi, pp. 87-141).

il saggio su *Le particulier et l'universel en politique*, il tentativo weiliano era consistito nel fornire struttura teorica al tema dell'universalizzazione effettiva della produzione, postulando l'ipotesi di organizzazioni trans-nazionali che governino i processi di universalizzazione, dato che il lato materiale dell'universale economico pertiene lì solo al versante dell'intelletto, secondo la nozione kantiano-hegeliana. Questo lato soltanto relativo al *Verstand* dell'impiego della ragione ha una sua strutturale implicazione politica dal momento in cui il crocevia tra razionalità e politica si colloca nel punto in cui la presa di coscienza dell'uomo politico, la weberiana 'responsabilità' – la presa in carico delle conseguenze –, ha di mira la «creazione delle condizioni esteriori necessarie all'esistenza della libertà universale degli individui nelle loro particolarità per loro sensate». Dichiarazione d'intenti solo formale, questa, che determina il contenuto della politica e della sua ambiguità gettandola nell'abisso tra razionale e ragionevole, tra uso operativo della ragione e presenza reale del senso. La politica, sottolinea Weil, non ha a che fare direttamente col senso, gli è solo confinante, e a tratti gli è allergica. «Il senso non è di sua pertinenza (*de son domaine*), lo sono soltanto le condizioni del senso»⁶²⁷. Il politico ha a che fare col mondo delle condizioni e delle determinazioni, deve trattare in primo luogo con la richiesta di soddisfazione dei bisogni, con gli interessi. Il particolare, la sfera emotivo-passionale della negatività umana, torna in primo piano nell'attività di mediazione che il politico deve svolgere per portare a coscienza il sacro della comunità di cui si fa portavoce. E a questo livello preliminare dell'analisi avviene necessario determinare quale sia per Weil il sacro della nostra comunità, e quali siano le sue determinazioni modali. E per far questo occorrerà addentrarsi nella *Philosophie politique*.

⁶²⁷ E. Weil, *Le particulier et l'universel en politique*, cit., in PR, I, p. 239.

Orizzonte e lessico dell'efficacia

A dispetto delle semplicistiche definizioni che pur ne son state date, già l'indice della seconda fatica sistematica di Weil mostra come non si tratti affatto d'una riproposizione delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Nella *Philosophie politique* la *Morale* precede *La società*, divisa nelle sezioni sul *Meccanismo sociale* e *L'individuo e la società*, che a sua volta è collocata prima dello *Stato* (suddiviso nell'analisi della sua Forma universale, dei suoi Tipi moderni e dei suoi Problemi anch'essi moderni); a chiudere, un capitolo dal nome *Gli stati, la società, l'individuo*, dove si configura la prospettiva di una società e di uno Stato mondiali. Se in generale l'ispirazione non può certo definirsi anti-hegeliana e se hegeliano è il rapporto delineatovi di coordinazione-subordinazione tra società civile e Stato, a differenza delle *Grundlinien* il modello è qui quadripartito, la morale è collocata all'inizio, per esser poi affrontata più diffusamente altrove – *Philosophie morale* –, non c'è una sezione sul diritto astratto, non c'è la famiglia, c'è lo Stato mondiale ritenuto impossibile da Hegel.

Nella partizione che caratterizza l'opera, la sezione chiamata *Il meccanismo sociale* è collocata subito dopo il capitolo introduttivo sui rapporti tra morale e teoria dell'azione, capitolo teso a fornire il quadro necessario a legittimare sul piano politico la categoria di Azione ereditata dalla *Logique de la philosophie* e a leggerla nel contesto sociale moderno, ovvero in rapporto alla *condizione* che la società moderna rappresenta per l'individuo, come sistema razionalizzato del lavoro e al contempo comunità storica. In quella sede essa è forma tipica, categoriale, mentre qui assume un contenuto storico-teorico carico di determinazioni concrete. Nella *Logique* l'Azionè si pone come ultima categoria concreta che risolve infine lo 'scandalo' della 'prima' violenza – ovvero la deliberata esteriorità al sapere assoluto iniziata con la rivolta dell'Opera e della sua faccia malinconica, il Finito. È solo in essa che il discorso ragionevole trova uno sbocco attitudinale,

una realizzazione che però non perde di vista coerenza e universalità. Di qui scaturisce l'inevitabile implicazione reciproca tra Azione (sedicesima categoria) e Condizione (nona), perché non c'è azione o libertà in atto che abbia dalla sua il discorso ragionevole, se non nella condizione, nelle determinazioni dell'effettualità, e per tale ragione si rende necessario studiare la dinamica dei rapporti oggettivi della società moderna, in lotta con la natura e con se stessa. Evidente nella *Logique*, il riferimento a Marx – si è da più parti notato – è alquanto più sfumato in sede di filosofia politica. Nell'opera logica la scienza dell'azione è definita 'analitica' quando deve studiare e indicare le contraddizioni del mondo sociale (la condizione), è invece sapere 'sintetico' nel presentare i presupposti per l'azione rivoluzionaria degli schiavi moderni contro la società fattasi pseudo-natura che opprime e costringe le masse⁶²⁸. Lo studio e la comprensione della Condizione come 'condizione' dell'azione o, fuori dalle categorie weiliane, l'analisi scientifica dei rapporti di produzione della società moderna è la premessa perché l'Azione si uniformi e si adegui all'oggetto del proprio intervento. Pertanto il rischio dell'Azione come «scienza rivoluzionaria» (LP 405, 553) è tutto nell'espressione che le attribuisce implicitamente quel carattere volontaristico che affetta l'intera struttura della ragione weiliana: la 'categoria' che *si vuole* attitudine (LP 394, 539) deve evitare di perdere i propri caratteri e la propria, superiore, ricchezza di determinazioni per non confondersi con la Condizione per questioni di tipo tattico-strategico («la scienza dell'azione, che è il sapere dell'Assoluto, parla – ma per essa parlare è agire – nei concetti della condizione poiché la realtà da trasformare si pensa in

⁶²⁸ È quanto A. Tosei, *La double inscription de l'action dans la philosophie d'Eric Weil*, cit., qui p. 51 sg., definisce come un rapporto tra fondamento e fondato. Si veda ivi, pp. 56 sgg. per un rimando al giovane Marx e ivi, pp. 60-61, sulla distinzione, nella trattazione categoriale della *Logique* (LP 404-405, 553), tra scienza analitica e scienza sintetica dell'azione.

questi concetti», LP 406, 554)⁶²⁹. L'efficacia dell'Azione deve passare in ogni caso per le forche caudine d'una ripresa della Condizione, dove il dominio sulla natura deve esser realizzato attraverso un'utile organizzazione del lavoro che porti all'istituzione di un cosmo ragionevole, dove la distribuzione delle posizioni sociali (le *places* della *Logique*) venga orientata in base al principio universale del riconoscimento e a quello umanista dell'organizzazione del lavoro al servizio dell'uomo.

Nella *Philosophie politique*, passati da una comprensione filosofica dell'Azione a una scienza dell'azione in quanto ragionevole (e tale da costituire una politica valida per l'età moderna), l'impegno teorico consiste nel dare uno svolgimento, fenomenologico e sociologico insieme, al contenuto della categoria. Le categorie attraverso cui viene qui compresa l'azione sono categorie della riflessione in rapporto alla totalità rappresentata dal contesto storico condizionante: il problema sistematico affrontato nelle pagine iniziali dell'opera politica concerne come l'azione ragionevole possa implicarsi con la realtà storica a partire da una riflessione di taglio morale. Il rapporto tra morale formale e morale concreta, vissuta, che innerverà poi le pagine della *Philosophie morale*, viene qui studiato dedicando particolare attenzione alle istanze critiche rappresentate dall'apparizione di una morale che si pretende universale in rapporto alla comunità storica, e dalla dialettica tra il 'naturale', inteso come ragionevole, e il 'positivo' – una dialettica che si esplica soltanto nell'esperienza della libertà come libertà condizionata, contro ma anche *attraverso* i mezzi della violenza.

Il meccanismo sociale descritto nell'opera è proprio quello per cui, secondo le parole della *Logique*, «l'uomo ha un posto nella società del lavoro e non ha valore in questa società se non

⁶²⁹ È il motivo marxiano (del *Manifesto*, più che del *Capitale*) di questa categoria, sottolineato da L. Amodio, *A propos du mal radical*, in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., pp. 145-146 nota 6. Si veda anche L. Sichirrollo, *L'Azione o la dialettica dei moderni*, in Id., *Filosofia, storia, istituzioni*, cit., pp. 157-167.

per quanto contribuisce all'attività comune» (LP 400, 547). Weil riprende analisi classiche che più che a Marx si riferiscono a Weber, corretto da Kant e Hegel⁶³⁰. Nell'ambito di questo complesso quadro, Weil costruisce una relazione d'implicazione necessaria tra la morale universale di matrice kantiana e la società che apprende a pensarsi, attraverso la sua razionalità e la sua comprensione secondo regole e prassi di condotta condivise, come l'espressione storica di quella stessa morale dell'autonomia che pone la ragione universale come legislativa nell'individuo. Nella filosofia politica weiliana la morale formale dell'individuo ragionevole e autonomo è infatti la morale pertinente alla struttura della società moderna, così che nella modernità la morale che Weil chiama alternativamente 'storica', 'concreta', 'vivente' – l'eticità tradizionale insomma – si scopre in opposizione tanto alla morale formale universale quanto al principio razionale, e universale anch'esso, del meccanismo sociale. È uno snodo teorico fondamentale, questo, senza cui non è possibile comprendere l'apparente 'ottimismo' diffuso di Weil circa la società contemporanea: la matrice teorica di quest'attitudine espositiva è proprio nell'*affinità logica tra morale formale e società, entrambe razionali, entrambe universali*, nel senso che l'una offre all'altra i contenuti storici per mettere in marcia un'etica altrimenti soltanto formale. Solo la società, con le stesse durezze del suo meccanismo, può dare efficacia e forma concreta al principio morale dell'autonomia come orizzonte teorico ineludibile della nostra era. Principio universale incondizionato, questo, ma storicamente prodotto, per Weil. E proprio nella prima parte della *Philosophie politique, La Morale*, il principio morale trova, in un'esposizione

⁶³⁰ A. Tosel, *La double inscription de l'action*, cit., p. 64. Diversa l'opinione di F. Châtelet – E. Pisier-Kouchner, *Les conceptions politiques du XX^e siècle*, Puf, Paris, 1983², su Weil, pp. 630-652, secondo cui la *Philosophie politique*, una sorta di «logica della politica» (p. 631), quale «essai totalisant» ha intenzione di comprendere insieme Marx e Hegel. I limiti di Weil, secondo gli autori, sarebbero (ivi, p. 650) nelle «proposizioni di estrema generalità» per quanto concerne l'attività politica.

dall'andamento fenomenologico, i punti fermi per comprendersi come storicamente dato, da un lato, e storicamente attivo, dall'altro⁶³¹. Qui, sul piano fenomenologico dell'emergere del principio della morale formale, il problema che immediatamente si profila è quello del conflitto tra la cosiddetta morale *vivente*, la morale concreta dei costumi e delle tradizioni, e l'istanza razionalizzante della società moderna, che condivide con la morale dell'autonomia l'universalità della sua forma. Tale conflitto trova la sua esposizione più compiuta nel § 30 dell'opera politica, ormai a conti fatti, quando l'esposizione della società si sta concludendo per dar spazio allo Stato⁶³². Qui si mostra approfonditamente come l'elemento in questione nel conflitto tra le due morali, quella tradizionale e quella formale, sia la *riflessione*.

⁶³¹ È in virtù di questa posizione teorica preliminare della morale nella *Philosophie politique* che Julien Freund in *L'essence du politique*, Dalloz, Paris 2004⁴ (1965), postface de P.-A. Taguieff – opera fortemente influenzata da Aron (suo direttore di tesi nel 1965) e Schmitt, di cui Freund sarà traduttore francese – loda la *Philosophie politique*, con la chiosa significativa che si tratta di un'opera scritta più dal punto di vista del moralista che del politologo (ivi, p. 567), un giudizio probabilmente condiviso da Aron, ma ritenuto «curioso», non senza ragioni, da Francesco Gentile, nella prefazione a G. P. Calabrò, *Il filosofo e lo stato. E. Weil interprete di Hegel*, Grimana, Perugia 1978, p. 7. Tutto sta nel verificare il nesso filosofico tra morale e politica in Weil (cfr. J. F. Robinet, *Originalité de la philosophie politique d'Eric Weil*, in AA. VV., *Eric Weil*, «Bulletin de philosophie», n. 7, 1992, p. 36, sul giudizio di Freund). Quanto a Freund, l'intenzione della sua analisi quasi fenomenologica dell'essenza del politico non discorda poi tanto dalla distinzione che Weil fa tra politica e riflessione nel § 30c della *Philosophie politique*. Ovviamente la pretesa weiliana si spinge oltre, ma il nesso Weber-Schmitt sul politico (da cui Freund è ampiamente dipendente) gli è ben presente. Si veda anche E. Doumit, *Etat et Société modernes dans la Philosophie politique*, in «Archives de Philosophie», 33, juillet-décembre, 1970, pp. 511-526, qui p. 513, contro la critica di Freund, e da ultimo anche M. Savadogo, *Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses Universitaires de Namur, Namur 2003, pp. 207-208 nota 165.

⁶³² Come nota giustamente P. Ricoeur, *La «philosophie politique» d'Eric Weil*, cit., qui p. 96, tutto il movimento espositivo della *Philosophie politique* tende verso il § 31, dove lo Stato si rivela come l'istanza di organizzazione-decisione della comunità storica. A. Tosel, *La double inscription de l'action*, cit., pp. 71-72, afferma che Weil reincanta 'laicamente' lo Stato, grande assente nell'Azione della *Logique*.

Quale elemento del pensiero che si interroga sulle condizioni storiche, risalendo ai loro principî e formalizzandoli all'occorrenza secondo leggi, la riflessione s'indirizza alle morali date, esaminandole: la sua originaria manifestazione storica è Socrate, la cui etica che ripensa la morale vivente della sua comunità viene per la prima volta a coscienza come *contrapposta* a questa. La riflessione viene pertanto a definire un tessuto normativo apparentemente 'astratto', data l'oggettiva anteriorità della comunità e del sociale rispetto all'individuo come soggetto pensante – in quanto la comunità storica ha già maturato il proprio universale concreto, per quanto relativo esso possa essere⁶³³.

Nel § 30, al termine dell'esposizione del 'meccanismo sociale', tuttavia, al di là della sua qualità d'interrogazione critica sul dato, della riflessione viene registrato un movimento produttivo, una specifica capacità d'azione, allorché Weil ne ammette la «presenza storica e attiva» (PP 116). Non relegandola a mero elemento di disturbo dell'*ethos* comunitario e tradizionale, sancendone invece la qualità di fattore intimamente produttivo, non componente storica e intellettuale, ma presenza storica, appunto, Weil espone la scoperta, su di un piano fenomenologico, della concretezza della riflessione, del suo darsi concreto e reale, del *contraccollo* effettivo con cui essa torna ai principî e alle condizioni, a dare configurazione effettuale al *dédoublement* dell'individuo e al mondo. Come aveva affermato colui che Weil – stando ai termini di *Philosophie politique, théorie politique* che tanto avevano irritato Aron – potrebbe definire un 'teorico politico', quell'Emile Durkheim che ritroveremo a breve, in un passo significativamente analogo, «*in pratica* la funzione della riflessione è sempre più o meno consistita nell'aiutare i contemporanei a diventare coscienti di se stessi. [...] Socrate esprimeva più

⁶³³ Joël Wilfert, *Sens, Etat, Société selon Eric Weil*, in «Cahiers Philosophiques», 4, settembre 1980, pp. 7-17, qui p. 11, parla appunto di un'«anteriorità oggettiva del sociale», dove però «è il soggetto che permette di *pensare* la società e lo Stato».

convenientemente dei suoi giudici la morale che conveniva alla società della sua epoca»⁶³⁴. Se in un contesto compatto di morale vivente la lacerazione portata dalla riflessione poteva esser attribuita al suo originario difetto di far astrazione dalla storia, se Socrate commetteva il ‘crimine’ di pensare le cose diversamente da com’erano, adesso – nelle condizioni sociali moderne – «l’individuo, senza dubbio, non deve cercare un contenuto per la sua vita, lo trova: ma se lo *trova*, trova anche, e altrettanto *data*, la società. La lacerazione non si situa dove la collocava la riflessione; ma esiste» (PP 117), perché la realtà stessa è duplice, e si esprime nell’individuo dimidiato, «rigettato dal formale della società al contenuto vivente della morale, per esser però rinviato da questa interiorità individuale-universale verso l’esteriorità del lavoro e dell’organizzazione» (PP 116). L’esigenza della morale individuale (universale solo in potenza) di realizzarsi la conduce cioè alla politica, aprendo il mondo come campo dell’azione ragionevole e mutando di segno la morale vivente, la quale, da che era espressione dell’universale concreto e particolare della comunità è costretta – dall’esigenza di confrontarsi col mondo sociale mutato nella configurazione moderna – ad accogliere in sé anche i principî di una morale solo formale, dell’intelletto, cambiando volto.

La presenza reale della riflessione fa sì che «la morale concreta si rifletta – e deve farlo se vuole sopravvivere – nella razionalità della società» (PP 116-117). La comprensione della riflessione come fattore necessario al sopravvento di un’univer-

⁶³⁴ E. Durkheim, *Réponses aux objections* (1906), in *Sociologie et philosophie*, préface de C. Bouglé, présentation de B. Karsenti, Puf, Paris, 2004³ (1924), pp. 91-116, qui p. 93; tr. it. in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, cit., pp. 191-204, qui p. 192. L’esempio – senza dubbio classico – è presente anche in Id., *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 76-77. Si veda quanto afferma R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, p. 325, nell’ambito dell’analisi del diritto in Durkheim: «probabilmente Socrate in questo senso» – nel senso ‘sociologico’, ‘oggettivista’ e ‘relativista’ del rifiuto di obbedire alle leggi della sua città – «meritava di essere considerato un criminale».

salità ragionevole, concreta e non meramente particolare (com'è invece l'ethos comunitario), apporta l'elemento di novità nella lettura dell'azione: la riflessione è (hegelianamente) «ritorno all'indietro su ciò che è già, e senza di cui non sarebbe pensabile questo ritorno» (PP 125)⁶³⁵. Ora, ciò su cui la riflessione torna a pensare non è altro che l'apertura storica dell'attitudine alla violenza e insieme al senso. La possibilità della riflessione, ossia ciò che permette alla riflessione di interrogare il dato, è iscritta nella 'volontà' di senso del dato stesso, nel momento in cui è stato posto. E la critica che la riflessione muove al dato morale tradizionale, leggendovi all'occorrenza un tratto intrinsecamente violento, si basa nondimeno sull'apertura di senso che questo ha voluto significare nella storia. Non si può tornare a pensare la violenza, non si può riflettere sulla violenza, senza che nella violenza stessa sia iscritta una possibilità di comprensione, una promessa di senso. «Non ci sarebbe filosofia in un mondo umano interamente irragionevole, totalmente violento» (ibid.). La presenza attiva, storica, della riflessione è l'esibizione della possibilità del senso iscritta nell'attitudine, nella dimensione anche violenta dell'agire. A livello politico, la scoperta della presenza attiva della riflessione, aiutando a interrogare il dato come frutto di un'attitudine aperta al senso, è la condizione, necessaria ma non sufficiente, perché l'azione politica possa esser pensata come ragionevole, agire che si *vuole* ragionevole, benché implicato nelle condizioni storiche: la comprensione dell'efficacia storica della riflessione permette cioè di pensare l'efficacia della morale universale formale e indica nella società moderna, in quanto questa vive dell'universale razionalità – per quanto astratta – del lavoro

⁶³⁵ È la ragione per cui gli stessi binomi concettuali tradizionali (privato/pubblico, fatto/diritto, natura/storia, costituzionale/autocratico) sono categorie della riflessione da rapportare a un'essenza comune. Per Châtelet – Pisièr-Kouchner, *Les conceptions politiques*, cit., p. 648, è grazie a questa riduzione alle categorie della riflessione che «Weil mostra che, nella società moderna, il privato è un prodotto della realtà sociale»: ne andrebbe qui per gli autori di un «realismo filosofico in politica» (ivi, p. 649).

sociale, il terreno della sua possibile realizzazione ulteriore e nella politica l'organizzazione del metodo attuativo.

A livello individuale, tuttavia, la presenza dei due principî in conflitto nella *Philosophie politique*, il concreto e il formale, sembra portare inevitabilmente a un confronto il cui precipitato può definirsi come sdoppiamento e lacerazione: ma è solo attraverso l'intersezione effettiva tra le due morali che viene determinato il piano di comprensibilità dell'azione. Ora, quest'intersezione è necessaria perché ridetermina la nozione di universalità messa in campo dalla razionalità del lavoro sociale. «L'intelletto e il lavoro hanno formato l'uomo all'idea dell'universalità; ma quest'universalità non è che una prima universalità, l'universalità di una forma che non determina il suo contenuto, essendo capace di riceverne in numero infinito e in qualità infinitamente variabili: può esser l'universalità di tutte le violenze, di tutti i silenzi, di tutti i non sensi, come può esserlo della ragione» (PP 123). Il meccanismo sociale è l'ingranaggio della storia attraverso cui viene a maturarsi quel concetto a prima vista generico e vuoto di universale che è l'efficacia. Contenitore indispensabile per la realizzazione sociale e politica dell'*Endzweck* morale, perché ha come suo mezzo l'universale, ma, sembrerebbe, contenitore vuoto.

Guadagnati, con qualche sforzo di sintesi, questi necessari elementi teorici preliminari, si può procedere all'analisi del *Mecanismo sociale* e alla determinazione del suo 'sacro'. La lettura di Weil si presenta come una proposta teorica assai articolata, fin dalla definizione del proprio compito. «Il pensatore morale che vuole in quanto educatore comprendere la società deve afferrarla come essa si comprende da sé. Più esattamente, dato che la società non si comprende da sé esplicitamente, egli deve sviluppare i principî impliciti dell'attività della società» (PP 61). L'attività del filosofo, secondo i dettami del discorso coerente e ragionevole, si concreta nello spiegare a se stessa la comunità che ha davanti, la società moderna. Nell'edificio della *Philosophie po-*

litique, che si pensa come «scienza dell'azione ragionevole» (fatti salvi gli assunti teorici posti al termine della *Logique*), la parte dedicata alla *Società* è fondamentale nel percorso di consapevolezza di sé della coscienza politica, percorso che passa per una costante ridefinizione storica di ciò che di volta in volta rappresenta il 'sacro' della comunità, definendo come «sacro il concetto (che non esiste necessariamente come concetto formale nella sua coscienza, ma ad esempio, sotto forma di tradizione, regola di condotta, mito) di ciò che le [alla comunità] fornisce il mezzo di distinguere tra l'essenziale e l'inessenziale, tra il bene e il male» (PP 65). Weil riprende qui la determinazione preliminare e generica del 'sacro' come quel valore che «dà un senso alla vita», che si è già rinvenuto nel posteriore *Le particulier et l'universel en politique*. A questo livello il sacro è l'elemento portante della costruzione dell'immaginario sociale, il criterio della morale sociale. Tale criterio riposa sovente sul versante della tradizione, per cui sacro è ciò che è ricevuto e tramandato storicamente, è l'elemento spirituale che nel percorso storico di una comunità la vincola, tenendola coesa: lungi dall'esser formalizzato in concetti, il sacro preferisce incarnarsi sul versante dell'autorità di norme ereditate e racconti mitologici che indicano il differenziale tra bene e male. Con l'avvento della società moderna quest'identificazione viene a saltare, poiché le condizioni per la sopravvivenza della comunità coincidono sempre più con un impiego razionalizzato delle forze lavorative e col sopravvento di istanze di calcolo e previsione del corso degli eventi: lo sforzo sociale è concentrato nel garantire il miglior risultato possibile delle operazioni che portano al dominio e alla sottomissione della natura.

La società moderna si mostra *calcolatrice*: ogni decisione, ogni trasformazione dei procedimenti del lavoro o dell'organizzazione, ogni impiego delle forze disponibili (umane e naturali) devono esser giustificate dalla dimostrazione che il dominio dell'uomo sulla natura se ne trova rinforzato, che, in altri termini, lo stesso risultato misurabile è colto con un minore dispendio di energie umane [...]. La società moderna è *materialista* per il fatto che per le sue decisioni rientrano in

conto solo i fattori materiali. – Essa è *meccanicista* per il fatto che ogni problema deve esser trasposto in problema di metodi di lavoro e di organizzazione e non deve dipendere che dal meccanismo del lavoro sociale [...]. La società si organizza così e così si mostra a chi la osserva nella sua attività, che egli sia convinto o meno del *valore* di questo sistema (PP 71-72).

Calcolatrice, materialista, meccanicista: declinazioni, sovente ricorrenti negli scritti weiliani⁶³⁶, del motivo che percorre il meccanismo sociale moderno, dove ogni fattore viene commisurato al valore dell'efficacia e tradotto in quei termini per garantire un incremento del prodotto sociale, ciò che viene definito 'progresso' in un saggio coevo alla *Philosophie politique*, il più 'weberiano' tra i saggi weiliani, *Masse e individui storici*.

[II] progresso si distingue dai vecchi valori fondamentali e *trascendenti* per il fatto che, contrariamente a questi, si definisce in termini di realtà e di realizzazioni sociali (economiche) ed è così interamente razionale (misurabile). [...] Nulla può esser misurato più facilmente del progresso: longevità media accresciuta, maggior rendimento individuale e sociale, aumento del prodotto sociale, stabilità dell'impiego individuale, incremento del numero dei posti di lavoro sufficientemente remunerati e proporzionati all'aumento della popolazione, riduzione delle ore di lavoro, del numero degli analfabeti, dei disadattati (degli inutilizzabili), dei disoccupati e di quelli che sono occupati in modo insufficiente o occupati in posti insufficientemente remunerativi, chiusura progressiva del ventaglio dei redditi, calo dei crimini e dei delitti provocati dall'indigenza. [...] Si nota immediatamente che tutti i parametri sono in funzione di due di essi, cioè il prodotto sociale e la produttività media⁶³⁷.

⁶³⁶ Si veda ad esempio E. Weil, *L'Etat et la violence* (1962), in EC II, pp. 365-386, qui p. 383 e p. 385; tr. it. in Id., *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 83-98, qui pp. 96 e 97; oppure *Masses et individus historiques*, ivi, pp. 273 sgg.; tr. it., cit., pp. 59 sgg.

⁶³⁷ *Masses et individus historiques*, in EC II, pp. 255-325, qui pp. 274-275; tr. it., cit. pp. 60-61. La definizione del saggio weiliano come 'il più weberiano' è di L. Sichirollo, *Eric Weil e la sua opera oggi*, ivi, p. 19. È vero che alcuni passaggi riprendono toni e motivi degli scritti politici weberiani, si pensi ad esempio a *Wahlrecht und Demokratie* (1917), in Max Weber-Gesamtausgabe, Abt. I, vol. 15, pp. 347-396; tr. it. di A. Cariolato – E. Fongaro, in M. Weber, *Scritti politici*, cit., pp. 43-87.

Essendo il progresso valore immanente e riferito interamente a fattori misurabili, il suo criterio – che coincide con l'efficacia – inquadra il meccanismo sociale come corpo il più possibile funzionale al procedere in avanti, come organismo il più possibile produttivo. Statistiche e calcoli possono fornire un quadro esauritivo dello stato della società, in quanto rilevano quali ingranaggi del meccanismo tendono a non seguire il procedimento tarato sulla produzione e sul rendimento. Conviene notare come in Weil la metafora meccanicista della società (che egli chiama appunto *meccanismo sociale*) è presentata senza apparente distinzione dall'immagine organicistica tradizionale, solitamente più attinente, secondo la lezione di Tönnies, alla semantica della *Gemeinschaft*⁶³⁸. In realtà è lo stesso valore fondante dell'efficacia, valore del meccanismo, della macchina razionalmente finalizzata all'incremento produttivo, ad operare sotteraneamente il passaggio a una metafora velatamente 'organicistica', per la quale i «disadattati» vanno rubricati come «inutilizzabili»: è l'efficacia – come sacro della modernità – a sancire, in questo passo di *Masse e individui storici*, lo scivolamento (e l'indistinzione) dalla 'macchina' al 'corpo'. Nella *Philosophie politique* la tesi è espressa con pari crudezza icastica, nel delineare come la prospettiva meccanicistica rappresenti la lente di auto-comprensione della società moderna e come il criterio di utilità entri al livello di valutazione e selezione del materiale umano: «al livello della legge sociale, parlando di ingiustizie, si parla di errori tecnici che privano la società di una parte del suo materiale umano e le impongono dei carichi non produttivi (il criminale, l'inadatto, il

⁶³⁸ Su Tönnies e Weil, a proposito della dicotomia comunità-società, si vedano le giuste osservazione di P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza*, cit, pp. 58-65, che colloca Weil nella stessa scia hegeliana di Ritter (*La grande città*, in *Metaphysik und Politik*; tr. it., cit., pp. 199-211) nel postulare l'*Entzweiung* come principio distintivo della società moderna. Per un'interessante interpretazione 'meccanica' della solidarietà durkheimiana cfr. le conclusioni di R. Marra, *Il diritto in Durkheim*, Esi, Napoli 1986, p. 154 e *passim*.

non educato sono inutilizzabili)» (PP 84). Se per il meccanismo è più semplice parlare di «errori tecnici», resta il fatto che nel discorso della società su se stessa la macchina-corpo va mantenuta in salute, in quanto responsabile della tenuta del progresso, e quindi direttamente dell'autoperpetuazione del sacro fondante che distingue essenziale ed inessenziale, utile e inutile nella lotta per il dominio della natura. Meccanismo ed organismo restano in uno stato d'indistinzione perché retti entrambi, nella costruzione metaforica moderna, dal paradigma di una razionalità che è in grado di produrre effetti d'incremento calcolabili. Solo all'interno del contesto di tenuta della salute del corpo-macchina sociale – misurabile in termini di prodotto e produttività – è possibile valutare il peso di una reimmissione al suo interno dei valori 'trascendenti', i valori ereditati.

Se essa [la comunità] non vuole immolarsi sull'altare del suo sacro tradizionale, dovrà accettare di abbandonare quelli tra i suoi valori che non sono conciliabili con quest'efficacia senza la quale nessuno dei suoi valori sopravviverebbe. Ora, è impossibile fissare *a priori* un limite a questo sacrificio di valori: il sacro, che la comunità voleva difendere accettando la lotta con la natura esteriore sotto forma di lotta progressiva, dovrà adesso giustificarsi di fronte al sacro della tecnica, davanti all'efficacia (PP 69-70).

La *Zweckrationalität* pone perciò un concetto di efficacia più universale dei valori tradizionali, che esprimono l'autorità etica – nei costumi, nei miti e nelle norme – e formano lo specifico spirituale di una comunità storica. Se il sacro è tradizionalmente – secondo il suo concetto soltanto formale – quel che vincola e tiene unita una comunità, come universale concreto ma particolare, il sacro contemporaneo, l'efficacia, ha dal canto suo la facoltà di compiere il sacrificio proprio di quei valori che, al pari degli individui 'disadattati', non si adeguano al reinserimento nel suo orizzonte di rendimento misurabile. La razionalità strumentale non si contrappone *tout court* alla reimmissione del tradizionale all'interno del funzionale, purché il tradizionale

rivesta, seppur in forma mediata, un qualche ruolo (abbia cioè una qualche sua *utilità* nella perpetuazione del progresso). Si tratta quindi di verificare quale determinazione logica renda il cardine del paradigma autointerpretativo della società moderna così potente, perché nell'efficacia è presente e attiva un'universalità più ricca dell'universale concreto ma solo relativo delle comunità particolari. Attraverso quest'analisi Weil tenterà di smarcarsi da una lettura della razionalità formale che emerge nel meccanismo sociale, che ne metta in luce soltanto l'aspetto di universalità vuota, di mero oltrepassamento meccanico della particolarità, per individuare invece il percorso – in un'ottica fenomenologica del sorgere della coscienza politica – attraverso cui la società moderna si rende consapevole dei suoi limiti e si dà una forma diversa, ulteriore, più concreta nella sua universalità: lo Stato. Non è un caso che proprio nel passaggio tra società e Stato Weil definisca il ruolo storicamente attivo della riflessione (PP, § 30): in quella sede è in gioco la determinazione della produttività di quanto è all'apparenza soltanto formale, la morale dell'autonomia, nel contesto della società moderna, e ancor più l'identificazione, sul piano esclusivo della forma, del principio dell'una, la morale ragionevole, e dell'altra, la società complessa, in modo che l'azione politica dello Stato ne possa essere la sintesi produttiva, creando le condizioni della realtà della morale. Ma se è chiaro *cosa* Weil intenda mettendo in campo l'*efficacit *, va indagato *come* funzioni l'efficacia, concetto di ogni funzionamento.

La 'sociologia sacra' di Eric Weil. L'efficacia come sacro

L'equazione tra sacro ed efficacia nelle pagine della *Philosophie politique* pu  ben definirsi come il motivo attorno a cui ruota l'intera costruzione analitica del *Meccanismo sociale*.

Si tratta, si è notato⁶³⁹, di una singolare reinterpretazione del tema della gabbia d'acciaio weberiana⁶⁴⁰, quello *stählernes Gehäuse* costituito dalla società odierna a partire dalla deriva della *Zweckrationalität* in un sistema autoreferenziale, in cui il deperimento delle risorse tradizionali di senso non coincide con la parallela attivazione di nuove istanze simboliche che vi subentrino⁶⁴¹. È chiaro che in Weil il meccanismo sociale – per quanto animato da un principio di razionalizzazione delle condotte sociali ben assimilabile alla weberiana razionalità finalizzata allo scopo – è altrettanto foriero di contraddizioni della società civile in Hegel, approdando all'*impasse* dialettica nella costruzione di un rapporto sensato tra individui e istituzioni. La *sacralità dell'efficacia*, col potere di mobilitazione e la valenza socialmente imperativa che la caratterizzano, è la nozione cui Weil affida il compito di esplicitare concettualmente questo sviluppo contraddittorio, dove si compendia la rilettura weiliana delle fonti della filosofia sociale novecentesca nell'ambito della

⁶³⁹ A. Tosel, *Eric Weil face à la critique de la rationalité formelle*, cit., qui p. 282, svolge un interessante confronto delle posizioni weiliane con Lukács e con le letture francofortesi (Horkheimer), da questa originanti. La posizione weiliana (ivi, p. 280) sarebbe più sfumata rispetto all'identificazione del processo di assolutizzazione della razionalità con l'irrazionalità delle forme concrete di dominio, evitando soprattutto di identificare immediatamente la razionalità strumentale col capitalismo.

⁶⁴⁰ Ma si vedano le osservazioni di P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza*, cit., p. 68, sull'espressione di Weber.

⁶⁴¹ P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, cit., pp. 130-133; P. Burgoni, *Eric Weil et la critique de la raison formelle. Eléments pour une confrontation Weil/Weber*, cit., sottolinea in Eric Weil un tentativo di mediare i weberiani *Zweck* e *Wert*. L'autore rinviene nello spazio weiliano del dialogo un'inflexione nel senso dell'agire comunicativo (ivi, pp. 277-278) che correggerebbe i limiti della razionalità strumentale, visibili nella fondamentale irrazionalità dell'economia messa a fuoco in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Nella medesima direzione A. Tosel, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, cit., qui p. 1172 sgg., che propone un raffronto tra lo Habermas di *Conoscenza e interesse* e Weil, nel senso di un'analogia ravvisabile in una comune critica a Marx (per aver ridotto il sapere della riflessione sul sapere della produzione, riducendo l'agire comunicativo all'agire strumentale).

filosofia politica. Se alla luce della *Zweckrationalität* è possibile comprendere le dinamiche della realtà sociale, è necessario determinare in quale modo, su questo versante soltanto formale della razionalità, possano operare due principî contraddittori, l'uno che corre nel senso dell'universalizzazione, l'altro nel senso della reificazione di chi vi è soggetto. A contraddistinguere lo sviluppo contraddittorio del meccanismo sociale è il problema già hegeliano di una razionalità capace di calcolo, di dividere e analizzare, ma non di trovare una sintesi, una comprensione: l'originalità della lettura di Weil è però nel taglio ermeneutico scelto per accogliere l'istanza a suo modo coercitiva della razionalità sociale (l'efficacia), vale a dire nella decisione di presentar quest'istanza come un che di 'sacro' e di configurare la ragione efficace nella storia come una figura secolarizzata del 'sacro', non come dimostrazione dell'identificazione tra ragione e dominio, ma quale figura di una ragione potenziale, ancora storicamente incarnabile⁶⁴².

Dalle comunità tradizionali attaccate al proprio 'sacro' tramandato l'efficacia è percepita come la propria antitesi razionalista. *En philosophe politique*, Weil inclina verso un'accezione assai più ampia del concetto, rendendolo coestensivo dell'intero campo sociale. Che l'efficacia abbia acquisito una connotazione sacrale vuol dire che, una volta affermatasi come valore, criterio fondante e ultimo del sacro, essa ne mantiene i caratteri di coerenza e vincolo. In gioco è la comprensione di un nesso concettuale, visibile nel tessuto sociale, secondo cui l'efficacia è un render reali oggetti e procedure per via di ragione, ma per cui tale realizzazione è razionale solo nella sua struttura formale, senza che se ne afferri lo scopo, la causa finale: l'efficacia sociale è insomma determinabile come un *potere di realizzare* che non sa *perché*, in virtù di quale *telos* realizzi. Vi lavora un universale

⁶⁴² Cfr. gli spunti in questo senso di E. Doumit, *Etat et Société modernes dans la Philosophie politique*, cit., soprattutto pp. 515-523.

che si rende esteriore, oggettivamente esistente, senza acquisire però i tratti di libertà e autodeterminazione teleologica che lo renderebbero al contempo universale concreto e istanza morale.

Se è chiaro quanto l'interpretazione weiliana sia debitrice e insieme si distacchi dalle tematiche weberiane della burocratizzazione e proceduralizzazione della ragione, non si è tuttavia riflettuto in modo altrettanto puntuale sul peso e le implicazioni dei termini scelti da Weil per definire ancora una volta questo *Leitmotiv* della filosofia sociale novecentesca da Horkheimer ad Habermas. Né sacro né efficacia, infatti, sono termini neutri. L'efficacia', dal canto suo, è una singolare innovazione weiliana per circoscrivere – in modo analogo ma distinto rispetto a simili tentativi contemporanei – i limiti di quella che è stata chiamata ragione strumentale, funzionale, o utilitaristica: è tutto da indagare cosa si celi dietro la scelta di un termine in fin dei conti poco usato nelle ricerche filosofiche su politica e società (e invece di filiazione giuridica, al centro, anche e soprattutto all'epoca, di aspri confronti nel dibattito neo-kantiano e kelseniano di filosofia e sociologia del diritto), cui si preferiva solitamente il concetto di 'utile', anch'esso d'altronde impiegato da Weil in riferimento all'efficacia.

Il termine di 'sacro' veicola invece una congerie di contenuti al centro della riflessione sociologica francese già a partire dalle *Formes élémentaires de la vie religieuse* di Durkheim (1912) – solo cinque anni dopo in Germania sarebbe uscito *Das Heilige* di Rudolph Otto – fino ai più radicali esiti della *sociologia sacra* del Collège di Bataille e Caillois, di cui Weil non poteva essere all'oscuro. Ma col suo carattere ambiguo, sospeso tra universale (sociale e morale) e particolare (comunitario), il concetto weiliano di 'sacro', decisivo per spiegare il percorso scelto nella *Philosophie politique* per definire il quadro tematico della società contemporanea, può esser letto come un tentativo di dialogo, più che con Bataille, proprio con Durkheim, che per primo ne aveva sottolineato l'ambiguità e che solo di rado è chiamato in causa nella let-

teratura weiliana⁶⁴³. Se è vero infatti che gli interlocutori della *Philosophie politique* sembrano collocati dall'altra parte del Reno, dai francofortesi a Weber, da Heidegger a Lukács⁶⁴⁴, l'opera del 1956 dimostra in più punti di esser stata scritta in Francia, e in francese⁶⁴⁵. Un sintomo tra i più evidenti è proprio la presenza

⁶⁴³ Su questo nesso non sufficientemente indagato ha richiamato l'attenzione P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza*, cit., p. 99, e si veda anche la precedente intuizione in Id., *Appendice 1*, in *La Logique de la philosophie e i problemi dell'interpretazione*, in *Seminario su Eric Weil*, cit., pp. 1267-1287, qui pp. 1285-1286: «Il concetto di lotta di classe, come strumento politico di giustizia storica, si innesta nella weberiana competizione tra i gruppi sociali che produce una sempre crescente razionalizzazione del sistema; il suo concetto di divisione del lavoro, come categoria economico-politica, viene ad un tempo incorporato nella nozione durkheimiana del lavoro sociale e calato nel quadro della società razionale descritta da Weber. In questo senso Weber è per Weil la coscienza più matura dei problemi posti dall'economia politica».

⁶⁴⁴ Sono i nomi proposti da A. Tosel, *La double inscription de l'action*, cit., p. 67.

⁶⁴⁵ Non va dimenticato d'altronde come nello stesso Durkheim si sia rinvenuta una forte influenza tedesca, ma non da parte di Weber: l'autore soggiornò a lungo in Germania negli anni Ottanta del XIX secolo, al seguito di Wundt, e i suoi primi scritti (*Les études recentes de science sociale; La science positive de la morale en Allemagne; La philosophie dans les universités allemandes*) ne sono testimonianza. Sul tema si veda R. Alun Jones, *La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la Division*, in Ph. Besnard – M. Borlandi – P. Vogt (éd.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Paris 1993, pp. 11-41, che individua tra le fonti l'economia politica romantica, Adam Müller, Friedrich List (di cui Durkheim mantenne la concezione della società come essere reale), poi i *Kathedersozialisten*, Schmoller, Wagner, von Jhering, Post, Waitz e naturalmente (ivi, pp. 29-39) Wundt: per Durkheim l'*Ethik* di quest'ultimo (1886, citata in *Sociologie et philosophie*, cit., p. 71 nota 1; tr. it., cit., p. 178 nota 1) mostrava che la morale poteva liberarsi dalla metafisica e dalla filosofia vaga dei francesi. Secondo l'autore, con la *Division du travail social* Durkheim tentò di sostituire il vocabolario del razionalismo cartesiano con un lessico più complesso d'ispirazione germanica, concreto, induttivo. È ben possibile, perlomeno a livello di sociologia delle religioni, che Weber fosse a conoscenza della contemporanea ricerca francese: Mauss raccontò ad Aron di aver visto nello studio di Weber tutta la collezione dell'*Année sociologique* (R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 545). Sul confronto Weber-Durkheim (anche in relazione a Marett) a riguardo si veda la bella introduzione di H. G. Kippenberg a M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. II (= Max Weber-Gesamtausgabe, I, 22/2), Mohr (Siebeck), Tübingen 2001, pp. 20-21 e 44-48; tr. it. a cura

sottotraccia, in tutto il testo, del modello durkheimiano della società, da un lato come ipotesi euristica per un'analisi della contemporaneità, dall'altro – compito ben più complesso – elemento funzionale a rideterminare, all'interno del pensiero weiliano, come attributo di una forma della ragione l'ambiguità per essenza pertinente al sacro. Una tesi, la nostra, non suffragabile tuttavia mediante reperti filologici di rilievo, dato che il nome di Durkheim semplicemente non appare nell'opera di Weil, benché sia presente nella sua biblioteca⁶⁴⁶ e benché sia ben difficile che un interlocutore costante, quale fu Weil, dell'Aron degli anni Trenta, possa esser rimasto all'oscuro dei termini dell'aspra polemica anti-durkheimiana che questi compiva all'epoca. Ora, nel tentare di stabilire in che modo alcune delle tesi principali di uno dei padri della sociologia francese rientrano nel piano logico-concettuale della *Philosophie politique*, bisogna sfuggire alla tentazione di ricavarne però un parallelismo netto e ben determinato. Tutt'altro: l'autonomia di Weil nella stesura della sua «scienza dell'azione ragionevole» è totale. Ma nel tentativo di arricchire le fonti genealogiche della politica di Weil l'influenza di Durkheim sull'opera del '56 può apparire come un'azione a due facce. Da un lato Durkheim funge da indicatore e rivelatore di problemi: la divisione del lavoro, il problema della coesione sociale, il rapporto tra società e morale, tra morale vissuta e morale formale, il ruolo dello Stato come educatore. Sull'altro versante però è l'obiettivo polemico di un confronto aspro, implicito, ma evidente dalla rete di argomentazioni e parole chiave costruita da Weil.

Fatta salva la generica individuazione di una parentela semantica, qual è dunque, sotto il profilo teorico e metodologico,

di M. Palma, *Comunità religiose*, in *Economia e società*, vol. II, Donzelli, Roma, 2006, pp. LXI-LXII e XCIX-CVI. Più in generale sul rapporto tra i due si vedano i saggi contenuti in M. Hirschhorn – J. Coenen-Huther (éd.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus?*, L'Harmattan, Paris, 1994.

⁶⁴⁶ Seppur in edizione posteriore (1960) alla *Philosophie Politique*, i testi fondamentali di Durkheim sono presenti nella biblioteca di Weil, conservata nel *Centre Eric Weil* di Lille.

il tratto dirimente che accomuna le analisi di Durkheim e Weil a proposito del 'sacro'? Se è vero, come afferma Habermas, che solo con *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim «riesce a mostrare le radici sacrali dell'autorità morale delle norme sociali»⁶⁴⁷, bisognerà indagare attraverso quali passaggi il fenomeno della religione – alla cui base per Durkheim si trovano un «certo numero di rappresentazioni fondamentali e di attitudini rituali che, malgrado la diversità delle forme che le une e le altre hanno potuto rivestire, hanno dappertutto lo stesso significato oggettivo e adempiono dappertutto le stesse funzioni»⁶⁴⁸ – possa diventare, per analogia strutturale, esplicativo delle dinamiche della sfera sociale. Si tratterà di cogliere, sulla base del concetto durkheimiano della religione come 'fatto sociale' e dei rapporti tra il sacro e la sfera morale, come il meccanismo sociale weiliano non si regoli soltanto sulla base di norme tecniche, la cui osservanza ne garantisce il corretto funzionamento, ma si fondi su un presupposto 'sacrale' e 'razionale' insieme, dotato di valore autoritativo, che si impone da sé agli attori sociali⁶⁴⁹. L'origine durkheimiana di alcune tesi di Weil, sintetizzate nell'e-

⁶⁴⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, *Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 609.

⁶⁴⁸ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, Paris, 1960^a (1912), p. 6; tr. it. di C. Cividali, riv. da M. Rosati, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma, 2005. Si veda l'esautiva introduzione al testo e alle sue linee fondamentali di M. Rosati, *Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità*, ivi, pp. 17-50, che oltre a delineare l'autonoma posizione di Durkheim rispetto alla *Kulturkritik* oltre Reno, ripercorrono l'influenza vagamente ebraica sulla tesi durkheimiana dell'importanza dell'esteriorità del rito e classificano felicemente l'opera come un «*Gloria in excelsis* sociale», espressione a sua volta mutuata da W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge & Kegan Paul, London - Boston - Melbourne - Henley 1984, p. 252.

⁶⁴⁹ Si veda in Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 610, la discussione delle ragioni per cui Durkheim si interessa in *La détermination du fait moral* piuttosto alle norme pre-statali che a quelle del diritto imposto dallo Stato per definire il carattere vincolante delle regole morali.

quazione tra l'efficacia e il sacro, potrà illuminare, anche per contrasto, questi nessi. Per questa ragione conviene avventurarsi ora nelle opere durkheimiane, sfruttando il filo conduttore del 'sacro'.

Nell'ampia analisi del totemismo delle tribù australiane presentata in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, la religione viene ridotta alla distinzione tra sacro e profano: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a delle cose sacre, ossia separate, interdette, credenze e pratiche che uniscono in una stessa comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono»⁶⁵⁰. Ogni *croissance religieuse* arreca una divisione del mondo in due sfere contrapposte, ma il criterio per differenziarle è reperito non in una determinazione oggettiva di qualità intrinseche agli oggetti osservati, ma nella modalità del loro contrasto. Non vi è in questo binomio una «comune misura», perché «ciò che è sacro è ciò che è messo da parte»⁶⁵¹, in un'esteriorità totale (che peraltro non impedisce del tutto il 'passaggio' tra i due mondi): «per definire il sacro in rapporto al profano, non resta che la loro eterogeneità. [...] *Essa è assoluta*. Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose altrettanto profondamente differenziate, altrettanto radicalmente opposte l'una all'altra»⁶⁵². Il significato di 'sacro' si concreta pertanto nella determinazione per contrasto attribuita a un oggetto che viene separato, o interdetto, proibito: la determinazione di sacralità che accompagna un oggetto materiale è quindi per

⁶⁵⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 65. Su questo passo insiste Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 348-349, per mostrare la tendenza di Durkheim a privilegiare il totemismo come espressione 'elementare' della religione quale trasfigurazione della realtà sociale.

⁶⁵¹ E. Durkheim, *Détermination du fait moral* (1906), in *Sociologie et philosophie*, cit., pp. 49-90, qui p. 83; tr. it. in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, cit., pp. 165-189, qui p. 185: «ciò che è sacro, ciò che è messo a parte, è ciò che non ha misura comune con ciò che è profano». Termini analoghi nelle *Réponses aux objections* (1906), direttamente collegate alla conferenza, qui p. 103; tr. it. in *Sociologia e filosofia*, cit., pp. 191-204, qui p. 197.

⁶⁵² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 53.

Durkheim una giustapposizione 'idealistica' che attiene alla natura del pensiero sociale, della rappresentazione collettiva. «Il soldato che cade difendendo la sua bandiera non crede certo di esser sacrificato per un pezzo di stoffa. È il pensiero sociale, a causa dell'autorità imperativa che ha in sé, che ha un'efficacia che non potrebbe avere il pensiero individuale. [...] Aggiunge o toglie al reale secondo le circostanze. C'è così una regione della natura dove la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il regno sociale». Da cui la conclusione secondo cui «il carattere sacro rivestito da una cosa non è implicato dalle proprietà intrinseche di questa: *le è aggiunto*; il mondo del religioso non è un aspetto particolare della natura empirica; *le è sovrapposto*»⁶⁵³. A dispetto di ogni apparente 'inoggettività', anche il sacro è dunque fatto sociale irriducibile ad altro, ovvero una realtà cosale (secondo il noto adagio durkheimiano per cui i fatti sociali sono cose⁶⁵⁴) che ha la sua spiegazione in se stessa, che dispiega degli effetti – «se ogni mutamento suppone in ciò che muta una certa efficacia causale»⁶⁵⁵ – che vanno al di là della rappresentazione individuale, e

⁶⁵³ Ivi, pp. 326-28. Sull'importanza dell'icona del soldato che cade per la propria bandiera come rivelatrice della progressiva emergenza del tema dei simboli come fattore, per quanto rischioso, di costruzione di identità e 'persona', si veda lo studio, molto attento ai rapporti di Durkheim con Kant e il kantismo, di W. Watts Miller, *Durkheim, morals and modernity*, UCL Press, London 1996, qui pp. 234-239.

⁶⁵⁴ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 35. Sul sacro come fatto sociale si veda W. F. S. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Melbourne-Henley 1984, pp. 131 sgg. Si vedano anche i dubbi espressi da A. Santambrogio, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, p. 111-140, in M. Rosati – A. Santambrogio, (a cura di) *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002, pp. 111-140, qui p. 134, sull'ipotesi che la religione possa essere considerata materialisticamente solo un fatto sociale.

⁶⁵⁵ E. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898), in *Sociologie et philosophie*, cit., pp. 1-48, qui p. 4; tr. it. in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, cit., pp. 137-164, qui p. 139. Un'approfondita lettura del tema della causalità e della categoria di efficacia è in A. W. Rawls, *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, secondo cui nel-

che appunto in virtù di questa ‘cosalità efficace’ esercitano una coercizione esteriore sull’individuo. L’esclusione dell’orizzonte teleologico dalla causalità, che Weil rileva come tratto fondante dell’autocomprensione della società moderna, è presente in Durkheim proprio in sede di definizione della scienza sociologica, allorché sottolinea che «quando ci si accinge a spiegare un fenomeno sociale, bisogna dunque ricercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve», dove il termine ‘funzione’ è esplicitamente inteso come variazione sul tema dello scopo. L’interesse sociologico deve pertanto concentrarsi, se vuole leggere i fatti sociali come ‘cose’, solo sulla loro efficacia causale, «senza preoccuparsi di sapere se essa sia stata intenzionale o meno»⁶⁵⁶. Escludendo dal raggio della spiegazione sociologica ogni considerazione in base ai fini (significativamente ridotti alla mera intenzionalità ‘cosciente’), Durkheim pone a norma della sociologia uno sguardo sul fatto sociale come og-

l’ultimo libro Durkheim avrebbe costruito la relazione epistemologica tra morale e sociologia in una chiave affinabile al pragmatismo. Si veda in particolare capp. VI-VIII, pp. 194-261. Per la Rawls sarebbe il rito a provocare ‘efficaci’ reazioni mimetiche, ad obbligare moralmente a ripetere quanto messo in atto, non le credenze (ivi, pp. 233-234). Un’esauriente discussione delle tesi della Rawls è in B. Karsenti, *La sociologie à l’épreuve du pragmatisme* (2004), in *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006, pp. 183-212, soprattutto pp. 206-209, dove la polemica antipragmatista di Durkheim viene giocata a favore di una visione della sociologia in continua tensione tra creazione e istituzionalizzazione. In questa tensione svolgerebbe un ruolo positivo anche il processo di ‘idealizzazione’ durkheimiano. Sul tema delle rappresentazioni, di Karsenti si veda parimenti *Les représentations et le temps. La «conscience collective» selon Durkheim*, ivi, pp. 147-161, che le individua come «realità psichica su cui grava un doppio onere: quello di autonomizzare i fenomeni psicologici, e quello di autonomizzare i fenomeni sociali in rapporto a questi ultimi» (ivi, p. 149). Essa autonomizza l’elemento psicologico «in virtù del *décalage* che produce in rapporto alla pura presenza» (p. 151), con il proprio processo di «alterazione riflessiva» del dato. In ultima analisi, secondo una delle linee-guida della lettura di Karsenti, Durkheim affida alle rappresentazioni collettive nell’attualità della loro sintesi associativa – indipendente dalla presenza a sé dell’individuo – l’onere socializzante di manifestare «nello spirito una certa presenza, sotto la forma paradossale di un’esteriorità interiore» (ivi, p. 158).

⁶⁵⁶ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 95.

getto efficace nel produrre effetti: un qualsiasi 'piano' della natura o della storia che legittimi in chiave filosofico-storica il finalismo viene recisamente negato da Durkheim, in quanto «la legge che esprime questo sviluppo non può avere in ogni caso nulla di causale»⁶⁵⁷.

Nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse* il sacro così inteso come fatto efficace viene a legarsi alla congerie di rappresentazioni comuni al corpo sociale, ciò che è denominato «coscienza collettiva». Anche a prescindere dalla definizione di religione offerta da Durkheim (e se d'altronde «il dio non è che l'espressione figurata della società»⁶⁵⁸), il sacro, denotando un che di non apparentabile alle qualità empiriche di un oggetto, si rivela socialmente imperativo, si configura come un'autorità che la società esprime nelle cose reali per segnare la propria assoluta esteriorità ed estraneità al piano del profano. Ma – questo lo snodo teorico decisivo – se il piano del profano risulta definito solo per via contrastiva dall'opposizione con il sacro, la determinazione di reciproca esteriorità con la sfera naturale sorge proprio in conseguenza del conflitto con la natura che la società mette in atto per perpetuarsi⁶⁵⁹. Solo sulla scia del conflitto società-natura la nozione di 'profano' (e di riflesso anche quella di 'sacro') assume determinazioni più concrete. È quanto emerge al termine dell'importante conferenza sulla *Détermination du fait moral* del febbraio 1906 – sei anni prima della pubblicazione delle *Formes élémentaires de la vie religieuse* – in cui davanti alla

⁶⁵⁷ Ivi, p. 111.

⁶⁵⁸ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 323 e *passim*; Id., *Détermination du fait moral*, cit., p. 75; tr. it., cit., p. 180.

⁶⁵⁹ Sulla distinzione sacro-profano, si veda W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, cit., pp. 115-162, che individua un'origine neokantiana dei binomi concettuali durkheimiani, a partire dall'*homo duplex* (l'uomo come essere insieme sensibile e razionale, individuale e sociale, ivi, p. 119). Tra l'altro Pickering sottolinea, non tentandone di proposito la traduzione, la polisemia del termine *représentations*, fondamentale nell'economia del discorso di Durkheim, con cui a suo avviso questi intende da 'volizione' a 'ideale', da 'mito' a simbolo' (ivi, pp. 275-299).

Société française de Philosophie, Durkheim si impegna in una pregnante sintesi teorica di ciò che intende per 'realtà morale'. In quella sede giunge a postulare due elementi costitutivi dell'atto morale: con Kant, il dovere, e contro Kant, il bene, intendendo con ciò un fattore di desiderabilità che inerisce all'atto morale e che fa sì che, accanto alla coazione esercitata dall'obbligazione, a ogni azione morale si accompagni il desiderio dell'atto comandato dalla norma, che andrebbe a toccare perciò, qui il tratto anti-kantiano, anche la sfera della sensibilità. Durkheim fa dell'avvicinarsi e del predominio dell'un elemento sull'altro una costante storica, rinvenendo nondimeno universalmente una compresenza. Proprio nel riscontrare l'oscillazione costitutiva del fatto morale tra i due poli, Durkheim afferma che «d'altronde c'è un'altra nozione che presenta la stessa dualità: è la nozione di sacro. L'oggetto sacro ci ispira se non del timore, almeno un rispetto che ci allontana da esso, che ci tiene a distanza; e allo stesso tempo è oggetto di amore e di desiderio: noi tendiamo ad avvicinarci, aspiriamo ad esso»⁶⁶⁰. Secondo Durkheim, l'accostamento tra sacro e morale poggia sulla coimplicazione, storicamente data, tra vita morale e vita religiosa, ma la connessione implicita tra le due sfere è nel fondamento sociale di qualsiasi moralità, nel ruolo *postulatorio* che la società riveste per fondare la realtà dell'atto morale: «noi postuliamo una società specificamente distinta dagli individui, perché altrimenti la morale è senza oggetto, il dovere senza punto d'attacco»⁶⁶¹. Determinando la vita morale come immediatamente sociale, Durkheim rinvia nella società lo sfondo e la condizione di possibilità del fatto morale, che a sua volta determina i sentimenti soggettivi di empatia per l'altro, sentimenti provati non per la sua «personalità empirica», ma per «il fine superiore di cui egli è il servitore e l'organo»⁶⁶². La realtà morale non è che realtà sociale che si viene

⁶⁶⁰ E. Durkheim, *Détermination du fait moral*, p. 68; tr. it., cit., p. 176.

⁶⁶¹ Ivi, p. 74; tr. it., p. 180 (tr. mod.).

⁶⁶² Ivi, p. 76; tr. it., p. 181 (tr. mod.).

progressivamente a costituire come orizzonte normativo, complesso di valori rappresentati nell'ambito della *civilisation* (ossia «l'insieme dei beni cui attribuiamo il massimo valore; l'insieme dei più alti valori umani»⁶⁶³): il fatto morale si determina come obbligazione, perché impone all'individuo di volere un oggetto esteriore al suo raggio intenzionale di soggetto interessato a sé, impone di «volere la società», che è «volere qualcosa che ci supera», volersi metter al servizio, esplicitamente come mezzo ed organo particolare, di un fine superiore, universale. Il fatto morale è però anche desiderabile, perché «allo stesso tempo è volere noi stessi». Volendo la società, si vuole quindi anche, almeno in parte, se stessi come soggetti morali⁶⁶⁴.

La ragione della percezione di una coazione nel darsi del fatto morale risiede quindi nella strutturale exteriorità e irriducibilità della società all'individuo che agisce. Come affermato già in *La division du travail social*, «quando reclamiamo la repressione del crimine, non è perché vogliamo vendicare personalmente noi stessi, ma qualcosa di sacro che noi sentiamo più o meno confusamente *fuori o sopra* di noi. Questo qualcosa noi lo concepiamo in maniere differenti a seconda dei tempi e degli ambienti; a volte è una semplice idea come la morale, il dovere; più sovente ce lo rappresentiamo nella forma di più esseri concreti: gli antenati, la

⁶⁶³ Ivi, p. 78; tr. it., p. 182.

⁶⁶⁴ Ivi, p. 79; tr. it., p. 183. Si è da più parti osservato che ciò sia una petizione di principio di Durkheim. Cfr. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 392-397, che rinviene una sostanziale confusione tra giudizi di valore e di fatto, una commistione tra teoria sociologica della morale e sociologia della morale (il che vale in Durkheim, secondo Aron, anche per la commistione tra teoria sociologica della conoscenza e sociologia della conoscenza). Per Aron, Durkheim determinerebbe in questo modo il 'contenuto' della morale a partire da una realtà soltanto empirica come quella sociale. Un'attenta discussione della morale durkheimiana è in B. Karsenti, *Le «dilemme durkheimien» en sociologie morale*, in *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, cit., pp. 69-91, con particolare attenzione all'operazione con cui Durkheim intende l'oggettivazione della realtà morale rispetto a Kant (ivi, p. 76)

divinità»⁶⁶⁵. A prescindere dal mutato contesto teorico e dai vent'anni di distanza che separano la prima edizione della *thèse de doctorat* di Durkheim, del 1893, dalle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, in entrambi i testi, così come nella stessa conferenza del 1906, viene mantenuta l'esteriorità-superiorità del sociale come forza che si impone all'individuo da *sopra* o da *fuori*. Già nel 1893 la morale appare una concretizzazione (seppur come «semplice idea») della potenza *esteriore* del sacro sociale. Riconoscendo il sacro nell'esteriorità stessa della pressione sociale che si esercita sulla struttura dell'agire morale, il singolo riflette in sé la genesi della morale da una forza che nell'esser gli superiore è anonima e diffusa, e che egli si rappresenta attraverso segni, simboli, emblemi il cui significato, che si dà contemporaneamente al loro esser rappresentazione, egli condivide e produce assieme alla coscienza collettiva che incide su di lui⁶⁶⁶. Mentre i simboli riproducono nella materia esterna la potenza della produzione sociale, la forza autoritativa detenuta dalla società si esplica nella modalità sacrale che la caratterizza, determinandola come obbligazione esterna che attrae e costringe allo stesso tempo. La duplicità del fatto morale risiede nella sua sacralità e di conseguenza nelle sue radici sociali: il fatto morale si manifesta allo stesso modo in cui la società si presenta all'individuo, come forza anonima e superiore, prestandosi a una rappresentazione simbolica materiale (dal totem fino alla bandiera).

⁶⁶⁵ E. Durkheim, *La division du travail social*, Puf, Paris 1998⁵ (1902², 1893), p. 68 (corsivo nostro).

⁶⁶⁶ Si veda l'interessante studio del rituale in G. Fele, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in M. Rosati – A. Santambrogio, (a cura di) *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 205-234, che svolge un'interessante parallelo tra il 'seguire una regola' di Wittgenstein e l'efficacia del rituale descritto da Durkheim in *Formes élémentaires*, che sta (ivi, pp. 214-215) nella ripetizione degli stessi gesti. Secondo Fele proprio i gesti anti-utilitaristi, nella prospettiva di Durkheim, creano la coesione sociale, mentre (ivi, p. 218) gli emblemi facilitano e agevolano, essendo rappresentazioni-indice, intermediari materiali della coesione.

Nel moto rappresentativo, nella sacralizzazione e separazione dell'oggetto di valore sociale, si ripropone anche la costitutiva exteriorità del sociale rispetto all'individuo. I fatti sociali che «consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo»⁶⁶⁷, che «sono dapprima esterni all'individuo, e tendono quindi a modellarlo dal di fuori a loro immagine»⁶⁶⁸, sembrano fruire di per sé d'una determinazione sacrale, di un'incommensurabilità rispetto agli oggetti profani. È perciò da rinvenire nella fondamentale eterogeneità, nella «non comune misura» tra società e individuo inteso come mero attore passivo di *contrainte* la modalità in cui l'elemento morale perviene alla percezione e si determina come sacro.

Nella sua formulazione più essenziale è quindi una sorta di *riflessione esterna*, coi suoi usi, costumi, norme e sanzioni delle stesse, che sembra governare il rapporto tra società e individuo in Durkheim. Nella prospettiva sociologica – meglio, grazie alla scienza sociologica – l'individuo si scopre condizionato e posto da un'identità sociale che è il presupposto della sua stessa presa di coscienza, ma rispetto a cui permane un vincolo tanto più cogente quanto più rimane esterno. L'individuo resta cioè esteriore al meccanismo sociale anche se ne rappresenta lo scopo conclusivo. Il punto di vista durkheimiano non sembra inizialmente disporre i termini del confronto tra individuo e società in una relazione dialettica, tale che il fatto che l'individuo si scopra obbligato e a suo modo 'posto' dall'ambiente sociale induca a considerare la 'posizione sociale' come produttiva di un'identità individuale più complessa, che ricomprenda la socialità non come necessità che si impone dall'esterno, ma come sviluppo libero. Stando alle formulazioni più programmatiche di Durkheim, un rapporto di riflessione così complesso come quello tra società e individuo viene ridotto a una riflessione

⁶⁶⁷ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 26.

⁶⁶⁸ Ivi, p. 100.

esterna, il cui risultato – l'individuo come attore sociale cosciente di tale relazione – è sempre e comunque oggetto passivo di una permanente 'violenza' dei fatti sociali, che nell'individuo finisce per iscriversi. La società appare come un organismo il cui individualismo morale *appare all'individuo stesso*, se strutturato in questa sostanziale estrinsecità della riflessione, qualcosa di simile a un ideale anch'esso imposto dall'alto o da fuori.

Eppure l'esteriorità del fatto sociale, come perno attorno a cui si sviluppa la metodologia durkheimiana, è quanto garantisce la stessa nozione di 'oggettività' ricostruita nelle *Règles de la méthode sociologique*. Se anche «questa esteriorità è soltanto apparente, l'illusione si dissiperà col progredire della scienza e vedremo l'esterno – per così dire – interiorizzarsi. Ma la soluzione non può essere presupposta». La specifica cosalità del fatto sociale – quanto ne garantisce il potere di pressione e coercizione, ovvero l'efficacia, sull'individuo – è garante della scientificità del metodo: ciò implica che gli assetti sociali non devono essere considerati mai, almeno al principio dell'indagine sociologica, come modificabili da una volontà. «*Il carattere convenzionale di una pratica o di un'istituzione non deve mai venir presupposto*»⁶⁶⁹. Si comprende così come la determinazione per via sociale ed *esterna* della volontà stessa dell'individuo renda nella sua fissità più complicata l'assunzione dell'istituzione sociale e storica come prodotto di uno spirito oggettivo in cui, hegelianamente, riconoscersi. La semplificazione cui Durkheim, nella sua fondazione metodologica della sociologia, costringe la definizione del fatto sociale si ritorce contro la profondità del profilo teorico a livello della strutturazione del rapporto – in termini di vita sociale, e quindi morale – tra individuo e società, rapporto da cui Weil parte per ripensare la teoria stessa del sociologo francese. La stessa

⁶⁶⁹ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 45. Similmente *ivi*, p. 92: «Ogni fatto sociale è una forza che domina la nostra, e poiché esso ha una natura che gli è propria, né il desiderio né la volontà possono bastare a conferirgli l'essere».

cautela con cui Durkheim appropria la nozione di 'rappresentazione', proponendosi di de-soggettarla nel momento in cui essa, come rappresentazione collettiva, è indice di un fatto sociale⁶⁷⁰, rende più ardua una sua riattivazione nella chiave stessa dell'individualismo come 'concetto' che l'individuo può nutrire di sé quale 'scopo' della società, percependo un dualismo inevitabile e inconciliabile, se non attraverso una concettualizzazione più acuta, tra sé e il meccanismo sociale che da esterno gli si palesa come interno⁶⁷¹.

Una volta stabilita l'affinità modale tra morale e sacro, ed istituito il nesso di analogia tra la postulazione della morale come scopo e l'esteriorità del sociale rispetto all'individuo, occorre però che Durkheim definisca in che modo un carattere solo modale, estrinseco, che nulla dice delle qualità interne del fenomeno e che è attinente parimenti al suo opposto (anche il profano è allo stesso modo 'eterogeneo' e 'incommensurabile' al sacro), possa costituire in senso proprio la nota distintiva del fenomeno. Del sacro, attribuzione spettante indifferentemente a cose, persone, ideali, conosciamo infatti unicamente la modalità percettiva con cui è riconosciuto, con l'aiuto di mezzi simbolici materiali: la sanzione d'eterogeneità e 'incommensurabilità'. Resta da determinare più concretamente cosa possa esser pensato sotto la categoria di profano, oltre a ciò che è separato dal sacro (dalla società). Il principio che determina la distinzione deve però radicarsi in una differenziazione più originaria.

⁶⁷⁰ «I fatti sociali sono tanto più suscettibili di venire rappresentati quanto più sono completamente distaccati dai fatti individuali che li manifestano; [...] la condizione di ogni oggettività è l'esistenza di un punto di riferimento, costante e identico al quale la rappresentazione può venir riferita e che permette di eliminare tutto ciò che essa ha di variabile, cioè di soggettivo» (ivi, p. 56).

⁶⁷¹ Durkheim tenta di superare questo nodo teorico attraverso l'inserimento dell'elemento di affettività legato alla desiderabilità morale del 'bene', con cui cerca di andare oltre il formalismo del 'dovere' kantiano. Cfr. a riguardo B. Kar-senti, *Le «dilemme durkheimien» en sociologie morale*, in *La société en personnes*, cit., pp. 82-84.

Durante la discussione della sua conferenza sulla *Détermination du fait moral*, Durkheim, rispondendo alle varie obiezioni dei presenti, torna diffusamente su questo punto: «ciò che testimonia la soluzione di continuità che esiste tra sacro e profano, è che non c'è tra loro comune misura, che sono radicalmente eterogenei, incommensurabili, che il valore di sacro è incomparabile con quello del profano». E per dimostrare come anche i valori laici, e quindi la morale stessa, detengano un carattere sacro, aggiunge subito dopo una notazione: «che le cose morali rispondano a questa definizione, che siano incommensurabili alle altre cose della natura, mi pare incontestabile. È un fatto»⁶⁷². Data la presupposizione della società da parte della riflessione morale, il principio stesso che determina l'eterogeneità tra sacro e profano determina in primo luogo una divisione tra naturale e sociale (morale), ponendo il primo come profano nel momento in cui sacralizza il secondo. Nel replicare a un'osservazione di Brunshvicg, Durkheim sottolinea un punto ulteriore, in riferimento all'ampliamento della sfera di libertà apportato dalla civiltà.

Tali diritti e libertà non sono cose inerenti alla natura dell'individuo come tale. Analizzate la costituzione empirica dell'uomo e non vi troverete nulla di questo carattere sacro di cui è attualmente investito e che gli conferisce dei diritti. Questo carattere gli è stato aggiunto dalla società. È questa che ha consacrato l'individuo. [...] L'individuo si sottomette alla società e questa sottomissione è la condizione della sua liberazione. Liberarsi per l'uomo è affrancarsi dalle forze fisiche, cieche, inintelligenti; ma non può giungervi se non opponendo a queste forze una grande potenza, collocandosi sotto la sua protezione: è la società. Mettendosi all'ombra di questa, si mette in certa misura sotto la sua dipendenza; ma questa dipendenza è liberatrice. Non vi è contraddizione⁶⁷³.

Il conflitto tra individuo e società, al centro della sezione della *Philosophie politique*, si configura secondo Durkheim come un movimento di progressiva emancipazione, per il tramite della ci-

⁶⁷² E. Durkheim, *Réponses aux objections*, cit., pp. 103-104; tr. it., cit., p. 198 (tr. mod.).

⁶⁷³ Ivi, pp. 105-106; tr. it., p. 199.

vilisation, dell'individuo dalla sua determinazione naturale verso la realizzazione dell'ideale morale intrinseco alla società. Tale ideale definibile come *universalità sociale* si estrinseca proprio nel suo tratto di sacralità che lo distingue da ciò che è solo profano, quindi naturale, nella società intesa come 'naturale' e nell'individuo stesso, che da Durkheim è inteso da un lato come mezzo e organo di particolarizzazione dell'universale sociale determinato come fine, dall'altro come esito finale – in quanto 'persona' – della morale sociale dispiegata. È in virtù di questa duplice semantica dell'individuo come mezzo e vertice opposto alla società e come sua realizzazione più appropriata nel concetto che Durkheim può affermare senza contraddizione da un lato che «*se c'è una morale, il suo obiettivo può essere soltanto [...] la società, a condizione tuttavia che la società possa esser considerata una personalità qualitativamente differente dalle personalità individuali che la compongono*», e dall'altro che «la personalità umana è cosa sacra; non si osa violarla, ci si tiene discosti dai confini della persona – e nello stesso tempo, è il bene per eccellenza, la comunione con gli altri»⁶⁷⁴. La dottrina dell'individuo come mezzo e al contempo immanente scopo finale della società – con cui in altri termini Durkheim pare semplificare alcuni esiti della filosofia della storia kantiana, quali il rapporto condizionato-condizione ultima che egli postula tra *civilisation* e personalità morale – è quanto gli consente di ribaltare la strumentalità dell'individuo rispetto al sociale in un falso antagonismo di cui non si sarebbero compresi appieno i presupposti dialettici: «l'individualismo morale, cioè il culto dell'individuo umano, è in realtà opera della società: è la società che ha fatto dell'uomo un dio del quale è diventata schiava»⁶⁷⁵. Come Kant, nell'esito ultimo e soltanto critico della sua dottrina del metodo di una filosofia della natura, pone l'uomo morale (nella

⁶⁷⁴ Id., *Détermination du fait moral*, pp. 52-53 e p. 51; tr. it., cit., p. 167 e p. 166.

⁶⁷⁵ Ivi, p. 84; tr. it., p. 186.

sua disposizione alla *Persönlichkeit*) a fondamento del fine ultimo della *Kultur*, così (soprattutto il tardo) Durkheim sul piano necessariamente più limitato di una considerazione sociologica della morale, nel considerare la società come «focolaio di una vita morale interna»⁶⁷⁶, intende valorizzare la dimensione intrinsecamente realizzativa dell'etica propria della 'civiltà', al di là delle contrapposizioni proprie di una logica soltanto riflessiva che si instaura tra società e individuo. In questa chiave va letta, come si è fatto, la complessa celebrazione della 'persona' o 'personalità' umana come punto di snodo in cui l'affrancamento dal corpo appare come disindividualizzazione sociale, e la persona come luogo di interiorizzazione dell'esteriorità sociale⁶⁷⁷.

Ma qual è il percorso seguito da Durkheim per mostrare, da parte sua, l'*efficacia del sacro*, per delineare secondo quali modalità si espliciti ed abbia effetto un'autorità sociale (morale) simbolizzata in oggetti e rappresentazioni collettive?

Si dice di un soggetto, individuale o collettivo, che esso ispira rispetto, quando la rappresentazione che lo esprime nelle coscienze è dotata di una forza tale che, automaticamente, essa suscita o inibisce

⁶⁷⁶ L'espressione della società come «foyer» d'attività intellettuale e morale è sia ivi, p. 85; tr. it., cit., p. 186, sia in Id., *Jugements de valeur et jugements de réalité* (1911), in *Sociologie et philosophie*, pp. 117-141, qui p. 132; tr. it. in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, cit., pp. 207-221, qui p. 216. Il riferimento kantiano è ancora ai §§ 83-84 della *Kritik der Urteilskraft*, facenti parte appunto dell'*Appendice o Dottrina del metodo della facoltà teleologica di giudizio*.

⁶⁷⁷ Il testo durkheimiano più completo sulla *facies* anche impersonale della 'persona' (ciò che permette di configurarla come 'universalmente' uguale alle altre persone) e sul suo vincolo al corpo come fattore di individualizzazione è in *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 386-390, con riferimenti alla monade leibniziana e alla *Persönlichkeit* kantiana. B. Karsenti, *Le «dilemme durkheimien» en sociologie morale*, in *La société en personnes*, cit., p. 81, caratterizza bene, anche se in direzione differente da quella qui seguita, la particolare 'simpatia' per la persona prodotta dalla società moderna: «questa sacralità che si riconosce formalmente a ogni persona è un prodotto di questa fonte del sacro che è la società – ma allora, bisogna dire anche, la società come persona». Si veda anche ivi, *La sociologie à l'épreuve du pragmatisme*, pp. 209-212, per cui la 'personalizzazione' coincide con un'esperienza di spossamento 'sociale'.

degli atti, *astrazione fatta di ogni considerazione relativa agli effetti utili o nocivi degli uni e degli altri*. [...] Il rispetto è l'emozione che proviamo quando sentiamo prodursi in noi questa pressione interiore e tutta spirituale⁶⁷⁸.

L'autorità del sacro si rivela destituendo di qualsiasi validità considerazioni di carattere strumentale e funzionale. Nella sua polemica anti-utilitarista, Durkheim batte strade inedite, segnando la via per un percorso sociologico che darà frutti postumi (le interpretazioni maussiane e batailliane)⁶⁷⁹. Il rispetto che suscita un comando «esclude ogni idea di deliberazione o calcolo» e la prescrizione «trae la sua efficacia dall'intensità dello stato mentale in cui è data. È quest'intensità che costituisce ciò che viene chiamato l'ascendente morale»⁶⁸⁰. Al tema dell'intensità

⁶⁷⁸ E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 296.

⁶⁷⁹ Cfr. M. Richman, *The Sacred Group. A Durkheimian Perspective on the Collège de sociologie (1937-1939)*, in C. Bailey Gill, *Bataille. Writing the Sacred*, Routledge, London-New York 1995, pp. 58-76, qui pp. 63-64, dove si notano nelle *Formes élémentaires* «passaggi [...] con scoppi di entusiasmo poetico, in uno schema mimetico dell'alternanza tra dispersione profana e concentrazione sacra».

⁶⁸⁰ E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 297. Su questi temi si veda W. Watts Miller, *Alla ricerca di solidarietà e sacro*, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 141-168, che legge (ivi, p. 142) una traduzione del classico tema durkheimiano della solidarietà nel sacro delle *Formes élémentaires*, traduzione alla cui base (ivi, p. 148-150) vi sarebbe il tentativo di trovare antidoti alla scarsa efficacia dei valori morali nelle condizioni di società anomica che Durkheim scopre sempre più a partir dalla seconda prefazione alla *Division du travail* (1902), quando propone le costituzioni di corporazioni, di gruppi intermedi, come fonti della solidarietà. Secondo Watts Miller, in *Formes élémentaires* Durkheim socializza il sacro mediante una sacralizzazione della società (ivi, p. 163). Sul tema degli stati di effervescenza collettiva si veda W. Ramp, *Effervescence, Differentiation and Representation in The Elementary Forms*, in N. J. Allen – W. S. F. Pickering – W. Watts Miller (ed.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London-New York, 1998, pp. 136-148, qui p. 140, che legge l'ultima opera di Durkheim come espressione della nostalgia della totalità come origine. «L'idea della totalità sociale, se costruita come un'unità *originaria* abbandonata ma da cui si dipende ancora, potrebbe esser caratterizzata come un effetto del desiderio universale di trasgredire le strutture di differenziazione *in order to merge 'once again' with a primordial whole*». Le *Formes élémentaires*

dello stato mentale si connettono le analisi durkheimiane riguardanti l'effervescenza collettiva, che hanno ispirato più d'uno scritto degli epigoni⁶⁸¹: nell'intensità del sentimento legato a certe rappresentazioni comuni Durkheim riscontra l'esibizione emotiva della particolare *necessità* con cui il sacro s'impone. Una necessità categoriale e sociale.

Per via di questa necessità impositiva, nel delimitare l'oggetto della sua ricerca, nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, per approdare alla definizione di una sociologia della religione, Durkheim ricorre a una spiegazione della genesi sociale delle categorie, ciò che chiama «rappresentazioni collettive». «È questo stesso carattere sociale che permette di comprendere da dove

sarebbero forme in cui la totalità sociale viene perpetuamente *re-enacted*. Sulla scorta di S. G. Meštrović (*Reappraising Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life in the Context of Schopenhauer's Philosophy*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 28, 3, pp. 255-272), Ramp sottolinea negli stati di effervescenza collettiva la volontà di vita indifferenziata à la Schopenhauer che va nella direzione su cui si muoverà Bataille (ivi, p. 142 sgg.). In una prospettiva molto pragmatica e non molto originale, à la Tönnies, K. Thompson, *Durkheim and Sacred Identity*, in N. J. Allen – W. S. F. Pickering – W. Watts Miller (ed.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, cit., pp. 92-104, qui p. 101, contrappone in Durkheim la comunità come unità simbolica alla società caratterizzata da razionalità strumentale.

⁶⁸¹ Sui rapporti di filiazione tra l'opera di Durkheim e il Collège de Sociologie, cfr. M. Richman, *The Sacred Group. A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie (1937-1939)*, cit., che sottolinea il debito del Collegio verso l'enfasi durkheimiana nei confronti di una società non atomizzata, un collettivo simbolicamente forte, una totalità maggiore della somma delle parti, rilevando la nuova 'topica' tra sociale e politico (la «realtà sociale») che riemerge negli scritti di programmazione del Collegio, infine il nesso Durkheim-Mauss nel rilevare le qualità *sui generis* del sacro (ivi, p. 66). Richman nota comunque che «per Durkheim la società connota una totalità che è sempre già divisa, come non esistono né gruppi naturali né superiori forme sociali da mantenere e riprodurre» (ivi, p. 72). L'intenso lavoro sulle forme simboliche negli ultimi lavori di Durkheim è spiegato dall'interesse per la *forma* attraverso cui una collettività mantiene la sua relazione con un dominio designato come sacro. Per Richman (ibid.) «fu Durkheim a fare un coraggioso salto di fede culturale», nella cui scia si mise Bataille, tendendo fondamentalmente, attraverso la messa a tema della coscienza collettiva effervescente, a presentare la società come «campo di possibilità».

venga la necessità delle categorie. Si dice di un'idea che essa è necessaria quando, per una sorta di virtù interna, essa si impone allo spirito senza esser accompagnata da alcuna prova. C'è dunque in essa qualcosa che costringe l'intelligenza, che comporta l'adesione, senza previo esame. Quest'efficacia singolare, l'apriorismo la postula, ma non ne rende conto. [...] Questa sembra essere l'origine dell'autorità assai speciale che inerisce alla ragione e che fa sì che noi accettiamo con fiducia i suoi suggerimenti. È l'autorità stessa della società [...]. La necessità con cui le categorie si impongono a noi [...] è una sorta particolare di necessità morale che è per la vita intellettuale ciò che l'obbligazione morale è per la volontà»⁶⁸². L'autorità della società è postulata come autorità che s'impone per determinazione interna come istanza morale. Ma sotto il profilo dell'analisi concettuale, la definizione durkheimiana della necessità delle categorie, valide e dotate d'intrinseca normatività in quanto socialmente e moralmente riconosciute, rivela un'indistinzione al fondo della sua teoria della società⁶⁸³. Se le categorie dimostrano una coerenza «per una sorta di virtù interna», tale virtù è tale solo nel senso che è dotata di una valenza morale che si iscrive nell'individuo. Interno ed esterno si confondono così in un'indifferenza concettuale *prodotta come risultato* secondo un processo in cui la necessità delle categorie è sociale, si impone dall'esterno, per poi essere interiorizzata dall'individuo e divenir quindi morale. Lo sforzo di Durkheim, gravato di opzioni teoriche, quali la 'divinizzazione' della sfera sociale, su cui si è ampiamente spesa la critica, è quello di configurare la circolazione delle conoscenze

⁶⁸² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 23-25. Va sottolineato come l'argomentazione di Durkheim sia assai più complessa di quanto esposto qui in un'ottica di confronto con Weil. Si veda la nota 1, ivi, p. 25, per una distinzione tra necessità logica ed obbligazione morale, esemplificata dalla distinzione tra intelligenza e volontà 'anormale' del criminale.

⁶⁸³ Su questi temi cfr. C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, cit., pp. 206 sgg.

a livello sociale secondo movenze necessitanti, ma non ritagliate su operazioni di verifica consapevole e razionale dei concetti e degli enunciati scientifici.

È esattamente questo il modo in cui secondo Weil opera (è efficace) l'efficacia, che funziona come una necessità universalmente estesa sul piano sociale e che si impone da sé, perché in grado di determinare, attraverso le sue modalità di previsione e calcolo delle operazioni da compiere, un dominio su di una natura vissuta come ostile. Determinando una logica sacrale dell'efficacia, Weil accentua la necessità – nell'accezione durkheimiana – degli imperativi sociali di produttività. Se dal punto di vista metodologico l'uso della nozione di efficacia è quello di un concetto valido euristicamente per indicare ciò che tiene assieme un corpo sociale, sul piano teorico essa assume una valenza attorno a cui ruota l'intera filosofia sociale weiliana. Come la necessità in Durkheim, l'efficacia è categoria che dimostra una cogenza logica originata nell'interazione mediata simbolicamente, nel consenso 'prelinguistico' della società stessa⁶⁸⁴, ma soprattutto è categoria che nella realtà sociale trova un'esplicitazione, una realizzazione. L'efficacia è il valore del meccanismo sociale proprio perché è *la* categoria della produzione, che opera seminando i frutti del suo lavoro come simboli del suo 'funzionamento' e garantendo attraverso il suo operato la sua conservazione, il suo perpetuarsi. Statistiche e calcoli fissano e trasmettono operazioni, dati e misure di rendimento degli attori sociali: sono gli emblemi 'secolarizzati' del sacro del meccanismo sociale, che se ne serve per riprodurre nella rappresentazione collettiva la realtà produttiva di una società capace di conservarsi.

⁶⁸⁴ Ci riferiamo alla lettura di J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 618, dove si parla a questo proposito di consenso normativo, ma non 'conseguito' (non è punto d'approdo di un processo), «poiché l'identità degli appartenenti al gruppo si crea originariamente con l'identità del gruppo. Ciò che rende il singolo una persona è appunto ciò in cui egli concorda con tutti gli altri componenti del suo gruppo sociale».

A questo punto si può avanzare con qualche pretesa di legittimità in più l'ipotesi che Weil, nella sua analisi del meccanismo sociale come dinamica tra individuo e società, si sforzi di ripensare l'autocomprensione 'sociologica' fornita da una delle più autorevoli voci delle scienze sociali novecentesche. Indubbiamente però, se la ricostruzione del lessico dell'efficacia qui approntata trova riscontro, l'attribuzione all'efficacia di un valore sacrale, se da un lato rispetta la caratterizzazione di exteriorità ed eterogeneità che al sacro attribuisce Durkheim – sviluppando sistematicamente, anche sotto il profilo storico-filosofico, la cesura tra naturale e sociale –, dall'altro stravolge nel suo contenuto logico e semantico la teoria durkheimiana prestando il volto del sacro a quanto più volentieri Durkheim avrebbe identificato col profano: la razionalità strumentale. In altri termini, Weil giunge a definire attraverso la stessa logica modale del sacro quel disegno dalla forma universale, ma astratta, che viene lasciato sul campo dagli interessi particolaristici dei singoli e delle aggregazioni sociali, quello stesso disegno che difficilmente Durkheim avrebbe potuto indicare come coincidente con la società, 'disinteressata' anche e soprattutto nell'esercizio – per analogia sacro – della costrizione morale⁶⁸⁵.

Ma il procedimento secondo cui Weil rovescia la tesi di Durkheim è alquanto articolato, ricco di sfumature, e merita di essere ricostruito a fondo, proprio perché ne accoglie l'intera analitica del 'sacro'. Nella *Philosophie politique* è infatti attraverso la medesima opposizione durkheimiana e la «non comune misura» tra l'elemento naturale e quello sociale che viene strutturato l'im-

⁶⁸⁵ Si veda sulla compresenza di interesse e disinteresse nel rapporto tra società e individuo («al tempo stesso interessato e disinteressato») nell'ambito della vita morale la significativa nota alla *Prefazione alla seconda edizione delle Regole del metodo sociologico*, cit., p. 18 nota 1: «Se le istituzioni si impongono a noi, noi pure teniamo ad esse: esse ci obbligano e noi le amiamo; esse ci costringono e noi troviamo il nostro tornaconto nel loro funzionamento e perfino nella loro costrizione. [...] Non c'è forse condotta collettiva che non eserciti su di noi questa duplice azione».

piano concettuale della contrapposizione tra individuo e società, secondo cui il passaggio nel meccanismo sociale è centrale, sul piano fenomenologico dell'insorgere di una coscienza politica, per pensare adeguatamente una realizzazione della morale formale su un piano universale e concreto. Per il tramite di Durkheim e della torsione cui sottopone il suo concetto di sacro, il sostanziale accoglimento, in seno alla *Philosophie politique*, dell'analisi hegeliana della società civile – divisa tra il principio di un'universalità solo formale, rappresentata dall'automatismo razionalizzato del sistema dei bisogni, e la spinta centrifuga dei suoi membri interessati al proprio particolare – viene ad acquisire i caratteri epocali di una definizione di un conflitto tra naturale e sociale che vede nel nodo dell'efficacia il suo *Grundbegriff* più ambiguo. Se, restando al profilo logico del concetto, l'efficacia (intendendo con ciò l'intero spettro della costellazione ideale che questa richiama nell'opera weiliana) si configura, lo si è detto, come un'universalità soltanto formale, essa, quale valore condiviso di una comunità e criterio fondante la distinzione tra il bene e il male e, soprattutto, equivalendo al sacro, a dispetto della sua universalità soltanto formale, è dotata di valore coercitivo e necessitante. Nell'architettura concettuale della *Philosophie politique*, costituisce anzi il valore sociale per eccellenza, vincolante, anche se 'esteriore' rispetto all'individuo.

È in virtù di questa dinamica interna che l'efficacia si apparenta al sacro durkheimiano e la strategia analogica di Weil trova fondamento, perché così come il sacro essa funziona da a priori storico⁶⁸⁶, attorno a cui ruota l'autointerpretazione del meccani-

⁶⁸⁶ Nella letteratura durkheimiana ha fatto uso di questo concetto – usato anche da Foucault, ma lì risalente all'ultimo Husserl –, in relazione a influenze kantiane mediate da Renouvier, S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Oxford 2000, pp. 65 sgg. L'apriori storico sarebbe una sorta di *ossificazione* di rappresentazioni della coscienza collettiva che giungono a produrre un qualcosa di irriducibile all'esperienza che devono regolare, attingendo piuttosto a «una dinamica di comunicazione espressiva nella costituzione del sacro; questo spiega perché il sacro è sociale» (ivi, p. 214). Va in questa direzione la

smo sociale, con una valenza d'imposizione morale. Se Durkheim afferma che «nello stato attuale delle nostre società, il lavoro sociale non è solo utile, è necessario»⁶⁸⁷, Weil interpreta tale necessità del *travail social* come indice, attraverso l'espressione dell'imperativo d'efficacia, di un conflitto più latente tra il meccanismo sociale e la natura. L'apriori storico della società in quanto efficacia si configura non solo come «coscienza collettiva» che orienta e determina le prospettive dei membri in modo che nessuno possa rifiutarle, preservando l'elemento fondamentalmente durkheimiano della *contrainte* – la coercizione sugli individui coinvolti per mantenerne una condotta sociale regolare, conforme a norme –, ma anche come comportamento storico sedimentato e universalmente accettato, come modello di validità che ha il fondamento della sua vigenza nell'accordo trovato dai membri in uno stato sociale medio sulla necessità di soddisfare l'esigenza universale di conservarsi.

Ma se la società durkheimiana si esprime simbolicamente nella rappresentazione che la società dà di sé mediante oggetti ritenuti sacri, sotto questo profilo l'operazione teorica di Weil respinge con forza la lezione di Durkheim almeno in un aspetto decisivo⁶⁸⁸. Se un tratto dell'analisi durkheimiana del fenomeno

terza delle tre nozioni di simbolo presentate da C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique, Sociologie et science des religions*, cit., pp. 248-250, come (1) figura della retorica; (2) sintomo; (3) condensazione-cristallizzazione. Si veda anche per la funzione di conservazione e trasmissione operata dai simboli *ivi*, p. 242. Fa riferimento a Kant M. Rosati, *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 81-110, qui p. 94, che pensa l'apriori sacrale di Durkheim come un modello di validità normativa ritagliato sul giudizio riflettente della terza Critica.

⁶⁸⁷ E. Durkheim, *De la division du travail social*, cit., p. 220.

⁶⁸⁸ Sulla tematica dei simboli nell'ultimo Durkheim (per cui cfr. la definizione di *Formes élémentaires*, pp. 26-27), su cui non possiamo soffermarci in questa sede, vi è una vasta letteratura. Si veda C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, cit., che riscontra ad esempio (*ivi*, p. 225) come Durkheim abbia operato una prima rivoluzione dicendo che i fatti sociali vanno studiati come cose e una seconda attraverso la

religioso consiste infatti, oltre al fattore di ‘auto-adorazione’ della società, anche nella creazione del ‘religioso’ in stati specifici di esaltazione ed effervescenza⁶⁸⁹, l’efficacia ha un valore di sacro solo se la si svincola da quel carattere di separazione che per Durkheim è distintivo del sacro. Il sacro weiliano muta quindi in modo sostanziale la sua determinazione essenziale: per Weil la cornice del sacro moderno trae nutrimento e sostegno proprio dall’universalità formale e dalla ‘normalità’ logica della sua razionalità. Tuttavia l’operazione ermeneutica weiliana non si arresta alla ‘profanizzazione’ del sacro: lo stesso vuoto logico che separa ‘sacro’ e ‘profano’ viene riproposto in altra veste – che disloca ancor più la sua lettura di Durkheim – nel conflitto tra società e natura, rinforzando e interpretando un motivo teorico già durkheimiano. Per Weil nella *Philosophie politique* si tratterà infatti essenzialmente di storicizzare quanto afferma Durkheim al

tematizzazione della nozione di simbolo al centro dell’umano. Se il metodo della *Division du travail social* consisteva in una spiegazione dei fenomeni sociali dall’esterno, «facendo appello a dei fenomeni fisici che agiscono meccanicamente sulla società», l’esplicazione delle rappresentazioni collettive metterebbe la metodologia di Durkheim in contrapposizione con se stessa (ivi, p. 237), ponendo il primato della pratica e delle forze sociali sulla rappresentazione. Si veda inoltre B. Karsenti, *L’homme total*, cit., pp. 207-222, sul passaggio del simbolismo di Durkheim dal dominio giuridico a quello religioso. Cfr. p. 210: «se Durkheim preferisce qui [in *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 314-315] parlare più frequentemente di simbolo, è perché la religione mette in gioco senza fine – con un’evidenza accentuata nel caso del totemismo – certe fissazioni materiali delle forze sociali che senza questo resterebbero allo stato diffuso ed inefficace». Secondo Karsenti, Durkheim usa il simbolo come segno naturale nell’accezione di Hegel nell’*Estetica* (che Durkheim conosceva, cfr. G. Paoletti, *Durkheim à l’Ecole Normale Supérieure: lectures de jeunesse*, «Durkheim Studies-Etudes Durkheimiennes», vol. IV, Fall 1992, pp. 9-21, dove viene fornita la lista dei prestiti richiesti da Durkheim all’Ecole Normale, tra cui appaiono l’*Estetica* e la *Logica*, anche in originale, ma non la *Filosofia del diritto*), dove il rapporto tra segno e riferimento è «sentimentalmente motivato» e il segno comprende già per com’è esteriormente il contenuto della rappresentazione che evoca, costituendo così la logica specifica delle rappresentazioni collettive. La rappresentazione simbolica costituirebbe il corollario dell’esteriorità del sociale (B. Karsenti, *L’homme total*, cit., pp. 216-220).

⁶⁸⁹ Lo nota R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 356.

termine della *Division du travail social*: «in definitiva, ciò che costituisce la libertà è la subordinazione delle forze esteriori alle forze sociali; perché è soltanto a questa condizione che queste ultime possono svilupparsi liberamente. Ora, questa subordinazione è piuttosto il ribaltamento dell'ordine naturale. [...] Perché egli [l'uomo] non può sfuggire alla natura che creando un altro mondo in cui la domina: questo mondo è la società»⁶⁹⁰. Termini che saranno ripresi, come abbiamo visto, nella *Détermination du fait moral*, celati nella distinzione tra sacro e profano, ma che illuminano l'operazione weiliana di immettere il nucleo della sociologia durkheimiana nella sua ricostruzione fenomenologica dell'autointerpretazione della società moderna. Il fuoco di quest'operazione consisterà proprio nello svelare la centralità in Durkheim del binomio sociale-naturale come esplicativo della polarità sacro-profano e nell'indagare la ricaduta teorica di questo presupposto sul valore sociale fondamentale dell'efficacia.

Sacro secolarizzato, l'efficacia garantisce l'universalizzazione dei comportamenti e l'adesione incondizionata degli individui al meccanismo sociale⁶⁹¹. Rappresenta – in questo sta la sua paradossale tensione sacrale e simbolica (nel senso durkheimiano) – una forma di razionalità sospesa nella sua determinazione soltanto formale di soddisfazione del bisogno generico di sopravvivenza. Rimane per lo più sul piano dell'essere sociale ma non viene concepita dalle istituzioni del meccanismo. Resta imprigionata in imperativi di necessità sociale, ma non 'politica' nell'accezione di Weil: non è pensata da un pensiero ragionevole che abbia consapevolmente di mira la libertà morale, in senso

⁶⁹⁰ E. Durkheim, *De la division du travail social*, cit., p. 381.

⁶⁹¹ Sulla complessa questione della secolarizzazione del sacro in Durkheim, si veda M. Rosati, *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, cit., p. 99, che nell'ambito della *querelle* sulla secolarizzazione la lettura durkheimiana dell'individualismo morale come nuovo sacro laicizzato, collocherebbe Durkheim dalla parte di Löwith, rispetto a un Weber più prossimo a Blumenberg.

kantiano e weiliano, nella soddisfazione. Stando agli elementi emersi da *Le particulier et l'universel en politique*, il valore sociale-sacrale dell'efficacia si fonda sul presupposto di un'universalità indeterminata (il bisogno di sopravvivenza) su cui si impianta una modalità di soddisfazione che mette all'opera procedure che rispettano forme di legalità condivise e una produzione di leggi scientifiche che dispiega le tecniche di sfruttamento della natura. L'efficacia – il nome concettuale assegnato a questa cornice tecnico-scientifica – dà cioè soddisfazione all'esigenza universale della società di riprodursi razionalmente per conservarsi. E dà origine ad espressioni di riproduzione del meccanismo che detengono lo stesso carattere di rappresentazione necessaria in dotazione al simbolo: i mezzi rappresentativi con cui vengono tradotti gli imperativi sociali e che esercitano la pressione sull'individuo nel senso della sua conformità alla condotta sociale produttiva simbolizzano storicamente l'emergere dell'universalità formale come metodo per soddisfare l'esigenza di sopravvivere, facendo sì che questa forma di universalità venga a coscienza degli individui che la mettono in opera⁶⁹². Nell'era 'disincantata' le rappresentazioni dell'efficacia hanno dappertutto lo stesso significato, hanno la stessa funzione, svolgono – nella divisione del lavoro – lo stesso compito di mantenimento della coesione sociale. Come sacro della nostra epoca, l'efficacia è quindi la concrezione dell'a priori attraverso cui la società funziona e si pensa ancora in vita e vitale.

Nella definizione dell'efficacia si radica perciò al contempo la matrice concettuale di una forma di ragione, ciò che Weil chiama ragionevolezza, diversa e ulteriore, fondata sul principio dell'au-

⁶⁹² Su questi punti in Durkheim si veda C. Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, cit., p. 222, secondo cui Durkheim elabora una teoria dell'efficacia dei simboli. «È grazie a queste proiezioni che le rappresentazioni collettive, in sé tutte ideali, agiscono come divenute sensibili, determinando la condotta degli uomini e cambiando i loro stati affettivi». Richiamandosi a Durkheim, *Formes élémentaires*, cit., p. 331, Tarot parla di una necessità funzionale della simbolizzazione.

tonomia del soggetto morale ma che si esplica per necessità interna (il piano di universalità su cui si pensa) sul piano socio-politico. Il problema di ogni Stato o governo moderno – la riconciliazione del giusto con l'efficace, della morale vivente e di quella universale con la razionalità strumentale (PP, § 39) – trae origine dall'ambiguità e produttività dell'efficacia quale condizione di una forma universale della ragione, che abbia valore impositivo e coercitivo nei confronti dei singoli, ma sia anche loro necessaria per costruire una vita sensata (dove il senso va inteso nell'accezione 'conclusiva' che ne propone Weil al termine di ciascuna delle sue opere sistematiche)⁶⁹³. L'efficacia acquista così il valore simbolico e insieme la pregnanza impositiva che il sacro tradizionale rivestiva sotto forma di miti, costumi, narrazioni. La dialettica del meccanismo sociale, una *entzauberte Welt* che vive della lotta *efficace* alla natura e delle rappresentazioni correlate, va rinvenuta interamente nell'oscillazione tra l'apertura di una forma razionale e gli effetti coercitivi e reificanti che tale apertura comporta.

Magia e politica

Modellando il tratto genetico del carattere sacrale dell'efficacia sul conflitto attorno a cui si struttura la società moderna, Weil ricorre insistentemente a una nozione di 'natura' limitata nel fuoco prospettico dal suo esser natura 'per' la società moderna. Nel cammino della *Philosophie politique* la nozione di 'natura' viene cioè individuata alla stregua d'una figura fenomenologica di un confronto in atto, in cui ne va della definizione e autocomprensione del meccanismo sociale. Per comprendere tuttavia come si sia potuta dare la genesi storico-filosofica di una concezione che vede la natura come oggetto di una sottomissione ne-

⁶⁹³ A. Tosel, *Eric Weil face à la critique de la rationalité formelle*, cit., p. 285.

cessaria, è opportuno abbandonare per il momento lo scritto politico, e seguire piuttosto le linee teoriche più generali di un lungo manoscritto inedito, rinvenuto tra le carte del filosofo, dal titolo *De la nature*, recentemente pubblicato dai suoi allievi⁶⁹⁴, che reca come data di compimento il 15 luglio del 1975, a meno di due anni, quindi, dalla morte dell'autore (Weil scompare il 1 febbraio del '77). La trattazione presente in *De la nature* riprende alcune linee guida del percorso weiliano, cercando le tracce filosofico-storiche del passaggio dall'idea greca della natura come *cosmos* a quella moderna della natura come avversaria da sottomettere nella lotta per la vita. È proprio nel tratteggiare lo scarto epistemico tra le due nozioni di natura – da *cosmos* ad avversaria – che Weil, studioso del periodo rinascimentale, frequentatore della Biblioteca Warburg negli anni di Amburgo, Weil che negli anni Trenta preparava l'edizione critica di Ficino, esperto di Pomponazzi e Pico, si sofferma a lungo sul ruolo dei maghi. Questi ultimi, vi si legge, operano come in «un sogno, quello di una lotta con la natura vittoriosa, di una vittoria dell'uomo su ciò che gli resiste nella natura, acquisita senza pena e al di fuori del lavoro, con la magia dei gesti e delle parole, con l'aiuto delle forze e degli esseri esteriori e superiori alla natura su cui e in cui si svolge il lavoro. [...] Realtà sognata, più esattamente, realizzazione sognata con i mezzi del sogno». La sfera onirica s'intreccia alle esigenze materiali e raffigura l'obiettivo della soddisfazione.

[Nella magia] appare, anche se solo in filigrana, ciò che il discorso ragionevole non vuole esprimere: il bisogno e il bisogno di soddisfare il bisogno. [...] Nel suo sogno l'uomo non è più esposto alla natura, non

⁶⁹⁴E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., pp. 11-114. Nonostante l'evidente affinità tematica e d'ispirazione, e l'analogia nelle linee argomentative, il testo non va confuso con quello, più breve, ma omonimo, anch'esso inedito, presentato nella silloge PR I, pp. 343-363. Sul volume si veda l'acuta recensione di F. Guibal, *Une pensée de et pour notre monde*, in «Critique», mai 2000, t. LVI, n. 636, Weil, *Kojève, Bataille*, pp. 374-388, che vi rinviene, attraverso la mediazione della *Kritik der Urteilskraft*, degli accenti spinozisti nel concetto di natura come totalità auto-organizzata (qui pp. 384-385).

ne subisce le sue dure limitazioni, non deve più obbedire o rinunciare: si vede signore e possessore di una natura che non è spettacolo beatifico, ma, presentandosi nel lavoro e nel linguaggio magico come avversaria, può e deve esser sottomessa⁶⁹⁵.

Al *magicien* quindi, sotto il profilo formale, Weil non teme di assegnare lo stesso onere – «anche se solo in filigrana» – che spetta al politico dell'era moderna. Il mago lascia cioè apparire nel suo operare precisamente quella strutturale esigenza di soddisfare il bisogno che pone l'uomo in conflitto con la natura. Fin qui l'analogia tra mago e politico sussiste, ma è solo di contenuto: entrambi 'lavorano' per sottomettere la natura al fine di soddisfare il bisogno. Ma a ben vedere ancor più incisiva è l'analogia formale, che si aggiunge nell'indicare il tratto essenziale dell'attività magica, che è «realizzazione sognata con i mezzi del sogno», formula felice per ritrarre anche le capacità carismatiche del politico.

Se tra il mago e il politico moderno c'è affinità, in *De la nature* diverso è il discorso sul parallelo tra mago rinascimentale e scienziato cartesiano. Weil riscontra una netta soluzione di continuità.

Noi alimentiamo il sogno [...] di un dominio assoluto sulla natura, di un affrancamento dalle condizioni e dei limiti che ci impone questa natura; ma non ci contentiamo delle promesse dei maghi, siamo alla ricerca di un discorso che ci permetta di dominare la natura efficacemente, di un discorso dis-interessato, in quanto vero e verificabile, interessato in quanto deve servirci nel nostro lavoro di lotta con la natura⁶⁹⁶.

La frattura è operata dal sovenire di una necessità di coerenza che fu introdotta dalle modalità discorsive della scienza, quel discorso «dis-interessato», soggetto a meccanismi di veridizione e

⁶⁹⁵ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., pp. 34-35.

⁶⁹⁶ Ivi, pp. 36-37.

verifica, sorto nel corso della storia per garantire più efficace realizzativa alle teorie.

Il nostro mondo storico è stato trasformato in ciò che è oggi dalla magia razionale ed efficace della nostra scienza interventista, a un grado tale che la sopravvivenza dei suoi abitanti dipende dal mantenimento delle strutture scientifiche, tecniche, sociali, in cui esso si è costituito⁶⁹⁷.

Nessuna continuità, quindi: la cesura imposta dalla necessità del discorso scientifico è tale da imporsi anche al senso comune moderno. «Noi non diciamo più: i corpi cadono, noi affermiamo: è necessario che i corpi cadano quando non sono più sostenuti»⁶⁹⁸. La scoperta del valore necessitante della legge scientifica, con il suo portato di ineludibile coerenza, toglie ogni dubbio sulla distanza tra maghi e scienziati. Eppure Weil non si perita di chiamare «magia razionale ed efficace» la scienza moderna. Eppure, ancora, nello stesso testo appena citato, quel *De la réalité* scritto nel 1965 per *Studi urbinati* (e anch'esso strettamente collegato all'inedito *De la nature*), egli individua nell'operare dei maghi un elemento che giunge invariato fino a noi. «La necessità della successione dei fenomeni si riduce a questa necessità ipotetica e niente affatto assoluta del discorso matematico. [...] La realtà è tale che *delle* necessità possono esservi scoperte, ma delle necessità che valgono fino a nuovo ordine, delle necessità revocabili, delle necessità di fatto, ma da nessuna parte *la* necessità. Ciò che noi chiamiamo le leggi della natura, ciò esiste in effetti; ma la natura non esiste perché ci sono delle leggi, ma ci sono delle leggi perché la natura esiste. La necessità, dobbiamo dire, dipende dalla realtà»⁶⁹⁹. Non è arduo scorgere qui quel realismo weiliano del senso che orienta anche la ricerca scientifica. Il senso è riducibile a leggi, 'legalizzabile', solo in quanto già presente come fatto, già storicamente dato e incarnato nello sguardo

⁶⁹⁷ Ivi, p. 87.

⁶⁹⁸ E. Weil, *De la réalité*, in EC I, p. 307.

⁶⁹⁹ Ivi, p. 309.

che si ha sul mondo ancor prima di scoprirvi leggi che rimarrebbero oscure in sua assenza. Lo stesso concetto di necessità plurale, revocabile, solo fattuale, spinge a riconsiderare l'insorgere della scienza a partire da una strutturazione via via più rigorosa dell'interesse, del bisogno da cui era partita la sfida alla natura. «Il discorso dell'uomo bisognoso non esprime la totalità di ciò che è, perché dipende dall'interesse particolare; ma in ogni dominio, per ogni scopo, deve esprimere ciò che è reale, in altri termini, ciò che dà alla volontà di agire il punto di appoggio di cui ha bisogno per divenire efficace»⁷⁰⁰. Il punto d'appoggio del discorso, per quanto scientifico e necessitante possa essere, rimane per Weil una porzione ben delimitata della realtà: la mediazione tra il reale e la realizzazione efficace del discorso che lo riguarda è nell'interesse particolare dalla cui risoluzione dipende l'uomo nel momento del bisogno. «La scienza *disinteressata* è divenuta la mediazione necessaria tra il desiderio e la sua soddisfazione»⁷⁰¹.

È solo a questo punto che il raffronto weiliano cui prima si è fatto cenno, l'analogia di struttura logica tra l'operare del mago e la generale missione della politica, può forse trovare qualche base più solida. Ad entrambi, al politico e al mago, pertiene la caratteristica di dover interpretare l'interesse particolare per farne realtà sensata. Entrambi lavorano con uno strato inconscio della realtà, che devono in qualche modo estrarre, per realizzare efficacemente quella necessità celata come potenzialità nel reale. L'analogia si ferma qui, certo. Al di là di un certo operare 'carismatico' col particolare – nel senso che il mago si serve del sogno per determinare 'd'autorità' la realtà, schematizzandone in anticipo ciò che vi soggiace in potenza, lasciandolo infine essere «al di fuori del lavoro»⁷⁰² – il mago sembra spartire poco col politico. Per entrambi si tratta di soddisfare bisogni particolari, schema-

⁷⁰⁰ Ivi, p. 306.

⁷⁰¹ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 112.

⁷⁰² Su questo tema in generale – che presenta affinità con l'analisi dell'autorità di Kojève, dato che il mago in una certa misura 'lascia essere' la sua realtà

tizzando a parole e a gesti l'universale concreto – quella necessità non assoluta – iscritto nel reale, ma nell'un caso, quello del mago, questa realizzazione è sognata (nei mezzi del sogno, dice Weil), nell'altro essa è immaginata e il tratto immaginativo non annulla, bensì potenzia la capacità di determinazione politica delle situazioni particolari. Il politico riesce a particolarizzare un universale solo inconscio proprio facendo leva sulle particolarità, sulle violenze dei singoli, spesso in conflitto tra loro, disponendo le cose in modo tale da creare nel particolare un orizzonte di soddisfazione che egli per primo immagina. «La libertà, essendo negatività (protesta e azione contro un dato storico), non può placarsi e contentarsi (*befriedigen*) se non in un positivo (una forma di vita data) che ha assorbito il negativo: detto in altro modo, in una forma di società (comunità umana di lavoro) e di Stato (organismo di decisione di una tale comunità) *ragionevoli*, ossia contro cui non potrebbe protestare alcun discorso tenuto dal punto di vista di ogni uomo (discorso universale)»⁷⁰³. Il difetto dell'attività magica non è nelle condizioni di partenza – le stesse dell'uomo politico, giacché entrambi partono da un interesse particolare, da un bisogno che è l'occasione per la ricerca di una nuova legalità, di una nuova pratica necessitante nel e sul reale –, ma nello scopo cui mira: la *maîtrise* assoluta della natura.

E in questo frangente, ancora una volta, la questione sembra concentrarsi sul nodo della fine della storia, intesa come soddisfazione ultima del desiderio di non soffrire più per mali

immaginata, così come l'individuo dotato d'autorità lascia che gli si obbedisca senza agire – si veda ancora il testo di F. Jullien, *Trattato dell'efficacia*, cit.

⁷⁰³ E. Weil, *Pensée dialectique et politique*, in EC I, pp. 232-267, qui p. 254. Poco sopra, sul rapporto tra immaginazione e politica, ci richiamiamo ancora una volta alla definizione weiliana di Churchill («une imagination réaliste très forte») in *Masses et individus historiques*, EC II, p. 307; tr. it. cit., p. 99. Si noti a proposito della nuova accezione – in questo ambito filosofico-politico – della violenza come ostacolo, ma anche come movente dell'azione, l'analisi di L. Siep, *Eric Weil über Moral, Politik und Gewalt*, cit., p. 169, sullo *status belli* rappresentato dal conflitto hobbesiano tra i diversi individui violenti (una *ständige Gewaltbereitschaft*) e p. 175.

'naturali', secondo il dettato del saggio weiliano del 1970, *La fin de l'histoire*. Lo scopo ultimo della pratica magica essendo il dominio totale sulla natura, il suo *Endzweck* corrispettivo rivela i caratteri generalissimi e solo perciò universali d'una soddisfazione assoluta di bisogni e desideri, approdando a un esito di realizzazione solo «nei mezzi del sogno», immaginata. La politica, invece, in quanto scienza dell'azione ragionevole, pur avendo a che fare con l'immaginazione della realtà e in qualche modo con l'interpretazione e la 'maieutica' del sacro che giace nella dimensione sotterranea della comunità, espresso però soltanto in modo implicito nella sfera dei desideri e dei bisogni, non mira al dominio assoluto sulla natura, tutt'altro: mira solo a creare le condizioni per il senso, in una società che tende a «produrre dei beni che non creano una vita sensata, ma nell'assenza dei quali una vita sensata sarebbe impossibile»⁷⁰⁴. Se è quindi possibile per Weil, con un'asserzione dagli echi vagamente foucaultiani, sancire che «esiste una storia dei desideri, quella delle forme concrete dell'insoddisfazione umana e delle sue soddisfazioni successive»⁷⁰⁵, questa storia va avanti però con mezzi politici e non magici, nel senso che dalle comunità storiche viene sviluppato un sistema dei bisogni che viene incontro alle esigenze ogni volta determinate della riproduzione sociale. Nella successione storica delle soddisfazioni si è sempre sfruttato il meccanismo di particolarizzazione dell'universale della soddisfazione che il politico è in grado di immaginare e di realizzare in modo efficace, senza poter ricorrere a mezzi 'magici', vale a dire a una copertura totale del fabbisogno che permetta di pensare a un dominio assoluto della natura. Ma cosa succede se ciò che il politico immagina prende a somigliare sempre più all'universale generalissimo dei maghi? Una situazione simile richiama quel che accade

⁷⁰⁴ E. Weil, *L'Etat et la violence*, in EC II, p. 385 ; tr. it., cit., pp. 97-98.

⁷⁰⁵ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 93.

nella società moderna, la società della divisione del lavoro, dello sviluppo della tecnica e del progresso: lo scopo ultimo dell'attività politica viene a concretizzarsi nell'esigenza di progresso avvertita dal politico come il sacro da portare a coscienza. Alle sollecitazioni del politico a proposito di «ciò che dà un senso alla vita» – è la definizione di 'sacro', vaga ed elementare, messa in gioco in *Le particulier e l'universel en politique* – il meccanismo sociale moderno risponde sempre allo stesso modo. Ecco segnalata da Weil un'ulteriore, rischiosa, continuità tra magia e politica moderna.

Non resta che ammettere che se vediamo nel progresso un bene e se ci ritroviamo orientati, ciò che ci guida è il progetto dei maghi. [...] Converterà domandarci ciò che è implicato nell'idea di un progresso ininterrotto della scienza e della tecnica, sia dalla parte dell'uomo che vi si consacra e vi lavora, sia dalla parte di questo dato su cui si esercita la sua attività⁷⁰⁶.

Tema principe di una filosofia della storia che si autoannulla, assunto a nuove fortune tra i contemporanei weimariani di Weil, la critica del progresso viene qui svolta secondo linee teoriche ben differenti. Se anch'egli mette in guardia contro quell'eterno ritorno dell'uguale che al fondo alimenta la sete di progredire, se sottolinea sottilmente l'insensato posto alla foce della scienza moderna, l'accento è però posto sul fatto che il progresso venga concettualizzato – assieme all'efficacia, alla produttività e alle altre nozioni che vanno a formarne la costellazione ideale – come il valore ultimo della nostra epoca, e che questo valore ultimo sia pensato come il sacro – perché sacra è divenuta la figura dell'assenza di sacro⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ Ivi, pp. 64-65.

⁷⁰⁷ Diametralmente opposto, anche se equivalente nei termini, il discorso di J. L. Nancy a proposito di Bataille, in *La communauté désouvrée*, cit., p. 86, secondo cui la comunità è il sacro «spogliato del sacro». Qui, secondo Weil, che riprende Tönnies, è la società ad esser spogliata dal sacro. Ma nei suoi esiti, che vedremo, il discorso di Weil, perlomeno al livello dell'analisi, non si discosta affatto da quello di Bataille.

La società moderna si definisce come tutte le società della storia attraverso il proprio *sacro*, nel senso formale del termine, attraverso ciò che non è discusso, ma forma il piano di ogni discussione. Per essa, questo sacro è il risultato misurabile ottenuto nella lotta con la natura. Ne deriva il principio dell'eliminazione di ogni sacro che trascenda la società e il suo lavoro. La comunione degli individui all'interno di valori che non sono situati sul piano della natura e della lotta con essa, con un *Io* universale e personale, che sia Natura, Dio, Città, Re, è negata in linea di diritto, più esattamente è considerata come *inutile* e in contraddizione con il valore sociale (PP 96).

Nella *Philosophie politique* Weil mette dunque in gioco un'analisi cruda delle caratteristiche ideologiche dell'autorappresentazione della modernità: la società moderna – qui è forte la ripresa della dicotomia tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* di Ferdinand Tönnies, declinata però con tutt'altri fini – è quindi la società che sacralizza se stessa e il suo lavoro, eliminando i derivati della tradizione (cosmo, divinità, sovranità, *polis*), marcando l'extraterritorialità 'giuridica' di valori altri rispetto al valore sociale. Determinando la misurabilità del progresso nella lotta con la natura, la coppia utile-inutile giunge a costituire l'unico piano di discussione, rivelandosi in questa prospettiva come l'autentico sacro della modernità. Con Weil, attraverso Weil, bisogna interrogarsi su cosa sia davvero «implicato nell'idea di un progresso ininterrotto» ai danni della sua condizione negativa, la 'natura' della modernità.

La natura 'politica'

Fare politica, agire politicamente significa quindi anche eliminare gli ostacoli, le condizioni negative del senso. La 'natura' nell'accezione moderna del termine appartiene al novero di quegli ostacoli, è anzi il negativo per eccellenza della *Sinngebung* della modernità. Weil ne illumina però il ruolo come reagente dialettico di una negazione determinata. Solo se così concepita,

la natura moderna può esser intesa come componente del processo di donazione di senso che è iscritto nella lotta per dominarla. La progressiva oggettivazione del cosmo avvenuta mediante la sistematizzazione del discorso scientifico ha reso la natura non più uno spettacolo alla maniera dei Greci («l'idea di un dominio sulla natura, di una soggezione del naturale a un'intelligenza-volontà umana non si è mai prodotta in questi pensatori»)⁷⁰⁸, ma un mondo separato.

[La natura] è spettacolo per degli uomini che possono contentarsi di guardare, trovandosi, per così dire, dietro la palizzata eretta da quelli che lavorano tra loro e l'oggetto della loro vista, che potrebbe essere inquietante se venisse a diretto contatto con coloro che devono restar spettatori puri se devono poter gioire di questo spettacolo, che devono poter restare, per riprendere l'espressione, dis-interessati, cadendo la realtà dell'interessante, di ciò che è richiesto per la conservazione della vita, dalla parte degli altri. È vero che noi stessi non impieghiamo soltanto una tecnica che non pensiamo o che lasceremmo ad altri da pensare; noi stessi la impieghiamo tuttavia, noi tutti partecipiamo, in funzioni differenti e a una distanza più o meno grande dalla natura brutta, a ciò che chiamiamo il processo di produzione dei beni indispensabili o desiderati e al processo di riproduzione della società del lavoro, della società al lavoro; la nostra tecnica, in un modo che bisognerà chiarire, non ha ai nostri occhi il compito e la giustificazione di rivelarci la natura nel suo metodo di produzione e riproduzione, ha per fine di proteggerci da condizioni di contatto diretto, condizioni per questa stessa ragione inquietanti, minacciose e da cui nulla, nessuna palizzata, ci separa. [...] La natura è ciò con cui abbiamo a che fare con il lavoro, è condizione opprimente⁷⁰⁹.

Caduta la veduta 'disinteressata' del cosmo come spettacolo, la prospettiva in cui *De la nature* inquadra il rapporto moderno tra uomo e natura è posta sotto il fuoco prospettico della conservazione della vita⁷¹⁰. Se ancora una volta l'interesse è la nozione

⁷⁰⁸ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, p. 22.

⁷⁰⁹ Ivi, p. 32.

⁷¹⁰ J. Quillien, *Discours et langage ou la "Logique de la Philosophie"*, «Archives de Philosophie», 33, 1970, *Hommage à Eric Weil*, pp. 401-437, rileva (ivi,

cui Weil affida il compito di gestire la particolarizzazione dell'universale, la declinazione storica che quest'operazione di determinazione pratica acquisisce complica notevolmente il quadro logico. Se è infatti la *conservatio vitae* – l'universale primitivo e generico condiviso da maghi e politici – il fulcro da cui prende avvio la politicità elementare, antropologica, di qualsiasi comunità umana, nella modernità l'erezione della «palizzata» tra noi e la natura è il necessario *medium* attraverso cui la vita viene protetta⁷¹. Ma la palizzata non è altro che il lavoro strutturato e disciplinato, l'organizzazione degli interessi. La cesura che apporta il cambio di paradigma moderno nella considerazione della natura è quindi in primo luogo nel carattere socio-economico della gestione delle nuove conoscenze e nella nascita delle scienze. L'era moderna si struttura per Weil a partire dalla genesi sociale di una concezione del lavoro come organizzazione razionale della produzione in cui i singoli («in funzioni differenti») si preoccupano di mantenersi secondo regole che apportino vantaggi alla collettività garantendo al singolo la salvaguardia del suo 'interesse'. La signoria sulla natura avviene quindi attraverso la posizione di un filtro, di una distinzione che separa nel tener inscindibilmente connessi i due piani. Il lavoro di costruzione della «palizzata» che protegge è l'artificio operativo da cui si ricava la negazione determinata di quella presenza inquietante che è la natura vista al di fuori del rapporto lavorativo, per cui essa è sì «condizione opprimente», ma anche oggetto necessario d'una negazione da cui parte il progresso della società al lavoro per l'emancipazione dal sistema dei bisogni.

p. 407) come «la comunità risponde dapprima alla violenza della natura esteriore, e la storia dell'uomo, essere sempre socializzato, è in primo luogo quella di questa violenza (*viol*) continua, di questa messa in questione della natura».

⁷¹ Per una discussione e interpretazione di questi temi, secondo chiavi diverse da quelle weiliane, si veda R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, soprattutto pp. 52-61 e 87-96.

A voler leggere in *De la nature* la versione weiliana della celebre tesi hegel-marxiana sulla società civile moderna, conviene rilevare come lo smottamento del paradigma naturale attraverso l'organizzazione del lavoro sembrerebbe basarsi sulla realizzazione dell'interesse universale dell'uomo, in una direzione tale da porre in primo piano il complesso sociale piuttosto che la determinazione individuale dell'interesse (la soddisfazione del singolo, che prelude come condizione necessaria – secondo la convinzione weiliana – alla sua possibilità di senso).

Parte della grande macchina della natura, l'individuo umano si mostra macchina subordinata, determinata e determinabile dalla scienza. [...] L'uomo è naturalmente, per sua natura, egoista. Ora, d'altra parte, vuole preservare la sua vita, condizione prima e ultima per gioire dei beni offerti o attesi⁷¹².

La stessa nozione (l'interesse), che in Weil serve di solito a mediare l'universale verso la realtà sociale, svolge sì il suo compito – appaga in effetti il bisogno di ogni singolo –, ma subisce nell'esplicazione del suo operato un mutamento della sua funzione logica. Resta su un piano universale, ma come interesse della comunità, meglio, della specie.

Nel mondo moderno, la natura esteriore, la natura astrazione fatta dell'uomo, è così la violenza prima, e ogni altra concezione della violenza (passione, tentazioni naturali, violenza dell'uomo contro l'uomo, ecc.) si fonda su di essa. La lotta contro la prima violenza non è dunque lotta dell'individuo. L'individuo si sa incapace di resistere alla natura, a maggior ragione di intraprendere la lotta con essa. La lotta è quella del gruppo organizzato, ed è questa organizzazione che è la società (PP 62).

La modernità si caratterizza perciò per una lettura della natura come violenza, violenza primaria – è quanto si è qui chiamato violenza 'a grado zero', sottolineandone l'intrinseca determinazione storica per cui ciò che è 'naturale' oggi non lo

⁷¹² E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 54.

sarà domani – che costituisce il modello della tematizzazione di ogni altra forma di violenza. Oltre al taglio interpretativo che vede la natura come avversaria, l'era moderna apporta una novità socializzando la lotta con la natura, organizzandola e strutturandola, mediante la divisione dei compiti e delle funzioni. La stessa genealogia delle scienze moderne è fondata sulla divisione del lavoro sociale e sul suo presupposto concettuale di una natura ostile, da cui è necessario difendersi: scienze che sempre più prevedono una partizione in discipline specializzate e una compartimentazione per garantire la massima fluidificazione possibile delle conoscenze nel sistema a chiuse idrauliche rappresentato dall'enciclopedia del sapere.

Quest'unità scienza pura – scienza applicata (tecnica) determina il percorso del progresso della scienza moderna e la sua storia. La ricerca, non essendo più il fatto dell'individuo [...], è affare della società, non soltanto perché la società disponga dei mezzi necessari, ma anche perché il lavoro di ricerca deve esser distribuito, organizzato, pianificato per restare o divenire di un rapporto socialmente accettabile⁷¹³.

Teoria della natura e scienza applicata si mettono in comunicazione sempre più fitta per ottenere così la massima efficacia nell'intervento nei confronti dell'oggetto di studio. Il paradigma dell'efficacia è determinante nel processo di riproduzione sociale e costituisce il valore ultimo di definizione di ciò che è essenziale per la società. «Quel che dirige il movimento, è dunque il concetto di un progresso visto come arricchimento incessante, tanto sul piano teorico quanto su quello delle tecniche. È qui il contenuto del concetto altrimenti vuoto del progresso»⁷¹⁴. Una volta che la società è concepita in analogia con la natura come meccanismo sociale, è lo stesso valore, lo stesso 'sacro' dell'efficacia a vigere come sfondo per il nesso tra teoria della società, sociopolitica e scienze sociali applicate.

⁷¹³ Ivi, p. 62.

⁷¹⁴ Ivi, p. 63.

Eppure l'ambiguità del motivo logico sotteso a queste considerazioni weiliane sulla genesi e i presupposti del meccanismo sociale moderno merita un supplemento d'indagine. Se in *Le particulier e l'universel en politique* si era vista l'importanza del concetto di interesse, atto a maturare nella realtà effettuale la determinazione particolare dell'universale del discorso, e si era anche notata l'affinità e la differenza di finalità e struttura tra l'azione dei maghi nei confronti della realtà naturale e dei politici verso la 'naturale' realtà comunitaria, se la conservazione della vita è l' 'interesse' appagato dalla comunità (la quale è l'universale storico, hegelianamente lo 'spirito etico' dei suoi membri), il bisogno di senso dei singoli resta però insoddisfatto dalla dinamica sociale, proprio perché nell'era moderna i particolari (i singoli membri della società) vengono condotti al lavoro per soddisfare il bisogno del sistema sociale, prima che del proprio. In questa misura l'intervento di un'istanza politica superiore (lo Stato) come educatore ed entità morale tenterà di risolvere l'impasse in cui si trova l'interesse nel momento in cui consuma il suo 'tradimento' del particolare. Anziché mettersi al servizio dell'interesse di ragione dei singoli, infatti, anziché creare le condizioni del senso (l'autonomia nel senso morale e poi politico kantiano) per i membri della società civile (o del meccanismo sociale, secondo l'opzione terminologica di Weil), l'interesse si muta, per così dire, in *interesse di (seconda) natura*, dando con l'organizzazione e divisione del lavoro una soddisfazione all'universale generico, al 'naturale' bisogno della comunità di sopravvivere e proteggersi, senza però particolarizzarsi e differenziarsi nel tessuto della realtà sociale.

Ma nella lettura weiliana dei rapporti tra natura e società interagisce un ulteriore motivo teorico. Nel saggio che si sta rapidamente scorrendo Weil si serve del suo presupposto epistemico (il concetto moderno di 'natura') per mostrare come in esso trovi la sua genesi logica non solo il meccanismo sociale (sviluppato, nella sua 'legalità' razionale, in analogia alla natura), ma la stessa

prospettiva antropologico-politica della modernità. La natura, spiega Weil, nonostante la lotta che si combatte contro di essa, non è qui un nemico da eliminare, ma presenza ostile, «avversario da sottomettere, forza brutale da dominare, oggetto di ricerche che mirano a sorprendere i suoi segreti per addomesticarla»⁷¹⁵. Nel discorso weiliano sul dominio della natura opera un modello concettuale che già ci è noto, quello hegeliano, antropologico e antropogenetico, della lotta per la vita. «L'individuo, in questo senso primario, è il prodotto della società, nella sua individualità come nella sua esistenza. Così egli non conta sul piano sociale perché è per lui, ma per quel che è per la comunità: una forza disponibile per la lotta» (PP 63). La società inquadra perciò i suoi membri come individui facenti parte di un esercito in lotta contro la natura, anonimi militi 'disponibili' alla lotta, registrando i suoi componenti sotto la lente concettuale dell'efficacia⁷¹⁶. Se «la società non accorda all'individuo alcun ruolo se non quello del combattente» (PP 76), siamo riportati ancora al cuore della lettura kojéviana, riproposta adesso da Weil su scala epocale: l'uomo contro la natura. Eppure – qui è la variazione imposta dalla struttura logica dell'efficacia – v'è il rischio, stavolta, d'un'assenza fondamentale, quella del riconoscimento. La lotta per sopravvivere potrebbe non prevedere – Weil identifica proprio in questo punto il pericolo dell'identificazione tra politica e magia – come suo esito finale e come scopo implicito un riconoscimento. Non perché in questo caso l'uomo non possa riconoscersi in alcunché (in un altro uomo, il servo nel signore). Il motivo dell'assenza di riconoscimento non va letto in un'impossibile intersoggettività tra uomo e natura – non è questo il filone ermeneutico della scena originaria del *Kampf um Anerkennung* in cui è possibile iscriverne Weil –, ma nel fatto che l'uomo, che si è sempre riconosciuto nella natura, con la cesura epistemologica apportata dalla scienza e dalla società moderna erige necessariamente una

⁷¹⁵ E. Weil, *De la nature*, in PR, I, p. 350.

⁷¹⁶ Cfr. J. Wilfert, *Sens, Etat, Société selon Eric Weil*, cit., p. 12.

palizzata (di interessi, bisogni, categorie, scienze) per difendersi. Il meccanismo sociale funziona così. Un funzionamento non leg-gibile in termini di filosofia della storia come deperimento o de-cadenza, ma come conflitto produttivo e dialettico tra contendenti.

Il motivo di preoccupazione deriva dall'eccessivo sfrutta-mento di questo meccanismo di protezione e consiste nell'esa-sperazione della lotta con la natura e nella conseguente esclusione di questa dal gioco dialettico che ha animato la con-flittualità sociale del moderno sistema dei bisogni. È prospettiva possibile la sospensione della lotta, l'*epoché* del conflitto, la co-struzione della palizzata, di modo che l'artificio collocato tra uomo e natura elimini la visibilità del naturale come sfondo e condizione dello stesso senso rinvenuto nelle scienze. Se la realtà, per dirla con le parole di *De la réalité*, è sempre stata decisiva perché l'uomo vi potesse (ri-)scoprire le necessità (le regolarità, i principî di causazione adeguata) che la fanno ben funzionare, negli esiti più radicali dell'epoca moderna, rincorrendo con la tecnica il sacro del progresso, si rischia invece di approdare a un punto in cui il riconoscersi sensatamente nella natura diventa impossibile. E qui possiamo scorgere da una diversa angolazione il senso di quella frase di *De la nature* che ci raffigura come eredi del sogno dei maghi, il sogno di dominare assolutamente la na-tura soddisfacendo così la totalità dei bisogni particolari. L'esito, scontato sul piano logico, più faticoso sul piano storico, di que-sto processo di soddisfazione totale del bisogno, in continuità col «progetto dei maghi», sarebbe l'annullamento del bisogno, mo-tore di quella 'storia dei desideri' che è la storia umana. La *fine della natura*, seppur come orizzonte negativo aggressivo, veleno da cui immunizzarsi nel corpo sociale, nell'intenzione 'magica' che vi lavora sotteraneamente, va a coincidere quindi col ritorno surrettizio dell'ideale della fine della storia. Realtà sognata, certo, come quella dei maghi, ma che fa sì che l'uomo non si ricono-sca più nella natura, non veda come essa (in quanto 'realtà' sen-

sata) sia fondamento della sua attività di scientificizzazione ed organizzazione del reale, di come la realtà sia condizione di possibilità della necessità.

Assieme all'inversione logica delle caratteristiche dell'interesse, che va a coincidere con l'universale primitivo della conservazione della vita, nella modernità accade quindi – paventa Weil – che il modello teorico della lotta per la vita, rivisitato nel corpo a corpo tra uomo e natura, venga declinato, secondo una linea ancor più 'schmittiana' di quanto non si sia rinvenuto nella lettura del conflitto servo-signore in Kojève. Applicando alla lotta uomo-natura il concetto di 'politico' fin nel suo precipitato estremo (l'eliminazione del contendente), si può giungere alla disattivazione dello scopo della lotta (il riconoscimento). Da 'avversaria' la natura potrebbe farsi 'nemica assoluta'. Il rischio dello scivolamento in una semantica 'iperpolitica' nella contesa moderna tra uomo e natura è quanto Weil va denunciando in primo luogo in *De la nature*, ma è anche il portato di quei numerosi saggi che descrivono lo svuotamento di senso del progetto scientifico della modernità (su tutti *Science in moderne culture, or the Meaning of Meaninglessness*)⁷¹⁷.

L'efficacia presa in sé non decide qui di nulla, costituisce, al contrario, un problema che richiede una soluzione: è un mondo, una natura strutturata prima di ogni intervento umano che, prima di ogni scienza nel nostro senso, spiega perché le cose sono ciò che sono e qual è il loro senso⁷¹⁸.

Bisogna risalire alle condizioni stesse per cui è stato possibile un intervento umano sulla natura, una scienza «nel nostro senso», e ciò vuol dire sopravanzare il sacro dell'efficacia e andare alla sua genesi nel concetto di una «natura strutturata», di

⁷¹⁷ E. Weil, *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé*, in EC I, pp. 268-296; tr. it. in *Educazione e istruzione*, cit., pp. 75-100.

⁷¹⁸ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., pag. 81.

un senso che si dà presente e reale come mondo storico, che consente una comprensione dei fenomeni nel quadro di una causalità e di una regolarità. Lungi dal mancare di un profilo relazionale tra uomo e natura⁷¹⁹, in saggi come *De la nature*, profondamente legati alla lettura proposta in *Problèmes kantians* della *Kritik der Urteilskraft*, il percorso teorico di Weil si connette in un tracciato unitario che dalla destituzione teorica della tesi della fine della storia che apre la prima opera sistematica – l'*Introduction* della *Logica della filosofia* – si lega a quei passaggi di sociologia della conoscenza che attraversano gli scritti filosofico-politici, a rivelare la genesi sociale e moderna di quel credibile mito (la fine della storia) che passa innanzitutto per l'eliminazione ('politicamente' intesa) del concetto di cosmo (umano, beninteso) come orizzonte reale di senso dell'azione efficace e ragionevole. L'ulteriore, decisivo corollario di questa tesi che connette il concetto moderno di 'natura' alla tesi filosofico-politica della fine della storia è che la stessa genesi della scienza sociale (e politica) moderna e a lui contemporanea viene svelata nella sua dipendenza da un concetto di 'politico' – quello riduttivamente riassumibile al binomio Schmitt/Kojève – antropologicamente elementare e riducibile alla connotazione 'privata' che Weil ha criticato nella categoria di Personalità. Nell'affresco weiliano, alcuni tratti costitutivi della scienza sociale moderna, dove il nome di Durkheim – controcanto e fonte sottaciuta della *Politica* di Weil, come si vedrà ancor meglio – compare con lo statuto del fondatore, sembrano dipendere proprio da quella concezione 'politica' della natura cui l'uomo sembra contrapporsi con rudimentale istintività polemica.

Per trarre le fila del discorso individuato nel concetto weiliano di 'natura', si può asserire pertanto che in Weil la specificità ini-

⁷¹⁹ In questo senso appare non pertinente l'affermare, come fa L. Siep, *Eric Weil über Moral, Politik und Gewalt*, cit., pp. 168 sg., che, col suo concetto troppo comprensivo di violenza naturale, «non c'è traccia in Weil della crisi ecologica, della necessità di una pace con la natura».

ziale di uno sguardo come quello sguardo durkheimiano può esser consistita nel recuperare positivamente alcune classiche tesi smithiane sulla divisione del lavoro riprese da Hegel⁷²⁰, e nel chiarire il concetto intensivo delle «differenti funzioni», grazie a cui si crea quel filtro rispetto alla natura, decisivo per la sua oggettivazione e scientificizzazione. «Per lottare contro la natura, abbiamo bisogno di facoltà più vigorose e di energie più produttive. Vogliamo che l'attività, invece di disperdersi su di una superficie larga, si concentri e guadagni in intensità quel che perde in estensione»⁷²¹. Di pari passo con la specificazione delle funzioni, l'attività del lavoro, protettiva-conservativa della vita rispetto alla natura, quindi emancipatrice rispetto a una costrizione naturale, esteriore all'umano, in Durkheim realizza l'interesse universale e indeterminato della comunità (sopravvivere). Se nella società civile hegeliana in virtù di questi processi si apre la strada all'insorgere dei noti problemi per cui l'individuo diventa dipendente dal complesso sociale e la sua perizia lavorativa si fa astratta e si meccanizza, Durkheim invece, smarcandosi da questa tradizione ermeneutica, tenta di definire positivamente in chiave morale la stessa dinamica («i servizi economici che [la divisione del lavoro] può rendere sono di poco conto rispetto all'effetto morale che essa produce, e la sua vera funzione è di creare tra due o più persone un sentimento di solidarietà»)⁷²².

Di contro, a dispetto dell'inflessione morale della sociologia di Durkheim e del complesso rapporto tra società e persona che vi è istituito, nella *Philosophie politique* Weil lascia (kantianamente, hegelianamente) in atto il conflitto tra meccanismo sociale e individuo, in attesa di un ulteriore senso apportato dalla politica

⁷²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 525-526; p. 499; tr. it., cit., p. 495; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 198; pp. 353-353; tr. it., cit., pp. 163.

⁷²¹ E. Durkheim, *De la division du travail social*, cit., p. 5. Sulla divisione del lavoro in Hegel si veda il commento di P. Salvucci, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile*, a cura di L. Sichirolo e P. Venditti, Guerini, Milano 2000, soprattutto pp. 146-150.

⁷²² E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 19.

(che peraltro lo stesso Durkheim aveva avuto modo di delineare nel ruolo assegnato a Stato e corporazioni).

Il fondo dell'Illuminismo: Weil e Hegel, la Condizione e l'utile

Si è visto come in linea di principio per Weil il compito dell'uomo politico non abbia che fare direttamente col senso, ma consiste nel far sì che siano presenti le condizioni necessarie al senso. Per comprendere in modo adeguato quanto inteso con questa terminologia è opportuno ricorrere alla *Logique*, dove la nona categoria della successione sistematica si chiama per l'appunto Condizione. Presentata come realtà della vita nel momento in cui la fede appare piuttosto come una fuga, la condizione rivela «la struttura dell'interdipendenza utilitaria»⁷²³, che come tale viene pensata anche dalle 'scienze della condizione' – quelle scienze che oltre a studiare l'oggetto mirano a trasformarlo: tra scienza ed oggetto si sviluppa una dialettica di reciproca trasformazione. «Non c'è più osservazione di un 'reale', c'è solo il calcolo delle condizioni; non ci sono più qualità ultime, ci sono solo ipotesi utili. Utili perché di applicazione concreta. Se l'uomo non vede limiti alla trasformazione del dato, il dato non si trasforma in un modo qualsiasi» (LP 210, 292-293). Nella Condizione il finito rimanda indefinitamente al finito. Se in *Dio*, la categoria precedente, la riflessione partiva dalla creatura che voleva comprendere e comprendersi, ritrovandosi nell'infinita fonte di sé, nella Condizione la perdita di sé («l'uomo di questa attitudine non è per lui», LP 208) determina che l'uomo si rifletta solo nel suo altro, uguale a lui, in un contesto indefinito e non delimitabile di interdipendenza⁷²⁴. Riflettendosi nell'altro

⁷²³ G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 267.

⁷²⁴ Secondo la lettura di M. Depadt, in *L'Intelligence dans la Logique de la philosophie*, in *Sept études sur Eric Weil*, réunis par G. Kirscher – J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982, pp. 75-102, è nella categoria di Dio che

il finito si riflette in sé, continuamente. Si configura quell'universo chiuso in cui non c'è più una realtà esteriore, ma solo un orizzonte di totale immanenza, scevra di senso. La riflessione qui, soltanto autoriferita, non tiene ferma se non la fuga di fronte a sé⁷²⁵. Anche la tradizione viene negata. Come Weil afferma in uno scritto del 1957, *Responsabilité politique*, «nessuna morale tradizionale è completamente adeguata alle condizioni del lavoro sociale moderno interamente razionalizzato (almeno in linea di principio), calcolatore, 'materialista', e universale nel senso che ogni uomo deve parteciparvi»⁷²⁶. L'universo che ne risulta è senza consistenza ontologica e normativa, è continuo processo indefinito e senza meta, riflessione totale che riduce il reale come tale (perde cioè la categoria di Oggetto), sacrificandolo all'intelletto superindividuale.

La tradizione, già spogliata del suo carattere assoluto nelle categorie precedenti, è ora negata. Ma nulla la sostituisce, e l'uomo, sbattuto tra l' 'ancora' e il 'non ancora', deve immergersi nel lavoro scientifico e sociale per liberarsi della sua individualità, ossia di ciò che vi è di falso in lui, di storico, di dato empirico e non ridotto alla funzione e alla possibilità. [...] Poiché il soggetto non è lui, ma la società, e il pensiero non è quello dell'individuo, ma della scienza (LP 227, 317).

A ben vedere, fatta salva la maggiore attenzione prestata al mutamento del paradigma scientifico e al profilo storico dell'analisi, l'intenzione di Weil non differisce poi molto dall'intuizione di Bataille, negli stessi anni, di mettere in luce come

il concetto di uomo appare come il concetto dell'essere da comprendere, comprensibile perché sempre già compreso: «in essa si tratta della comprensione dell'uomo». Quando Dio diventa principio di esplicazione o piuttosto fondamento della ricerca dei principi di esplicazione, dall'attitudine della fede si è passati a quella della condizione, dove (ivi, p. 79) «soltanto l'esistenza è divenuta il reale e il reale è appreso nella forma del possibile, sebbene questa riflessione sia quella di due trasparenze».

⁷²⁵ G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 269.

⁷²⁶ E. Weil, *Responsabilité politique*, in EC II, 341-350, qui p. 347; tr. it. in Id., *Violenza e libertà*, cit., pp. 37-44, qui p. 41-42 (tr. mod.).

elemento determinante della società moderna il principio dell'utile e i suoi limiti. Se Bataille ricorre ad esempi tratti da reperti etnologici ed antropologici per mostrare ed indicare la *parte maledetta* (esclusa e rifiutata) dall'economia, Weil fa l'operazione inversa per giungere allo stesso esito: la sua analisi verte sulla società civile descritta da Hegel e dagli economisti politici classici. È la società della 'condizione' nata nel XVIII secolo e ancora presente e viva, dominata da principî utilitaristi, da un'acuta consapevolezza scientifica che la porta a definire la propria lotta contro la natura come progresso, e la realtà come oggetto di legiferazione possibile in base a criteri di applicabilità ed efficacia: «persegue il possibile in quanto essenza del reale. Il dato non è che una forma del possibile. Quel che potrebbe e può essere qualcos'altro: la scienza cerca le modificazioni possibili, le dimensioni della variabilità e la loro interdipendenza. [...] Solo la teoria delle condizioni rivela quella verità della realtà che è la possibilità. Oppure, se si preferisce il linguaggio ingenuo dello scienziato: ciò che si vede, si ascolta, si sente, tutto questo non è reale: la realtà è legge» (LP 212, 296). Il concetto di possibilità che appare in questa categoria della riflessione totale è lo sfondo sotto cui pensare le azioni utili nell'attività di lotta con la natura, ma questo sfondo stesso è condizionato, rimanda a un piano ancor più generale che prevede la modificabilità come arma in mano all'uomo contro la natura. È quindi una 'possibilità' posta in funzione della trasformabilità dei procedimenti tecnici, sempre passibili di incrementi qualitativi misurabili e di migliorie. Se il possibile è una funzione dell'utile, il reale è ridotto al concetto di legge pragmaticamente valida: la sua verità è nell'attuazione effettiva di una possibilità definita dalla legge. Realtà è serbatoio di legalità possibile: l'unico metro di valutazione, pragmaticamente inteso, è l'utilità nel processo di 'autodifesa' dalla natura.

L'uomo nel mondo è a casa sua, o meglio, il mondo è tale che, se l'uomo non può crearlo, né crearvi qualcosa, può trasformarlo in vista di trovarsi a casa propria. Non c'è conoscenza oggettiva; ma l'uomo può

acquisire conoscenze utili finché vuole. E la stessa utilità non è qualcosa di oggettivamente valido: si forma nel processo della sua sistemazione nel mondo. Non si può dire quel che è l'utilità; si sa soltanto quel che è utile [...]. L'uomo si trova in una natura che lo condiziona e che lui condiziona. [...] L'uomo lotta contro la natura, che trova in se stesso come all'esterno, non per raggiungere un fine (che sarebbe la fine di tutto), ma perché questa è la sua condizione, perché non c'è altro da fare (LP 205, 286-287).

Lo scarto che Weil ha già individuato nella cesura tra la natura-cosmo e la natura-avversaria viene qui reso esplicitamente funzionale ed operativo nella costruzione riflessiva di una società che nulla più ha da fare se non sviluppare la propria autoperpetuazione a danno dell'orizzonte stesso (la natura) in cui si dispiega l'agire agonistico della società organizzata. Il mondo della condizione è un mondo che ha smarrito un rapporto con la trascendenza tradizionale (il divino) e per cui tutti i rapporti consistono in una perpetua riflessione del finito in un altro finito. Ma c'è di più. Il mondo si trasforma in 'dimora', in casa dell'uomo. L'orizzonte di immanenza in cui ha luogo il rimando infinito e funzionalistico tra i finiti ha come sua controparte la 'domesticizzazione' del mondo.

È nella *Fenomenologia dello spirito* che si ritrova la fonte diretta di questi passaggi weiliani. Il capitolo è ancora quello sullo *Spirito estraniato*, quella seconda sezione del VI capitolo, lo Spirito, appunto, in cui dal modello di uno spirito 'etico', ben raffigurato dalla *polis* greca genericamente pre-socratica, si passa alla crisi che lo Spirito attraversa approdando alla modernità, scoprendo il principio della soggettività e dividendo il reale in mondo dell'al di qua e mondo dell'al di là. Anche qui, al termine di un lungo percorso dialettico di rovesciamento tra prospettive trascendenti e immanenti, il cosmo concettuale dell'illuminismo, attraverso una vertiginosa sintesi di deismo e materialismo, sensismo ed empirismo, viene ridotto all'utilità come suo *Grundbegriff*. In questo percorso, il principio logico attraverso cui Hegel sancisce l'emergere dell'utilità consiste nella reciproca e vorti-

cosa implicazione dell'in sé e del per altro che si costituisce immanentemente a per sé: si è in sé utili, in quanto si è utili ad altri, il che permette di dire che si è per sé utili. Così Hegel, ripreso da Weil, mette in luce in cosa consista il problema dell'utilità come sfondo di autocomprensione (il per sé) dell'epoca in cui si costituisce a concetto fondamentale: questo sfondo è incapace di portarsi *in sé e per sé* a concetto. L'utilità si forma nel processo logico (da in sé si fa per altro e poi per sé) e storico (un esperimento è utile quando serve effettivamente, e la scienza lo dichiara tale), ma non si arriva mai al momento in cui il per sé si ricongiunge all'in sé, in cui cioè si realizza una comprensione concettuale dell'utilità. Essa resta l'orizzonte unico di pensabilità dell'azione, ma non viene interrogata né svolta.

Tutto quindi è tanto *in sé* quanto è *per un altro*; o tutto è *utile* (*nützlich*). – Tutto si abbandona ad altri, ora si lascia adoperare da altri, ed è *per essi*; e ora di nuovo, per così dire, si mette in guardia (*stellt es sich wieder auf die Hinterbeine*), si fa altrui arcigno, è per sé e fa uso a sua volta dell'altro. – Da ciò risulta per l'uomo, in quanto cosa *consapevole* di questo rapporto, la sua essenza e la sua posizione. Egli, così com'è immediatamente, come coscienza naturale *in sé*, è *buono*, come coscienza singola, è *assoluto*; ed altro è *per lui*: e proprio perché per lui come animale cosciente di sé i momenti hanno il significato dell'universalità, *tutto* è per il suo piacere e per il suo spasso, e, come è venuto fuori dalla mano di Dio, va girando nel mondo come un giardino piantato per lui⁷²⁷.

Se in Weil il mondo della condizione diventa 'casa', in Hegel esso si fa 'giardino' per la creatura. Tra Adamo e Candide che coltiva il suo orticello, l'uomo della nascente società civile scopre l'unità del principio del pensiero (l'in sé) e della materia (il per altro) nel riferirsi ininterrotto dei condizionati. Ma quest'unità non è che percepita, e non diventa mai sintesi concettuale. Non sviluppandosi in concetto, il per sé resta rimando infinito⁷²⁸.

⁷²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 304; tr. it., cit., pp. 350-351.

⁷²⁸ L'esposizione del decorso logico di questi passi è ivi, pp. 313-314; tr. it., pp. 360-361: «L'universale in comune è l'astrazione del puro tremare in se stesso,

Per questo nella categoria weiliana di Condizione è la riflessione a regnare tra i finiti, perché tutti gli oggetti del giardino-mondo si fanno meri significanti di un comune rimando utilitario. Tale libertà formale è segno di una logica ancora elementare alla radice del pensiero illuministico, che si crogiola in un movimento di inversione immediata: la forma del rapporto, restando solo negativa, oscilla indifferentemente tra il porre e il negare un al di là, o tra l'Essere e il Nulla. In questa logica fluida senza soluzioni di continuità, proprio ciò che rappresenta il contenuto di questo rapporto viene sacrificato: la realtà sensibile e finita è in balia dell'intellezione, che prima la rende *posta* dall'assoluto e poi la indica come opposta all'assoluto. Tutto serve, tutto è genericamente utile, predicato che mai si costituisce a soggetto⁷²⁹.

Come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli egualmente, e la sua determinazione e destinazione è quindi di rendersi membro della truppa universalmente utile e universalmente utilizzabile (*gemeinnützlich und allgemein brauchbar*). Di quanto egli ha cura di sé, proprio così deve egli prodigarsi per gli altri; tanto si prodiga, altrettanto provvede per sé, una mano lava l'altra. Dovunque si trovi, è al posto giusto, è utile agli altri e viene usato⁷³⁰.

È così che il legame e la coesione sociale vengono ad esser universalmente fondati dal rinvio all'aconcettuale forma del per sé, al riflesso dei singoli nell'universale astratto dell'utile, del-

o del puro pensiero di sé. Questo semplice movimento di rotazione deve scomporsi, poiché è soltanto movimento, in cui distingue i propri momenti. Questa distinzione dei momenti abbandona l'immobile come il guscio vuoto dell'essere, che in se stesso non è un pensare reale, una vita; infatti essa è come distinzione ogni contenuto. Ma essa, che si pone *oltre* quell'unità, è però con ciò lo scambio dei momenti *che non ritorna in sé*, dell'essere *in sé* e dell'esser *per altro* e dell'esser *per sé*; – la realtà, come è oggetto per la coscienza reale della pura *Einsicht*, – è l'*utilità*». Si veda a riguardo F. Valentini, *Hegel critico dell'illuminismo* (1995), in *Soluzioni hegeliane*, cit., pp. 159-176, qui pp. 170-171.

⁷²⁹ Cfr. J. C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français du XVIII^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris 1992, pp. 62-76, per un'esposizione più approfondita di questi temi anche in rapporto a Helvétius e d'Holbach.

⁷³⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 305; tr. it., p. 351.

l'universale interdipendenza⁷³¹. Se – con accenti durkheimiani *ante litteram* – è bene che «una mano lavi l'altra», la morale si è fatta morale sociale e il reciproco rimando definisce un nuovo, per quanto labile, orizzonte normativo. Se Hegel determina in queste fulminanti pagine la situazione settecentesca, Weil declina lo stesso motivo in chiave filosofico-politica, facendolo reagire con il concetto di natura e quello di libertà e riferendolo a un arco temporale assai più vasto, che si estende fino alla contemporaneità e alla sua autocomprensione sociologica. Il perno della sua operazione di logico della filosofia consiste nel legare l'universale astratto dell'*Aufklärung* al principio genetico negativo del meccanismo sociale – la negazione determinata della natura. Solo così è concepibile come la società riesca a maturare una specifica morale, sociale appunto, fondata logicamente su questo mero rimando infinito del finito al finito. Perché nella lettura di Weil solo sullo sfondo del sacro soggiacente al meccanismo sociale moderno, sarà possibile a un Durkheim dichiarare che «l'imperativo categorico della coscienza morale sta per prendere la forma seguente: *Mettiti in condizione di svolgere utilmente una funzione determinata*»⁷³². E solo così, si vedrà, comincia ad esser pensabile un'ulteriorità (giustizia, solidarietà) rispetto al meccanismo sociale, dato che, paradossalmente, proprio nella sua genericità ed astrattezza, l'utilità dispone i membri del meccanismo sociale su di un piano omogeneo, vincolandoli a fornire una prestazione utile sotto il profilo del valore decisivo. Come viene detto in *Masses et individus historiques*, l'omogeneità di condizioni sanziona una prima, seppur astratta, forma di uguaglianza.

L'uguaglianza davanti al progresso – praticamente: l'uguaglianza delle possibilità iniziali di ogni individuo – è dunque il principio morale di questa società delle masse. Ciò che su altri piani distingue gli in-

⁷³¹ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., pp. 547-548.

⁷³² E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 6.

dividui come irriducibilmente indifferenti, qui non deve esser preso in considerazione: ognuno deve esser utilizzato, ognuno deve esser utile se si vuole effettivamente ottenere il massimo rendimento⁷³³.

Siamo davanti allo stesso procedimento per cui l'interesse si fa principio di esplicazione del rapporto conflittuale con la natura, restando però sul piano dell'universale generico della conservazione della vita. Come perno all'interno di una cornice teorica che intende superarla viene usata da Weil ancora una tesi durkheimiana, derivata dalla *Division du travail social*.

Si può dire che la divisione del lavoro produce la solidarietà solo se essa è spontanea e nella misura in cui è spontanea. Ma per spontaneità bisogna intendere l'assenza non semplicemente di ogni violenza espressa e formale, ma di tutto ciò che può ostacolare, anche indirettamente, il libero dispiegamento della forza sociale che ciascuno porta in sé [...]. La spontaneità perfetta non è dunque che una conseguenza e un'altra forma di quest'altro fatto: l'assoluta eguaglianza nelle condizioni esteriori della lotta⁷³⁴.

L'uguaglianza davanti al progresso di Weil è affine quindi alla durkheimiana «uguaglianza nelle condizioni esteriori della lotta» che il sociologo francese legge come «spontaneità», dotando la divisione del lavoro di un connotato morale, mentre Weil interpreta ben diversamente quella che in Durkheim è la condizione della spontaneità come efficacia nella lotta contro la natura. Si tratta, per Weil, di interpretare «la forza sociale che ciascuno porta in sé» non come «libero dispiegamento» di potenza sociale (Durkheim), bensì come fattore funzionale di efficacia rispetto alla conservazione della vita della società. Lo sviluppo libero della forza socializzante individuale va letto nei termini necessitanti di un conflitto in corso con la natura. Dietro l'utilità, fa trapelare Weil, c'è la costituzione di un sacro ultimo che è la lotta con la natura estesa sul piano del corpo sociale.

⁷³³ E. Weil, *Masses et individus historiques*, in EC II, p. 276; tr. it., cit., p. 62.

⁷³⁴ E. Durkheim, *Division du travail social*, pp. 370-371.

L'uomo-individuo è muto perché l'uomo-specie pensa: il pensiero tecnico pensa *le* condizioni, ma non può e non vuole pensare *la* condizione perché il pensiero stesso è condizionato. Quel che per noi è la negatività e la libertà in atto, è per quest'uomo il corso non necessario, ma contingente, della storia, la condizione sempre modificabile, mai vinta della natura (LP 208, 291).

L'uomo impara a pensare la propria finitezza *sub specie societatis*, mettendo in campo una determinazione della specie come orizzonte di pensabilità di un senso per la propria negatività. La Condizione si svolge come un movimento di continua interrelazione e istituzione di dipendenze tra reciproci per meglio strutturare un conflitto con la natura che non vede il termine (all'attitudine della Condizione – la cui configurazione storica più prossima è quella della società dei Lumi – non possono esser presenti i timori weiliani sulla fine del conflitto per eliminazione 'teorica' della natura). Il senso dello stesso 'movimento scientifico' non diviene però oggetto di chiarificazione da parte dei protagonisti. «L'uomo della scienza della condizione può così non essere consapevole del senso di quel che fa (del senso che quel che fa avrà per altre categorie)» (LP 213, 297). Quel che conta è l'operatività del rimando infinito, della totalizzazione dei condizionati in un mondo sociale che sa gestire nel modo migliore possibile la lotta con la natura.

La natura esiste qui in quanto è trasformabile dall'uomo. Essendo stato sostituito il cosmo, nella categoria precedente, dall'unità invisibile e per l'uomo incomprensibile della legge creatrice, è scomparsa la gioia che la veduta del grande Tutto perfetto e perfettamente bello procurava all'uomo. L'uomo vuole dominare la natura (LP 209, 291).

Fin qui, si tratta di una conferma della diagnosi di uno scarto epocale: dal grande Tutto alla natura 'differente' e ostile. Ma a questo passo va giustapposta la relativa nota.

Non è questo il luogo, dove la spiegazione e la storia come tali sono in questione, per offrire un'analisi delle condizioni che sul piano storico

conducono l'uomo alla presente attitudine. Sarebbero facilmente enumerabili: distruzione della tradizione da parte della e nella sottomissione a un signore che si riserva il godimento scaricando la lotta contro la natura sulle spalle dell'oppresso; sparizione del signore, presa di coscienza dello schiavo nello Stato, ecc.: quando si considera la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel come un trattato di storia, vi si trovano tutte le indicazioni necessarie, esposte da un signore. Il problema è diverso per noi perché dobbiamo tenerci all'interno dell'attitudine: la lotta con la natura è allora per noi un *trascendentale* che non si spiega perché è il fatto ultimo (LP 209 nota, 291 nota).

Se pur si tralascia la curiosa, assai kojèviana, non troppo pertinente (e in fondo oscura) definizione della *Fenomenologia* come trattato di storia scritto da un signore (è Hegel ad aver gli stessi tratti – filosofici, di forma espositiva – del signore che scompare? O dello schiavo che prendendo coscienza si fa signore?), troviamo qui un'ulteriore specificazione della lotta con la natura. Valore definitivo, sacro, la lotta con la natura è qui, per gli uomini della Condizione, il *trascendentale*, il *fatto ultimo*. Stabilito l'orizzonte di pensabilità attraverso il quale si possono comprendere la società e la scienza che ne è espressione, quest'orizzonte non è però compreso dall'attitudine stessa. Le è negata la comprensione, ma le è negata anche la parola («è muta») in quanto per essa in ogni azione c'è un rimando indefinito da condizionato a condizionato, da utile a utile. È sufficiente che il rimando al trascendentale (l'utilità nella lotta contro la natura) venga mostrato, non è necessario che sia detto. Il cortocircuito tra condizione e condizionati, tra trascendentale ed empirico, utili e utilità è il motivo del silenzio di un'attitudine che non ha altro riflesso che se stessa. Se parlasse, esprimerebbe sempre la stessa alternativa: «serve, non serve». «Per colui che compie il sacrificio dell'io parla solo la scienza; ma il suo linguaggio non comprende, *serve*; l'individuo chiacchiera» (LP 231, 321). Ma in questo peculiare mutismo l'orizzonte trascendentale mediante cui il meccanismo sociale si pensa, senza comprendersi a fondo, è strutturalmente ambiguo: nel mondo dell'utile ritratto da Weil questo elemento

emerge come configurazione di una possibilità di libertà ulteriore, se «la società razionale non basta a liberare l'uomo, ma senza il suo intervento, nessuna libertà umana è concepibile»⁷³⁵.

L'intenzione di Weil, già intravista nella *Philosophie politique*, si svela qui nella sua radicalità. Proprio mentre della Condizione viene mostrata l'incapacità concettuale di comprendersi e quindi anche di criticare l'astrattezza del proprio sacro – l'efficacia – e l'elementarità del proprio trascendentale, almeno in linea di principio si reperisce qualcosa, nei procedimenti utilitaristi del meccanismo sociale, che pertiene essenzialmente alla liberazione dell'uomo, al suo liberarsi dalla condizione di bisogno, *alla* libertà. Nel richiamare la dialettica tra libertà ideali e soddisfacimento dei bisogni – che anche Weber aveva sottolineato⁷³⁶ –, inevitabilmente queste tesi sembrano tornare alla lezione hegeliana. Che l'Illuminismo e l'operare dell'intellezione nella sua dialettica con la fede trovino una concrezione ultima e definitiva nel *Grundbegriff* dell'utilità è ciò che si presta a fornire una chiave di lettura della prima epoca in cui il pensiero ha manifestato un'estesa presenza nel reale, ma ha funzionato sempre e soltanto come concetto esteriore, come funzione quasi naturale, seppur socialmente dato. L'utile – questa la tesi di Hegel – è servito da concetto cardine di una concezione funzionalistica e riduttiva dell'esteriorità del pensiero. Il momento in cui il pensiero è apparso come strumento in dotazione dell'uomo è il momento in

⁷³⁵ E. Weil, *Contrainte sociale et liberté de l'individu*, in PR II, p. 134.

⁷³⁶ M. Weber, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, p. 161; tr. it., cit., p. 162: «che la nostra esistenza fisica, al pari del soddisfacimento dei nostri più alti bisogni ideali, si scontri sempre con la limitatezza quantitativa e l'insufficienza qualitativa dei mezzi esterni che occorrono a tale scopo, e che per tale soddisfacimento ci sia appunto bisogno di una cura organizzata e del lavoro, della lotta contro la natura e dell'associazione tra gli uomini, questo è – espresso in forma quanto mai imprecisa – il fatto fondamentale al quale si riferiscono tutti quei fenomeni che noi indichiamo, nel senso più ampio, come 'economico-sociali'».

cui l'universalità è *apparsa* nella storia come *mezzo*⁷³⁷. Si tratta essenzialmente di quell'ambiguo processo che ha accompagnato l'emergere della *bürgerliche Gesellschaft*, in cui si è venuto a realizzare un concetto ancora solo formale di universalità, una nozione soltanto *conforme all'intelletto* dell'universale. Un chiarimento dei sottintesi della tesi hegeliana dell'utilità come *Grundbegriff* dell'Illuminismo è sicuramente nella *Anmerkung* al § 187 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, quando nell'introduzione alla società civile, Hegel definisce in questi termini lo sviluppo logico del rapporto tra le *persone private* e l'universale *invisibile* dell'economia politica, per spiegare come nel movimento di estraniamento come esteriorizzazione dello spirito (il processo della *Bildung*) in verità si manifesti un momento necessario (ancorché ambiguo) dello sviluppo dello spirito. Scopo dello spirito è infatti

che la *semplicità della natura*, cioè vuoi la passiva assenza di sé, vuoi la rozzezza del sapere e della volontà, cioè l'*immediatezza e singolarità* nella quale lo spirito è immerso, sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esteriorità dello spirito ottenga la razionalità *della quale essa è capace*, cioè *la forma dell'universalità, l'intellettività*. Soltanto in questo modo lo spirito in quanto *esteriorità* come tale è *a casa propria* e *presso di sé*. La sua libertà ha così nella medesima esteriorità un esserci e lo spirito in questo elemento (estraneo *in sé* alla sua determinazione alla libertà) diviene *per sé*, ha a che fare soltanto con ciò su cui è impresso il suo sigillo, e che è *prodotta* da lui. Appunto con ciò la *forma dell'universalità* viene dunque all'esistenza per sé nel pensiero – la forma che sola è l'elemento degno per l'esistenza dell'idea. – La *civiltà* pertanto nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione. [...] Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza

⁷³⁷ Ci riferiamo alla formula del § 187, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 343; tr. it., cit., p. 157: «Gli individui come cittadini di questo Stato sono *persone private*, che hanno il loro proprio interesse per loro fine. Poiché questo fine è mediato dall'universale, che a loro quindi *appare* come *mezzo*, ne deriva che esso può venir conseguito da loro soltanto in quanto loro stessi determinino in modo universale il loro sapere, volere e fare, e si rendano un *anello* della catena di questa *connessione*». All'importante annotazione al paragrafo facciamo riferimento subito dopo.

del desiderio [...]. È grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'oggettività nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di esser la *realtà* dell'idea⁷³⁸.

Questa lunga citazione permette di situare nella giusta maniera la concezione hegeliana dell'illuminismo, dal momento in cui consente di accordare quello che è il punto di vista parziale dell'*Aufklärung* fenomenologica alla prospettiva sistematica del ruolo necessario della *Bildung* all'interno della dinamica dello spirito oggettivo. È chiaro che il risultato raggiunto dall'illuminismo è di enorme importanza dato che il suo concetto dell'universale interdipendenza delle persone private, dell'inevitabile connessione degli attori sociali permette di fare spazio a quella «forma dell'universalità» che apre la possibilità per la volontà soggettiva di ospitare la realtà (*Wirklichkeit*) dell'idea, proprio attraverso il lavoro negativo compiuto verso la rimozione della naturalità dei comportamenti e della particolarità degli interessi. Per Hegel come per Weil l'*intellettività* (*Verständigkeit*) è quindi un momento tanto parziale quanto necessario alla realizzazione del razionale. Che non può quindi prescindere da una sua esteriorizzazione (solo così lo spirito è a casa propria, sostiene Hegel) e quindi da una sua 'volgarizzazione'. Per ospitare nella sua soggettività l'oggettività dell'idea, il pensiero deve avere a disposizione uno spazio di realizzazione esteriore già preparato all'immissione di razionalità. Solo una realtà già razionalizzata può implementare ulteriori contenuti razionali. Di qui la necessità dell'estraneità a sé dello spirito nella civiltà. Di qui la necessità – fenomenologica e sistematica – d'una razionalità che sia valore diffuso, che sia *per altro*, che sia considerata 'naturale' come le cose esteriori. Che quindi, alla fine del processo di esteriorizzazione, si palesi nella sua utilità. La posizione di Hegel, lungi dall'essere banalmente antiilluministica, anzi antimoderna, è molto sfumata, ma è ben precisa sulla necessità di un impove-

⁷³⁸ Ivi, pp. 344-345; tr. it., p. 158.

rimento, di una perdita di *status*, di una discesa del pensiero nel calvario dell'esteriorità, nella sua riduzione in qualche modo a mezzo, purché al termine del percorso si rischiarì a sapere assoluto⁷³⁹. Questo, anche per Weil, è il senso della necessità del lavoro sociale per l'emancipazione dell'individuo. Ma questa, allo stesso tempo, è l'ipoteca che grava, nel quadro teorico della *Philosophie politique*, sulla tenuta di ragionevolezza di un meccanismo sociale basato sul trascendentale della lotta per la vita.

L'organizzazione del lavoro sociale

Una volta considerate da vicino le premesse logiche e storico-filosofiche della categoria di Condizione, è possibile procedere nuovamente con l'analisi della *Philosophie politique* in dialogo con le tesi di Durkheim, dove la scienza dell'azione ragionevole rimira il mondo della condizione e la sua autocomprensione da un punto di vista non più logico ma filosofico-politico, puntando alla decisiva prospettiva della soddisfazione dell'individuo come soggetto morale nell'ambito dell'universale concreto e della vita in comune, di governante e non solo di governato⁷⁴⁰. È sullo sfondo tematico della durkheimiana *Division du travail social* che è possibile ricostruire l'ossatura del discorso attraverso cui Weil interpreta l'organizzazione della 'lotta per la vita' nella società moderna. Si è già visto come, stabilito un orizzonte problematico comune, le risposte fornite da Weil alle contraddizioni che minano la stabilità della società si discostino notevolmente, su più punti, da quelle di Durkheim. Si tratta di variazioni sugli stessi temi, che però vengono accompagnate da un apparato teorico di

⁷³⁹ Illuminanti a questo proposito le considerazioni di R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 158-162, sul significato della scienza dell'apparenza come salvazione dei fenomeni e come annullamento dei 'doppi fondi' del mondo che hanno caratterizzato la storia della filosofia.

⁷⁴⁰ P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, cit., p. 173.

ridefinizione del contesto sociale, con e contro la lezione durkheimiana, per determinare l'obiettivo della giustizia sociale contro quello specificamente durkheimiano della solidarietà. Il punto di partenza di un rinnovato confronto che approfondisca il solco scavato dall'equazione tra sacro ed efficacia può essere considerato l'elemento comune e fondamentale disposto dalle due opere, per simmetria contrastiva: per entrambe la differenziazione sociale è la soluzione pacifica della lotta per la vita e per entrambe «il lavoro sociale è un risultato della lotta per la vita»⁷⁴¹.

Uno dei motivi ispiratori del volume di Durkheim, esposto come *thèse de doctorat* nel 1893 e riedito nel 1902 con l'aggiunta della famosa prefazione sui «gruppi professionali», è l'indagine delle ragioni per cui la divisione del lavoro sociale si è sviluppata nelle società moderne. Se essa è determinata dalla combinazione di volume, densità materiale e densità morale della società (numero e distribuzione del numero dei componenti), se progressivamente si passa da società segnate da una solidarietà di tipo meccanico, dove le similitudini tra i membri sono maggiori, a società caratterizzate da solidarietà organica, dove gli individui sono differenziati, i compiti suddivisi ma interdipendenti («più si va indietro nella storia, più l'omogeneità è grande; d'altra parte, più ci si riavvicina ai tipi sociali più elevati, più la divisione del lavoro si sviluppa»⁷⁴²), sviluppo e differenziazione dei compiti

⁷⁴¹ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 253.

⁷⁴² Ivi, p. 108. Si veda, nella stessa direzione, ivi, p. 149: «è dunque una legge della storia che la solidarietà meccanica, che all'inizio è unica o quasi, perda progressivamente terreno e che la solidarietà organica divenga poco a poco preponderante», o p. 154: «Queste società [i clan come società segmentarie, ovvero altamente integrate e autosufficienti] sono tanto il luogo di elezione della solidarietà meccanica che esse derivano da questa i loro principali caratteri fisiologici. Sappiamo che la religione penetra qui tutta la vita sociale». R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 324, considera la priorità storica delle società a solidarietà meccanica una priorità anche logica nella spiegazione dei fenomeni sociali, posta da Durkheim per collocare sul piano metodologico la società sempre prima degli individui. Per un'indagine storica sul retroterra e la

vanno quindi di pari passo. Il parametro dello sviluppo può qui esser soltanto quello dell'efficacia nella lotta per la vita. Eppure, in più punti del testo, Durkheim si affretta a smentire una lettura in senso utilitarista dell'oggetto del suo studio. La divisione del lavoro, se apporta dei risultati e dei miglioramenti nel sistema produttivo, non reca in sé come suo carattere fondamentale l'incremento dei servizi e il progresso della civiltà.

Non è dire che la civiltà non serve a niente; ma non sono i servizi che essa rende che la fanno progredire. Essa si sviluppa perché non può non svilupparsi; una volta che è effettuato, questo sviluppo si trova ad essere generalmente utile o, per lo meno, è utilizzato; risponde a dei bisogni che sono formati nello stesso momento, perché dipendono dalle stesse cause. Ma è un aggiustamento a giochi fatti. Bisogna ancora aggiungere che gli effetti benefici che essa rende a questo titolo non sono un arricchimento positivo, un accrescimento del nostro capitale di felicità, ma non fanno che riparare le perdite che essa stessa ha causato. [...] È falso fare della civiltà la funzione della divisione del lavoro; essa non ne è che il contraccolpo⁷⁴³.

Se la *civilisation* è il contraccolpo involontario ingenerato dalla *division du travail*, quale può essere allora, piuttosto, il tratto determinante della divisione del lavoro? La risposta è già nelle prime mosse dell'opera.

In tutti questi esempi, l'effetto più rimarchevole della divisione del lavoro non è che essa aumenti il rendimento delle funzioni divise, ma che le renda solidali. [...] È possibile che l'utilità economica della divisione del lavoro entri in questo risultato, ma in ogni caso esso supera infinitamente la sfera degli interessi meramente economici; infatti consiste nello stabilire un ordine sociale e morale *sui generis*⁷⁴⁴.

maturazione della semantica della solidarietà nella Terza Repubblica si veda Chr. Gülich, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden 1991, in particolare pp. 22-133.

⁷⁴³ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 328. Un'acuta analisi della reintroduzione dell'utilità come funzione (leggibile come efficacia) all'interno del determinismo causale è in R. Marra, *Il diritto in Durkheim*, cit., pp. 17-24.

⁷⁴⁴ E. Durkheim, *Division du travail social*, p. 24.

Si assiste qui al ribaltamento della prospettiva fin qui presentata sulla scorta di Weil. Per Weil, come già nel modello hegeliano, vi è un'universalità, per quanto astratta, che viene a immettersi nel motore dialettico del meccanismo sociale: l'organizzazione del lavoro sociale mantiene al proprio interno questa struttura logica, esplicandola fin nelle sue conseguenze estreme. Non si tratta cioè di un 'meccanismo' automatico, quanto di un'organizzazione che tende a realizzarsi uniformemente passando attraverso le proprie componenti (gli individui), già organizzati in comunità storiche, negandole. Diverso il punto di vista di Durkheim. Se anche nella sua opera la divisione del lavoro è un risultato della lotta per la vita, questa non ha qui come immediata conseguenza quella lenta composizione degli interessi in competizione, che attraverso il mutamento delle condizioni storiche ed epistemiche giunge infine a generare il sistema sociale moderno dominato dall'efficacia. Nulla di tutto ciò: per Durkheim la divisione del lavoro ha in sé una valenza morale immediata, che anzi ne è il principio determinante sotteso, secondo cui la divisione dei ruoli e delle posizioni sociali mira alla condivisione degli oneri e delle responsabilità, dove l'utilità economica è la conseguenza non necessaria della solidarietà che si sviluppa. Come emerge, ad esempio, dal tentativo di spiegare i procedimenti con cui opera il diritto contrattuale – tipico delle società differenziate in cui predomina una solidarietà di genere organico. Il gioco degli interessi in competizione appare come una dialettica di antagonismo simpatetico, di rivalità secondo regole di cooperazione.

Se la divisione del lavoro rende gli interessi solidali, essa non li confonde; li lascia distinti e rivali. Allo stesso modo in cui all'interno dell'organismo individuale ogni organo è in antagonismo con gli altri, pur cooperando con loro, ciascuno dei contraenti, pur avendo bisogno degli altri, cerca di ottenere a minor spese ciò di cui ha bisogno, ossia di acquisire più diritti possibili, in cambio delle minori obbligazioni possibili⁷⁴⁵.

⁷⁴⁵ Ivi, p. 191.

Determinando l'antagonismo sociale come una situazione in cui la necessità di convivere sancisce giocoforza la necessità di dipendere gli uni dagli altri, Durkheim postula un dovere di solidarietà sotteso a qualunque azione sociale che voglia favorire il proprio particolare. Mentre il meccanismo sociale della *Philosophie politique* tende a sviluppare il proprio principio logico – la forma di universalità assunta dal lavoro sociale e dal membro-lavoratore –, il movimento logico della *Division du travail social* si configura come un costante ritorno dalla spinta centrifuga degli interessi al sacro sociale posto in partenza: poiché «la vita collettiva non è nata dalla vita individuale, ma è al contrario la seconda che è nata dalla prima»⁷⁴⁶, la *solidarietà presupposta* impone ai differenti interessi particolari un contraccolpo che li riporta all'universale sotteso, senza che questo movimento incida e muti le determinazioni dei due principî contrapposti. Nella costruzione durkheimiana la società, per quanto differenziata, è pertanto la condizione e il termine imprescindibile dell'azione sociale, che si traduce comunque in cooperazione: l'elemento della divisione del lavoro produce sempre effetti di interdipendenza utilitaria. Quel che sembra mancare, in ultima analisi, rispetto alla diagnosi weiliana, è la coscienza dell'elemento dell'efficacia produttiva, esibizione concettuale del trascendentale della lotta per la vita. In Durkheim, a dar figura alla difesa comune della società dalla natura è la solidarietà, una forma morale collettiva che nasce prima di qualsiasi rendimento materiale. Le condizioni materiali della società (e quindi le stesse dinamiche produttive) appaiono così logicamente posteriori alla consistenza morale dell'aggregazione.

Per speciale e uniforme che possa essere la sua attività [dell'individuo], essa è quella di un essere intelligente perché ha un senso, e lui lo sa. Gli economisti non avrebbero lasciato nell'ombra questo carattere essenziale della divisione del lavoro, e, di conseguenza, non l'avrebbero

⁷⁴⁶ Ivi, p. 264, che prosegue: «gli utilitaristi ribaltano dunque l'ordine naturale dei fatti». Considerazioni analoghe ivi, a p. 342 e nota 3.

esposto a questo rimprovero immeritato, se non l'avessero ridotto a un mezzo per accrescere il rendimento delle forze sociali, se avessero visto che esso è prima di tutto una fonte di solidarietà⁷⁴⁷.

Se per Durkheim l'individuo ha una ragion d'esser sociale nel far parte della divisione del lavoro, se il senso anche individualmente percepibile dell'agire sociale è nel sentirsi fonte di solidarietà⁷⁴⁸, in Weil il procedimento attraverso cui la lotta contro la natura esteriore impone alla società di organizzarsi secondo una divisione del lavoro efficace impone sì all'individuo una percezione di sé come fattore utilizzabile, valore da sfruttare, ma la sensatezza del lavoro sociale è riguardata secondo una prospettiva che cerca di comprendere la stessa comprensione durkheimiana del lavoro sociale. Nella *Philosophie politique* lo stesso punto viene presentato nel più ampio quadro della strutturale contemporanea, nella società moderna, di 'personificazione' e 'cosificazione'. Si tratta di tradurre al livello provvisorio di una coscienza individuale che non è affatto già quella di un soggetto morale, l'imposizione esteriore esercitata dal 'sociale' durkheimiano in una definizione della *prima oggettivazione* della razionalità a livello individuale, che costituisce il tratto decisivo dell'organizzazione sociale moderna. A testimoniare dell'equazione tra l'efficacia e il sacro, in questa dinamica impositiva si configura una logica della percezione sociale dell'individuo che rievoca i tratti, già studiati, del sacro nella *Détermination du fait moral*.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 365.

⁷⁴⁸ Si ritrova la stessa considerazione della solidarietà, in un contesto storico assai diverso, in A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 156, allorché, a proposito della solidarietà, si rileva che essa è «legata al presupposto del rapporto sociale di stima simmetrica tra soggetti individualizzati (e autonomi). Stimarsi simmetricamente significa in questo senso considerarsi alla luce di valori che fanno apparire le capacità e qualità dell'altro come significative per la prassi collettiva. [...] Simmetricamente significa piuttosto che a ogni soggetto è offerta senza gradazioni collettive l'opportunità di sapersi prezioso per la società».

In questa grande competizione per una maggiore partecipazione ai beni prodotti, gli individui, considerandosi come degli oggetti naturali da valorizzare, cercheranno di darsi un'utilità più grande possibile. Poco importa che questa utilità sia reale o apparente. [...] La forza immediatamente sentita del meccanismo sociale, che si mostra all'individuo allo stesso tempo come forza d'attrazione e come forza repressiva, obbliga l'individuo a trasformarsi secondo i bisogni e i desideri della società (PP 79).

Il meccanismo sociale si presenta come potenza «immediatamente sentita» e, come il sacro, esso attrae e respinge, reprime, ma al contempo si impone come forza esteriore all'individuo, che pure gli risulta desiderabile proprio nel concedergli la possibilità di una futura emancipazione dai bisogni. Prestandosi come fattore di una lotta sociale generalizzata per conservarsi coi mezzi della razionalità, l'individuo lavora potenzialmente per la propria emancipazione e quindi per divenire a sé oggetto reale della propria volontà, per costituirsi a soggetto morale. È in atto quindi, seppur in forma solo parziale, il processo di *personificazione* dell'individuo come prima forma di realtà effettuale del soggetto morale nel contesto – dall'eco durkheimiana – di impersonalità uniformante dell'universalità del lavoro sociale. Ma parallelamente e in direzione inversa, perché si faccia persona (non nel senso antropologico-politico della categoria di *Personalità*, ma in quello propriamente sociale), l'individuo deve accettare la propria *chosification*, la sua riduzione a funzione e a oggetto⁷⁴⁹.

Bisognerà che l'individualità faccia ammettere alla società il suo diritto di partecipare ai beni che questa produce. [...] Bisogna che si sottometta – e sottometta la sua natura *interiore* – alla necessità di questa lotta liberatrice: la *cosificazione* nella società moderna è il prezzo della personificazione (PP 80).

⁷⁴⁹ Si veda la puntuale analisi di P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, cit., pp. 133-134. Quanto a Durkheim, rimandiamo ad alcune intuizioni di B. Karsenti, *La société en personnes*, cit.

La civiltà che si sviluppa nella lotta contro la natura matura sull'individuo, nel renderlo 'persona' – soggetto astratto di diritti –, una pressione sociale che lo reifica allo stesso tempo. Nell'architettura che regge il meccanismo sociale il binomio personificazione-cosificazione ha le sue radici nella postulazione di un'esigenza di conservazione della società che va al di là del mutamento delle condizioni esteriori. In Durkheim, nella *Division du travail social*, questa postulazione è ben evidente: è proprio in quanto entità che si legge come innanzitutto 'morale', preesistente agli individui, che la società, se messa a rischio di sopravvivenza, ricorre, per difendersi, a strategie lavorative che portano alla specializzazione e differenziazione dei compiti, mantenendosi tuttavia nella cornice normativa della solidarietà, espressione sentimentale della sua essenza morale. Se a rischio, la società come organismo morale ha il diritto di difendersi, mettendosi al lavoro, dividendosi i compiti e creando nuova solidarietà. «Se noi ci specializziamo, non è per produrre di più, ma per poter vivere nelle nuove condizioni di esistenza che si sono venute a creare per noi»⁷⁵⁰. L'aumento di produttività non è che il corollario di una *dépense* sociale finalizzata a soddisfare nuovi bisogni. «Ora, una lotta più violenta non avviene senza un maggior dispiego di forze e, di conseguenza, senza più grandi fatiche. Ma perché la vita si mantenga, bisogna sempre che la soddisfazione sia proporzionata al dispendio»⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 259. Si veda a questo riguardo G. Paoletti, *Il quadrato di Durkheim. La definizione del legame sociale e i suoi critici*, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 235-261, che in generale discute il rapporto di integrazione e regolamentazione sociale tra la *Division* e il *Suicide*. Paoletti (ivi, p. 243) rileva nella *Division* «la tesi che la pubblica virtù della solidarietà organica scaturisca dal vizio privato della specializzazione funzionale, tanto più efficace come fattore di coesione quanto più è avanzata». Diversa la valutazione della differenziazione nel *Suicide*, dove ne emergono piuttosto gli aspetti patologici (cfr. ivi, p. 252).

⁷⁵¹ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 255.

Le due costruzioni sociali che stiamo delineando, di cui l'una (Weil) ha la pretesa esplicita di esser la comprensione dell'altra (Durkheim), trovano numerosi punti di contatto. Dalla sua prospettiva di filosofo politico Weil si sforza però di comporre in un quadro organico le differenti problematiche che emergono nei grandi libri durkheimiani, mostrando, qui lo scarto, la difficile coesistenza dell'apparire del sacro e del fatto morale, della divisione del lavoro e dell'anomia – il termine durkheimiano, dalla *Division* al *Suicide*, per definire il venir meno o l'assenza di un orizzonte sociale normativo. Certo che la divisione del lavoro sociale sia in più punti malfunzionante, ovvero, nei termini di Durkheim, approdi sovente a situazioni di anomia non viene negato né dall'uno né dall'altro. Il tema del rapporto individuo-società e delle derive anomiche è centrale nell'intera riflessione di Durkheim, perlomeno a partire dal *Suicide*. La linea d'intesa si spezza nella valutazione di ciò che precede e ciò che segue all'organizzazione-divisione del lavoro. Il primo sintomo di un'insufficienza del quadro sociale si rinviene nella 'lacerazione' e nello 'sdoppiamento' dell'individuo. Il meccanismo sociale weiliano si distacca dal monismo solidale della società di Durkheim nel momento in cui la lacerazione tra individuo e società determina un superamento della cornice sociale, il sopravvento di un'istanza superiore e di un'ulteriore forma d'oggettivazione della volontà libera. In sede analitica Weil riconduce la società ritratta da Durkheim al suo principio primo, de-moralizzandolo nel mostrarne la 'sacralità': la soddisfazione sociale che segue all'impiego di forze lavorative deve muoversi di pari passo con la dedizione al nuovo sacro dell'efficacia, a scapito di quelli tradizionali. «Colui che si consacra interamente al lavoro sociale e rinuncia a ogni altro sacro otterrà, a uguali condizioni, una parte più grande dei vantaggi sociali che se avesse riservato ad altri fini (storici) una parte delle sue forze» (PP 93). Se quindi in Durkheim la società è causa materiale e finale dell'individuo che può così considerarsi «fonte della solidarietà», nella *Philosophie*

politique la stessa lacerazione dell'individuo è cagionata piuttosto da un difetto di senso del meccanismo, che è invece quanto garantisce il senso in Durkheim⁷⁵².

La lotta con la natura esteriore non è naturale all'uomo che sotto la forma difensiva e statica. [...] La modernità della nostra società, oggettivamente lotta progressiva con la natura esteriore, si esprime sul piano della soggettività come lacerazione dell'individuo tra ciò che è per sé e ciò che fa e possiede. [...] È sdoppiato in se stesso [...] La società lo libera, ma non gli dice in vista di cosa, e rifiuta di porre la questione (PP 97-98).

La liberazione dell'individuo dalle proprie condizioni è sì necessaria, ma il principio autoconservativo della società non ne esaurisce la domanda di senso: egli si vede negata dal meccanismo sociale la stessa posizione della domanda sul senso finale dell'emancipazione. Weil sottolinea così la tendenza della società (e dei discorsi che la teorizzano) a ricondurre le esigenze di senso degli individui al proprio implicito presupposto: il meccanismo sociale è organizzazione del lavoro in quanto organizzazione della lotta con la natura, la quale come lotta viene immediatamente *percepita come morale*. Nel rilievo del rifiuto da parte della

⁷⁵² A proposito di questi temi in Durkheim esiste una vasta letteratura: si veda almeno P. Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Puf, Paris 1987, assai critico nei confronti della nozione (l'anomia) introdotta da Durkheim; M. Borlandi, *L'individuel et le social* in Ch.-H. Cuin (éd.), *Durkheim. D'un siècle à l'autre*, Puf, Paris 1997, pp. 248-264, che distingue (ivi, p. 255) quattro sensi di individuo in Durkheim: 1) membro della società, 2) ultimo dato (*demier arrivé*) della storia, 3) numero, 4) persona (soggetto cosciente di azioni), sottolineando come la pressione all'uniformità sia una costante di ogni società, da cui il conflitto di fatto, tipico per la modernità, nelle sue dimensioni, tra individuo e società. Si veda anche F. A. Isambert, *La naissance de l'individu*, in *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, cit., pp. 113-133 che sottolinea (ivi, p. 125) il «progetto all'apparenza doppio della *Division*», tra solidarismo ed etica della persona, tra constatazione storica e alternativa morale. Isambert individua una *morale dura* nella prefazione del 1902, il cui criterio è la sanzione delle violazioni della coscienza comune, il che rimanda alla solidarietà meccanica, mentre una *morale dolce* (ivi, p. 127) lascerebbe l'individuo libero davanti alla coscienza comune, rilevando tuttavia come Durkheim abbia sempre difeso l'idea che la divisione del lavoro valorizzi l'individuo.

società e di chi ne fa la teoria di interrogarsi sullo scopo del lavoro sociale, è leggibile l'intenzione weiliana di portare alla luce le condizioni che hanno reso possibile alla società d'intendersi come sacra. Il tentativo di porre questa domanda in modo appropriato sarà il primo passo per l'effettiva comprensione filosofica dell'autocomprensione del meccanismo sociale.

Diritto ed educazione sociale

Nella *Philosophie politique* i primi elementi che Weil acquisisce nel senso dell'apertura di un nuovo orizzonte per l'auto-comprensione della società moderna sono in riferimento a un tema strettamente durkheimiano, il rapporto tra il diritto e la condotta sociale degli individui. È nel § 25 dell'opera del '56 che viene esplicitato approfonditamente lo statuto del diritto positivo moderno in relazione al meccanismo sociale. In apertura di discorso, Weil sottolinea nuovamente la genesi contingente del principio di razionalità della società moderna, ribadendo come all'origine del processo di *Rationalisierung* vi sia un fattore arazionale e che le forme odierne di vita non avrebbero trovato sviluppo, «se le società particolari non avessero tenuto a perseverare nel loro essere storico» (PP 81): l'insorgere della società moderna come organizzazione del lavoro e degli interessi tale da soddisfare il bisogno di conservazione sociale, realizzando così l'universale generico e primitivo, è di carattere prettamente storico. La società moderna è un fenomeno di origine locale – europeo – dalle potenzialità di universalizzazione e totalizzazione proprio perché il suo sistema di razionalizzazione della produzione può rendersi agevolmente omogeneo su scala globale, asservendo la natura 'esteriore' (le risorse) per soddisfare quella 'interna' (i bisogni)⁷⁵³. Accade pertanto che il valore di razionalità calcolatrice,

⁷⁵³ D. Dubarle, *Totalisation terrestre et devenir humain*, «Archives de Philosophie», 33, juillet-décembre, 1970, pp. 527-545, qui soprattutto pp. 528 e 532.

tecnica, *storicamente contingente, universalmente valido*, acquisisca nella prospettiva della coscienza sociale moderna un senso diverso da quello percepito dal filosofo politico che ne conosce il significato logico ed epocale. «Il razionale (l'universalità del lavoro) non è voluto come tale dalla società particolare, ma come mezzo senza valore in sé, essendo il valore dalla parte dello storico (le società particolari perseverano nel loro essere storico)» (PP 81). Hegelianamente, la forma logica che domina il meccanismo sociale viene pertanto ridotta a *mezzo*, mezzo per un fine immediato che è l'autoconservazione. Il principio universale del lavoro sociale, pur all'opera nella realtà effettuale, non viene a coscienza e resta strumento d'una *Zweckrationalität* senza orizzonti normativi che permettano di pensare la libertà nella soddisfazione, producendo parzialmente la sola soddisfazione. In virtù dell'attività inconsapevole della razionalità come forma d'organizzazione del lavoro, la società pretende che i suoi membri si adeguino alle esigenze d'una sua gestione razionalizzata. Ad accompagnare l'affermazione del meccanismo sociale moderno è pertanto una coercizione alla razionalità della condotta, che mira a che ciascun individuo rechi «un contributo alla lotta progressiva della società con la natura esteriore» e «un contributo alla lotta di *questa* società contro una natura esteriore di cui *fanno parte* tutte le altre società particolari» (PP 81).

A dispetto del principio inconsapevolmente scoperto e degradato a mezzo, nel meccanismo sociale l'orizzonte dei *Werte* resta ancorato al retaggio tradizionale, all'eredità dell'elemento 'storico'. L'educazione sociale condotta dalla società nei confronti dei suoi membri deve mirare al *massimo di efficacia razionale* e insieme a mantener in vita i *desideri storici* dei suoi membri (ciò che va a costituire la resistenza sentimentale dell'*ethos* tradizionale ai progressi del meccanismo stesso). Questa duplice funzione investe in pieno la sostanza del diritto positivo moderno, in cui Weil vede un'espressione simbolica del principio stesso del meccanismo sociale, e la cui caratteristica è pertanto quella di

un doppio tratto, *razionale e storico*. Se da un lato ha il compito di «tener conto dei desideri storici della comunità», ovvero di proteggere e difendere il portato tradizionale dell'ethos comunitario, anche se al fondo irrazionale, dall'altro svolge la sua mansione attraverso la 'forma' razionale di questa funzione protettiva: «quel che definisce il diritto della società moderna, è che è concepito in funzione dell'efficacia del lavoro e dell'organizzazione e in vista dell'aumento di questa efficacia» (PP 82). Weil tende cioè a porre il diritto come sistema di integrazione sociale che razionalizza la stessa mediazione tra le esigenze dell'organizzazione del lavoro e le necessità delle morali storiche. Al diritto, nella sua *facies* di controllo e produzione razionale delle condotte sociali, spetta infatti di trattenere la violenza virtuale dell'individualità naturale (PP 83), di disciplinare la divisione del lavoro sociale e di tener conto razionalmente di una materia storico-sociale irrazionale. Sotto questo aspetto forma ciò che Weil chiama «una collezione apparentemente *eteroclita*. Enuncia talvolta regole che sono applicabili solo supponendo che l'individuo calcoli i suoi atti e le ripercussioni sulla società e sugli altri individui, oppure delle prescrizioni senza alcun rapporto con l'efficacia (disonore, scandalo, sacrilegio)» (PP 82), che tuttavia trovano una rispondenza sentimentale nell'ethos tradizionale. La funzione del diritto è di ottenere dall'individuo contribuente al lavoro sociale «una certa regolarità nel suo modo d'agire», una «veracità» negli affari tanto pubblici quanto privati (PP 83). La connotazione che Weil attribuisce al diritto positivo moderno è in sintonia formale col modello durkheimiano, presentato in *De la division du travail social*, delle istituzioni giuridiche quali simboli di una coesione morale e solidale della società⁷⁵⁴. Ma la ce-

⁷⁵⁴ Non è affatto lontana da questa tesi l'analisi kelseniana del diritto come tecnica sociale proposta nel § 14 della *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Scientia Verlag, Aalen 1994 [F. Deuticke, Leipzig-Wien 1934], pp. 28-33; tr. it. di R. Treves, *Lineamenti di una dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (1952), pp. 68-72. Sullo iato tra la razionalità formale del diritto e la fatticità della materia informata e sottoposta a

sura tra la lettura durkheimiana e quella weiliana della società moderna si riflette anche in questa sfera. In Weil il diritto moderno si configura come elemento portante della struttura costruita dall'efficacia per durare. Invece in Durkheim, se le pratiche e le istituzioni giuridiche sono fatti sociali che danno *contrainte*, controllano, forniscono direzione e limiti all'azione sociale, se a partire dalla *Division* il diritto si presenta come un sistema che incorpora le rappresentazioni collettive e incarna i contenuti delle obbligazioni, riducendo il conflitto a fenomeno patologico e utile a rivelare lo stato della società, se esso esprime simbolicamente la solidarietà sociale⁷⁵⁵, i fenomeni giuridici sono quindi il grimaldello attraverso cui giungere ai fenomeni della

norme è evidente e tematico anche il parallelo hegeliano della tematizzazione del diritto astratto e della sua concretizzazione nella *Rechtspflege* della società civile. Si veda B. Bourgeois, *Droit positif et spéculation*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 4, 1997, poi in Id., *Hegel. Les actes de l'esprit*, Vrin, Paris 2001, pp. 33-47, che, sottolineando come in Hegel al diritto positivo manchi l'identità con sé, ribadisce come il suo principio sia l'intelletto (ivi, p. 36). La realizzazione del diritto astratto è nelle *Grundlinien* demandata alla sfera della *Sittlichkeit*, benché Hegel 'assicuri' il diritto della positività e dell'intelletto (ivi, p. 39). Nonostante l'incommensurabilità tra concetti giuridici e situazioni, Bourgeois sottolinea il rilievo hegeliano della necessità del lavoro dell'intelletto per l'espressione legale del diritto (ivi, p. 43), per cui emergerebbero nelle attività di normazione delle sorte di «tipi ideali di situazioni». Diverso, rispetto al diritto astratto, il caso dell'amministrazione della giustizia nella società civile dove la decisione del giudice è «una universalizzazione che poiché ha per contenuto immediato la totalità concreta di una situazione singolare, eccede fondamentalmente le determinazioni fermate dall'intelletto giuridico» (il riferimento è a G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 214 A, pp. 366-367; tr. it., cit., p. 173). L'intuizione giudiziaria ha in sé pertanto un elemento irriducibile. Nella stessa direzione i rilievi di J.-F. Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, cit., che parla a proposito del § 214 di un «moderato postulato decisionista», nel senso di un «interesse della realizzazione» del diritto nell'applicazione della legge, dove la determinazione quantitativa dell'«esserci della legge» è forzatamente arbitraria e accidentale.

⁷⁵⁵ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 28: «ma la solidarietà sociale è un fenomeno tutto morale che, da sé, non si presta all'osservazione esatta né soprattutto ad esser misurato. Per procedere tanto a questa classificazione quanto a questa comparazione, bisogna sostituire al fatto interno che ci sfugge un fatto esteriore che lo simbolizza e studiare il primo attraverso il secondo. Questo simbolo visibile è il diritto».

coscienza collettiva, intesa come media delle credenze e rappresentazioni della società⁷⁵⁶. Essendo la solidarietà sociale un fenomeno morale che definisce *impersonalmente* l'individuo prima ancora della sua 'personificazione', per studiarla Durkheim ricorre al diritto come simbolo visibile ed esteriore, coestensivo della vita sociale, anche se ancor parziale (solo in casi eccezionali il diritto non corrisponde alla società che esso simbolizza)⁷⁵⁷. Come noto, la partizione fondamentale presentata dallo studio durkheimiano è tra il diritto *repressivo*, che punisce, rivelatore della coscienza collettiva di un sistema solidale meccanico, e il diritto *restitutivo* o *cooperativo* (che sanziona, operando però una *remise de chose en état*⁷⁵⁸, ristabilendo lo stato normale, o annull-

⁷⁵⁶ E. Durkheim, *Division du travail social*, p. 46: «L'insieme di credenze e di sentimenti comuni alla media dei membri di una stessa società forma un sistema determinato che ha una sua vita propria; la si può chiamare *la coscienza collettiva* o *comune*. [...] Le funzioni giudiziarie, governative, scientifiche, industriali, in una parola tutte le funzioni speciali sono di ordine psichico, dato che consistono in sistemi di rappresentazioni e di azioni».

⁷⁵⁷ Una rilevante sintesi del ruolo teorico del diritto in Durkheim è presente in S. Lukes – A. Scull, *Introduction*, in S. Lukes – A. Scull (ed.), *Durkheim and the Law*, Martin Robertson & Co., Oxford, 1983, pp. 1-32 (si tratta di un'antologia), che mostra la differenza rispetto alla *Rechtssoziologie* weberiana nell'attenzione all'aspetto coercitivo della legge più che a quello positivo-abilitante (la definizione di pratiche) e nella mancata concentrazione sull'applicazione della legge e sull'organizzazione sociale del diritto, e mostra i nessi con i successivi studi di Foucault (ivi, pp. 23-26). Si vedano inoltre gli importanti studi (in direzione analoga e approfondita anche sui testi delle *Leçons de Sociologie*) di R. Marra, *Il diritto in Durkheim*, cit., sullo statuto ideale del diritto repressivo in Durkheim, soprattutto pp. 30-61; W. Gephart, *Strafe und Verbrechen: Die Theorie Emile Durkheims*, Leske und Budrich, Opladen 1990; R. Cotterell, *Emile Durkheim. Law in a Moral Domain*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, e più in generale la ricostruzione di G. Poggi, *Emile Durkheim*, Oxford University Press, Oxford 2000; tr. it., Il Mulino, Bologna 2003. Per un notevole confronto con le dottrine di Fauconnet e Emmanuel Lévy, si vedano i capitoli V e VI di B. Karsenti, *La société en personnes*, cit., pp. 92-114 e 115-143.

⁷⁵⁸ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 34. Cfr. R. Aron, *Etapas de la pensée sociologique*, p. 326, che esprime dubbi a proposito del cinismo di questa rappresentazione della 'giustizia'. In qualche modo questa concezione si avvicina non poco all'idea hegeliana di una negazione della negazione costituita dall'illecito (*Unrecht*). Sul tema in Hegel possiamo solo rimandare a J.-F. Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, cit.; B. Bourgeois, *Droit positif*

lando l'atto criminale privandolo di ogni valore sociale), tipico invece d'una *solidarietà organica*. Si tratta di una partizione che trova riscontro anche nel corso della storia, a seconda del grado di minore o maggior fusione della sfera giuridica con quella religiosa⁷⁵⁹, ma che non necessariamente procede in funzione del progresso della divisione del lavoro: vi sono casi di divisione del lavoro avanzata in strutture 'alveolari', o 'segmentarie', in cui è cioè spiccata la similitudine tra gli individui e predomina la società meccanica⁷⁶⁰. In ambedue i casi, il meccanico e l'organico, l'elemento costante è la solidarietà della coscienza collettiva: dalla credenza si passa alla cooperazione e il consenso meccanicamente fondato sull'adesione immediata ai valori sociali si ricrea mediatamente attraverso la cooperazione⁷⁶¹.

Se il crimine è l'atto che ferisce il senso solidale della coscienza collettiva, la pena ha invece la funzione di dare a questa

et spéculation, cit.; H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, cit., soprattutto pp. 214-218.

⁷⁵⁹ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 113: «Lo stato di dissociazione più o meno completa in cui si trovano l'elemento giuridico e l'elemento religioso è uno dei migliori segnali attraverso cui si può riconoscere se una società è più o meno sviluppata di un'altra».

⁷⁶⁰ È il caso già notato da R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 320-321, dell'esempio (*Division du travail social*, cit., pp. 266-267 nota), dell'Inghilterra che, pur presentando una divisione del lavoro economico assai differenziata, mantiene con tenacia le autonomie locali. La spiegazione in Durkheim attiene al fatto che l'intelletto, essendo la parte più superficiale della coscienza, è più facilmente modificabile da agenti esterni. La divisione del lavoro economico può quindi funzionare con successo, può avere la sua efficacia, anche senza radici profonde.

⁷⁶¹ Per un'analisi del profilo specificamente giuridico della mediazione nella solidarietà organica rimandiamo a R. Marra, *Il diritto in Durkheim*, cit., pp. 115-163. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, pp. 659-660, esprime dubbi sulla tenuta del modello durkheimiano del passaggio tra la solidarietà meccanica e quella organica: anche con il ricorso alla morale professionale delle corporazioni, «Durkheim non spiega quale meccanismo, al posto della differenziazione strutturale, possa produrre la nuova forma di solidarietà». Una parziale indicazione è quella tendenza verso il razionale intravista da Durkheim nella solidarietà organica, individuata però nel concetto dell'individualismo morale. Ma per Habermas «il moralismo di Durkheim è un'ironica eco del suo positivismo».

soddisfazione. Quel che è in gioco nel crimine che lede l'universale è proprio la messa in discussione del sacro che lega e stringe in un vincolo la società. La resistenza alla lesione è forzatamente di natura sociale o, secondo le parole di Durkheim, collettiva (non meramente 'generale'), dato che la coesione sociale è ingenerata dalla «conformità di tutte le coscienze particolari a un tipo comune che non è altro che il tipo psichico della società»⁷⁶². Il diritto repressivo, che tipicamente è diritto penale, tende perciò a mantenere la coesione sociale come tessuto di *similitudini* capace di azione violenta contro l'individuo che si distacca dal corpo sociale unitario e solidale o contro chi non rispetta il simbolo, sovente religioso, di questa solidarietà. «Nelle società inferiori [...] il diritto religioso è sempre repressivo: è essenzialmente conservatore. La fissità del diritto penale testimonia la forza di resistenza dei sentimenti collettivi cui corrisponde»⁷⁶³. Vi è una sostanziale alleanza tra la tendenza conservatrice del diritto (o, nel caso della solidarietà organica, restauratrice) e la sua esteriorità sul piano formale: la sanzione tende a imporsi all'individuo da fuori – un'ingiunzione della società a chi se ne è distaccato, la punizione del reo come lesione della lesione. Tale alleanza si rende evidente nell'eccesso di reazione costituito dalla pena: «la pena consiste dunque essenzialmente in una reazione passionale, d'intensità graduale, che la società esercita per l'intermediario di un corpo costituito su quelli tra i suoi membri che hanno violato certe regole di condotta»⁷⁶⁴. L'intensificazione dello stato della coscienza sociale segnala il bisogno di 'togliere'

⁷⁶² E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 73.

⁷⁶³ Ivi, p. 44. Si veda anche la tesi di Weil secondo cui «il diritto (i dirigenti calcolatori della società) ha interesse a conservare delle regole la cui abrogazione o cambiamento inquieterebbero i membri della società [...]. L'interesse della società è, di conseguenza, di mostrarsi conservatrice – a meno che le regole tradizionali non siano contrarie all'efficacia» (PP 82-83), che va intesa in senso diverso, perché inserita nel più ampio discorso sul rapporto tra forma razionale del diritto e materiale storico-tradizionale da regolare.

⁷⁶⁴ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 64.

attraverso una reazione quella che è stata una violazione delle regole, ovvero una lesione dello stato medio della coscienza collettiva.

Nella speculare lettura di Weil, invece, sembra che le argomentazioni di Durkheim vengano ridotte a un unico elemento concettuale: fatta cadere la distinzione, fondamentale in Durkheim, tra diritto repressivo e diritto restitutivo, poiché il meccanismo sociale moderno fa leva su entrambi, Weil – seguendo l'istanza sociologica che definisce la legge come «la regola che, se osservata, mantiene l'ordine della comunità»⁷⁶⁵ – sottolinea la necessità che nel diritto penale la società dia espressione alla sua volontà di perpetuarsi. È quanto diviene evidente, in controluce, nel caso del crimine compiuto dall'individuo nei confronti della società nel suo complesso: chi rifiuta di aderire al contesto necessitante del meccanismo sociale deve esser punito. «Chi non si vuole sottomettere alle necessità di ogni genere di vita sociale non è [...] che un essere desideroso di affermare la propria individualità passionale: è ciò che la società gli riconosce punendolo, poiché solo il criminale ha diritto alla punizione» (PP 84). Ma poi Weil prosegue: «è un fatto ben conosciuto dagli psicologi che il criminale [...] desidera la punizione». Si tratta di una singolare riformulazione in chiave 'psicologista' del celebre § 100 delle hegeliane *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, laddove si afferma che «la lesione che ricade sul delinquente è non soltanto giusta in sé [...], bensì è anche un *diritto posto nel delinquente*, cioè entro la sua volontà essenteci (*in seinem da-seienden Willen*), entro la sua azione»⁷⁶⁶. Se in Hegel è il criminale stesso a desiderare la punizione – secondo il concetto della sua volontà che si esplica nell'azione reale –, Weil aggiunge un corollario significativo: «ci si può solo domandare se la società sia

⁷⁶⁵ E. Weil, *Le concept de droit naturel*, in PR II, pp. 111-124, qui p. 120.

⁷⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 190; tr. it., cit., p. 89.

obbligata ad obbedirgli prendendolo sul serio nella maniera che ha scelto, e se non sia meglio per essa (e forse per lui) assimilarlo, nella misura in cui non costituisce un pericolo immediato, a coloro il cui modo d'agire, non ispirato dalla volontà di contravvenire alla legge e in questo senso non intenzionale, mostra che non hanno ricevuto un'educazione sufficiente da parte della società» (PP 84).

Cosa vuol dire Weil? È evidente come nel quadro del diritto la società, oltre a porre leggi valide e coercitive, si trova a fare un discorso su di sé, ad oggettivare le proprie caratteristiche fondamentali seguendo il proprio 'sacro'. Nell'analisi del meccanismo sociale il diritto penale configura uno snodo teorico delicato, perché in esso confluisce il discorso su di sé del meccanismo sociale e quello sulla spinta 'anomica' dell'individuo: il criminale, che desidera la sua punizione, che – hegelianamente – sente implicita nella sua volontà la sua pena come diritto e perciò letteralmente, secondo Weil, ha «diritto alla punizione», è quell'individualità passionale e violenta che si spinge ad affermare il suo diritto di libertà generica e indeterminata contro le costrizioni d'una vita sociale avvertita com'essa è (coazione). Quando Weil sostiene che il criminale potrebbe non esser punito e venir assimilato ai non-educati, pensa verosimilmente agli individui reputati 'inutilizzabili' da parte della coscienza immediata (afilosofica) del meccanismo sociale: nel sistema discorsivo che reclama una protezione costante della società da chi può recar danno alla sua coesione, «un individuo disinteressato sarebbe inutile, ovvero pericoloso, per la società» (PP 83). Inutilizzabili e disinteressati sono perciò accomunati dalla stessa estraneità al sacro dell'efficacia nella lotta contro la natura. «Al livello della legge *sociale*, parlando di ingiustizie, si parla di errori tecnici che privano la società di una parte del materiale umano e le impongono dei carichi non produttivi (il criminale, l'inadatto, il non-educato sono inutilizzabili)» (PP 84). Il discorso della coscienza sociale incastonato nella *legge sociale* risulta cioè fondato sul pro-

prio sacro e interpreta il «materiale umano» secondo l'unica chiave della produttività, per cui le ingiustizie si spiegano come «errori tecnici», come disfunzioni del meccanismo razionalizzato del lavoro sociale: il *disinteresse*, l'assenza del motore particolaristico dell'interesse che, organizzato in un sistema di soddisfazione dei bisogni nel lavoro sociale, realizza la sottomissione della natura, è letto come inadeguatezza, crimine, o *tout court* come ineducazione.

Nel definire il criminale («laddove non costituisce un pericolo immediato») alla stregua dell'inadatto e del non-educato, il discorso del meccanismo sociale è condotto alle sue estreme conseguenze, suggerendo come la lettura dell'individuo sotto l'unica lente dell'utilizzabilità non debba infine portare piuttosto alla scomparsa del sistema della pena. D'altronde è Durkheim stesso a parlare del diritto penale all'interno della solidarietà meccanica, mentre il diritto restitutivo e compensativo delle società a solidarietà organica non prevede in linea di principio le sanzioni del diritto penale come sua esemplificazione principale. Ma nel meccanismo sociale della *Philosophie politique* – qui il senso del paradosso osservato da Weil, secondo cui un meccanismo sociale puro non dovrebbe punire il criminale, ma semmai 'educarlo' all'utilità – il sistema della pena riguarda a pieno titolo anche la solidarietà organica, a prescindere dal fatto che qui essa sia intesa come 'restituzione' piuttosto che come 'espiazione' (così come la intendeva Durkheim).

Nelle *Regole del metodo sociologico* Durkheim si era premurato di correggersi rispetto alla prospettiva della prima edizione della *Divisione del lavoro sociale*: nella nuova luce offerta dalla sua prospettiva sociologica sul diritto – secondo cui, oltre a definire il margine dell'*originalità* individuale, il reato ha anche «una funzione utile nell'evoluzione» –, «il criminale non appare più come un essere radicalmente non socievole, una specie di elemento parassita, di corpo estraneo e non assimilabile introdotto in seno alla società; egli è invece un agente regolare

della vita sociale»⁷⁶⁷. In Weil troviamo espressioni analoghe, paralleli non tematici, ma che rivelano esaustivamente l'ampiezza concettuale dell'equazione tra sacro ed efficacia. Nella notazione weiliana sul criminale 'ineducato' viene alla luce come la solidarietà organica sviluppi un discorso sull'utilità e sugli individui come strumenti di utilità, che travalica la mera definizione dell'individuo socializzato come essere necessariamente interessato e pone un'ulteriore determinazione discorsiva normativa: la sacralizzazione dell'efficacia e la conseguente sanzione – in linea di principio – del comportamento inefficace. L'individuo disinteressato è un individuo 'asociale' (intendendo la società come compagine in lotta contro la natura), un 'inutile anormale' che può essere educato. Ma nella prospettiva weiliana che questi sia 'pericoloso' attiene non alla definizione sociale dell'individuo utile, quanto piuttosto al *metadiscorso* del meccanismo sociale. E, paradossalmente, questa stessa è una definizione 'inutile', ovvero incoerente con le premesse concettuali del sistema discorsivo (della coscienza immediata) della società. L'operazione weiliana consiste perciò nel denunciare obliquamente nella società moderna – definibile, secondo Durkheim, come corpo a solidarietà organica, ma in effetti dominata dall'imperativo dell'efficacia – un eccesso produttivo, la pena, che è rinforzato da un eccesso discorsivo, fino a creare un cortocircuito: si tratta in ultima analisi di un discorso 'immunitario' sulla necessità della protezione del corpo sociale, che sfocia da un lato nell'attribuzione di pericolosità a chi può non essere affatto pericoloso, ma semmai soltanto inutile, e dall'altro nell'applicazione di una pena che consiste essenzialmente nel dare efficacia al diritto alla punizione rivendicato, secondo il dettato hegeliano, dal diritto e dal criminale insieme.

Nel paradosso del criminale ineducato si rileva pertanto la funzione del crimine come elemento di integrazione sociale: la

⁷⁶⁷ E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 76-77.

questione critica posta da Weil concerne la possibilità che nella riaffermazione, per il tramite della pena inflitta, delle credenze e convinzioni collettive, il meccanismo sociale vada oltre il suo principio, esibendo simbolicamente nella pena un eccesso fondato nel proprio metadiscorso⁷⁶⁸. Un eccesso che sfugge alle leggi del principio di efficacia, preso per sé come concetto puro, e conduce alla ‘moralizzazione’ durkheimiana di questo stesso principio, per cui la necessità oggettiva – economica – del meccanismo sociale, quella di produrre per conservarsi e perpetuarsi, rischia di mutare nell’imperativo morale secondo cui, à la Foucault, «bisogna difendere la società». Nella *Division du travail social* troviamo indicazioni in questa direzione: il tipo collettivo differenziato presenta elementi alieni a una qualunque utilità sociale che vengono fatti rientrare in un secondo momento nella funzione di mantenimento della coesione sociale. Un esempio in tal senso sono gli istituti della pena, che costruiscono la formazione discorsiva del tipo collettivo nel garantire una difesa immunitaria rispetto ad agenti che ne mettono a rischio l’autorità ‘sacrale’: non esercitano quindi una funzione immediatamente razionale rispetto allo scopo, ma hanno un’efficacia *mediata* nel «mantenere in tutta la sua vitalità la coscienza comune»⁷⁶⁹. Non solo, la forma con cui questa strategia mediata di immunizzazione ha luogo è costitutivamente eccessiva: «è necessario che si affermi con fragore nel momento in cui viene contraddetta»⁷⁷⁰.

⁷⁶⁸ S. Lukes – A. Scull, *Introduction*, cit., qui pp. 10-21, parlano a questo proposito di una sottovalutazione del diritto repressivo spesso presente nel diritto civile e criminale nelle società industriali e di una certa schematicità nella divisione temporale tra società meccaniche e organiche. Gli autori ricordano la polemica di fine Ottocento tra Durkheim e Tarde sul crimine e la punizione, rilevando i presupposti normativi in Durkheim nella definizione dell’anormale-anomico.

⁷⁶⁹ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 77.

⁷⁷⁰ Ivi, pp. 76-77. Si noti l’affinità (da cui si può evincere la probabile ispirazione), con alcuni temi individuati da Foucault in *Surveiller et punir*. Si veda a proposito la direttrice di ricerca in W. Gephart, *Strafe und Verbrechen*, cit.,

L'esibizione della pena è parte essenziale del dispositivo della solidarietà meccanica, perché simbolizza «l'autorità straordinaria delle regole che sanziona»⁷⁷¹, autorità sociale di matrice religiosa. Se la pena tuttavia non pecca di gratuità è perché marca il «segno che attesta che i sentimenti collettivi sono sempre collettivi»⁷⁷², ovvero è funzionale a una riaffermazione rispetto alla lesione, al ristabilimento della coesione sociale. Tale sforzo ha la modalità dell'eccesso, perché la stessa protezione della società esprimendo la propria necessità morale 'trasgredisce' il principio di efficacia.

Per farsi un'idea esatta della pena, bisogna riconciliare le due teorie contrarie che ne sono state date; quella che vi vede un'espiazione e quella che ne fa un'arma di difesa sociale. È certo, in effetti, che essa ha per funzione di proteggere la società, ma ciò è perché essa è espiatoria; e d'altronde se dev'essere espiatoria, non significa che, in seguito a non si sa quale virtù mistica, il dolore riscatti la colpa, ma che essa non può produrre il suo effetto socialmente utile che a questa sola condizione⁷⁷³.

Nel tipo sociale della solidarietà meccanica, la difesa della società avviene mediante una pena espiativa. Il diritto repressivo è la configurazione materiale delle similitudini degli stati di coscienza dei membri della società, similitudini che ne producono il tipo psichico collettivo o, appunto, la solidarietà meccanica. Ma l'eccesso che vi è inscritto esibisce l'eccesso appartenente al sacro che costituisce il sociale nella sua genesi, quello stesso sacro che porta all'autoaffermazione efficace. Quando Durkheim rileva la stratificazione di significati interna alle relazioni sociali

pp. 164-202, sul nesso tra sistema carcerario e disciplina e il citato saggio di B. Karsenti, «*Nul n'est censé ignorer la loi*». *Le droit pénal, de Durkheim à Fauchonnet*, in *La société en personnes*, cit., pp. 92-114. Quanto alla terminologia scelta per trattare questi temi, ci riferiamo a R. Esposito, *Immunitas*, cit. e Bíos, cit. Si vedano anche, a proposito delle funzioni 're-integrative' del reato, sulla scorta di Hannah Arendt, le considerazioni in Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, cit., pp. 85-87.

⁷⁷¹ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 111.

⁷⁷² Ivi, p. 77.

⁷⁷³ Ibid.

e solidali, fino a farle coincidere con l'integrazione e la mutua dipendenza degli associati al livello delle immagini psichiche, mostra nel suo linguaggio quella configurazione simbolica della matrice sociale che è antecedente all'autodefinizione dell'individuo e che dall'esterno ne determina l'utilità quale soggetto sociale. Il tratto fondamentale risiede nella qualità simbolica dell'impianto giuridico, in quanto esteriorizzazione d'una necessità morale della società, indice della solidarietà impersonale e affettiva che la tiene coesa. Necessità morale che consiste essenzialmente nell'impronta immunitaria che essa viene ad assumere non tanto, o solo secondariamente, riguardo alla propria purezza, quanto riguardo alla coesione stessa. Poiché la violenza del crimine esemplifica, secondo l'analisi di Durkheim, il conflitto che si viene a creare tra individuo e società, il reato è al contempo violenza interiorizzata e violenza sociale. Difatti, se l'individuo è definito innanzitutto come soggetto sociale, il cui agire sensato coincide con la cooperazione alla tenuta della società, il crimine è leggibile come una barriera posta tra il sé del reo e la società nel momento in cui, invece di individuarsi come soggetto sociale, questi si distacca dal contesto che gli conferisce un senso, definendosi così 'asociale'. È per questo che la violenza impiegata per compiere il reato si indirizza insieme contro di sé e contro la società. Nella sua dimensione repressiva, ma ancor più in quella restitutiva, il diritto esibisce simbolicamente l'integrità morale della società, la capacità sociale di rispondere positivamente al 'veleno' iniettato da un reato. Nell'educazione sociale tipica del riformismo solidaristico di Durkheim la società deve farsi carico della replica al crimine, e portare alla 'persona', ponendola come obiettivo della divisione del lavoro e delle norme giuridiche: questo porta da un lato ad aderire all'individualismo morale come 'sacro' della contemporaneità, che pone la persona come valore ultimo, dall'altro però ad un rafforzamento dei vincoli e legami sociali (norme, gruppi professionali, divisione del lavoro *contrainte*), attraverso la parcellizzazione

delle funzioni, che spingono in direzione opposta all'autonomizzazione della persona, rimarcandone la matrice impersonale⁷⁷⁴.

Anche nel meccanismo sociale weiliano il reato si configura come violenza a due facce, violenza che toglie il legame necessario e intrinsecamente morale tra parte e tutto, tra individuo e società, sancendo al contempo una frattura tra la parte socializzata e perciò morale dell'individuo e quella soltanto naturale, che prende il sopravvento: nella duplicazione tra elemento morale e naturale, provocata dal reato, si viene a simbolizzare *e contrario* la coesione morale della società. Se nella visione durkheimiana di una totalità sociale governata da principî di solidarietà il reato si determina come rottura interna al metadiscorso sociale in quanto nega il sacro della società, negando la socialità stessa dell'individuo, secondo Weil la strategia immunitaria che il meccanismo sociale mette in campo, mediante il suo impianto giuridico, per rispondere al suo contrario simbolico presentatosi nel reato, ospita alla radice una diversa traccia di cui la sfera del diritto si nutre, estranea al controllo razionale della regolarità delle condotte: nella problematica del crimine perpetrato dall'individuo ai danni della società, prima dell'effetto di riaffermazione della coesione il cui simbolo è la pena, e ancor

⁷⁷⁴ Con la dovuta cautela nell'affiancare categorie concettualmente assai distanti (Durkheim non era certo un 'liberale'), si vedano le osservazioni a proposito di Foucault, in R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., pp. 74-77, a proposito della relazione antinomica, nel pensiero liberale, tra le categorie di individuo e di totalità (sociale e statale). Ma in questa direzione si veda il testo chiave di M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, éd. par M. Senellart, Gallimard/Seuil, Paris 2004; tr. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005. Più specificamente per questi punti si veda Fr.-A. Isambert, *La naissance de l'individu*, cit., pp. 128-133, che rinviene un'eco in Durkheim del personalismo di Renouvier, contrastata dalla preoccupazione per la deriva metafisica e insieme anomica della nozione di persona. Isambert vede nelle *Formes élémentaires* un tentativo di soluzione dell'impasse tra corporativismo e individualismo morale, una proposta di «sintesi tra la spontaneità delle persone e l'autorità dei gruppi, per via delle fusioni affettive» (ivi, p. 132).

prima dell'insieme di norme di diritto commerciale, amministrativo, genericamente cooperativo, che sanciscono un diverso modo di gestire i rapporti tra gli individui determinato dalla solidarietà organica, va indagato lo statuto della ferita originaria che l'individuo infligge al corpo sociale. In quanto gesto di separazione tra il sé e la società, che comporta una violenza contro il sociale e contro quella sua potenziale espressione che è l'individuo morale, lo statuto stesso del reato lascia infatti intravedere dietro alla reazione che suscita, dietro al suo polo antitetico (la pena), un metadiscorso ancor più vasto, su un ben determinato 'diritto alla vita' che la società stessa si attribuisce. Reato e pena, lesione e lesione della lesione rinviano a una totalità tenuta insieme dal principio d'efficacia cui Weil assegna carattere sacrale: se non siamo certo all'analisi del sacro che sarà svolta da Durkheim nel grande testo sulle *Formes élémentaires de la vie religieuse* – un lascito raccolto dal nipote Mauss prima, dal Collège de Sociologie poi –, nella «necessità di reazione» della società determinata dall'atto con cui l'individuo, rendendosi inutilizzabile e perciò inefficace, si mette al di fuori della società, viene però alla luce quella stessa ambiguità direzionale del sacro, forza d'attrazione che al contempo respinge: l'efficacia è non solo valore che tiene unito il meccanismo sociale, non solo criterio distintivo, ma anche forza che attrae e insieme respinge l'individuo.

Tuttavia nei passaggi weiliani la prospettiva sotto cui viene considerato l'impianto giuridico che regola il meccanismo sociale risulta ulteriormente ampliata dal riferimento del sacro stesso (l'efficacia) alla sua condizione di possibilità. La particolare reinterpretazione che Weil fornisce delle principali categorie durkheimiane (divisione del lavoro sociale, sacro, funzione integrativa del diritto) passa appunto per lo svelamento del *trascendentale che fonda la società durkheimiana*. Sullo sfondo trascendentale del principio d'efficacia appare infatti un diritto logicamente anteriore alla sua lesione, quel trascendentale della

lotta per la vita individuato da Weil nell'arco della categoria di Condizione. Sotto questa luce lo stesso concetto di 'pena' viene significativamente posto tra i condizionati dell'efficacia e del suo metadiscorso che attribuisce valore morale alla partecipazione al lavoro sociale, sì che l'autentica reazione appropriata alla lesione del corpo sociale operata dall'individuo venga suggerita da Weil nell'educazione sociale. L'intero meccanismo sociale e le sue espressioni simboliche vengono ridotte sotto il concetto d'efficacia. Ma se la natura simbolica del diritto risiede nel tentativo di garantire l'efficacia attraverso l'imputazione d'inutilità, in questo senso – qui gli accenti hegeliani delle tesi di Durkheim – il diritto rappresenta «*etwas Heiliges überhaupt*», simbolo di ciò che tiene insieme la società e la sua metafisica – su questo Weil e Aron, ancora una volta, concordano⁷⁷⁵.

Il senso della provocatoria notazione weiliana sul criminale ineducato sta però ancor più in un'ulteriore sfumatura. Se il meccanismo sociale si costituisce attraverso i conflitti che insorgono per la natura 'sacrale' del principio che la governa – principio universale da un lato, nel senso della forma logica del lavoro sociale razionalizzato, ma allo stesso tempo contrastato dalla spinta centrifuga dei singoli che se ne sentono respinti, perché esso re-

⁷⁷⁵ Sulla «metafisica della società», cfr. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 395. Sulla formula del diritto come un che di sacro, cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 30, p. 83; tr. it. cit., p. 43. Sull'ipotesi di una possibile ispirazione hegeliana di Durkheim rimandiamo alla domanda di Antimo Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 214 nota 98 («hegeliano 'inconsapevole', Durkheim?»), al confronto sul tema del contratto svolto in R. Marra, *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, cit., p. 131 e nota 46 (che osserva analogie interessanti nonostante la vaghezza delle citazioni durkheimiane), all'allusione in B. Karsenti, *Présentation*, in E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Puf, Paris, p. XXVIII, e al puntuale articolo ricostruttivo di G. Paoletti, *Durkheim à l'Ecole Normale Supérieure: lectures de jeunesse*, cit. Si veda d'altronde anche A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cit., p. 39 nota 1: «on peut admettre avec Hegel (et Durkheim) que le 'divin' n'est jamais autre chose que la Société ou l'Etat 'idéalisés' ou 'hypostasiés'».

spinge i valori storici che questi hanno ereditato –, in virtù dello stesso principio è ingenerato un discorso di autoaffermazione: il tratto ‘eccessivo’ inerente al diritto repressivo (che Durkheim richiamava nell’esibizione della pena) è attribuibile alla necessità per la società di confermarsi attraverso continue ferite, cui seguono immediate risposte giuridiche (che sono, nella loro logica interna, in quanto storiche *anche* risposte morali). Nella dialettica conflittuale in cui è preso, l’individuo collocato nel meccanismo sociale matura così un proprio diritto alla punizione: ciò ne rivela la duplicazione in soggetto di diritto e in ‘soggetto di reato’ – è l’individuo stesso a chiedere di esser punito, dal punto di vista del diritto –, formula antinomica con cui si articola, dal punto di vista della coscienza immediata, il discorso del meccanismo sociale, che vede nell’individuo essenzialmente un contributo alla coesione sociale, anche se questo stesso contributo viene prestato mediante la lesione. Non stupisce quindi che il problema spalancato dalla *Division du travail social* sia l’anomia. Nella *thèse de doctorat* di Durkheim l’elemento che non torna nella costruzione dell’identità sociale è proprio la violenza esercitata da un soggetto che nasce socializzato contro se stesso e la società. Sottolineando a più riprese il tema dell’anomia, a partire dal *Suicide*, Durkheim focalizza proprio quanto gli sfugge in sede di analisi della divisione del lavoro. Se, dal punto di vista del discorso giuridico sulla violenza sociale, l’individuo sferra a sé e alla società un attacco che va a confermare la coesione dell’organismo sociale, la violenza sociale, al pari del diritto e logicamente prima del diritto, si configura come un fenomeno ingenerato dallo stesso sacro che ai suoi occhi è coesione, solidarietà, e che si rivela piuttosto, secondo la lettura weiliana, come mero elemento formale, indeterminato nel contenuto, di produzione di continuità nella lotta con la natura, cui solo discorsivamente viene aggiunto un carattere morale.

Tematizzando l’individuo come parte di una società il cui unico sacro è l’efficacia, l’elemento problematico di quella te-

matizzazione, la ferita che l'individuo in quanto soggetto (di diritto e di reato) infligge a sé e alla società si concreta nell'acuta analisi che Weil svolge nell'opera del 1956, discutendo della violenza sociale: la dipartita dalla vita produttiva si rivela pericolosa ma può reinserirsi in un discorso di utilità sociale, non appena la comunità, per difendersi, esclude l'inutile e lo punisce. Il paradosso messo in luce da Weil è trattato solo in forma parentetica, ma si sposa con l'intero apparato analitico del *Mécanisme social*, puntando a decostruire il tema della solidarietà durkheimiana: la divisione del lavoro che serve a produrre razionalmente, alimentando la conservazione di sé a cui è indirizzata, non mantiene in vita un organismo morale, ma un discorso sociale teso a confermare il proprio principio. Piuttosto che educare l'individuo alla libertà nella soddisfazione, il metadiscorso aggiunto al principio d'efficacia pone l'individuo come soggetto di diritto e di reato, esercitando su di esso una pressione che agisce nel senso della *cosificazione* e della *personificazione*, che lo attrae e respinge sulla via della sua coscienza come essere universale, senza affrontare il problema dell'ulteriorità politica, morale e quindi razionale (nel senso di *vernünftig*) rispetto alla razionalità strumentale che vi si dispiega.

La complessa strategia argomentativa con cui Weil interpreta Durkheim, comprendendo l'autocomprensione del meccanismo sociale, si muove quindi da un lato nell'esaltare la produttività della forma logica del principio di efficacia, che crea un plesso concettuale fondamentale per la nascita del soggetto politico, dall'altro nell'evidenziare la contraddizione per cui il meccanismo tende a porsi strutturalmente in conflitto con l'individuo, perché governato da un principio che riconosce in modo assoluto un ben determinato – storico – diritto alla vita del meccanismo sociale stesso. Pensabile solo sotto la condizione della lotta contro la natura esteriore, il meccanismo sociale si regge sulla base di un discorso di coercizione alla conservazione dell'intero organismo sociale. Il problema che Weil legge nella genesi della

scienza moderna come strumento di lotta e di dominio della natura ha strutturalmente a che fare col principio di conservazione della vita che, da a priori storico di qualsiasi comunità, diventa il perno attorno a cui ruota la politica, simbolica ed ideologica, che interpreta il sacro della società moderna. Il diritto alla vita della comunità viene portato a coscienza nel mondo moderno a prezzo dell'eliminazione dell'antagonista 'naturale' in quanto ostacolo per la realizzazione dell'auto-perpetuazione della società (la natura vista come nemica da eliminare piuttosto che come avversaria da sottomettere) e, specularmente, a prezzo d'una sostanziale torsione ideologica del suo significato, che pone continuamente la società in pericolo e ne sottolinea e ne esaspera il diritto alla vita (efficace), oscurando la finalità fondamentale della politica, la creazione delle condizioni per il senso, creazione che passa attraverso la liberazione dai bisogni materiali: la libertà nella soddisfazione⁷⁷⁶.

Coercizione, seconda natura e 'seconda' violenza

Lo svolgimento del piano tematico del diritto positivo prelude a una più generale tematizzazione, nella *Philosophie politique*, della società come 'seconda natura'. Tema hegeliano, anche questo, che tuttavia permette di cogliere un ulteriore accento dell'analisi del meccanismo sociale svolto sulla base della riflessione di Durkheim, secondo cui la società, pur dominandola, in realtà «è la natura – ma la natura pervenuta al massimo punto del suo sviluppo, che concentra tutte le sue energie per superare in un certo qual modo se stessa»⁷⁷⁷. La pressione esercitata dal meccanismo

⁷⁷⁶ J. F. Robinet, *Weil et le nihilisme*, in *Sept études sur Eric Weil*, cit., pp. 187-207, sottolinea (ivi, p. 196), come «la società moderna rischia di divenire l'organizzazione esclusiva del processo vitale».

⁷⁷⁷ E. Durkheim, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, cit., p. 141; tr. it., cit., p. 221. Sul tema in Hegel rimandiamo allo studio di V. Verra, *Storia e se-*

sull'individuo fa sì che progressivamente quella stessa organizzazione che deve liberare l'individuo dalle costrizioni naturali gli appaia come una natura di secondo livello, che «si è interposta tra gli uomini e la natura» (LP 400, 547) fino a divenire «pseudo-natura» (LP 401-402, 548-549). Ma come la natura, anche la società può diventare per lo sguardo degli scienziati della società un oggetto di studio, in cui rinvenire norme e costanti.

L'individuo si trova davanti alla società nella stessa situazione di quand'è davanti alla natura esteriore. La libertà delle sue decisioni è totale a condizione che egli accetti di morire per loro; nella misura in cui vuole intervenire nel corso degli eventi, essa è limitata, ma resa concreta ed efficace da questa limitazione. La società è per l'individuo una *seconda natura*, conoscibile ed influenzabile grazie alla conoscenza delle leggi che ne descrivono il funzionamento e con l'aiuto delle regolarità descritte da queste leggi. L'individuo, come si usa dire, *si trova preso* nel meccanismo sociale (PP 76).

Scoprendosi parte del meccanismo, l'individuo detiene una libertà di intervento, proprio perché esso lo precede e ne determina il cono di operatività, limitandone l'azione ma rendendola anche «concreta ed efficace». Proprio perché non 'totale' ma condizionata, la libertà sociale dell'uomo, fondandosi sullo studio del funzionamento del meccanismo, può esplicarsi nella realtà. Ma «l'attitudine normale» è «quella di coloro, e sono la gran massa, che si sentono esposti alla natura, alle due nature, la non umana e la sociale, che devono lottare per sopravvivere sui due fronti, quello dell'insufficienza di ciò che trovano a loro disposizione senza che l'abbiano prodotto, e quello della difesa del prodotto contro coloro che vorrebbero deprivarli dei risultati del loro lavoro»⁷⁷⁸. La capacità d'intervento introdotta dalla scienza

conda natura in Hegel (1985), in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 65-81, incentrato in particolare sulla collocazione logica del lemma hegeliano di 'seconda natura' nella filosofia della storia e sul ruolo dell'*essenza naturale* per la realizzazione e particolarizzazione dell'idea.

⁷⁷⁸ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 33.

moderna e dalle scienze sociali positive sulla sua scia non mutano la percezione dell'individuo, al cospetto del meccanismo sociale, di trovarsi di fronte a una condizione che non si toglie, un apparato che ne predetermina il posto all'interno del sistema e che fa sì che si senta soggetto a una pressione che ne indirizza condotta e mutamenti. È quanto afferma Durkheim nella *Division du travail social*, sempre più esemplificazione pertinente del contenuto della categoria weiliana della Condizione.

La società non è la condizione secondaria, ma il fattore determinante del progresso. È una realtà che non è opera nostra più del mondo esteriore e a cui, di conseguenza, noi dobbiamo piegarci per poter vivere; ed è perché essa cambia che noi dobbiamo cambiare⁷⁷⁹.

Per Weil come per Durkheim la società moderna si struttura mediante un duplice conflitto: esterno, verso la natura, intesa come terreno in cui reperire le risorse necessarie a soddisfare i bisogni. Interno, verso la pseudonatura sociale, allorché i contrasti tra classi o *couches* per l'appropriazione dei prodotti del lavoro svolto 'contro' la natura esteriore producono conflitti e violenza sociale. Come la natura, anche la società tende a contrapporsi al singolo come sfondo opprimente e costrittivo. Le due celebri, assai discusse definizioni di «fatto sociale» nel testo metodologico fondamentale di Durkheim, *Le règles de la méthode sociologique* (1895), mostrano come la società tenda sempre a contrapporre una sanzione o una resistenza alla violenza del singolo, in analogia alla punizione inflitta al criminale che lede la società nel suo insieme.

Riconosciamo un fatto sociale in base al potere di coercizione esterna che esercita o che è in grado di esercitare sugli individui; e riconosciamo a sua volta la presenza di questo potere in base all'esistenza di qualche sanzione determinata o alla resistenza che il fatto oppone

⁷⁷⁹ E. Durkheim, *De la division du travail social*, cit., pp. 335-336.

ad ogni iniziativa individuale che tenda a fargli violenza. [...] È un fatto sociale ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una coercizione esterna – oppure un modo di fare che è generale nell'estensione di una società data, pur avendo esistenza propria, indipendente dalla sue manifestazioni individuali⁷⁸⁰.

Il ruolo decisivo della *contrainte* è in Durkheim determinato dall'implicazione necessaria tra l'obbligatorietà attraverso cui la società si impone all'individuo e il fatto che questi le si opponga, che opponga cioè la propria individuale violenza alla coercizione che avverte dall'esterno. La realtà della coercizione si dà ed è riconoscibile come reazione violenta a una tentata violazione individuale delle regole sociali di condotta: l'illecito, à la Kelsen, è condizione del diritto, o almeno della sua visibilità⁷⁸¹. Il meccanismo sociale tende ad esercitare una costante pressione sui suoi membri, che si rende distintamente riconoscibile in alcuni ambiti (morale concreta, diritto) e che corrisponde nelle modalità all'oppressione di una 'natura' di secondo livello di cui l'individuo si sente vittima. Ma il giudizio di Weil a questo proposito, così come quello di Durkheim, è alquanto sfumato e insiste sui caratteri intrinseci al ruolo della coercizione sociale.

Nel 1957, un anno dopo l'uscita della *Philosophie politique*, Weil tenne a Tolosa una conferenza dal titolo durkheimiano, *Contrainte sociale et liberté de l'individu*. In quella sede si preoccupò di confermare e approfondire le tesi della sezione dell'opera maggiore intitolata *Individu et société*, la seconda del capitolo sulla *Società*.

In una società moderna, ciascuno è costretto a lavorare per il denaro; più moderna è la società, più questo tratto è marcato. [...] Chi ci

⁷⁸⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan 1901² (1895); tr. it., cit., p. 31 e p. 33.

⁷⁸¹ Sul tema cfr. M. Borlandi, *L'individuel et le social*, cit., p. 260: «la coercizione non diviene veramente un segno distintivo dei fatti sociali che quando la possibilità della loro violazione esiste, e questa possibilità esiste unicamente in quanto esiste l'individualità».

costringe? Ecco la questione, complicata e interessante. Noi non vediamo che degli uomini costretti, ma nessuno che costringa. Senza dubbio, la società conosce una gerarchia: uno ha diritto a comandare a migliaia di persone, un altro prende ordini senza mai darne a nessuno. Ma il primo è costretto a dirigere il lavoro di altri e esegue ordini dandone: se non lo facesse, se lo facesse male, perderebbe il posto e i vantaggi annessi. Allora, chi costringe? La risposta è: nessuno. Ciò che ci costringe è l'ordine stesso della società⁷⁸².

La tesi della conferenza, dagli accenti integralmente durkheimiani, è che la società moderna, società del calcolo e dell'organizzazione razionale, produca, insieme a una mole di beni destinati a soddisfare i bisogni delle comunità meglio organizzate, anche un asservimento, una coercizione che riguarda tutti gli individui dell'organismo sociale. Nell'arco di poche pagine Weil approfondisce lo iato tra un concetto di libertà astratto e formale e una nozione invece socialmente determinata, intesa come liberazione attraverso la coercizione. Il ruolo della *contrainte* viene mostrato come l'aspetto strutturale nella dialettica della libertà costruita attraverso il lavoro sociale: liberare «dalla coercizione esteriore, da quella del bisogno e della violenza che obbligano ciascuno alla lotta che la società conduce contro la violenza della natura esteriore»⁷⁸³. Weil predispose una scala ascendente per cui dalla coazione esercitata dalla violenza esteriore-naturale – quella che si è chiamata violenza a grado zero, inevitabile, ineludibile in quanto attinente alla determinazione dell'antropologico come negatività e storicamente variabile di comunità in comunità⁷⁸⁴ – si passa alla coazione di secondo livello, tutta interna a quei dominatori della natura che sono gli uomini dell'era moderna. «La coercizione sociale è la condizione della

⁷⁸² E. Weil, *Contrainte sociale et liberté de l'individu*, in PR II, pp. 125-136, qui p. 128.

⁷⁸³ Ivi, p. 134.

⁷⁸⁴ Si veda l'esplicito passaggio in questa direzione in PP 64: «la violenza della natura si definisce così per una società e per un'epoca, e questa definizione include ciò che la comunità e l'epoca considerano insieme insopportabile e modificabile».

liberazione degli uomini, la coercizione non del tiranno, ma la coercizione che comporta la lotta sociale per la signoria sulla natura. [...] La razionalità della società è la grande educatrice, e ciò che ciascuno può oggi considerare coercizione si rivelerà domani come condizione della sparizione della coercizione»⁷⁸⁵. La soluzione di Weil alla questione durkheimiana – riferita alla falla che si viene ad aprire tra l'individuo e un'organizzazione sociale i cui imperativi materiali e di calcolo lo obbligano a restare al di qua di qualsiasi donazione di senso autonoma – risiede quindi nell'ambiguità di un'istanza di ragione che è insieme libertà e coazione, se ad educare è una razionalità sociale che ruota attorno al proprio duplice volto, coattivo e liberatore, prestandosi a opprimere ed emancipare.

Ma è l'emergere della questione della giustizia sociale all'interno della *Philosophie politique* a mostrare meglio di qualunque altro l'aspetto in cui la *contrainte* si rivela il tramite per il passaggio a una diversa forma di razionalità. Con espressione singolare Weil tende a presentare come «necessità tecnica» l'ineguale distribuzione del prodotto sociale: non essendo il lavoro percepito come valore in sé, è lo stimolo di una collocazione migliore a spingere i singoli a competere, tanto nelle società liberali quanto in quelle dirigiste. Con l'impiego di quest'espressione Weil presenta il fenomeno della competizione per come viene compreso dalla moderna società del lavoro. Dato il presupposto trascendentale della lotta per la vita, le modalità attraverso cui viene condotta la lotta e mediante cui il presupposto trova esplicitazione effettiva si presentano tutte come questioni 'tecniche'. Già Durkheim sottolineava come la competizione ingeneri quegli automatismi, quell'intensificazione delle attività che ineriscono a una divisione del lavoro avanzata: «le stesse cause che ci obbligano a specializzarci di più ci obbligano a lavorare di più.

⁷⁸⁵ E. Weil, *Contrainte sociale et liberté de l'individu*, in PR II, p. 135.

Quando il numero di concorrenti aumenta nell'insieme della società, aumenta anche in ogni professione particolare; la lotta vi diviene più viva e, di conseguenza c'è bisogno di più sforzi per sostenerla. In più, la divisione del lavoro tende da sé a rendere le funzioni più attive e più continue»⁷⁸⁶. L'intensificazione delle funzioni lavorative sembra andar di pari passo in Durkheim con una differenziazione e specializzazione dei ruoli, lo stesso processo cui egli guarda con favore nella *Division* e con maggior sospetto pochi anni dopo nel *Suicide*, individuandovi una fonte delle derive anomiche del corpo sociale e di smarrimento della coscienza del fondamento morale-solidale della società⁷⁸⁷.

Nella traduzione weiliana delle osservazioni di Durkheim, la competizione induce una migliore organizzazione del lavoro (una razionalizzazione) che genera un'attivazione del meccanismo sociale e una maggiore produttività. Questo vale nondimeno per le situazioni di conflitto aperto tra le *couches*. Si è notato come, a differenza della situazione sociale più marcatamente orientata nel senso della lotta tra le classi, che traspariva dalle pagine della *Logique*, la società della *Philosophie politique* non sembri produrre 'plebe' e la conflittualità sociale sembri sminuita da una dialettica di competizione e concorrenza che determina selezione e redistribuzione del prodotto sociale⁷⁸⁸. Ciò non lima af-

⁷⁸⁶ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 387. Si veda anche ivi, p. 330: «Più [gli individui] sono numerosi e più esercitano da vicino la loro azione gli uni sugli altri, più reagiscono con forza e rapidità; più, di conseguenza la vita sociale diventa intensa. Ora, è questa intensificazione che costituisce la civiltà».

⁷⁸⁷ Si veda lo studio di Ph. Besnard, *Les pathologies des sociétés modernes*, in *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, cit., pp. 197-211, soprattutto pp. 205-207, dove si individua il problema della sistematizzazione dell'anomia nella *Division* e nel *Suicide* nella discussione del «grado auspicabile di specializzazione».

⁷⁸⁸ P. F. Taboni, *La Logique de la philosophie e i problemi dell'interpretazione*, cit., pp. 1284-1285, insiste su questa differenza tra *Logique* e *Philosophie politique*, ribadendo come nella seconda Weil filosofi con Weber. Il concetto di rivoluzione, centrale nell'Azione della *Logique*, appare qui come rivolgimento

fatto lo statuto decisivo, nell'opera politica, del concetto di ingiustizia sociale. Apportando l'esempio dell'efficacia economica delle rivoluzioni della modernità, dal XVII secolo in poi, Weil sottolinea come la lotta intestina tra le *couches* sia sempre stata il prodotto dell'ingiustizia sociale, ma aggiunge che, seppur indirettamente, essa tende a recuperare la razionalità perduta della struttura del lavoro sociale. «È vero che la lotta in sé non mira all'efficacia del lavoro sociale; alla lunga (non nell'immediato), essa tuttavia vi contribuisce; i combattenti non mirano all'efficacia del lavoro, ma a quella della loro lotta, e nondimeno, la lotta finisce per aumentare l'efficacia sociale. Oggettivamente, la lotta, benché storica nella sua essenza, è lotta contro i fattori storici di disorganizzazione» (PP 88).

Rispetto alla lezione durkheimiana, Weil tende a storicizzare maggiormente l'analisi, nello stesso momento in cui si sottrae alla sua tensione normativa. Piuttosto che reperir le tracce d'un modello di società solidale, preferisce ricondurre la società moderna al suo principio, per spiegarne le crisi sulla base delle lacune nella realizzazione di questo stesso fondo che la sostiene. La formazione di *couches* contrapposte, nozione con cui Weil intende sostituire il termine di 'classe' con una nozione più neutra – qualcosa di analogo al tedesco *Schichten* (strati sociali) – non è il prodotto dell'organizzazione razionale, ma di ciò che questa conserva di storico. La guerra intestina al meccanismo sociale viene quindi letta come «lotta dello storico con se stesso in vista della realizzazione del razionale» (PP 88). La ragione profonda della rivolta dell'individuo contro il sistema sociale considerato ingiusto risiede nel tradimento perpetrato ai danni del principio trascendentale che ha governato il meccanismo sociale moderno fin dal suo sorgere. Questa motivazione emerge attraverso un'analisi della semantica 'sociale' del giusto. «Certo, dovremo par-

violento che può aver luogo più che altro in società arretrate, mentre in quelle progredite la dialettica sociale procede piuttosto attraverso il perfezionamento tecnico e la competizione aperta.

lare di ingiustizie della società. Ci arriveremo a breve. [...] In se stessa, la legge positiva della società non è *giusta*, non conoscendo, tranne che in ciò che conserva di storico, la giustizia; essa non è neppure *ingiusta*; è (o non è) efficace e costituisce la condizione (positiva o negativa) della realizzazione di una giustizia che la trascende» (PP 84-85). Ponendo anche la forma razionale della legge tra le sfere delle 'condizioni' di uno sviluppo ulteriore dell'oggettivazione del diritto nella sua accezione più alta, Weil liquida anche il problema del formalismo della legge, che è meramente il «primo garante (debole, isolato, ma reale) contro l'arbitrarietà e la violenza degli individui che detengono il potere o dei poteri» (PP 84). Seppur dotato di un contenuto ingiusto prodotto da una società ingiusta, il formalismo della legge «almeno sottomette l'ingiustizia all'esigenza della razionalità» (PP 85). Essendo pertanto sconosciuta una nozione non storicamente connotata di giusto, una nozione non tramandata dall'ethos comunitario, si svela come in realtà l'epiteto di 'ingiusto' rivolto dall'individuo al meccanismo sociale consista al fondo in un'accusa di irrazionalità del tutto interna, nella logica, alla figura funzionale della ragione: il singolo lamenta di trovarsi in una situazione irrazionale (la distribuzione ineguale del prodotto sociale e i corollari che ne seguono), a dispetto del 'sacro' che questo meccanismo veicola.

Sottolineando in questo modo come anche le tendenze più rivoluzionarie della società moderna coltivino in seno una spinta riformatrice del meccanismo sociale nel senso di una razionalizzazione ulteriore e di una correzione delle falle organizzative del lavoro sociale, Weil corregge e integra la visione durkheimiana della divisione del lavoro. Entrambi mettono in risalto il fenomeno della conflittualità sociale. Per Durkheim «l'istituzione delle classi o delle caste costituisce un'organizzazione strettamente regolamentata, tuttavia sovente è una fonte di dissensi. Le classi inferiori, non essendo o non essendo più soddisfatte del ruolo che è loro assegnato dal costume o dalla legge, aspirano

alle funzioni che sono loro interdette e cercano di spossessarne coloro che le esercitano. Di qui le guerre intestine, che sono dovute alla maniera in cui il lavoro è distribuito»⁷⁸⁹. Weil legge l'insorgere della lotta tra le *couches* attraverso la medesima lente prospettiva, aggiungendovi però le determinazioni derivanti dal principio fondante la società stessa. Nella sua visione il problema della società razionale va letto innanzitutto come l'emergere di situazioni storiche in cui il principio di razionalità stesso viene messo in discussione: il rischio di un'organizzazione irrazionale del lavoro coincide sì con l'eventualità che una conflittualità sociale esasperata possa sfociare nella lotta tra le classi, ma fondamentalmente risiede nel possibile rovesciamento del principio che regge il meccanismo sociale, dato che «l'individuo nella società si trova così rigettato su ciò che in lui non è né sociale né razionale» (PP 89). Nel rilevare come «è dunque l'*ingiustizia sociale*, la mancanza di organizzazione razionale, che fa apparire all'individuo la società come forza esteriore e ostile, come *seconda natura*, ostile, sistema di forze coercitive e opprimenti, di *leggi meccaniche* che hanno preso il posto di *leggi giuste*» (PP 89), è il difetto essenziale di razionalità nell'organizzazione a risultare decisivo perché la società *appaia* come sistema di coazione, come meccanismo opprimente. Le condizioni perché si apra un margine di conflittualità tra l'individuo e il meccanismo in cui si colloca e lavora vanno ricercate pertanto nell'inversione di segno subita dall'esistenza socializzata in una società non sufficientemente razionalizzata. Piuttosto che essere integrato nel corpo sociale, l'individuo viene ripiegato su se stesso.

L'individuo nella società storica si trova dunque escluso da un razionale di cui non è che l'oggetto. [...] L'esistenza dell'individuo nella società è fortuita, non ha senso ai suoi occhi in tanto che è vita nella società – la società insiste sulla necessità di fare di questa esistenza una vita sociale, razionale, efficace. [...] La lotta sociale, inevitabile in ogni so-

⁷⁸⁹ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., p. 367.

cietà particolare, mostra all'individuo allo stesso tempo la necessità del lavoro sociale e il carattere insensato di questo. Essa rigetta l'individuo su se stesso, e gli mostra allo stesso tempo che questo *se stesso* è un termine privo di significato, un *flatus vocis*: il razionale lo affonda nell'irrazionale assoluto (PP 90-91).

Se il paradosso del meccanismo sociale si struttura quindi nella tesi durkheimiana che «l'individuo non è sufficiente a se stesso, è dalla società che riceve tutto ciò che gli è necessario, poiché è per essa che lavora»⁷⁹⁰, l'antitesi che Weil gioca contro l'autocomprensione della società che quella tesi mette in gioco indica l'insufficienza della razionalità insita nell'efficacia e la radice della rivolta dell'individuo contro il meccanismo sociale nell'esigenza di una concezione della ragione più ricca di determinazioni concrete.

Si tratta di mostrare come questa comprensione della società nella e attraverso la sua razionalità sia insufficiente per l'individuo che vuole comprendersi da sé come soggetto; ora, dal punto di vista della società, tutto ciò che fa, come si dice, la vita dell'individuo, non è che sopravvivenza, tollerata nel migliore dei casi come inoffensiva. Secondo la società 'pura' l'individuo non deve conoscere che un solo genere di valori, quelli derivanti dalla nozione di efficacia e successo (PP 92).

Perché la libertà dell'individuo non si riduca a un'«inoffensiva sopravvivenza» da gestire e controllare, la strada indicata da Weil è nell'estensione del concetto di ragione dalla razionalità soltanto attinente al *Verstand*, pienamente dispiegata nella *società pura* – ovvero concepita secondo il suo principio di determinazione, se è vero, con Durkheim, che «la divisione del lavoro non mette in presenza degli individui, ma delle funzioni sociali»⁷⁹¹ – a una ragionevolezza secondo cui l'individuo possa comprendersi come soggetto morale e non come funzione.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 207.

⁷⁹¹ Ivi, p. 403.

È noto come il rimedio a questo problema, dall'eco hegeliana, che Durkheim individua nella seconda prefazione alla *Division du travail social* consista nell'istituzione di corporazioni professionali più prossime all'individuo: dato che né lo Stato né la famiglia possono esercitare un ruolo sociale, l'uno sovradimensionato, l'altra ormai troppo limitata nell'estensione, «una nazione non può mantenersi se non quando tra lo Stato e i particolari si interpone tutta una serie di gruppi secondari che siano abbastanza vicini all'individuo per attirarlo con forza nella loro sfera d'azione e incanalarlo nel torrente generale della vita sociale»⁷⁹². La ripartizione della società in corporazioni sarebbe la nuova oggettivazione della solidarietà, sì da garantire che l'individuo sia adeguatamente socializzato e non percepisca la società come apparato di ingiustizia. Non che Durkheim ignori *tout court* il concetto di giustizia: esso viene da lui ridotto a quello di una solidarietà negativa.

È d'uso distinguere tra la giustizia e la carità, ossia il semplice rispetto dei diritti altrui da ogni atto che supera questa virtù completamente negativa. [...] In realtà perché gli uomini si riconoscano e si garantiscano mutuamente dei diritti, bisogna in primo luogo che si amino, che per una ragione qualunque, tengano gli uni agli altri e a una stessa società di cui fanno parte. La giustizia è piena di carità, o, per riprendere le nostre espressioni, la solidarietà negativa non è che un'emanazione di un'altra solidarietà di natura positiva⁷⁹³.

Giustizia e carità, solidarietà negativa, fredda e solidarietà positiva, emotiva, hanno dunque un rapporto di implicazione, l'una è derivato dell'altra. Il mutuo rispetto nasce da un ethos comune, il riconoscimento dell'altro come pari di diritto ha le sue radici

⁷⁹² Ivi, p. XXXIII. Per R. Aron, *Etapes de la pensée sociologique*, cit., p. 342, si tratterebbe di una «version durkheimienne du socialisme». Si ricordi, nella società civile hegeliana, la definizione delle corporazioni come «seconda famiglia»: cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 252, cit., p. 394; tr. it., cit., p. 181.

⁷⁹³ E. Durkheim, *Division du travail social*, cit., pp. 90-91.

nell'inclinazione, data da un *ethos* storico collettivo, ad assumersi in solido responsabilità comuni. Weil non fa menzione alcuna di questo concetto centrale della sociologia durkheimiana⁷⁹⁴. Lungi dal voler tornare a forme di coesione comunitaria date da sentimenti tradizionali ed affettività ereditate, coglie la produttiva contraddizione della società moderna nel principio – ch'è poi lo stesso della società civile hegeliana – che in sé la governa, per spingerlo fino all'estremo delle sue implicazioni, perché venga superato perlomeno su due piani. Da un lato sul piano dell'universale che perde la sua genericità formale per affermarsi come istanza concreta di realizzazione della volontà ragionevole di senso: a differenza degli auspici corporativisti di Durkheim, il ruolo assegnato allo Stato (cui lo stesso Durkheim, però, assegna al di fuori della *Division* un ruolo decisivo) e alle istanze educatrici presenti nella società serve a innervare di valori non-tecnici la tensione universalizzante rinvenibile in nuce nella coercizione data dal lavoro sociale. Dall'altro lato il principio del meccanismo sociale viene superato dall'individuo stesso, nel momento in cui prende a contrapporsi alla società perché essa si rivela come un'astrazione, «un'astrazione realizzata» (PP 243), in cui cioè essa rivela che al suo interno domina un principio in cui l'universalità è intesa come mera forma, principio che è sì condizione dell'emancipazione dai bisogni, ma che non risponde affatto alla domanda sul fine dell'organizzazione sociale e della pressione, della *contrainte*, che le è correlata⁷⁹⁵.

⁷⁹⁴ A. Santambrogio, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati – A. Santambrogio, (a cura di) *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 111-140, qui p. 123, sottolinea come la solidarietà organica sia una solidarietà per divisione, suggerendo (ivi, p. 134) come l'individualismo morale fornirebbe i valori di riferimento di una solidarietà riflessiva.

⁷⁹⁵ Riprendiamo il rilievo polemico di Aron su Durkheim che coglie un punto essenziale della dialettica della *Philosophie politique*: «Non si è posto la domanda che solleva Eric Weil nella sua *Philosophie politique*: lo scopo dell'organizzazione sociale è render gli uomini soddisfatti? L'insoddisfazione non fa parte della condizione umana e molto specificamente della condizione propria alla società in cui viviamo?» (R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*,

È in questa sua caratteristica, dopo il lungo percorso svolto tra le opere di Weil e Durkheim, che la nostra nozione di 'seconda violenza' come efficacia può giungere a una chiarificazione essenziale, in una classificazione che la distingue dalla prima violenza, la violenza dell'Opera e del Finito⁷⁹⁶. Se questa si collocava al di fuori dell'universale raggiunto dal sapere assoluto di matrice hegeliana, incarnata dall'opera e dal pensiero di Bataille, la seconda violenza presenta problemi più acuti di definizione. Più che porsi in antagonismo rispetto a un discorso filosofico, essa corrisponde a una categoria reale, il meccanismo sociale, di cui rappresenta l'ossatura intrinseca, e di cui, soprattutto, è parte costitutiva in ciascuno dei suoi movimenti. La seconda violenza non è cioè parte in causa, identificabile con uno degli elementi presenti nella vicenda teorica della società moderna: essa, piuttosto, le è coestensiva. Il nucleo della proposta

cit., pp. 379-380). Si veda, a proposito della *contrainte*, l'apprezzamento di J. Freund, in *L'essence du politique*, cit., p. 718, per il fatto che Durkheim ha caratterizzato la coercizione come coercizione esterna nei due sensi della *contrainte* dell'opinione (tradizionale, dei costumi e delle mode) e delle istituzioni (statale, giuridica).

⁷⁹⁶ Una notevole classificazione e problematizzazione del concetto di violenza è presente all'inizio del saggio di R. Caillois, *La violence pure est-elle le démoniaque?*, cit., qui pp. 213-214. La violenza 'pura' di Weil, identificata da Caillois come una sorta di idea platonica della violenza umana, viene qui rapportata al «male assoluto». Della violenza vengono individuati tre stadi (secondo una chiave diversa dalla nostra): la violenza naturale, quella del vivente aggressivo, predatore; la violenza *passionnée*, dell'individuo nella sua comunità e nella sua epoca, attinente al desiderio, alle convinzioni, che trova consistenza in atti di libertà; la violenza per la violenza, una trasgressione cosciente della legge morale, dell'universale che può esser gratuita, tipica del *casueur*, oppure la violenza totalitaria-ideologica, che impone il sacrificio dell'individuo per imporre l'idea (si veda ivi, pp. 218-220, per le connotazioni di uno Stato ideocrate come 'vero demone', corruttore, patogeno). Si veda a proposito di questa classificazione M. Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1991 (tr. dal brasiliano di J.-M. Buée), p. 278 nota 68: «l'autore è cosciente che la sua distinzione tra differenti gradi della violenza non è weiliana, ma afferma che l'esperienza della violenza concettualizzata nella *Logique de la philosophie* concerne ciò che chiama il terzo stadio che ingloba i due altri».

teorica di Weil è già contenuto nella sua intenzione interpretativa: dal momento in cui coglie come la violenza sociale non sia nient'affatto naturale, ma prodotta, rivolta contro quella seconda natura che è la società, il problema di Weil è individuare, prima ancora che una soluzione o un antidoto, un valido modello di analisi, un apparato ermeneutico che sappia approdare alle radici del problema. La violenza prende qui una connotazione diversa da quella della prima violenza perché è apparentabile e necessariamente vincolata all'uso della ragione. La dialettica del meccanismo sociale, in cui gli uomini trattano le persone necessariamente anche come oggetti o mezzi⁷⁹⁷, mostra come vi siano contenute potenzialità non sviluppate, in cui maturano le condizioni dell'universale concreto che sarà incarnato dallo Stato, e in un futuro più lontano, in una società mondiale che neghi in sé gli aspetti coercitivi ancor presenti nello Stato⁷⁹⁸.

La 'seconda' violenza va a riassumere quel complesso percorso attraverso cui, identificato lo scopo sociale con la lotta contro la natura esteriore, la società sfrutta l'universale rappresentato dall'organizzazione del lavoro sociale come un *mezzo*, usandolo. Le inevitabili contraddizioni in cui il meccanismo sociale si imbatte, dibattendosi tra le esigenze dello storico e quelle del razionale, la spinta universalista che muove le sue istituzioni, dalla sfera giuridica a quella economica, ponendo gli individui come effettive *persone*, contrapposta agli interessi particolaristici degli stessi membri e a quelli storicamente tramandati delle comunità tradizionali, producono inevitabilmente un orizzonte di conflitto, la 'seconda' violenza. Per questa via si vengono a caratterizzare come violenza, seppur di secondo livello, un gran numero di operazioni più o meno razionali che afferiscono alla genesi e alla

⁷⁹⁷ A. Tosei, *Action raisonnable et science sociale*, cit., p. 285.

⁷⁹⁸ Per un'indagine e una problematizzazione più ampia di questi aspetti, sul ruolo del diritto e sulla conflittualità degli interessi sociali, anche in chiave cosmopolitica, si vedano i saggi di F. S. Trincia, *Il governo della distanza. Etica sociale e diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2004, in particolare i capp. I, IV e VI.

storia del meccanismo sociale, ben riassunte dalla formula durkheimiana della *contrainte* relativa al darsi del fatto sociale. È violenza, a suo modo, la lesione ('criminale') apportata dall'individuo al meccanismo, ma è violenza quella stessa pressione che il meccanismo opera contro l'individuo, lacerandolo e raddoppiandolo, è violenza la sottrazione anomica, tipica dell'*ethos* delle comunità storiche, alla normazione delle condotte operata dagli imperativi del lavoro sociale diviso, ma è violenza il diritto positivo che norma la vita, la costringe e la regola. Il concetto a maglie larghe di 'seconda violenza' costituisce pertanto la lente prospettiva sotto cui render conto di quelle dinamiche sociali che nell'opera di Weil si coagulano conflittualmente attorno al sacro rappresentato dall'efficacia. L'operazione razionale che rende possibile usare la forma dell'universalità come un mezzo costituisce il perno della seconda violenza nel contesto immanente della società moderna: 'seconda' violenza sono le spinte e contropunte determinate da questo principio logico e insieme sociale, che organizza ma produce derive anomiche, che regola ma determina resistenze, che appaga bisogni ma lascia l'individuo insoddisfatto – tutto questo accade laddove l'universale è il mezzo che si attua senza soluzione di continuità come meccanismo, e dove ciascun elemento inserito nella cornice sociale deve prendere in considerazione, accanto all'impiego di mezzi dalla forma razionale, anche l'uso della violenza, perché la propria operazione sia produttiva, abbia efficacia. Nella sfera determinata dalla seconda violenza la coscienza giunge quindi a un'autoconsapevolezza politica solo nel momento in cui apprende come propria condizione l'universalità come mezzo e si propone di *gestire* questa commistione di ragione violenta e di violenza razionale in senso strategicamente rivolto a quell'universale concreto e non solo formale della politica rappresentato dallo scopo finale della libertà nella soddisfazione.

Ma l'aspetto essenziale ma ambiguo della seconda violenza, il valore d'uso dell'universale come forma, è anche nella possi-

bilità del suo impiego strategico ai fini di una concretizzazione della ragione in senso parimenti universale. Weil ne ammette cioè un utilizzo ‘universalizzante’, come strumento per abbattere forme e concrezioni socio-politiche che manifestino una cristallizzazione della violenza (sempre di secondo tipo, sul piano logico) tale da ostacolare la realizzazione degli scopi finali dell’uomo, ovvero rendano le condizioni di vita tali da impedire la libertà concreta dell’uomo e costringerlo a situazioni in cui la stessa soddisfazione del bisogno risulta proibitiva. La società civile, in quanto luogo dell’ingiustizia e della violenza sociale, può legittimamente ingenerare una forma di controviolenza che tenti di mutarne le condizioni che producono coazione e oppressione sociale⁷⁹⁹. La risoluzione della questione dell’ingiustizia sociale è infatti la premessa indispensabile d’ogni seria definizione dello statuto morale dell’individuo all’interno di una comunità o di uno Stato sano.

In una lunga nota al § 41 della *Philosophie politique* troviamo un chiarimento adeguato a proposito della questione dell’ingiustizia – testo a un primo sguardo semplice e discorsivo, la *Philosophie politique* presenta sovente notazioni all’apparenza parentetiche, come quella sul rapporto tra criminale e punizione, in cui si ravvisano precisazioni essenziali alla comprensione. In

⁷⁹⁹ Cfr. su questo esito A. Burgio, *La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel*, cit., che cita il saggio weiliano *Hegel et le concept de revolution* (1976), in PR I, pp. 127-146, qui p. 142, dove la società civile viene letta come «ingiustizia infinita», torto fatto a membri della comunità «che non possono vivere». Burgio riprende il concetto hegeliano di *Notrecht*, mostrando come il discorso di Weil renda comprensibile quello di Hegel, dove la violenza come reazione alla violazione dell’umanità nell’uomo viene riconosciuta come strumento del progresso storico della libertà. L’apertura della violenza al senso è certo uno degli strumenti concettuali dell’Azione e quindi anche della riflessione sulla politica. Di qui sembra però quantomeno arduo approdare alla conclusione che «lo stato d’eccezione, la ‘democrazia armata’ e gli ‘interventi umanitari’ violenti non siano affatto estranei a Weil, se con ciò si intende raggiungere uno stato durevole di non-violenza», come fa, con singolare anacronismo, Y. Bizeul, *Moral und Politik bei Eric Weil*, in Id. (hg.), *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, cit., pp. 131-157, qui p. 154.

questa nota si parla come di un dato di fatto, nel meccanismo sociale contemporaneo, della creazione d'una moderna schiavitù, non come istituzione giuridica ma come *scelta* dell'«uomo che non vive che sul piano della società», «l'individuo non-libero di libertà razionale e ragionevole» (PP 247 nota), formalmente libero ma comunque alla ricerca di un signore, perché incapace di dar liberamente senso alla propria realtà⁸⁰⁰. Lo spazio sociale si configura sì come territorio aperto all'emancipazione, ma è altrettanto pronto a rovesciarsi in prigione per l'individuo soltanto dedito al lavoro sociale e inabile alla libertà morale. Weil sottolinea come in uno Stato sano possa darsi una coesistenza di uomini liberi e schiavi comunque tutelati dalla forma razionale-ragionevole del diritto e dello Stato, ma poi conclude, a testimoniare come la «questione sociale» sia logicamente anteriore a ogni definizione di libertà o schiavitù umana: «ma la vera questione non si porrà finché esisteranno schiavi che non hanno scelto il loro statuto, uomini che sono esclusi con la violenza (sociale e/o politica) dai vantaggi materiali necessari all'esercizio di questa scelta, degli schiavi 'contro natura' (natura definita dalle possibilità sociali): è perché possa porsi per tutti questa questione, che è quella della libertà ragionevole dell'individuo (e della sua 'schiavitù' liberamente scelta, mai imposta), che si pone la questione della giustizia sociale» (PP 247 nota). La cittadinanza attiva e consapevole e il suo rifiuto altrettanto consapevole sarebbero

⁸⁰⁰ Cfr. R. Caillois, *Eric Weil et la Politique d'Aristote*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, Presses universitaires de Lille, Lille 1989, pp. 91-97, dove si vede un'affinità tra Weil e Leo Strauss nella lettura di Aristotele, laddove la virtù morale viene reputata necessaria per il cittadino che fa della teoria una verità soprastorica. Caillois mostra come il punto rivelatore dell'incontro tra Weil e Aristotele sia proprio la schiavitù, dove ovviamente per Aristotele si è schiavi per natura, per Weil si è invece schiavi per scelta in un mondo che permette questa scelta (quindi non quello in cui la questione della giustizia sociale sia ancora aperta). Un primo inquadramento di un confronto tra Weil e Strauss sul concetto di diritto naturale è reperibile in Y. Bizeul, *Moral und Politik bei Eric Weil*, cit., pp. 132-141.

possibili soltanto quando la dialettica del meccanismo sociale abbia prodotto una soddisfazione dei bisogni primari dell'individuo. Ma la realtà resta quella dell'ingiustizia sociale. L'emergere della questione dell'uguaglianza, insorta nella modernità proprio per opera dell'attività storica del principio dell'universalità formale, ha determinato l'esigenza di compenetrare la realtà effettuale di questo dettato giusnaturalistico emerso dalla *Neuzeit*, un diritto naturale che Weil storicizza integralmente, mostrandone la genesi contingente in una precisa società (quella individuata dai giusnaturalisti è la 'natura' di una determinata società), senza però togliere forza normativa all'universalità che esso esprime, già per il fatto che la sua esistenza è divenuta reale, come libertà oggettivata in diritti e norme che vigono ed hanno efficacia⁸⁰¹.

Solo attraverso la maturazione politica della seconda violenza, attraverso la scoperta 'politica' di una forma razionale universale che porti alla soddisfazione dei bisogni sociali, si giunge a quel limite della politica che è la questione del senso della vita individuale, limite presso il quale la politica si deve ritirare, ma a cui deve condurre. Prima di allora, tuttavia, la politica è nella visione

⁸⁰¹ Sulla complessa nozione di diritto naturale in Weil si veda l'omonimo saggio del 1968 in EC I, 175-196 e la conferenza del 1957 *Le concept du droit naturel*, in PR II, pp. 111-124 (che ne anticipa i temi). Cfr. A. Tosel, *Action raisonnée et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, cit., che, rilevando il fondamento morale della politica, sottolinea come il soggetto dell'azione politica si è compreso come individuo morale, che *vuole agire sulla base di un diritto naturale di eguaglianza*. Tosel vede bene la necessità del discernimento della «ragione oggettiva radicata nelle strutture del mondo moderno» (ivi, p. 1176). Si veda anche A. Petit, *Eric Weil et la doctrine aristotelicienne de la justice naturelle*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 165-173, che discute le basi aristoteliche (*Etica Nicomachea*) del saggio weiliano. Rimandiamo inoltre allo studio di G. P. Calabrò, *Giusto secondo natura ed interpretazione delle leggi. Sul 'diritto naturale' in Eric Weil*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 63, 1986, pp. 319-349, che nota l'oscillazione del 'giusto secondo natura' «tra l'esser strumento di obbedienza alle leggi e l'essere strumento per una loro trasgressione» (ivi, p. 345). Di Calabrò si veda anche il testo critico *Filosofia e violenza in Eric Weil. Nota sui possibili equivoci di una falsa alternativa*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 58, 1981, pp. 323-329.

di Weil assunzione di responsabilità relative ai mezzi per dar soddisfazione ai membri e alle aggregazioni sociali, per condurre la lotta contro la natura e contro la pseudo-natura sociale, che non può escludere l'impiego della violenza come contro-violenza rispetto a situazioni in cui viene negata a priori la possibilità di un'emancipazione morale dell'individuo⁸⁰². Il profilo ambiguo della seconda violenza, ambiguo come il sacro dell'efficacia, che costringe e libera insieme, come il principio dell'universalità formale, si definisce da ultimo nella necessità del suo impiego per giungere a una determinazione dell'universalità concreta che sappia coniugare la scoperta dell'eguaglianza storico-'naturale' degli uomini e quindi la loro comune emancipazione dai bisogni, con la loro liberazione al senso. La determinazione del piano ambiguo, sociale, della seconda violenza, può considerarsi l'ulteriore sbocco della riflessione weiliana sulla violenza, l'oggetto che egli individuava come la condizione essenziale di ogni riflessione filosofica sui temi della contemporaneità⁸⁰³.

⁸⁰² Per la discussione approfondita di questi punti si veda PP 231 sgg. (soprattutto p. 233). Li discute con acume R. Caillois, *Politica e filosofia in Eric Weil*, in E. Weil, *Dell'interesse per la storia ed altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirillo, Bibliopolis, Napoli, 1983, pp. 9-24 (versione originale, *Politique et philosophie chez Eric Weil*, in «Revue de l'enseignement philosophique», 28, n. 5, juin-juillet 1978, pp. 1-10) (soprattutto, pp. 13-21).

⁸⁰³ P. F. Taboni, *La Logique de la philosophie e i problemi dell'interpretazione*, cit., p. 1281: «La violenza non è una categoria della *Logique*. Weil ne discute il concetto solo nell'*Introduzione*, anche se la sua figura è presente in tutte le pagine del libro. La riflessione sulla violenza è dunque la condizione del filosofare oggi».

Il limite dell'efficacia: il problème des loisirs

They have sentenced me
to twenty years of boredom
for trying to change
the system from within

Leonard Cohen, *First We Take Manhattan*

Il limite dell'efficacia, insito nella comprensione solo parziale che le scienze e le teorie della società hanno del proprio dominio disciplinare, riflesso nell'opacità che incontrano nel pensarsi, si mostra anche sul piano politico. Nella *Philosophie politique* il limite dell'efficacia è duplice, collocato tanto *prima* del suo sopravvento come principio 'sacrale' che determina la dinamica sociale della modernità, quanto *dopo*, allorché si presenta con l'urgenza di un problema politico. L'anteriorità logica e storica dell'inefficace che delimita il mondo dell'efficace è rappresentata da quelle comunità la cui tradizione non apre l'azione a tendenze 'produttivistiche' governate da una razionalità strumentale, tanto che in sede d'analisi del meccanismo sociale la genesi dell'efficacia e della razionalità strumentale viene compresa da Weil secondo un'ottica storicizzante, che contrappone loro gli opposti valori da questi sconfitti, valori anch'essi storici, ereditati dalla tradizione.

Le comunità non sono passate al riconoscimento dell'efficacia come valore supremo in seguito a un'illuminazione che le avrebbe convertite presentando loro un'idea *superiore* a quelle che esse avevano seguito prima. Lo hanno fatto per poter difendere ciò che esse sentivano come autenticamente valido, sotto la pressione della lotta tradizionale tra comunità tradizionali per vantaggi tradizionali (gloria, tesori, ecc.) (PP 69).

Se l'affermazione del valore dell'efficacia si è verificata in virtù di quell'universale generico insito nella conservazione dell'esistenza, nella protezione e perpetuazione di sé caratteristica di

qualsiasi comunità, non appena essa si configuri pragmaticamente come unione attorno a un sacro, nell'ambito di questa strategia difensiva *l'inutile* tramandato, il vantaggio tradizionale («gloria, tesori») muta la sua *facies* logica e, da universale relativo a una determinata tradizione, comincia a dotarsi di un'armatura di razionalità strumentale, scoprendo come alcune cose un tempo semplicemente presenti, per dirla in un linguaggio heideggeriano, possano diventare degli utilizzabili. La partizione weiliana tra comunità che scoprono la produttività e comunità che restano ancorate a tradizioni 'inutili' rimanda a quel filone sociologico e antropologico che in Francia da tempo si occupava della questione. Come Durkheim, che nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, ribadendo la sua tesi dell'*homo duplex* – da un lato individuo sensibile e soggetto di bisogni, dall'altro individuo morale che tende a negare le sue passioni e i suoi interessi immediati –, aveva designato due territori reciprocamente estranei ed eterogenei: «questa dualità della nostra natura ha per conseguenza, nell'ordine pratico, l'irriducibilità dell'ideale morale al movente utilitario e, nell'ordine del pensiero, l'irriducibilità della ragione all'esperienza individuale»⁸⁰⁴.

Lo statuto per Durkheim 'immorale' dell'azione mossa da fini utilitari venne ripreso da Bataille alla fine degli anni Quaranta, allorché nell'ambito della redazione della *Part maudite* e della *Souveraineté*, stese alcuni appunti passati poi alla storia con l'icastico titolo di *La limite de l'utile*. Non è certo questo l'unico debito che l'allora direttore di *Critique* contraeva, attraverso la decisiva mediazione di Marcel Mauss⁸⁰⁵, nei confronti di Emile

⁸⁰⁴ E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 23.

⁸⁰⁵ Ma si veda J.-Chr. Marcel, *Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?*, «Les Temps Modernes», n. 602, décembre 1998-janvier-février 1999, pp. 92-108, che rileva il rifiuto di Mauss, molto più aderente al dettato originale di Durkheim, di considerare legittimo il debito dichiarato da Bataille, e in generale dal Collegio di sociologia, nei suoi confronti. Marcel nota (ivi, p. 95) come la divergenza non sia tanto nella concezione dell'economia, ma nella teoria

Durkheim⁸⁰⁶. Nonostante il loro stato frammentario e la radicale

del sacrificio, poiché per Mauss il sacrificio apre una comunicazione per mezzo della vittima, mentre in Bataille tutto è focalizzato sulla componente della trasgressione dell'interdetto. Essenzialmente Mauss era ostile alla deriva irrazionalistica della lettura batailliana del potlach. A conclusione si veda la citazione (ivi, p. 106), tratta dal libro di M. Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris, 1994, qui pp. 709-710, dove Mauss, in una lettera di risposta a Roger Caillois, suo allievo diretto, a proposito di *Le Mythe et l'homme*, scrive il 22 giugno 1938: « Ce que je crois un déraillement général, dont vous êtes vous-même victime, c'est cette espèce d'irrationnel absolu par lequel vous terminez, au nom de la byrithme et de Paris, mythe moderne – mais je crois que vous l'êtes tous en ce moment, probablement sous l'influence de Heidegger, bergsonien attardé dans l'hitlerisme, légitimant l'hitlérisme entiché d'irrationnel – et surtout cette espèce de philosophie politique que vous essayez d'en sortir au nom de la poésie et d'une vague sentimentalité. Autant je suis persuadé que les poètes et les hommes de grande éloquence peuvent quelquefois rythmer une vie sociale, autant je suis sceptique sur les capacités d'une philosophie quelconque, et surtout d'une philosophie de Paris, à rythmer quoi que ce soit ». La lettera, nel quadro d'un'analisi dell'effettiva filiazione del Collège dalle teorie di Mauss, è citata anche da S. Moebius, *Die sozialen Funktionen des Sakralen – Marcel Mauss und das Collège de Sociologie*, cit., pp. 75-77.

⁸⁰⁶ Cfr. a proposito W. Ramp, *Effervescence, Differentiation and Representation in The Elementary Forms*, cit., in cui si marciano le differenze tra Bataille e Durkheim, sottolineando come nella lettura fornita da Bataille siano in gioco elementi nietzscheani che cambiano la percezione della totalità sociale, non più come reciprocità possibile attraverso una struttura di rappresentazioni, ma come struttura acefala (cfr. soprattutto pp. 144-146). Ma si veda anche A. Irwin, *Saints of the Impossible. Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, cit., in cui si rileva il debito verso la scuola di Durkheim, quanto all'ambiguità del sacro, che definisce la permeabilità della politica a forze inquietanti (cfr. pp. 2-7 e 221-222, sulla mobilitazione del sacro all'interno dello spazio politico); infine cfr. O. Debary – A. Tellier, *Le tournant ontologique de la sociologie*, in «Les temps modernes», 602, décembre 1998/ janvier-février 1999, pp. 168-180, che discutono la 'svolta ontologica' spiegando il rifiuto da parte di Bataille e Monnerot dello *chosisme* di Durkheim, nel tentativo di reintrodurre la soggettività all'interno di una prospettiva sociologica che vede il coinvolgimento del soggetto nel 'fatto sociale' tale che «l'oggetto e il soggetto 'comunicano' si consumano, sono sacrificati all'essere» (p. 174), applicando la trasgressione batailliana allo stesso concetto di regola metodologica. Considerazioni simili in J.-M. Heimonet, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, cit., p. 11: «Invece di applicarsi a oggettivare i fatti sociali, come ha provato a fare la scuola di Durkheim, tentano di afferrare l'interno del fenomeno sociale, nella sua essenza pura, nella sua totalità e nel suo dinamismo immediato».

distanza nelle modalità espressive, riscontriamo negli appunti notevoli punti di contatto con i cardini del tentativo di interpretazione del meccanismo sociale che si è esaminato nella *Philosophie politique*⁸⁰⁷. Si tratta del tema, ampiamente rinvenibile in Bataille, della distinzione tra economia generale ed economia ristretta. Quest'ultima basata sull'agire strategico, la prima invece governata da quel concetto di *dépense* con cui egli vuole proseguire la tradizione anti-utilitarista iniziata da Durkheim e cui aveva dedicato un fondamentale saggio nel 1933, *La notion de dépense* – vistosamente dipendente dall'*Essai sur le don* di Mauss – riprodotto non a caso in seguito come premessa a *La part maudite*. Non si seguirà qui la complessa costellazione concettuale che Bataille costruisce attorno a questi temi, ma solo qualche tratto di *La limite de l'utile*, per mostrare come alcuni elementi tornino nel discorso di Weil, seppur in tutt'altra direzione, per meglio determinare dove si collochi il limite dell'efficace.

Si è detto come i frammenti sulla *Limite de l'utile* fossero legati al progetto della *Part maudite*. La finalità immediata di Bataille nel redigere, da autodidatta, un trattato di economia era manifestare quanto di 'eterogeneo' sfugga alla presa omogeneizzante delle scienze socio-economiche, mostrando «il senso profondo della ricchezza» che si sottrae al nostro sguardo in quanto «ingannati dal bisogno di ragionare, vale a dire di calcolare tutto (*de tout mettre en compte*)»⁸⁰⁸, di «ridurre l'attività umana alla produzione e conservazione di beni»⁸⁰⁹: l'eterogeneo in questione era quel concetto di *dépense* che ogni economia reca in sé, quello spreco che si rinviene, a suo avviso, a fondamento di ogni azione apparentemente governata dalla razionalità stru-

⁸⁰⁷ Per quanto poco questo fatto possa significare sul piano della documentazione, va notato che *La part maudite* è l'unico libro di Bataille custodito nella biblioteca di Weil, conservata nel Centre Eric Weil di Lille.

⁸⁰⁸ G. Bataille, *La limite de l'utile*, in OC VII, 199.

⁸⁰⁹ Ivi, p. 201.

mentale, spreco permesso dal fatto che ogni organismo vitale produce più energia di quanto gli sia necessaria per sopravvivere⁸¹⁰. Nella sezione denominata «Il dispendio improduttivo», discorrendo dell'economia azteca – nella quale Bataille trovò sovente i reperti antropologici che più potevano supportare le sue tesi – troviamo la considerazione per la quale «i messicani non potevano fare in modo che la natura li seguisse, ma vivevano all'unisono con la natura»⁸¹¹. Non poter sottomettere la natura, in epoca pre-moderna, voleva dire porsi in sintonia con essa anziché instaurare un antagonismo, come invece accade, secondo la lezione di Weil, nella modernità. La decadenza dell'economia 'tradizionale' in cui il dispendio aveva la meglio viene attribuita da Bataille, seguendo il modello weberiano, al sopravvento della morale della Riforma, nemica dello spreco e fautrice di una società utilitaria, una società che «considera la *gloria* risibile in confronto all'*utilità*»⁸¹². La gloria, il lusso, i sacrifici costituiscono i fenomeni antropologici in cui Bataille scorge una prassi del tutto svincolata da finalità produttive, in cui lo stesso concetto di limite dell'utile viene giocato nel senso dell'eterologia', quella scienza del sacro come ciò che viene escluso dal discorso sociale, che fin dagli anni Trenta egli aveva pensato come 'scatologia' e come linguaggio di ciò in cui si rivela il limite del comunicabile⁸¹³. Rinvenendo nel *potlach* l'ambiguità strutturale della de-

⁸¹⁰ Cfr. su questi temi, M. Guillaume, *La part mal dite de l'économie*, cit.

⁸¹¹ G. Bataille, *La limite de l'utile*, in OC VII, 198.

⁸¹² Ivi, p. 200. La vaga scansione storica dell'analisi batailliana riprende in realtà *topoi* del pensiero sociologico e politico francese. Illuminante a proposito l'analisi tocquevilliana, su cui si veda F. M. De Sanctis, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005² (Milano, Angeli, 1993), qui soprattutto pp. 114-130.

⁸¹³ J.-M. Heimonet, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, cit., pp. 16-20, richiama il testo del 1934 sulla *Structure psychologique du fascisme* e il *Dossier de la polémique avec André Breton*, dove si tratta dell'eterologia come «science de l'ordure». Sempre J. M. Heimonet, *Négativité et communication. La part maudite du Collège de sociologie*, cit., p. 10, mette in connessione la tematizzazione della negatività con l'eterologia.

terminazione ontologica che spinge l'uomo ad acquisire per spre-care, Bataille mira a determinare nello stesso concetto di *dépense* un valore escluso, maledetto, nella società del calcolo. Il limite dell'utile è pertanto costituito da quel sacro che viene estromesso dalla comunicazione sociale utilitarista e che costituisce lo spazio non-identico, l'eterogeneo che si colloca al di fuori della dialettica razionalista e normalizzatrice della società civile. La sua determinazione consiste in una ricerca di trasgressione che mira a rinvenire il luogo della comunicazione con la sfera in cui la negatività si sottrae alla presa di una strategia dialettica che la riconverta in un discorso 'utile'⁸¹⁴. Nel sacrificio, ad esempio, Bataille rinviene la violenza che apre alla comunicazione del sacro come presenza dell'eterogeneo: nelle comunità che segnano storicamente un'antiorità, un limite all'efficacia, viene ad esemplificarsi in anticipo storico, ma non logico, ciò che si è chiamato in questo studio 'prima' violenza, come l'eccesso di violenza che sfugge costitutivamente alla presa del discorso ragionevole una volta che questo è compiuto.

Se la prima violenza non ha una determinazione storica 'primitiva' – nonostante gli esempi storici e antropologici, essa è tale solo 'dopo' il sapere assoluto hegeliano: solo dopo Hegel Bataille può pensare il sacrificio azteco come esemplificazione di quanto sfugge alla dialettica –, la 'seconda' violenza per come è individuabile nell'opera sistematica di Weil è invece storicamente determinata e pertinente al meccanismo sociale moderno. È in quest'ottica dunque che Weil può riprendere tra le righe della *Philosophie politique* il motivo batailliano, e prima ancora durkheimiano, della presenza di un sacro tradizionale anteriore al meccanismo sociale moderno, affermando che esso viene escluso e 'maledetto' in ragione dell'avvento di un sacro ulteriore,

⁸¹⁴ Cfr. al proposito alcune acute intuizioni di J.-M. Rey, *Bataille, la mort et le sacrifice*, cit., p. 71, nel senso di un nesso tra il concetto di limite e il lavoro svolto sul negativo.

l'efficacia. Nondimeno Weil tende a mettere in comunicazione le due sfere di utile e inutile, senza considerarle reciprocamente irriducibili, considerando anzi possibile un passaggio tra i due ambiti, dato che la volontà di preservare l'inutile può significare, per vie traverse, la possibilità di approdare a una razionalità calcolatrice.

Colui che nell'ambito di questa lotta sa utilizzare delle forze naturali non-umane può consacrarvi più uomini e più prodotti del suo avversario ritardatario, e può ingrandirsi continuamente perché può servirsi di coloro che ha sottomesso per aumentare il suo potenziale bellico, invece di impiegare i suoi nuovi sottomessi a fini improduttivi (rappresentazione, lusso, sacrifici,...) (PP 69).

Dalla necessità di conservarsi – per preservare la propria tradizione, col suo portato di fini improduttivi – nasce quella di produrre, e da improduttivi gli scopi diventano produttivi. Nel conflitto che spinge una comunità a interrogarsi sulle modalità necessarie al proprio mantenimento, l'agire strategico, appena sorto, si riappropria del materiale umano un tempo destinato ad alcune pratiche 'inutili' («rappresentazione, lusso, sacrifici») per *consacrarlo* – il termine è significativo – a un meccanismo produttivo di cui esso costituisce l'indispensabile mezzo. L'utile, sembra dire Weil, nasce per mantenere l'inutile. Ma di qui, nella *Philosophie politique*, prende poi piede il processo di autonomizzazione della sfera dell'agire strategico, la sacralizzazione dell'utile che si avviluppa in se stesso, facendosi da predicato direttamente il soggetto. Cosa accade però quando l'autonomizzazione della *Zweckrationalität* si pone come problema politico? La questione sorge allorché nel meccanismo sociale contemporaneo il principio d'efficacia, svolto fin nelle sue estreme implicazioni, giunge a toccare il suo limite. *Dopo l'efficacia*, il limite s'annuncia in ciò che testimonia del corso 'insensato' che può prendere la lotta con la natura se non viene supportata da una coscienza politica che abbia di mira la creazione delle condizioni

del senso. Quella stessa negatività *sans emploi*, cui Bataille ha dedicato pagine sofferte, può tornare a giocare un ruolo nel tessuto sociale se l'individuo legge la *contrainte* come mera oppressione incapace di fornire un senso alla sua esistenza. Eterogenea al nostro pensiero calcolatore, la negatività senza impiego della prima violenza si ripresenta in forme mutate al termine della dinamica interna alla seconda violenza – violenza controllabile perché intrecciata alla ragione –, se questa non sviluppa le potenzialità di emancipazione contenute nel suo seno, anche nel senso della lotta sociale *organizzata*, se per l'individuo la società è soltanto *astratta coercizione* che non ha presa sulla sua morale concreta. La manifestazione del principio sociale come astrazione si esprime attraverso la paradossale impossibilità, da parte della società, di formulare proposte sensate per il «tempo libero». Non sapendo cosa fare del tempo libero, il meccanismo sociale rivela la sua ignoranza del senso del suo agire finalistico: il limite dell'efficacia è nella mancata comprensione di dimensioni ulteriori a quelle della produzione.

Il 'problema del tempo libero' è la forma sotto cui il problema dell'individuo diviene problema per la società; e, divenendo per la società problema insolubile e paradossale, fa concretamente della società nella sua totalità un problema per l'individuo nella sua vita sociale. La società dovrebbe sopprimere ogni linguaggio sensato se volesse impedire ai suoi membri di superarla; dato che non può (per delle ragioni 'sociali'), la sua volontà di razionalità, che fa del senso l'insensato stesso, la rende problematica e la rivela come astrazione (PP 103).

Il *problème des loisirs* è l'esibizione dell'insufficienza del principio dell'universalità formale: in quest'impasse prende nuova forma la contrapposizione tra individuo e società che già si era mostrata nelle questioni di giustizia sociale. Lì l'insoddisfazione dell'individuo rispetto al funzionamento del meccanismo sociale, insorta in seguito alla ripartizione ineguale dei prodotti del lavoro, era riferito sì alla povertà di risorse simboliche che questo convogliava per sostituire i valori tradizionali, ma soprattutto alla

‘storicità’ ed irrazionalità della distribuzione del prodotto sociale. L’apertura della questione della giustizia sociale si situava nello scarto tra universalità formale del sistema e ripartizione particolaristica del prodotto del lavoro⁸¹⁵. Gli individui, equiparati sul piano della loro occupazione nell’organizzazione del lavoro sociale, uguali in quanto tutti *ugualmente efficaci*, si vedevano nuovamente distinti in virtù di ragioni storiche. E alla base dei conflitti sociali si mostrava comunque una teleologia iscritta nel principio di organizzazione razionale che, se non fosse disturbata da fattori storici, porterebbe a una composizione finale degli interessi e a un superamento della contrapposizione radicale tra le classi. Per questo lì, partendo da un’‘insocievole socievolezza’ del meccanismo sociale, si demandava allo Stato la conciliazione di giusto ed efficace, lo svolgimento ‘per sé’ dell’universale del meccanismo sociale⁸¹⁶.

Anomia e noia

Data l’inevitabile compresenza dell’elemento storico e di quello razionale al limite del meccanismo sociale, la razionalizzazione totale è comunque impensabile. Al meccanismo sociale si presenta il problema di come gestire il tempo libero dei propri

⁸¹⁵ Cfr. A. Tosei, *La double inscription de l’action*, cit., pp. 69-70.

⁸¹⁶ A. Tosei, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d’Eric Weil*, cit., sottolineando l’autonomia teorica della *Philosophie politique* (che proporrebbe, integrando in sé economia e sociologia, una «scienza sociale post-marxiana») rispetto alla *Logica*, ribadisce come le fonti dell’opera politica sarebbero da ricercare nell’economia politica classica e in Weber; anzi (ivi, p. 1174 sg.) Weil fornirebbe «alla scienza weberiana la filosofia che essa esige», facendo della *Philosophie politique* un libro epocale, perché tenterebbe un bilancio dell’Azione ragionevole in corso, la quale azione (ivi, p. 1184): «ha per presupposto, condizione, oggetto e bersaglio (*cible*) la società razionale», non producendo «né la fine della concorrenza, né la fine del mercato, né quella della divisione tecnica in classi, né quella dello Stato». A proposito del ruolo dello Stato in Weil si veda la lucida analisi di L. Bescond, *Eric Weil et le choix de l’Etat constitutionnel*, in *Sept études sur Eric Weil*, cit., pp. 57-74.

membri, di cosa questi possano fare dell'*otium*, dell'attività improduttiva cui hanno diritto e che di per sé, con la sua sola realtà, marca effettivamente non solo il limite dell'efficacia, ma anche il limite in cui la seconda violenza trova uno sfogo, per quanto esso sia incanalato. Il ritorno di una forma di violenza simile alla 'prima', ovvero esteriore per scelta a qualsiasi forma di razionalità, è possibile solo al limite dell'efficacia, al limite quindi della 'seconda' violenza, che all'efficacia è coestensiva. Il *problème des loisirs*, nell'alludere a un'ulteriorità rispetto al meccanismo sociale, richiede paradossalmente che si trovi un'utilità dell'inutile, utilità non limitata all'agire strategico, pena la ricaduta in forme inedite di violenza⁸¹⁷. Nella dimensione dominata dalla razionalità strumentale e dai conflitti determinati dalla dialettica della seconda violenza, il limite dell'efficacia segna il punto in cui la presa di coscienza ragionevole di queste dinamiche deve portare a un'assunzione del compito politico. Il rischio messo in luce dall'equazione tra l'efficacia e il sacro è che, al di qua della capacità genetica del concetto di efficacia, al di là della raggiunta, seppur parziale, realtà del razionale, si sviluppi proprio quella dinamica tipica del sacro per cui nel momento stesso in cui la fatticità viene impregnata di senso essa lo respinge, innescando una nuova divaricazione tra il fatto e il senso.

L'organizzazione razionale perfetta sarebbe la vittoria perfetta dell'uomo sulla natura esteriore; sarebbe insieme la liberazione totale dell'uomo in rapporto alla natura e realizzerebbe il vuoto nell'uomo, che avrebbe a sua disposizione la totalità del suo tempo, ma non essendo più

⁸¹⁷ Cfr. Th. Paquot, *Utilité de l'inutile?*, in «Les Temps Modernes», 602, décembre 1998/janvier-février 1999, pp. 109-120, che sottolineando la precaria conoscenza dei testi marxiani ai tempi della rivista di Souvarine, la *Critique Sociale*, cui Bataille collaborava e su cui apparve la *Notion de dépense*, rileva (ivi, p. 120) come Bataille presenti «il *potlach* principalmente come una cerimonia di distruzione, mentre Mauss insiste sulla costruzione sociale che risulta da quella rivalità tra i due gruppi». Con tutto ciò, Bataille sembrerebbe aver paradossalmente previsto l'odierna massificazione del lusso, la consumazione dell'inutile, il *potlach* inserito nel marketing (ivi, 120).

che essere sociale, non avrebbe impiego sensato per questo tempo. A meno che l'uomo non rinunci, dopo la trasformazione totale della natura esteriore, a ogni sentimento, questo sarebbe il regno della noia, solo sentimento rimasto, una noia che, insoddisfatta non di questo o di quello [...], ma dell'esistenza stessa, porterebbe rapidamente alla distruzione con la violenza dello stato ideale raggiunto (PP 94).

Il *problème des loisirs* evidenzia quindi il possibile esito interno alla dialettica della seconda violenza: la signoria totale della natura, la vittoria del meccanismo sociale, può ingenerare una deriva anomica della razionalità strumentale, la degenerazione della seconda violenza in violenza 'annoziata', una violenza diversa solo in apparenza, che si rapporta alla 'prima' perché anch'essa consapevolmente lontana dall'universale realizzatosi, anche se solo come mezzo, nella società del lavoro organizzato. Si è visto come la prima violenza sia centrale nella *Logique de la philosophie*, perché ne costituisce il nemico interno, in quanto decostruisce la nozione di riconoscimento guadagnata col sapere assoluto hegeliano, attivando consapevolmente una strategia di mimesi e *performance* del fallimento della comunicazione. La prima violenza, violenza del pensiero, della teoria – ben esemplificata dalla figura di Georges Bataille –, muove quindi dal sapere assoluto come un oggetto dell'esteriorità, cui è possibile sottrarsi, aggiungendo uno sguardo esterno, uno sguardo di coscienza che riflette in sé il sapere assoluto, pensandosi come 'violenza *rentrée*'. Il pensiero e la scrittura che ritraggono l'assoluto come oggetto definiscono una violenza 'reintroiettata' nel sapere.

La violenza 'anomica' al termine del decorso della seconda violenza è invece comportamento annoiato che si manifesta in una società 'pura', 'perfetta' – in cui l'unica attività di esplicitazione della propria negatività come azione consisterebbe nell'inserirsi correttamente nel meccanismo –, è atteggiamento distruttivo che come la prima violenza si trova davanti un oggetto compiuto, una totalità autosufficiente, perfettamente funzionante: la forma pura del meccanismo sociale, in cui vige il para-

digma della *Zweckrationalität* fattasi autonoma, dove secondo una legalità esatta e ben determinata vengono prodotti i beni necessari perché la società si conservi (qualcosa di simile a quanto Aron, non senza acrimonia critica, definiva come il concetto durkheimiano di società: «una concretizzazione mitica di fattori sociali trasfigurati in una forza sovra-individuale, novello Moloch che sceglie le sue vittime tra gli individui»⁸¹⁸).

L'emergere di un problema del tempo libero coincide con quanto Bataille stesso, nella celebre lettera a Kojève del 6 dicembre 1937, già più volte richiamata, definiva la *negativité sans emploi*, negatività che non può più esplicitarsi nell'Azione, perché la storia è finita. In quell'addolorata lettera del '37 gli echi del seminario si mescolavano al rilievo inquietante della situazione in cui verrebbe a trovarsi una negatività 'disoccupata' («ritrova qualcosa 'da fare' in un mondo in cui dal punto di vista dell'azione nulla si fa più. E ciò che ha 'da fare' è dare alla parte di esistenza liberata dal fare la sua soddisfazione: si tratta proprio di uso del tempo libero»⁸¹⁹). Come evidente, il *problème des loisirs* che in Weil si viene a creare al termine del processo della seconda violenza, il problema di far buon uso del 'tempo libero' lasciato da una società dove l'efficacia è pienamente dispiegata, in Bataille è direttamente connesso a quello della prima. Nel tempo libero, liberato dalle necessità di azione e di soddisfazione, si esibisce un *analogon* della 'prima' violenza, che ritorna da un oggetto totale come il meccanismo sociale, che la ricomprende come fenomeno di rivolta del particolare, senza porre il problema del valore della sua consapevole 'esteriorità' alla totalità.

La risposta di Weil al problema batailliano della prima violenza era contenuta nella duplice mossa che aveva fatto sì che nella *Logique*, tra le categorie di Opera e di Finito, si prendesse di petto la questione e si considerasse l'effettività, l'efficacia anche

⁸¹⁸ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 345.

⁸¹⁹ G. Bataille, OC V, 563; tr. it. in *Il Collegio di Sociologia*, cit., p. 114.

discorsiva delle due categorie della rivolta come il *segno esteriore* che la possibilità della filosofia, del discorso coerente e ragionevole, passibile di universalizzazione, nasce proprio dalla ricchezza concettuale della nozione di ‘attitudine’ – la violenza che si presta a tradursi in discorso – e che pertanto la realtà, il *factum brutum* dell’Opera, vada letta a sua volta come l’allusione a un suo superamento. Ricordata la sfida che si combatte nelle ultime sezioni della *Logique*, resta da comprendere se Weil fornisca una risposta analoga al problema che emerge alla fine della sua filosofia sociale. In effetti, si è alluso qui più volte all’ulteriorità cui facevano segno alcune questioni weiliane relative alla violenza sociale, alla seconda violenza. Il limite dell’efficacia, si è visto, è segnato *ab initio* dalla sua determinazione di evenienza storica, contingenza che si afferma in una specifica comunità, perché appaga meglio di altre modalità le esigenze di soddisfazione dei bisogni. Ma è marcato in secondo luogo dal passaggio tra la società e lo Stato, nella *Philosophie politique*, Stato che Weil intravede non tanto nella forma dello Stato nazionale, ma essenzialmente come istanza ragionevole e posteriore di incarnazione dell’universale concreto, nell’accezione di un’organizzazione compiuta dell’azione ragionevole, ma soprattutto come entità che ha il compito di ‘istituire’ effettivamente la comunità come comunità morale, informando gli individui, educandoli quindi all’universale. Si tratta di quella strategia ‘educativa’ che Weil individua come necessario medium dell’azione statale, per garantire alla società moderna l’integrazione che giunge dal terreno dell’ulteriorità statale tanto come segno di limite dell’efficacia della *Zweckrationalität*, quanto come formazione a livello individuale di una coscienza dell’universale concreto e come scopo in via di realizzazione proprio attraverso l’organizzazione statale. Con uno Stato così concepito, caricato di oneri etici, è in gioco per Weil parimenti il reperimento d’un antidoto alle forme anomiche, alla noia ingenerata dall’automatizzazione perfetta del meccanismo sociale, per cui «tutta la sfera della vita collettiva, in

gran parte, è sottratta all'azione moderatrice della regola»⁸²⁰, fenomeno durkheimiano che si propose con sempre maggior frequenza nei suoi scritti come oggetto da pensare e rispetto a cui escogitare soluzioni⁸²¹.

Confessare la modernità: l'ulteriorità del 'politico' e il ritorno della morale

Con la seconda edizione della *Division du travail social* Durkheim, passato per lo studio empirico del fenomeno del suicidio, si interrogò sulle strategie da opporre all'anomia, per garantire la tenuta del corpo sociale⁸²². Individuandole nelle

⁸²⁰ E. Durkheim, *De la division du travail social*, cit., p. III. Si veda a proposito F. Pearce, *The Radical Durkheim*, Canadian Scholars' Press Inc., Toronto 2001², sul *Suicide*, pp. 134-158, che definisce (p. 129) il suicidio fatalistico un fenomeno comune in società con divisione coatta del lavoro. Questo testo, pur puntando efficacemente a un'attualizzazione dell'opera durkheimiana, tende in generale a un'interpretazione attivistica del 'sacro': cfr., ad esempio, p. 218, oppure la conclusione sulla *Creative Effervescence and the Ontario Coalition against Poverty*.

⁸²¹ Si tratta di temi discussi in modo approfondito ed esauriente da P. F. Taboni, in *Introduzione* a E. Weil, *Educazione e istruzione*, cit., pp. 9-45 e ancor più a fondo in P. F. Taboni, *Libertà e cittadinanza*, cit., su cui pertanto non torneremo in questa sede. Sul tema dell'educazione si veda anche J.-M. Buée, *Education, cosmos et histoire chez Eric Weil*, in *Cahiers Eric Weil*, II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 81-89, che ricorda (ivi, p. 86) come per Weil, che riprende qui motivi aristotelici, essa sia possibile in quanto già reale.

⁸²² Sul tema del *Suicide* (annunciato già in *Division du travail social*, p. 226: «Se possedessimo un fatto oggettivo e misurabile che traduca le variazioni d'intensità per cui passa questo sentimento [la sofferenza] secondo le società, potremmo allo stesso tempo misurare quelle dell'infelicità media in questi stessi ambienti. Questo fatto è il numero di suicidi»), rimandiamo a Ph. Besnard, *Les pathologies des sociétés modernes*, in *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, cit., pp. 197-211, che sottolinea (ivi, p. 199) come nella forma anormale della divisione del lavoro alla fine della *Division*, che attua una coercizione scarsamente produttiva, «i principi destinati ad assicurare l'efficacia sono gli stessi che producono l'inefficacia», oltre che l'insoddisfazione per l'iniquo accesso alle posizioni sociali. Secondo Besnard (ivi, pp. 202-203): «lo stato di anomia non è altro che la non-realizzazione della terza condizione della solidarietà organica: è l'assenza di una regolamentazione ca-

corporazioni: un rimedio che avrebbe dovuto istituire una ‘governamentalità’ preliminare dell’organismo sociale, che ponesse rimedio alla patologia prima di tutto morale che attraversava l’epoca⁸²³. «Se l’anomia è un male, è prima di tutto perché la società ne soffre, non potendo accontentarsi, per vivere, di coesione e regolarità», afferma Durkheim⁸²⁴. L’al di là morale in cui rinvenire il senso dell’esistenza sociale è l’elemento la cui mancanza fa sì che possano innescarsi le dinamiche individuali che conducono al suicidio, fenomeno innanzitutto sociale, risposta a situazioni economiche e produttive che determinano disorientamento. Le corporazioni rappresentano nello schema di Durkheim il freno alla deriva che fa sfuggire il significato morale della coesistenza sociale, costituendo una forte istanza di governo, *da dentro la società* – come accade nella società civile hegeliana, d’altronde –, che rafforza la coesione, la regolarità soltanto tecnica di contenuti normativi morali⁸²⁵.

pace di assicurare la cooperazione tra due funzioni specializzate», anche se in ultima analisi Durkheim scivola verso un’accezione di *anomia come assenza di coscienza della solidarietà*. Besnard reputa che nelle *Règles* l’accezione di normalità sia diversa da quella della fine della *Division*, e ancor più quella del *Suicide*. Si veda anche lo studio tecnico sull’interazione tra regolamentazione e integrazione di M. Cherkaoui, *Suicides et formes anormales de la division du travail*, in M. Borlandi – M. Cherkaoui, *Le suicide. Un siècle après Durkheim.*, PUF, Paris 2000, pp. 109-123.

⁸²³ Si vedano a proposito gli interessanti nessi in W. Ramp, *The Moral Discourse of Durkheim’s Suicide*, in W. S. F. Pickering – G. Walford, *Durkheim’s Suicide. A Century of Research and Debate*, Routledge, London-New York 2000, pp. 81-96, secondo cui il *Suicide* ha dimensione morale e pedagogica, ma contiene proprio per questo alcuni cenni ai temi poi indagati da Foucault. Ramp rileva come tuttavia Durkheim non abbia ancora separato la questione della sovranità (l’autorità collettiva della morale, in questo caso) da quella della *governance* (le tecniche amministrative per garantire ordine, benessere e produttività). Per Ramp le corporazioni di Durkheim sarebbero agenti di giustizia sociale e mezzo di consapevolizzazione morale, leggibili sia come esempio di ‘governamentalità’ che come modello di una critica morale di tale governamentalità, non appena essa abbandona la cura della ‘sovranità’ morale.

⁸²⁴ E. Durkheim, *Division du travail social*, p. VI.

⁸²⁵ W. S. F. Pickering, *Reading the Conclusion: Suicide, Morality and Religion*, in W. S. F. Pickering – G. Walford, *Durkheim’s Suicide. A Century of*

Diversa, come visto, l'analisi della questione in Weil. Diverso anche il rimedio indicato, nell'alludere a un al di là degli imperativi sociali. Il problema del tempo libero si presenta come l'esibizione del punto in cui la prima violenza e il residuo inutilizzabile della seconda vengono a congiungersi in un'analoga determinazione: per entrambe si apre la questione della gestione di una libertà svincolata dall'azione e dal bisogno. Anche il meccanismo sociale infatti apre a un esito violento che presenta notevoli affinità con la 'prima'. Quell'universale della produzione razionalizzata, usato come un mezzo, quell'universale esteriorizzato e necessario a liberare l'uomo alla propria particolarità, alla propria autonoma donazione di senso, è suscettibile infatti di esser tolto se oggetto di un'esistenza annoiata, di una violenza insensata e svincolata da qualsiasi intenzione strumentale di razionalizzazione del reale, intenzione che inerisce invece all'efficacia, pur parziale, della seconda violenza. La violenza senza contenuto è l'esito 'anomico', sregolato, rinvenibile nella cornice del meccanismo sociale.

Nel lungo inedito *De la nature*, al termine di un percorso non dissimile, la noia viene rivelata come il sentimento derivante dall'insufficiente comprensione che ha di sé la modernità nella sua espressione sociale e scientifica. Weil compie lì una duplice operazione. Da un lato riscontra nella società moderna una capacità di imporre come primo punto dell'agenda politica la propria conservazione a danno della natura – lo si è visto –, dall'altro osserva la formazione di una concezione scientifica che si comprende soltanto come accumulo di fatti e dati («un progresso vuoto e di semplice accumulo di cose e poteri senza altra finalità che l'accumulo stesso»⁸²⁶), sulla scia di uno «spirito di razionalità, di cal-

Research and Debate, cit., pp. 66-80, rileva (ivi, p. 74) a questo proposito la funzione di controllo sociale della stessa religione, che agisce ispirando una *vie sérieuse* (ivi, p. 77), diversamente da R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 342, che rimanda piuttosto alla prefazione della *Division*.

⁸²⁶ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 68.

colo, d'efficacia, che fa esser la società moderna ciò che è, un'impresa di arricchimento che impoverisce per il fatto che le soddisfazioni che dà producono non soltanto nuovi desideri e nuove insoddisfazioni, ma fanno nascere la coscienza che il progresso, non arrestandosi mai, si rivela assurdo»⁸²⁷.

L'insensato approdo della scienza moderna a un «aggregato di dati di fatto» che non risolve né tantomeno si occupa di alcuna tra le questioni fondamentali dell'umano, dev'esser corretto e integrato nel senso di una comprensione delle condizioni di sensatezza, senza tornare ad antichità dotate di qualche presupposta normatività («la scienza e il suo rampollo, la tecnologia, sono venute per restare, e noi dovremo conviverci»⁸²⁸), ma piuttosto attraverso una concezione che veda la scienza come possibilità realizzata di un senso già presente. La soluzione teorica che Weil suggerisce al termine del suo percorso filosofico – *De la nature* fu concluso nel 1975 – consiste nel ripensare e riformulare il concetto stesso di natura, in modo che accolga le determinazioni kantiane della *Kritik der Urteilskraft* come quelle hegeliane dell'idea al termine della *Wissenschaft der Logik*, per cui la scienza, anziché concepirsi in antagonismo con la natura, si comprenda come inserita in un 'cosmo' che si apre come 'senso', come condizione trascendentale di ogni donazione particolare di senso. «La condizione delle condizioni è di grande semplicità e può darsi che per questa stessa ragione sia stata raramente enunciata: in una parola, bisogna che il dato vi metta del suo. [...] Prima di voler esser signore e possessore delle sue condizioni esteriori, l'uomo vive nella natura e non opposto a una natura situata davanti a lui e con cui dovrebbe in primo luogo stabilire dei rapporti. La scienza moderna non si comprende che come possibilità realizzata a partire da un dato già orientato, già sensato

⁸²⁷ Ivi, p. 74.

⁸²⁸ E. Weil, *Science et civilisation moderne, ou le sens de l'insensé*, in EC I, pp. 291-292; tr. it. in *Educazione e istruzione*, cit., pp. 96-97.

e contenuto, in potenza, in questo dato»⁸²⁹. Il senso è postulabile in quanto già iscritto nel reale, è ricercabile in quanto contenuto nella storia stessa del reale. La ricchezza di determinazioni della realtà, del dato naturale pensato, è secondo Weil la chiave di volta per restituire alla scienza un'autocomprensione meno povera e limitante.

Così come le operazioni scientifiche, anche l'agire sociale si concepisce contro-natura, nel senso esplicito di una condotta antagonistica con la dimensione naturale. Per i Greci, se «l'uomo è a-natura, forse antinatura, lo è per natura; è, per essenza, contraddittorio in se stesso e con se stesso»⁸³⁰, nella modernità noi «siamo separati da questi antenati da un cambiamento di attitudine il cui risultato è stato che noi ci troviamo, uomini moderni, al di fuori della natura»⁸³¹. A segnare il punto di cesura, per Weil, è il principio di autonomia kantiano, che definisce compiutamente la libertà come altro dalla natura, come contro-natura (di qui la recisione d'un legame che aveva spinto il pensiero greco a concepire la storia secondo leggi 'naturali'). L'esteriorità reciproca tra uomo e natura pongono le basi della costruzione di una società civile, di un mondo della condizione che si dimostra, come visto, in più modi ostile a una sua assunzione e complicazione politica: la dimensione dell'utile, l'economico, matura una resistenza che si traduce in un'autonomizzazione delle sue funzioni razionali⁸³², e la genesi del sacro dell'efficacia provoca in pari tempo la nascita di un metadiscorso del mecca-

⁸²⁹ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 66.

⁸³⁰ Ivi, p. 18. Un passo in una direzione simile si può ricavare dal saggio omonimo, *De la nature*, in PR I, p. 354: «la sua natura è determinata dalla sua indeterminazione; è libero, siamo tentati di dire, non è interamente vincolato dalla necessità della natura, avrebbero detto i Greci, per i quali il nostro concetto di libertà non esiste».

⁸³¹ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 29.

⁸³² Si veda L. Amodio, *Eric Weil e la storia* (1983-84), in Id., *Storia e dissoluzione*, pp. 153-159, qui p. 155.

nismo sociale, il cui approdo è però il vuoto di senso che l'individuo stringe nelle mani nel momento in cui ha tempo a 'disposizione'. Se «una soluzione potrebbe trovarsi solo a condizione che la modernità sia accettata e confessata, che dunque un senso sorga nel mondo moderno e nel suo seno»⁸³³, bisogna comprendere tuttavia come Weil concepisca tale *autoaccettazione* della modernità. Che la modernità si confessi a se stessa – espressione curiosa e quasi premonitrice di dibattiti che avranno inizio subito dopo la morte di Weil – è la premessa 'metodologica' perché la questione del senso morale dell'agire possa essere nuovamente messa a tema, senza far esclusivo riferimento alla cornice sociale, e quindi 'antinaturale', in cui l'azione ha costitutivamente luogo. Chiarendo, come fa Weil in *De la nature*, le origini moderne del meccanismo sociale, 'confessando' pertanto a se stessa, istanza ancora moderna, le condizioni della propria genesi, questa stessa società può porre in modo appropriato la questione del suo senso, e del senso morale dell'agire dei suoi membri. Pur essendo «indubitabile che la società del lavoro razionale e dell'organizzazione efficace non conosca altro criterio di valore da quello del progresso nel dominio delle condizioni inizialmente date, non ne segue necessariamente che questa società non possa render possibile altra cosa al di là di questo progresso»⁸³⁴: in sede di filosofia politica l'efficacia deve trovare pertanto un'ulteriorità applicativa, nel momento in cui si sposta dal campo del razionale a quello del ragionevole, e dalla società passa allo Stato che organizza il senso⁸³⁵. La resistenza dell'utile

⁸³³ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 108.

⁸³⁴ Ivi, p. 108.

⁸³⁵ Cfr. l'efficace formula dell'articolo di V. Gerhardt, *Der organisierte Sinn. Politik und Anthropologie bei Eric Weil*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil - Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 123-146, che mira a tematizzare la *Philosophie politique* all'interno di una filosofia intesa come antropologia o data antropogeneticamente dal senso intenzionato nell'esperienza che fa il singolo. Gerhardt insiste a lungo sul ruolo dei sensi e della sensibilità in Weil (ivi, pp. 139-

pone la necessità d'un'ulteriorità normativa del 'politico', di un'assunzione consapevole dell'effetto di razionalizzazione raggiunto dal meccanismo sociale nella direzione di una liberazione degli individui all'esperienza del senso.

Ma c'è un elemento ulteriore. Se lo Stato e le istituzioni vengono ad assumere il ruolo di correttivo essenziale alle derive autoreferenziali della società, quasi come *katechon* politico alle dinamiche coattive del lavoro, è vero che l'implicazione reciproca tra coercizione sociale e libertà dell'individuo si fonda su una valorizzazione della dimensione della coscienza morale e della sua autoconsapevolezza che demanda alla morale pubblica la formulazione delle condizioni di possibilità di una vita sociale orientata teleologicamente verso la presenza del senso per gli individui che la costituiscono. In questi passaggi, nell'onere di cui è caricato il 'politico', si ravvisa in Weil la presenza dell'oggetto centrale delle preoccupazioni di Durkheim, l'anomia, come elemento disgregante e contrario all'istanza di coesione che dovrebbe comunque contraddistinguere la comunità nel momento in cui si forma, e rispetto a cui egli pone in primo piano il nesso necessario tra l'istanza politica che comprende l'agire sociale e le nervature morali che di quest'istanza costituiscono la linfa. Di qui risulta come l'assenza di un passaggio fondato tra politica e morale possa determinare l'appiattimento del 'politico' al controllo delle tecniche di razionalizzazione del lavoro, il cui esito a livello sociale può essere l'estraneazione volontaria degli attori sociali dal meccanismo in cui sono coinvolti, percepito come 'seconda natura'. È un motivo che attraversa tutta la riflessione dell'ultimo Weil, nella sua saggistica di carattere politico-morale e che riemerge nel 1976, nell'articolo che in qualche modo, a

141), riscontrando come la messa in crisi della certezza porti alla riflessione sui fondamenti anche antropologici dell'agire comune, concludendo (ivi, p. 146) che la volontà politica di una comunità nasce da «rappresentazione di rappresentazioni», sottolineando, in modo dissimile rispetto a quanto osservato da Weil, la *Reflexionsfähigkeit*.

pochi mesi dalla morte, suona come una sorta di testamento spirituale, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, dove con una qualche preoccupazione Weil nota il carattere ‘antiquato’ della filosofia morale e della discussione dei temi che la riguardano (resterebbero solo forme di analisi della forma logica del discorso morale, certo non inutili, anzi necessarie, ma insufficienti, appunto perché limitate alla forma⁸³⁶). È a questo proposito che egli qui afferma, con accenti più cupi del solito, che «il declino della discussione, coinvolgendo e i principî e la loro applicazione, è un brutto segno: rischiamo di affondare nell’assurdo dei fatti incomprensibili quanto al loro senso; nel migliore dei casi diventeremmo animali ben nutriti, ben alloggiati, soddisfatti dei divertimenti che ci sarebbero offerti. Al che si può rispondere: perché no? E in realtà basterebbe non voler più comprendere»⁸³⁷. Il rischio del meccanismo sociale contemporaneo si rivela per Weil nella sua intrezza nel meccanismo di produzione di ‘animali’ foraggiati e accasermati, intrattenuti ma incapaci di comprendere, di porre cioè la questione che l’individuo invece poneva alla società contrapponendovisi, quella relativa al senso dell’emancipazione dai bisogni. È il punto sollevato anche in *De la nature*, quando Weil sottolinea la genesi della violenza dall’*ennui* come ‘stato di cose’ moderno, relativo all’efficacia della nostra organizzazione del lavoro, che porta parimenti a una certa esperienza della libertà nell’*otium*, senza che questa funga poi da movente del progresso⁸³⁸. Non è la noia a generare il progresso, ma il progresso a generare noia.

⁸³⁶ E. Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, in PR I, pp. 255-278, qui p. 258. Per la considerazione dell’importanza dell’analisi del discorso morale si veda anche E. Weil, PM 8.

⁸³⁷ E. Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, in PR I, pp. 277-278. Sul pessimismo di questo saggio cfr. L. Amodio, *Weil e la fuga dell’etico nella storia*, in *Storia e dissoluzione*, pp. 125-139 e L. Sichirolo, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., p. 87, dove si parla di un Kant letto da Weil attraverso la lente hobbesiana.

⁸³⁸ Cfr. da parte di Durkheim la smentita del nesso noia-progresso in *De la division du travail social*, cit., p. 236: «Non si può ammettere che il progresso

L'apparizione di una tale noia è un fatto storico [...]. Nasce solo laddove gli uomini hanno acquistato il potere di disporre liberamente del tempo libero della loro vita, dove possono ritornare su di sé, riflettere su ciò che cercano in fondo, e giudicare del senso o del non senso dei loro fini⁸³⁹.

Quella stessa prospettiva ragionevole (ed hegeliana) che ha operato l'inserimento della negatività nella storia, la dialettizzazione della violenza nella *Weltgeschichte* e nell'ingranaggio logico, vede nella genesi della violenza 'annoiata', la violenza del *casseur*, provocata da un bisogno di distruzione insoddisfatto, una mera recrudescenza della prima violenza in ambito sociale. È il rifiuto di comprendere la realtà come Tutto sensato, come totalità che può esser oggetto di discussione, di senso possibile, che colpisce Weil nella tematizzazione di quest'appendice logica della violenza sociale. Il *problème des loisirs* incontra la violenza della categoria di Opera allorché l'individuo annoiato mette in dubbio la capacità della realtà di porsi come fonte delle strutture logiche di razionalizzazione, come luogo genetico di categorie e mezzi di discussione, quando cioè riduce tutto, e la realtà stessa nel suo concetto più alto, hegeliano e poi weiliano, di *Wirklichkeit*, a posizione soggettiva ed attitudine la cui violenza non è suscettibile di auto-comprensione. Allorché la *logica* del filosofo come logica dei discorsi che comprendono la realtà, come ontologia della realtà e del discorso, viene *rifiutata come mera attitudine*, vi è spazio per l'esteriorità della violenza distruttiva, senza scopo⁸⁴⁰. Essa non s'iscrive tuttavia nel nulla, ma nasce e prolifera nello stesso contesto sociale che l'ha generata, e per questo, ben-

non sia altro che un effetto della noia. [...] È impossibile che l'umanità si sia imposta tanta pena unicamente per poter variare un po' i suoi piaceri e conservar la loro originaria freschezza».

⁸³⁹ E. Weil, *De la nature*, in *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, cit., p. 73.

⁸⁴⁰ Cfr. a proposito di questi temi l'interpretazione di R. Caillois, *Politica e filosofia in Eric Weil*, cit., qui soprattutto pp. 9-11 e 21-23, con la significativa conclusione.

ché ‘senza scopo’, può esser utilizzata, appropriata e strumentalizzata da chi ne intraveda delle potenzialità di senso inesprese.

Se a una violenza ‘terza’ spetta un valore autonomo nella filosofia weiliana, essa dovrà allora indicare qualcosa che non possa esser classificato come corollario o appendice della violenza di secondo livello. La terza violenza non può esser la noia, né l’anomia. Dovrà riguardare un dominio a sé stante e porsi in qualche modo proprio *contro* la prima e la seconda, in soccorso alla ragione in difficoltà, per darle realtà al di là del mero principio di efficacia. Ma essa non può esser rinvenuta, o può trovarvisi solo mediatamente, in quello che è il campo della filosofia politica, la quale soltanto può porre a tema il conflitto che viene a maturare nella società, attorno alle questioni della giustizia sociale. Per rinvenire questa nuova, particolare configurazione della violenza è necessario addentrarsi nel libro che porta a compimento lo sforzo sistematico di Weil, la *Philosophie Morale*.

VI.

Prudenza o 'terza' violenza

«Quando ti liberi di tutte le illusioni più evidenti
(la religione, l'ideologia, il comunismo),
ti resta sempre il mito della tua bontà» [...].

Questa era l'esistenza
che lui si era costruito pensando,
vendicandosi del padre col pen-sie-ro cri-ti-co,
con l'esser ragionevole davanti alla sragione

Philip Roth, *Ho sposato un comunista*

Un libro classico

L'efficacia, pur tenendo conto dei suoi limiti, talora inquietanti, rappresenta nel sistema weiliano un concetto decisivo non solo nella sua accezione sociologica ristretta ma anche nella sua mansione teorica più ampia, quella d'una realizzazione di una forma universale della ragione. Eppure già nell'opera politica del 1956 Weil non stentava a riconoscere l'esistenza d'un problema fondativo dell'efficacia, se all'analisi del meccanismo sociale sentiva di dover anteporre una sezione sulla morale. Il problema, pratico e filosofico-storico, simbolizzato dalla nozione a maglie larghe di efficacia è quello di una potenza di realizzazione dell'intelletto, d'una struttura di applicazione dell'universale categoriale, meglio, d'una violenza schematizzante che accompagna la direzione delle categorie al molteplice dell'esperienza. Il problema teorico apertosi nella filosofia politica weiliana è però quello di una tendenza dell'efficacia a isolarsi, togliersi dal contesto storico, autonomizzarsi a meccanismo a sé stante, senza prendere in considerazione l'esistenza d'una finalità universale della rete razionale di rapporti che costruisce tra i suoi oggetti. Per il suo stesso darsi 'sacrale', si è visto, l'efficacia marca la propria separazione da un orizzonte teleologico e non strumentale, da un regime di *Zweckmässigkeit* che disponga l'azione su un terreno che nell'essere storico possa dirsi anche morale. A questa dimensione problematica, a quest'o-

rizzonte da reperire *necessariamente*, si rivolge l'ultima opera sistematica di Weil, quella che più di ogni altra pone il suo pensiero a confronto diretto non solo con l'etica, ma anche con la filosofia della storia e perciò stesso con quella della natura, della filosofia critica venuta da Königsberg.

Uscita nel 1961, la *Philosophie morale* va a comporre, caso quasi isolato nel secondo Novecento, un compiuto sistema di pensiero. Libro 'classico' e insieme 'duro'⁸⁴¹, poco noto al di fuori della ristretta letteratura specialistica⁸⁴², ripropone, sotto la diversa

⁸⁴¹ Entrambe definizioni di A. Burgio, *La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel*, cit., pp. 209 e 220.

⁸⁴² Unico classico weiliano a non avere monografie che gli siano specificamente dedicate, unico testo sistematico di Weil non tradotto in Italia. Tantomeno in Germania, dove sono tradotti solo la *Philosophie Politique e Hegel et l'Etat*, come ricordano G. Mohr – L. Siep, *Einleitung, Ethik und politische Philosophie bei Eric Weil*, in *Eric Weil. Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 11-22, sottolineando il paradosso delle «Sprachbarrieren» (Weil è tedesco!), che hanno impedito il riconoscimento di un autore la cui importanza era testimoniata dagli apprezzamenti di Aron e Ricoeur, ma anche di Deleuze, Bataille e Derrida. Mohr e Siep rilevano anche (ivi, pp. 13-14) come gli interessi di Weil fossero concentrati sul dominio etico-politico (la «fondazione dei principi dell'etica applicata») e che, dopo la *Logique*, i problemi teoretici siano emersi solo attraverso il filtro delle tematiche di 'filosofia pratica', definizione che nell'accezione corrente, nota M. Filoni, *Filosofia e politica*, cit., p. 78, non è perfettamente calzante per Weil. Quanto alla limitata efficacia del pensiero weiliano, bisognerebbe viceversa riflettere su quanto abbia giovato a Weil l'essere tedesco in Francia, pur naturalizzato, e lo scrivere in francese rispetto al pubblico tedesco. Rispetto alla Germania, negli ultimi anni qualcosa si è mosso, grazie al meritevole ma quasi isolato sforzo di A. Deligne, *Eric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph. Einführung in das Werk. Anthologie von Erstübersetzungen aus dem Französischen nebst Erstveröffentlichung eines Typoskripts. Bibliographie*, Romanistischer Verlag, Bonn 1998. Si veda da ultimo A. Deligne, *Action et réception d'Eric Weil en Allemagne*, in «Critique», LIII, 636, mai 2000, Weil, Kojève, Bataille, pp. 403-414, che ricorda le vicende della traduzione della *Philosophie politique* in Germania (*Philosophie der Politik*, übersetzt von K. Weigand – W. Gertz; ed. Wilhelm Hennis – Hans Maier, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1964) – Deligne rileva come gli editors del testo erano a conoscenza del fatto che i *Problèmes kantians* e la *Philosophie morale* fossero successivi all'opera politica –, un'opera senza ideologie in un periodo fortemente ideologizzato, «ouvrage d'inspiration hégélo-wébérienne», preceduta nella stessa collana da un'opera di Hennis chiamata *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekon-*

luce della filosofia morale, questioni che riguardano l'intera filosofia weiliana, perché mettono il gioco la logica di una filosofia morale che si assegna il «dovere della coerenza». Da qui il carattere 'speciale' di questa *philosophia specialis*, perché pretende di parlare in modo universalmente valido all'individuo, essendo al contempo la riflessione sulla morale e lo sviluppo interno del suo concetto, fenomenologia ed enciclopedia della morale, sistema che vede realizzarsi la sua evoluzione nel reale. Filosofia speciale, spiega la *Prefazione* all'opera, che, compresasi alla luce del sistema totale, vede il compimento della sua *autoelaborazione* nella comprensione del rapporto tra speciale e totale, superandosi in quanto tale, ossia speciale (PM 8-9).

Come la *Philosophie politique*, anche la *Philosophie morale* si presenta quadripartita: al reperimento del *Concetto della morale* segue una determinazione del *Contenuto della morale*, cui fa poi seguito un'esposizione di quella che Weil chiama *La vita morale*, indicando con ciò il farsi concreto della morale pura, per concludere, in *Morale e filosofia*, con una ripresa del tema proposto nella *Prefazione* dell'opera, allorché si trattava di definire la caratterizzazione della filosofia morale quale *philosophia specialis*. Il tema della filosofia morale consiste nell'analisi dell'ambiguità che struttura l'azione, divisa tra una volontà che si vuole libera e una naturale tendenza a scegliere fondamenti di determinazione delle massime altri dalla ragione⁸⁴³. Come nell'opera politica, si tratta per Weil di portare la riflessione morale, anche contemporanea, all'autocomprensione filosofica. Per questo sceglie di partire dal dovere di coerenza. La coerenza si presenta

struktions der politischen Wissenschaft. Ma la *Philosophie politique* non poteva certo interessare i politologi. Deligne menziona pure la laurea honoris causa a Münster nel 1969 sotto il rettorato di Ritter (p. 407). Da ultimo, a cura di Deligne, è apparsa in Francia l'importante edizione bilingue di uno scritto del Weil 'tedesco', E. Weil, *Ficin et Plotin*, cit.

⁸⁴³ Sulla 'razionalità ambigua' dell'azione si veda G. Even-Granboulan, *Logique et morale*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 189-199, qui p. 190 sgg.

come condizione necessaria, ma non sufficiente, di qualsiasi discorso filosofico: il compito che Weil si assegna consiste nel mostrare come un'esigenza formale conduca necessariamente ad esigenze di contenuto, analogamente a quando, nella *Philosophie politique* e nei testi minori, il principio di validità universale, iscritto nelle norme scientifiche che hanno supportato la rivoluzione sociale ed epistemica delle moderne forme di produzione, principio soltanto formale, ha dato luogo a una decisiva serie di conseguenze sul piano del contenuto sociale.

La filosofia si pone come *totalità infinita*, da nulla limitata, eppure la sua tendenza a farsi *philosophia specialis* appartiene a quel processo di particolarizzazione che le spetta di diritto («inevitabile e pertanto lecito», PM 11), in quanto sul piano fenomenologico essa viene a coscienza a partire da motivazioni ed esigenze dell'individuo singolo, che riflette su situazioni date e interessi determinati. Ma in particolare la filosofia morale è speciale tra le filosofie speciali, perché si pone da subito come *riflessione particolare sull'uomo totale*, generata da situazioni di crisi, dalla perdita della certezza e dalla ricerca di istanze normative che decidano di valori improvvisamente scoperti in conflitto, rispetto a precedenti stati di *ethos* comunitario compatto. «La riflessione presuppone così la coscienza più o meno chiara dell'esistenza di almeno due morali differenti» (PM 12): si rivolge a ciò che la precede, e che in passato considerava scontato, per scorgerne basi, strutture e fondamenti e all'occorrenza cambiarli. La morale *concreta*, ovvero le concrezioni di contenuto dell'*ethos* comunitario, dello spirito vero (nel senso della *Fenomenologia* hegeliana) viene pertanto messa al vaglio della riflessione, per «ritrovare la certezza perduta» (PM 13). Ogni filosofia morale è mossa da questa esigenza, ma proprio per questa ragione si colloca nel punto genetico della crisi: per questo il filosofo è sempre considerato un 'traditore' dalla sua comunità, perché introduce un nuovo dio, l'esigenza di un nuovo universale. Weil ha in mente Socrate, e non ne fa mistero nell'arco dell'esposizione.

L'uccisione di Socrate consuma una frattura tra una concezione della morale come totalità storicamente data, come certezza in-verata nei costumi e nelle norme etiche, e un'altra che discende proprio dalla sua morte, accettata per non togliere la possibilità che in generale si diano leggi giuste, ma che apre la questione della razionalità delle leggi, con Platone: ossia che le leggi della comunità, oltre che 'giuste', siano anche ragionevoli. Socrate quindi, non gli scienziati della morale che, come i teorici della società, non comprendono il senso di ciò che fanno: il primo problema affrontato dalla *Philosophie morale* consisterà nello spiegare «i rapporti esistenti tra l'universale infinito del discorso filosofico, da una parte, e l'universale voluto o inconsciamente presupposto dalla riflessione morale, dall'altra, e, infine, l'individuale delle morali storiche» (PM 15). Filosofia morale, scienze della morale, morali concrete, trovano rispettivamente una corrispondenza logica nell'universale infinito e discorsivo, nell'universale *inconscio* della riflessione e nell'individuale storico. La filosofia morale ha il compito di tematizzare il rapporto che intercorre tra la nascita storica della riflessione sulla morale (come nascita di un'*exigence d'universalité*) e l'universale infinito del concetto che in essa matura, senza tralasciare l'afferramento concettuale e il nesso stretto con l'individuale concreto della morale storica, dell'*ethos* incarnato da comunità date. La riflessione sulla morale si configura pertanto come la forma in cui appare la possibilità della filosofia morale stessa, ma a uno stadio non consapevole e soltanto 'inconscio' che il filosofo morale deve portare alla forma di discorso coerente rapportandola alle condizioni morali date della comunità storica in cui è sorta la domanda morale. Torna pertanto in Weil il movente, proprio già dell'opera politica, di far sì che i presupposti delle scienze sociali, e delle scienze umane in generale, vengano esplicitati nella loro valenza filosofica, al di là di ogni reticenza ad ammettere la portata antropologica ed ontologica delle analisi che queste svolgono. L'insistenza sul carattere 'inconscio' dell'universale presente nella riflessione

morale manifesta da parte di Weil l'intenzione d'attribuire al proprio pensiero un'istanza di chiarificazione, propriamente un 'portare a coscienza' concetti e procedimenti delle nuove scienze.

La fenomenologia del concetto di morale e il fondamento delle scienze umane

Nel collocare come primo gradino della *Philosophie morale* il 'concetto' di morale, Weil ne mette in atto propriamente una genealogia, attivando l'analisi sul rapporto tra le morali concrete e la riflessione che le pensa. La definizione del concetto viene pertanto arrecata seguendo un cammino di taglio fenomenologico, individuando il punto genetico della domanda sulla morale⁸⁴⁴. La prima evidenza raccolta su questo percorso consiste nel fatto che ogni morale concreta, statica e cristallizzata in norme e costumi, oppure inquieta e in mutamento, postula la doppiezza dell'uomo come essere capace di seguire le norme, ma allo stesso tempo di natura amorale, dato che altrimenti, evidentemente, non avrebbe bisogno di conformarsi ad alcunché di normativo.

⁸⁴⁴ Rilevano questo inizio 'fenomenologico', in cui l'etica concreta della comunità è la prima forma dell'universale, A. Deligne, *Eric Weils Ethik im Zusammenhang seines philosophischen Systems*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil. Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 39-55, e G. Kirscher, *Eric Weils Moralphilosophie und die Grundlegung des Sittengesetzes*, ivi, pp. 57-82, ora *La Philosophie Morale d'Eric Weil et la fondation de la loi morale*, in G. Kirscher, *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, cit., pp. 67-89, qui pp. 76-82, dove si discute il metodo weiliano della fondazione: se Kant va dal sentimento di obbligatione alla condizione incondizionata rappresentata dalla libertà, mostrando il carattere di per sé pratico (incomprensibile, indeducibile) della ragione, Weil conduce un'analisi genetica, partendo da un fatto antropologico, l'esistenza della morale come insieme di regole, senza che queste siano percepite come espressioni dell'incondizionato: le regole esistono perché l'uomo è animale morale. Kirscher sottolinea la duplice caratterizzazione del metodo come fenomenologico ed enciclopedico: nel carattere circolare del discorso filosofico, il filosofo si vuole morale – sente l'obbligatione – ma parte dal fatto della diversità storica delle morali concrete.

Con ciò, avverte Weil, ogni tipo di morale concreta non fa che dividere l'uomo in una *facies* umana, perché morale, e in una meramente animale, perché amorale. Essere morale e *homo* biologico formano il concetto unitario di 'uomo': la riflessione pensa il concetto della morale concreta, facendo astrazione dell'educazione, ovvero di tutto ciò che in generale storicizza questa naturalità-animalità dell'uomo, rendendola nella prassi affatto inesistente se non come «fondo su cui l'essere morale si proietta per comprendersi» (PM 19).

Un primo punto importante ai fini della nostra analisi sta nel luogo della formazione, nel corso della riflessione morale, del concetto di 'violenza', poiché esso sembra procedere, per simmetria inversa, di pari passo con la genesi della morale: fin dal principio, infatti, la violenza viene schiacciata dalla riflessione sullo sfondo di una natura intesa come 'altro' dalla morale. L'uomo viene inteso come animale che «agisce alla cieca, alla maniera delle forze naturali, da esse determinato e a loro simile, è dominato dalle sue tendenze, istinti, bisogni, e i suoi atti, prevedibili come lo sono gli avvenimenti naturali (e negli stessi limiti), non hanno più senso comprensibile della caduta d'una pietra» (PM 19). In questa maniera la morale riflessa postula l'esistenza di una parte dell'uomo del tutto eterogenea rispetto alla conformità alle regole della parte morale: la violenza umana è intesa pertanto come l'effetto prevedibile di una naturalità concepita come integralmente amorale, nel senso dell'indifferenza a norme che non siano leggi fisiche. In virtù di questo Weil prospetta la genesi della morale sullo sfondo di un'antropologia da intendersi alla stregua di una zoologia, «fondamento sufficiente finché si parla della specie animale *homo* degli zoologi: l'essere naturale non è né buono né cattivo, è utile o nocivo, piacevole o sgradevole – in una parola è oggetto per un essere che non è soltanto naturale» (PM 20).

Uno dei punti teorici in cui sfocia la digressione sul fondamento 'zoologico' della morale sta però nella definizione della ri-

flessione sulla morale, che scaturisce da questa prima osservazione dell'uomo come essere *duplex* (per dirla con Durkheim), non «soltanto naturale»: in tale definizione si ravvisa l'esigenza weiliana di pensare i fondamenti della riflessione morale come i principî della morale stessa, per cui la divisione dell'uomo in un essere duplice e la possibilità di oggettivazione che viene riconosciuta alla prima delle sue parti, quella morale, sull'altra, quella naturale-violenta, non possono portare all'oggettivazione del lato morale stesso senza una riflessione sui presupposti che consentono questo stesso processo. Il primo elemento guadagnato dalla fenomenologia della morale è allora proprio l'intrinseco carattere morale insito nella primitiva determinazione storica, antropologica, psicologica del *concetto* di morale: l'aver fissato questo fattore originario e decisivo della filosofia morale è funzionale alla scrittura di un nuovo capitolo dell'*Auseinandersetzung* weiliana con il relativismo delle scienze umane e alla sua pretesa di esplicitare per loro i fondamenti teorici che contengono. Va letta quindi in questo senso la distinzione tra il pensiero morale e le scienze umane, sociali e politiche, col loro principio d'interesse, il loro criterio di efficacia, la loro pretesa di *Wertfreiheit*, che Weil definisce «principio amorale». La scoperta d'un tratto antropologico permanente non deve portare la riflessione morale a concepirsi soltanto come teoria della morale concreta, oggettivando e isolando il versante 'animale' rinvenuto nell'uomo, senza pensare piuttosto il nesso tra i due lati del concetto dell'*animale morale*. È vero che la morale filosofica o filosofia della morale – il punto di approdo della definizione fenomenologica del concetto di morale – «esige e permette lo sviluppo di una teoria delle morali concrete come teoria delle strutture fondamentali di ogni morale concreta» (PM 77), ma il principio aggregante delle scienze storiche, sociologiche e psicologiche, consiste in uno sguardo esterno rivolto alle morali, come se fossero cose («du dehors, comme des faits», PM 78), invece che 'moralî' nel loro principio e nei loro presupposti. Come già nella

Philosophie politique, Weil tende qui a fornir piuttosto una comprensione di queste scienze 'positive' che «hanno finito per giocare un ruolo tale nella coscienza comune 'illuminata', 'obiettiva', 'libera da giudizi di valore', che il problema filosofico di questa morale si trova oscurato» (PM 77), tanto da negarne la comprensione ordinaria. Sono i temi già incrociati nell'opera politica e nella categoria di Intelligenza: i valori sociologici della 'coerenza', della 'completezza', dell' 'adeguatezza' vengono da Weil ricondotti al loro interesse fondamentale, all'«opzione *fondante*, ma non fondata, a favore dell'universalità e della sua morale» (PM 78), scelta cruciale che supporta quella della coerenza del discorso scientifico («il discorso di ogni teoria si *vuole* ragionevole», PM 45), ma che spesso rimane incosciente. Il principio 'amorale' su cui tali scienze si reggono viene allora svelato da Weil nella sua essenza come il suo opposto: vi sarebbe una decisione, seppur inconscia, *per* la coerenza, *per* l'universalità, che nasconderebbe come dietro la «volontà di oggettività e di eliminazione di tutti i 'giudizi di valore'» (PM 157), dietro l'elevazione stessa dell'universalità a criterio ultimo, vi sia comunque l'efficacia *de facto* d'un criterio universalistico informato dalla ragione che agisce nella stessa pratica scientifica e ne è il presupposto ineludibile. Nell'incoscienza scienziata della *Wertfreiheit* (il riferimento non è tanto a Weber, quanto ai suoi epigoni), il rischio non poggia nell'ignoranza dei fondamenti («che rifiuti di riflettere sui suoi presupposti non cambia nulla», PM 157), quanto nell'ignorare che la ragione, così come si dota di un'effettività attraverso l'organizzazione sociale, anche nella dimensione morale può acquisire e di fatto possiede una realtà 'mondana', è un fatto: «l'idea dell'universalità e del diritto è entrata nel nostro mondo, e il problema morale vi sussiste» (PM 157). Nel sottolineare la fattualità *hic et nunc* della ragione e nel rilevare l'incapacità delle teorie concrete della società di muover alcun passo in alcuna direzione se non contenessero, più o meno dichiaratamente, «un'*antropologia*, una teoria di ciò che l'uomo è dentro, attra-

verso e malgrado i suoi cambiamenti» (PM 156), il parallelo tra la *Philosophie politique* e la *Philosophie morale* è netto e consapevole. Non solo nella volontà di oggettività, ma anche e soprattutto nella presupposizione d'un contenuto antropologico determinato in senso universale, il sociologismo si muove contraddittoriamente e inconsapevolmente nella direzione di una filosofia morale à la Weil, perlomeno in direzione degli elementi del suo concetto che postulano un'individualità universale sulla cui base costruire la vita morale. La tesi anti-sociologista (non anti-sociologica) di Weil consiste propriamente in un'argomentazione che coglie nella pretesa autonomia del sociologismo una contraddizione 'performativa': tanto la teoria della società quanto la teoria della morale concreta alludono, senza ammetterlo, a uno sviluppo ulteriore del concetto dell'individuo e della comunità concreta come soggetti di morale che pongono ad oggetto d'esame. Se è vero che tanto l'individuo quanto la morale concreta sono passibili di mutamento nel corso della storia, è vero che la natura umana, quella dell'essere finito e bisognoso, non è identità astratta, logicamente indeterminata, quanto l'elemento in cui l'uomo si riconosce «nella sua permanenza» (PM 155): se l'uomo, a partire dallo stesso singolo scienziato sociale impegnato nella ricerca, si ritrova in altre epoche, se può riconoscersi, è perché muove dal presupposto che «ogni trasformazione presuppone un soggetto permanente» (PM 156). È il principio della comprensione che egli mette in atto ad aprirgli una luce sugli oggetti della ricerca: essa si rivela per Weil dominata da quel fatto trascendentale per cui «l'uomo è determinato e ragionevole» (PM 156), punto di vista unitario raggiunto dalla filosofia, in un preciso momento storico (Kant), proprio quando è nata la morale universale stessa. Se il *sociologismo* non comprende cosa voglia dire 'dovere' od 'obbligazione', ma ne coglie le trasformazioni storiche, le variazioni semantiche, e indaga le ragioni storico-sociali per cui è stata possibile la nascita di una morale universale, ciò non storicizza affatto la morale formale al punto da non co-

gliere la sua portata universale. Che la morale universale sia *nata*, che sia quindi un fenomeno storico spiegabile attraverso un'analisi storica, pesa per Weil quanto «l'osservazione che l'uomo, a un dato punto della sua evoluzione, abbia iniziato a contare» (PM 156). Il rilievo della polemica antisociologista di Weil sta essenzialmente nella luce fondante in cui egli colloca il *fatto della ragione* come fatto già all'opera nella cornice del mondo moderno, tanto in campo morale, quanto in campo scientifico ed epistemologico. L'architettura argomentativa weiliana poggia dunque sulla tesi che la ragione, nell'accezione che essa ha assunto a partire dalla svolta kantiano-hegeliana, ha avuto effetto *nella* modernità, a dispetto di smentite che ricadono sempre in una sorta di contraddizione performativa rispetto ai propri presupposti, contraddizione che altro non è se non la cecità di fronte all'efficacia dello stesso principio *vernünftig* (nel senso hegelokantiano, appunto, della *raisonnabilité* di Weil).

La filosofia morale porta quindi a coscienza il presupposto decisivo delle scienze che si autodefiniscono oggettive, quella «scelta libera» a favore dell'oggettività, senza cui certo l'uomo può continuare a vivere tranquillamente (PM 82), ma senza cui non può fare scienza nel senso moderno del termine. Nella distinzione che ogni discorso scientifico pone tra fatti fondamentali ed epifenomeni, forze e apparenze, dati bruti e fattori sottostanti, Weil rinviene l'orientamento dettato dall'interesse per la coerenza, per la validità universale del discorso che si compie. Così è per la stessa *verstehende Soziologie* di matrice weberiana, che classifica le morali e le compara, ponendo il «valore» come categoria centrale della morale, ma «secondo una concezione che propone di espellere dalla storia ogni giudizio di valore» (PM 95). Non è un caso che, subito dopo quanto appena riportato, Weil rimandi in nota alla categoria dell'Intelligenza della *Logique*, ricordando che allorché alla morale filosofica subentra la scienza delle morali, «si approda allo scetticismo», per cui tutti i valori si equivalgono: l'esito di questo procedimento di negazione della

normatività del valore e della sua oggettivazione come strumento consisterebbe nel nichilismo («la vuota negazione di questo vuoto dei valori senza valore») come dissoluzione del problema, «pretesa rivoluzione del pensiero che lascia ogni cosa al suo posto e fa della scelta arbitraria una necessità insensata» (PM 95). Weil riarticola così una delle più profonde intuizioni della *Logique*, relativa al *fondo teorico nichilista* della sociologia storica di Weber, che è sì capace di cogliere la positività storica del dato, ma non riesce a passare alla propria autocomprensione filosofica, rischiando così costantemente di approdare allo svuotamento di qualsiasi universo normativo, da cui può discendere la deviazione verso una teoria della violenza (una delle ‘ripreses’ dell’Intelligenza) o verso il più piatto conformismo.

Sul versante delle scienze storiche e psicologiche, gli elementi raccolti da Weil conducono a conclusioni non dissimili, suggerendo come queste non giungano affatto a una comprensione della compresenza di morale e naturalità animale nell’uomo: spiegano gli avvenimenti in base al concetto di ‘causalità’, riducendo la morale a quanto non lo è, alle sue condizioni esteriori, cercando le circostanze storico-naturali e i fattori da cui dipende la sopravvivenza di una determinata comunità (è quanto fa la scienza storica), oppure partendo dall’individuo, alla ricerca delle sue interazioni con la morale, cercando influenze e punti di pressione (la psicologia), sostenendo al fondo – secondo Weil – che «l’uomo fa la sua infelicità di animale cercando la sua felicità di uomo» (PM 80): Weil individua il presupposto di entrambi gli ambiti scientifici, storici e psicologici, non solo nella scelta infondata a favore dell’oggettività, ma nella stessa presupposizione che la morale anche se ridotta alle sue condizioni sia «volontà di validità» (PM 79). Il paradosso di voler svelare lo *Unbehagen* del mondo della *Kultur* («en déclarant que la civilisation, valeur absolue, est au prix de ce malheur») consiste nella mancata riflessione sul punto di vista da cui è posta la questione, nella «cattiva coscienza» per cui l’oggettivazione del soggetto empirico da parte

del soggetto esplicante è svolta senza un lavoro critico di riflessione su di sé come «fonte di determinazioni». Il difetto di impostazione di queste scienze sta nella mancata comprensione dell'universale relativo della morale concreta, che viene giudicata con lo stesso metro con cui si giudica la condizione morale dell'individuo dal punto di vista della soddisfazione istintiva, sì che ogni morale risulta eminentemente come apparato coercitivo. Che la psicologia – qui la critica di Weil coglie un punto importante, ma la mancanza di riferimenti precisi lascia all'interprete la scoperta degli obiettivi polemici – tralasci di considerare seriamente il suo stesso presupposto, la volontà di validità della morale, che le dovrebbe indicare il nesso tra morale e ragione, ha il significativo corollario che essa finisce per consigliare alla comunità e agli individui di «far pace con una morale qualunque» (PM 80), giungendo a difendere una morale storica e positiva e a ricsare altri tipi possibili («per esempio quello delle morali 'socialmente indifendibili'»). È qui la posta in gioco della critica weiliana: il punto non è tanto che le scienze non *si pensino* (in realtà «non sono tenute a riflettere», PM 81, ed «è loro buon diritto finché non si attaccano a quei problemi filosofici che si riferiscono alle questioni iniziali e irriducibili del dominio di ogni scienza», PM 82), ma che la loro operazione di riduzione della morale a qualcos'altro fallisce e riconduce la morale alla morale, perché la socializzazione dell'uomo è in sé mossa implicitamente dall'universale morale, per quanto relativo a una comunità data. Non solo, il quietismo morale cui approda il più radicale relativismo psico-sociologico, che rifiuta quanto è «socialmente indifendibile» e minaccia pertanto la morale concreta della società, mutilandosi del valore di critica inscritto nel presupposto in senso universale del suo stesso discorso, trova una paradossale corrispondenza in una figura, quella del sofista, tipica nella determinazione fenomenologica del percorso della coscienza morale. L'esito storico dell'operazione di svelamento dell'essenza della morale compiuta da parte delle varie posizioni

sofistiche della storia consisterà infatti nei numerosi tentativi di reintrodurre una determinata forma di morale concreta, pur di garantire qualche cornice normativa alla comunità del momento (procedimento che Weil ravvisa in riforme storiche come quella confuciana, degli Spartiati, o quelle del XVI secolo, che recano tratti analoghi di re-istituzione della morale, PM 29).

Natura e morale: genesi dell'individualità

Si è visto come l'interesse sia per Weil quel principio di espressione del particolare, del bisogno, che è strutturalmente aperto alla mediazione con l'universale, perché tende a organizzare la comprensione del reale secondo il proprio utile, introducendo schemi di razionalizzazione, seppur inconsci o comunque non consapevoli. Se le scienze della morale, che altro non sono che formalizzazioni della riflessione morale, non si muovono in base a valori, ma a interessi, non mirando a pensare l'uomo nella sua unità di capacità logico-discorsiva e di violenza, la filosofia morale, invece, proprio attraverso la comprensione della violenza, comprende che il principio di tale comprensione non è la violenza: Weil ripete qui una tesi tipica della *Logique*, che «il non senso esiste solo dal punto di vista del senso» (PM 20), ovvero che l'auto-oggettivazione dell'uomo come essere violento è possibile solo a partire dall'immissione di un'istanza trascendentale non-violenta. Violenza e pensiero della violenza coesistono pertanto in unico essere che comincia a riflettere su di sé, scoprendosi violento e cessando così di esser mera consistenza spaziale, spoglio *Dasein* («pur être-là empirique et seulement constatable», PM 20). Localizzato dalla riflessione, comincia a sapersi per altro, per la propria ragione. Nelle prime pagine dell'opera morale si insiste sul fatto che nella coesistenza appena individuata dalla riflessione sia già rinvenibile un primordiale 'fatto' della ragione: la maniera di distinguere senso e non senso, moralità e violenza,

che la riflessione sulla morale riscopre nella morale stessa che concretamente esiste senza porsi il problema del suo inizio, è una prima configurazione di una presenza della ragione a se stessa che si attualizza nel momento specifico del conflitto tra le morali. Per Weil la morale è sempre e innanzitutto *morale vissuta*: in essa è implicito tuttavia un rimando che oltrepassa l'universalità relativa a una data comunità, il valore della norma entro un dato recinto, per spingersi verso un concetto più formale di universalità, che è l'irriducibile su cui si spezza la vanga della riflessione. Nel peculiare percorso di Weil, il *primum* fenomenologico è retto e sostenuto da ciò che solo alla fine della riflessione emergerà in modo nitido, quel concetto d'universale morale definito dalla validità della legge dettata dalla ragione. L'irriducibilità della morale concreta alla riflessione, espressa semplicemente dal fatto dell'esistenza delle norme in una comunità di uomini che sono da sempre socializzati («l'uomo in quanto essere morale, ossia umano in senso stretto, si trova sempre provvisto di regole», PM 21), nasconde al suo interno quella peculiare tensione universalizzante che Weil, sulla scorta di Kant, porrà al vertice della sua filosofia morale, e che *informerà* poi – il termine è weiliano – la vita morale tanto da poter parlare di una «socializzazione della coscienza morale dell'individuo» (PM 172). Il *primum* fenomenologico di una morale che esiste sempre, seppur in forme blande e diradate, come struttura della coesione comunitaria, si rivelerà infine come presenza della ragione accanto alla violenza, come quell'a priori con cui impatta qualsiasi indagine genealogica: «nessun assassinio originario spiega la morale» (PM 21), ma la morale (pura, universale) nasce dalla morale (concreta, storica).

L'avanzamento fenomenologico del concetto della morale perviene a un nuovo punto allorché lo sdoppiamento dell'uomo (senso contro violenza), prima effettuato e pensato dalla sola riflessione, perviene alla coscienza della comunità. L'occasione storica in cui ciò ha luogo, come detto, è per Weil l'emersione

d'un conflitto con la morale concreta dettato dal rifiuto individuale, non mediato dalla riflessione, di adeguarsi all'*ethos* comunitario. Si tratta di quella situazione che Weil definisce icasticamente come «perdita della certezza», vale a dire lo smarrimento che si viene storicamente a produrre quando un sistema etico percepito e condiviso nell'ambito d'un *Volksgeist* viene messo in crisi per ragioni storiche di vario genere. Secondo la ricostruzione weiliana, è proprio la perdita della certezza a ingenerare immediatamente una *Sehnsucht* tesa al buon tempo antico, ormai superato dal corso del mondo. Tale 'nostalgia' può produrre anche la contrapposizione tra l'individuo e il mondo etico che lo ospita, determinata spesso dal confronto che viene a prodursi tra due morali che si misurano nella medesima cornice storica, esito del quale può essere anche la scomparsa, per via di quell'evento che Weil chiama decisione 'naturale' tra le due morali e che consiste nella vittoria storica dell'una a danno dell'altra, in una sorta di movimento progressivo del *Weltgeist*.

Ma quando tale confronto tra morali e culture porta invece a una forma di mediazione, al reperimento di una base condivisa, un diverso 'fondo' della morale diviene nitidamente visibile a chi si ponga come osservatore «distaccato, illuminato, al di sopra di tutte le convinzioni positive» (PM 25): cosa vede chi guarda alla morale come un fatto osservabile? A questo livello, fenomenologicamente ancora primitivo – il momento storico archetipico che Weil ha in mente corrisponde al V secolo in Grecia –, lo scettico che si innalza al di sopra del conflitto per rimirare dall'alto le morali in lotta ravvisa nel 'bene' una mera nozione d'uso linguistico per dire l'astrazione concettuale di ciò che è stato scelto come denominatore comune. Siamo alla nascita del discorso della morale tipico del V secolo, in particolar modo della riflessione sofistica. Secondo questo tipo di argomentazione, dando voce concettuale a quello che è stato un semplice compromesso di interessi, la morale – ed è qui un'induzione dello scettico, del sofista al di sopra delle parti – si rende espressione della verità

relativa all'uomo: il concetto della morale si presta a una sua funzionalizzazione pratica nel definire regole a favore dei forti, di quegli amorali che, forse istruiti dagli scettici stessi, hanno capito, proprio riflettendo sulle morali in conflitto, che la morale non esiste che in funzione degli interessi. Chi guarda dall'alto la guerra tra i mondi sa che la morale non si definisce se non in relazione alla vita comunitaria, nel conflitto che nasce per il dominio. «Le morali addestrano degli esseri che si vogliono morali al servizio di quelli che si sanno a-morali, secondo la *vera natura* dell'uomo» (PM 26). Gli interessi di chi aderisce a una forma concreta di *ethos* verrebbero pertanto difesi da una genia di individui aristocratici che mantengono con la loro consapevole amoralità la coesione morale della comunità etica al loro comando.

La sofistica e i suoi eredi nel pensiero («naturalismo, positivismo, storicismo relativista», afferma Weil, PM 26) appaiono pertanto come morali dell'utilità, concepite per l'autopreservazione di gruppi dirigenti messi in pericolo dall'affacciarsi di altre istanze morali (a volte altri gruppi dirigenti) che li conducono a riflettere su come difendersi più efficacemente. Si nota qui come lo stesso principio di efficacia rientri nella genealogia della morale, secondo Weil, perché giunge a definire le condizioni storiche attraverso cui la riflessione postula come necessaria per la permanenza d'una morale concreta una sua funzionalizzazione. Se originariamente, nel processo di autoconservazione, la differenza tra morale e amorale non è determinata dall'utilità, con la sofistica la riflessione sulle morali riflette sulla possibilità di definire il bene altrimenti che come 'interesse' e risponde negativamente (cosa che non fanno gli avversari della sofistica). Ma il problema che Weil sta ponendo a questo punto del percorso di scavo nella genesi del concetto di morale si colloca nella domanda legittima che soggiace al conflitto tra sofisti e antisofisti, causato dallo sforzo dei primi di determinare il bene come un che di 'amorale', perché sfondo unicamente pertinente all'inte-

resse di una data comunità e suo comune denominatore normativo: se il bene è interesse, come dicono i sofisti, oppure – è la posizione diametralmente opposta – se il bene è irriducibile eppure fonda ogni sua determinazione concreta, originando la comprensione *immediata* del singolo atto come buono, come si definisce compiutamente un'azione buona? Per Weil gli esiti cui pervengono i due partiti, una volta colta la necessità della domanda, sono opposti alle premesse: i relativisti si fanno dogmatici della morale, rendendola calcolabile e scientificamente vera, e gli assolutisti della morale pervengono al latitudinarismo, perché non possono definire il bene se non richiamandosi a un fondamento *absconditum* ed ininterpretabile. Per questa via le attitudini della morale naturalista provano a riportare le condizioni della morale concreta a qualche punto fermo: è il caso delle riforme di Confucio, degli Spartiati, del Cinque-Seicento, cui si è prima fatto cenno, in riferimento al mancato compimento critico e al sostanziale conservatorismo che segue per Weil allo svelamento psicologico della morale come apparato coercitivo. Nell'ambito di quelle riforme la natura viene considerata uno sfondo tale da dover necessariamente permettere la rinascita di una morale storica 'dura': in realtà la 'natura' come fondamento presuppone un'idea normativa di «morale concreta e indubitabile» (PM 29), non è cioè altro che un'essenza posta a norma di qualcosa che in realtà la fonda, sì che la qualificazione di 'eterna' giustapposta in casi simili alla morale è determinata dal fatto che essa risorge a nuova vita dopo un periodo di buio. Lo stesso progetto platonico viene compreso da Weil sotto la luce ermeneutica della riconquista di un fondamento morale attraverso la posizione di un'essenza 'naturale'. Eppure in ogni epoca di crisi l'individuo, anche al cospetto delle morali cosiddette naturali, s'interroga sull'oggetto del suo agire morale, si chiede cosa debba fare per agire bene: nel cammino genealogico del concetto di morale, la domanda sul 'che fare', ovvero la persistenza della riflessione come elemento necessario per iniziare un progetto di

rinascita della morale, denota l'irriducibilità della questione morale al cospetto delle risposte storiche date nel corso del tempo. La contingenza in cui si organizza la risposta all'interrogativo morale non toglie così il problema da cui origina la riflessione stessa, che consiste nel conflitto sempre risorgente tra le morali concrete, una volta che queste siano riconosciute come complessi fattuali, organizzazioni di interessi. La riflessione rinasce da qui perché le teorie restauratrici di una morale (pur se «concreta e indubitabile») restano vincolate alla premessa che vuole la morale esclusivamente come organizzazione strutturata d'interessi, riguardandola come mero *fatto*. Data la pluralità positiva degli interessi sul terreno della contingenza storica, il conflitto non può che rinascere, poiché ogni morale positiva, seppur dotata di pretese di scientificità, può trovarsi in condizione di fronteggiare un'altra che si giustifica al suo stesso modo.

La riflessione che continua a lavorare sulle morali giunge quindi a scoprire la persistenza del problema morale dell'individuo, il quale si chiede cosa significhi agire bene al di là della morale positiva. È la nascita del problema *della* morale, al di là d'ogni utile sociale (d'ogni formulazione compromissoria di un bene comune), e parimenti la nascita dell'isolamento di chi opera questa riflessione, della sua lacerazione interiore, tra appartenenza comunitaria e ricerca individuale del senso dell'agire. Una possibile soluzione – Weil la chiama «dissoluzione» (PM 33) – del dilemma, che Weil riprende chiaramente dalle pagine della *Logique*, è nella scelta radicalmente nichilista del silenzio, nella rinuncia all'azione e alla volontà di pensarla. Si ripresenta qui, in campo morale, il classico procedimento weiliano di riconduzione della situazione di scelta al suo modello ideale, al suo statuto trascendentale di decisione originaria tra discorso e violenza, quanto si è qui chiamato 'stato d'eccezione del discorso'. Anche nel dominio morale la scelta del silenzio è in tutto e per tutto equivalente, quanto a legittimità, alla decisione per il discorso. La soluzione opposta – la decisione di pensare l'azione

morale – segna l’atto di nascita della filosofia morale, in quanto l’individuo assume consapevolmente il suo *dédoublement* interiore tra soggetto che cerca di moralizzarsi e singolarità empirica, essere naturale. «La filosofia morale sarà la presa di coscienza dell’atto, già compiuto, in cui l’individuo si trascende per afferarsi» (PM 34). La filosofia morale rappresenta quindi il momento della comprensione di quel fatto radicale laddove l’individuo s’è scisso, senza averne chiara coscienza, tra essere violento e uomo morale che si presta a perseguire un piano normativo universale come sfondo di senso dell’esistenza. In tal modo, comprendendo filosoficamente il portato di questa scelta originaria, l’individuo si pone coscientemente come negazione dell’universale concreto da cui sorge – la morale concreta della sua comunità –, individuando se stesso come *universale a venire* precisamente nella sua volontà di universalità, cogliendosi come anticipazione attuale dell’universale morale. Lo schema weiliano propone nuovamente l’assunzione della sovranità del discorso come un fatto «già compiuto» nel momento in cui l’individuo assume la sua lacerazione: «l’uomo non può *parlare* di questa scelta, non può scoprirla (s-coprirla) che dopo aver scelto il discorso coerente e la ragione» (PM 47). In questo modo genealogia della morale (della filosofia morale) e genealogia del discorso vengono ricondotti a un unico principio, quello stato d’eccezione guardato a posteriori come già sempre *deciso per* l’interrogazione e il risalimento critico piuttosto che per la violenza nichilista del silenzio⁸⁴⁵.

⁸⁴⁵ Si veda, per una notevole analisi di questo punto, G. Kirscher, *La Philosophie Morale d’Eric Weil et la fondation de la loi morale*, cit., p. 85. Kirscher fa notare l’irriducibilità della questione morale in Weil: la fondazione è impossibile anche se necessaria, per cui solo con la coscienza riflessiva, *après coup*, è possibile rapportarsi alla scelta iniziale. Secondo Kirscher, la *Philosophie morale* tenta in qualche modo di mostrare come Aristotele, che vede bene lo scopo della morale (il desiderio individuale di soddisfazione), e Kant, che ne vede la categoria (la volontà morale universale), possano trovare un terreno comune.

La *Philosophie morale* giunge così a proporre una diversa luce prospettica sull'opera sistematica di Weil. La scelta per la filosofia, esposta nell'arco della *Logique de la Philosophie*, viene qui a coincidere con la scelta morale e staccata dal *continuum* degli eventi: la tensione weiliana consiste nel 1961 nel situare il proprio stesso discorso logico-filosofico su uno sfondo morale (la volontà di universalità) che determini e sia condizione dell'organizzazione del discorso e del sistema medesimo. Quel margine di opacità che il sistema conserva nella progressione a salti, nel nominalismo categoriale proprio della *Logique*, ad esempio, o nello sfondo antropologico (la natura umana violenta) della *Philosophie morale*, viene così proiettato nella luce di una 'decisione' per la morale che ne sarebbe il fondamento. A garanzia legittimante di quella sovranità della ragione che è in gioco nell'eccezionale situazione precedente la decisione morale, Weil propone da un lato la necessità che la volontà ragionevole voglia se stessa, si espliciti per mantenersi identica a sé, dall'altro la conferma *ex post* d'un diritto a intendersi come tale, conferma reperita nella storia che mostra la scelta come già avvenuta, positiva. E tuttavia la conferma empirica di un diritto della ragione a volersi si fonda sull'opzione trascendentale di una volontà morale che si dà come fatto e si può perciò riconoscere come tale. La reciproca implicazione tra piano storico-empirico e piano trascendentale come fatto nella *Philosophie morale* sancisce su un versante il continuo rimando alla volontà morale (volontà di ragione), sull'altro però attua una valorizzazione alquanto estesa del terreno fenomenico come campo di prova della ragione all'opera. Piano dei fatti e piano dei valori vengono strutturati in modo tale da configurare un'estrema apertura dell'empirico al ragionevole, dello storico al morale, lasciando del tutto aperta la possibilità di un intervento in senso opposto al progetto teleologico della ragione. L'apertura teorica del sistema weiliano, mostrata esemplarmente dal nesso, libero di determinarsi, tra morale formale e morale concreta, prevede strutturalmente che la violenza possa rientrare in gioco, pro-

prio perché non può mai escluderla in linea di principio. Ma se gli stessi tratti antropologico-storici che appartengono alla semantica categoriale della *Logique* manifestano il radicamento violento dell'istanza discorsiva e l'arbitrarietà del cambio di attitudine, l'opera morale tende pervercacemente a proporre come costitutivo il rimando all'universale della ragione, come 'dovere' – si vedrà meglio come –, il rimando al discorso⁸⁴⁶.

Nella *Philosophie morale* la fenomenologia del concetto di morale segna la struttura dilemmatica della soggettività all'opera. Assunta la possibilità del discorso morale nel proprio autotrascendimento, l'individuo cerca un pensiero morale universalmente valido, un pensiero che implichi di per sé una teoria della natura della morale contrapposta alla teoria della natura biologica dell'uomo, in quanto tende a distinguere quanto è morale da ciò che non lo è (tutto ciò che è naturale in genere). La questione, posta inizialmente secondo modalità irriflesse, della differenza tra senso e violenza, tra umanità naturale e umanità morale, emerge adesso come domanda della riflessione sulla natura della morale. Il problema dello sdoppiamento natura-morale si svela come la questione costitutiva della definizione della morale: per dirla con i termini di Weil, l'evento dello sdoppia-

⁸⁴⁶ Si veda l'espressione con cui si apre la recensione della *Philosophie morale* di J. Catesson, *A propos de la philosophie morale d'Eric Weil*, «Revue de Métaphysique et de Morale», juillet-octobre 1962, 3, pp. 362-375, qui p. 362: «tutto, consiglia Eric Weil, bisogna pensare tutto. Ossia che la verità sulla morale è compresa a partir dal momento e nella misura in cui la riflessione sulla morale costituisce un accesso alla filosofia». In questa stessa prospettiva è possibile cogliere la significativa espressione di P. Ricoeur, *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 407-423, poi in P. Ricoeur, *Lectures I. Autour du Politique*, cit., pp. 115-130, qui pp. 127-128, dove in tutt'altro contesto, parlando delle categorie solo formali della *Logique*, Senso e Saggiamente, spiega il vuoto di contenuto come prezzo da pagare alla coerenza e parla a questo proposito di una «estenuazione del discorso». Sulla profonda lettura di Weil fornita da Ricoeur si veda G. Vincent, *Paul Ricoeur, Leser von Eric Weil – Die Kongruenz zweier Meisterwerke unserer Zeit*, in Y. Bizeul (hrsg.), *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, cit., pp. 97-129.

mento segna il momento genetico della ricerca del principio che possa garantire «*le contentement* di ogni individuo, dell'*individualità*», termine «sorprendente e perciò significativo, dato che contiene l'universalità del concetto e la non-universalità di ciò che designa in modo universalizzante» (PM 36). La filosofia morale nasce pertanto quando viene pensata assieme l'universalità di un principio morale valido per il *contentement* dell'individuo e questi, il singolo, come residuo violento. Il punto decisivo dell'argomentazione weiliana consiste nell'affermazione che nella nascita concettuale dell'*individualità* sia contenuta una universalizzazione dell'individuo, benché questi sia non-universale: il concetto di individualità pensato nella filosofia morale è quindi capace di universalizzare la violenza del singolo, nel senso di riunire nel concetto di soggettività morale non solo quanto nell'individuo è morale, ma anche il suo 'sfondo' naturale. Il concetto di individualità pensa assieme natura e morale del singolo, *facies* universale e violenza. La genesi della filosofia morale coincide con l'inizio concettuale di una comprensione unitaria dell'individuo pur nella sua lacerazione, che porta infine alla sua ricomposizione. Solo con il discorso morale, anziché esser figura indistinta sullo sfondo di un quadro naturale, la violenza del soggetto può universalizzarsi, sul piano logico, e diventare altro da sé. La comparsa dell'individualità come soggettività universale fa sì che l'universale della comunità, quel peculiare universale particolare che si concreta nella vita etica d'un'aggregazione, «non entra nel raggio della sua visione se non come trampolino della sua riflessione» (PM 39) e cornice in cui incontra gli altri, e ciascun altro come puro individuo. La teoria filosofica della morale deve spingersi pertanto non verso l'educazione alla morale, quanto verso la fondazione dei rapporti del soggetto con se stesso preso come individualità, quindi universalmente valida⁸⁴⁷.

⁸⁴⁷ Per un'analisi più approfondita di questi passaggi 'fenomenologici' rimandiamo ancora a G. Kirscher, *La Philosophie morale d'Eric Weil et la fon-*

Tale riconsiderazione prospettica del soggetto che regge l'individualità morale porta a definirne la qualità essenzialmente finita: nella *Philosophie morale* le articolazioni del discorso poggiano tutte sull'espressione di un'antropologia filosofica che definisce l'uomo come essere finito e bisognoso, perché alla ricerca della soddisfazione al di là della cornice dei dati a disposizione. Se l'angolazione antropologica individua il soggetto come negatività in continuo esercizio sul dato – è il motivo genericamente hegeliano che Weil ha in comune con Kojève e Bataille –, la continua opposizione e giudizio sul mondo apportati dall'individuo non lo esauriscono affatto agli occhi della riflessione morale: la genesi del concetto di individualità passa per l'auto-comprensione dell'individuo come «volontà d'universalità, questa *universabilità* dell'uomo, tuttavia sempre finito e particolare, che costituisce, agli occhi del pensiero morale, la 'natura' dell'uomo. Natura paradossale, perché contraria a ogni natura data» (PM 41). L'approfondimento della negatività in senso morale è l'elemento mediante cui Weil supera la prospettiva antropologica kojèviana: la definizione di natura umana come natura morale legge la negatività come mezzo e allo stesso tempo come paradosso in dotazione all'uomo per universalizzarsi. È singolare

dation de la loi morale, cit., qui pp. 73-76, che individua una serie di quattro figure: quella di Platone, della fondazione filosofica della morale concreta contrapposta al Sofista (o lo storicista, il positivista che non arrivando al fondamento ritorce l'affermazione in negazione), che diventa poi morale naturale *assolutamente* valida, scientificamente vera. La terza figura è lo scetticismo, la quarta è Kant, che comprende relativismo, dogmatismo e scetticismo, distingue forma e contenuto. Kirscher (ivi, pp. 69-73) svolge anche un'utile distinzione semantica dei termini che attraversano la *Philosophie morale*, vedendo nella 'legge morale' l'assunzione della semantica kantiana, nella 'regola' invece il funzionamento della legge come guida e misura dell'azione individuale, valida quindi tanto in senso descrittivo (sociologicamente, ogni società funziona secondo una morale vivente strutturata da regole), quanto come metodo per l'universalizzazione delle massime. Se il 'dovere' è il contenuto della morale, contenuto che riguarda l'azione stessa, il 'principio', nella lettura di Kirscher, è la legge morale presa come enunciato fondamentale che costituisce un dominio dell'azione e del discorso che agisce, a indicare la centralità del discorso morale.

come il (suo) neologismo dell'*universabilità* dell'uomo sia qui letto come sinonimo della «volontà di universalità», piuttosto o, meglio, prima che quale nozione che indica la *facoltà e possibilità di universalizzazione* contenuta analiticamente nel fatto della ragione, nella presenza a sé della ragione. Secondo la lettura weiliana, il soggetto si vede come individualità morale nello scoprire in sé una *tensione all'universalità*: è una tensione interna alla ragione che dota il concetto della morale che Weil sta (ri)costruendo di una sfumatura decisamente volontaristica. La negatività desiderante di Kojève viene corretta da Weil in una forma di negatività di colore morale che comprende la propria natura come volontà: è la ragione a *volersi* universale, nella lettura di Weil, così che la natura umana definita sotto la luce della morale si qualifica innanzitutto come volontà di superare il dato naturale esteriore e interiore, per cogliere ciò che non è soggetto, nella cornice finita e deperibile di ciò che lo circonda, al mutamento e al divenire. La natura delle cose («fatto, struttura, determinazione») «non è per lui che punto di partenza di una trasformazione in vista di una universalità che non sia che universalità» (PM 42). Ciò è costitutivamente irraggiungibile in senso compiuto, così che la caratteristica dell'individualità morale è quella di esistere secondo la modalità dell'universalizzazione: «è capace d'infinito ad ogni momento della sua esistenza, ossia, in quanto essere finito non è nient'altro che capace» (PM 42)⁸⁴⁸. La capacità di universalità, che non è che volontà di universalità, non resta però confinata nella purezza della propria autopercezione: deve esercitarsi negativamente sulla sfera dei fatti, delle strutture empiriche. Il filosofo morale pensa anche le condizioni negative

⁸⁴⁸ Sottolinea questi punti anche M. Savadogo, *Genesis und Sinn der Forderung einer allgemeingültigen Moral nach Eric Weil*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil – Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 83-92, qui pp. 90-91, che nota anche il necessario ancoraggio alla morale e al diritto positivo e concreto dell'universalismo weiliano, proprio per maturare la legittimazione della propria istanza di critica.

della morale come necessarie (anche se non sufficienti) alla genesi del discorso. La condizione fattuale più evidente è quella della comunità che nutre il filosofo e il suo discorso morale: «Socrate muore per la morale di Atene che disapprova, convinto che non obbedendo alle leggi, anche se ingiuste, distruggerebbe la legge della comunità e così la possibilità di ogni morale» (PM 43)⁸⁴⁹. Il filosofo morale relativizza la condizione concreta che ne permette la riflessione, pensandola come morale accidentale determinata, mentre la sua tensione verso l'universalità non riguarda i limiti di una specifica morale concreta.

Il passaggio successivo indica lo scarto che intercorre tra l'autointerpretazione della volontà di universalità come ragione e quella come libertà. Né l'una né l'altra sono percepibili come oggetti, come fatti. Né l'una né l'altra sono oggettivabili in senso scientifico, anche perché, come si è visto, l'opzione per la scienza, per la teoria scientifica, ha come presupposto una volontà di coerenza che è una volontà di universalità e quindi si fonda anch'essa sulla «decisione alla morale» (PM 46). Ma la stessa anteriorità della libertà alla ragione non è valida che dal punto di vista del discorso, già compiuto, già avvenuto, che ricostruisce *ex post* i passaggi interni alla volontà morale: in questo senso, valendo queste ricostruzioni solo a partire da un ruolo già riconosciuto e «ragionevolmente attivo» della ragione, la ragione è sia la *ratio essendi* sia la *ratio cognoscendi* della libertà, e viceversa. Siamo a uno snodo decisivo della genesi del concetto di morale: la filosofia morale weiliana fa giocare la coappartenenza e la coestensione tra le due nozioni, ragione e libertà, per individuare in cosa consista la felicità dell'individualità morale. «Essa non può essere che la coincidenza dell'essere ragionevole con se

⁸⁴⁹ Cfr. L. Amodio, *Weil e la fuga dell'etico nella storia*, in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., p. 129, propone una lettura, a nostro avviso non pertinente, di questa pagina weiliana secondo lo schema kojéviano della lotta a morte e del riconoscimento che ne consegue, come fissazione del senso. Il senso morale della lotta a morte emergerebbe nell'onore.

stesso», nel senso di una sottomissione dell'animalità e di una ricomposizione dell'individuo dimidiato in unitaria individualità morale. La felicità che la morale dispone è quindi nella ragione stessa. È una *felicità di ragione*, nel senso che attualizza, a dispetto della finitezza dell'uomo, quella capacità e volontà di universalizzazione che è intrinseca alla sua volontà, perché la volontà è volontà di libertà ed in questa soltanto trova la felicità. La nascita di un concetto di felicità diverso da quello rintracciabile negli originari «mondi della certezza», da cui scaturisce qualsiasi riflessione morale, approda a una felicità come coincidenza dell'essere ragionevole con sé e nella negazione dell'animalità in sé, non nel senso prosaico della sua repressione, ma in direzione della comprensione di sé come essere universale non definito dalla contingenza delle «circostanze che limitano l'animale umano», facendo pertanto «astrazione non dalla determinazione, dalla particolarità, dal dato, in una parola, dal suo carattere finito, ma da ogni *contenuto*, necessariamente fortuito, di tutti quei tratti co-costitutivi dell'essere umano» (PM 56). Si profila in tal modo il necessario formalismo del concetto di morale come possibile universalizzazione dell'assunzione della massima, indipendentemente dalla contingenza ispirata dall'animale-uomo, spinto dai bisogni e dagli interessi a particularizzare le sue volizioni nel senso del soddisfacimento. Il formalismo è dato dall'autosufficienza della ragione, che «infinita in se stessa, è perfettamente incapace di formulare delle massime concrete». La sua funzione può svolgersi soltanto nella funzione di verifica dell'universalizzazione delle massime in questione e della non-contraddittorietà delle loro conseguenze rispetto a un mondo di cui essa vorrebbe «la riduzione dell'irragionevole», la diminuzione della violenza (PM 57).

Ma solo ponendo la volontà come coestensiva alla parte ragionevole dell'uomo, non più solo facoltà, ma figura totale della ragione, Weil riesce a porre la possibilità della felicità come attualizzazione della ragione: «essa [la volontà] è l'uomo stesso che

in essa si fa uomo ragionevole, e facendosi uomo ragionevole si scopre come libero di una libertà che nulla può costringere» (PM 50-51). L'autodeterminazione della volontà secondo la ragione, ovvero la coincidenza dell'individualità morale con la ragione, passa quindi per la definizione dell'uomo come volontà, per la totalizzazione della volontà razionale nella definizione della costituzione antropologica. Ma, quanto alla teoria dell'azione, Weil ripropone continuamente, in un concetto di morale dalla nitida eco kantiana, il retroterra 'zoologico' della volontà: «è l'individuo che agisce, ma non la ragione *tout court*, che non avrebbe alcuna ragione di agire» (PM 51), in quanto infinita e non mossa dal bisogno. Nella costituzione dell'individualità morale e del concetto stesso di morale il volontarismo della ragione è vincolato strettamente alla costituzione strutturalmente *bisognosa* dell'individualità. C'è morale, afferma infatti Weil, non solo dove c'è volontà di morale, ma anche dove c'è esigenza di morale: l'individuo tende a infinitizzarsi nel finito, a darsi una legge universale nella sua condizione finita. In questo senso la necessità dell'animale nell'uomo coincide temporalmente, nel porsi ai suoi antipodi, con la necessità della morale, dove l'una è necessità 'zoologica' di soddisfazione, mentre l'altra è necessità ragionevole che la va in qualche modo a negare: è il bisogno che mette in moto la storia e storicizza la morale, e per questo la filosofia morale può scoprire sempre di presupporre una morale storica, irriflessa, che conduce dall'organizzazione degli interessi e dal calcolo delle soddisfazioni animali alla domanda sulla morale. La filosofia morale presenta quindi un residuo 'materiale' (quella stessa morale 'naturale' scoperta dai sofisti che rivela nient'altro che la componente zoologica *in munere anthropologico*) che ne costituisce il motore dialettico interno, il movente celato nell'ingranaggio del suo volontarismo. Il rapporto tra forma pura della morale e morali particolari è perciò complesso: essa non mira, o mira solo a un primo sguardo, alla «verifica della coerenza della morale data», quanto alla «possibilità dell'accordo ra-

gionevole con sé» (PM 53): per questo «*la* morale non è mai concreta, resta sempre critica» (PM 54). Andando rapidamente a colpire le interpretazioni che vedono la storia come una totalità dell'assurdo, Weil giunge a postulare il compito della filosofia morale rispetto alla storia: se «in sé la storia è il dominio della violenza, dell'insensato, essa cessa d'essere assurda nella misura in cui cessa di essere storia, laddove, lasciando il campo delle lotte, dei compromessi, delle compromissioni, si fa educazione ideale dell'individuo ragionevole, biografia che si costruisce, che l'individuo ragionevole costruisce coscientemente» (PM 55). Per dirla in una formula, la storia così concepita è la *preistoria della ragione* come volontà morale, determinandosi come biografia di un'individualità morale in costituzione.

La definizione fenomenologica del concetto di morale perviene così alle sue battute conclusive, rimarcando nel passaggio di consegne tra storia e morale la via della *Bildung* di una coscienza morale che si forma e si percepisce formata solo allorché è in grado di ricostruire pertinentemente, secondo un senso, la propria 'biografia' cosciente. Solo quando guardandosi all'indietro, rimirandosi alle spalle, percepisce (e scrive) una storia compiuta, una coscienza giunge a sapersi volontà di ragione, libertà che obbedisce alla legge morale. La via dell'emancipazione di ogni individuo, liberato alla particolarità, si traduce nella fede ragionevole dell'individuo morale nell'avvenire. Egli «può mantenere questa fede, perché un mondo che non è *dato* se non alla libertà della ragione, non potrebbe essere assurdo nella sua totalità» (PM 55). In questa prospettiva la dimensione etica viene strettamente vincolata a quell'*Inzwischen* senza connotazioni teologiche, a quell'intervallo logico in cui la libertà dell'uomo finito e bisognoso, che si esercita solo nella condizione, viene ad assumere una necessaria implicazione politica⁸⁵⁰. La stessa scrittura

⁸⁵⁰ Secondo L. Amodio, *A propos du mal radical*, in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., pp. 150-151, saremmo in presenza di una morale che, prestandosi

della storia procede quindi da un'esigenza morale di ricostruzione di un percorso sensato all'interno della congerie degli eventi storici, che postula un senso soltanto formale che sia loro sotteso, definendo quindi un'unità, una totalità dell'orizzonte al cui interno si esplica l'azione morale: «quest'unità, questo senso formale della storia nella sua totalità è designato dal termine (e dal concetto) di progresso», concetto inevitabile per pensare una qualche realtà dell'azione morale, un compimento effettuale dell'assunzione della massima buona, ma concetto parimenti iscritto nella definizione della morale in quanto la sua preistoria è la storia stessa. Ovvero, per dirla con le parole di Weil: «non è concepibile neppure che il passato, che ha condotto alla presa di coscienza della libertà nell'universalità e alla responsabilità ragionevole, sia pura arbitrarietà, accidente, fortuito» (PM 74). È la morale pura che comanda all'individuo morale, se vuole comprendere la propria genesi, innanzitutto di dotarsi di un «concetto che struttura il tutto del dato, un'idea che permette di pensare il dato come totalità».

Si tratta, come evidente, di temi dagli accenti kantiani⁸⁵¹, secondo cui la morale, nell'ambito dell'esigenza di realizzazione che discende dal suo concetto, postula l'idea di progresso come «presa di possesso effettuata dalla morale (dalla ragione) sul dato temporale del mondo umano, in cui essa introduce una finalità [...] Essa [la morale] sceglie di considerare gli eventi come strutturati dalla presenza, empiricamente riscontrabile, del progresso»

come fondamento della politica, rende possibile al discorso la realizzazione di un'universalità «dinamica e concreta (storica)» che smarrisce la «nuance 'religiosa' kantiana, ossia il rapporto e il legame con un'umanità astratta ma distributivamente totale».

⁸⁵¹ In particolare della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, hrsg. von H. Maier, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, pp. 15-31; tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 29-43; e della seconda sezione dello *Streit der Fakultäten*, hrsg. von K. Vorländer, *ivi*, VII, pp. 77-94; tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 223-237, nonché ovviamente dei §§ 83-84 della *Critica della facoltà di giudizio*.

(PM 74). Oppure, come Weil dirà al termine dell'ultima conferenza pronunciata in Germania nel 1976, *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*, «volere l'unità della narrazione non è in verità un'esigenza logica o metodologica, ma un'esigenza umana dell'unità degli uomini, un'unità che bisogna sempre cercare nel conflitto e nella diversità», che risponde a un interesse (il primitivo, nel senso della biografia weiliana, *intérêt* per la storia) «infinitamente più antico, più originario, più fondamentale»⁸⁵².

Lo stesso procedimento messo in atto dalla *Geschichtsschreibung* si riflette a livello dell'individualità morale. L'uomo che ha conseguito il concetto di morale, che si dota di una filosofia morale, si trova nella situazione di 'voler' se stesso come ragionevole: deve «rispettare, in altri termini, l'umanità in se stesso, rispettare l'umanità in ogni uomo, dato che ogni uomo, in quanto capace di ragione, di volontà, di libertà, è meglio del suo pari: non si distingue da lui che per quanto entrambi conservano di animalità» (PM 57). Ancora una volta è l'animale nell'uomo, la sua natura 'interessata' di soggetto di bisogni, a fornire il *differenziale interno* a una costituzione morale che invece rende ciascuno uguale creando nel dovere primario dell'uomo verso se stesso le basi per il dovere verso gli altri. L'elemento di rispetto per l'umanità in sé, e poi dell'altro, discende analiticamente dall'universalità della ragione che si esprime come legge formale: essa fornirà anche il contenuto della morale allorché si concretizzerà come «dovere fondamentale di giustizia», dove si giungerà all'esplicitazione della pura forma di legge come principio dell'universalità attivo «all'interno del mondo storico». Questo contenuto riceverà però le sue determinazioni soltanto dalla situazione contingente della

⁸⁵² Tr. fr., *Valeur et dignité du récit historiographique*, in PR I, pp. 177-191, qui p. 191 e 188. A questo proposito V. Gerhardt, *Der organisierte Sinn*, cit., qui p. 139, parla di una radice antropogenetica nella storiografia, espressione pertinente, se intesa nella cornice teorica che pone la cultura come 'fine ultimo' della natura.

comunità storica, vietando solo d'inserire nella formulazione della massima quanto attiene alle passioni e agli egoismi empirici, ma sempre e soltanto in riferimento «alla morale e alla situazione storiche del luogo e del momento» (PM 110, § 17a)⁸⁵³.

L'attacco che in sede di determinazione del contenuto della morale Weil porterà alle morali dell'«altruismo, cuore, carità», sottolineandone l'ambiguità, i rischi di un «egoismo del transfert» (PM 111), riformula l'esigenza dell'universalizzazione delle massime sulla base di nuove acquisizioni teoriche, sviluppate dal lato del 'contenuto' della morale, piuttosto che sul lato formale del concetto: la 'giustizia', dovere primo della morale weiliana, si deve occupare di mantenere l'equazione tra due soggetti in quanto soggetti ragionevoli. L'indicazione weiliana di una comune estensione di volontà e ragione postula sin dal principio, a priori, il riempimento della forma dell'universalità con il contenuto universalizzabile della ragione nel senso di un dovere di giustizia, la cui espressione immediata è il riconoscimento dell'uguaglianza tra gli uomini in quanto ragionevoli. L'integrazione emotiva del dovere di giustizia, prodotta da *sensiblerie* e *sentimentalisme* ed espressa a livello teorico dalle morali dell'al-

⁸⁵³ In questa dinamica la comunicazione tra la pura forma della legge, che è la forma dell'universalità, e il contenuto concreto, è assicurata, in Kant come in Weil, dall'implicazione trascendentale tra la morale e la storia, terreno di realizzazione, in entrambi, del *Plan der Natur*: in questo senso non sembra possibile parlare della forma di legge kantiano-weiliana come «vigenza senza significato», per rovesciarla in un'indistinzione costitutiva con la forma di vita nello «stato d'eccezione», così come fa G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995, pp. 60-61, a meno di non presupporre l'indeterminazione semantica dell'universalità o, al limite, la sua destituzione dall'esser essa stessa presupposto del discorso filosofico (si vedano in questa chiave in PM 59-60, le allusioni a Heidegger, alla filosofia della *Personalität* e del *Finito*, contenuti nella critica weiliana alla posizione che rivendica i diritti dell'individualità concreta: «on ne dit plus rien quand on s'écrit à démontrer que l'universel, presupposé dernier en toute démonstration, n'existe pas»). A proposito della questione in Kant, di cui Weil sembra ampiamente debitore, si veda l'indispensabile F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996, soprattutto pp. 73-84 e 90-111.

truismo – ma anche dal concetto di 'solidarietà', grande assente della *Philosophie politique* –, non è affatto fondamentale perché la giustizia operi nel mondo, a concreto contatto con le situazioni storiche cui la forma di legge deve aprirsi per trovare realizzazione: la vigenza della legge dell'universalità all'interno del mondo storico non esiste al di fuori di un rinvio continuo alle determinazioni contenutistiche che questo offre, anche se sempre soggetto alla *critica* della morale filosofica, che «fonda moralmente ogni obbligazione positiva della morale concreta» (PM 112). Il nesso tra la morale formale e la morale concreta viene così determinato dal concetto weiliano di morale attraverso la necessità dell'implicazione della contingenza nella definizione del contenuto, che «resta sempre appannaggio dell'arbitrario e dell'accidentale», dato che la morale pura non è che «la morale pura di una morale storica» (PM 62). Il ruolo della contingenza viene perciò definito in tutta la sua centralità nello svolgimento e nella realizzazione del concetto di morale che vincola in un unico nodo l'individuo e l'universalità.

Il primo elemento sottolineato da Weil, una volta guadagnato il punto di vista della morale come *critica*, formale e negativa, consiste pertanto nel nesso che questa mantiene con la politica, in quanto «solo la morale filosofica cosciente di se stessa può condurre alla posizione corretta del problema filosofico della politica» (PM 65). Stabilito il circolo virtuoso tra *posizione* del problema politico ed esigenza morale del «compimento dell'azione» (PM 66), l'attenzione di Weil si concentra nella definizione di quel piano della realtà soggetto all'azione di una politica che abbia di mira la morale, nel preciso senso in cui essa è fondata concettualmente da una morale filosofica autocosciente. Dopo il raggiungimento della definizione fenomenologica di un 'sapere assoluto' della morale, capace di guardare alla propria storia come un *Bildungsroman* dell'individualità morale che si sa in sé compiutamente universalizzabile, per Weil è necessario definire gli strumenti concettuali attraverso cui il piano della morale

formale, universalistica ma negativa, possa trovare una realtà positiva e concreta nella *Moralisierung* del mondo. A partire dai propri stessi presupposti la filosofia morale deve superarsi, dilagando nella storia attraverso la stessa filosofia politica, dato che «finché non si supera, la filosofia morale rigetta la storia e l'azione politica in quanto azione universale» (PM 66). Superandosi nella filosofia politica, così come definito dalla stessa opera del 1956, la morale deve instaurare un problematico terreno di dialogo con la storia che, «compresa a partire dalla morale, può e deve guidare le decisioni e gli atti dell'uomo in quanto essere politico» (PM 66). Il punto del necessario condizionamento morale della filosofia politica si riflette non solo al livello sistematico, ma tanto più al livello, che più ci interessa, della concreta intersezione tra i due dominî, la morale praticata come «condizione dell'avvento di un mondo morale, mondo che in quanto progetto e realtà ragionevolmente voluta non può dipingersi che di fronte a colui che, qui ed ora, cerca l'universalità, la giustizia» (PM 67). Postulando l'esigenza che la politica sia pensata e si pensi sotto *l'angolatura dell'universale (morale) da realizzare*, l'individuo ha a disposizione il mezzo della critica, «non per scoprire nella politica non si sa quale principio del male (dato che essa tiene nel più gran conto il male della violenza, la politica si propone precisamente di scartarlo)» (PM 67), ma per sottoporre alla verifica i mezzi dell'azione politica, mezzi dell'efficacia della ragionevolezza morale, l'universale concreto da realizzare, ma che possono adombrare la violenza, secondo lo schema dell'efficacia studiato nel capitolo precedente. L'indispensabile nesso tra morale e politica, ineludibile per dare un profilo di realtà al piano solo negativo dell'universalità della legge morale, è il fondamento stesso della critica dei mezzi politici.

La possibilità di una *critica dei mezzi* come margine di conflittualità politica tra l'individuo e l'istituzione è il sintomo di una sparigliatura essenziale tra i due piani: «il punto di vista morale non basta a comprendere positivamente la politica» (PM 67). Sul

piano sistematico, la comprensione politica supera, pur fondandosi su di essa, quella della morale pura: «la morale non si oppone al progetto di un mondo che soddisfi l'uomo nella sua interezza» (PM 68). Il punto di vista morale essendo solo negativo, la parte 'positiva' della dimensione antropologica deve trovare radicamento nella realtà effettuale attraverso l'azione politica, che sola può venire incontro alle esigenze di quei tratti 'co-costitutivi' dell'umano che pertengono alla sua parte di essere finito, bisognoso, preso nell'universo delle condizioni, degli interessi. Il fondamento morale della politica non ne condiziona affatto la logica di 'soddisfazione', la dinamica di particolarizzazione dell'universale razionale che ne muove le finalità: è la parte sensibile dell'uomo, i suoi 'interessi', che la politica ha di mira in primo luogo proprio per permetterne la coincidenza con il se stesso morale, con la ragione. La politica, si è visto, deve realizzare le condizioni per la posizione autonoma del senso da parte dell'individuo. Il margine di appagamento sensibile che essa pone a proprio scopo appartiene a quelle condizioni positive che definiscono la possibilità della presenza del senso per l'individualità morale, ma che non possono esser pensate *tout court* dal punto di vista di una morale formale e negativa.

Che Weil indichi subito di seguito come lo scopo e assieme la fine della morale sia la sua sparizione come problema e come imposizione, che provocatoriamente pensi l'autocomprensione della morale come comprensione della nostalgia della certezza, non deve stupire, né indurre a pensare la sua filosofia morale come una sublimazione filosofica di tale nostalgia⁸⁵⁴, che anzi è

⁸⁵⁴ In questa direzione, ci sembra, L. Battaglia, *Quelques remarques sur la Philosophie Morale*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 201-211, qui p. 208. Nello stesso articolo l'autrice, nel rimarcare giustamente la cornice presente dell'attualizzazione della morale, insiste alquanto sulla nozione di 'persona' umana e personalità (di cui Weil riconoscerrebbe il «valore assoluto») (ivi, p. 207 e 209), per definire quello che è il concetto weiliano di individualità morale. In conclusione rinviene una confusione (ivi, p. 210) tra il valore formale della ragione e quello sostanziale. Chr. Mieting, *Das Radikal Böse bei Eric Weil*, in G. Mohr

rappresentata dall'avversione del senso comune alla morale filosofica (negativo-formale) (PM 65 e 100). È proprio l'impossibilità del ritorno del mondo della certezza a garantire l'attività di moralizzazione del sé e del mondo, pensata sotto l'ipotesi trascendentale della sua fine: il mondo della certezza, il cosmo dell'ethos sentito immediatamente come vero nel suo darsi attraverso norme e costumi condivisi, è definitivamente messo in crisi da un principio, il concetto della morale universale come formale e negativa, senza cui una morale come realtà non può neppure pensarsi. «Ciò che è inammissibile, moralmente e logicamente, è che si prenda per fine conseguito il fine pensato e ci si dispensi dallo sforzo di moralizzazione di sé, degli uomini e delle istituzioni, [...] che si ignori il solo fondamento di tutto ciò che supera la morale formale e la sua legge, universale nella sua negatività, che si pretenda di pensare la morale eliminando il suo concetto» (PM 68). L'approdo al concetto di morale, all'estremo del cammino fenomenologico della nascita della coscienza morale, è il punto d'avvio d'una definizione della realtà della morale, che si definisce attraverso il suo 'contenuto'. Tutto sta nel chiarire quale sia il dispositivo teorico perché una morale viziata di assoluto formalismo, incapace di affermare alcunché (se non se stessa), possa uscire dalla sua gigantesca tautologia fondando contenuti che ne discendano compiutamente. Un primo tentativo di definizione del problema può esser mosso a partire dalla relazione tra politica e morale, chiamata in causa dal concetto stesso di morale.

– L. Siep, *Eric Weil – Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 107-122, qui p. 119, propone l'assai opinabile osservazione di Weil come nostalgico dell'ingenuità a proposito del suo *Systemwille*, della mediazione ricercata (contro ogni consapevole *Erkenntnispluralismus*, secondo Mieting) tra il moralismo di un *imperativer Kategoriker* e l'ansia di sistema di un *Enzyklopädie-Konstrukteur*. Dopo aver parlato dell'incubo nucleare, con toni tipici di un certo *Kulturpessimismus*, la conclusione, antiweiliana, se intendiamo bene, di Mieting (ivi, p. 122) è la seguente: «la domanda critica alla filosofia di Weil dovrebbe suonare così: se il male radicale non sia l'uomo che crede al suo proprio essere buono o divenir buono».

Morale e politica a grado zero

Se la filosofia politica era aperta da un capitolo sulla morale, la filosofia morale sfocia nella politica come luogo del suo esercizio più appropriato, in quanto kantianamente la moralizzazione del mondo passa per il *medium* politico. La morale discute dei fini della politica, la politica dei mezzi per la morale. Un saggio del 1962, *Politique et morale*, di poco successivo all'opera sistematica, mette a punto la questione, tentando di trovare un punto di mediazione tra due dominî altrove considerati eterogenei. Come accade sovente, Weil apre il suo ragionamento con un paradosso, presentando la situazione di un individuo *totus antipoliticus*, che coltiva il suo giardino morale e non vuol saperne di impiegare i mezzi della politica, ovvero non vuole conformarsi all'«organizzazione della violenza contro la violenza primitiva»⁸⁵⁵, accettando così di morire («Diogene non sarebbe diventato vecchio tra gli antropofagi»⁸⁵⁶). Parallelamente, trovando nella definizione weberiana dello Stato come monopolio della violenza legittima un sostegno sufficiente a definire la via del 'politico' nella sua cogenza concettuale, Weil situa il moralista puro sullo sfondo di una posizione moderna: questi rifiuta di definire legittima una violenza che provenga da un'istanza politica che si reputa superiore in quanto si assume il compito non di togliere, ma di organizzare la violenza contro la «violenza dei violenti»⁸⁵⁷ – espressione irriducibile che caratterizza la coesistenza non regolata, primitiva, di un certo numero di individui. Nella violenza dei violenti, nella violenza primitiva, Weil vede dal punto di vista formale il terreno più prossimo a quello del moralista puro: la definizione del moralista è quella di colui che non vuole «profittare della *polis* e della politica», esponendosi in questo modo alla violenza. Weil non nega affatto che si possa dare una con-

⁸⁵⁵ E. Weil, *Politique et morale* (1962), in PR I, pp. 241-253, qui p. 245.

⁸⁵⁶ Ivi, p. 245.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 245.

dotta morale nello stato di natura dell'*homo homini lupus*, nega piuttosto che questa morale abbia effetto. L'inutilità della condotta del moralista puro è nella sua inefficacia: «noi abbiamo scelto la politica forse perché teniamo al nostro *confort*, forse perché abbiamo a cuore la morale e che le sia offerta una chance per agire nel mondo e sul mondo»⁸⁵⁸.

Dal punto di vista della determinazione interna, il concetto di morale può restar senza politica solo se accetta di restare ineffettuale. Per questa ragione esso ha una contiguità – che Weil non manca di sottolineare riportando, con qualche vena di cinismo, la situazione del moralista puro allo stato di natura – con la definizione formale della violenza primitiva, in quanto come quella è violenza irriducibile, pertinente a un che di originario, di 'naturale' interno all'uomo, questa è per così dire morale al grado zero, allo stato puro, che rappresenta esemplarmente una condotta ideale, restando modello inefficace. Ma a differenza della violenza a grado zero, violenza extraumana dentro l'uomo, che non si toglie ma permane serbatoio di forme per le violenze che col discorso hanno a che fare – il pensiero violento, la violenza strumentale –, la morale a grado zero, forma ineffettuale, non sancisce alcuna regola di condotta per morali concrete che invece col tessuto strutturale del reale si confrontano. Solo sotto questo profilo il suo corrispettivo formale – sul piano del contenuto le determinazioni sono ovviamente diverse – è la violenza a grado zero: entrambe, morale e violenza a grado zero non si prestano al discorso, rimangono atteggiamenti muti, limiti dell'espressione coerente che vi si affaccia.

Il trapasso tra morale e politica è invece proprio nell'assunzione coerente di un discorso che sappia «organizzare la violenza», riducendone così il ruolo nel mondo, aumentando così l'influenza della morale. Weil sottolinea il ruolo paradossale assunto dalla morale intesa come dominio puro, mentre essa ha

⁸⁵⁸ Ivi, p. 246.

un'esigenza strutturale di realizzazione che è riconosciuta dal politico stesso. Non dal tipo politico puro, il «tiranno perfetto», l'anti-santo, «logicamente, se non moralmente, tanto puro quanto il santo»⁸⁵⁹. La situazione politica pura viene a complicarsi secondo Weil per via dell'esigenza di perpetuazione del dominio che avverte chi persegue una sua *Machtpolitik*: «vivono, vogliono vivere, il più a lungo possibile nel mondo che dominano». Il che, continua Weil, pone «qualche problema tecnico», perché, nel mondo moderno, «il tiranno più tiranno dev'essere efficace se non vuole soccombere sotto i colpi dei competitori che sono per lui le altre società e gli altri stati»⁸⁶⁰. Soprattutto nella politica moderna, per quanto pura essa possa essere, vige pertanto un'esigenza strutturale di rendere efficace il potere, sì da evitare malcontento all'interno, per quelle questioni di giustizia sociale che secondo l'analisi della *Philosophie politique* mirano in primo luogo a una migliore razionalizzazione della distribuzione del prodotto sociale. La politica moderna, accanto all'attività di comando, deve calcolare. E qui, ancora una volta, la mossa teorica di Weil consiste nel far sì che il fatto della morale come fatto *per* la politica si dia attraverso il principio di razionalità di cui il lavoro sociale investe il contesto della modernità. La razionalità educa e informa gli uomini alla pretesa di soddisfare i loro desideri: una volta raggiunto il livello di appagamento, gli uomini devono gestire il loro desiderio di senso, attraverso una *Sinngebung* autonoma. Pertanto il politico «si guarderà bene dal distruggere la morale della comunità», morale storica (non la morale della ragione) che garantisce tuttavia la piattaforma di regole e norme che permette il tessuto di *contrainte* su cui si regge lo stesso potere politico. Il principio del 'politico' è quindi affetto da un'originaria compromissione, finora soltanto esteriore, con la morale, dato che per essere efficace (il «codice della politica» è

⁸⁵⁹ Ivi, p. 248.

⁸⁶⁰ Ibid.

quello «dell'efficacia, del successo», ribadisce Weil⁸⁶¹) deve curarsi della realtà effettiva della morale.

La strategia interpretativa di Weil è chiara: condurre il concetto di 'politico' all'estremo delle sue determinazioni formali – l'efficacia –, per toglier la facciata di purezza che esso si attribuisce e svelarne la commistione con l'aspetto esteriore della morale storica. La definizione dell'intreccio tra i due piani è pervenuta intanto all'emergere di due figure diverse, ma entrambe disposte a perseguire il passaggio tra politica e morale: il «politico ragionevole» e il «moralista vivente». Avendo entrambi di mira l'efficacia dei propri dominî concettuali, maturano un concetto di efficacia diverso da quello relativo alla 'seconda' violenza, soltanto strumentale, proprio perché mirano entrambi alla realtà della morale come fine politico, benché la politica abbia strutturalmente a che vedere con l'efficacia (in quanto mira al successo delle proprie azioni), mentre la morale la esige soltanto come mezzo di realizzazione del suo interesse. Resta però da definire su quale piano vi sia un passaggio che non sia di mero sfruttamento dei mezzi di un dominio, la morale, per conseguire efficacemente gli scopi dell'altro, la politica. In una pagina costellata di interrogativi senza risposta univoca (contro un tiranno «è più politico, più efficace, organizzarsi in vista di una lotta a venire, anche se una tale organizzazione finisce per somigliare a quella del tiranno? O bisogna sottomettere l'efficacia alla morale, per paura di privare questa lotta a venire di ogni senso imitando l'avversario, e bisogna accettare i rischi che seguono da una tale attitudine per la sopravvivenza della comunità e della morale?»⁸⁶²), Weil mostra l'*impasse* in cui si viene a trovare l'istituzione di questo nesso se individuato da un punto di vista prescrittivo. Il piano su cui politica e morale si muovono resta quello della storia, dove la contingenza merita una singolare ac-

⁸⁶¹ Ivi, p. 250.

⁸⁶² Ivi, p. 251.

cortezza analitica per poter ricevere in modo appropriato le suggestioni che una ragione teleologicamente orientata verso la moralizzazione degli individui le ispira. «La politica, anche e soprattutto la politica morale, è rischio»⁸⁶³, afferma Weil, richiamando come la virtù dell'uomo di Stato sia innanzitutto la «prudenza», la capacità di calcolare e prevedere, mirando allo scopo immediato della riduzione della violenza tra gli uomini, proprio perché il campo in cui politica e morale si incontrano è quello della storia. La fatticità dell'esistenza storica è il dominio che ospita e unifica politica e morale, esigendo l'efficacia di entrambe e decostruendone la facciata di pretesa purezza. Il fondo di opacità su cui si iscrivono tanto l'azione morale quanto l'azione politica viene a caratterizzarle secondo una *Verantwortungsethik* che nell'assumere a compito «il duro lavoro del pensiero e dell'azione responsabile», sottolinea la contingenza storica come luogo dell'incontro possibile, ma non prevedibile tra le due sfere. È proprio il concetto di 'prudenza', chiamato in causa di sfuggita in *Politique et morale*, a lambire invece l'analisi assai più articolata svolta l'anno prima nella *Philosophie morale*. Bisogna tentare di chiarirne i presupposti per valutare l'implicazione morale della prudenza e i suoi rapporti con la contingenza.

Morale naturale e storia

Prima di pervenire allo statuto sistematico della 'prudenza', occorre seguire ancora da vicino come venga definito da Weil il ruolo della contingenza, dato che questa rientra quale elemento costitutivo nel concetto di prudenza e quindi come determinazione essenziale dell'efficacia della morale. Torniamo pertanto al sofferto saggio del 1976, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, per mettere a tema alcuni elementi essenziali in questa di-

⁸⁶³ Ibid.

reazione. Qui Weil, ricostruendo attraverso una vertiginosa sintesi una linea del realismo in campo morale che dal Callicle del *Gorgia* platonico muove fino a Jacobi, a Nietzsche e ai suoi epigoni, scolpisce per opposizione il concetto di una «morale naturale» che matura caratteri che richiamano da vicino quanto da lui affermato a proposito del diritto naturale, ‘naturale’ nel senso in cui intende la natura la comunità che lo pensa tale. Sorprendentemente – meno se appunto si pensa alla sua nozione di diritto naturale – Weil pone lo storicismo come il vero avversario del realismo morale *à la Nietzsche* e *à la Weber*, che pensava «che l’opzione non fondata e non fondabile fosse divenuta inevitabile in un mondo senza magia e religione»⁸⁶⁴. Lo storicismo, inteso come sistema di pensiero che «chiama in causa una storia concepita ed elaborata come racconto sensato e coerente», può esser legittimamente posto in antitesi a questa prospettiva, proprio perché lascia aperta al suo interno la possibilità di una «morale naturale, ossia autonoma e insieme ragionevole»⁸⁶⁵. Oltre a prestar così – significativamente – la sua filosofia a un’etichetta ben precisa, Weil, definendo la morale naturale come morale dell’autonomia, della legge comandata dalla ragione, opera una netta torsione semantica del concetto in senso kantiano, avvicinando la morale critica, principio fondante dell’autointerpretazione della modernità, allo storicismo come racconto di una storia internamente sensata: «questo storicismo» – prosegue – «non riconosce soltanto che il bene deve realizzarsi nel contingente e che il contingente non cessa d’esser puramente arbitrario che nel riferimento al bene; sa cos’è questo bene, lo sa da quando la filosofia si è posta la questione del senso: ciò che la storia deve realizzare, ciò che ha realizzato a sufficienza perché il problema del senso possa essersi posto, è la libertà che costituisce l’uomo»⁸⁶⁶. La posizione del problema del senso della sto-

⁸⁶⁴ E. Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, in PR I, p. 262.

⁸⁶⁵ Ivi, p. 262.

⁸⁶⁶ Ivi, p. 263.

ria corrisponde pertanto all'emergere di una coscienza della libertà concreta dell'uomo come soggetto della storia e, sotto il profilo teorico, all'implicazione trascendentale tra contingenza e universale normativo. Morale naturale e storia vengono dunque a richiamarsi l'un l'altra in quanto la storia è il piano sul quale il concetto trascendentale del bene può trovare una realizzazione pratica. La contingenza entra strutturalmente nel concetto weiliano di morale perché «l'uomo dello storicismo è libero nella determinazione, ossia grazie alle determinazioni, perché è sul dato, ossia le sue determinazioni, che si appoggia per realizzare la sua libertà»⁸⁶⁷, intendendo pertanto gestire le determinazioni della contingenza in modo da trovare un'esplicazione della sua morale ragionevole e universale.

L'uomo è essere morale in quanto cerca di realizzare la sua libertà, morale dunque perché non la ha ancora realizzata, perché resta esteriore a se stesso, alieno a sé. Ci si può domandare se una liberazione, una disalienazione totale sono realizzabili o soltanto concepibili [...]. Ci si può contentare di vedervi una specie di idea nel senso di Kant, fondamento ideale e punto focale reale di una morale assoluta: la morale naturale, assoluta, ragionevole costituisce lo storicismo di ogni storia-storiografia orientata⁸⁶⁸.

Proprio in quanto è chiamata in causa dalla necessità della presenza storica del senso, la contingenza deve presentare una forma adatta a ricevere le determinazioni della morale assoluta. Si presenta in questa configurazione sistematica il problema della forma oggettiva della storia. La coappartenenza storicistica (e weiliana) tra storia e storiografia, la loro comune ricostruzione sensata, fondata sul necessario orientamento teleologico insito nella tendenza alla realizzazione della morale assoluta, determinano l'apertura del campo di definizione del contingente come ciò che è in grado di ospitare le determinazioni di una libertà così intesa. Libertà intesa come morale naturale.

⁸⁶⁷ Ivi, p. 264.

⁸⁶⁸ Ibid.

È ben noto come sulla nozione di ‘naturale’, applicata alle leggi, al diritto, a partire dal dopoguerra, si fosse soffermato a lungo un autore che si è già avuto modo d’incontrare all’inizio del nostro percorso: Leo Strauss. Sappiamo altresì come questi non amasse Weil. Ma sappiamo anche, lo si è visto nel caso delle sollecitazioni di Aron, come non fosse suo costume rispondere direttamente alle critiche. Per questo Strauss, il quale invece più volte aveva manifestato un pessimo giudizio sull’autore della *Logique*, non dovrebbe esser riguardato in prima persona dalla notazione che segue a quanto sopra riportato.

Se ne può esistere un’altra [morale], della scuola del *sound and fury, signifying nothing*, è una questione meno imbarazzante di quanto sembri a un primo sguardo; a meno che non si rinunci a ogni racconto e, al limite, a ogni questione di senso (essendo ogni non-senso un senso voluto e, allo stesso tempo, dichiarato assente), l’annalista più limitato non potrà non scegliere tra tutto ciò che potrebbe iscrivere; il suo criterio di scelta per quanto sia poco pensato, implica un orientamento e un senso⁸⁶⁹.

Eppure la citazione del *Macbeth* (Atto V, Scena V), quella stessa che William Faulkner aveva scelto a titolo di un suo romanzo, richiamata da Weil per definire la «scuola del non senso», come senso *exigé* e proclamato assente, questa formula non manca di far pensare a Strauss, se, a tre anni dalla morte dell’antico condiscipolo di Cassirer⁸⁷⁰, Weil si appropria dell’e-

⁸⁶⁹ Ibid.

⁸⁷⁰ A proposito del debito con Cassirer, come spiega L. Sichirollo, nel saggio sul male radicale in *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., p. 89-92, riportando una tesi già espressa da G. Bevilacqua nell’introduzione a E. Weil, *Questioni tedesche*, cit., pp. 18-19, il primo lavoro di Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt* (1928), proveniva come «costola d’Adamo» da *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* di Cassirer (1927). Sichirollo mostra come dalla concezione estensiva della ragione di Cassirer, Weil passi a una concezione ‘intensiva’ incentrata sul rapporto categorie-attitudini, senza il presupposto di un’unità produttiva dello spirito e rimandando alla storia il rinvio riflessivo tra i discorsi (categorie) e le azioni (le

spressione della «morale naturale», rilanciando – mossa inusitata per lui – la sua stessa teoria della storia come ‘storicismo’, proprio uno dei principali obiettivi polemici di Strauss⁸⁷¹. Della morale ragionevole e naturale coglie la necessaria implicazione storica, respingendo con ciò una teoria della stessa come intreccio di eventi insensati. Se anche nella pretesa obiettività d'un redattore d'annali vi è un fondamento di orientamento teleologico, è perché nella sua operazione di raccolta di dati è inscritta una volontà di sistematizzazione del reale al cui fondamento è riscontrabile il fatto dell'esigenza di senso, alla radice, per Weil, di ogni agire umano. La tesi della storia come *sound and fury* non porta tanto al disconoscimento immediato del senso, quanto alla proclamazione gridata di un'esigenza inappagata, tradotta in una morale da 'signori' che vede nei «grandi realisti» («i Machiavelli, i Pareto, i Sorel, i Callicle, gli Antifonte»⁸⁷²) i suoi cantori, mentre questi rivelano la genesi sociopolitica di quel discorso morale, sempre relativo, sempre sciolto da contenuti normativi reali. Weil riporta ad uno Hobbes «appena modernizzato» la tesi dei moderni 'realisti' che la morale consista «nella mediazione del desiderio (di potenza assoluta) con la paura (della sofferenza e della morte violenta)»⁸⁷³, ne sottolinea la ricezione kantiana e la contemporanea traslazione nel soprasensibile della morale. È «una legge morale, immediatamente e incontestabilmente presente»

attitudini). Sichirollo vede un debito nei confronti del maestro anche nel rilievo dato all'idea di uomo come *Endzweck* della natura e l'attualità della politica per la filosofia.

⁸⁷¹ Il termine qui utilizzato è *historicisme*. Ad avere un'accezione negativa nel discorso di Weil è di solito l'*historisme*. In PM § 24 c, il celebre paragrafo in cui egli afferma che «la politica è la morale in cammino» (PM 213), egli si scaglia contro l'*historisme morale*, «una degenerazione della coscienza morale che rimette alla storia la preoccupazione di realizzare la morale». Sul peculiare storicismo di Weil, si veda F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, cit., pp. 304-306, in cui si mostra un'analogia con l'accezione antirelativistica che il termine ha in Croce.

⁸⁷² E. Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale*, in PR I, p. 265.

⁸⁷³ Ivi, p. 266.

che nel Kant di Weil si dispone in antagonismo a un essere sensibile, egoista, violento e menzognero. «E tuttavia la morale esiste», conclude Weil, allorché «dice semplicemente che l'uomo deve guardare ogni altro uomo come soggetto morale e allo stesso tempo come desiderio naturale – come infinito, da una parte, perché nulla può limitare la sua libertà (che va fino al sacrificio della sua propria esistenza empirica sull'altare dell'universale), e come finito, dall'altra»⁸⁷⁴. L'uomo della morale kantiana – è un punto che Weil ha sempre tenuto fermo nella sua filosofia morale – è essere ragionevole ma finito.

Il procedimento attraverso cui Kant opera quella che per Weil è la sua rivoluzione fondamentale consiste però nella posizione, attraverso il darsi stesso della legge morale, di una forma delle condizioni dell'azione che universalizzandole introduce la morale in un piano, quello della contingenza storica, capace di ospitarla. «La legge morale impone dunque la forma d'una legalità possibile nella coesistenza di esseri tutti liberi, tutti condizionati, tutti liberi nella condizione»⁸⁷⁵. La contingenza si apre alla morale proprio in virtù della determinazione soltanto formale che questa presenta in quanto universale, possibilità di universalizzazione iscritta nella massima. È attraverso la forma della legalità che si attiva un processo tipicamente moderno che permette l'orientamento dell'individuo nel mondo, allorché coglie le condizioni formali d'una morale concreta che allo stesso tempo è assoluta, in quanto suscettibile di una validità ovunque universalizzabile. Per mettersi al riparo dalle accuse di formalismo, una simile morale deve secondo Weil aprirsi necessariamente all'*inventio* storica, alla ricchezza delle determinazioni della contingenza che puntano a reperire l'universale nella figura individuale dell'*ethos* concreto. «Una morale concreta e insieme assoluta costituirebbe una negazione di ogni libertà positiva d'inventare e

⁸⁷⁴ Ivi, pp. 268-269.

⁸⁷⁵ Ivi, p. 269.

di creare sul piano morale e significherebbe la fine della storia sensata per chiusura dell'avvenire»⁸⁷⁶. La contemporanea (e contingente) scoperta del principio kantiano dell'autonomia come principio universalizzabile e l'imposizione della forma della legalità come schema dell'azione per l'individuo corrispondono in Weil a una sottolineatura del carattere intrinsecamente aperto alla storia di una morale configurata in modo siffatto. La contingenza è aperta e messa in rilievo proprio perché l'individuo impara a pensarsi secondo leggi, perché il fatto della ragione apre la possibilità dell'esibizione storica dell'universale. «Il formalismo tanto disprezzato è l'unico principio che mantenga, che imponga quasi la libertà concreta», sostiene Weil con qualche accento conclusivo. La libertà garantita dalla forma della legalità con cui l'individuo pensa il proprio agire è limitata solo dalla sua determinazione concreta (l'uomo dello storicismo – aveva detto poco prima – è libero nella determinazione) e, al suo confine superiore, dal principio di universalizzazione. Contro una storia concepita come insensato racconto per voce di un *fool*, una modernità che si accetti e si confessi, secondo l'icastica formula di *De la nature*, passa per una morale che si renda consapevole dei suoi mezzi espressivi garantiti dalla regola di universalizzazione, nel momento in cui questa domanda alla contingenza il suo contenuto potenziale, lasciando all'individuo il compito di configurarlo liberamente. Accenti conclusivi, si è detto. Eppure, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?* è un saggio dai toni più opachi, dove lo stesso incedere weiliano, solitamente discorsivo e sicuro, sembra segnato da qualche ombra che si profilerà più minacciosa nel momento in cui la morale, kantiana, di Weil incontrerà in forma tematica il 'problema kantiano' del male radicale. Ma di questo più tardi. Torniamo, per ora, alla *Philosophie morale*.

⁸⁷⁶ Ivi, p. 271.

La genesi della giustizia nella dottrina weiliana dei doveri

Non seguiremo qui in dettaglio l'ampia trattazione che Weil fornisce del 'contenuto' della morale, allorché espone la determinazione concreta e lo svolgimento razionale del concetto di morale cui il cammino fenomenologico approntato nella prima sezione della *Philosophie morale* è approdato. Nei paragrafi della seconda parte dell'opera Weil svolge una disamina, sotto il profilo logico, del rapporto tra la morale concreta, morale vissuta, e la morale formale che ormai l'individuo ha portato a coscienza nella sua riflessione filosofica, tanto da poterne pensare lui stesso il rapporto con la morale concreta. Se nella prima sezione Weil ha guadagnato un punto di vista formale, puro ma universale, da cui guardare la morale, adesso la materia storica di questa, il suo contenuto, deve esser preso in considerazione dalla morale pura e formale nel «doppio senso della sistematizzazione e universalizzazione dei suoi principî» (PM 71). Il filosofo morale, la figura emersa appena conseguito il 'concetto' della morale, deve necessariamente riflettere sulla morale concreta, all'occorrenza negarla e pensare a partir da essa una morale positiva possibile, «pensabile solo tenendo conto di ciò che si è rivelato dei bisogni e dei desideri nel quadro di questa morale» (PM 77). L'universale relativo della morale positiva è il necessario punto di partenza a partire da cui, riflettendo, la morale filosofica può dotarsi di un contenuto: il formalismo del suo concetto si integra necessariamente alla materia contingente dei bisogni e desideri di una comunità, l'uomo come individuo morale può pensarsi moralmente attivo, può pensare l'azione morale solo pensando anche la propria animalità, la forma contingente che prende la sua irriducibile, generica violenza. Nel ricordare che non c'è supremazia dell'universale morale se non all'interno d'una concrezione individuale della libertà («l'universalità dell'individuo agente non si prova che nella massima particolare di una decisione individuale», PM 82) e di una conflittualità moralità-ani-

malità perennemente riattivata dalla finitudine dell'uomo e dall'istanza della ragione che vuole imporre la propria forma, l'universalità, al contenuto che la storia dell'individuo le propone, Weil mira a definire lo statuto delle categorie morali.

Il punto sotteso ai passaggi iniziali del *Contenu de la morale* sta quindi nel garantire un rapporto tra la forma comandata dalla ragione, indagata nel cammino fenomenologico, che si vuole morale, e il contenuto storico, che appare come la condizione necessaria perché la forma della legge che la ragione dà a se stessa possa trovare una determinazione concreta. La funzione di relazione tra i due piani della storia e della ragione viene svolta da quei concetti, le categorie morali, attraverso cui la morale formale, ma anche la vita morale, trova espressione: «sono i concetti fondamentali in funzione dei quali i concetti particolari delle morali ricevono la loro collocazione nel tutto del discorso morale» (PM 83). Approntando una sorta di tavola categoriale del discorso morale, Weil intende restituire un valore universale, a partire da una riflessione sistematica («seconda», PM 84), ai modi irriflessi attraverso cui le morali si pensano, senza tuttavia cogliere i propri presupposti. Il dominio della morale vissuta viene perciò indagato, assunta la prospettiva del concetto formale e negativo di morale, per evincere, attraverso l'analisi dei discorsi morali, i perni fondanti le strutture concrete attorno a cui si organizza il discorso morale («la categoria fornisce il principio organizzatore del discorso particolare che sviluppa i concetti [le categorie particolari] di un dominio», PM 85). Certo la filosofia morale ha già conseguito nel concetto tali strutture, ma deve adesso ritrovarle nella realtà, per potersi interpretare come «compimento dello s-viluppo (*dé-veloppement*) di ciò che è stato da sempre av-viluppatto (*en-veloppé*) in ogni volontà nella sua opposizione all'arbitrario, al naturale, all'animale, alla violenza» (PM 84-85). Sviluppando sistematicamente l'implicito di ogni lotta conflittuale con la propria dimensione animale, la filosofia morale può comprendere, per il tramite di un sistema coerente delle

categorie morali, come realizzarsi, come dotarsi di un contenuto. La stesura di un apparato categoriale può pertanto servire da schema per elaborare come avvenga la traduzione di una morale soltanto negativo-formale nella realtà effettuale costituita da ciò che essa avversa.

Quanto al dominio filosofico della morale, Weil riduce la dimensione della sua tavola categoriale ad un unico elemento essenziale: il dovere. È bene sottolineare sin da subito la distinzione che Weil opera tra il punto di vista filosofico e il punto di vista morale cui la categoria *della* morale si manifesta: dalla prospettiva della logica della filosofia, il ‘dovere’ diviene concetto essenziale solo con la categoria della Coscienza, la categoria successiva alla Condizione, che riguadagna l’interiorità e l’autonoma donazione di senso all’esistenza, dopo essersi smarrita nel mondo dell’utile⁸⁷⁷, mentre per la morale che non si comprende, né coglie ancora il valore universale iscritto nella libertà, esso appare come un principio affermativo attraverso cui opporsi alla propria naturalità, esiste «sotto la forma dei doveri, al plurale» (PM 86), doveri positivi che sono la condizione necessaria perché vi sia ‘vita morale’. Perché la morale sia operante deve darsi vita morale, che sia sottoposta al vaglio e al giudizio della morale formale, la quale esige certo il suo *côté* positivo, per via di un

⁸⁷⁷ Si veda a proposito l’analisi di A. Deligne, *Eric Weils Ethik im Zusammenhang seines philosophischen Systems*, in *Eric Weil. Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 39-55 – in cui tra l’altro viene svolto un confronto (ivi, pp. 50-52) con le *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* di Schleiermacher –, che sottolinea come l’articolazione del discorso weiliano proceda per salti piuttosto che per continuità immanente à la Hegel. Riguardo alla Coscienza come attitudine che scopre il dovere, Deligne sottolinea la genesi della coscienza morale dell’universalità, formale e negativa, non come continua produzione fichtiana di sé, non *causa sui*, ma *conditio sui* (ivi, p. 43), individuando il tentativo weiliano di gettare un ponte tra l’etica kantiana (il cui universalismo funzionerebbe come tipo ideale) e un «progetto morale eclettico», radicato nell’*ethos*, come usanza ed eticità. A questo proposito M. Filoni, *Filosofia e politica*, cit., p. 79, parla proprio in riferimento al contributo di Deligne dell’etica come «disciplina dualistica che procede sulla spinta di una ‘doppia molla dell’agire’», «una violenta e l’altra etica».

glissement categoriale, di una *metabasis* in un altro genere logico (PM 87), che la spinge alla decisione per l'azione. Decisione non necessaria in senso assoluto, nota Weil, ma necessaria nel senso minimale di aver coerenza logica, così ch'essa non può esser accusata di incoerenza, come non può esser tacciato d'incoerenza chi sceglie di esser inoperosamente morale, vale a dire si chiude in un silenzio che nega ogni morale positiva come impura: torna ancora una volta il presupposto della *Logique*, lo 'stato d'eccezione del discorso', che esprime parimenti l'esigenza morale di Weil di connetter l'inizio della filosofia, del discorso coerente, al nesso tra morale formale e morale concreta. Lo 'scivolamento' logico cui Weil fa cenno si riferisce a quel peculiare concetto di necessità 'voluta' che è intrinseco alla morale così come egli la prospetta. Che il dovere negativo non sia che «la contropartita dell'obbligazione positiva» (PM 87), vuol suggerire soltanto che nella decisione di attenersi all'universalità della forma di legge vi sia implicita una volontà di realizzazione di tale universalità. Tale volontà segna *ab initio* la modalità necessitante della morale formale: essa ha esigenza di positivizzarsi, di darsi configurazione materiale solo in quanto *vuole* quest'esigenza. L'insistenza con cui nella *Philosophie morale* ritorna la situazione originaria della filosofia, della libertà in bilico tra discorso e violenza, è l'altra faccia dell'accento costantemente posto sulla tautologia di una ragione universale che vuole se stessa e solo per questo matura un'esigenza di radicamento nella realtà. La *necessità morale* è tale soltanto in quanto la morale della ragione detta in modo conseguente alla sua volontà la legge dell'universalità a se stessa in quanto 'vivente' nel mondo effettuale, senza con ciò intaccare la coerenza dell'atteggiamento di chi sceglie il formalismo puro della morale. Il moralista 'pratico', chi sceglie di dar realtà alla morale, ha dalla sua però la storia, la storia delle morali come la storia in generale: come già nel caso del passaggio che nella *Logique* viene svolto tra l'Opera e il Finito, la fattualità di una ragione pratica è la controprova evidente che il suo volontarismo

ha efficacia nella storia. Che la ragione possa volersi reale è dimostrato in negativo dal fatto che nulla le si può obiettare dal punto di vista della coerenza, e in positivo dal fatto che essa da sempre è incarnata e agente ancor prima di giungere alla coscienza del suo principio e della sua forma. La storia è storia morale prima d'esser filosofia morale: la scelta della ragione di incarnarsi è, ancora una volta, allorché la si riconsideri criticamente, una decisione già presa, che ha già determinato degli effetti. L'arbitrarietà (e accidentalità) che Weil riconosce all'opzione decisiva per la ragione consegue *ex post* una necessità la cui origine è nella caratterizzazione di per se stessa pratica della ragione.

Tornando alla tavola delle categorie della morale, tavola virtuale perché formata da un unico elemento, il dovere, va sottolineato come Weil nel suo emergere a coscienza rinvenga una sfumatura moderna (il 'conveniente' – *kathekon* – greco è ben altra cosa dalla scoperta kantiana della libertà ragionevole⁸⁷⁸), un carattere doppio, di prescrizione e interdizione, senza renderlo coestensivo alla vita («la vita dell'uomo, per quanto si voglia morale, non è un tessuto di doveri», PM 90). Né tantomeno il dovere può ridursi all'«onestà», in quanto questa, che fonda la possibilità della non-violenza in ogni gruppo, è in realtà un dovere soltanto formale, perché non fa altro che riconoscere come obbligazione «ciò che sa di poter esigere da ogni membro della comunità» (PM 91), mostrandosi così come la *summa* d'ogni morale positiva, di ogni conformità alle norme. Seppur condizione necessaria della moralità delle azioni, non essendo sufficiente, l'onestà rinvia alla morale formale per rinvenire criteri altri da quello del mantenimento della pace comune, criterio che sostanzia la possibilità della non-violenza. Lo iato tra morale for-

⁸⁷⁸ Si noti come Weil aggiunga significativamente, in modo sibillino: «scoperta dovuta a Kant (e, in parte non trascurabile, ricoperta di nuovo da lui)» (PM 88-89).

male e morale concreta, posto a tema dalla categoria del dovere, si riflette parimenti a livello individuale, determinando lo sdoppiamento del singolo tra il dovere verso se stesso e quello verso la morale concreta. La tensione che l'individuo morale avverte tra le due dimensioni, quella formale e quella positiva, si converte in volontà di universalizzare la morale concreta: la categoria del discorso morale, il dovere, subisce qui una prima traduzione in un concetto particolare, quello di «legittima aspettativa» (*attente légitime*), che funziona da medio tra l'individuo e la morale concreta, in quanto comporta un rinvio alle convinzioni determinate dell'epoca. «Ogni comunità presuppone che i membri compiano i propri doveri» (PM 112).

Il passaggio successivo consiste per Weil nell'esplicitazione concreta della categoria del «dovere». Qui egli ricorre al concetto di dovere verso se stesso, precisando che «il dovere implica l'accettazione razionale e libera, in una parola *voluta*, dell'obbligazione» (PM 97). Il dovere discende quindi dall'esigenza razionale di adeguare la condotta empirica a quanto la ragione vuole come universalmente valido. Si tratta di un principio connesso alla secolarizzazione della morale cristiana, la cui presa di coscienza filosofica è, come Weil suggerisce, nella «rivoluzione kantiana, infinitamente più radicale e importante nel dominio della morale che in quello della metafisica, al punto che quest'ultimo aspetto del sistema non si comprende che in funzione del primo» (PM 100). Un rivolgimento, quello kantiano, che apre la coscienza dell'universalità in un mondo in cui inconsciamente lavorava da sempre, che si apre «nello sforzo incosciente degli uomini verso la coscienza». Anche nell'analisi del «dovere» la *Philosophie morale*, che come tutte le opere di Weil si propone provocatoriamente di essere «una collezione di banalità» (PM 90), si assegna il compito di far fruttare il lavoro di una talpa spirituale che ha sospinto la storia verso la scoperta a livello filosofico del principio e del problema dell'universalità. L'insistenza sul ritardo della coscienza teorica rispetto al movimento effettivo

del reale, motivo genuinamente hegeliano, radica la ‘meraviglia’ filosofica di Weil nel momento stesso in cui la contingenza ha prodotto il primo, sotterraneo moto verso il riconoscimento dell’universalità, portando l’individuo a volersi morale, ragionevole, piuttosto che animalmente soddisfatto. Quando Weil difende la tesi dell’autarchia dell’essere ragionevole, quella felicità che l’individuo ragionevole può raggiungere nell’isolamento e nella staticità, riporta a quella scena originaria dell’*Anerkennung* che egli condivide con tutto l’eclittico hegelismo francese di quegli anni: l’affermazione di una libertà esclusivamente negativa, il monadismo morale dello stoico corrisponde all’«espressione della possibilità fondamentale dell’uomo, che è di poter negare col discorso e con l’azione ogni dato» (PM 103)⁸⁷⁹. Il mantenimento formalistico della realtà della sospensione della morale in un *Sollen*, in un’*energia* («in senso aristotelico, una forza la cui realtà consiste nel suo esercizio, non in ciò che produce», PM 103), proprio nel cuore della determinazione del contenuto della morale serve a Weil per definire ancor più radicalmente l’ancorarsi di quella negatività che è l’uomo, negatività capace di negare la vita, ma negatività che è espressa parimenti nella morale universale negativa, all’orizzonte materiale dell’individualità empirica. La felicità, *visée*, scopo e mira della morale, è quindi concetto dinamico che consiste non nell’assunzione formale dell’autonomia morale, ma nella moralizzazione che l’autonomia della ragione comanda all’individuo che agisce. «Le massime che devono esser sottomesse all’imperativo categorico, l’imperativo non può darselo da solo; esse non trovano il loro contenuto se non in

⁸⁷⁹ Anche se, come ricorda E. Naert, *La pensée antique du bonheur dans la Philosophie Morale d’Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 155-164, qui p. 159, in PM 149, si afferma che «la divinizzazione storica dell’uomo conduce alla pietrificazione dell’individuo: il saggio stoico non sa far altro che morire». Naert ribadisce giustamente come Weil ponga la felicità non nella sola ragionevolezza ma anche nella soddisfazione sensibile.

funzione dell'interesse 'naturale' e non divengono universalizzabili se non nella misura in cui lo è l'interesse: ora, questo interesse è da parte sua funzione della morale concreta (dei costumi, delle tradizioni, dei 'valori')» (PM 114). Il contenuto della morale è situato nell'interesse 'naturale' dell'uomo, interesse che è espressione della particolarità, del bisogno dell'individuo, e interesse che è parimenti storicamente determinato in una comunità dotata di una propria morale vissuta, una propria *Sittlichkeit*: in breve, il contenuto della morale è determinato dalla mediazione della violenza 'naturale' dell'individuo con le prime forme di universalizzazione presenti già nell'eticità più immediata di un vivere in comune. L'imperativo categorico cui vengono sottoposte le massime le mette, insieme al loro contenuto, al vaglio del criterio dell'universalità. Il precipitato teorico di questa sezione dell'analisi weiliana è che la violenza entra di diritto, non solo come avversaria della morale, ma come contenuto delle sue massime, nella costituzione dell'individualità morale: in essa può esservi una *raisonnabilité*, un fattore di ragionevolezza in nuce, una potenzialità di discorso che la ragione formale può accogliere a contenuto delle massime.

A questo proposito, si crea un problema per il quale Weil crede di dover andare oltre Kant. Se questi riconosce l'esistenza di bisogni irriducibili dell'essere che non è ragione, ma è solo ragionevole (*raisonnable*), «per poterli introdurre nella sua morale, si trova costretto a servirsi, contrariamente al suo principio di purezza trascendentale della morale, di una nozione empirica, quella di natura umana, poiché è incapace di dedurre la legittimità delle esigenze naturali da una legge puramente *a priori*» (PM 105): in questa maniera Kant tiene separati l'uomo e la sua natura finita, in opposizione irriducibile, ingenerando una sorta di schizofrenia morale: un essere finito con un compito infinito. Invece, dalla sua prospettiva, nell'ambito dell'analisi del dovere Weil mira a pensare l'unità profonda dell'uomo al di là dell'irriducibilità reciproca di morale e natura umana, a condizione di

palesare che «l'esigenza della soddisfazione dell'individuo non sarà dimostrata come ragionevole se non quando si mostri come essa si sviluppa a partire da quel principio formale della felicità formale» (PM 106). Il dovere verso se stesso si misura nella sua consistenza pratica solo nel dovere verso altri, ribaltando così la coincidenza con sé dell'essere morale, l'identità della ragione con se stessa, per confrontarsi e mediare: «l'individuo non può educarsi, non può moralizzarsi che collocandosi [...] nel punto di vista dell'altro: il primo progresso verso l'universalità è quello verso il riconoscimento dell'uguale diritto di ogni desiderio alla soddisfazione» (PM 108). Il confronto con il tessuto storico dei desideri e dei bisogni, il conflitto con le strutture empiriche, naturali, «de la déraison, de l'incohérence, du non-universel, du malheur» è l'unico luogo logico in cui la morale formale può acquisire un contenuto determinato. Non si tratta di generalizzare l'empirico, quanto di trovare in esso la via di mediazione perché il principio solo formale dell'universalità abbia concretezza nel rovesciare il dovere verso se stessi in quello verso altri, determinando l'azione nel riconoscimento dell'uguaglianza di diritto di ciascun desiderio di soddisfazione. Weil ha buon gioco nel mostrare come il concetto di dovere così inteso, dotato di un contenuto solo attraverso la forma del dovere verso se stessi e la propria ragione, può nascere in un mondo caratterizzato da una pluralità di soggetti in contatto.

In questa maniera ci avviciniamo qui alla determinazione concreta della 'terza', peculiarissima, violenza. Ad essa Weil assegnerà l'onere dell'unificazione dell'individualità morale, divisa tra costituzione finita e compito infinito, ad essa spetterà anche riferire la scelta, sempre contingente, sempre arbitraria, alla volontà morale, giustificandone il portato violento alla luce della ragione. Ma, ancor più radicalmente, in gioco nella terza violenza ('prudenza'), e nella *Philosophie morale* tutta, pare esserci una legittimazione del tentativo sistematico stesso nella volontà morale, volontà tautologica che vive nella storia e nel dettarle le con-

dizioni le si adegua. Se la *Logique* presentandosi come fenomenologia ed enciclopedia assieme, successione di tipi ideali di discorso legittimamente coesistenti, aveva mantenuto la contingenza della forma categoriale a danno della necessità del passaggio logico tra l'uno e l'altro, la *Philosophie morale*, che dichiaratamente si presenta anch'essa come fenomenologia enciclopedica, radica il proprio svolgimento necessario nell'universalità preposta in qualsiasi dimensione di morale concreta. La violenza della storia che la fenomenologia della morale porta avanti viene così a determinarsi sotto la condizione del presupposto morale che le è sotteso e che sarà infine definito come opzione fondante e non fondata per l'universale validità della morale: lo scarto tra il principio sotteso al discorso e alla morale e la contingenza dev'esser quindi continuamente colmato da un'istanza che abbia la sua fonte nella morale formale e negativa, ma che al contempo si immetta nella storia, secondo le leggi di questa.

È quest'esigenza che è all'opera nell'inversione di senso del dovere, implicitamente contenuta nella coincidenza della ragione con se stessa in un mondo morale che è campo di battaglia, «quello del conflitto dei bisogni e dei doveri degli esseri finiti» (PM 110). Questa deviazione del dovere verso di sé in dovere verso altri si traduce nel concetto di giustizia, già incontrato in precedenza, che «esige che io tratti l'altro come me stesso e me stesso come l'altro» (PM 110), introducendo il principio dell'universalità in seno alla contingenza storica. Soltanto formale e negativo, esso è concetto che riceve il suo contenuto dalla situazione determinata. Si incarna nei doveri particolari della legittima aspettativa (non ingannare altri rispetto a ciò che questi si attende legittimamente da noi), della veracità (il dovere di veridizione, contestualizzato da Weil contro Kant in riferimento a un'avvenuta rottura violenta dell'ordine in cui questo dovere si iscrive, per cui «l'errore kantiano proviene dal suo oblio della funzione della morale formale e filosofica che non è nulla se non in riferimento a una morale concreta», PM 114), e del coraggio.

Particolare concretizzazione della giustizia, proprio il coraggio 'morale' che Weil ha in mente si distanzia notevolmente dalla nozione di senso comune, svolgendo la funzione di mediazione tra la morale formale e quella storica: il coraggio morale è quello dell'individuo che «ha accettato che tra il criterio formale dell'universalità e le sue proprie massime s'interponga la morale concreta», per agire all'interno del suo alveo, non per adeguarvisi, ma per operare *su* di essa, «che egli si sa obbligato a rendere più universale e pertanto più morale» (PM 116). Il coraggio è pertanto il luogo dottrinario dove il concetto di morale formale trova un medium nella volontà individuale, costituendosi a scopo concreto, non nella sua purezza (Weil nelle stesse pagine attacca le scelte *à la* Tolstoj e *à la* Rousseau, che avrebbero scelto la sola purezza delle intenzioni), ma nella necessità inversa di vagliare reciprocamente morale formale e contingenza dell'etica storica dall'interno dell'azione stessa. È ancora il concetto di interesse a mostrare come venga particolarizzata la volontà ragionevole di darsi delle leggi contro la natura animale: «la morale procede dalla conoscenza della natura violenta (interessata, appassionata, ecc.) dell'individuo e dall'esigenza ragionevole di *informarlo* da parte della ragione, di sottometterlo alla volontà» (PM 119). L'interesse come espressione della violenza del singolo è il contenuto, la violenza non irriducibile, universalizzabile, che si offre alla ragione perché essa per il tramite della virtù-dovere del coraggio la sottometta a sé. La necessità d'una morale concreta, di una morale che sia cioè organizzazione degli interessi, dei bisogni e delle passioni, è il fatto che viene accettato solo attraverso il coraggio, che estende a livello dell'universale relativo della morale positiva il rovesciamento del dovere verso se stesso nel dovere verso altri. Se il contenuto della morale è essenzialmente il dovere di giustizia, in quanto dovere verso se stessi che si attualizza solo nel dovere verso altri, il coraggio pone l'esigenza di giustizia al livello consapevole della scelta individuale di farsi istanza critica e universale nel tessuto delle relazioni concrete. Come si

dirà successivamente, nella sezione sulla *Vita morale* che dovrà portare la forma del concetto e il contenuto della morale rinvenuto nel dovere ad espressione organica, la morale si pone come «forma della vita», *informante*, ma non nei confronti di una materia che sia bruta e spoglia di qualche previa determinazione propriamente morale, per quanto primitiva essa possa essere. «L'uomo non è mai senza morale, nel senso di un'assenza d'ogni rapporto con la morale» (PM 158). La virtù della *Philosophie morale* è identica al concetto di dovere e si riassume, diversamente dalla virtù greca che è «eccellenza, perfezione dell'individuo secondo i caratteri della propria specie», in un'«attitudine di conflitto con sé» (PM 159). Il carattere 'polemico' dell'etica proposta dalla *Philosophie morale* non è che la necessaria conseguenza dell'esigenza della realizzazione della ragione-libertà in un mondo che in sé è solo violenza. Il dovere del coraggio è pertanto la notifica sul piano della virtù individuale e della morale storica del singolo della necessità che la morale abbia un contenuto (la giustizia) per poter agire nella «moralizzazione del mondo e dell'individuo *hic et nunc*» (PM 121).

Prudenza, responsabilità e 'terza' violenza

È soltanto dopo la definizione di quel campo dei doveri-virtù che discendono dal dovere di giustizia, e soprattutto dopo la definizione di cosa sia 'coraggio' morale, che Weil può determinare il dovere della prudenza morale come quella saggezza pratica che fa sì che l'attualizzazione del contenuto della morale nel mondo, la moralizzazione insieme della morale storica e dell'individuo, si distingua dall'esser soltanto temerarietà e audacia da signori (per operare la distinzione, Weil richiama qui l'espressione hegeliana del 'rischiare la vita' – *Wagen des Lebens*: «non si è coraggiosi semplicemente per aver rischiato la vita», (PM 121).

Con la prudenza è in gioco innanzitutto una *potenza di praticabilità* della giustizia. Essa è il «dovere che rende praticabili i doveri di giustizia», ma anche il «concreto della forma» (PM 122), in quanto istanza a suo modo pragmatica di concretizzazione della morale formale. E pur sempre forma, tuttavia, non contenuto, poiché la prudenza si limita a ricordare le esigenze dell'universalità all'azione, «pone le ultime questioni morali» (PM 122) sul cammino dell'azione, questioni cui solo la decisione e l'assunzione di responsabilità porrà un termine. È una saggezza scalttrita che sussume i problemi concreti, un'*attitudine morale*, una virtù che deve affermare la praticabilità e la coerenza di una decisione in un mondo che è necessariamente già morale, in quanto le azioni avvengono sempre in una comunità storica dotata di una morale positiva, per quanto limitata. La saggezza pratica o prudenza si caratterizza pertanto come quella facoltà umana che mette in condizione di «discernere, grazie all'esperienza e alla riflessione, ciò che conduce al risultato voluto» (PM 191).

Saggezza relativa ai mezzi, in quest'accezione primitiva, essa è, nota Weil, tanto «moralmente neutra» (PM 191), da confondersi quasi, si potrebbe pensare, con un calcolo dei mezzi, con una scienza dell'efficacia, della razionalità diretta a un fine. Presentandosi come quella saggezza che «determina l'esecuzione e conduce al successo delle imprese dell'individuo morale» (PM 126), la prudenza parrebbe allora una nuova forma d'intelligenza strumentale. Per comprendere il tratto che la distingue dall'efficacia, per cogliere lo scarto logico che sussiste tra la sfera della 'seconda' e quella della 'terza' violenza, bisogna considerare quindi il ruolo che l'universale della ragione intrattiene con le due forme di violenza. Se nella seconda violenza l'universale è ridotto a mezzo, viene appunto usato come *forma di universalità* applicabile nei calcoli razionali per soddisfare l'esigenza di difendersi dalla natura e quindi per iterare i procedimenti e le strutture del meccanismo sociale, nella terza violenza la stessa forma di uni-

versalità è presa al contempo come principio e scopo determinato dell'azione, piuttosto che come mezzo. Essa è prudenza 'morale' perché muove dalla comprensione che «la violenza costituisce il male per l'uomo» e pertanto è «la volontà di non-violenza [...] la guida di questa saggezza» (PM 191). La finalità per la quale si mette in moto questa facoltà di discernimento, questa saggezza relativa alla scelta dei mezzi e alle modalità dell'agire, è riconoscibile quindi come il contenuto stesso della morale individuato come il dovere di giustizia, come il dovere verso gli altri espresso nella legge autonoma della ragione. La prudenza è appunto la facoltà incaricata di realizzare il dovere di giustizia: in virtù del suo compito 'realizzativo' instaura un nesso con la situazione concreta, con il tessuto effettivo della morale, per trovare un passaggio tra universalità e particolarità e permettere all'individualità morale di pervenire a un'azione conforme all'universalità della legge. Benché vincolata alla situazione, la «saggezza pratica è nondimeno un concetto e, pertanto, formale» (PM 192): essa non fornisce regole, non è in sé normativa, può soltanto «giustificare nell'universale ciò che, per il desiderio di sicurezza morale, resterà uno scandalo da eliminare», ovvero è capace di legittimare all'interno dell'universale della ragione «la realtà dei problemi individuali, che la paura non vorrebbe vedere e nasconderebbe volentieri dietro un sistema di prescrizioni elaborate fino agli ultimi dettagli e perciò necessariamente arbitrarie» (PM 192). Dietro l'iper-razionalizzazione delle precettistiche morali, Weil intravede l'incapacità di cogliere il riferimento necessario tra la forma universale della legge razionale e la particolarità della situazione concreta. La certezza della norma universale deve esser secondo Weil immediatamente connessa alla condizionatezza dell'azione morale, senza smarrirsi in una sorta di ansia da morale prescrittiva, la *sécurité morale*, dettata dalla paura teorica di compiere il passaggio tra la forma della legge e la contingenza dell'agire. Non si tratta qui d'un'"applicazione' della legge: il termine è estraneo al discorso weiliano.

Se è vero che il ruolo della prudenza è essenziale proprio nell'effetto di libera particolarizzazione che essa impone alla legge, essa procede tuttavia nel senso inverso a quello applicativo. Se «ogni progresso da una morale data verso una morale più universale» avviene per mano della prudenza, non è questa tuttavia a dar propriamente concretezza al principio, non fa propriamente nulla in senso pratico: essa *distingue*. «La regola uccide, lo spirito e il sentimento vivificano; ma è solo il concetto a scoprire che è così, e solo esso distingue tra il sentimento dello spirito e la violenza ebraica» (PM 192). Il valore di avanzamento nell'ambito della *Moralisierung* kantianamente implicita nell'uso della terza violenza è spiegato proprio dall'istanza critica che essa mette in campo nell'analisi della situazione particolare, individuando in essa i modi e gli elementi per affinarla e avvicinarla all'universale. Quest'operazione è però l'esito ultimo di un processo di mediazioni: la prudenza, attualizzazione e realizzazione del contenuto della morale, agisce non sul piano della forma, ma su quello della realtà della morale. L'esercizio della prudenza vaglia gli elementi che in una condizione determinata della morale positiva possono mutarsi in elementi di «vita morale», ma agisce in tal senso essenzialmente attraverso la «critica della morale esistente» (PM 192). È chiaro però che in questa forma la prudenza, ponendosi a diretto contatto col contenuto, senza propriamente agire, lascia che questo si presenti in tutta la sua ricchezza, che sia esso a rinnovare la morale. Weil individuerà – si vedrà a breve – una specifica facoltà del 'rinnovamento' morale nell'*inventivité*, che ha strutturalmente a che vedere con la prudenza e il coraggio, perché non si occupa d'altro che di criticare la morale esistente per *assegnare* la qualifica di morale a un contenuto anch'esso storico e contingente.

Il lavoro della prudenza si esplica pertanto nell'analisi dall'interno della situazione particolare del rapporto tra la qualità morale delle massime e la responsabilità morale degli atti. Questo compito è il contenuto centrale della *vita morale*, la nozione

che nella terza sezione della *Philosophie morale* porta a unità il concetto formale di morale e il suo contenuto pratico. Non a caso il § 19 con cui si apre la sezione reca come titolo la proposizione: «*la vita morale informa la vita dell'individuo nella sua totalità*». Il problema, come ovvio, si apre quando quest'attività di 'messa in forma', di plasmazione da parte di un'istanza formante, la «vita morale», non si conforma integralmente al formato, la 'vita' dell'individuo come vita sensibile di un soggetto di bisogni. Il processo di realizzazione della morale è tale solo come moralizzazione: «la passione, l'interesse, la violenza, l'inclinazione, sono le molle (*ressorts*) della ricerca quanto della moralizzazione, molle cieche, certamente, che hanno bisogno di una direzione» (PM 148). L'unificazione dell'individualità morale è sempre a rischio, perché l'apertura necessaria al contingente, che la forma dell'universalità richiede per darsi forma reale, implica l'accettazione di elementi eterogenei, dominati soltanto per il tramite di una logica impositiva da parte della ragione e attraverso un'etica che fa dell'agonismo con la propria inclinazione sensibile il perno della sua operatività. La possibilità per la morale di avere una dimensione normativa discende dal suo carattere formale: il fatto stesso di *valere* è dato solo dalla qualità universale delle massime, dato che il non-universale è l'«arbitrario, che accede all'universale, se vi accede, solo dopo la lotta violenta in cui perde il proprio carattere di non-universale» (PM 195). Solo dopo esser passato attraverso la mediazione della forma morale, il contenuto delle massime può entrare nell'ingranaggio dialettico, solo dopo aver perduto quanto resiste alla presa dell'universale, la violenza, *non essendo più tale*, può esser causa materiale dell'azione morale, diversa da se stessa, ma imprescindibile, dato che il principio della morale formale «non è principio se non avendo a che fare con la vita, con ciò che esso giudica e non è mai sufficientemente adeguato alla sua esigenza. Non c'è morale senza universalità, non c'è vita morale senza saggezza pratica, sensibilità, prudenza, coraggio» (PM 195).

Saggezza pratica, prudenza, coraggio sono quelle virtù-doveri che nella *Philosophie morale* rappresentano l'elaborazione pratica dell'unico contenuto della morale, il concetto di dovere. Si è detto come questo contenuto si particolarizzi in più doveri non appena viene riconosciuto come giustizia e matura pertanto un'esigenza interna di realizzazione. Pertanto la questione, solo apparentemente formale, dell'unità delle virtù-doveri, ripropone, in vesti differenti, la questione originaria della stessa fenomenologia della morale dispiegata nella prima sezione dell'opera: la questione dell'unità della morale rispetto a una realtà di morali in conflitto, che si respingono^{88o}. Il concetto filosofico di morale come morale formale e negativa, cui è approdata la riflessione sulla morale, esige strutturalmente un'unità, nel senso che la morale formale, proprio in quanto pensa l'azione sotto la forma dell'universalità, rende pensabile un'unificazione possibile della morale. Per questo Weil afferma che «la morale deve essere una [...]: non può esservi morale, se l'unità della morale non è pensabile, meglio, se non è realizzabile» (PM 193). La pluralità di virtù e doveri è in realtà espressione e costituzione pratica di quest'esigenza unitaria, esigenza che si mantiene sul lato del *Sollen*: «la morale *deve* essere una: non lo è – e nel frattempo, l'uomo morale vuole vivere e vivere moralmente» (PM 194). Che l'idea dell'unità della morale renda pensabile la realizzabilità dell'azione morale, non implica quindi che per Weil la morale sia effettivamente *una*. La questione fondamentale aperta dal passaggio tra la determinazione del contenuto della morale come contenuto di un dovere di giustizia e la sua realizzazione nella vita morale è tutta nell'ambiguità costitutiva del 'frattempo' tra il trascendentale dell'unità della morale e l'effettiva conflittualità della morale concreta. La gestione di questo 'interregno' tra il trascendentale posto come ideale e lo storico è condotta da Weil secondo due di-

^{88o} Ivi, p. 161, Naert ricorda come il problema dell'unità-molteplicità delle virtù trovi una prima espressione nel *Menone* platonico.

rettrici: da un lato l'elevazione della prudenza a dovere-virtù fondamentale nella 'vita' morale, dall'altro il peso decisivo assunto dal versante della contingenza nel rilevare e rammentare l'apertura della storia alla morale, ma nello stesso tempo la radicale violenza che la segna. Seguiamo per il momento la prima delle due direttrici, affrontando solo in seconda battuta l'altra, che, si sarà intuito, riguarda la tematizzazione weiliana del male radicale kantiano.

Nel determinare da vicino il ruolo della prudenza, Weil sottolinea come ogni morale concreta debba presentarsi («per parlare il linguaggio della filosofia riflessiva», PM 194) al tribunale della morale pura. Il tratto di rigore riflessivo e di «severità verso di sé» (PM 127) che contraddistingue la prudenza va di pari passo con l'emancipazione che proprio nella dinamica della prudenza la concretezza dell'azione produce rispetto alla negatività della morale formale. Nel momento in cui lo mette di fronte alle condizioni di realizzabilità di un'azione, criticandolo e prevedendo le conseguenze dell'agire, la prudenza, affiancata dal coraggio, smarca l'individuo dalla riflessione che ne annuncia i rimorsi. È un passaggio decisivo che, a dispetto delle mere caratterizzazioni emotive fornite – Weil insiste alquanto sull'elemento del *regret* in riferimento all'assunzione di responsabilità delle *fautes passées* –, ha al suo interno un elemento decisivo, ovvero il complicato processo della traduzione in materia della morale formale, ovvero l'efficacia di una ragione non soltanto razionale (dell'intelletto), ma ragionevole. Stando alle sue caratterizzazioni primarie, la prudenza è «la volontà d'esser pronti per la decisione morale in qualsiasi situazione concreta» (PM 127), adempiendo al dovere di conoscenza di sé e del mondo. La volontà di moralizzazione del mondo passa per un'assunzione cosciente delle responsabilità («l'incoscienza è una colpa morale, come l'ignoranza», PM 127), che deve però fare i conti inevitabilmente con il carattere finito della natura umana. A questo proposito, per sfuggire a un rigorismo eccessivo della morale filosofica astratta

dalla determinazione storica, Weil, pur negando recisamente la sussistenza di un *diritto all'irresponsabilità* (PM 127), formula un concetto di compromesso, quello di «scusa valida», indicando con ciò la giustificazione riconosciuta dalla comunità storica in cui l'azione presuntivamente immorale ha avuto luogo. Nelle situazioni in cui una morale positiva rende comprensibile l'atto in discussione, la «morale filosofica stessa si sottomette al dovere di prudenza» (PM 128). Essendo l'individuo morale implicato nella sua situazione storica, avendo egli «interesse nel mondo», per poter giudicare gli altri o il proprio passato deve pensare attraverso il concetto di 'scusa valida'.

Ma cosa succede se ogni atto è suscettibile di «esser collocato in una sistema morale che lo giustifica» (PM 128), se «tout comprendre est tout pardonner» (PM 129)? Weil liquida il problema sottolineando «l'incoerenza morale dell'epoca», la nostra, lacerata tra un sentimentalismo che postula la legittimità dell'individuo ad esser sempre e comunque ciò che è, giustificandone le azioni attraverso il ricorso a una sorta di diritto assoluto dell'interiorità ad esprimersi, e un 'oggettivismo', «non meno assurdo» (PM 129), che, individuando la violenza di certi atti come motivo di turbamento sociale, nell'accezione più generica, dichiara la repressione inevitabile. Per superare l'incomponibile conflitto tra le due morali, sentimentalista e oggettivista, Weil riconduce il discorso al necessario collegamento tra la morale concreta e quella formale al centro di questa sezione della *Philosophie morale*: il nesso tra morale concreta e moralizzazione è garantito soltanto dalla morale formale. Se è vero che «la morale – la morale storica prima, la morale pura poi, dà un senso alla storia, giustifica e giudica la legge, e senza di essa la legge non sarà che l'espressione dell'arbitrio tirannico», se tanto l'una quanto l'altra indicano il confine tra il fattibile e il proibito, tra perdonabile ed imperdonabile, tuttavia «la morale formale è più esigente della morale storica, più esigente anche del diritto che si forma su quest'ultima [...] e che non domanda e non vieta a ciascuno se non

il minimo necessario per eliminare dalla società la violenza» (PM 129). Rievocando qui la finalità 'efficace' della posizione di norme giuridiche, tipica della 'seconda' violenza, e quindi la finalità sociale del diritto, Weil richiama ancora una volta la necessaria ulteriorità della morale formale rispetto alla concretezza di morale e diritto positivi. La morale formale nella visione weiliana resta la necessaria fonte di legittimità di ogni fenomeno morale contingente.

L'indeterminata apertura significata dal disporsi della morale al contenuto viene costantemente riportata al proprio principio 'negativo' e 'formale', segnando il punto di tenuta della filosofia morale rispetto alla violenza e indicando pure dove sia la matrice di una concezione della filosofia – quella della *Logique* – che ha nella 'tipologia' delle categorie un precipitato di violenza dell'attitudine, che sfugge alla presa discorsiva e che non viene arginato se non dalla riconduzione, esplicitata con assai maggior nitore dalla *Philosophie morale*, alla scelta 'trascendente' e per sé morale della non-violenza. È per l'apertura alla violenza intrinseca nel contenuto che nelle situazioni di crisi, quando perde quell'evidenza data dal suo apparire 'naturale' (la verità dello 'spirito etico' nella *Fenomenologia* hegeliana), la morale concreta è sempre in pericolo di «cedere alla semplice violenza o a quella di un potere moralmente (non sempre politicamente) arbitrario che, violentemente e senz'altro fine che ciò che esso definisce come *efficacia*, domina la violenza degli individui», costringendoli all'unico interesse della soddisfazione biologica. Sono ben chiari gli esempi che Weil ha in mente («non è un incubo della ragione, la storia è qui a provarlo»), e non è necessario esplicitarli. Non è meno importante però che Weil sottolinei il «ruolo morale dell'esigenza di soddisfazione dei bisogni e dei desideri legittimi» (PM 134), intendendo per 'legittimi' quelli riconosciuti «'naturali' dalla morale regnante» (PM 135): il punto è nella realizzazione del dovere di giustizia. Spetta alla prudenza vagliare le condizioni per la moralizzazione del mondo storico: il tentativo

di soddisfare i bisogni degli altri, tentativo che deve esser svolto attraverso l'organizzazione consapevole del lavoro sociale, è determinato dalla finalità morale della realizzazione del dovere di giustizia. È interesse della morale che bisogni e desideri siano soddisfatti. La mera conservazione biologica dell'individuo, operata da poteri «moralmente arbitrari», si iscrive nella visione weiliana come una cesura posta tra morale e politica, una politica che dimentica le sue finalità ragionevoli e adotta la strategia dell'efficacia, dimenticando la prudenza.

Per sé, l'individuo morale non ha bisogno dell'intervento regolativo di una legge esteriore ed efficace che ne governi la condotta e ne indichi gli interessi, dato che egli si regola secondo la legge dell'universalità, «legge data dalla volontà stessa alla volontà» (PM 135). Ma la legge esteriore è necessaria per determinare le condizioni per la vigenza stessa della legge dell'universalità. Dato che la morale non nasce che dalla morale, e deve far i conti con ciò che morale non è – violenza, naturalità di passioni, bisogni e desideri –, è concrezione del dovere di prudenza morale che la legge esteriore vi sia, per rendere possibile una «morale concreta vivibile e vissuta» che rappresenti lo sfondo necessario di ogni moralizzazione individuale. Quella cornice istituzionale, di collaborazione sociale, di amministrazione della giustizia (una ripresa dei temi 'hegeliani' della *Philosophie politique*) è un'incarnazione di una ragione parziale ma necessaria perché «la morale dell'universalità sia accessibile» (PM 135). Si tratta di un corollario dell'inversione del dovere verso me stesso nel dovere verso altri, contenuta nella logica del dovere che discende dal concetto di morale universale. Le esigenze maturate verso altri «derivano dalla morale a titolo di condizioni necessarie della moralizzazione del positivo» (PM 131). Il fatto che vi sia rispetto per tutti e per ciascuno, che una legge, incarnazione di una morale storica, lo imponga, significa la possibilità per l'individuo di risalire dalla morale concreta al concetto che la rende pensabile, quello di morale universale.

Ancora una volta il rinvio alla necessaria storicità della morale va letto alla luce della concretizzazione del contenuto morale nella prudenza: il rimando alla contingenza è strutturato attraverso la categoria di 'decisione' che solo attraverso la definizione di questa virtù-dovere trova posto nella dottrina morale («la prudenza vuole il coraggio», PM 133). La prudenza definisce le condizioni essenziali perché dalla lotta degli interessi, da cui necessariamente nasce la morale, l'azione possa dirsi giusta: per questo Weil la definisce come «forma concreta della giustizia storica» (PM 135). Ma è essenziale seguire la precisazione che egli appone all'aggettivo 'concreto'. Se la *Philosophie morale* non tratta distesamente di argomenti di logica, in questa osservazione collocata nel centro del testo, profondamente hegeliana, svela l'autocomprensione weiliana del proprio stesso pensiero.

Il concreto della filosofia non è altro che la determinazione prodotta dal concetto stesso quando esso – quando colui che se ne serve pensando – vuole cogliere e informare ciò che è ancora il suo *altro*, ma che non è *altro* che in funzione del concetto e non gli è imposto come una realtà straniera e impenetrabile. [...] È vero che l'individuale, benché cada sotto il concetto, benché (e questo conta in primo luogo) divenga afferrabile solo dentro e dal concetto, resta sempre inadeguato al concetto, essendo l'individuo definito da ciò che ha di unico, e, in altri termini, di accidentale (e, pertanto, di *astratto* dal punto di vista del concetto, che è il pensiero stesso che si sviluppa in vista del discorso coerente). Ma qui esso stesso si vuole universale e non ha nulla a che vedere con quella specie di pseudo-concreto che diviene la negazione di ogni universalità quando la si oppone al concetto (PM 136).

Il paradosso apparente della riflessione morale è quindi che in essa proprio quanto è logicamente irriducibile all'universale, l'individuo, dà libero corso all'universalità in sé, «si vuole universale». È il principio stesso del concetto a tenere assieme l'universalità e l'individualità, facendo sì che la logica weiliana, a ben vedere, contenga in sé la stessa struttura dell'individualità morale, e si concepisca pertanto come logica della libertà-ragione, come logica della libertà *tout court*. Nella 'prudenza' tale

logica trova una via espressiva nel concreto, riuscendo a mediare l'altro dal concetto (la violenza, la contingenza) e in qualche modo a schematizzare, figurare, a dar forma storica e positiva a quella parte di essa che si presta ad essere afferrata. Essenzialmente l'analisi weiliana fa perno sulla specificità di quell'altro dalla ragione che è l'individuo, altro dalla ragione che, nonostante l'irriducibile qualità ontologica che lo caratterizza, si vuole ragione, ed è quindi disposto a perdere quel tratto 'unico', 'accidentale', irriducibile, per universalizzarsi, caratterizzando il movimento della logica della libertà come quello di un'*individua violenza*, per così dire, che si vuole ragione, discorso, universale e si realizza come tale nell'azione, come forma finita della ragione⁸⁸¹.

Ora, perché questa sorta di nota 'logica' nel pieno dello svolgimento della spiegazione del ruolo della prudenza come «forma concreta di giustizia storica»? Il punto sta proprio nell'esigenza weiliana di comprendere, secondo una peculiare rilettura del modello critico, limiti e possibilità non tanto della ragione, quanto della violenza stessa nell'apertura che essa offre alla ragione. La prudenza ha il compito di stabilire in che misura il piano della storia (comprensivo della morale positiva) possa adeguarsi a quello della morale pura, in che misura cioè il tessuto contin-

⁸⁸¹ F. Guibal, *Entre Aristote, Kant et Hegel: la pensée weilienne de la prudence*, in A. Tosel (sous la direction de), *De la prudence des Anciens comparée a celle des Modernes*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris 1995, pp. 223-245, qui p. 243. Rilevando (ivi, p. 241) come a suo avviso la scelta per la ragione sia «rigorosamente infondabile in razionalità ontologico-dogmatica», Guibal riscontra come il senso sia «meno 'postulato' idealmente che riconosciuto nel cuore e nel presente di un'azione pensata capace di orientarsi in una realtà strutturata» (ivi, p. 242), richiamando la lettura weiliana dei *Topici* in Aristotele come logica della scoperta, esame concreto e dialogico delle «tesi diffuse». Secondo Guibal (ivi, p. 244), Weil riprenderebbe da Hegel l'articolazione del logico e dello storico, della negatività soggettiva e dell'integralità oggettiva, da Kant lo sforzo per orientare la condizione finita secondo l'universalizzazione ragionevole, per il tramite della tematizzazione del giudizio riflettente, da Aristotele la cura di congiungere con la prudenza l'universale e il singolare.

gente delle azioni possa presentare una forma che vada nella direzione della morale. La prudenza è quindi quel dovere di realizzare la moralizzazione nelle situazioni determinate, che deve partire dal dato, e da quanto esso contiene di violenza, per valutarne la *rationabilita*⁸⁸², la strutturabilità secondo ragione. È in questo quadro che va compreso l'accento posto sul termine della giustizia nell'ambito della prudenza, come afferma nitidamente una nota: «la giustizia nel mondo non coincide con la giustizia, dovere primo (cfr. § 17): ne deriva con l'intermediario della prudenza» (PM 137 nota 2). Se la prudenza si configura come il dovere di dar forma concreta al dovere primo della giustizia, che costituisce il contenuto della morale, nella determinatezza storica, è quindi necessario, perché la morale pura acquisisca realtà effettiva, che la giustizia non si sviluppi come «una semplice uguaglianza formale, uguaglianza in rapporto a diritti che gli uni esercitano a spese di altri che, privati della possibilità reale d'un tale esercizio, non vi scoprono alcun interesse» (PM 137). Che la giustizia abbia un mero sviluppo formale, sul piano del diritto, astratto dalla situazione materiale di chi virtualmente ne è soggetto, che l'uguaglianza sia cioè astrazione, valida nelle norme e solo in queste, non corrisponde in alcun modo al render possibile l'attività di 'formazione' per via morale del corso della storia e

⁸⁸² Come ricorda L. Sichirolo, *Il male radicale*, in Id., *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., p. 87, Weil mutua dall'*Antropologia pragmatica* kantiana il termine *rationabile* per definire l'uomo (*animal rationabile*). Cfr. dalla II parte, cap. E, *Il carattere della specie*, in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von O. Külpe, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VII, pp. 117-333, qui p. 321; tr. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001^t, p. 216: «Per poter dunque attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di *capacità di ragionare* (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*)». Si noti che Weil attribuisce al carattere di ragione-*Vernunft* del suo *raisonnable* un tratto di volizione, il volersi ragione dell'individuo morale, oltre a quello della capacità, del poter-esser ragione.

della morale concreta. «La morale non sarà reale, non informerà il mondo, se non tenendo conto dei bisogni e dei desideri di uomini che vogliono vivere» (PM 138).

Solo attraverso il nesso tra la prudenza e la configurazione storica della giustizia come uguaglianza materiale delle condizioni di moralizzazione, la morale (che «deve assumere questa responsabilità morale per la morale vivente, per l'avvento di una morale che possa essere vissuta da quelli che al momento non si pongono il problema morale», PM 138), potrà diventare una realtà per ogni individuo che si vuole morale e che si sente «obbligato» a far sì, attraverso la prudenza, che la giustizia abbia una sua figura storica. Non può stupire che in questa sede Weil richiami in causa il concetto hegeliano di *Anerkennung* e vi aggiunga, à la Marx, l'importante chiosa che essa deve esser «reale, non soltanto riconoscimento di principio e di dichiarazioni. Il mio valore umano [è riconosciuto] quando si riconosce il mio diritto a tutto ciò che è reclamato come diritto da chiunque a titolo di essere umano: condizioni di vita materiali, intellettuali, morali. [...] La giustizia è realizzata se ciascuno può accedere a ogni funzione e a ogni ruolo a cui può aspirare legittimamente, secondo il concetto di legittimità di tutti i membri ragionevoli della comunità, di quelli che hanno rinunciato alla violenza» (PM 138-139). L'universalità della morale pura viene così resa dalla prudenza il criterio della scelta morale nel presente, «non lo stato finale» (PM 139), in un mondo di uomini ontologicamente finiti e bisognosi, «ragionevoli perché esposti alla violenza esteriore della natura e del bisogno, alla violenza interiore del carattere, del temperamento dell'arbitrio individuale» (PM 139). Nell'esser oggetto d'una duplice natura, nell'esposizione tanto alle esigenze naturali quanto all'irriducibile lato passionale che pertiene al carattere, l'uomo matura la propria ragionevolezza attraverso la prudenza. Questo dovere si caratterizza sempre più come quella virtù che deve saper mediare tra ragione e violenza, lato passionale e naturale dell'uomo, inclinazioni sensibili e au-

tonomia della ragione: un dovere di dar forma che è a contatto con la violenza delle situazioni storiche. Nella sua opera di traduzione storica della giustizia, la prudenza è quindi una forma di virtù ragionevole, che ha la ragione come scopo e la violenza come oggetto. Per via di questo suo oggetto essa è a suo modo una forma di violenza, per dirla con un ossimoro, una ragionevole violenza. Ossimoro che spiega anche la tendenza della prudenza, 'terza' violenza, a lavorare per la non-violenza della ragione-libertà e a porre le basi per la conversione della violenza in qualcosa che violenza non è.

Dato il richiamo all'effettività della giustizia e all'operare, per il tramite della prudenza, dell'universale della ragione non può mancare il diretto collegamento con la politica, tanto più che nella *Philosophie politique* vi era stato già un cenno significativo alla prudenza dell'uomo di Stato (*vir prudens*, PP 197), nella stessa accezione semantica che essa ha nella *Philosophie morale*, arricchita da un preciso riferimento alla *phronesis* di aristotelica memoria, perspicacia, *prevoyance*, sapere pratico maturato attraverso l'esperienza⁸⁸³. La qualità dell'uomo prudente consisterà in

⁸⁸³ Non si può qui se non alludere alla consapevole assunzione weiliana di un concetto di così lunga durata filosofica (da Aristotele a Kant). Non possiamo che rimandare al classico P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 1963. Lo stesso Aubenque, come racconta in *Dialectique et métaphysique aristotéliciennes selon Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 195-213, qui pp. 197-198, aveva seguito un seminario weiliano su Aristotele all'inizio degli anni Cinquanta: unico non-neotomista in Francia ad occuparsi di questi temi, Weil – racconta Aubenque – aveva formazione tedesca (spiccava quindi l'assenza del filtro scolastico e il rifiuto di Cartesio), conosceva i lavori di E. Hambruch, H. Meier, W. Jaeger, J. Stenzel, Fr. Solmsen, Fr. Dirlmeier, K. von Fritz. Aubenque nota come egli ammirasse Aristotele per gli stessi motivi per cui ammirava Hegel (il superamento concettuale del dualismo, l'attitudine da 'empirico pensante', che analizza e totalizza, senza ricorrere alla costruzione di retromondi). Merito degli studi aristotelici di Weil (*L'anthropologie d'Aristote* (1946), *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne* (1951), *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne* (1967), riuniti in EC I, pp. 9-105, tr. it. a cura di L. Sichirolo, in *Aristotelica*, Guerini e Associati, Milano 1990), è l'aver allargato lo studio

ambito politico nella facoltà di discernere ciò che «si mostrerà essenziale» per la morale della comunità e gli interessi dello Stato⁸⁸⁴. In un contesto come quello del meccanismo sociale della *Philosophie politique*, dominato dalla logica dell'*entendement*, la prudenza è sempre facoltà tecnica, di chi, «proprio perché ha capito la violenza e che la storia è arrivata a un punto dove il ruolo positivo della violenza ha potuto essere compreso, cercherà il mezzo di condurre gli uomini su di un percorso di cui non si discerne certo tutto l'itinerario, ma la cui direzione è divenuta visibile» (PP 197). La direzione del percorso coincide con l'attività di moralizzazione dell'individualità morale ovvero consiste nel far sì che la violenza nelle sue diverse forme «non debba più entrare in scena» (PP 197). Nel concetto di prudenza come uso della violenza a fini ragionevoli (e non solo razionali), la *Philosophie politique* e la *Philosophie morale*, dominio etico e sfera politica, trovano un punto di contatto non solo nel comune

della logica aristotelica allo studio dei *Topici*, al di là degli *Analitici*, come loro stessa premessa (simili spunti weiliani sulla centralità dei *Topici* emergono anche in sede di definizione del problema in *La prudence chez Aristote*, cit., p. 24). Per Aubenque, *Dialectique et métaphysique aristotelicienne*, cit., p. 210, Weil tende a sottolineare in Aristotele non il pensiero deduttivo, quanto l'elemento dialettico della ricerca infinita, avvicinandolo così più a Kant (e a se stesso) che a Hegel. Si veda a proposito del primo saggio aristotelico di Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, J.-M. Breuvert, *Eric Weil, un platonicien sans mythe et sans Dieu*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 69-79, che lo pone in rapporto agli studi rinascimentali su Pico e Pomponazzi, al rischio lì rinvenuto nella magia di divenire ostacolo alla rappresentazione condotta per via razionale. In Weil come platonico senza mito e senza Dio (con riferimento a Hegel), Breuvert individua (ivi, p. 74) un «realismo del divino»: il «sentimento del divino» non sarebbe più imposto dal fenomeno, nascerebbe dal movimento stesso della discussione.

⁸⁸⁴ Sul tema, e sulle implicazioni storiche, politiche e filosofiche della 'prudenza' nella modernità, si veda senz'altro l'intero numero di «Filosofia politica», anno I, 1987, n. 2, con saggi di V. Dini, A. Grizzo, F. Gambin, N. Pirillo, P. Cappellini. Di Dini si veda anche *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Franco Angeli, Milano 2000, analisi della prudenza nella ragion di Stato franco-ispanica da Gracián ad Adam Smith, con le sue scie novecentesche, in particolare pp. 77-102.

scopo, ma anche nella virtù di cui entrambe in ultima analisi si servono⁸⁸⁵. La prudenza come terza violenza si determina così come dote antropologico-morale, immediatamente riferita all'universale morale, di individualità (la cui definizione è pertinente anche alla figura, costantemente ritornante in Weil, dello Stato 'educatore') che fanno del riferimento alla ragione nella sua *facies* pratica (e quindi filosofica) la loro caratterizzazione primaria. In questo senso la prudenza, come dovere di traduzione tanto morale quanto politica della sfera della ragione nella storia, è virtù su cui pesa alquanto la raggiunta *coscienza dell'universale* di chi la mette all'opera. Tanto in essa è presente il contatto diretto con la contingenza, quanto Weil tende a connotarla con un *supplemento di consapevolezza* che mantiene il punto dell'universale davanti alla storia da cui il discorso nasce e cui ritorna informandola («il discorso nasce dal sentimento, e in ultima analisi dalla violenza e dalla paura della violenza subita», PM 174). Le inflessioni pedagogiche del discorso weiliano (l'esigenza d'«éducation», «éducabilité», «dressage», PM 174) vanno lette in questa luce come un tentativo di risolvere sul piano antropologico-politico la tensione irrisolta che si viene ad aprire tra lo scopo universale dell'azione e i mezzi violenti di cui essa si serve perché la ragione stessa le comanda di non restare inoperosa.

Compreso il «ruolo positivo della violenza», la peculiarità della saggezza pratica e tecnica della prudenza è quindi tutta nel particolare uso del suo stesso oggetto, la violenza della situazione concreta, di cui essa si serve mediandola nella forma della morale, per realizzare lo scopo finale che politica e morale condividono: è la prudenza a realizzare quella «violenza *informata*» (PP 56) che è il mondo morale nelle sue concrezioni, è la prudenza

⁸⁸⁵ F. Guibal, *Entre Aristote, Kant et Hegel: la pensée weilienne de la prudence* cit., p. 234: «lo Stato weiliano [...] non è che l'istanza inaggrabile, ma fragile e fallibile, in cui e tramite cui una comunità, organizzandosi e facendosi soggetto capace di decisione e di azione, tenta d'affrontare la violenza socio-storica».

a dar figura storica alla giustizia, che altrimenti rimarrebbe puro dovere. Il coraggio morale si determina pertanto come virtù sorella della prudenza, terza violenza che consiste «nell'accettazione di questo rischio, il più grande, quello di produrre una situazione meno morale di quella che si è voluta modificare per renderla più morale» (PM 140). Il quoziente di rischio implicito nel coraggio morale associato alla prudenza, quel decisionismo, che impone la volontà weiliana, di assunzione della responsabilità dell'atto morale, non fa che riaffermare il radicamento nel contingente della prudenza stessa. Se non c'è giustizia senza prudenza e viceversa, l'uso del contingente, l'inevitabile porzione di violenza in dotazione alla situazione concreta, mostrano l'azione 'moralizzatrice' come in ultima istanza rischiosa e in sé violenta, pur avendo essa di mira l'universale della ragione che si vuole tale come scopo⁸⁸⁶. Per questa ragione, per questo tratto 'rischioso' della decisione di agire, tratto ineludibile d'una *Verantwortungsethik* così strutturata, la prudenza può a buon diritto considerarsi una forma di violenza, seppur alquanto sfumata, la terza in cui ci si è imbattuti in questo cammino all'interno del pensiero weiliano.

Decisione, inventività, coraggio

Il tratto di violenza insito nell'azione non viene però esasperato da Weil nella direzione di un'etica della decisione: «l'uomo virtuoso manca di originalità», scrive. Sul piano della *vita mo-*

⁸⁸⁶ Si veda soprattutto l'interpretazione della *Saggezza*, in L. Sichirollo, *Dialettica degli antichi e dei moderni*, pp. 67- 82, che vede una presenza di tutto Aristotele in Weil (diversamente dalle presenze parziali di Hegel e Kant), e sottolinea (ivi, p. 73) come nell'*Etica Nicomachea* la *phronesis* sia colta in contrapposizione alla *sophia*, come *arete dianoetica*, e come la *hexis*, attitudine pratica, che appartiene al *doxastikon*, la parte opinativa, verta sul contingente. Sichirollo rileva inoltre la centralità in Weil della nozione aristotelica di movimento.

rale, la direzione morale impartita all'agire individuale non va intesa in senso corrivamente 'artistico' («un'ispirazione, un colpo d'ala che si eleva al di sopra del formalismo, delle regole, degli interdetti», PM 165), alla stregua di un arbitrio che semplicemente nega, quanto in un «superamento che esigono la morale stessa e i concetti che la fondano, superamento che essa stessa nella sua 'normalità' non effettua» (PM 166). È pur vero che l'aspetto del rischio, del coraggio riappare ogni volta che in una morale concreta si viene a prospettare una novità, vale a dire un'istanza di per se stessa critica nei confronti dell'esistente, che necessita di quella che Weil chiama, con espressione apparentemente curiosa, *poetica*, sensibilità critica indispensabile per introdurre forme morali nuove. Nozione bizzarra solo in apparenza, la critica 'poetica', perché in realtà si riferisce a quel panorama concettuale intessuto nella *Logique* attorno alla «poesia fondamentale» che definisce l'uomo come essere linguistico, che nel linguaggio trova la sua spontaneità, spontaneità in generale che corrisponde alla libera conformazione individuale della donazione di senso all'esperienza (LP 418-424, 569-572). È sotto questa luce 'poetica' che Weil recupera l'aspetto di innovazione etica contenuta nel celebre *Heroenrecht* della *Filosofia del diritto* hegeliana, per indicare una sorta di anticipazione di una situazione etica a venire, su cui decide in ultima analisi il giudizio del *Weltgericht*, il tribunale della storia⁸⁸⁷. Quell'«aureola di fondatore» (PM 186) acquisita spesso *post mortem* da chi si oppone alle mo-

⁸⁸⁷ L'espressione è in G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 93 A, p. 180; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 86: «O è già posto un esserci etico in famiglia o stato, contro i quali quella naturalità [la volontà soltanto naturale] è un atto di violenza (*Gewalttätigkeit*), o c'è soltanto uno stato di natura (*Naturzustand*) – situazione della violenza in genere; e allora l'idea fonda di contro a questa situazione un *diritto degli eroi*» (tr. lievemente modificata). Si veda anche lo *Zusatz* dello stesso paragrafo dove si parla della coercizione da parte degli eroi come *höherer Zwang der Idee* e si precisa che il diritto degli eroi non ha più spazio in un contesto statale (ivi, p. 180; tr. it. di B. Henry, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 310).

rali *evidenti*, le concrezioni storiche di un'eticità positiva, si basa in ultima analisi sulla capacità di portare ad espressione una volontà più ragionevole rispetto alla morale evidente, capacità espressa per il tramite dello stesso tratto dell'inventività.

Il riferimento alla normalità di questa qualità poetica attinente alla costituzione antropologica, che si vale di tale 'poesia fondamentale' anche in campo morale, smentisce tuttavia qualsiasi lettura in senso 'eroico' dell'inventività: «la morale non ha a che fare principalmente con i Socrate», e se «è seducente vedersi nel ruolo del rivoluzionario morale» (PM 188), la vita morale si presenta invece strutturata, definita in situazioni e relazioni normali, che *collocano* l'individuo e si pongono ad oggetto della sua stessa riflessione morale. È nella normalità situata della morale positiva che il formalismo della legge morale si trova ad esercitare la sua funzione di critica, manifestando il suo carattere sfaccettato e le sue gradazioni («le formalisme a des degrés»), determinandosi «per andare dall'universale al particolare» (PM 190), mostrando la sua necessità nel confrontare la massima in questione con il criterio dell'universalità⁸⁸⁸. La morale universale «esige da ogni morale che essa pensi le situazioni» e proprio per questo necessariamente la morale positiva deve esser pensata e criticata secondo i suoi propri concetti. Il ruolo dell'«inventività, prudente

⁸⁸⁸ Si veda a questo proposito la bella analisi di F. Guibal, *Liberté, raison, efficacité: une approche de la Philosophie morale d'Eric Weil*, in «Cahiers Philosophiques», 63, 1995, pp. 77-94, rileva (ivi, p. 87) come Weil tenga assieme il formalismo (come esigenza d'inventività morale) e la libertà concreta che tale formalismo esige. È nella compenetrazione dei due piani nella vita morale che si dà vita a una giustizia effettiva, al vivere della legge. Guibal (ivi, p. 91), smentendo appunto l'ipotesi di un realismo weiliano dell'efficacia in campo morale, legge la visione weiliana come «realismo lucido del pensiero e idealismo volontario dell'azione», esprimendo giustamente, a nostro avviso, dubbi (ivi, p. 93) sul fatto che si possa parlare della morale weiliana come una filosofia prima, dato che la filosofia morale ha un primato in senso antropologico-esistenziale e non si rinviene un accento sull'Altro, ma sulla responsabilità personale-effettiva.

e coraggiosa» (PM 191) sta nel costruire il rapporto tra la morale concreta e la sua critica condotta a partire dalla morale universale, parlando un linguaggio comprensibile in modo da poter intervenire operativamente. Si tratta, come evidente, di corollari pratico-emotivi della virtù-dovere della prudenza nell'ambito della vita morale: l'inventività morale figura come fonte 'prudente' di mediazione tra una morale storica concreta e l'universale da realizzare. Nell'inventività della specie morale «l'universalità, mediata da una morale storica e dai doveri che essa impone all'individuo empirico, lascia l'uomo libero di inventare, di dare un senso alla propria esistenza, di farsi creatore, come si dice sovente con espressione pericolosa» (PM 208). Weil fa qui appello a una facoltà di tipo poetico, non 'creazione', termine caratteristico dello spontaneismo dell'Opera, la categoria della prima violenza in atto, ma inventività, condizionata e determinata dalla contingenza e dai limiti della situazione storica e della morale positiva.

Nella *vita morale*, diversamente dalla sezione dedicata al contenuto della morale, in cui l'analisi delle virtù non le vede ancora all'opera, «l'universalità cessa di esser criterio per *informare* la vita», fornendo alla morale pura «la possibilità della sua applicazione» (PM 208). All'inventività spetta di reperire il mezzo pratico perché la prudenza come 'dovere' possa compiersi, le spetta di «trovare il luogo preciso dove la giustizia può inserirsi nella vita della comunità» (PM 208). Attraverso l'adempimento del dovere di prudenza, con la significativa immissione 'poetica' dell'inventività, i rapporti possono sfuggire al rischio di «essere 'demoralizzati' per divenire azione *di pura efficacia* e al limite di semplice violenza» (PM 208). Nell'esercitarsi sui mezzi *l'inventio* etico-poetica deve andare al di là dei limiti imposti da un lato dalla morale concreta, che essa critica e supera, dall'altro dal formalismo stesso della legge morale presa di per sé. Weil mostra come Kant, «allorché prescrive di non trattare un essere umano mai soltanto come mezzo, si guarda bene dal determinare il li-

mite che indica il suo 'soltanto', e fa posto ad altro rispetto alla sola regola di cui ne va nella vita morale» (PM 168)⁸⁸⁹. L'esplinarsi esteriore della morale nella storia ruota attorno all'ambiguità dell'agire prudente e inventivo, che nel riferirsi alla legge come fine si radica nel contesto storico come mezzo e di questo usa il linguaggio e la materia sensibile ed emotiva per darsi una realtà.

La vita morale ha il suo luogo nei limiti e sotto il controllo della legge morale e nel contesto di una morale storica: il sentimento informato che *inventa* questa vita deve passare al concetto e pensarsi, esprimersi in un discorso coerente e universale che mira a una vita, non a una riflessione, morale. Come il sentimento è l'inizio del pensiero morale, ne è anche la fine e lo scopo concreto (PM 168).

Lo sdoppiamento dell'individuo tra una ragione che si esige coestensiva alla vita morale dell'individuo e una singolarità animale marcata da un'esteriorità costitutiva alla morale, viene così ricomposto nel sentimento, normalmente espressione della violenza del singolo, che invece, informato dalla ragione, si fa medium dell'invenzione e può riferirsi al concetto, analogamente a come la *Gesinnung* etica nello Stato hegeliano è l'elemento necessario perché il singolo sia e si sappia parte integrante dell'organismo etico. La vita morale viene a sancire il riferimento dell'immorale al morale in virtù dell'esigenza unitaria della ragione, che considera la parte immorale come movente e causa materiale della moralizzazione stessa. Lo sforzo perpetuo di sottomettere la violenza nell'individuo forma così quell'*habitus*, quell'*hexis*, secondo i termini di Weil, che si fa «seconda natura» (PM 153). Ovviamente la 'seconda' natura va intesa in un senso

⁸⁸⁹ Si noti l'analogia con W. Benjamin, in *Zur Kritik der Gewalt*, cit., p. 187 nota 1; tr. it., cit., p. 141 nota 2: «Si potrebbe dubitare se questa celebre formula [dell'imperativo categorico] non contenga troppo poco, e cioè se sia lecito servirsi, o lasciare anche che altri si serva, per qualunque rispetto, di sé o di un altro *anche* come mezzo. Si potrebbero addurre ottime ragioni a favore di questo dubbio».

del tutto divergente da quella cornice di ingiustizia che, agli occhi dell'individuo membro del meccanismo sociale, questo veniva a rappresentare allorché la *contrainte sociale* giungeva ad esser elemento non di emancipazione dalla 'prima' natura, ma di mera oppressione. Qui essa è compresa positivamente come quell'abito morale che l'individuo viene ad assumere allorché rispetta l'obbligazione a cercar l'integrità del suo essere morale nella sfera dei bisogni e della sensibilità.

L'acquisizione progressiva di una condotta virtuosa, di uno *habitus* conforme alla ragionevolezza conduce a una stilizzazione dell'esistenza nel senso d'una *maîtrise de soi* (PM 141). Weil intende qui allargare il campo a un dominio, quello della morale concreta, solitamente escluso dalla morale dell'universalità cui egli pure si richiama approfonditamente: la teoria morale appare completata solo quando prende in considerazione l'azione dell'uomo su se stesso⁸⁹⁰. E, nonostante il rilievo dato alla condizionatezza della libertà umana («la decisione morale [...] non viene presa da un'universalità mitica»), Weil è netto nello schierarsi dalla parte di un'etica della responsabilità: «l'individuo, nelle sue decisioni morali, comincia per così dire, sempre a un punto zero del tempo e non ha in alcun momento il diritto di considerarsi come condizionato e scusato dal suo passato» (PM 152). L'assunzione delle conseguenze dell'azione come una responsabilità di cui deve farsi carico il soggetto agente, a dispetto della purezza delle massime accolte dalla volontà, è l'elemento che consente la possibilità stessa di schematizzare il reale secondo immagini possibili che dalla realtà come dato imprescindibile possano ef-

⁸⁹⁰ È possibile rimarcare come alcuni accenti della filosofia morale di Weil richiamino da vicino le linee d'analisi di testi greco-latini della tarda antichità condotta da Michel Foucault nei due ultimi volumi della *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984. Inutile dire che la prospettiva in cui la 'stilizzazione' dell'esistenza e la *maîtrise de soi* vengono prese in considerazione sia affatto diversa nei due autori, ma le fonti, note o ipotizzabili, possono esser state le stesse.

fettivamente scaturire, ma che soprattutto *liberino* l'uomo dall'accettazione del passato come una condizione cui aderire irri-flessamente⁸⁹¹. La possibilità dell'azione morale poggia su una concezione dell'etica come responsabilità assunta sugli esiti dell'azione, proprio perché l'azione si propone di intervenire *effettivamente* sulla struttura della realtà e della morale concreta⁸⁹².

⁸⁹¹ Ci sembra questo uno dei punti più originali colti da J. Catesson, nell'importante recensione della *Philosophie morale, A propos de la philosophie morale d'Eric Weil*, cit., qui pp. 371-373, in cui viene ricostruito il problematico rapporto tra ragione morale e storia in Weil, mettendo in gioco proprio gli elementi di teoria della storia e le implicazioni etiche che la storia possiede sul piano individuale. Secondo i termini di Catesson: «l'apparenza come tale suggerisce un contenuto compiuto, non può rapportarsi a un fondamento di apparenza che è interamente presente in essa. Il solo dominio della pienezza positiva è l'apparenza. La pienezza di sé apparente, natura, introduce la sostituzione del fine perseguito con la presenza di ciò che è semplicemente presente». Se ben comprendiamo l'impostazione di Catesson, che usa un linguaggio totalmente estraneo a Weil, la natura verrebbe così a prestare il modello di quella che in Weil sarà, alla fine del percorso della *Philosophie morale* (PM 220-222), la felicità della presenza della contemplazione filosofica, in una peculiare rivisitazione della *theoria* aristotelica. A voler seguire l'utilizzo di categorie della logica hegeliana dell'essenza, nell'esplicitazione weiliana del rapporto morale-natura dentro l'individuo si tratta però di giustificare attraverso il rapporto tra la natura come totalità dell'apparenza e la morale come libertà la percezione del passato come razionalizzabile *ex post* attraverso una decisione di ritrovare il fondamento dell'apparenza nell'apparenza stessa, di fornire quindi una rielaborazione storiografica della storia come unità sensata. Meno condizionale, per quanto interessante, l'osservazione (ivi, p. 373) che «l'uomo, soggetto al bisogno e sensibile alla morale, non ha un accesso alla semplice presenza necessaria e sufficiente, se questo non è un accesso immaginario. Ma proprio l'immagine è per l'uomo un'esperienza fondamentale». Seguendo questa via si rischia di approdare alla concezione morale della categoria di *Personalità*.

⁸⁹² F. Guibal, *Liberté, raison, effectivité: une approche de la Philosophie morale d'Eric Weil*, cit., p. 77, il nesso tra una filosofia come «volontà di responsabilità riflessa dentro e davanti la realtà storica» e la «venuta a sé dell'umano nella sua verità etica». La scoperta kantiana della ragion pratica come forma di universal(bi)lità (per Guibal «l'archi-legge della ragione») porta all'esigenza di «un'universalità effettiva concreta che presuppone, attraversa e alla fine libera come sua condizione intrinseca una pluralità irriducibile di tradizioni morali concrete» (ivi, p. 81).

Per questo l'errore morale non consiste nello scacco, ma nell'«aver trascurato uno solo dei mezzi moralmente ammissibili e tecnicamente indispensabili per riuscire: l'esame di coscienza si preoccupa delle massime e della tecnica» (PM 126). Per questa ragione Weil formula una sorta di concetto misto della responsabilità, richiedendo tanto la purezza delle massime (la possibilità della loro universalizzazione) quanto la presa in carico dei mezzi che servono ad attuarle⁸⁹³. Se la moralità delle azioni è certamente fondata sulla moralità delle massime, questa ne è condizione necessaria ma insufficiente: l'essere che si vuole morale deve quindi prendere in considerazione il medium attraverso cui la purezza della massima si traduce in azione. Il medium è la violenza. Solo per questo Weil può dichiarare che la «massima deve essere e pura e prudente» (PM 124).

⁸⁹³ A questo proposito J. Catesson, *A propos de la philosophie morale d'Eric Weil*, cit., p. 367, sostiene giustamente che «l'azione morale non è voluta che quando è voluta efficace. L'agente deve conoscere il contesto reale della sua azione, e fare quel che è necessario perché le conseguenze di quest'azione siano anche esse reali: è ciò che Weil chiama prudenza, la parte tecnica della morale». Per questo la morale di Eric Weil (ivi, p. 368), pur formale e negativa, «implica l'ammissione del reale come tale» anche se nessuna azione è morale «senza la sua ispirazione formale».

VII.

Male e violenza radicale

We are accidents
waiting to happen
Radiohead, *There there*

'Presenza', 'poesia' e contingenza

Nel tentare di istituire un rapporto concreto tra morale e storia, Weil, nel § 20 della *Philosophie morale*, discorrendo della 'realtà' della morale, del darsi effettivo di una presenza della morale pura, pur nel suo esser formale e negativa, spiega – con un'argomentazione che è una sorta di commento all'inizio della *Seinslogik* hegeliana – come la relazione tra i due termini in questione, storia e morale, si possa determinare solo *ex post* come una storia della libertà. La storia, come divenire della morale, come liberazione alla morale pura, può mostrarsi tale solo a una morale filosofica, che abbia in sé l'elemento della riflessione, e da questo parta per comprendersi e coglier le proprie tracce nel passato. Il materiale storico, caratterizzato da violenza e arbitrarietà, teatro di passioni e bisogni e di tutto quanto possa esprimere la particolarità degli individui e la parte dell'uomo che si nega alla libertà ragionevole, soltanto mediante la riflessione può apparire come scena di un percorso di liberazione.

Questo arbitrario *ex parte ante*, che è quello della storia, si comprende, ma soltanto *ex parte post*, come il divenire libero della morale pura e la stessa morale dell'universalità non cessa mai di esigere la presenza di questa stessa storia come necessaria alla sua azione reale. Il concetto di *mediazione storica* per mezzo della morale particolare [...] [è] un concetto della riflessione, si mostra solo a una coscienza che riflette sulla morale. [...] Ma ogni immediato è compreso come immediato da un discorso che costituisce una mediazione tra la coscienza

(teorica e pratica) e quel che si offre (e si rifiuta) a questa coscienza: parlare d'immediato è mediarlo (PM 160-161).

È il discorso filosofico a mediare, sempre a partire dall'originaria decisione di parlare, l'immediato che è la violenza. Sfuggendo a quella filosofia dell'*Erlebnis*, mero «ricorso all'affermamento vissuto» del dato – che per Weil è una sorta di traduzione filosofica dell'opzione di una violenza silenziosa –, il discorso che tematizza l'immediato, mediandolo nella *sua* storia, nella storia del suo discorso, ne toglie appunto la nota di violenza 'pura' e lo offre alla coscienza non più come il suo 'altro' assoluto, quanto come materia in cui necessariamente essa, coscienza della riflessione filosofica, coscienza che si sa morale, deve «esigere la sua presenza», per poter agire nell'attuale. La mediazione discorsiva della violenza fonda pertanto la ricostruzione della storia della violenza come una peculiare filosofia della storia della libertà. L'opzione di una filosofia della storia, come progetto teleologico al cui termine vi è la realizzazione di uno scopo che è la morale reale nell'uomo, è in realtà un'esigenza della ragione.

Il problema – come ricorda Weil – che emerge dopo la discussione del tema classico se la virtù sia una o plurale, già presentatosi a proposito dell'unità-pluralità dei doveri, si fonda in realtà su quel tratto fenomenologico della genealogia weiliana della morale, fenomenologico nel senso hegeliano, per cui la morale dell'universalità è *una* e in nuce già a partire dalle sue prime manifestazioni antropologiche («soggiacente, lo è: è decisivo il ruolo che gioca in tutti [i pensieri della morale] l'idea di una natura umana universale», PM 160). La convinzione della necessità di una filosofia della storia della libertà, di uno sviluppo teleologico del rapporto tra morale vissuta e morale universale, impatta però, come Weil stesso non manca di notare, contro un elemento che non può che sfuggire al discorso, nonostante il volontarismo della ragione, il *Sollen* inscritto nel suo divenire mondano e nella ricostruzione filosofico-storica e storiografica sensata. Quest'ele-

mento che sfugge è quella violenza, quella contingenza che non fa che riproporsi al discorso e da cui esso continuamente rinasce. Il problema di una pluralità delle virtù così come dei doveri non fa che riproporre a un livello più formalizzato il tema weiliano della volontà di unità (come autonomia universalmente valida) che caratterizza la tensione morale.

La questione del sopravanzare della vita sul discorso, dell'eccesso dell'immediato sul mediato e quindi, in ultima analisi, del margine sempre esteriore che la violenza traccia rispetto al discorso si pone proprio nel rapporto tra pluralità e unità delle virtù, poiché esso non è che la tematizzazione storica, celata dall'apparente formalismo della questione, della difficoltà della vita morale in quanto tale, in quanto tensione tra una volontà di unità che è nell'esigenza della ragione di esser se stessa, una nella sua autonomia anche realizzandosi, e il suo materiale irriducibilmente plurale⁸⁹⁴. L'esigenza di concretezza che nel dovere è il movente per particolarizzarsi, che lo traduce da dovere verso se stesso in dovere verso altri, e al fine in doveri plurali, esprime la contraddizione strutturale di una ragione che nel volersi una deve esser presente nel mondo della storia, ma proprio nella sua realizzazione vede costantemente ripresentarsi l'eccedenza del materiale, del contenuto rispetto alla forma formante. «La difficoltà, al fondo, è quella dell'esistenza della violenza non solo fuori dal discorso, ma *per il discorso*, e, in questo senso, nel discorso [...]. È in se stesso che l'individuo incontra questo altro dal discorso. [...] Il discorso sulla morale che fa parte della vita morale dell'individuo non coincide mai con questa vita, che tuttavia solo esso è capace di mostrare e designare come scopo della morale» (PM 161). È soltanto il concetto di *vita morale vissuta*, di vita concretamente informata dalla morale dell'universalità, che realizza

⁸⁹⁴ J. Catesson, *A propos de la philosophie morale d'Eric Weil*, cit., p. 374, parla di un rapporto tra 'fondo' come sensibilità naturale e 'figura' come agente morale.

una nuova unità, non più discorsiva, ma effettiva, della ragione: «la virtù è una perché in essa la vita dell'essere finito e ragionevole si vuole una e si fa una». L'unità della virtù nel discorso morale ridefinisce sul piano della morale vissuta quella tensione unitaria che impregna la ragione pratica weiliana. La *vita morale*, terza ed ultima sezione 'interna' della *Philosophie morale* (l'ultima sezione, *Morale et philosophie*, affronta sotto la determinazione morale conseguita nel libro il tema della relazione sistematica tra questa *philosophia specialis* e la filosofia in generale), è quindi la nozione che esprime la configurazione unitaria in cui violenza e discorso vengono ricompresi dalla ragione.

Tuttavia il problema dell'«esistenza della violenza al di fuori del discorso» non viene tolto, ma semplicemente *espresso* compiutamente dal ricorso di Weil al nesso vita-volontà morale. La volontà morale nella sua realizzazione non fa che imporre una forma cui la materia stessa è necessaria, ma la cui necessità implica quel che potremmo definire una continua sottrazione del non-identico rispetto all'esigenza d'identità e tautologia della ragione pratica. Il chiamare in causa il concetto di 'vita' non è certo una deviazione in chiave vitalistica della filosofia weiliana – la sua polemica contro l'*Erlebnis* (PM 161) ha proprio lo scopo di sottolineare la differenza radicale tra una filosofia del discorso e una filosofia del linguaggio privato dell'esperienza vissuta – quanto la configurazione ossimorica della peculiare apertura della ragione weiliana al non-identico della violenza, all'esperienza della violenza al di fuori del discorso. In questa cornice va indagato un punto decisivo – punto in cui ci si è già imbattuti – nella *Philosophie morale*, a proposito di quell'espressione, «poetica», che appare nel pieno del discorso a definire l'inventività che necessariamente attiene alla 'prudenza'. Il problema della violenza che resta esteriore al discorso può trovare un elemento di chiarificazione proprio nella comprensione di ciò che Weil intende per 'poesia' in riferimento al concetto di 'presenza'. È la sensibilità poetica, afferma Weil, «che produce ogni morale con-

creta nuova, non pensandola, ma pensando l'antica e scoprendo, creando *poeticamente*, una forma di vita nuova e superiore» (PM 166). Espressione, la 'poesia', si è visto, che cela l'ampio spettro semantico compreso sotto la nozione weiliana di «poesia fondamentale», quella sorta di spontaneità linguistica originaria attraverso cui Weil descrive la ricchezza di operazioni semiotico-discorsive che definisce l'ontologia produttiva di quest'essere finito e bisognoso che è l'uomo. Senza poter entrare nel dettaglio di uno dei concetti fondamentali dell'opera del '50, perché attiene direttamente all'antropologia weiliana, va ricordato tuttavia come uno degli esiti della *Logique* sia appunto niente meno che un'identificazione tra l'uomo e la poesia (letteralmente, «elle est l'home même», LP 422, 575)⁸⁹⁵.

Ma è proprio qui che Weil fa intervenire una distinzione. Giunto all'epilogo della *Logique* mediante la categoria dell'Azione, in tutto e per tutto ragionevole, Weil continua l'opera, concludendola con due categorie soltanto formali. Con il Senso, categoria della comprensione della filosofia come «scienza del senso» (LP 424, 577), e con la Saggezza che è e si sa categoria e attitudine del saggio, conclusiva coincidenza sul piano logico del formale e del concreto⁸⁹⁶, Weil propone, al termine del discorso

⁸⁹⁵ Si veda, per una configurazione del nesso tra la poesia della *Philosophie morale* e la più generale concezione weiliana, l'importante saggio di P. Canivez, *Sagesse et action*, in «Cahiers Eric Weil», V, *Philosophie et sagesse*, pp. 137-144, qui p. 138, che individua la figura weiliana del magnanimo come espressione di un individuo come *poiesis*, sottolineando l'ambiguità del fare poetico, che può arrivare anche alla peculiare forma di creatività tipica della categoria di Opera – come espressione di una singolarità che fa senso per sé sola. Canivez ricorda (ivi, p. 140) come il discorso filosofico afferri il positivo nel mondo della tecnica, delle lotte sociali e politiche, nazionali e internazionali, ma lo faccia solo formalmente, perché il positivo concreto è linguaggio della spontaneità «ritrovata in una sorta di poetica dell'esistenza».

⁸⁹⁶ Sul tema della Saggezza, dalla categoria finale della *Logique* ai suoi sviluppi nella *Philosophie morale*, oltre al già citato saggio di L. Sichirullo in *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 67-82, si veda soprattutto la seconda parte dei «Cahiers Eric Weil», V, *Philosophie et sagesse*, con gli articoli di G. Kirscher, *Introduction à l'étude du discours d'Eric Weil sur la sagesse*,

dei discorsi che è la sua logica, cominciata con la categoria di Verità, l'emergere di un concetto di poesia diversamente declinato rispetto a quella 'poesia fondamentale' di cui sopra⁸⁹⁷. Il problema sotteso a questa nuova determinazione concettuale si rapporta a quel paragrafo dell'*Introduzione alla Logique* dal titolo *La ragione come presenza* (LP 11, 19), che postula il ruolo negativo, di strumento della negatività, del linguaggio, per indurne la funzione di rivelatore di quell'indicibile «'veduta' (*vue*) che coglie il Tutto nella sua unità» (LP 11, 20), che trascende la dicibilità e la sfera linguistica perché gode di quella 'presenza' allo sguardo saggio dell'*homo theoreticus* della ragione come tale. Weil distingue quindi tra il tratto antropologico del linguaggio, quello 'fondamentale' della spontaneità, della creatività nel suo darsi immediato e inanalizzabile («quel che c'è di più familiare e insieme di più incomprensibile», LP 422, 575) e la poesia come oggetto visibile per il discorso al termine del suo cammino, che la comprende come «fonte prima e fine ultimo» (LP 422, 576). La ragione, essendo il tutto rivelato alla presenza del saggio, sarebbe così anche la sua felicità. I termini weiliani, insolitamente immaginifici nelle battute iniziali come in quelle finali dell'opera del '50, vanno però colti nelle loro sfumature.

Il suo vero lavoro da uomo consiste nella trasformazione di questo essere composito in vista di ridurre nei limiti del possibile la parte che non è che *raisonnable* [nel senso di una 'capacità di ragione' ancora non esplicitata], affinché tutto intero egli sia ragione. Certo non vi riuscirà del tutto, in assoluto; avrà sempre da portarsi dietro un resto di animalità; mai sarà totalmente ragione; ma lo sarà qualche volta, sarà

pp. 117-136 (poi in Id., *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, pp. 155-177); il già citato P. Canivez, *Sagesse et action*, pp. 137-144; J.-M. Buée, *Poésie, philosophie, sagesse*, pp. 145-152; J. M. Breuvert, *Sentiment et sagesse*, pp. 153-173; J.-F. Robinet, *La sagesse et les sagesse dans la Logique de la philosophie*, pp. 175-186.

⁸⁹⁷ Si vedano su questi temi le ipotesi ermeneutiche avanzate da L. Amodio, *Eric Weil: una teoria metastorica della poesia* (1983), in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., pp. 119-124, che spiega bene la diversa funzione discorsiva ricoperta dalla poesia 'reale' rispetto a quella 'fondamentale'.

qualche volta libero, qualche volta, per qualche istante, sarà dio, sarà presente davanti al mondo presente, positività mercé la negazione della negatività inconsapevole; ed è per questi istanti di suprema felicità, di pienezza indicibile, inenarrabile, ch'egli vivrà, accetterà, in quanto uomo, il fastidio al quale non sfuggirà mai l'animale in lui (LP 10-11, 19-20).

La determinazione di una felicità indicibile, di una positività, presenza che sfugge alla negatività intrinseca dell'azione linguistica, si dà alla stregua d'un indinarsi dell'uomo che accade talvolta (*quelquefois*) senza con ciò permettere l'accesso a una sfera 'altra'. L'orizzonte in cui Weil iscrive questa pienezza, questo *contentement*, resta quello di un'immanenza della ragione a se stessa che caratterizza la sua stessa determinazione di «fine della storia» come scopo finale del nostro agire, momento in cui si potrà «vivere, infine, nel presente, per gioire di ciò che è, di ciò che è bello, buono, sensato. Ora, se è così, noi non abbiamo parlato di qualcosa di sconosciuto, di trascendente, di infinitamente distante, ma di ciò che ciascuno ha conosciuto nei momenti in cui incontra la natura bella, l'arte, la poesia, la vita nella presenza dello spirito e del sentimento, l'essere umano nell'amore»⁸⁹⁸. Rimarcando come la fine della storia sia in realtà il continuo prodursi di pienezza al suo interno, sempre poi superato dal corso degli eventi, Weil definisce così una prospettiva di immanenza della ragione a sé in cui l'individuo, comprendendo il Tutto di una situazione, smette di parlare, di usare la negatività del linguaggio e si sente presente a se stesso nell'appagamento di ciò che è. Declinando in termini volutamente dimessi (la fine della storia *accade sempre*, ed è espressa da un semplice giudizio di gusto) un tema su cui i suoi amici e contemporanei si erano assai più dilungati, rimettendo in gioco un concetto di *eudaimonia* ragionevole che egli ha sempre sfruttato come motivo sotteso al suo filosofare, contemporaneamente Weil demanda alla sua no-

⁸⁹⁸ E. Weil, *Fin de l'histoire*, cit., in PR I, p. 175.

zione di poesia ‘fondamentale’ un compito decisivo, quello di anticipare, nel suo stesso esser separazione come linguaggio di ragione discorsiva e realtà, la presenza consapevole del senso come tale in ogni essere che abbia compiuto il percorso di saggezza iscritto nella *Logique*. La poesia fondamentale è però innanzitutto identificabile dal discorso come emergenza di un senso che ancora non è stato riconosciuto tale, d’una creatività per certi versi ancora animale che va ricompresa, così che la produzione ancora violenta di novità introdotta da quanto Weil chiama ‘attitudine’ nella *Logique* possa esser sistemata in discorso.

Occorre tuttavia fare un passo indietro, e tornare alla nozione di poesia che compare nella categoria di Senso, diversa da quella poesia ‘fondamentale’ che attraversa tutta l’opera, per comprendere come Weil tiri le fila del suo ragionamento. Il discorso ragionevole, che in tutta la *Logique* è configurato come ricerca del senso, si è inaugurato a partire dalla ferita aperta nella presenza del senso (presenza immediata) dal principio della riflessione. La situazione antropologica – il riferimento sottotraccia è sempre quello della scena originaria hegeliana del riconoscimento –, in cui l’uomo, anziché godere della presenza, si sofferma a pensare, mostra il primo seme dell’universalizzazione possibile, nel senso della volontà di validità universale di un enunciato come della validità universale di un’azione. L’opera di Weil si configura pertanto come commento all’antropogenesi presentatasi nel *Kampf um Anerkennung*, nel senso della contemporanea nascita del pensiero e della morale data dal confronto tra le due autocoscienze. La ferita tracciata dalla riflessione nella presenza immediata trova una ricomposizione solo nelle categorie finali, soltanto formali, della *Logique* e nella ‘presenza’ che appare in ogni opera di Weil. Ma accanto alla ferita della riflessione, permane la ferita che la violenza apre costantemente nel reale (anche se essa per Weil è nota come ‘ferita’ solo per il discorso che la coglie): attraverso il fare poetico la filosofia riesce a ricomprendere, giunta alla categoria del Senso, quell’esteriorità che si costituisce nel discorso

come spontaneità reale, donazione di senso immanente alla vita. Uscendo al di fuori del linguaggio weiliano, la poesia ‘fondamentale’ appare come il mezzo con cui il sistema filosofico riesce a concettualizzare la produzione stessa del *novum* nell’ambito antropologico: la poesia fondamentale sarebbe pertanto la sistemazione discorsiva dell’evenienza del contingente, dello storico nell’ambito dell’esperienza. Diverso il caso della poesia ‘reale’: la presenza che invece si mostra all’esperienza del soggetto che ha svolto l’intero cammino categoriale non coincide con l’esperienza di un immediato, ma è il pensiero di questa stessa presenza come ‘poesia’, come espressione del trascendentale linguistico che determina nella spontaneità la continua produzione di contingenza da parte dell’uomo⁸⁹⁹. Attraverso il Senso e la Saggierezza, categorie solo formali che hanno compreso discorso e realtà come reciprocamente identificatisi, il senso che era stato un’as-

⁸⁹⁹ Sottolinea questo punto decisivo G. Kirscher, *Introduction à l'étude du discours d'Eric Weil sur la sagesse*, in Id., *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, cit., pp. 174-175, che rileva come la presenza con cui ha a che fare la filosofia sia presenza *pensata*. Nello stesso articolo Kirscher parla della Saggierezza come riflessione sulla decisione iniziale per la saggezza, a partire (ivi, p. 158) da una visione del Tutto che non è *noesis*, ma collocazione autonoma dell’individuo dal punto di vista del Discorso. Kirscher sottolinea l’importanza delle due ultime sezioni della *Philosophie morale* per comprendere come la felicità corrisponda alla riconciliazione con sé che è la saggezza. La saggezza si struttura appieno come categoria della *vita*, se il *Senso* è invece categoria della *visione*, della *veduta* (ivi, p. 165). Si veda anche J. Quillien, *De la sagesse comme fin de la Logique de la philosophie. Sens et présence, poésie et philosophie*, in *Seminario su Eric Weil*, cit., pp. 1223-1242, che parte dalla domanda sul motivo per cui la *Logique* non finisca col *Senso*, se il linguaggio è il trascendentale che garantisce la *Logica* e la sua circolarità, se esso è fondo-fondamento del discorso che viene riscoperto discorsivamente dal *Senso* (ivi, p. 1231). Il passaggio tra il *Senso* e la *Saggierezza* è quello, formale, per cui da una categoria che è l’unità raggiunta nel discorso tra il linguaggio e la situazione, si approda a una successiva unità di discorso e situazione. La poesia è in questo senso l’altro riscoperto dal discorso al suo interno, ma non è il suo compimento: non vi è mai in Weil una rinuncia al discorso, un’accentuazione in senso ontologico del linguaggio nel senso dell’ultimo Heidegger. E la *Saggierezza* (ivi, p. 1241) è l’unità del discorso e della vita, vita nel discorso. In essa si effettua la coincidenza del formale (senso) e del concreto, dell’assenza (della presenza da realizzare) e della presenza.

senza di fatto, in quanto ideale perseguito, per tutto l'incedere categoriale della *Logique*, viene colto nella sua presenza non più come un rischio, un'espressione di animalità che comporta una messa in pericolo dell'autonomia della ragione, ma come una realtà della libertà. In un'identità immediata nella comunicazione che definisce lo stato qualitativo della libertà, libertà concreta, creatività che si esprime nella negazione, il discorso ragionevole (l'universale del concetto weiliano di 'Senso') si comprende attraverso il linguaggio, perché esso è spontaneità creatrice senza cui non potrebbe darsi auto-comprensione della filosofia come «scienza formale del senso», ma viceversa senza il discorso che lo comprende al termine del percorso delle categorie il linguaggio è «il 'fatto' più povero e più vuoto» (LP 420, 572).

Il punto che Weil vuole sottolineare nell'intreccio che costruisce al termine della sua opera teorica tra senso, poesia reale (linguaggio pensato) e discorso (pensiero concettuale), si può riassumere infine secondo due movenze. Se viene rilevato il compimento teorico strutturato dall'esito a cui è pervenuta la *Logica*, che approda all'oggetto del suo tendere, il senso, che per tutto il corso dell'opera era stato reale solo nel modo della sua assenza, questa realtà è rivelata pure come la potenza originante dello stesso sforzo teoretico: la poesia quale si rivela alla categoria del Senso è la configurazione pensata di quella stessa spontaneità della poesia fondamentale, quella stessa ricchezza di significazioni, che è l'*attitudine* stessa: nel suo darsi storico il discorso è infatti sempre posteriore all'attitudine, che esso deve sempre faticosamente ricomprendere. Con la presenza reale del senso si arriva invece al punto che non solo l'attitudine viene neutralizzata nella violenza ch'essa esprime, essendo compresa nel discorso, ma viene rivelata come fatto fondamentale del discorso stesso, come quell'esteriorità decisiva nel discorso perché il discorso abbia un senso. Il linguaggio compreso come poesia nella categoria di Senso spiega alla filosofia la propria stessa donatività di senso. La polisemia, la forma simbolica che il discorso filoso-

fico si è spesso affannato a sistematizzare, neutralizzando le implicazioni violente dell'attitudine che le esprimeva, viene adesso riconsiderata come condizione di ogni espressione filosofica.

La filosofia si definisce così come la scienza del senso. È scienza non perché esplori un campo limitato e 'oggettivamente' uno [...] ma perché essa costituisce il senso in quanto coerenza di tutte le attitudini reali, e così si costituisce nel senso. È scienza perché è per sua essenza il sistema nel quale entra *ogni* senso concreto (i pazzi non esistono per la filosofia) e non è mai chiuso perché il sistema filosofico, nella sua forma logica, non è che il senso formale del senso concreto (la filosofia non insegna una maniera di vivere, definisce la vita ragionevole, ma non ha la possibilità né la pretesa di imporla) (LP 420-421, 573).

Il risultato del percorso categoriale va collocato nel punto in cui la forma del discorso e il suo contenuto sono coincidenti per separarsi di nuovo: la categoria del Senso è il luogo teorico in cui la forma-filosofia si autocostruisce come scienza del senso, ma, ed è un particolare non da poco, come «senso formale del senso concreto». La formulazione rievoca la determinazione fornita da Weil a proposito della prudenza come «concreto della forma», ma pur sempre forma: tanto nella *Logica* quanto nella *Philosophie morale*, Weil postula un'ulteriorità del concreto cui la forma può, e può perché deve, adeguarsi per ricomprenderla in discorso coerente. In qualche modo il senso resta sempre formale e perciò dipendente dal suo darsi concreto, in qualche modo, cioè, la storia andando avanti, si configura sempre un anticipo dell'attitudine rispetto al discorsivo, al concettuale, al sistematico che la pensa. La produttività del linguaggio come spontaneità che è al fondo dello stesso pensiero coerente è garantita come senso solo dalla costante possibilità per il pensiero di tornare sull'attitudine per darle forma, ma questo dato non ribalta le priorità, non colloca il pensiero prima dell'attitudine, il discorso ragionevole prima della violenza. Il senso è posto sempre prima come donazione piuttosto che come comprensione: l'attitudine, concetto pratico che significa in Weil la violenza che sarà universa-

lizzata dalla categoria, la contingenza che sarà compresa, è suscettibile di prender forma razionale (è *raisonnable*) in quanto è essenzialmente *Sinngebung*.

Il ruolo decisivo assegnato alla *Sinngebung* nel cuore stesso del sistema, quale concetto che innerva la contingenza in tutte le sue espressioni, dal linguaggio al sentimento all'azione violenta, rende necessario per Weil pensare a una strategia di gestione e controllo da parte della ragione della donazione di senso stessa. Si potrebbe affermare, per mutare, decontestualizzandola non a sproposito, un'espressione interna alla *Philosophie morale* («così appare, una volta di più, assieme ai suoi limiti, la forza del formalismo, solo capace di conciliare spontaneità e legge», PM 178), che se la legge è determinante perché la vita si adegui alla ragione, contemporaneamente si rivela la sua strutturale fallacia in campo produttivo: essa non è capace di produrre la condotta virtuosa, ma permette unicamente di distinguere l'arbitrario dal non arbitrario. In quanto «forza più grande della storia», il formale come forza del «pensiero e del discorso coerente» rappresentato dal principio di universalità fonda, «nello sviluppo che contiene sotto forma avviluppata», anche i «concetti di spontaneità e sentimento» (PM 179). La potenza produttiva del formalismo weiliano è cioè limitata alla sfera concettuale: solo il principio dell'universale rende possibile pensare la spontaneità morale, la 'poeticità' che consiste nell'adeguare il contenuto delle massime alla forma della legge. Ma è una limitazione ovvia: proprio il formalismo dispone il campo perché la contingenza abbia un ruolo decisivo, perché l'attitudine sopravvanti la sua sistemazione in discorso coerente: la follia, afferma Weil, nel passo della *Logique* citato sopra – anticipando se non altro i termini di un celebre dibattito tra Foucault e Derrida⁹⁰⁰ –, propriamente non esiste in

⁹⁰⁰ Il riferimento è ovviamente a J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie* (1963); tr. it. in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 39-79, e a M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu* (1972); tr. it. in Id., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976², pp. 485-509.

filosofia, in quanto questa, come organizzazione del discorso coerente, si perita di ricomprendere ogni discorso, per folle che possa apparire, come espressione di spontaneità concreta di cui essa rappresenterà *ex post* solo il senso formale. Weil definirà così, attraverso la collocazione della poesia all'inizio e alla fine del discorso, la posizione della follia all'interno della forma filosofia. Determinerà così una strategia di ricomprensione della contingenza all'interno della coerenza che non ne toglierà in nulla la ricchezza e la possibile violenza⁹⁰¹.

La grande 'forza' che il formalismo weiliano si attribuisce, nella *Logique* come nelle due opere pratiche, consiste proprio nell'organizzazione dei limiti stessi del discorso, della ragione, come produzione di positività, di attitudine, di violenza che mentre si esteriorizza chiede di essere universalizzata. La violenza viene così collocata all'inizio e alla fine, al di dentro e al di fuori dal discorso, così che il discorso se ne faccia carico, la assuma come fatto da cui partire e a cui approdare, senza tentare di toglierla, ma dovendo combatterla, in quanto suo altro, suo nemico interno⁹⁰². Il concetto di 'presenza' è uno degli strumenti concettuali attraverso cui diviene comprensibile il ruolo della contingenza nell'implicazione tra violenza e discorso. Al termine della *Philosophie morale* Weil spiega come la felicità della presenza (lo scopo ultra-morale della morale) sia un'esperienza comune, che viene comunque superata dall'esigenza di soddisfare prima di tutto le condizioni che la consentono, che fanno sì che «un uomo bisognoso si elevi al di sopra del bisogno» (PM 220),

⁹⁰¹ F. Guibal, *Entre Aristote, Kant et Hegel: la pensée weilienne de la prudence*, cit., pp. 237-238, sottolinea in questa direzione la funzione della prudenza come «mediazione tra due 'presenze' – quella dell'immediatezza *pre-storica* (PM 220) e quella del senso meta-istorico, mostrando come la vita attiva apra a ciò che l'anima e l'eccede.

⁹⁰² Su questi punti, in una direzione analoga, P. Canivez, *Sagesse et action*, cit., p. 142.

per esperire e godere della presenza di qualcosa⁹⁰³. Con questo termine, presenza, Weil sta evidentemente nominando la 'felicità', il *bonheur* scaturito dal senso immediato che rinveniamo in qualcosa che entra nel nostro raggio intenzionale e la cui sola esperienza ci appaga: parlare di presenza (del senso) è uno dei modi in cui Weil rimette il termine della 'felicità' non solo al centro del suo discorso morale, come dovere di esser felici, ma al centro della filosofia stessa, evitando ogni confusione tra eudaimonismo ed edonismo. L'inizio stesso della riflessione filosofica è dato dalla percezione di un malessere, di un'infelicità la cui eliminazione è il compito che la ragione si assume⁹⁰⁴. Il termine del discorso è, come noto, che la felicità verrà ad assumere un valore formale coincidendo con la ragione stessa.

Da un lato si postula questa sorta di pienezza del senso in una situazione prediscorsiva e comune a chiunque, dall'altro la si pone a scopo della vita morale, come esito finale e desiderato della scansione categoriale della *Logique* come dell'incedere della vita politica (la lotta che si conduce nella modernità mira alla «presenza di un senso nel mondo», PP 236). La presenza come esperienza del senso è quindi tanto un immediato quanto un mediato. Se nell'immediata presenza scorgiamo la poesia fondamentale che rende l'uomo nella ricezione del senso allo stesso tempo produttivo di linguaggio e quindi di senso, l'interesse fondamentale, iscritto nell'opera sistematica di Weil, è più che altro

⁹⁰³ Si veda a proposito M. Perine, *Philosophie et violence*, cit., p. 51 o p. 307: «il concetto di presenza immediata non designa nulla di straordinario o di mistico, ma appartiene all'esperienza più comune».

⁹⁰⁴ Si veda l'analisi approfondita di J. Lebrun, *Le devoir d'être heureux dans la Philosophie morale*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 311-320 e di E. Naert, *La pensée antique du bonheur dans la Philosophie Morale d'Eric Weil*, cit., che rinvia una netta eco aristotelica nella 'teoria' weiliana delle virtù (ivi, p. 158), rimarcando come (ivi, p. 163) la morale non abbia senso – in quanto formale – se non come «possibilità di non infelicità» e come in sé non esista una felicità del saggio: c'è sempre una ricerca, ragion per cui la presenza con cui si conclude la *Philosophie morale* non si identifica con l'attività contemplativa di Aristotele.

nello stabilire come si dia la presenza ‘mediata’, come si approdi attraverso il discorso a rideterminare la presenza⁹⁰⁵. Nella tematizzazione weiliana della ‘presenza’ possiamo quindi scorgere un doppio movimento: su un versante un rinvio a quella che è stata chiamata la «proprietà privata del senso»⁹⁰⁶, vale a dire il radicamento della libertà nella singolarità, nella situazione presente del singolo che determina intenzionalmente la sensatezza del proprio agire ed esperire. Dall’altro vi è un rimando costitutivo dello svolgersi di questa libertà alle condizioni in cui si svolge: è il motivo che fa sì che la vita morale si espliciti come orientata a questo scopo e si unisca alla politica («da cui è inseparabile», PM 220), per far sì che la presenza prediscorsiva sia resa consapevolmente discorso e senso ragionevole. Morale e politica costituiscono in questa chiave

la mediazione tra la presenza anteriore ad ogni azione, ogni decisione, la presenza *preistorica* e quella che, a partire dalla prima, è oggetto delle mire (*visée*) della vita attiva che cerca il suo senso e lo realizza sorpassandosi. Tra le due c’è il dominio della necessità sempre vinta, mai eliminata, delle condizioni della finitudine, ma anche nominata e pensata dal discorso, che, universale, la supera (PM 220).

Weil vuol leggere il percorso esistenziale dell’uomo in una chiave in cui la sua condizione finita conviva con una tensione morale che vede nelle costrizioni della finitezza nient’altro che il perno di una costante e infinita opera di moralizzazione. Il «fine dell’azione non è l’azione, ma la presenza immediata, in-

⁹⁰⁵ La tematizzazione più compiuta di questo tema è senz’altro in G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, cit., Cap. V, pp. 169-200, che ripercorre l’intera *Logique* determinando il ruolo di questa nozione dalla Certezza alla Sagghezza. Si veda ivi, p. 194, per una definizione della ‘presenza’ alla fine dell’opera, come presenza mediata e rinvenuta in una dimensione intemporale: «La presenza è l’autocomprensione del discorso uno, discorso-della-realtà, o, ciò che ritorna allo stesso punto, della libertà nella sua diffrazione nella pluralità delle sue figure».

⁹⁰⁶ L. Amodio, *Weil e la fuga dell’etico nella storia*, cit., in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., p. 136.

finitamente mediata dall'azione e dalla coscienza morale, ma immediata in quanto risultato. La vita morale, tuttavia, si vieta il salto nell'incondizionato della presenza, sapendo che solo il proprio percorso può giustificare la felicità dell'essere umano totale nella presenza» (PM 221). Il tentativo sistematico di Weil è di definire il proprio stesso travaglio filosofico come «vita morale» che, mentre non nega affatto al non-filosofo l'esperienza immediata del senso, vieta al filosofo e alla vita morale (da cui si pone la domanda filosofica stessa) di pensare il rapporto con la presenza come il celebre colpo di pistola hegeliano, come un «salto incondizionato». La filosofia e la vita morale si trovano nella situazione di aver deciso di esser tali e di dover quindi concettualizzare quel margine esterno al proprio concetto che le definisce e le rende necessarie, la violenza. La constatazione di Weil al termine della *Philosophie morale*, che un essere bisognoso non vive di pura contemplazione («la visione della natura e la visione artistica [...] *alla lunga* non bastano e non assicurano la felicità dell'essere finito e ragionevole quando si urta con gli altri», PM 221), per quanto volutamente prosaica, tende a rilevare come non vi sia alternativa alla messa in discorso della presenza stessa (seppur come scopo della morale) per tentare di garantire le condizioni della sua esperienza al singolo e agli altri.

La presenza di cui Weil parla al termine di tutte le sue opere sistematiche, mentre si realizza distributivamente per tutti (è il senso comune della felicità di situazioni singole *qualunque*), si manifesta parimenti come situazione-limite, nel senso che essa sarà comunque sopravanzata dalla storia. Se la si toglie alla completezza intemporale che la caratterizza al termine del discorso, se la si vede come presenza all'interno della storia – Weil stesso la pensa così al di fuori della *Logique* –, è possibile configurare la presenza come quel momento, per dirla in una formula, di *eccesso di positività* del reale che verrà superato dal reale stesso. È il momento, quasi, in cui la presenza stessa del senso è, propriamente, violenza. E perciò viene sopravanzata da un'altra vio-

lenza, quella indeterminata, dell'attitudine, della *Sinngebung* che dall'interno della storia crea e disfa i prodotti della ragione. L'oggettivazione da parte dell'uomo della poesia fondamentale nella poesia 'reale', nella categoria del Senso, come esperienza della presenza, apparizione della libertà (LP 419, 572), fa sì che il principio storico che nell'uomo agisce al di là della sua ragionevolezza si riattivi rovesciando la 'positività' della presenza, il darsi storico della presenza, in un'altra violenza, quella donatrice di senso dell'attitudine. Una violenza che non è nessuna di quelle che abbiamo indagato, né la prima, pensiero violento, né la seconda, l'efficacia, né la terza, quella che maggiormente Weil avrebbe riconosciuto come la sua, la prudenza come 'efficacia ragionevole' e non solo razionale, intellettuale⁹⁰⁷. Una violenza fondante, a grado zero, la si è chiamata in precedenza, che è coestensiva alla contingenza, al darsi della storia.

C'è un'altra prospettiva da cui riguardare lo stesso movimento di scoperta all'interno dell'uomo del principio dinamico e intrinsecamente violento della storia. È il tema che in realtà Weil ricolloca compiutamente nel suo pensiero solo al di fuori del sistema, solo attraverso Kant: il tema del male radicale.

⁹⁰⁷ È il motivo per cui – come afferma L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., p. 93 sg. – Weil si interessa alla lettura della morale kantiana da parte di Gerhard Krüger (*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 1932, di cui curerà la traduzione francese nel 1961, *Critique et morale chez Kant*): egli vi vede ben esplicitato il tema della terza Critica, secondo cui «il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile il fine imposto dalle sue leggi», rendendo così possibile il rapporto tra la ragione e l'elemento storico, attraverso il principio dell'efficacia della ragione nel mondo sensibile per il conseguimento del fine da essa imposto. Per Sichirollo, Weil sarebbe così kantiano post-hegeliano perché fa lavorare sulle prime due critiche la terza, che riequilibra il rapporto tra fatto e senso, tra analitica (limiti-possibilità) e ontologia, pensando Kant assieme con Hegel, non isolando più la coscienza, la *filosofia*, dalla *realtà*.

L'autopresupposizione della morale e il fatto della violenza

Per introdurre la questione del male radicale converrà ricongiungersi alla digressione finale, dai toni pessimisti, in *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, l'ultimo saggio pubblicato da Weil, nel 1976. Un saggio le cui tesi fondamentali erano state anticipate almeno in parte dal § 9 (capoverso 'h') della *Philosophie morale*, paragrafo che apre un nuovo fronte dell'esposizione fenomenologico-enciclopedica del concetto della morale, definibile come il motivo della sua 'autopresupposizione'. Alle battute finali del passaggio che definisce il concetto di 'individualità' come perno decisivo della ricomprensione discorsiva della violenza insita nella natura umana, Weil – con mossa repentina – si affretta a dire che la morale presuppone se stessa, vale a dire che «non c'è problema della morale se non per chi se lo pone», e che pertanto «è insensato voler dedurre l'obbligazione alla morale da qualcosa che non è morale» (PM 38). Si tratta del motivo che sottende tutta la *Philosophie morale*, consistente nella centralità della volontà di universalità che muove fin dai primi passi il cammino della coscienza morale. La morale formale sorge dalla morale concreta, ma non c'è positività della morale che non sia animata anche solo implicitamente dal principio di universalizzazione possibile. Va aggiunto tuttavia come Weil sostenga pure che la vita morale, consistente nell'azione che tende a realizzare nel mondo i contenuti della morale formale, ha senso solo in un mondo che morale non è, che è quindi violento. Se quindi la morale presuppone la morale, essa necessita di realizzarsi in una cornice amorale. In questo sfondo possiamo comprendere come non abbia senso in Weil un'operazione di convincimento alla morale: il che non toglie la possibilità di un'educazione, anche per mezzo della violenza. Eppure «l'effetto pedagogico non prova nulla», dato che non si persuade alcuno attraverso argomentazioni logiche ad esser morale. Si può sì costringere alla condotta morale, non certo all'autopercezione

come tale: è lo stesso problema, secondo Weil, che si riscontra con il fatto kantiano della ragione come presenza immediata della ragione, evidente come fatto universale. Ed è quanto espresso, in modo analogo, in *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, nelle pagine conclusive: «non è che a partire dal principio, realmente presente, dell'universale nell'uomo, di ciò che nell'individuo oltrepassa l'individuo, che tra gli individui possono istituirsi dei rapporti umani»⁹⁰⁸. A ben vedere il problema è tutto nella questione già affrontata della circolarità tra libertà e ragione, secondo cui è solo da una prospettiva compiutamente ragionevole che si può stabilire che entrambe sono tanto *ratio cognoscendi* quanto *ratio essendi* dell'altra. La circolarità rinvenibile *ex post* tra le due nozioni è confermata dal fatto analitico che la ragione libera e la libertà ragionevole vogliono se stesse.

Ma al di là della volontà di sé della ragione-libertà, vi è la necessità di esplicitarsi nella realtà, necessità data analiticamente dal concetto della morale e immessa dall'orizzonte amorale in cui ha luogo la vita morale come moralizzazione. E non appena si riconsidera la questione dell'autopresupposizione della morale dal punto di vista dell'*universalità empirica del fatto della violenza*, si apre il problema del male radicale. Nel saggio del '76 Weil infatti continua: «ciò che Kant non ha visto – no, ciò che egli ha ben visto, discernendo nell'uomo un male radicale, ma di cui ha respinto l'ultima conseguenza –, è che l'uomo può vivere nel rifiuto di ogni morale giustificata o giustificabile [...], che, essendo libero, può optare contro la libertà, per il desiderio, per la violenza, che può rifiutare la regola e i concetti di universalità e di universalizzazione. La sua volontà può farsi, secondo l'espressione di Kant, di ciò che Kant dichiara impossibile, diabolica. L'uomo l'ha fatto più di una volta, e non soltanto nelle epoche che hanno preceduto ogni riflessione filosofica: i violenti esistono tra noi, lo sappiamo, ma, come Kant, preferiamo non pensarci

⁹⁰⁸ E. Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, in PR I, p. 272.

quando parliamo di morale»⁹⁰⁹. Che la volontà possa farsi diabolica è l'impensabile presupposto di ogni morale, afferma quindi Weil. La morale però si costituisce proprio attraverso la negazione 'preferenziale' («preferiamo non pensarci») di questo rapporto strutturale della volontà con il suo lato, la sua realtà diabolica.

Nel '76 Weil affronta pertanto una questione eminentemente kantiana, come se Kant, per pensare la morale, non avesse pensato a sufficienza l'*esistenza reale* d'una volontà diabolica nell'uomo. Weil smorza qui in chiave morale, con accenti diversi, e singolarmente cupi, le tesi espresse pochi anni prima, quando, nel capitolo sul male radicale dei *Problèmes kantians*, veniva spiegato come questo piuttosto serva e sia funzionale alla dialettica storica. Curiosamente, il problema che si apre da ultimo non differisce affatto, anzi consiste propriamente nella questione espressa in forma icastica negli stessi *Problèmes kantians*, ma nel saggio dedicato al ruolo e alle reciproche implicazioni di storia e politica nella filosofia critica, *Histoire et politique*, allorché viene formulata una definizione che riguarda lo sfondo sul quale si stagliano non solo le tre violenze, ma anche il principio stesso della loro differenziazione interna: «il mondo dell'esperienza», afferma Weil, «è un mondo di violenza, l'uomo, per come si presenta all'osservazione, è malvagio e persegue *naturalmente* dei fini che non sono che naturali, egoisti, immorali, il che vuol dire che non ascolta la voce della ragione e della libertà precisamente perché è libero» (PK 113). Ora, il piano su cui si aprono le questioni da chiarire è duplice: da un lato si tratta di interrogare il significato dell'identificazione tra esperienza e violenza, dall'altro bisogna tornare sulla *vexata quaestio* delle ragioni per cui l'uomo può dirsi malvagio, i motivi teorici per cui può dirsi imputabile l'atto compiuto 'liberamente' contro la libertà intesa come ragione. Rimanendo nella cornice weiliana del discorso, il punto è

⁹⁰⁹ Ivi, pp. 272-273.

nella distinzione possibile tra individui moralizzabili perché già intrinsecamente morali e i ‘violenti’ che rimangono tali proprio perché liberi di farlo.

Il problema cominciava evidentemente a farsi pressante all’epoca per Weil, se si era presentato sullo sfondo della sua filosofia già nel 1961, nelle battute conclusive della *Philosophie morale*, quando si era posta la questione sulla possibile esistenza di individui non moralizzabili non per scelta, ma per essenza. In questo stesso quadro può inserirsi anche l’obiezione avanzata in taluni casi contro Weil, che l’ideale di vita morale, informata dalla morale pura, proposto nella *Philosophie morale* o nella *Philosophie politique* sia incarnazione d’un ideale ‘aristocratico’⁹¹⁰, obiezione cui va affiancata la difesa che egli formula a questo proposito, sostenendo che è in realtà «un’esigenza di possibilità uguali per tutti» (PM 200), che fonda ogni pensiero filosofico-politico, quella di «trovare, nella propria esistenza finita, dignità e senso». Nella *Philosophie morale*, però, la violenza è un fatto antropologico e il tema dei ‘mal-nés’, della ‘*massa damnationis*’, degli ‘schiavi nati’, di tutti gli individui impossibilitati a moralizzarsi, viene liquidato brutalmente da Weil come un falso problema: a meno di non considerare gli individui che compiono atti malvagi come «falsi uomini», «insetti nocivi», essi vanno considerati imputabili di una scelta volontaria, e proprio per questo educabili (PM 201-202). Potendo esser condotti alla morale, ma senza che ciò sia in grado di convertire la loro ontologica animalità in ragionevolezza («l’uomo nascerà sempre violento», PM 204), gli individui liberi vengono spinti da Weil sul crinale di una decisione per la ragione o per la violenza che avviene in un momento intemporale, una sorta di contingenza assoluta, in cui la

⁹¹⁰ L. Amodio, *Eric Weil e la storia*, in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., p. 159, parla a proposito della *Philosophie politique* di una «sfacciata intollerabile e inattuale *theoria aristotelica*» e di «aristocraticismo intellettuale» per la concezione weiliana della felicità.

responsabilità del male è proiettata sull'evidenza del fatto della violenza, dove cioè la responsabilità consiste nella *libera* accettazione di questo fatto. «L'opzione per la violenza è tanto originaria quanto quella per il discorso e la filosofia» (PM 203).

Diverso nei modi, ma affine nel motivo teorico, l'approccio scelto quasi dieci anni dopo nel capitolo dei *Problèmes kantians* sul male radicale (PK 143-174). Il testo viene aggiunto da Weil soltanto nella seconda edizione del volume, uscita nel '70. Come l'autore stesso riconosce, esso va a colmare un vuoto che già la prima prefazione della silloge kantiana, datata 1963, segnalava: «sarebbe stato interessante parlare, parimenti, della scoperta del *fatto* del male radicale, scoperta che a nostro avviso, deriva da quella rivoluzione che è l'ultima delle critiche» (PK 9). Centrali per qualunque interpretazione di Kant, i quattro saggi del volume sono decisivi per la comprensione dello stesso Weil⁹¹, a partire soprattutto da *Sens et fait* (PK 57-107), testo che si propone di mostrare come nella terza Critica kantiana vi siano i presupposti, seppur celati dallo stesso Kant, di un superamento del dualismo. Se non ci occuperemo affatto qui della giustezza o meno della lettura proposta da Weil di uno temi più spinosi dell'opera kantiana, se il testo sul male radicale servirà solo a concettualizzare alcuni nodi centrali della filosofia weiliana in rapporto alle distinzioni fatte in questa sede tra le varie forme di violenza, va detto che l'estrema – ed hegeliana – libertà ermeneutica di Weil nei confronti di Kant mescola le carte sulla *sua* stessa questione fondamentale, la violenza 'radicale'⁹².

⁹¹ M. Perine, *Philosophie et violence*, cit. qui p. 55, ricorda tra l'altro l'apologo weiliano (tratto da un'immagine medievale) del nano sulle spalle dei giganti nella prefazione dei *Problèmes kantians* (PK, pp. 10-11). Sul male radicale, in generale, si veda ivi, pp. 277-287. Si veda anche G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, cit., cap. VIII, pp. 257-272, che ricorda la centralità della *Kritik der Urteilskraft* in tutta la lettura di Weil, nonché la peculiare 'traduzione' che Weil opera del linguaggio kantiano, ritenuto inadeguato all'altezza del suo pensiero (ivi, pp. 265-266).

⁹² Per una recente messa a punto del tema, in generale, ma con particolare riferimento a Kant, si veda M. A. Pranteda, *Male radicale*, in *I concetti del male*,

Si è detto che i presupposti teorici non mutano affatto tra l'opera morale e il saggio kantiano. Come risulta chiaro allorché Weil propone l'immagine del mito platonico di Er, prendendola dal X libro della *Repubblica*, per spiegare il male radicale come opzione trascendentale (PK 166), come scelta che avviene fuori dal tempo, per il discorso o per la violenza, l'assunzione della violenza come fatto immorale ed imputabile viene collocata sul piano logico di un'irriducibile universalità del 'male' che gode di pari diritti accanto al fatto della ragione. «Quest'errore, l'abbiamo commesso *ab initio*, con una scelta intemporale, pre-temporale» (PK 160).

Il concetto verrà ribadito al termine e al cuore stesso della riflessione weiliana sulla violenza, in *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*: «il violento può sempre ricordare al fedele della ragione che nulla gli garantisce il successo della sua impresa di moralizzazione [...]. La morale è il suo proprio fondamento, abbiamo detto: lo è perché dipende interamente, come dalla sua ragione necessaria, ma anche sufficiente, da una decisione ultima (o prima) per la morale»⁹¹³. Non diversamente da quanto affermato fin dalla *Logique*, viene qui affermata l'equivalenza di diritto, di un diritto che bada ai meri fatti, tra ragione e violenza, che fonda l'autopresupposizione della morale, la volontà morale di porsi a fondamento della propria realtà effettuale: già nel '50, la prosecuzione del discorso a danno della violenza espressa dalla categoria dell'Opera era dovuta a una mera scelta *di fatto* di agire (e perciò parlare) altrimenti che con la violenza, e quindi di riprendere a ragionare. Vi è però uno scarto che viene introdotto dal saggio del '76: non solo nei toni pessimisti, ben percepibili in alcuni passaggi («il declino della discussione morale, di questa ricerca di ciò che è morale, meglio, di ciò che è immorale *hic et*

a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002, pp. 158-183, con la relativa bibliografia, esaustiva in relazione a Kant.

⁹¹³ E. Weil, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, in PR I, p. 276.

nunc, è il declino di una politica dell'universalizzazione»⁹⁴), ma nell'assenza del nesso tra morale, tema del male e filosofia della storia istituito nel '70. Nel '76, nell'usuale connessione che viene istituita da Weil tra la violenza e il male radicale attraverso la sanzione di una necessità di una scelta 'prima' per la violenza, viene cioè affermata la coesistenza sullo stesso piano di morale e violenza come un fatto 'intellegibile' eppure contingente, perché fondato nella realtà del darsi dell'azione, senza che ciò rinvii alla ricomprensione della violenza in una cornice storico-storiografica ragionevole, secondo quanto sostiene invece il dettato del contemporaneo *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*⁹⁵. Se è vero che la differente prospettiva, da un lato morale, dall'altro filosofico-storica, può giustificare i diversi approcci dei due saggi coevi, il tema della violenza dei violenti affrontato in *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?* lascia riemergere nella sua urgenza la problematica teorica centrale dell'intera filosofia weiliana, che si tratta qui di indagare.

Le tre forme di violenza studiate fin qui, 'pensiero violento', 'efficacia', 'prudenza' condividono una genesi comune da un piano logico che Weil intende come universale, trascendentale eppure empiricamente riconoscibile, antropologicamente determinato ma fondato su una scelta, fattuale ma *deciso*. Gli antidoti escogitati, proprio attraverso la tematizzazione delle tre violenze e del rapporto sempre più stretto che queste intrattengono con la ragione, non tolgono, anzi evidenziano questo piano originario, quello dell'universalità empirica del fatto del male, ovvero della violenza come oggetto sempre possibile di una scelta qui ed ora. Questo è almeno quanto emerge dalla lettera del testo weiliano. Ma è una lettera complessa, che va ancora scandagliata, nel saggio sul male radicale, alla luce di quanto visto fin qui, perché il

⁹⁴ Ivi, p. 277.

⁹⁵ Tr. fr. in PR I, pp. 177-191.

testo è spaccato in due, parla della morale e della storia, ma è radicalmente 'hegeliano' nelle sue conclusioni, tanto da indurre a più di un'esitazione ermeneutica.

Un male radicalmente hegeliano

Il saggio kantiano del 1792, contenuto in *Die religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, viene interpretato da Weil come *legittimamente* estraneo all'architettura della critica: esso si situa su un piano antropologico, piano che non è interessato dall'atto di fondazione critica della morale. Il problema del male radicale, la corruzione del fondamento di tutte le massime (i principî soggettivi di determinazione della volontà), si sviluppa sul crinale che lega il male come atto, come fatto della libertà, all'elaborazione di un concetto di natura umana in rapporto al dovere che l'imperativo categorico sanziona in modo puramente negativo. L'uomo, inteso come essere libero, ragionevole ma finito, va indagato per ciò che concerne la sua natura di essere concretamente morale, soggetto di libertà ma parimenti determinato e implicato in una realtà. Il riferimento weiliano è alla distinzione tra principî trascendentali e principî metafisici nell'*Introduzione* alla terza Critica: se «un principio è chiamato metafisico, se esso rappresenta la condizione a priori sotto di cui, soltanto, possono essere ulteriormente determinati oggetti a priori il cui concetto deve essere dato empiricamente», allora «il principio della conformità a scopi (*Zweckmäßigkeit*) pratica pensato sotto l'idea della *determinazione* di una *volontà* libera sarebbe un principio metafisico, perché il principio di una facoltà di desiderare in quanto volontà deve esser dato empiricamente (e non fa parte dei predicati trascendentali)»⁹¹⁶.

⁹¹⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, BXXIX, p. 182; tr. it. *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 17.

Il problema del male radicale va perciò iscritto in un piano in cui la libertà come «predicato trascendente» (PK 153) del soggetto viene ad esser legata a priori con una facoltà di desiderare che si esplica necessariamente nell'esperienza. I principî metafisici essendo le condizioni di comprensione a priori di una determinata forma d'esperienza, il principio di finalità pratica, metafisico in quanto determinazione di una volontà libera, dev'essere riguardato nel suo rapporto con la realtà da un lato, ovvero come un fatto («questo bisogno, questo *appetitus* riguardato come semplice fatto», PK 153), ma come un fatto per la volontà libera, dall'altro. Proprio nell'individuazione kantiana di un piano metafisico (e poi antropologico) della volontà, corrispondente alla determinazione di un contenuto della morale nella *Philosophie morale*, Weil rinviene il concetto di 'natura' della volontà come concetto sottoposto alla negatività della volontà libera, un oggetto, la natura 'esistente' della volontà come *appetitus*, che è «fatto solo per la volontà» che, hegelianamente, «lo supera, lo nega, per lo meno può negarlo a ogni momento» (PK 153). Il rapporto in Kant tra volontà libera e volontà esistente, tra morale in senso critico-trascendentale e morale in senso metafisico-antropologico, viene riguardato da Weil secondo una specifica lente hegeliana, esplicitamente ammessa.

La volontà è onnipotente; certo può ascoltare la voce dei desideri dell'essere finito, non è onnipotente nel senso che potrebbe trasformare l'uomo in un essere indipendente nella sua esistenza mondana; lo è tuttavia al cospetto della sua propria natura animale come davanti a ogni forza esteriore, quando il principio e il fondamento della sua libertà si trovano contestati dal mondo, il desiderio pretende di decidere della decisione, la sua *autonomia* di pratica ragionevole, di ragione pratica, il suo valore assoluto, la sua pura universalità e, con questa, il suo accordo con se stessa sono minacciati. È onnipotente quando si tratta di volere la propria libertà: la volontà libera, per riprendere la formula hegeliana, è la volontà che vuole la libera volontà (PK 153).

Il rimando di Weil al § 27 delle *Grundlinien* hegeliane va però esplicitato: lì si legge che «la determinazione assoluta o, se si

vuole, l'impulso assoluto dello spirito libero (§ 21), è che ad esso sia oggetto la sua libertà – oggettivamente tanto nel senso ch'essa sia come il sistema razionale di se stessa, quanto nel senso che ciò sia realtà immediata (§ 26) – per esser per sé come idea, ciò che la volontà è in sé; il concetto astratto dell'idea della volontà è in genere la *volontà libera*, la quale *vuole la volontà libera*»⁹¹⁷. L'onnipotenza della volontà in Weil, il concetto astratto della sua idea in Hegel, è nella tautologia di volersi, di determinarsi come tale rispetto alla sua realtà immediata di desiderio, bisogno, appetito. Volontà e appetito, concetto della morale e volontà storica si trovano così a fronteggiarsi già al livello di determinazione primaria: il primo elemento può sempre voler se stesso e negare l'altro, ma questo è destinato a risorgere sempre, quale teatro unico rispetto a cui si definisce qualsiasi concetto di morale, in quanto teso a darsi una realtà.

Il centro dell'argomentazione di Weil a proposito della teoria kantiana del male radicale è quindi rinvenibile nel concetto di 'natura umana', come natura concreta della moralità. La questione del male radicale per Weil trova la sua matrice nella 'natura umana', in quanto solo in essa può esser spiegata l'opposizione alla legge, non data da deficit ontologico né iscritta nella sensibilità, ma volontaria all'interno della morale e dentro la storia. Il punto è che la 'natura umana' è l'unica nozione che secondo Weil può restituire la duplicità ontologica dell'essere umano come essere finito e insieme ragionevole, determinando un'antropologia costitutivamente conflittuale. Un'antropologia che ha come condizione la compresenza – come fatti – della ragione e del male, che vede la ragione come senso esistente (sono le tesi kantiano-weiliane di *Sens et fait*, il più importante dei 'problemi kantiani') e che proprio a partir da questa fattualità del

⁹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 79; tr. it., cit., p. 41.

senso scopre il male, la violenza in atto, inestirpabile⁹¹⁸. Determinandosi come reale nel tessuto delle relazioni storiche tra uomo e mondo, tra morale pura e morale concreta, la ragione di per sé pratica non può non imbattersi nel fatto stesso del male come suo ostacolo ineludibile e deve perciò spiegarlo. Ma la spiegazione si arresta alla sua intelligibilità come fondamento che sfugge. Lo *Hang zum Bösen* kantiano, il sovvertimento dell'ordine tra le tre disposizioni (all'animalità, all'umanità, alla personalità) è un fatto intelligibile come condizione di possibilità del fatto del male: «la volontà è libera – e l'uomo fa il male» (PK 154). I due fatti, l'autonomia e il male, coesistono come intelligibili, universali e insieme contingenti, e realizzati ad ogni determinazione concreta dell'uomo come essere concretamente morale.

Il riconoscimento di una natura umana empiricamente violenta, sempre capace di prodursi in atti malvagi, a dispetto di una ricomprensione ragionevole del contesto in cui si collocano, può essere considerato sotto due aspetti: il fatto della violenza come fatto di cui si parla, il fatto della violenza come fatto che appare sempre prima del discorso. La violenza si dà per Weil in modo tale che se ne parli – e qui è la ricchezza del concetto di 'attitudine', attraverso cui egli pensa sempre l'opacità dell'azione –, ma si dà anche sempre *prima* che sia possibile parlarne. In breve, all'universale complesso e insieme concreto del discorso sensato si contrappone, con pari diritti, l'universale empirico, la generalità irriducibile di una violenza che si dà come fatto. Per questa vio-

⁹¹⁸ M. Perine, *Philosophie et violence*, cit., p. 111: «è la scoperta del fatto del senso che permette la scoperta del male radicale come fatto insondabile». In questa chiave la lettura di P. Belaval, *La théorie kantienne du mal radical: un conflit des interprétations*, «Cahiers Eric Weil», III, *Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, pp. 185-201, qui p. 198, per cui Weil sceglierebbe la filosofia morale per uscire dalla questione del male radicale, può esser ridiscussa: il male radicale emerge come questione successiva anche cronologicamente, che riproblematizza la stessa *Philosophie morale*.

lenza vale il nome, già utilizzato in questo studio, di violenza ‘a grado zero’, riferita alla natura umana e che tuttavia nulla ha propriamente a che fare con la dialetticità della ‘negatività’ hegel-kojéviana ripresa e da Bataille e da Weil. Di questa nozione, mai esplicitata da Weil – va detto – nella sua differenza rispetto alle altre forme più o meno strumentali di violenza, la più compiuta tematizzazione è svolta proprio in riferimento al concetto kantiano di ‘male radicale’ e da questa commistione è complicata. È solo attraverso il riferimento a Kant che Weil tematizza, con qualche reticenza hegeliana, il nucleo stesso della sua filosofia, quel concetto di violenza che dà origine, con la sua presenza, la sua empirica universalità, a tutte le forme di violenza qui indagate, quella teorica, quella sociale e quella politico-morale.

In gioco è lo statuto costitutivamente eccessivo della contingenza in Weil: esso è il piano dell’attitudine, che è violenza disposta a convertirsi in discorso, ma è anche il piano della violenza dei violenti⁹⁹. Non solo, essa è in definitiva il piano ‘naturale’, il profilo proprio dell’animale nell’uomo, che fornisce il *novum* nella storia, il differente, come si dice con chiarezza nella *Philosophie morale*: «l’individuo ‘concreto’, che è qui la sola preoccupazione, è in quanto tale violento e non si distingue dagli altri individui che in ciò che ciascuno custodisce di *naturale* e di irragionevole» (PM 62). La *pars naturalis* dell’individuo è proprio ciò che lo distingue, il suo differenziale interno, così che la violenza, la violenza senza qualità, a grado zero, della sua costituzione ontologica, il suo esser natura, mette in moto la storia, ne è, come afferma anche la *Philosophie politique*, la levatrice. «Gli avvenimenti derivano dall’interesse cosciente o incosciente, dal-

⁹⁹ R. Caillois, *La violence pure est-elle le démoniaque?*, in *Actualité d’Eric Weil*, cit., pp. 213-222, qui pp. 215-216, mostra come ogni attitudine porti una nuova violenza. Caillois presenta ad esempio i casi della *Discussion* (sospensione della violenza all’esterno del discorso), dell’*Assoluto* (integrazione della violenza nella storia), dell’*Opera* (violenza pura). Secondo Caillois l’analisi filosofica del totalitarismo nascerebbe dall’Opera (ivi, p. 220 nota 4).

l'animalità dell'uomo, dalla sua finitudine di essere bisognoso – anche quando quest'animalità cerca di farsi passare per ragione, servendosi del discorso come di uno strumento al suo servizio e lo trasforma in calcolo, in attività dell'intelletto rivolta interamente verso il particolare e il finito, in ragione incosciente della sua natura di ragione (universale)» (PM 75). La ricchezza dell'attitudine, il suo esser violenza passibile di discorso è tutta nello statuto contingente del suo sorgere, financo nella variazione che essa è capace di imprimere al suo statuto, diventando violenza 'calcolata', 'intellettuale', che si presta alla razionalizzazione immediata senza diventare per ciò stesso ragione, come dimostra l'esempio arrecato, tipico di una forma di violenza strumentale, 'seconda'. La ragione ha in questo senso bisogno della violenza che la storia le fornisce a materia, perché altrimenti, se rimanesse nella sua determinazione morale, resterebbe pura forma. Il terreno storico, attraverso eventi per definizione violenti, presta il contenuto alla determinazione effettiva della libertà. E sotto questa luce, per illuminare il rapporto tra morale e storia, Weil, nel definire il rapporto tra morale concreta e morale formale all'inizio della sezione *Le contenu de la morale*, si attarda a definire il rapporto categoriale, dal punto di vista morale, tra accidentale, fortuito e necessario nell'ambito della posizione della questione morale. Il momento della domanda è senz'altro accidentale, afferma, ma questo «accidente è necessario». L'individuazione, il fatto che un singolo individuo in una data comunità storica si ponga la questione morale, va considerato indispensabile alla «presa di coscienza della libertà responsabile dentro e davanti all'universale» (PM 72). La collocazione della presa di coscienza individuale è *interna* («dentro») all'universale perché è sempre situata in una determinata comunità, in un contesto etico già esistente, in un universale relativo, ma essa è anche al cospetto («davanti») dell'universale, perché si pone in rapporto ad esso non più in modo irriflesso, bensì prende in considerazione tanto la morale storica quanto la forma universale della legge e le con-

fronta. La contingenza in cui l'uomo si è fatto oggetto del proprio discorso viene pertanto ad assumere *ex parte post* un valore di ragionevolezza, ma valore fondante («questo fatto fortuito appare come il fondamento stesso della ragione», PM 73), in quanto in quel dato momento, contingente e necessario, l'uomo ha deciso per il discorso, per la ragione, per la morale, invece che per il silenzio, determinando tutta una *Wirkungsgeschichte* che trova nella logica dei discorsi filosofici la sua esplicitazione teorica. È qui che si colloca la necessaria apertura al contingente del sistema filosofico weiliano, senza cui questo non può dotarsi di contenuti, in quanto lavora sulla contingenza come violenza e come attitudine, in quanto esso stesso vi si fonda e vi scopre l'implicazione necessaria che, dando origine al pensiero, gli ha permesso di esplicitarne le premesse che fanno sì che ogni discorso sia l'organizzazione teorica della libertà in rapporto alle sue determinazioni particolari e contingenti, in rapporto cioè alla forma storica dalla violenza. La mediazione tra discorso e realtà, per esprimersi in altri termini, è una mediazione sempre incompiuta, o compiuta solo nel circolo di una comprensione singolare che 'conclude' una storia, senza con ciò delimitare la ricchezza di ciò che è sempre esteriore al discorso e vi resta esterno⁹²⁰.

Sotto un altro profilo, però, la costituzione ontologica dell'uomo come essere finito e ragionevole pone la questione dell'universalità dell'attitudine – propria del genere, della *Gattung* in quanto tale – come universalità empirica della violenza, come fatticità del dato della violenza. La contingenza si rivela il tramite del mutamento storico, ma anche la struttura del presentarsi della violenza 'naturale'. Non è però che la violenza o il

⁹²⁰ Cfr. su questi temi l'interpretazione di G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, cit., p. 388-396, in cui si sottolinea giustamente l'esteriorità della libertà rispetto all'enunciato che la realizza, nelle categorie weiliane, e quindi il sostanziale e decisivo riconoscimento weiliano «dell'altro del discorso, in tutte le sue specie, dalla *violenza* alla *saggezza*, nelle sue multiple figurazioni» (ivi, p. 394).

male siano in fondo determinabili come finitudine. In gioco non vi è il problema della finitezza come deficit ontologico, come causa implicita dell'azione malvagia: è vero che Weil insiste molto sul tema della finitezza e dello statuto di 'bisogno' dell'uomo, ma è una notazione di un fatto antropologico (la 'negatività') che non fonda la morale, ma ne rende necessaria e sensata la realizzazione. Piuttosto, egli tende a ripresentare a più riprese l'inclinazione malvagia come una scelta.

Nel saggio sul male radicale quanto stiamo affermando emerge lentamente, il movimento espositivo è complesso: quando Weil elenca le tre disposizioni (*Anlagen*) – in sé neutre e il cui rapporto è contingente e dipende dall'azione stessa –, indica quella struttura che costituisce per Kant la possibilità della natura umana, ovvero il suo concetto, il fondamento dell'antropologia morale, per trovare il momento in cui l'atto del male può esser considerato male 'morale': disposizione all'animalità, all'uomo come essere vivente che «dà luce alla bestialità» (PK 156); disposizione all'umanità, all'uomo come vivente e insieme ragionevole, che produce i vizi sociali, la gelosia, l'invidia, l'ingratitude; e infine la disposizione alla personalità, all'uomo ragionevole e responsabile, per Weil unica «facoltà del bene», unica cui imputare il male morale. Solo la *malvagità* del cuore come 'tendenza' «inverte l'ordine morale», antepo- nendo l'interesse empirico alla regola. Di qui Weil giunge alla conclusione che, per Kant, ma soprattutto per se stesso, la possibilità del male è radicata in una sorta di decisione trascendente precedente a ogni decisione particolare, visibile, esterna ad essa. Ogni esteriorizzazione del male nella storia è quindi decisa in primo luogo da una decisione iniziale di ammettere la massima malvagia, di anteporre l'io empirico, l'intenzione impura, falsando la propria libertà⁹²¹.

⁹²¹ Si veda a riguardo L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 99-105.

Dall'inizialità e trascendenza della decisione per il male sorge la radicalità inestirpabile di questo male che alberga nella volontà stessa e si spiega anche la moralità storica degli uomini nella sua costellazione di azioni buone e cattive. Se l'unica giustificazione possibile per l'oscillazione dell'uso della libertà in un senso conforme od opposto alla ragione è ravvisata da Kant in un fondo imperscrutabile, Weil, che qui lo segue, pone nell'esplicitazione della vita morale una fondamentale *vis* agonistica che matura nella lotta della ragion pura contro la volontà impura, per evitare la *Verkehrtheit*, la perversione dell'intenzione. Riprendendo la tematica discussa nella *Philosophie morale*, sull'unità-pluralità della virtù, nel 1970 Weil pensa la virtù dell'essere concretamente morale come una, che si concreta nella lotta di bene e male, della ragione contro l'animalità assunta volutamente come principio di determinazione delle massime, postulando così la necessità teorica del male radicale per unire concetto e determinazione effettiva della morale: «senza l'ammissione del male radicale la vita morale diverrebbe incomprensibile. A-temporale, inconoscibile, inafferrabile in se stesso, fatto e atto prima di ogni fatto e atto, il male radicale è la condizione di possibilità di una vita morale, e il suo riconoscimento quello di una comprensione (*saisie*) della vita in quanto morale» (PK 161): il piano ontologico dell'uomo come essere autonomo che si fornisce la propria legislazione morale e il profilo empirico di un essere volutamente «criminale, precisamente perché al suo fondo resta libero» (PK 160) vengono così nella lettura di Weil a integrarsi reciprocamente, permettendo, grazie all'intervento della nozione del male radicale di concepire la moralità come un fenomeno, la virtù come agonismo giocato con se stessi.

La mossa successiva di Weil consiste nell'articolare il rifiuto da parte hegeliana di questa morale kantiana, fondata sull'antimorale: «ciò che egli rifiuta in questa morale e antropologia morale, è che il bene sia fondato sul male, che la purezza non sia mai raggiunta e non debba esserlo» (PK 167). Weil sottolinea poi

come ciò che Kant chiama male, «Hegel lo chiama la passione, l'interesse individuale, ciò che fornisce alla storia la sua molla, il motore di cui si serve l'astuzia dello spirito» (PK 167). Si tratta di concetti già espressi in un saggio del 1955, dal titolo *La morale di Hegel*, cui Weil aveva affidato il compito di mostrare, anche attraverso il curioso ricorso a due lettere di Hegel alla fidanzata Marie von Tücher, come la morale in Hegel esista eccome, ma non è una morale hegeliana, nel senso di una dottrina o di una teoria che egli abbia compiutamente formulato. In conformità all'etica aristotelica, secondo Weil, si tratta invece della morale positiva, vissuta, in cui il negativo è espresso dalla storia: «la morale è presente, reale, agente quando l'uomo, ragionevole per l'educazione che ha ricevuta, può *lasciarsi vivere*, può avere fiducia e abbandonarsi al suo sentimento; [...] l'uomo tutto intero non vive più sotto la legge, ma vive la legge, e la legge cessa di essere un vincolo e un dovere per diventare la forma della *sua* libertà. [...] L'uomo perviene alla vita morale nella positività dei costumi di una comunità ragionevole»⁹²². Quel che Weil tematizza a proposito della 'morale' hegeliana è la riconduzione del doppio registro kantiano di morale e storia ad un unico profilo in cui la negatività (la «celebre negatività hegeliana»⁹²³) si configura nella positività di una morale vivente, storica, in cui il porsi dell'individuo contro l'universale o è follia, atto criminale, oppure è ricerca, all'interno della storia, di una «morale più morale»⁹²⁴, che si accordi maggiormente all'universale rispetto all'ethos concreto della comunità cui il singolo appartiene, quella che nella modernità è organizzata nello Stato cui Hegel assegna una virtù educativa che ha il compito di pensare la morale vissuta in modo da integrare il più possibile la partecipazione individuale alla giustizia che s'incarna nelle istituzioni. «L'individuo può esser cat-

⁹²² E. Weil, *La morale de Hegel*, EC I, pp. 147-148; tr. it. in *Hegel e lo stato e altri saggi hegeliani*, cit., p. 160.

⁹²³ Ivi, p. 144; tr. it., cit., p. 157.

⁹²⁴ Ibid.

tivo e malvagio, e in verità lo è sempre in quanto vuole restare individuo opposto e opponentesi all'universale. Tuttavia non ne deriva che il mondo della vita agente sia insensato dal punto di vista della morale, al contrario questo mondo è sempre *informato* dalla morale. [...] La ragion pratica non è cosa che riguardi l'individuo riflettente; essa è presente, reale, efficace (*wirklich*)»⁹²⁵. L'efficacia della ragione di per se stessa pratica è pensata da Hegel come presenza reale sul piano della storia, presenza che agisce e forma l'individuo a dispetto della sua contrapposizione anche riflessiva all'universale. Nella lettura weiliana dell'intreccio tra morale e storia in Hegel, il piano dell'individuale, dell'*interesse* – secondo la nozione weiliana del particolare – che attiene al singolo, viene compreso come la malvagità stessa, ma questa a sua volta riveste una funzione di motore spirituale della *Weltgeschichte*. Come afferma Weil, «non si tratta di prender qui partito tra Kant e Hegel» (PK 167), ma di mostrare come «anche per Kant il male è nell'empiria e nell'empirico la molla (*ressort*) del bene, ciò che spinge in avanti l'umanità sulla via della civilizzazione prima, della moralizzazione poi» (PK 167-168).

Il diretto collegamento che Weil istituisce tra Kant e Hegel, alla luce dei testi kantiani di filosofia della storia della metà degli anni Ottanta del XVIII secolo e di certe sfumature mandevilliane ivi presenti, non è affatto peregrino⁹²⁶, ma non toglie che la scelta di leggere il male radicale sotto l'unica luce della filosofia della storia vada compresa all'interno di un'influenza hegeliana maggiore di quanto il saggio weiliano lasci esplicitamente pensare. La storia e la morale si accordano realmente in Weil solo quando egli accoglie le tesi hegeliane. È singolare che ciò avvenga su un

⁹²⁵ Ivi, p. 144; tr. it., cit., pp. 156-157 (tr. lievemente modificata).

⁹²⁶ Il riferimento è alla citata *Idee zu einer allgemeiner Geschichte* e al *Mutmaßlicher Anfang des Menschengeschichte*, hrsg. von H. Maier, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII, pp. 107-123; tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 103-116. Ma cfr. su questi temi la lettura di F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 97-102.

tema specificamente kantiano: ma nulla toglie che se il male radicale appare nel 1970 come motore dialettico ciò sia reso possibile dalla comprensione che Hegel stesso ha della questione del male, affrontata nelle *Grundlinien* nella terza sezione della *Moralità*. È nel § 139 del testo del 1821 che l'autocoscienza 'trova' la possibilità di essere malvagia.

L'autocoscienza, nella vanità di tutte le determinazioni altrimenti vigenti e nella pura interiorità della volontà, è altrettanto la possibilità di costituire a principio l'universale in sé e per sé, quanto sopra l'universale l'*arbitrio*, la *propria particolarità*, e di realizzarsi grazie all'agire – la possibilità di essere cattiva⁹²⁷.

La malvagità della coscienza in Hegel è quindi non nella particolarità, ma nella coscienza riflessiva che fa della particolarità il proprio principio a scapito dell'universale. Si tratta, a suo modo, di una traduzione della lezione kantiana sul male radicale – l'assunzione dell'io empirico come principio di determinazione della massima soggettiva invece della legge. Concetto ancor meglio specificato nella *Anmerkung* dello stesso paragrafo.

Nella certezza di se stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi, la moralità e il male, la loro comune radice. *L'origine del male* in genere risiede nel mistero, cioè nell'aspetto speculativo della libertà, nella necessità di questa di uscire dalla *naturalità* della volontà, e di essere *interiore* rispetto ad essa. È questa *naturalità* della volontà, una *naturalità* che in quell'opposizione viene all'esistenza come la contraddizione di se stessa e con sé incompatibile, ed è così questa *particolarità* della volontà stessa, la quale si determina ulteriormente come il male⁹²⁸.

Appare qui quel concetto di *naturalità* della volontà, di 'volontà naturale' che corrisponde al movimento per cui la libertà per esser tale deve mostrarsi nel reale, deve uscire dalla propria

⁹²⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, p. 260-261; tr. it. cit., p. 119.

⁹²⁸ Ivi, § 139 A, p. 261; tr. it., pp. 118-119.

condizione ‘naturale’ (quella che Weil chiamerebbe la condizione antropologica dell’essere finito e bisognoso) per riflettere (farsi ‘interiore’) su e davanti ad essa. Quando Weil nel capitolo sul male radicale si sofferma sullo sfondo metafisico-antropologico della questione del male, sottolineando come sia proprio a partire dalla realizzazione fenomenica dell’uomo ontologicamente «chiamato al Bene» (PK 160), a partire dall’esplicitazione di una metafisica della natura umana come quella di un essere finito e ragionevole, che è possibile comprendere la compresenza di bontà e malvagità nell’azione e nell’esperienza, egli recupera e reinterpreta il doppio movimento che Hegel indica come strutturale nella produzione del male. La libertà dovendo necessariamente uscire da sé per realizzarsi, deve riflettersi al proprio interno per distinguersi dalla sua naturalità: in questa stessa maniera, attraverso la definizione di un movimento di *uscita* dalla naturalità che è l’*entrata in sé* della riflessione, Weil comprende il male come prodotto di una scelta che avviene nel ‘mistero’ della libertà, ovvero in quell’istante atemporale ed eminentemente morale che è quanto abbiamo chiamato ‘stato d’eccezione del discorso’, momento in cui si sceglie tra discorso e violenza e in cui l’uscita dalla propria particolarità e la scoperta dell’universale come fonte di legislazione etica corrispondono all’inizio del discorso.

Le origini hegeliane della lettura fatta da Weil, del tutto in linea con alcune premesse esplicite della propria filosofia, sono ben evidenti nel prosieguo dell’*Anmerkung* hegeliana al § 139. Solo nella riflessione sulla propria condizione e nel dualismo che si viene a creare tra una volontà libera, tesa all’autonomia, alla legge universale, e una volontà naturale, che mira alla soddisfazione del particolare, solo in questa contraddizione interna alla volontà si viene a creare il male, che attiene quindi, come in Kant, alla realizzazione della libertà stessa in una volontà che è quella di una soggettività formata che riflette entro di sé la propria condizione e sceglie.

L'uomo è perciò in pari tempo cattivo tanto *in sé* o *per natura*, quanto ad opera della sua *riflessione entro di sé*, così che né la natura come tale, cioè se essa non fosse naturalità della volontà (della volontà restante nel suo contenuto particolare), né la riflessione *che va entro di sé*, il conoscere in genere, se non tenesse sé in quell'opposizione, è per sé il male. – Con questo lato della *necessità del male* è parimenti unito in modo assoluto, che questo male è determinato come ciò che necessariamente *non deve essere*, - cioè che esso deve venir tolto, [...] che non avvenga di restar fermi ad esso, e la particolarità non venga tenuta per essenziale di contro all'universale, che esso venga superato come nullo. Inoltre in questa necessità del male è la *soggettività*, intesa come l'infinità di questa riflessione, che ha questa opposizione dinanzi a sé ed è in essa: se resta ferma ad essa, cioè se è cattiva, allora essa è quindi per sé, si comporta come singola ed è essa stessa questo arbitrio. Il *soggetto* singolo come tale ha pertanto puramente e semplicemente *la responsabilità del male*⁹²⁹.

Secondo l'argomentazione hegeliana, la responsabilità del male è imputabile proprio perché il dualismo interno alla volontà è la contraddizione della volontà di un soggetto morale – la soggettività intesa come riflessione –, che si fa malvagia, se non pone l'universale a scopo della sua soddisfazione: la necessità del male è data «per natura», ma non è per sé fin quando la soggettività non è in grado di sceglierlo e quindi di porlo come «ciò che necessariamente *non deve essere*». Paradossalmente la soggettività morale può togliere il male appena dopo il momento in cui lo rende necessario scegliendolo, ossia scegliendo la particolarità rispetto all'universale. La storia è quindi il terreno su cui la scelta per la particolarità può venir realizzata e poi superata. Weil pensa probabilmente proprio a queste pagine hegeliane, allorché isti-

⁹²⁹ Ibid. Ancor più chiara l'aggiunta allo stesso paragrafo, ivi, § 139 Z; tr. it., pp. 324-325: «Come entra il negativo nel positivo? Il male dunque come il bene ha origine nella volontà, e la volontà è nel suo concetto altrettanto buona che cattiva. La volontà naturale è in sé la contraddizione di differenziare sé da se stessa, di essere per sé e interiore.[...] Il naturale riferito alla volontà come libertà e come sapere della medesima, contiene la determinazione della non-libertà e quindi è cattivo. È quindi la natura del male, che l'uomo può volerlo, ma che non deve necessariamente volerlo». Sul tema, molto complesso, si veda il denso saggio di F. Valentini, *Hegel e la moralità*, in Id., *Soluzioni hegeliane*, cit., pp. 61-98, soprattutto pp. 89-93.

tuisce un nesso così forte tra la questione metafisico-antropologica del male radicale e la sua funzione nella dialettica storica, nel render reale la moralità sul piano della contingenza e nel render la moralizzazione lo scopo finale dell'azione nei suoi vari profili. Che egli collochi la scelta per la morale (o per il male) in una dimensione atemporale vuol significare il peculiare statuto che questo concetto viene ad assumere rispetto alla storia: se il male radicale è essenziale rispetto alla moralizzazione, punto su cui Weil individua una forte convergenza tra Kant e Hegel, in termini weiliani la violenza è essenziale rispetto all'efficacia della ragione. Ma questa forma di violenza attinente alla naturalità della volontà deve coincidere col piano empirico-antropologico per esser movente del progresso, deve darsi come mondo dell'esperienza in generale. Il male radicale è detto tale perché ha la caratteristica di non esser rinvenibile in un'indagine critica sul piano delle condizioni, delle possibilità e dei limiti interni alla ragione. Nella sua configurazione antropologica, esso viene pensato non come una possibilità della ragione, ma come qualcosa che la nega, il cui fondamento – non razionale, appunto – sfugge, ed è indicato soltanto come una resistenza, un rifiuto opposto alla ragione. Lo statuto antropologico della sua determinazione ne estende l'effettività in senso universale, è genericamente, empiricamente presente. Adottando ancora i termini weiliani, se la 'presenza' è il senso reale, il male radicale è la *violenza reale*.

Il punto sta nel comprendere come Weil concettualizzi tale violenza. La 'svolta', se tale si può definire quel che in alcuni punti pare un'*impasse* nell'esposizione e problematizzazione weiliana, è data dall'argomento della *felix culpa* inserito nel testo assieme ai temi hegeliani (PK 169). A rileggere le conclusioni di Weil, come già nella *Philosophie morale*, il problema sembra consistere esclusivamente nell'introduzione della morale pura nel mondo non solo come criterio ma come «forza agente» (PK 172). Ebbene, appunto come nella *Philosophie morale*, la soluzione del problema sembra affidata alla 'prudenza', la terza violenza,

quella di un'efficacia ragionevole dell'azione, anche violenta, perché decisa all'interno del mondo: «abbiamo *pensato*» – come idea nel senso di Kant – «un regno dei fini; ad oggi, possiamo cercarlo, possiamo anche farne l'esperienza anticipatrice, dato che la sua possibilità è iscritta nel mondo storico, il mondo della natura morale dell'uomo. Il male radicale, noi non l'abbiamo solo scoperto, ne abbiamo anche scoperto la funzione positiva, la dialettica (termine preso nel senso hegeliano) interna, e vi abbiamo trovato l'appoggio solido, radicale, del nostro ottimismo storico» (PK 172-173).

Attitudini e violenza: la storia come apertura, la morale come katechon

Il saggio sul male radicale, pur imperniato sull'interpretazione hegeliana della morale e del problema stesso del male, trattando del tema della violenza, presenta un carattere rivelatore dei conflitti che dominano all'interno del pensiero weiliano. Per dirla nel linguaggio della distinzione apportata in questa sede tra le varie forme di violenza prese in considerazione da Weil, quella che è la violenza a grado zero, la violenza come fatto, evidenza elementare, viene spiegata come fosse una 'prima' violenza, come un rifiuto consapevole (lì era prima di tutto teorico) dell'universale, da risolvere e togliere con l'aiuto della prudenza, violenza 'terza' e ragionevole. Si è visto come Weil usi il male radicale come elemento di passaggio tra la ragione pura pratica come fatto e la morale concreta nel mondo della storia, come dialettizzi la violenza a grado zero e la rifunzionalizzi sfruttando la 'decisione' che la precede: in questa maniera però schiaccia il rapporto tra morale e storia in un dualismo altrettanto radicale dell'elemento che le mette in relazione. Il male viene lasciato nella sua forma pura come violenza 'scelta', perché sia ancora imputabile alla soggettività formata.

In alcuni passaggi del capitolo sul male radicale, quando l'interpretazione di Weil si fa più netta e orientata, si viene pertanto a creare una tensione, in virtù della quale solo se salvaguardata come opzione trascendentale la violenza può conservare una funzione dialettica nel campo della fenomenicità storica. Solo mantenendo la possibilità costantemente reale della violenza nella legittimità di una scelta possibile e di pari diritto al cospetto della ragione, la contingenza dell'esperienza (anche dell'esperienza della vita morale) conserva nel sistema weiliano la sua apertura. Sorprendentemente, dato l'afflato originario del tema in Kant, il capitolo sul male radicale sembra quindi confermare l'approccio hegeliano che Weil ha nei confronti del tema della violenza, approccio esplicito in molti punti, e che riprende in molte linee guida quanto affermato più volte nel corso della *Logique* e delle opere sistematiche. Eppure con *Il male radicale, la religione e la morale* ne va di una lettura, quasi di un ripercorrimto personale dei motivi ultimi della propria filosofia, che non è affatto definitiva, ma lascia invece dei margini aperti, così che il tema del male, della violenza dei violenti, dell'universalità empirica del fatto della violenza, possa essere inteso diversamente da quello di una funzione della dialettica storica, come a volte pare dal saggio del '70. In questa medesima chiave si può avanzare l'ipotesi che il saggio *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, che identifica violenza ed esperienza, permetta di ripensare diversamente allo stesso articolo sul male radicale, perché rimette in discussione, *in extremis*, quest'approccio dichiarato, restituendo al tema kantiano il suo intimo spessore e alla filosofia weiliana la drammaticità della tensione di cui morale e storia vivono e attraverso cui reciprocamente si influenzano.

Davanti al tema del male radicale, dove il problema centrale, il *thaumazein* da cui prende avvio la domanda, è proprio il darsi della storia come violenza, Weil opera implicitamente una netta differenziazione del piano della storia e del piano della morale pura e se, nei termini di una filosofia della storia hegel-kantiana,

rinvieni nel male una funzione dialettica, positiva, che fonda, come «appoggio solido, radicale» (PK 173) anche un ragionevole 'ottimismo', nella sottolineatura del carattere assoluto della decisione per il male (o per il bene) lascia intravedere un'altra, divergente, linea di lettura. Che l'approccio filosofico-storico non esaurisca affatto la gamma di problemi che il tema apre non solo e non tanto all'interno di Kant, ma anche e soprattutto nell'ambito della sua stessa filosofia, risulta dalla tensione che si apre tra l'assolutezza della decisione e il suo continuo riproporsi nella vita morale, dato che si può sempre scegliere nuovamente per la violenza, a dispetto della storia e della logica dei discorsi, come afferma *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*: che la decisione sia atemporale e insieme perpetuamente storica, assoluta ma assolutamente contingente, è la ragione per cui parallelamente il versante 'morale' del problema viene radicalizzato. Se, per poter esser spiegato, il male radicale deve esser riguardato *ex post*, è perché l'esigenza di senso della ragione non può soffermarsi sul fatto stesso, ma *preferisce* pensarlo come parte integrante del processo storico. Ma tale esigenza è moralmente fondata sull'esigenza a sua volta morale di pensare la storia come corso di eventi unitario e in progresso. La stessa lettura 'hegeliana' del male operata da Weil sembra fondarsi su un'istanza morale della ragione pratica, la quale a sua volta è affetta dall'esser stata e dall'esser sempre di nuovo oggetto di scelta, contenuto di una decisione, che può anche condurre altrove, ovvero alla violenza che è pur sempre l'evidenza antropologica primaria. Non è un caso che proprio questo tema riemerge in un saggio, *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, che ripropone la questione morale e non è un caso che, da questo punto di vista, forse anche per ragioni di disincanto personale⁹³⁰, il punto di vista della presenza del

⁹³⁰ L. Amodio, *Weil e la fuga dell'etico nella storia*, in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., p. 128, parla di una «nuova *trahison des clercs*», nel senso di filosofi fattisi «apprendisti stregoni della violenza», che contribuì all'emergere di un tono pessimista nell'argomentazione di *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*

senso, della stessa felicità *hic et nunc*, della soddisfazione particolare che Weil propone continuamente come elemento essenziale della sua teoria eudaimonistica, si veda collocato sullo stesso piano della presenza della violenza. Senso e violenza coabitano nell'estremo approccio di Weil al problema, senza che il supporto di una linea teleologica della storia che ne fa intravedere il senso a venire, che la giustifica e comprende come donazione di senso, tolga alla «violenza dei violenti» la *facies* di resto che si sottrae a qualsiasi presa, e che pure la fonda, la cagiona, a prender sul serio il rapporto tra categorie e attitudini della *Logique*.

Il tema del male radicale configurato al crocevia tra storia e morale ripropone infatti la problematica interna all'opera sistematica secondo quanto si potrebbe definire il problema della violenza della *Sinngebung*: l'interrogazione, morale e filosofico-storica insieme, apre la questione della determinazione del quoziente di violenza intrinseco all'atto stesso della donazione di senso e alla sua presenza. Se il problema kantiano consiste nel conservare l'imputabilità dell'azione malvagia, nonostante il suo imperscrutabile fondamento, quello weiliano, in sede di commento di una questione di pertinenza della filosofia morale, si presenta anche e soprattutto come il problema di come intendere la violenza della storia. Nella dicotomia tra morale e storia, infatti, il problema dell'universalità empirica del fatto della violenza – il male radicale – viene sì situato nel cuore del passaggio tra la purezza della ragione formale e l'azione pratica (quindi tra la morale e la storia), ma risulta innanzitutto come il precipitato di quell'irriducibile residuo che sempre sopravanza la realizzazione del senso nel reale. La *Verwirklichung* della ragione, lo si è visto anche a proposito del tema della 'presenza', viene sempre in qualche modo superata dalla storia che si presenta come produzione d'essere sensata, come continua donazione di senso incar-

Si veda anche la bella analisi in Id., *A propos du mal radical*, in Id., *Storia e dissoluzione*, cit., p. 151.

nata in primo luogo nella contingenza. È l'attitudine, sul piano immanente, il solo che interessa Weil – la violenza naturale (benché riportabile alla sua lettura della natura come *cosmos* teleologicamente orientato) non rientra in questo discorso a due tra morale e storia, è sempre una naturalità storica, umana –, la violenza che oltrepassa la presenza della ragione a sé, e che prepara il nuovo riconoscimento del senso. Non si tratta, ancora, di situare il male, la violenza, sul versante della particolarità contrapposta all'universalità, né di individuare il male radicale come la finitudine umana («per quanto seducente, una tale interpretazione è inammissibile», PK 147). Si tratta piuttosto di comprendere perché Weil sostenga che la finitudine stessa, intesa però come la nostra eteronomia, la nostra dipendenza dalla violenza del particolare, sia movente della moralità: «noi possiamo esser morali *perché* abbiamo inclinazioni naturali, *perché* aspiriamo alla soddisfazione dei nostri desideri [...] la virtù è lotta, non con un male naturale, ma con la nostra animalità imperdibile su questa terra» (PK 148)⁹³.

Si tratta in ultima analisi di comprendere – rammentando il perché di questo rapporto causale, di una causalità materiale, quasi, instaurato tra finitezza e moralità – come Weil identifichi il terreno violento della finitezza eteronoma come margine necessario perché la morale abbia senso come realtà in atto e non come mera forma, ridefinendo un aspetto essenziale del suo pensiero attraverso un problema morale. Quest'operazione manifesta la duplice fonte dell'interesse filosofico weiliano: l'apertura determinata da una contingenza presentata come *Sinngebung*, mentre è innanzitutto violenza, e la strategia di 'tenuta' morale che Weil mette in campo, con la *Philosophie morale* e il suo con-

⁹³ W. Kluback, *Le mal radical et l'histoire*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 237-250, rimarca come il capitolo sul male radicale sia determinante nell'architettura dei *Problemi kantiani* e aiuti (ivi, p. 247) a «sviluppare una moralità giustificata e giustificabile» nella storia, la quale manifesta la presenza del 'diabolico' in noi e al contempo la libertà di aprirci all'universalità nel particolare.

petto di ‘prudenza’, rispetto a quanto stabilito sul piano logico. La morale si rivela nel pensiero weiliano come il *katechon*, la forza frenante rispetto alla violenza della storia⁹³². Il male radicale permette di entrare nella questione sistematica al cuore della filosofia weiliana: il rapporto tra categorie e attitudini, nei termini della *Logique*, o quello tra storia e pensiero. La questione dell’apertura del suo sistema è nella radice stessa da cui esso trae spunto, la violenza (quella elementare, al grado zero) che è sì espressione della particolarità, ma anche quando giunge ad identificarsi con l’universale, nell’azione morale, rimane il cuore pulsante del sistema. Se il senso che le attitudini della *Logica della filosofia* producono sfugge costantemente a una presa concettuale contemporanea al suo darsi, la categoria è sempre in difetto nel comprendere quanto accade, anche se in effetti comprende, e può tornare sulla vita pratica per intervenirevi. Il rapporto asimmetrico tra attitudine e categoria, costruito durante tutta la *Logique* e lasciato irrisolto dal puro formalismo delle categorie che concludono l’opera, è funzionale all’apertura del sistema, ma parimenti rivela come esso stesso si basi sull’attitudine, sull’interesse, pur volendo consapevolmente tenersi all’interno di un interesse di ragione, di una volontà della ragione di conservarsi.

⁹³² Con quest’espressione – *katechon* – ci richiamiamo, in via meramente analogica, al concetto usato da Schmitt, in tutt’altro contesto, nel *Nomos der Erde*; tr. it., cit., pp. 42 sgg, per indicare il ruolo di *Aufhalter* dell’Impero, di forza storica cristiana capace di «trattenere l’avvento dell’Anticristo». Un’importante ricerca, del tutto indipendente dalla tematizzazione schmittiana, sul senso del termine *katechein* nel pensiero politico greco, nel *logos tripolitikos* erodoteo e nell’*epitaphios logos* tucidideo, è quella di G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, cit. J. Roy, *Mal radical et existence sensée*, in *Actualité d’Eric Weil*, cit., pp. 299-309, qui p. 303, sottolinea l’identità tra male radicale e violenza ‘radicale’, rammentando – il riferimento è al saggio già trattato qui, *Politique et morale* – il ruolo essenziale della prudenza perché morale e politica abbiano efficacia. Cfr. inoltre la condivisibile osservazione (ivi, p. 305) che «tuttavia, il razionalismo dell’*Aufklärer* è controbattuto da una coscienza acuta della profondità non dialettizzabile del male».

Ma la violenza radicale, a grado zero, che continuamente sfugge alla presa del concetto, nonostante ogni sua funzionalizzazione, è il *diabolico* che insidia continuamente la tenuta del sistema weiliano, dove si postula una storia aperta, in cui la presenza del senso corrisponda al suo emergere dalla violenza, ma in cui la morale deve intervenire come ragione che riscrive la storia per eliminare (in linea sempre provvisoria) quell'innominabile che la fonda⁹³³. La struttura stessa del sistema di Weil, il rapporto contenuto-forma intrecciato tra la ragione e la violenza, ripropone come verità del male radicale la radice stessa del discorso: se l'approdo necessario al tema nella seconda edizione dei *Problèmes kantians* suggerisce di prendere sul serio l'inclinazione kantiana del suo scritto, il fondamento imperscrutabile in cui Kant colloca la perversione del cuore umano viene assunto e spostato da Weil nella decisione atemporale e ingiustificabile per il discorso o per la violenza. Se il male radicale consiste nel rifiuto del discorso, la ragione discorsiva può parlarne determinando il male come causa materiale allo stesso tempo della storia e della morale, violenza capace di dare senso, come causa materiale, alla storia e anche alla morale. La consapevolezza di aver posto una possibilità sempre reale di un rifiuto del discorso induce Weil a sottolineare ad ogni passo il ruolo della ragione pura pratica come criterio e forma formante, e a rilevarne dal punto di vista della teoria della storia il ruolo dialettico. Ma il fatto che egli riconduca, kantianamente, il male radicale alla scelta consapevole della violenza, quindi all'alternativa originaria

⁹³³ R. Caillois, *La violence pure est-elle le démoniaque?*, cit., p. 217: «Secondo Weil è in effetti una volontà diabolica, ma umana, che corrisponde al concetto di violenza pura». Ci sarebbe in Kant un residuo mitico (il diabolico non umano). E la conclusione (ivi, p. 222): «Weil non trova altro termine se non diabolico per descrivere la violenza». «In questo ritorno a Kant e al male radicale, ci si allontana non soltanto dall'hegelismo e dal sapere assoluto, ma da ogni teodicea dove il male, dipinto con i colori della totalità, è come sottratto allo sguardo, cancellato dalla realtà». Sono in questione i limiti della filosofia, se la violenza pura è il «fondo radicalmente opposto al discorso».

tra violenza e discorso riportata in *questa* attualità, colloca la sua filosofia sullo sfondo nitido in cui viene postulata la necessità della tenuta morale-ragionevole rispetto a una violenza radicale che pure è materia della filosofia stessa. Per garantire, da kantiano post-hegeliano, il diritto dell'attitudine, della contingenza e della produttività della violenza nel senso della *Sinnggebung*, il sistema weiliano accentua il *côté* morale e volontaristico della ragione come freno alla forza entropica che esso vuole preservare, e vive di questa forte tensione interna, solo a tratti esplicitata.

Il male è nella sua essenza una responsabilità. Si arriva a dire che è l'effetto della particolarità, che non si può sopprimere che sopprimendo la particolarità stessa. E pure che la particolarità è il male. Anche gli uomini in generale possono esser considerati il male⁹³⁴.

Forse queste parole di Bataille, aforismi lasciati sulla carta degli appunti su Nietzsche, dicono meglio di tutte lo sfondo problematico del pensiero di Weil sulla violenza, sulla responsabilità e sul male – come inconfessato limite critico, idea negativa, estremo pensabile e non concettualizzabile dell'azione storica. Accennano a uno dei motivi per cui Bataille, nell'*Erotisme*, poté asserire di aver riconosciuto, in Weil, un concetto della violenza simile al proprio⁹³⁵. Fu Weil stesso, d'altronde, forse per mera cortesia, ma forse per convinzione, a dargli ragione, allorché fece da moderatore a una conferenza di Bataille sullo *Schéma d'une histoire des religions*, il 26 febbraio 1948. Si noti che la *Logique* non era ancora uscita e che siamo dieci anni prima dell'*Erotisme*. Bataille ammise: «Devo dire che d'altronde il termine di violenza, l'ho preso in prestito dal mio amico Eric Weil, forse con un malinteso». E subito Weil ribatté (*Monsieur le Président*): «No».

⁹³⁴ G. Bataille, note a *Sur Nietzsche*, in OC VI, 395.³⁵ Cfr. le note in OC VII, 611, a *Schéma d'une histoire des religions*, in OC VII, 406-442, qui p. 422.

Fonti.

I. 1. Opere di Eric Weil

Forniamo qui di seguito l'elenco bibliografico delle opere di Weil citate nel testo. Per una rassegna più esaustiva, comprendente anche articoli e recensioni, si vedano i lavori di J. CASO, «Archives de Philosophie», 33, 1970, pp. 605-622; L. SICHIROLLO, *Bibliografia degli scritti di Eric Weil*, in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo, Galatina 1978, pp. 169-191; P. VENDITTI, in E. Weil, *Problemi kantiani*, QuattroVenti, Urbino 1980, pp. 191-216; G. KIRSCHER, *Bibliographie* in E. Weil, *Philosophie et réalité*, vol. I, Beauchesne, Paris 2003² (1982), pp. 375-400; G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil*, Puf, Paris 1989, pp. 399-402, e da ultimo M. FILONI, *Filosofia e politica. Attualità di Eric Weil*, QuattroVenti, Urbino 2000, pp. 87-141.

Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt, Hamburg, Phil. Diss. 1928, edita col titolo di *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», Berlin, Sitzenfeld, XLI, 1-2, 1932, pp. 127-176; tr. fr. di G. Kirscher – J. Quillien – L. Bescond, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin 1985

Aldous Huxley et la politique, in «Critique», 1947, 15-16, pp. 172-187

Logique de la philosophie, Vrin, Paris 1967² (1950)

Hegel et l'Etat, Vrin, Paris 1950

Philosophie politique, Vrin, Paris 1956

Philosophie morale, Vrin, Paris 1961

Problèmes kantians, Vrin, Paris 1970² (1963)

Essais et conférences, Vrin, Paris, 1991² (Plon, Paris 1970), 2 voll.

vol. I: *Philosophie*

vol. II: *Politique*

Philosophie et réalité, Beauchesne, Paris, 2 voll.

vol. I: *Essais et conférences*, 2003² (1982)

vol. II: *Inédits suivis de Le cas Heidegger*, 2003

Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, in «Cahiers Eric Weil», IV, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq 1993

Essais sur la nature, l'histoire et la politique, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1999

Ficin et Plotin, éd., prés. et commenté par A. Deligne, traduit avec la collaboration de M. Engelmeier, L'Harmattan, Paris 2007

Lettres à Georges Bataille, Bibliothèque Nationale de France, Nouvelles Acquisitions françaises, 15853-15854, n° 445-550

I. 2. Traduzioni italiane

Diamo qui di seguito l'elenco delle principali traduzioni italiane delle opere e dei saggi di Weil.

Filosofia e politica, tr. it. di L. Morra Massolo, Vallecchi, Firenze 1965

Filosofia politica, tr. it. di L. Battaglia Cofrancesco, Guida, Napoli 1973

Bisognerà riparlare di morale?, in G. Ciafrè – R. Morresi – L. Sichirollo – P. F. Taboni, *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo, Galatina 1978, pp. 151-168

Problemi kantiani, tr. it. di P. Venditti, presentaz. di P. Salvucci, QuattroVenti, Urbino 1980

Masse ed individui storici, tr. it. di M. Venturi Ferriolo, con prefaz. di L. Sichirollo, Feltrinelli, Milano 1980, poi Editori Riuniti, Roma 2000

Questioni tedesche, a cura di L. Sichirollo, con presentaz. di G. Bevilacqua, QuattroVenti, Urbino 1982

Dell'interesse per la storia ed altri saggi di filosofia e storia delle idee, a cura di L. Sichirollo, introduz. di Rol. Caillois, Bibliopolis, Napoli 1983

Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani, a cura di A. Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988

Aristotelica, a cura di L. Sichirollo, Guerini e Associati, Milano 1990

Educazione e istruzione. Scienze e discipline umanistiche oggi, a cura di P. F. Taboni, Guerini e Associati, Milano 1993

Il caso Heidegger, tr. it. di G. Ciafrè, in «Belfagor», vol. 49, n. 289, 31-1-1994

Logica della filosofia, a cura di L. Sichirollo, Il Mulino, Bologna
1997

Pensare il mondo. Filosofia dialettica realtà, a cura di M. Filoni, C.
R. T., Pistoia 2000

Violenza e libertà. Scritti di morale e politica, a cura di A. Vestrucci,
postfaz. di D. Bigalli, Mimesis, Milano, 2006

I. 3. Altre fonti

R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris 1966³
(1935)

*Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'ob-
jectivité historique*, éd. par S. Mesure, Gallimard, Paris, 1986 (ediz. orig.
1938)

*La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande
de l'histoire*, Vrin, Paris 1969 (ediz. orig. 1938)

La philosophie de l'histoire (1946), in *Dimensions de la conscience
historique*, Plon, Paris 1964² (1961), pp. 11-31

Introduction, in M. Weber, *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959,
pp. 9-57; tr. it. di R. Falcioni, in R. Aron, *Il ventesimo secolo. Guerre e so-
cietà industriale*, intr. di A. Panebianco, Il Mulino, Bologna 2003, pp.
207-247

Thucydide et le récit historique («Theory and History», I, 1960, n° 2,
pp. 103-128), poi in *Dimensions de la conscience historique*, cit., pp. 111-
147; tr. it. di R. Falcioni, in *Il ventesimo secolo*, cit., pp. 171-205

De la vérité historique des philosophies politiques, in *L'aventure de
l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, II, pp. 12-28, Hermann, Paris 1964

*Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx.
Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber*, Gallimard, Paris 1967, pp. 497-
583; tr. it. di A. Devizzi, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori,
Milano 1972

Penser la guerre. Clausewitz, 2 voll., Gallimard, Paris 1976

Mémoires, Editions Juilliard, Paris 1983

G. BATAILLE, *Œuvres Complètes*, XII voll., Gallimard, Paris 1970-
1988

Choix de lettres. 1917-1962, éd. par M. Surya, Gallimard 1997

G. BATAILLE – M. LEIRIS, *Echanges et correspondances*, éd. par L.
Yvert, postface de B. Noël, Gallimard, Paris 2004

W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, 7 Bde., hrsg. von R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1989; tr. it. a cura di E. Ganni, *Opere complete*, 9 voll., Einaudi, Torino 2000 sgg.

Zur Kritik der Gewalt, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, pp. 179-203; tr. it. di R. Solmi, *Per la critica della violenza*, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 133-156

Ursprung des deutschen Trauerspiels, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, pp. 203-240; tr. it. di F. Cuniberto, in *Opere complete*, cit., vol. II, *Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino 2001, pp. 69-268

Über den Begriff der Geschichte, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 2, 1974, pp. 693-704; tr. it. a cura di G. Bonola – M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997

Franz Kafka, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 2, pp. 409-438; tr. it. di R. Solmi, in *Opere complete*, cit., vol. VI, *Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-152

E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Puf, Paris 1998⁵ (1893, 1902²)

Les règles de la méthode sociologique, Alcan, Paris 1902² (1895); tr. it. di F. Airoldi Namer, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, introduz. di C. A. Viano, Comunità, Torino 2001

Le suicide. Etude de sociologie, Alcan, Paris 1897

Les formes élémentaires de la vie religieuse, Puf, Paris, 1960⁴ (1912); tr. it. di C. Cividali, riv. da M. Rosati, *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005

Sociologie et philosophie, préface de C. Bouclé, prés. de B. Karsenti, Puf, Paris, 2004³ (Alcan, Paris 1924)

G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte*, in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Bde. VIII-IX (Leipzig 1920 e 1923), hrsg. von G. Lasson, Meiner, Leipzig-Hamburg 1911-1955; tr. it. di G. Calogero – C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Nuova Italia, Firenze 1981 (1941), vol. I

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in *Werke*, Bd. 12, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer – K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. e cura di G. Bonacina – L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003

Phänomenologie des Geistes, hrsg. von W. Bonsiepen – R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Nuova Italia, Firenze, 1996²

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. von W. Bonsiepen – H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma Bari 2002 (1907)

Grundlinien der Philosophie des Rechts, in *Werke*, Bd. VII, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999³

Wissenschaft der Logik, Bd. 2, *Die subjektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von F. Hogemann – W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, introduz. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1999⁶, vol. II

I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, hrsg. von H. Maier, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg., Bd. VIII (1912), pp. 17-30; tr. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 29-43

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, hrsg. von H. Maier, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, pp. 109-123; tr. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 103-117

Kritik der Urteilskraft, hrsg. von W. Windelband, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. V (1908), pp. 165-485; tr. it. di E. Garroni – H.-M. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999

Der Streit der Fakultäten, II Abschnitt, *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. VII (1907), hrsg. von O. Külpe, pp. 80-94; tr. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 223-237

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VII, pp. 117-333; tr. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, *Anthropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001⁴

A. KOJÈVE, Recensione a M. Granet, *La pensée chinoise*, in «Recherches philosophiques», 4, 1935, pp. 446-448

Recensione a A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie*, in «Recherches philosophiques», n. 4, 1934-1935, pp. 400-402

Recensione a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, «Recherches philosophiques», n. 5, 1935-36, pp. 415-419

Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1968² (1947); tr. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996

Autonomie et dépendance de la Conscience de soi. Maîtrise et servitude, «Mesures», 15-1-1939, année V, pp. 108 sgg, poi in *Introduction à la lecture de Hegel*, cit.; tr. it., cit., pp. 17-44

Préface à l'oeuvre de Georges Bataille, in «L'Arc», 1971, p. 36; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 221-222

Lettres à Georges Bataille, in «Textures '70», 1970; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 223-231

Le dernier monde nouveau, in «Critique», 111-112, 1956; tr. it. in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 115-123

The Emperor Julian and his Art of Writing, tr. ingl. di J. H. Nichols, in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. by J. Cropsey, Basic Books, New York, 1964, pp. 95-113; ed. fr., *L'empereur Julien et son art d'écrire*, Fourbis, Paris 1990; tr. it. di L. Ginzburg, introduz. di Mario Vegetti, Donzelli, Roma 1998, ora anche in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 71-99

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, 3 voll., Gallimard, Paris 1968-1973; tr. it. del vol. I (Paris 1968) e postfaz. di M. Filoni, *Introduzione al Sistema del Sapere*, Neri Pozza, Vicenza 2005

Esquisse d'une phénoménologie du droit, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di R. D'Ettoire, *Linee di una fenomenologia del diritto*, intr. di F. D'Agostino, Jaka Book, Milano 1990

Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir, présentation de B. Hesbois, Gallimard, Paris 1990

Note inédite sur Hegel et Heidegger, éd. par B. Hesbois, «Rue Descartes», n. 7, 1993, pp. 29-46

Der Briefwechsel Kojève-Schmitt, in «Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts», Band VI 1998, hrsg. von P. Tomissen, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 100-124; tr. it., *Carteggio Alexandre Kojève – Carl Schmitt*, a cura di C. Altini, in «Filosofia politica, n. 2, 2003, pp. 189-207

La notion de l'autorité, présentation de F. Terré, Gallimard, Paris 2004

A. KOYRÉ, Recensione a *Jean Wahl*, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, in «Revue philosophique pour la France et pour l'Étranger», n. 7-8, 1930, pp. 136-143

Rapport sur l'état des études hégéliennes en France, in *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses*, Le Haye 1930, Tübingen 1931, poi in «Revue d'histoire de la philosophie», V, 2, 1931, pp. 147-71, poi in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, A. Colin, Paris, 1961, e Gallimard 1971², pp. 225-251, con *Post-scriptum*, pp. 249-251; tr. it. in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27

Note sur la langue et la terminologie hégéliennes, in «Revue philosophique», 1931, CXII, pp. 409-439, poi in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 191-224 ; tr. it. in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 29-53

Hegel à Iena, in «Revue d'Histoire e de Philosophie religieuse», 1934, poi in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 147-189; tr. it. in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 133-167

L'évolution philosophique de Martin Heidegger, in «Critique», 1-2, 1946, poi in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, cit., pp. 271-304

Introduction à la lecture de Platon, Gallimard, Paris 1962 (ed. or. Brentano's, New York 1944); tr. it. a cura di L. Sichirillo, *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze 1973

M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année sociologique», série II, 1923-1924, t. I, Alcan, Paris 1925, pp. 30-186; poi in Id., *Sociologie et anthropologie*, introd. de C. Lévy-Strauss, Puf, Paris 1993⁵ (1950), pp. 143-279; tr. it., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, con introduz. di M. Aime, Einaudi, Torino 2002³

L'âme, le nom, la personne, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», XXIX (1929), pp. 124-127; tr. it. *L'anima, il nome e la persona*, in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, a cura di R. Di Donato, Einaudi, Torino 1998, pp. 339-342

Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi', in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXVIII, 1938, poi in Id., *Sociologie et anthropologie* cit., pp. 331-361; tr. it. in Id., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, pp. 351-380

C. SCHMITT, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin 1998⁶ (München-Leipzig 1919); tr. it. a cura di C. Galli (sulla terza edizione del 1968), Giuffrè, Milano 1981

Der Begriff des Politischen, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio – P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-165

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr. it. in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986

Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publikum Europaeum, Duncker & Humblot, Berlin 1974² (Greven, Köln 1950); tr. it. *Il nomos della terra*, tr. e postfaz. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991

C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; tr. it. di A. de Martinis, *Teoria del partigiano*, Il Saggiatore, Milano 1981, ora Adelphi, Milano 2005, con un saggio di F. Volpi

L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1932, pp. 732-749, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 2001, pp. 217-238; tr. it. di M. Piccinini, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399

Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Schocken Verlag, Berlin 1935, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, *Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, unter Mitwirkung von W. Meier; tr. it. a cura di C. Altini, *Filosofia e legge*, Giuntina, Firenze, 2003

The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis, Clarendon Press, Oxford 1936; tr. it. in Id., *Che cos'è la filosofia politica*, Urbino, Argalia 1977, pp. 117-350

Thoughts on Machiavelli, The Free Press, Glencoe 1958

On Tyranny: An interpretation of Xenophon's Hieron, Political Science Classics, New York 1948; tr. fr. par H. Kern, *De la Tyrannie*, précédé de *Hieron* de Xénophon et suivi de *Tyrannie et Sagesse* par Alexandre Kojève, Gallimard, «Tel», Paris, 1999 (1954)

On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence, ed. by V. Gourevitch – M. S. Roth, University of Chicago Press, Chicago-London 2000² (1991); tr. fr., *Correspondance (1932-1965)*, in L. Strauss, *De la Tyrannie*, Gallimard, Paris 1997, pp. 251-371

M. WEBER, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XIX, 1904, pp. 22-87; poi in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, pp. 146-214; tr. it., *L'oggettività' conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico sociali*, a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2001, pp. 149-208

Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich» («Schmollers Jahrbuch»), XXVII (1903), pp. 1181-1221; XXIX (1905), pp. 1323-1384; XXX (1906), pp. 81-120, poi in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 1-145; tr. it., *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 5-136

Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXII, 1906, pp. 143-207, poi in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 215-290; tr. it. in *Saggi sul metodo delle scienze storico sociali*, cit., pp. 211-278

Wahlrecht und Demokratie (1917), in *Max Weber-Gesamtausgabe* (1984 sgg.), Abt. I, vol. 15, Mohr (Siebeck), Tübingen 1992, pp. 347-396; tr. it. di A. Cariolato – E. Fongaro, in *Scritti politici*, introduz. di A. Boffi, Donzelli, Roma 1998, pp. 43-87

Die Stadt, hrsg. von W. Nippel, in *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Bd. V, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Abt. I, vol. 22-5; tr. it. a cura di M. Palma, *La città, in Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, vol. V, Donzelli, Roma 2003

Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von H. G. Kippenberg, in *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Bd. V, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 22-2, Mohr (Siebeck), Tübingen, 2001; tr. it. a cura di M. Palma, *Comunità religiose*, in *Economia e società*, cit., vol. II, Donzelli, Roma, 2006

Herrschaft, hrsg. von E. Hanke, in *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Bd. IV, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 22-4, Mohr (Siebeck), Tübingen, 2005

II. Studi

Vengono elencati qui di seguito gli studi utilizzati nell'ambito della ricerca.

AA.VV., *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1984

AA.VV., *De la fin de l'histoire*, Editions du Félin, Paris 1992

AA.VV., *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie. Text de 1941 et études*, études réunies par L. Jaffro – B. Frydman – E. Cattin – A. Petit, Vrin, Paris 2001

AA.VV., «Filosofia politica», anno I, n. 2, *Materiali per un lessico politico europeo: 'prudenza'*, Il Mulino, Bologna 1987

AA.VV., *Diritto privato romano. Un profilo storico*, a cura di A. Schiavone, Einaudi, Torino 2003

G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Einaudi, Torino 1995

L'aperto. Studi sull'uomo e l'animale, Bollati Boringhieri, Torino 2002

Stato di eccezione, Bollati Boringhieri, Torino 2003

N. J. ALLEN, *The Category of the Person: a Reading of Mauss' Last Essay*, in M. Carrithers – S. Collins – S. Lukes (ed.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 26-45

C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000

La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Hobbes, ETS, Pisa 2004

R. ALUN JONES, *La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la Division*, in Ph. Besnard – M. Borlandi – P. Vogt (éd.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Paris 1993, pp. 11-41

L. AMODIO, *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, Quodlibet, Macerata, 2003

E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York, 1977

H. ARENDT, *The Life of the Mind*, ed. by M. Mc Carthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978; tr. it., *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987

P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 1963

Dialectique et métaphysique aristotéliennes selon Eric Weil, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, Presses Universitaires de Lille, 1989, pp. 195-213

- D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Grasset, Paris 1990
- M. BALDUS, *Carl Schmitt im Hexagon. Zur Schmitt-Rezeption in Frankreich*, «Der Staat», n. 4, 1987, pp. 566-586
- G. BARBERIS, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003
- V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Alcan, Paris 1927
- L. BATTAGLIA, *Quelques Remarques sur la Philosophie Morale*, in *Actualité d'Eric Weil. Actes du colloque internationale de Chantilly*, 21-22 maggio 1982, Beauchesne, Paris 1984, pp. 201-211
- M. BATTINI, *L'assenza del sacro come patologia*, in M. Donzelli – R. Pozzi, *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 381-390
- P. BELAVAL, *La théorie kantienne du mal radical: un conflit des interprétations*, «Cahiers Eric Weil», III, *Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, pp. 185-201
- L. BESCOND, *Eric Weil et le choix de l'Etat constitutionnel*, in *Sept études sur Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982, pp. 57-74
- P. BESNARD, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Puf, Paris 1987
- Les pathologies des sociétés modernes*, in *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Paris 1993, pp. 197-211
- J.-M. BESNIER, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Editions la Découverte, Paris 1988
- Eloge de l'irrespect et autres écrits sur Georges Bataille*, Descartes&Cie, Paris 1998
- W. BIEMEL, *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in *Stuttgarter Hegel-Tage*, «Hegel-Studien», Beiheft XI, hrsg. von H.-G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1974, pp. 643-655
- Y. BIZEUL, *Moral und Politik bei Eric Weil*, in Id. (hrsg.) *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, Lit, Hamburg, 2006, pp. 131-157
- A. BLOOM, *Kojève, le philosophe*, in «Commentaire», 1980, vol. III, n° 9, pp. 116-119
- R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975
- Il desiderio e la lotta*, introd. a A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX
- A. BOLAFFI, *Max Weber o dell'ambiguità*, in M. Weber, *Scritti politici*, Donzelli, Roma 1998, pp. VII-XXX, poi in A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità*, Donzelli, Roma, 2002, pp. 187-208

G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989

M. BORLANDI, *L'individuel et le social* in Ch.-H. Cuin (éd.), *Durkheim. D'un siècle à l'autre*, Puf, Paris 1997, pp. 248-264

S. BORUTTI, *Metafisica del desiderio*, in «aut aut», 315, 2003, pp. 79-94

J.-C. BOURDIN, *Hegel et le matérialistes français du XVIII^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris 1992

B. BOURGEOIS, *Droit positif et spéculation*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 4, 1997, poi in Id., *Hegel. Les actes de l'esprit*, Vrin, Paris 2001, pp. 33-47

Appendice. Hegel en France : le destin français des Principes de la philosophie du droit, in *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Puf, Paris 1992, pp. 369-400 [già in «Giornale critico della Filosofia Italiana», LXVII, sesta serie, fasc. III, settembre-dicembre, 1988, pp. 321-347]

A. BOYER, *Le désir de réalité. Remarques sur la pensée aronienne de l'histoire*, in A. Boyer – G. Canguilhem – J.-C. Chamboredon – F. Furet – J. Gatty, *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Editions Rue D'Ulm, Paris 2005, pp. 49-64

R. BRAGUE, *Leo Strauss et les Médiévaux*, in AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, cit., pp. 121-130

J.-M. BREUVART, *Eric Weil, un platonicien sans mythe et sans Dieu*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1989, pp. 69-79

Sentiment et sagesse, in «Cahiers Eric Weil», V, *Philosophie et sagesse*, textes réunis par G. Kirscher – J.-P. Larthomas – J. Quillien, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1996, pp. 153-173

J.-M. BUÉE, *Education, cosmos et histoire chez Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 81-89

Poésie, philosophie, sagesse, in «Cahiers Eric Weil», V, *Philosophie et sagesse*, cit., pp. 145-152

A. BURGIO, *La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel*, in «Hermeneutica», 8, 1988, pp. 209-223

P. BURGONI, *Eric Weil et la critique de la raison formelle. Eléments pour une confrontation Weil/Weber*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 271-278

J. P. BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987

A. CAILLÉ, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris 1994

ROLAND CAILLOIS, *Politique et philosophie chez Eric Weil*, in «Revue de l'enseignement philosophique», n. 5, 1978, pp. 1-10; tr. it. in E. Weil, *Dell'interesse per la storia ed altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 9-24

La violence pure est-elle le démoniaque?, in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 213-222

Eric Weil et la Politique d'Aristote, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1989, pp. 91-97

G. P. CALABRÒ, *Il filosofo e lo Stato. Eric Weil interprete di Hegel*, pref. di F. Gentile, Grimaldi, Perugia 1978

Filosofia e violenza in Eric Weil. Nota sui possibili equivoci di una falsa alternativa, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 58, 1981, pp. 323-329

Giusto secondo natura ed interpretazione delle leggi. Sul 'diritto naturale' in Eric Weil, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 63, 1986, pp. 319-349

G. CANGUILHEM, *Hegel en France*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XXVIII-XXIX, 1948-1949, pp. 282-297

La problématique de la philosophie de l'histoire au debut des années 30, in A. Boyer – G. Canguilhem – J.-C. Chamboredon – F. Furet – J. Gatty, *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, cit., pp. 19-32

P. CANIVEZ, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*, Editions Kimé, Paris 1993

Sagesse et action, in «Cahiers Eric Weil», V, *Philosophie et sagesse*, cit., pp. 137-144

G. CARILLO, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003

J. CATESSON, *A propos de la philosophie morale d'Eric Weil*, «Revue de Métaphysique et de Morale», juillet-octobre 1962, 3, pp. 362-375

F. CHS TELET – E. PISIER-KOUCHNER, *Les conceptions politiques du XX^e siècle*, Presses universitaires de France, Paris 1983²

M. CHERKAOUI, *Suicides et formes anormales de la division du travail*, in M. Borlandi – M. Cherkaoui (éd.), *Le suicide. Un siècle après Durkheim*, PUF, Paris 2000, pp. 109-123

F. CHIEREGHIN, *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997

A. CLÉMENT, *A la mémoire d'Eric Weil (1904-1977)*, «Critique» 33, 1977, n. 360, pp. 554-557

S. COLLINS, *Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology*, in M. Carrithers – S. Collins – S. Lukes (ed.), *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*, cit., pp. 46-82

R. COLQUHOUN, *Raymond Aron. The Philosopher in History*, 2 voll., Sage Publications, London 1986

M. CONCHE, *Philosopher à l'infini*, Puf, Paris 2005

P. T. CONNOR, *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2000

B. COOPER, *The End of History: an Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto 1984

T. CORN, *Unemployed Negativity (Derrida, Bataille, Hegel)*, in L. A. Boldt-Irons, *On Bataille. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 79-92

R. COTTERELL, *Emile Durkheim. Law in a Moral Domain*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999

R. DATI, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998

A. D'ATTORRE, *Perché gli uomini obbediscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli 2004

O. DEBARY - A. TELLIER, *Le tournant ontologique de la sociologie*, in «Les temps modernes», 602, décembre 1998/Janvier-février 1999, pp. 168-180

M. DELBRACCIO, *Destins de la dialectique hégélienne dans la psychanalyse. Lacan avec et contre Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 253-257

A. DELIGNE, *Eric Weils Ethik im Zusammenhang seines philosophischen Systems*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil. Ethik und politische Philosophie*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 39-55

Eric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph. Einführung in das Werk. Anthologie von Erstübersetzungen aus dem Französischen nebst Erstveröffentlichung eines Typoskripts. Bibliographie, Romanistischer Verlag, Bonn 1998

Action et reception d'Eric Weil en Allemagne, in «Critique», LIII, 636, mai 2000, *Weil, Kojève, Bataille*, pp. 403-414

Eric Weil: Einführung in das Werk, in Y. BIZEUL (hrsg.), *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, cit., pp. 45-58

Autour de Warburg et autour de Pomponace: rapport de découvertes sur les premiers travaux d'Eric Weil, «Colloque Eric Weil en son temps (1904-1977). De l'histoire des idées à la philosophie politique. 20-22 octobre 2004, Université Charles de Gaulle – Lille 3» (in corso di pubblicazione)

M. DEPADT, *L'Intelligence dans la Logique de la philosophie*, in *Sept études sur Eric Weil*, éd. par G. Kirscher – J. Quillien, Presses Universitaires de Lille, Lille 1982, pp. 75-102

L'intelligence ou le contre-sens du sens, in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 175-181

J. DERRIDA, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3-4, 1964; tr. it. di G. Pozzi, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990³, pp. 99-198

De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve, in «L'Arc», mai 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-358

Cogito et histoire de la folie, «Revue de Métaphysique et de Morale», nn. 3-4, 1963; tr. it. di G. Pozzi in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 39-79

Politiques de l'amitié, Galilée, Paris, 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995

V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française en France (1933-1978)*, Editions de Minuit, Paris 1979

F. M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, pref. di D. Cofrancesco, Editoriale Scientifica, Napoli 2005² (Esi, Napoli 1986)

Tocqueville. Sulla condizione moderna, Editoriale Scientifica, Napoli 2005² (Angeli, Milano 1993)

F. DESIDERI, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Il Melangolo, Genova 2002

V. DINI, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Franco Angeli, Milano 2000

J. D'HONDT, *Hegel et l'hégélianisme*, PUF, Paris, 1993⁴ (1982)

E. DOUMIT, *Etat et Société modernes dans la Philosophie politique*, in «Archives de Philosophie», 33, juillet-décembre 1970, pp. 511-526

S. B. DRURY, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, Macmillan, Basingstoke 1994

D. DUBARLE, *Totalisation terrestre et devenir humain*, «Archives de Philosophie», 33, juillet-décembre, 1970, pp. 527-545

J.-P. DUBOST, *Eine aufmerksame Lektüre: Batailles Interpretation von Sade*, in H. Finter – G. Maag (hrsg.), *Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche*, Fink, München 1992, pp. 33-47

G. ERNST, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, PUF, Paris 1993

R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993
Introduzione. La comunità della perdita: l'impolitico di Georges Bataille, in G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. XI-XXXVI

Introduzione, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. VII-XLIV

Le categorie dell'impolitico, Il Mulino, Bologna 1999² (1988)

Immunitas. Protezione e negazione della vita, Einaudi, Torino 2002

Bíos. Biopolitica e filosofia, Einaudi, Torino 2004

Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale, Einaudi, Torino, 2007

G. EVEN-GRANBOULAN, *Logique et morale*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 189-199

G. FELE, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di) *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002, pp. 205-234

F. FERRARESI, *Max Weber e il nichilismo compiuto*, in R. Esposito – C. Galli – V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 186-202

Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber, Franco Angeli, Milano 2003

G. FESSARD, *La philosophie historique de R. Aron*, préf. de J. Hersch, Ed. Julliard, Paris 1980

I. FETSCHER, *Hegel in Frankreich*, «Antares», I, n. 3, 1953, pp. 3-15

M. FILONI, *Filosofia e politica. Attualità di Eric Weil*, QuattroVenti, Urbino 2000

L'uomo d'un solo libro, in A. Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere*, cit., pp. 223-235

La lunga ombra di Hegel. Eric Weil e Alexandre Kojève, in E. Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 171-185

Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève, Bollati Boringhieri, Torino 2008

M. FIMIANI, *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Guida, Napoli 1984

L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl Mauss Foucault, Bollati Boringhieri, Torino 2000

E. FLEISCHMANN, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», V, 1964, pp. 190-238

M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 751-770; tr. it. in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1996², pp. 55-72

Mon corps, ce papier, ce feu, in «Paideia», 9-9-1971, poi in Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972², pp. 583-603; tr. it. di F. Ferrucci, in Id., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976², pp. 485-509

Surveiller et punir, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976

L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità. 2*, Feltrinelli, Milano 1984

Le souci de soi. Histoire de la sexualité III, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità. 3*, Feltrinelli, Milano 1985

Naissance de la biopolitique, éd. établie par Michel Senellart; sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Gallimard/Seuil, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani – V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005

M. FOURNIER, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994

R. FRANCHINI, *Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil*, in *Hegels Logik der Philosophie*, hrsg. von D. Henrich – R. P. Hortsman, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 106-123

L. FRANCO, *Kojève: il libro, la tradizione e la rottura della continuità storica*, in «Il Centauro», nn. 13-14, 1985, pp. 137-159

J. FREUND, *L'essence du politique*, Dalloz, Paris 2004⁴ (éd. orig. Sirey, Paris 1965), postface de P.-A. Taguieff

B.-P. FROST, *A Critical Introduction to Alexandre Kojève's Esquisse d'une phénoménologie du droit*, «The Review of Metaphysics», March 1999, vol. LII, n. 3, pp. 595-640

F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York 1992

M. GALLETI, *Riparazione a Bataille*, in *Contre Attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, tr. di R. Garbetta, a cura di M. Galletti, Edizioni Associate, Roma 1995, pp. 7-50

C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996

Lo sguardo di Giano. Saggi su Schmitt, Il Mulino, Bologna 2008

E. GANTY, *Modernité et philosophie. M. Heidegger, J. Habermas et E. Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1997

W. GEPHART, *Strafe und Verbrechen: Die Theorie Emile Durkheims*, Leske und Budrich, Opladen 1990

V. GERHARDT, *Der organisierte Sinn. Politik und Anthropologie bei Eric Weil*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil - Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 123-146

R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2003⁶ (1980)

A. GNOLI – F. VOLPI (a cura di), *I prossimi titani*, Adelphi, Milano 1997

M. GODELIER, *L'énigme du don*, Flammarion, Paris 1996

A. GOFMAN, *A Vague but Suggestive Concept: the 'Total Social Fact'*, in W. James – N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, Berghahn Books, New York-Oxford 1998, pp. 63-70

F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996

B. GROETHUYSEN, *Une philosophie critique de l'histoire*, in «Nouvelle Revue Française», n. 313, octobre 1939, pp. 623-629

F. GUIBAL, *Dieu selon Hegel*, Aubier Montaigne, Paris 1975

Liberté, raison, effectivité: une approche de la Philosophie morale d'Eric Weil, «Cahiers Philosophiques», CNDP, Paris, n° 63, 1995, pp. 77-94

Entre Aristote, Kant, et Hegel: la pensée weilienne de la prudence, in *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*, sous la direction de A. Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, série Agôn, n° 7, 1995, pp. 223-246

Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par Eric Weil, «Revue philosophique de Louvain», t. 95, n° 4, novembre 1997, pp. 689-730

Une pensée de et pour notre monde, rec. a E. Weil, *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*, in «Critique», mai 2000, t. LVI, n. 636, Weil, Kojève, Bataille, pp. 374-388

M. GUILLAUME, *La part mal dite de l'économie*, in F. Marmande (éd.), *Bataille-Leiris. L'intenable assentiment au monde*, Belin, Paris 1999, pp. 189-201

J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, presentaz. di G. E. Rusconi, vol. II, *Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986

Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1997⁷

J.-M. HEIMONET, *Négativité et communication*, Jean-Michel Place, Paris 1990

Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage, Kimé, Paris 2000

- H. J. HENNECKE, *Von Parchim nach Paris: Erich Weil in Deutschland vor 1933. Wert und Würde der erzählenden Biographie*, in Y. BI-ZEUL (hrsg.), *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, cit., pp. 19-44
- W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung. Zur Biographie des Werks*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987; tr. it. *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991
- M. HIRSCHHORN – J. COENEN-HUTHER (éd.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus?*, L'Harmattan, Paris, 1994
- H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin 1992 (1964); tr. it. a cura di R. Miccù, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, ESI, Napoli 1999
- D. HOLLIER, *Le materialisme dualiste de Georges Bataille*, in «Tel quel», 25, 1966, pp. 41-54
- Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille*, «L'Arc», n. 38, 1969, pp. 35-47
- De l'au delà de Hegel à l'absence de Nietzsche*, in Ph. Sollers (éd.), *Bataille*, Paris 1973, pp. 75-96, poi in L. A. Boldt-Irons (ed.), *On Bataille. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 61-78
- La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1974
- Le Collège de Sociologie* (éd.), Gallimard, Paris, 1979; tr. it. *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991, con *Introduzione* di D. Hollier, *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, pp. XI-XXVII
- A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002
- J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946; tr. it. di G. A. De Toni, pres. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1972
- Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971
- A. IRWIN, *Saints of the Impossible. Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2002
- F. A. ISAMBERT, *La naissance de l'individu*, in *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Paris 1993, pp. 113-133
- L. JAFFRO, *De l'art d'écrire au sens commun*, in AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, cit., pp. 147-164

M. JAY, *Limites de l'expérience limite: Bataille et Foucault*, in *Georges Bataille, après tout* (éd. par D. Hollier), Belin, Paris 1995, pp. 35-59

G. JARCZYCK – P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris 1996

F. JULLIEN, *Traité de l'efficacité*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1996; tr. it. di M. Porro, *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino 1998

B. KARSENTI, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris 1997

La lecture kojévienne de Hegel. La question du livre, in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 280-294

La société en personnes. Etudes durkheimiennes, Economica, Paris, 2006

T. KELLER, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, Fink, München 2001

M. KELLY, *Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay*, in «Journal of European Studies», vol. 11, n. 41, 1981, pp. 29-52

H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Scientia Verlag, Aalen 1994 [F. Deuticke, Leipzig-Wien 1934]; tr. it. di R. Treves, *Lineamenti di una dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (1952)

J.-F. KERVÉGAN, *La teoria hegeliana della giustizia*, in «Filosofia politica», XVI, 1, 2002, pp. 129-141

H. G. KIPPENBERG, *Einleitung*, in *Weber, Religiöse Gemeinschaften*, in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. II (= Max Weber-Gesamtausgabe, I, 22/2), Mohr (Siebeck), Tübingen, 2001, pp. 1-74; tr. it. a cura di M. Palma, *Comunità religiose*, in *Economia e società*, vol. II, Donzelli, Roma, 2006, pp. XXIX-CXLVII

G. KIRSCHER, *La Logique de la philosophie et la vérité*, in *Seminaro su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. XI, 4, 1981, pp. 1199-1210.

Eric Weil: la philosophie comme logique de la philosophie, in «Cahiers Philosophiques», 8, 1981, pp. 25-69

La philosophie d'Eric Weil. Systematicité et ouverture, PUF, Paris 1989

Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992

Eric Weil ou la raison de la philosophie, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 1999

Présentation, in E. Weil, *Philosophie et réalité*, II, Beauchesne, Paris 2003, pp. VII-XXVI

- P. KLOSSOWSKY, *Entre Marx et Fourier*, «Le monde», 31 mai 1969, supplément au n. 7582 (page spéciale consacrée à Walter Benjamin) in D. Hollier, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard, Paris 1995², pp. 884-885
- W. KLUBACK, *Le mal radical et l'histoire*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 237-250
- The Last of the Neo-Kantians: Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», I, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987, pp. 77-91
- Eric Weil. A Fresh Look at Philosophy*, University Press of America, Lanham, New York-London 1987
- R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986
- G. M. LABRIOLA, *La fisiocrazia come scienza nuova. Economia e diritto tra antico e moderno*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004
- E. LANGE, “Georges Bataille échappe à l'explication”. *Zur Rezeption Batailles in der französischen Literaturkritik der sechziger und siebziger Jahre*, in H. Finter – G. Maag (hrsg.), *Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche*, cit., pp. 101-117
- M. L. LANZILLO, “La morte che vive una vita umana”. *Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille*, in R. Esposito – C. Galli – V. Vitiello, *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 74-90
- J. LEBRUN, *Le devoir d'être heureux dans la “Philosophie Morale”*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 311-320
- P. L. LECIS, *Assoluto, pensiero e realtà. Eric Weil e la logica hegeliana*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Edizioni AV, Cagliari 1996, pp. 231-252
- M. LEIRIS, *De Bataille l'impossible à l'impossible “Documents”*, in «Critique», 195-196, 1963, pp. 685-693
- E. LEVINAS, *Violence du visage. Entretien avec Emmanuel Levinas*, «Hermeneutica», 4, 1985
- La trace de l'autre*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 3, 1963; tr. it. *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 215-233
- D. LOSURDO, *Diritto e violenza: Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale*, in «Hermeneutica», 4, 1985, pp. 111-136, ora in Id., *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 199-234
- G. LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1948; tr. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960

S. LUKES – A. SCULL, *Introduction*, in S. Lukes – A. Scull (ed.), *Durkheim and the Law*, Martin Robertson & Co., Oxford 1983, pp. 1-32

C. MALABOU, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996

J.-CHR. MARCEL, *Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?*, «Les Temps Modernes», n. 602, décembre 1998-janvier-février 1999, pp. 92-108

F. MARMANDE, *Sartre, Bataille: Le pas de deux. L'histoire des relations tendues et éclairantes entre les deux hommes. D'un côté l'être. De l'autre le néant*, in «Magazine Littéraire», 243, 1987, p. 44 sgg.

L'incitation ou l'oeil de l'histoire, in H. Hillenaar – J. Versteeg, *Georges Bataille et la fiction*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1992, pp. 49-57

R. MARRA, *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, ESI, Napoli 1986

G. MARRAMAO, *La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 69-87

Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione, Bollati Boringhieri, Torino 2003

B. MATTHEUS, *Georges Bataille. Eine Thanatographie*, 3 Bde., Matthes Seitz Verlag, München 1984-1997

H. MEIER, *Carl Schmitt und Leo Strauss. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart 1998²

PH. MEIER, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache. Hegel im Denken von Georges Bataille*, Peter Lang, Bern 1999

S. G. MEŠTROVIĆ, *Reappraising Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life in the Context of Schopenhauer's Philosophy*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 28, 3, pp. 255-272

S. MESURE, *Raymond Aron et la raison historique*, Vrin, Paris 1986

M. MEYER, *Ende der Geschichte?*, Carl Hanser, München-Wien 1993

E. MEYERSON, *L'explication dans les sciences*, Payot, Paris 1921

CHR. MIETING, *Das Radikal Böse bei Eric Weil*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil – Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 107-122

E. MIRRI, *Koyré ed Hegel*, in C. Vinti (a cura di), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1994, pp. 127-144

S. MOEBIUS, *Die sozialen Funktionen des Sakralen – Marcel Mauss und das Collège de Sociologie*, in S. Moebius – Chr. Papilloud (hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2006, pp. 57-80

G. MOHR – L. SIEP, *Einleitung. Ethik und politische Philosophie bei Eric Weil*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil – Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 11-22

S. MOKADDEM, *Bataille et la philosophie*, in *Georges Bataille, l'héritage impossible*, éd. par A. Pibarot, Presses de l'Université Paul Valéry Montpellier III, Montpellier 1999, pp. 35-49 e 73-108

A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172, ora in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 7-21

Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography, in M. Carrithers – S. Collins – S. Lukes, (ed.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History* cit., pp. 83-92

J. C. MONOD, *Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire*, in J. Benoist – F. Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Vrin, Paris 1998, pp. 179-202

B. MORONCINI, *Requiem per la scomparsa del padrone. Il ruolo di Hegel nel dibattito sulla sovranità*, in A. Arienzo – D. Caruso (a cura di), *Conflitti, Dante & Descartes*, Napoli, 2005, pp. 99-125

G. MORETTI – R. RONCHI, *L'ermeneutica del mito negli anni Trenta. Un dialogo*, in «Nuovi argomenti», 1987, 21, pp. 80-107

R. MORRESI, *Logique de la philosophie: Introduction* in G. Ciafrè – R. Morresi – L. Sichirollo – P. F. Taboni, *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo, Galatina 1978, pp. 59-92

Sens, politique et fin de l'histoire chez Eric Weil, in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 267-274

E. NAERT, *La pensée antique du bonheur dans la Philosophie Morale d'Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 155-164

J. L. NANCY, *La communauté désouvrée*, Christian Bourgois, Paris 1999³ (testo originario in «Aléa», n. 4, 1983)

M. R. NATALE, *Alexandre Koyré e Eric Weil*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1994, pp. 407-415

ANTIMO NEGRI, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1975, pp. 477-522

Hegel nel Novecento, Laterza, Roma-Bari 1987

ANTONIO NEGRI, *Recensione a Eric Weil*, Filosofia e Politica, *Vallecchi*, Firenze 1965, in «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXII, 1967, pp. 105-108

L. NIETHAMMER, *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Hamburg 1989

B. OGILVIE, *Lacan. Le Sujet*, Puf, Paris 1987

G. OLDRINI, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Guerini e Associati, Milano 2001

S. PARASILITI, *Weil dopo Hegel*, in «Il pensiero», n. s., vol. XXIX, 1988, n. 1-2, gennaio-dicembre, pp. 113-136

G. PAOLETTI, *Durkheim à l'École Normale Supérieure: lectures de jeunesse*, *Durkheim Studies-Etudes Durkheimiennes*, vol. IV, Fall 1992, pp. 9-21

Il quadrato di Durkheim. La definizione del legame sociale e i suoi critici, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002, pp. 235-261

TH. PAQUOT, *Utilité de l'inutile?*, in «Les Temps Modernes», n. 602, décembre 1998/janvier-février 1999, pp. 109-120

S. PATRON, *La part critique*, in «Les Temps Modernes», n. 602, décembre 1998-janvier-février 1999, pp. 181-188

Critique. 1946-1996. *Une encyclopédie de l'esprit moderne*, Editions de l'IMEC, Paris 1999

F. PEARCE, *The Radical Durkheim*, Canadian Scholars' Press Inc., Toronto 2001²

M. PERINE, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1991 (ed. or. 1987), tr. fr. de J.-M. Buée

A. PETIT, *Eric Weil et la doctrine aristotelicienne de la justice naturelle*, in «Cahiers Eric Weil», II, *Eric Weil et la pensée antique*, cit., pp. 165-173

Leo Strauss et l'ésotérisme platonicien, in AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, cit., pp. 131-146

W. F. S. PICKERING, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Melbourne-Henley 1984

Reading the Conclusion: Suicide, Morality and Religion, in W. F. S. Pickering – G. Walford (ed.), *Durkheim's Suicide. A Century of Research and Debate*, Routledge, London-New York 2000

L. PINTO, *(Re)traductions. Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n. 145, déc. 2002, pp. 21-33

- R. B. PIPPIN, *Hegel e la teoria sociale dell'agire. Il problema 'interno-esterno'*, in «Rivista di filosofia», vol. XCIX, 1/2008, pp. 3-50
- D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, préf. d'André Tosel, Puf, Paris 2005
- G. POGGI, *Emile Durkheim*, Oxford University Press, Oxford 2000; tr. it., Il Mulino, Bologna 2003
- G. POLIZZI, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, ESI, Napoli 1994, pp. 387-397
- P. PORTINARO, *Il Terzo. Una figura del politico*, Franco Angeli, Milano 1986
- Materiali per una storicizzazione della coppia amico-nemico*, in *Amicus (inimicus) hostis. Le radici concettuali della conflittualità 'privata' e della conflittualità 'politica'*, ricerca diretta da G. Miglio e condotta da M. Morani, P. Portinaro e A. Vitale, Giuffrè, Milano 1992, pp. 219-310
- L. POZZI D'AMICO, «*Le Neveu de Rameau*» nella «*Fenomenologia dello spirito*», «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 91-306
- M. A. PRANTEDA, *Il male radicale*, in *I concetti del male*, a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002, pp. 159-183
- R. QUENEAU, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», 1963, n. 195-6, pp. 694-700, trad. it. in Id., *Segni, cifre e lettere e altri saggi*, Torino 1981, pp. 365-372
- R. QUENEAU – G. BATAILLE, *Critique des fondements de la dialectique hégélienne*, «La Critique Sociale», 5, marzo 1932, pp. 209-214
- J. QUILLIEN, *Discours et langage ou la «Logique de la Philosophie»*, «Archives de Philosophie», 33, 1970, *Hommage à Eric Weil*, pp. 401-437
- De la Sagesse comme fin de la Logique de la philosophie*, in *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 1981, serie III, vol. 11, fasc. 4, pp. 1223-1242
- Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur*, in «Cahiers philosophiques», 10, 1982, pp. 7-62
- R. RACINARO, *Tragedia, ironia e comicità. Hegel e il 'Nipote' di Diderot*, in Id. (ed. it a cura di), *Hegel e l'illuminismo*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 195-234 [ed. orig., *Hegel et le siècle des Lumières*, éd. par J. D'Hondt, Puf, Paris 1974]
- G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. L'eternità e la «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, con prefaz. di R. Bodei, Franco Angeli, 1989
- W. RAMP, *Effervescence, Differentiation and Representation in The Elementary Forms*, in N. J. Allen – W. S. F. Pickering – W. Watts Miller (ed.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London-New York, 1998, pp. 136-148

The Moral Discourse of Durkheim's Suicide, in W. S. F. Pickering – G. Walford (ed.), *Durkheim's Suicide. A Century of Research and Debate*, Routledge, London-New York, 2000, pp. 81-96

A. W. RAWLS, *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2004

P. RAYNAUD, *Préface*, in A. Boyer – G. Canguilhem – J.-C. Chamboredon – F. Furet – J. Gatty, *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, cit., pp. 7-15

J. M. REY, *Bataille, la mort et le sacrifice*, in «Revue des Sciences Humaines», 206, 1987-2, pp. 65-92

M. RICHARDSON, *Georges Bataille*, Routledge, London – New York 1994

M. REALE, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991

M. RICHMAN, *The Sacred Group. A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie (1937-1939)*, in C. Bailey Gill (ed.), *Bataille. Writing the Sacred*, Routledge, London-New York 1995, pp. 58-76

P. RICOEUR, *La «philosophie politique» d'Eric Weil*, in «Esprit», novembre 1957, ora in Id., *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, pp. 95-114

De l'Absolu à la Sagesse par l'Action, in AA. VV., *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 407-423, ora in P. Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, cit., pp. 115-130

Violence et langage, in *Recherches et Débats*, n° 59, Desclée de Brouwer, juin 1967, ora in P. Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, cit., pp. 131-140

P. RILEY, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in «Political Theory», 9, 1, 1981, pp. 5-48

J. RISSET, *Bataille – Sartre: un dialogo incompiuto*, Artemide, Roma 2002

J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969; tr. it. a cura di R. Garaventa – G. Cunico, *Metafisica e politica*, introd. di G. Cunico, Marietti, Genova 1997²

J. F. ROBINET, *Weil et le nihilisme*, in *Sept études sur Eric Weil*, éd. par G. Kirscher – J. Quillien, Presses de l'Université de Lille, 1982, pp. 187-207

Originalité de la philosophie politique d'Eric Weil, in AA. VV., *Eric Weil*, «Bulletin de philosophie», n. 7, 1992

La sagesse et les sagesse dans la Logique de la Philosophie, in «Cahiers Eric Weil», V, *Philosophie et sagesse*, cit., pp. 175-186

- P. ROLLAND, *Ecrire de ne pas écrire*, in «Revue de Sciences Humaines», 1987-2, 602, pp. 43-64
- M. ROSATI, *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 81-110
- Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità*, in E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 17-50
- P. ROSSI, *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, a cura di M. Losito – P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 109-154
- M. S. ROTH, *A Note on Kojève's Phenomenology of Right*, in «Political Theory», vol. 11, n. 3, August 1983, pp. 447-450
- Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Cornell University Press, Ithaca and London 1988
- Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1991, 96, n. 3, pp. 407-422
- J. ROY, *Mal radical et existence sensée*, in AA. VV., *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 299-309
- M. RUBINSTEIN, *Die logischen Grundlagen des Hegelschen System und das Ende der Geschichte*, in «Kantstudien», 11, 1906, pp. 40-108
- R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974
- Interpretazioni hegeliane* (a cura di), La nuova Italia, Firenze 1980
- P. SALVUCCI, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile*, a cura di L. Sichirollo e P. Venditti, Guerini e Associati, Milano 2000
- A. SANTAMBROGIO, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, pp. 111-140, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 111-140
- J.-P. SARTRE, *Un nouveau mystique*, «Cahiers du Sud», 260-261-262, octobre-novembre-décembre 1943, poi in Id., *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 143-188
- R. SASSO, *Georges Bataille: le système du non savoir. Une ontologie du jeu*, Editions de Minuit, Paris 1978
- M. SAVADOGO, *Genesis und Sinn der Forderung einer allgemeingültigen Moral nach Eric Weil*, in G. Mohr – L. Siep (hrsg.), *Eric Weil – Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 83-92
- Eric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses Universitaire de Namur, Namur 2003

A. VON SCHELTING, *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1934

H. SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt 2000

B. SICHÈRE, *Bataille et les fascistes*, in «La règle du jeu», n. 8, settembre 1992, n. 9, janvier 1993, ora in *Pour Bataille. Etre, chance, souveraineté*, Gallimard, Paris 2006, pp. 59-114

L. SICHIROLLO, *Filosofia, storia, istituzioni. Saggi e conferenze*, Guerini e Associati, Milano 1990

La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil, Il Mulino, Bologna 1997

L. SIEP, *Eric Weil über Moral, Politik und Gewalt in internationalen Beziehungen*, in L. Siep – G. Mohr (hrsg.), *Eric Weil - Ethik und politische Philosophie*, cit., pp. 167-184

W. SOFSKY, *Traktat über die Gewalt*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1996; tr. it. *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998

S. STEDMAN JONES, *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Oxford 2000

E. STOLFI, *La nozione di 'persona' nell'esperienza giuridica romana*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 379-391

G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari, 2001

M. SURYA, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Gallimard, Paris 1992²

La philosophie, l'échafaud, Le Petit, in F. Marmande (éd.), *Bataille-Leiris. L'intenable assentiment au monde*, Belin, Paris 1999, pp. 203-218

P. F. TABONI, *La Logique de la philosophie e i problemi dell'interpretazione*, in *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, vol. 11, 1981, fasc. 4, di Lettere e Filosofia, pp. 1267-1287

Introduzione e sistema nella Logica della Filosofia di Eric Weil, in «Studi Urbinati», B2, 1981/82, anno LV, pp. 119-144

Libertà e cittadinanza. Saggio su Eric Weil, La Città del Sole, Napoli 1994

La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss, Quattroventi, Urbino 2005

C. TAROT, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, La Découverte, Paris 1999

J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987; tr. it. a cura di E. Stimilli, *In divergente accordo*, Quodlibet, Macerata 1996

- K. THOMPSON, *Durkheim and Sacred Identity*, in N. J. Allen – W. S. F. Pickering – W. Watts Miller (ed.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London-New York, 1998, pp. 92-104
- A. TOSEL, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. XI, 4, 1981, pp. 1157-1186
- Eric Weil face à la critique de la rationalité formelle*, in *Actualité d'Eric Weil*, cit., pp. 279-287
- La double inscription de l'action dans la philosophie d'Eric Weil*, in «Cahiers Eric Weil», V, *Eric Weil. Philosophie et sagesse*, cit., pp. 51-78
- F. S. TRINCIA, *Il governo della distanza. Etica sociale e diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2004
- F. VALENTINI, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958
- Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001
- MARIO VEGETTI, *Introduzione*, in A. Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, cit., pp. 7-22
- MATTEO VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998
- La questione del politico nell'epoca dell'unità del mondo. Il rapporto Schmitt-Kojève e il contesto teorico del dibattito*, in C. Sini (a cura di), *Terra e storia. Itinerari del pensiero contemporaneo*, Cisalpino, Milano 2000, pp. 183-249
- Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli, 2005
- V. VERRA, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2007
- G. VINCENT, *Paul Ricoeur, Leser von Eric Weil – Die Kongruenz zweier Meisterwerke unserer Zeit*, in Y. Bizeul (hrsg.), *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil*, cit., pp. 97-129
- J. WAHL, *Le mahleur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Puf, Paris 1951² (ed. orig. Rieder, Paris 1929); tr. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, con prefaz. di E. Paci, Isedi, Milano 1972, poi Laterza, Roma-Bari 1994
- A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Kojève*, in «Deu-calion», V, 1955; tr. it. in G. Bataille – A. Kojève – J. Wahl – E. Weil – R. Queneau, *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa - F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985, pp. 47-69

Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hegelienues en France, in «Hegel-Studien», Beiheft 3, *Hegel-Tage*. Royaumont 1964. *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von H.-G. Gadamer, pp. 15-26; tr. fr. in «Archives de Philosophie», juillet-septembre 1965, pp. 323-336.

W. WATTS MILLER, *Alla ricerca di solidarietà e sacro*, in M. Rosati – A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 141-168

Durkheim, morals and modernity, UCL Press, London 1996

J. WILFERT, *Sens, Etat, Société selon Eric Weil*, in «Cahiers Philosophiques», 4, septembre 1980, pp. 7-17

O. WORMSER, *Mon ami Alexandre Kojève*, in «Commentaire», 1980, vol. III, n° 9, pp. 120-121

Y. C. ZARKA, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Puf, Paris, 2005; tr. it. di S. Regazzoni, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt. La giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, Il melangolo, Genova, 2005

S. ZUNJIC, *Herrschaft und Souveranität. Hegel und Nietzsche in der Lektüre von Georges Bataille*, in *Nietzsche und Hegel*, hrsg. von M. Djuric – J. Simon, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, pp. 146-174.

Indice dei nomi

- Adorno Wiesengrund Theodor 363n, 364-65, 368
Agamben Giorgio 174n, 212n, 219n, 285n, 315n, 359n, 576n
Agazzi Emilio 365n
Aime Marco 183n
Airoldi Namer Fulvia 154n
Al Farb Abu Nasr Muhammad 62
Allen Nicholas J. 184n, 193n, 431-32nn
Altini Carlo 58n, 61n, 64n, 232n
Alun Jones Robert 415n
Ambrosino Georges 274n, 276 e n
Amodio Luciano 156n, 223n, 268n, 277n, 373n, 383n, 400n, 539n, 542n, 570n, 573n, 634n, 643n, 649n, 670n
Andler Charles 37n, 40
Anders (Stern) Günther 80n
Angehrn Emil 253n
Antifonte 589
Archiloco 227n
Arendt Hannah 50n, 80n, 495n
Arienzo Alessandro 346n
Aristofane 150, 223n
Aristotele 213, 564n, 614n, 617-18nn, 620n
Aron Raymond 10, 15, 18, 21, 28 e n, 31-32, 37n, 55n, 67 e n, 72, 81n, 84n, 85, 91-94, 96, 99-111, 114-19, 123 e n, 145n, 147-49, 154n, 155-160, 164 e n, 182 e n, 219n, 276 e n, 277n, 301 e n, 368n, 391, 402n, 403, 404n, 415n, 416, 418n, 423n, 438n, 487n, 499 e n, 513-14nn, 533 e n, 546n, 588
Aron Robert 236n
Aubenque Pierre 617-18nn
Auffret Dominique 29n, 53n, 66n, 146n, 165n, 195n, 197n
- Bailey Gill Carolyn 431n
Baldus Manfred 203n
Balzarotti Rodolfo 19n
Barberis Giorgio 199n, 202n
Barre Raymond 66n
Barthes Roland 272
Basch Victor 36-38, 40
Bataille Georges 10, 19-20, 22n, 27, 29 e n, 66, 81n, 146n, 164, 165 e n,

- 172, 179 n, 181, 182, 189 e n, 194n, 198n, 271-292, 294, 297, 302-378, 380-81, 383, 414, 448n, 461, 523-527, 531-33, 546n, 657, 675 e n
- Battaglia Luisella 579n
- Battini Michele 146n
- Baudelaire Charles 274n
- Baudrillard Jean 52n
- Belaval Pierre 656n
- Benedetto da Norcia 317
- Benjamin Walter 49n, 52n, 80, 81n, 139 e n, 145 e n, 146n, 212n, 359n, 624n
- Benoist Jocelyn 54n
- Bergson Henri 48n
- Berthelot René 35
- Bescond Lucien 530n
- Besnard Philippe 415n, 482n, 508n, 535n
- Besnier Jean-Michel 28n, 297n, 366-67nn, 369n
- Bevilacqua Giuseppe 17n, 588n
- Bibard Laurent 223n
- Biemel Walter 37n, 198n
- Bigalli Davide 68n
- Bizeul Yves 30n, 518n, 519n, 566n
- Blake William 278
- Blanchot Maurice 272, 273n, 276, 279n
- Bloom Allan 53n
- Blum Léon 37n
- Blumenberg Hans 439n
- Bodei Remo 45n, 185n, 473n
- Bolaffi Angelo 85n
- Boldt-Irons Leslie Ann 314n, 344n
- Bonacina Giovanni 246n, 248n
- Bonola Gianfranco 49n
- Bonsiepen Wolfgang 47n
- Bopp Franz 41
- Borlandi Massimo 415n, 482n, 505n, 536n
- Borutti Silvana 195n
- Botturi Francesco 19n
- Bouchindomme Christian 368n
- Bouglé Célestin 404n
- Bourdin Jean-Claude 465n
- Bourgeois Bernard 36n, 486n, 487n
- Boutroux Emile 35
- Boyer Alain 37n, 101n

Bague Rémi 65n
 Breuvert Jean-Marie 618n, 634n
 Brunschvicg Léon 35
 Buber Martin 236n, 260n
 Buée Jean-Michel 368n, 515n, 535n, 634n
 Burgio Alberto 32n, 159n, 252n, 518n, 546n
 Burgoni Piero 80n, 412n
 Butler Judith P. 195n, 198n

Caillé Alain 187n
 Caillois Roland 21n, 515n, 519n, 521n, 543n, 657n, 674n
 Caillois Roger 181, 414, 524n
 Calabrò Gian Pietro 150n, 402n, 520n
 Callicle 586, 589
 Calogero Guido 100n, 248n, 260n
 Camus Albert 278, 303n
 Canguilhem Georges 37n, 101n
 Canivez Patrice 80n, 372n, 412n, 473n, 479n, 633-34nn, 641n
 Cappellini Paolo 618n
 Carillo Gennaro 227n, 673n
 Cariolato Alfonso 408n
 Carlyle Thomas 260n
 Caro Elme Marie 35
 Carrithers Michael 193n
 Cartesio Renato (René Descartes) 617n
 Caruso Dario 346n
 Cassirer Ernst 29, 32, 55n, 280n, 588 e n
 Castoriadis Cornelius 51n
 Castrucci Emanuele 199n
 Catesson Jean 566n, 626-27nn, 631n
 Cattin Emmanuel 58n
 Chamboredon Jean-Claude 37n, 101n
 Char René 278
 Châtelet François 401n, 405n
 Cherkaoui Mohamed 536n
 Chiereghin Franco 242n
 Churchill Winston 173, 446n
 Ciafrè Giuseppe 171n
 Ciampa Maurizio 165n
 Cividali Claudio 417n
 Clausewitz Carl von 92n, 156n
 Clément Alain 15n

- Coenen-Huther Jacques 416n
Cofrancesco Dino 394n
Cohen Hermann 359n
Coleridge Samuel Taylor 260n
Collins Steven 193n
Colombo Giuseppe 19n
Colquhoun Robert 92n
Conche Marcel 43n
Confucio 562
Connor Peter Tracey 288, 291n
Cooper Barry 34n, 197n
Cournot Antoine Augustin 35
Cousin Victor 36
Corn Tony 314n, 332n, 342n
Cotterell Roger 487n
Croce Benedetto 36 e n, 47n, 296n, 589n
Cropsey Joseph 56n
Cuin Charles-Henri 482n
Cunico Gerardo 250n
Cusano Nicolò (Nicolaus Cusanus) 357n
- Dal Pra Mario 246n
Dati Rosario 34n, 196n
D'Atorre Alfredo 125n
Däubler Theodor 260n
Debary Octave 524n
de Gasparin Valérie 35
Delbos Victor 35
Delbraccio Mireille 194n
Deleuze Gilles 546n
Deligne Alain 30n, 80-81nn, 546-47nn, 550n, 594n
De Martinis Alfredo 260n
De Negri Enrico 131n, 166n, 195
Depadt-Ejchenbaum Mireille 129n, 132n, 140n, 460n
De Peretti Cristina 32n
Derrida Jacques 177n, 211 e n, 260n, 324n, 337n, 347n, 364, 546n, 640 e
n
De Ruggiero Guido 36n
De Sanctis Francesco M. 394n, 526n
Descombes Vincent 15n
Desideri Fabrizio 86n
De Toni Gian Antonio 246n

- Devizzi Aldo 93n
 D'Hondt Jacques 37n
 Diderot Denis 135, 139
 Di Donato Riccardo 191n
 Dilthey Wilhelm 39-40, 46, 84n, 93n, 147n
 Dini Vittorio 618n
 Diogene 581
 Dirlmeier Franz 617n
 Di Stefano Fabrizio 165n
 Djuric Mihailo 329n
 Donzelli Maria 146n
 Doumit Elie 402n, 413n
 Drury Shadia B. 199n
 Dubarle Dominique 483n
 Dubois Henri (pseudonimo di Eric Weil) 16, 91
 Dubost Jean-Pierre 363n, 370n
 Durkheim Emile 10, 22 e n, 38n, 101n, 105, 154n, 186, 192 e n, 193n, 201, 403 e n, 414-39, 458-59, 466-67, 473-82, 486-90, 492-515, 523-25, 535-36, 541, 552
 Duso Giuseppe 207n
- Einstein Albert 15
 Engelmeier Martin 80n
 Ernst Gilles 313-14nn, 349n, 358-59nn
 Erodoto 221, 227n
 Esposito Roberto 58n, 118n, 146n, 194n, 199n, 297n, 305n, 313n, 325n, 349n, 451n, 495n, 497n
 Etiemble René 277n
 Even-Granboulan Geneviève 547n
- Falcioni Rinaldo 92n
 Fatta Corrado 100n, 248n
 Faulkner William 588
 Fele Giolo 424n
 Ferraresi Furio 118n
 Fessard Gaston 92n, 101n, 149n
 Fetscher Irving 37n
 Fichte Johann Gottlieb 211n
 Ficino Marsilio 30n, 442
 Filoni Marco 53n, 68n, 285n, 396n, 546n, 594n
 Fimiani Mariapaola 183n
 Finter Helga 286n, 363n

- Flaubert Gustave 139
Fleischmann Eugène 54n, 118n
Fongaro Enrico 408n
Foucault Michel 272, 291 e n, 345n, 354, 364, 383n, 436n, 494n, 497n,
625n, 640n
Fournier Marcel 183n, 524n
Franchini Raffaello 296n
Franco Luigi 77n, 181n
Freund Julien 201n, 402n
Frigo Gian Franco 34n
Fritz Kurt von 617n
Frost Bryan-Paul 204n
Fukuyama Francis 51-52nn, 54n, 66, 126
Furet François 37n, 101n
Fustel de Coulanges Numa-Denis 139n
Frydman Benoît 58n
- Gadamer Hans-Georg 33n, 37n
Galletti Marina 146n, 279n
Galli Carlo 63n, 118n, 230n, 293n, 305n
Gambin Felice 618n
Ganni Enrico 49n, 81n, 359n
Gans Eduard 251n
Ganty Etienne 369n
Garaventa Roberto 250n
Garbetta Riccardo 279n
Garroni Emilio 101n
Gatty Jean 37n, 101n
Gehlen Arnold 52n
Gentile Francesco 402n
George Stefan 234n, 260n
Gephart Werner 487n, 494n
Gerhardt Volker 540n
Gerratana Valentino 37n
Gertz Wolfgang 546n
Gibbon Edward 247n
Ginzburg Lisa 56n
Girard René 22n
Giuliano l'Apostata 56-60, 62-66, 234
Gnoli Antonio 29n, 199n
Gobineau Joseph Arthur de 144
Godelier Maurice 183n

- Goebbels Paul Joseph 17
 Gofman Alexander 184n
 Gonnelli Filippo 574n, 576n, 663n
 Gouhier Henri 43n
 Gourevitch Victor 32n
 Gracián Baltasar 618n
 Gramsci Antonio 36 e n
 Granet Marcel 182
 Grizzo Alberto 618n
 Groethuysen Bernard 36, 115n
 Guerra Augusto 615n
 Guibal Francis 54n, 223, 266n, 299n, 442n, 614n, 619n, 622n, 626n, 641n
 Guillaume Marc 289n, 526n
 Gülich Christian 475n
 Gundolf Friedrich 81n
- Habermas Jürgen 364-370, 414, 417 e n, 434n, 488n
 Halbwachs Maurice 38n
 Hamann Johann Georg 41
 Hambruch Ernst 617n
 Hanke Edith 219n
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 9, 15, 20, 22, 27, 29n, 30-31, 33 e n, 35, 37-52, 68, 71-75, 77, 91n, 100 e n, 125, 130-41, 155, 163-67, 172, 179n, 186, 191, 194-98, 200, 203 e n, 210, 213, 221-22, 237-54, 261, 264, 267, 282, 302-305, 310-316, 318, 320n, 322, 329-33, 336-46, 349n, 353, 356, 366n, 373n, 374 e n, 384, 394, 395-96nn, 398, 401 e n, 412, 438n, 459 e n, 460, 462-66, 469-72, 486-87nn, 490 e n, 499 e n, 502n, 513n, 527, 594n, 614n, 617-18nn, 620-21nn, 645n, 655 e n, 662-67
 Heidegger Martin 15, 41, 48n, 52, 179, 197 e n, 198, 240 e n, 260n, 262, 298n, 364, 415, 524n, 576n
 Heimonet Jean-Michel 315n, 325n, 349n, 351n, 356n, 353n, 369-70nn, 524n, 526n
 Helvétius Claude-Adrien 465n
 Hemingway Ernest 199n, 331-35, 347, 350-51
 Hennecke Hans Jörg 30n, 32n, 81n
 Hennis Wilhelm 118n, 546n
 Henrich Dieter 296n
 Henry Barbara 251n, 621n
 Herder Johann Gottfried 41
 Herr Lucien 36 e n, 37n
 Hersch Jeanne 92n
 Hesbois Bernard 34n, 197n

- Hillenaar Henk 316n
Hirschhorn Monique 416n
Hitler Adolf 91n, 146, 234n, 293, 384-85
Hobbes Thomas 34n, 54n, 63-64nn, 197n, 204-205, 211n, 267 e n
Hoffmeister Johannes 46
Hofmann Hasso 293n
Hogemann Friedrich 137n
Hogg James 316n
Hohenegger Hansmichael 101n
Holbach Paul-Henry Thiry 465n
Hölderlin Friedrich 342n
Hollier Denis 146n, 279n, 304n, 313n, 315-16nn, 344n, 356n, 369n
Honneth Axel 478n
Horkheimer Max 412n, 414
Hortsmann Rolf Peter 296n
Hubert Henri 192
Humboldt Wilhelm von 41, 88, 280n
Husserl Edmund 15, 436n
Huxley Aldous 286-87
Hyppolite Jean 27, 37n, 43n, 46n, 181n, 246n, 249n, 466n
- Ierone 224-27, 232-33
Irwin Alexander 326n, 524n
Isambert François-André 482n, 497n
- Jacobi Friedrich Heinrich 586
Jaeger Werner 617n
Jaeschke Walter 137n
Jaffro Laurent 58n, 65n
James Wendy 184n
Jarczyk Gwendoline 37n, 56n, 166n, 195n
Jaspers Karl 37n, 179, 219n
Jaurès Jean Léon 37n
Jay Martin 279n, 288n, 315n
Jhering Rudolf von 415n
Josserand Pierre 273n
Jullien François 392n, 446n
Jung Thomas 52n
Jünger Ernst 52n, 383n
- Kant Immanuel 9, 15, 23, 32, 35, 43n, 91n, 94, 101n, 160, 161n, 237, 240n, 390, 395n, 396n, 401n, 419n, 422, 423n, 427n, 429, 430n, 550n,

- 554, 559, 568n, 574n, 576n, 590, 596n, 599, 601, 614-15nn, 617-18nn, 620n, 623, 645 e n, 648, 650-57, 660-65, 667-70, 674 e n
 Karsenti Bruno 185n, 191n, 194n, 404n, 420n, 423n, 427n, 430n, 438n, 479n, 495n, 499n
 Keller Thomas 236n
 Kelly Michael 36n, 37n
 Kelsen Hans 485n
 Kervégan Jean-François 253n, 486-87nn
 Keynes John Maynard 396n
 Kierkegaard Søren 328
 Kippenberg Hans G. 415n
 Kirscher Gilbert 15n, 17n, 21n, 30n, 43n, 80n, 94n, 121n, 129n, 161n, 177n, 241n, 298-300nn, 372n, 382-83nn, 460-61nn, 550n, 564n, 567n, 633n, 637n, 643n, 650n, 659n
 Klossowski Pierre 145n, 276
 Kluback William 32n, 121n, 672n
 Knies Karl 82
 Kojève Alexandre 10, 18-20, 27-29, 31, 32n, 34 e n, 37n, 45-47, 51-69, 71-75, 77-78, 81n, 91n, 126 e n, 127, 157 e n, 163-69, 180-182, 184, 188, 193-211, 218-223, 226, 229-42, 253-54, 264-68, 272, 276 e n, 277n, 281-86, 292n, 294, 295n, 298n, 300-301, 303, 312-315, 317-320, 324, 325n, 331, 334, 336, 340, 343, 345n, 348, 365, 372, 374, 445n, 457-58, 533, 568-69
 Koselleck Reinhardt 100n, 198n
 Koyré Alexandre 10, 18-20, 28 e n, 31-54, 55n, 67-71, 75, 77-78, 81n, 132n, 155, 196, 218, 241n, 272, 276 e n, 310n, 357n
 Krüger Gerhard 645n
 Külpe Oswald 615n
- Labarrière Pierre-Jean 37n, 56n, 166n, 195n
 Labriola Giulia Maria 139n
 Lacan Jacques 66, 194n, 274n
 Lachelier Jules 35
 Landmann Michael 17n
 Landsberg Otto 236n
 Lange Elisabeth 286n
 Lanzillo Maria Laura 305n
 Larthomas Jean-Paul 80n
 Lask Emil 296n
 Lasson Georg 40n, 46, 100n, 242n, 248n
 Lebrun Jocelyn 642n
 Lecis Pier Luigi 311n
 Leiris Michel 273n, 375n

- Levinas Emmanuel 177n, 260n, 360n
Levy Emmanuel 487n
Levy-Bruhl Lucien 19n
Levy-Strauss Claude 183n
List Friedrich 415n
Losito Marta 84n
Losurdo Domenico 252n
Löwith Karl 198n, 439n
Lucas Hans-Christian 47n
Lukács György (Georg) 247n, 365, 412n, 415
Lukes Steven 193n, 487n, 494n
- Maag Georg 286n, 363n
Machiavelli Niccolò 150, 153, 211n, 224, 589
Maier Heinrich 574n, 663n
Maier Hans 546n
Maimonide 61
Malabou Catherine 45n
Mallarmé Stéphane 342n
Malraux André 15, 92
Mann Thomas 234n
Mannheim Karl 93 e n, 391
Marcel Jean-Christophe 523n
Marett Robert Ranulph 415n
Marietti Solmi Anna 100n
Marini Giuliano 133n
Marmande Francis 272n, 286n, 289n, 316n
Marra Realino 409n, 475n, 487n, 499n
Marramao Giacomo 199n, 207n
Marx Karl 9, 150, 247n, 320n, 395n, 399 e n, 401 e n, 412n, 616
Masson André 272
Mattheus Bernd 280n
Maurer Reinhart Klemens 52n
Mauss Marcel 180-94, 204-206, 218, 221-22, 225, 242, 253, 415n, 432n, 498,
523 e n, 525
Mayer Charles 274, 275 e n
Meier Hans 617n
Meier Heinrich 61n, 64n, 209n
Meier Wiebke 61n
Meier Philipp 337n, 351n, 357n, 360n
Meinecke Friedrich 17n
Mendelssohn Anne 96n

- Mendelssohn Catherine 96n
 Merleau-Ponty Maurice 43n, 172
 Merlini Fabio 54n
 Meštrovi Stjepan Gabriel 432n
 Mesure Sylvie 92n, 101n, 148n
 Métraux Alfred 272
 Meyer Eduard 85, 110-13
 Meyer Martin 200n, 292n
 Meyerson Emile 36, 37 e n
 Miccù Roberto 293n
 Michéa Jean-Claude 51n
 Mieting Christoph 580n
 Miglio Gianfranco 199n, 263n
 Mignet François-Auguste 35
 Miller Henry 275n
 Mirri Edoardo 46n
 Moebius Stephan 183n, 191n, 524n
 Mohr Georg 395n, 540n, 550n, 569n, 579n
 Mokaddem Salim 343n
 Momigliano Arnaldo 58n, 173n, 193n
 Moni Arturo 137n
 Monnerot Jules 272n, 524n
 Monod Jean-Claude 54n, 199n
 Montesquieu Charles-Louis de Secondat 247n
 Morani Moreno 263n
 Moretti Giampiero 146n
 Morin Edgar 51n
 Moro Tommaso (Thomas More) 150
 Moroncini Bruno 346n
 Morresi Ruggero 68n, 171n, 277n, 298n
 Mounier Emmanuel 236n
 Movia Giancarlo 311n
 Müller Adam Heinrich 415n
 Mumford Lewis 52n
 Murry John M. 68
 Mussolini Benito 144
- Naert Emilienne 598n, 608n, 642n
 Nancy Jean-Luc 325n, 342n, 350n, 365n, 448n
 Napoleone Bonaparte 68
 Natale Maria Rosaria 44n, 48n
 Negri Antimo 37n, 135n, 165n, 499n

Negri Antonio 396n
Nichols James H. 56n
Niethammer Lutz 52n
Nietzsche Friedrich 38n, 83, 118n, 126n, 144-46, 242, 254-55, 278, 316n,
329n, 361, 366n, 586, 675
Nippel Wilfried 219n
Noël Bertrand 272n
Nohl Herman 39

Occhetto Franco 38n
Ogilvie Bertrand 194n
Oldrini Guido 36n
Ollivier Albert 272n, 276, 277n
Omero 60
Otto Rudolph 414

Paci Enzo 38n
Palma Massimo 219n, 416n
Paoletti Giovanni 437n, 480n, 499n
Papilloud Christian 183n
Papparo Felice Ciro 189n
Paquot Thierry 530n
Parasiliti Sandro 296n
Pareto Vilfredo 144, 282, 589
Patron Sylvie 271-80nn
Paulhan Jean 274n
Pauwels Louis 287n
Pearce Frank 535n
Perine Marcelo 515n, 642n, 650n, 656n
Petit Alain 58n, 65n, 520n
Pibarot Annie 343n
Piccinini Mario 64n
Pickering William F. S. 417n, 419n, 431n, 535-36nn
Pico della Mirandola Giovanni 442
Piel Jean 272 e n, 273n, 277-78nn
Pinard-Legry Jean-Luc 52n
Pines Shlomo 55n
Pinto Louis 15n
Pippin Robert P. 374n
Pirillo Nestore 618n
Pirotte Dominique 77n, 195n, 198n
Pisier-Kouchner Evelyne 401n, 405n

- Platone 153, 155, 213
 Poggi Gianfranco 487n
 Polizzi Gaspare 38n, 46n, 51n
 Pomponazzi Pietro 442
 Portinaro Pier Paolo 201n, 262n, 651n
 Post Albert Hermann 415n
 Pozzi Regina 146n
 Pozzi D'Amico Lelia 135n
 Pranteda Maria Antonietta 651n
 Prévost Pierre 277-78nn
 Puech Henri-Charles 31, 276
- Queneau Raymond 29n, 66, 165n, 198n, 272, 343n
 Quillien Jean 80n, 129n, 241n, 450n, 637n
- Racinaro Roberto 136n
 Rameil Udo 47n
 Rametta Gaetano 45n
 Ramp William 431n, 536n
 Ranchetti Michele 49n
 Ranke Leopold von 88
 Rawls Anne Warfield 419-20nn
 Raynaud Philippe 101n
 Reale Mario 267n
 Regazzoni Simone 230n
 Renan Ernest 36
 Renouvier Charles 35, 436n
 Rey Jean-Michel 298n, 327n, 527n
 Richardson Michael 194n, 279n, 358n
 Richman Michèle 431-32nn
 Rickert Heinrich 37n, 84n
 Ricoeur Paul 19n, 70 e n, 132n, 175n, 402n, 546n, 566n
 Riediger Hellmut 49n, 81n, 359n
 Riley Patrick 181n, 197n
 Rigobello Armando 19n
 Rinaudo Paola 417n
 Ripalda José Maria 32n
 Risset Jacqueline 281n
 Ritter Joachim 52n, 250-51nn, 409n, 547n
 Robespierre Maximilien 68
 Robinet Jean-François 402n, 502n, 634n
 Rochlitz Rainer 368n

- Rolland Pierre 290n
Ronchi Rocco 146n
Rosati Massimo 417n, 419n, 424n, 431n, 437n, 439n, 480n, 514n
Rosca Dimitriu D. 36n, 39 e n
Roscher Wilhelm Georg Friedrich 82
Rosenberg Alfred 144, 282
Rosenkranz Karl 312n
Rosenstock Eugen 236n
Rossi Pietro 72n, 84n
Roth Michael S. 29n, 32n, 37n, 54n, 181n, 198n, 203n
Rougemont Denis de 236n
Rousseau Jean-Jacques 41, 52n, 342n, 602
Roy Jean 673n
Rubinstein Moses 51-52nn
- Sade Donatine-Alphonse-François de 274n, 360-363
Sagan Françoise 223n
Salvadori Roberto 34n, 37n
Salvucci Pasquale 459n
Sandrelli Carlo 478n
Santambrogio Ambrogio 419n, 424n, 431n, 437n, 480n, 514n
Sartre Jean-Paul 28n, 37n, 56, 165n, 241, 267-68, 276, 285n, 297, 369n
Sasso Robert 179n, 297n, 357n, 363n, 369n
Savadogo Mahamadé 402n, 569n
Saxl Fritz 30n, 32n
Scheler Max 236n
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 287
Schelting Alexander von 94 e n
Schiaivone Aldo 246n
Schiera Pierangelo 64n, 84n, 199n
Schiller Friedrich 52n
Schlegel Friedrich 342n
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 594n
Schmitt Carl 52n, 62-65, 197-203, 206 e n, 207n, 210-12, 219-20, 229-30, 232-34, 242, 253, 267 e n, 365, 402n, 458, 673n
Schmoller Gustav 415n
Schnädellbach Herbert 253n, 488n
Schopenhauer Arthur 143, 432n
Schweppenhäuser Hermann 49n
Scull Andrew 487n, 494n
Senellart Michel 497n
Senofonte 223-226, 228, 234n, 235

- Sichère Bernard 146n
 Sichirollo Livio 17n, 29n, 30n, 68n, 80n, 169n, 171n, 242n, 246n, 256n,
 400n, 408n, 521n, 542n, 588-89nn, 617n, 620n, 633n, 660n
 Siep Ludwig 395n, 446n, 458n, 540n, 550n, 569n, 580n
 Simmel Georg 37n
 Simonide di Ceo 224-28, 232-35
 Simon Josef 329n
 Sini Carlo 199n
 Smith Adam 618n
 Socrate 226, 229, 549, 622
 Sofsky Wolfgang 16n
 Sollers Philippe 344n
 Solmi Renato 359n
 Solmsen Friedrich W. 617n
 Solov'ëv Vladimir S. 181n
 Sorel Georges 144, 282, 589
 Souvarine Boris 146n
 Spinoza Baruch 196n
 Spengler Oskar 52n, 101n
 Stalin (Iosif Vissarionovi Dugašvili) 54n
 Stedman Jones Susan 436n
 Stefanoni Mario 17n
 Stenzel Julius 617n
 Stirner Max (pseud. di Johann Caspar Schmidt) 260n
 Stolfi Emanuele 246n
 Strauss David Friedrich 63
 Strauss Leo 32n, 54-59, 61-65, 126 e n, 199n, 209n, 222-35, 242, 267 e n,
 268, 274n, 366n, 588-89
 Surya Michel 272-73nn, 280n, 282-83nn
- Taboni Pier Franco 33n, 65n, 86n, 171n, 292-93nn, 302n, 409n, 412n,
 415n, 508n, 521n, 535n
 Taguieff Pierre-André 402n
 Taine Hyppolite 36, 39n
 Talete 76
 Tarot Camille 185n, 433n, 437n, 440n
 Taubes Jacob 200 e n
 Tellier Arnaud 524n
 Terré François 212n
 Thompson Kenneth 432n
 Tiedemann Rolf 49n
 Tocqueville Alexis de 394n

- Tolstoj Lev Nikolaevi 602
Tomissen Piet 64n, 199-200nn
Tönnies Ferdinand 342n, 409 e n, 432n, 448n, 449
Tosel André 77n, 79 n, 80n, 87n, 277n, 395-96nn, 399n, 401-402nn, 412n,
415n, 441n, 516n, 520n, 530n, 614n
Tran-Duc-Thao 56 e n, 66, 195n
Treves Renato 495n
Trincia Francesco Saverio 516n
Tücher Marie von 662
Tucidide 201n
- Vacherot Etienne 36
Valentini Francesco 37n, 131n, 135n, 260n, 263n, 298n, 374n, 383n,
465n, 589n, 666n
Vegetti Mario 56n, 66n
Vegetti Matteo 34n, 51n, 199-200nn, 203n
Venditti Pasquale 17n, 459n
Venturi Ferriolo Massimo 29n
Vera Augusto 35
Vermeil Edmond 43n, 276 e n
Verra Valerio 101n, 502n
Versteeg Jan 316n
Vestrucci Andrea 68n
Viano Carlo Augusto 154n
Vidari Giovanni 615n
Vidarte Paco 32n
Vincent Gilbert 566n
Vinti Carlo 38n
Vitale Alessandro 263n
Vitiello Vincenzo 119n, 305n
Vogt Paul 415n
Volpi Franco 199n
Vorländer Karl 574n
- Wagner Adolph Heinrich Gotthilf 415n
Wagner Richard 342n
Wahl Jean 27, 32n, 37-39, 43 e n, 46n, 165n, 171, 198n, 273n, 312n
Waitz Georg 415n
Walford Geoffrey 536n
Warburg Aby Moritz 32 e n
Watts Miller William 419n, 431n
Weber Max 9, 19, 71, 72n, 79 e n, 80 e n, 82-85, 92-94, 97 e n, 102-119,

123-126, 145 e n, 146, 157, 219n, 242, 254, 281, 301, 365, 391, 395n, 408n,
412n, 415 e n, 439n, 470 e n, 508n, 530n, 586

Weigand Kurt 546n

Wilfert Joël 403n, 455n

Windelband Wilhelm 101n

Wittgenstein Ludwig 73, 424n

Wormser Olivier 53n

Wundt Wilhelm Maximilian 415n

Zarka Yves-Charles 230n

Zunjic Slobodan 329n

Finito di stampare nel mese di luglio 2008
Università degli Studi Suor Orsola Benincasa
Napoli