

la modalità (fede, autorità, rivelazione, ragione) che verrà poi ampiamente considerata da Hegel – è diventata un «suono vuoto», anzi l'impossibilità stessa assurda a valore di conoscenza, a «intellegzione suprema». Hegel è chiaro nel delineare la propria posizione: «Io dichiaro che tale punto di vista e tale risultato sono diametralmente opposti all'intera natura della religione cristiana, per cui dobbiamo conoscere Dio, la sua natura e la sua essenza, e considerare questa conoscenza come la cosa suprema». Un punto di partenza irrinunciabile per Hegel è «che la religione è qualcosa di presupposto e di presente in ognuno», perciò nella filosofia della religione si tratta innanzitutto di «comprendere» concettualmente tale contenuto e non di «produrlo». Compito della filosofia non è «edificare» e nemmeno «elevare» il soggetto: farlo, sarebbe come «voler introdurre lo spirito in un cane mostrandogli prodotti dello spirito, o facendogli mangiare qualcosa di arguto o masticare testi stampati». E non è questa la sola incisiva immagine cui Hegel ricorre per richiamare l'attenzione dei suoi ascoltatori. L'esposizione è ricca di esempi di indubbia efficacia e pregnanza, come quando, per illustrare il rapporto che, nell'uomo, la religione ha con gli altri vari aspetti in cui viene concepito il mondo, Hegel ricorre al rapporto di distacco reciproco con cui ai giorni lavorativi della settimana succede la domenica, il giorno in cui l'uomo mette da parte i suoi scopi mondani, «si raccoglie in sé, vive per se stesso, cioè per la sua vera essenza e per ciò che d'essenziale e di più alto vi è in lui, liberato dall'immersione nel necessario affaccendarsi e nel lavoro». E altri esempi valgono a illustrare il sovrappiù che si trova nella conoscenza della religione, conoscenza che non è meramente storica, ma mette in gioco la soggettività stessa di coloro che vi si dedicano. Se così non fosse, questi ultimi non sarebbero diversi dagli «impiegati di una ditta commerciale, che rendicontano e conteggiano solo la ricchezza altrui che passa loro per le mani, ma di cui a loro non resta nulla». La religione – come la filosofia – pone invece nella condizione per cui «il proprio spirito si riconosce una proprietà e un contenuto, si considera degno della conoscenza e non se ne tiene umilmente al di fuori».

Le lezioni dedicate al «concetto della religione» costituiscono il vero e proprio nucleo di questo primo volume. In esse vengono trattati innanzitutto i due momenti costitutivi del fenomeno religioso: quello dell'oggetto e quello del soggetto. Hegel spiega che se ci fermassimo alla sola considerazione dell'oggetto allora la filosofia della religione coinciderebbe con la *theologia naturalis*, con la dottrina di Dio e dei suoi attributi. L'aver invece preso le mosse dal concetto della religione è un procedere che si giustifica da sé in quanto anche a partire dalla considerazione di Dio, qualora la si affronti speculativamente, non si può comunque non giungere al concetto della religione. I due lati, soggettivo e oggettivo, della religione vengono ampiamente discussi e di ciascuno di essi Hegel sottolinea l'importanza ma anche le difficoltà celate nell'accentuazione dell'uno a scapito dell'altro. L'unilateralità contenuta nella considerazione della religione come qualcosa di meramente soggettivo costituisce «il punto di vista e il modo di considerare le cose del nostro tempo», secondo il quale ci si rivolge a Dio, si parla con lui senza tuttavia averne nessuna conoscenza. Se è importante «aver posto così in alto questo lato soggettivo che Lutero ha chiamato fede», occorre tenere presente che «non è l'unico; esso è vano, in sé nullo e incompleto, e il vero è che esso contiene pure il momento oggettivo». Peraltro l'accentuazione del lato soggettivo ha condotto all'annientamento del culto, cui invece Hegel

dedica un'attenzione particolare, così come alla componente *speculativa* della religione che fa sì che quest'ultima, a differenza della filosofia, si liberi dalla «dura opposizione» e sia così condotta «più vicina alla sua conciliazione», dato che nella religione la relazione dei due lati della determinazione «sono io stesso». Ma questa relazione non è un qualcosa di quieto, di pacificato: al contrario – afferma Hegel –, essa deve essere intesa innanzitutto come «lotta» e «io non sono uno dei lati compresi nella lotta – io sono entrambi i combattenti, io sono la lotta stessa. Io sono il fuoco e l'acqua che si toccano, e sono il contatto di elementi ora separati, scissi, ora conciliati, uniti». L'importanza del sentimento nella determinazione della religione è così esplicitamente riconosciuta. Hegel la caratterizza innanzitutto come immediatezza. Nel sentire religioso non si danno scissioni: «io sono come questa singola autocoscienza empirica», la *mia* determinatezza non è separata da me. Nella sensazione v'è fluidità, vita, «differenza di contro a me stesso, non di contro a qualcosa d'altro». L'uomo tuttavia non è solo sensazione, perché egli ha contezza della sua sensazione, è perciò allo stesso tempo coscienza: «nel ritrarsi dall'identità immediata con la determinatezza» l'uomo sa di sé. Se la religione si arresta al solo sentimento, «si spegne a poco a poco nell'assenza di rappresentazione e di azione»; ma anche il sostare presso le forme della rappresentazione e infine la costruzione della verità della religione su prove e ragioni esteriori sono altrettanti modi in cui il contenuto religioso naufraga. Hegel discute queste che chiama «opposizioni» e affronta il problema del rapporto della religione con l'arte e la filosofia impegnandosi nello stesso tempo nel confronto con molte opinioni dei contemporanei.

[Fiorella Battaglia]

Michael Walzer, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, a cura di Thomas Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2002.

Il volume raccoglie sei contributi del filosofo ebreo-americano, autore tra i più discussi nel dibattito contemporaneo, scritti in un arco temporale che va dal 1971 al presente. Nell'ampio saggio introduttivo (*Fragilità e permanenza della politica: gli itinerari di Michael Walzer*), che contestualizza i diversi saggi, il curatore, Thomas Casadei, mostra quanto quella di Walzer sia una filosofia «scettica» e pragmatica, che rifugge da ogni forma di platonismo – dalla deduzione delle proprie risposte a partire da premesse fondative – per cercare soluzione ai problemi del cittadino comune. Questo è possibile con l'uscita dell'intellettuale dalla caverna della contemplazione, in un costante «engagement nel tessuto della vita morale e politica» (p. XI). Se questo atteggiamento fa sì che l'attenzione sia allora rivolta anche agli aspetti più «prosaici» della dimensione politica, è nondimeno propria di Walzer la capacità di offrire prospettive di più ampio respiro, con riferimento alla *pluralità* delle diverse sfere dell'esistenza. In sintesi, «il suo progetto si caratterizza per la volontà di continuare a far convivere, senza farle esplodere, tutte le tensioni della modernità» (p. XXXVII). La filosofia politica che emerge in maniera organica da questi scritti è dunque costitutivamente fatta di conflitti e negoziazioni (termini, questi, cari all'intellettuale e critico sociale statunitense), ma essa rimane il solo filo, al tempo stesso «fragile e

permanente», che può tenere assieme la vita associata, anche in un'epoca di radicali trasformazioni.

In *Azione politica: il problema delle mani sporche* (pp. 1-25), Walzer dedica attenzione al nesso problematico che intercorre fra gli spesso sovrapposti dominî della politica e della morale, potenziale tragico conflitto che è esplicito almeno dagli inizi dell'età moderna con Machiavelli e l'*Amleto* di Shakespeare, e ripresentato nel secolo appena trascorso in maniera paradigmatica da Max Weber e Albert Camus. Per Walzer, è proprio dalle sue «mani sporche» che riconosciamo il *politico morale*, poiché «se egli fosse un uomo morale e null'altro, le sue mani non sarebbero sporche; ma se egli fosse un politico e null'altro, egli farebbe finta che fossero pulite» (p. 9).

È nel secondo saggio, *Filosofia e democrazia* (pp. 27-53), ove l'autore si interroga specificamente sul ruolo del filosofo nelle società democratiche, che si delinea chiaramente la posizione pragmatica di Walzer. Intendendo come modello dominante di filosofo colui che conosce la sola cosa giusta da fare, significativamente egli scrive: «vi saranno tante risposte giuste quante sono le comunità. Al di fuori delle comunità, tuttavia, vi è una sola risposta giusta. Come vi sono molte caverne, ma un unico sole, così il sapere politico è particolare e particolaristico nel carattere, mentre il sapere filosofico è universalista e unico» (p. 45). Nella conclusione del saggio, tuttavia, Walzer ci ricorda quanto il pensiero filosofico non abbia nessun privilegio, nessuno speciale diritto nella comunità politica: «nel mondo dell'opinione, la verità è invero un'altra opinione, e il filosofo è solo un altro elaboratore di opinioni» (pp. 51).

Lo stesso atteggiamento caratterizza anche il successivo *Critica sociale e teoria sociale* (pp. 55-69), che si confronta direttamente con il progetto della Scuola di Francoforte. Viene distinta infatti la teoria sociale dalla critica sociale, quest'ultima avendo uno scopo non meramente intellettuale, ma eminentemente morale-politico. Se nel saggio *Azione politica* il rapporto morale-politico era visto nelle sue potenzialità tragiche, qui esso mostra invece il suo volto migliore: solo gli uomini «buoni» (dotati di *coraggio*, *compassione* e «buona vista») possono infatti dar corpo a una efficace critica politica rivolta al potere costituito, tendente a mutare *in meglio* le condizioni esistenti.

Nel quarto saggio, *L'idea di società civile. Un sentiero verso la ricostruzione sociale* (pp. 71-95), Walzer si confronta con le principali prospettive politiche dell'età contemporanea: il repubblicanesimo, il socialismo, il liberismo, il nazionalismo, e le critica, tutte, per la loro *unilateralità*. A differenza, infatti, di quanto ritengono pensatori di matrice rigorosamente *communitarian* alla Alasdair MacIntyre, non esiste un unico bene sommo per la comunità, poiché gli individui stessi sono caratterizzati da una molteplicità di appartenenze – la comunità politica e la nazione, il lavoro e il mercato – «è possibile vivere bene solo nella società civile, la sfera della frammentazione e della lotta, ma altresì di solidarietà concrete e autentiche» (p. 81). Ed è parafrasando Aby Warburg che Walzer conclude: «il vivere bene è nei dettagli».

Particolare attenzione meritano poi i due saggi conclusivi, «*Tracciare la linea: i confini tra religione e politica*» (pp. 97-124), e *Governare il mondo: qual è la cosa migliore che possiamo fare?* (pp. 125-143) che toccano due nodi cruciali della discussione e della realtà odierna: i rapporti tra religione e politica e gli scenari e le nuove sfide poste dalla globalizzazione. Il primo

prende avvio dal dato di fatto che le religioni non sono scomparse, come si credeva, per un'accresciuta consapevolezza o controllo di società o economia. Solo chi non vede, o non accetta, il carattere *pluralista* delle nostre società non si pone il problema di una linea di separazione tra religione e politica. Walzer prende, dapprima, in esame la linea tradizionale, caratterizzata da tre aspetti: la conservazione del monopolio del potere coercitivo da parte dello stato; la distinzione della «religione civile» dalle altre religioni (del resto, la religione civile si mantiene distante dal carattere divino, consacrato, eterno); il carattere non assoluto della politica, che deve invece essere costantemente aperta al dubbio, alla revisione. Le religioni allora, per avere spazio nell'arena politica, devono imparare a «politicizzare» il proprio discorso, discostandolo dal suo carattere di rivendicazione d'assolutezza. Il liberalismo politico di John Rawls, per esempio, pone esplicitamente questa separazione, e richiede che le religioni presentino i propri argomenti senza dimenticare che devono persuadere politicamente, e competere «sul terreno della pubblica ragione» (p. 103). La posizione di Walzer è che una linea tracciata una volta per tutte in politica non è possibile; essa «è sempre soggetta a rinegoziazione» (p. 105). Il saggio considera allora due obiezioni al separatismo liberale, quella populista e quella comunitario-pluralista: la prima sottolinea la capacità della religione di impegnare le persone «in una politica di cause importanti» (p. 109), la seconda mostra quanto la religione sia una forza particolaristica, ove possono sussistere identità e differenza. Il filosofo di Princeton (è membro permanente del prestigioso Institute For Advanced Study, ove dal 1980 ricopre la cattedra di *Social Sciences*) ritiene valide le due obiezioni al separatismo liberale, ma, una volta riconosciuto il valore della passione in politica e del riconoscimento identitario, ritiene necessaria una nuova linea separatista, poiché «lo spazio civile in una società democratica è avverso al concetto di finalit » (p. 114). La conclusione è che deve essere mantenuto il monopolio della forza coercitiva, ma si ribadisce che «come e dove tracciare la linea non è una questione di principio» (p. 119).

In *Governare il mondo*, infine, Walzer pone i possibili assetti della societ  internazionale su un *continuum* focalizzato sulla centralizzazione: un unico stato mondiale unificato da una parte (ove vi è un unico centro), l'anarchia internazionale (tanti centri quanti sono gli stati) all'altro estremo. In quest'ultimo modello, la guerra segue alla guerra (anche se, Walzer ammette, vi si tutelano distinte culture storiche), mentre nel primo la perdita del pluralismo culturale – per cos  dire – *de jure* sarebbe il prezzo da pagare alla pace, ma con il rischio di portare, mutuando le parole di Kant, a un «terribile dispotismo». Il secondo modello dal lato «di sinistra», dal lato cio  del minor numero di centri (si noti che solo problematicamente destra e sinistra corrispondono alla destra e alla sinistra politiche),   rinvenuto nella *pax romana*, ossia un governo imperiale (il tentativo di imporre una *pax americana*). Il secondo modello dal lato destro   invece quello caratterizzato da molte organizzazioni sovranazionali (Nazioni Unite, Banca Mondiale, Fondo Monetario Internazionale, Organizzazione Mondiale del Commercio), che hanno poco potere effettivo. Qui «la guerra fra e negli stati   stata ridotta, ma la violenza complessiva non   stata ridotta [...] la protezione della differenza etnica e religiosa   inadeguata come lo   la protezione dei diritti individuali e la promozione dell'uguaglianza» (p. 132). Prima di passare ai successivi modelli proposti, risulta chiaro ora quali siano i valori-cardine del lessico walzeriano: «la pace, la giustizia distributiva, il pluralismo culturale e

la libertà individuale» (p. 125). Il terzo modello di questo lato destro dello schema è poi ipotizzato con gli attuali assetti internazionali, ma con una società civile internazionale molto più forte.

Il passo successivo sul lato sinistro (centralizzato), in direzione del pluralismo, sarebbe una federazione di stati-nazione, gli Stati Uniti del Mondo, ove gli stati cedono un *quantum* (che può variare) di sovranità al potere centrale. «Ma potrebbe – domanda Walzer – una federazione globale conciliarsi con il pluralismo politico?» (p. 137). Mentre dal lato opposto, l'anarchia degli stati nazione potrebbe venir mitigata dalle Nazioni Unite, dalle organizzazioni della società civile internazionale, e da unioni regionali come l'Unione Europea: questo modello, per l'autore, «offre la più ampia gamma di opportunità per l'azione politica a favore della pace, della giustizia, delle differenze culturali e dei diritti individuali; e, al tempo stesso, presenta il minimo rischio di tirannia globale» (p. 138). Questa formula viene definita da Casadei «pluralismo universale» (p. XXXIV), ove entrambi i termini della formula sono garantiti, da un lato, dalle singole sovranità statali, dall'altro, da unioni regionali fra stati e organizzazioni come le Nazioni Unite. È questa la soluzione proposta da Walzer, poiché qui molti agenti concorrono alla salvaguardia dei quattro valori-cardine. Ancora una volta, insomma, il pensiero dell'autore statunitense diffida delle soluzioni apocalittiche e millenaristiche (che possono dichiaratamente rimandare ad uno «scontro tra civiltà»), quasi si potesse giungere, d'un tratto, alla soluzione di tutti i problemi, per affidarsi, in vista del «perseguimento quotidiano della giustizia» (p. 143), a *sentieri* più tortuosi.

[Gianmaria Zamagni]

Santiago Zabala, *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico della filosofia analitica*, Milano, Franco Angeli, 2004.

È finalmente finita la guerra fredda a blocchi contrapposti tra filosofi continentali e filosofi analitici? Il pensiero filosofico occidentale della seconda metà del XX secolo è stato realmente connotato da una così schematica suddivisione? Che sia stato o non sia stato così, non sono in ogni caso mancati i ponti tra i due «continenti».

Sotto gli auspici di Gianni Vattimo (che ha scritto la Prefazione del libro), Santiago Zabala propone la prima monografia in lingua italiana sull'opera di Ernst Tugendhat. Proprio la scarsità di trattazioni su questo pensatore rappresenta per Zabala un motivo di riflessione: la ragione del limitato interesse per le sue opere risiederebbe nel fatto che il pensiero di Tugendhat si è posto in posizione intermedia e conciliante rispetto alla frattura tra analitici e continentali. La sua fortuna sarebbe stata vittima di questa netta divisione e solo oggi che la contrapposizione sembra superata egli diventa per molti l'incarnazione dell'idea del filosofo capace di «fondere gli orizzonti», per usare una definizione di Rorty. L'originalità di Tugendhat sta dunque, secondo Zabala, nell'aver cercato il dialogo e la mediazione tra posizioni continentali (ermeneutiche) ed analitiche.

In questo testo non vi è quasi nulla sui «20 anni di morale» o sul problema della «relazione con se stesso» che ha occupato gli ultimi anni

della riflessione di Tugendhat: l'interesse di Zabala si concentra sulla svolta linguistica di Tugendhat che, allievo di Heidegger, ad un certo punto della sua evoluzione filosofica (nella seconda metà degli anni '60) si è spostato da posizioni prettamente ermeneutiche e fenomenologiche verso la filosofia analitica del linguaggio.

Il testo è suddiviso in quattro parti, che dovrebbero rappresentare le quattro fasi attraversate dal pensiero di Tugendhat nel periodo della svolta linguistica: il superamento di Husserl attraverso la filosofia analitica, la correzione del concetto di verità in Heidegger, la critica analitica all'ontologia tradizionale e una discussione della filosofia analitica. Ma ai fini di una ricognizione generale di quest'opera, più che attenersi alla suddivisione attuata dall'autore è preferibile evidenziare alcune delle problematiche più interessanti e peculiari trasversali a queste fasi.

«Semantica formale» è l'espressione che più ricorre nel testo ed è il nome che Tugendhat assegna alla sua idea di filosofia. Egli intende inserirsi nella corrente di pensiero che da Frege in poi ha posto al centro dell'attenzione filosofica il linguaggio e l'analisi del significato delle espressioni linguistiche (da qui il termine semantica). Ma non è tanto il riferimento ad oggetti (che, come si sa, è solo una fra le possibili strutture o forme semantiche del linguaggio) su cui secondo Tugendhat occorre concentrarsi: nella sua prospettiva, non si tratta di comprendere per cosa stia un *acquo* linguistico ma di comprendere il suo modo o regola d'impiego (da qui il termine formale). Il principio metodologico della semantica formale è che «un concetto può essere chiarito solo facendo riferimento alla regola d'uso della parola corrispondente».

Nella semantica formale Tugendhat vede l'unico modo per rispondere alle domande lasciate aperte dal maestro Heidegger: in primo luogo, le questioni concernenti la struttura a-priori della comprensione dell'essere nelle sue forme linguistiche e il problema della verità e dei criteri di verifica. La semantica formale è così vista da Tugendhat non solo come l'erede della tradizionale ontologia e della filosofia trascendentale, ma precisamente come una «semantizzazione» dell'ontologia di Heidegger («heideggerismo analitico», non a caso, è la definizione utilizzata da Vattimo nella prefazione per la sua filosofia): i problemi ontologici di cui si è sempre occupata la filosofia e da ultimo Heidegger vanno rivisitati e ricompresi attraverso l'analisi linguistica, la filosofia del linguaggio.

Già da queste definizioni traspare la vicinanza di filosofia analitica e filosofia ermeneutica prospettata da Tugendhat. È vero che l'ermeneutica è «più comprensiva, quanto a tematica filosofica, [...] dell'analisi linguistica», tanto che si può concepire «l'analisi linguistica come un'ermeneutica ridotta [...]», a cui «manca ancora la dimensione storica e un concetto ampio di comprensione». Ma è altrettanto vero che per entrambe la comprensione avviene sempre all'interno del linguaggio, dal quale non si può uscire o prescindere. Sia per l'una che per l'altra, dunque, non è possibile attingere agli oggetti extra-linguisticamente: «l'essere che può essere compreso è il linguaggio», «il pensiero è un fatto linguistico». Tugendhat accentua, approfondisce e condivide questo aspetto comune: per lui la comprensione non va ricondotta a una coscienza trascendentale ma a «una comunità linguistica empiricamente operante». La comprensione intersoggettiva del linguaggio viene così a configurarsi come il nuovo sistema di riferimento universale, dopo gli approcci incentrati sul soggetto o sull'oggetto.

Direzione

ANDREA BATTISTINI
STEFANO POGGI
EZIO RAIMONDI
PAOLO ROSSI

Comitato di Direzione

PIERO BOITANI
CLAUDIO CESA
FURIO DIAZ
ANDREA EMILIANI
TULLIO GREGORY
ANTONELLO LA VERGATA
CLAUDIO MAGRIS
NICOLA MATTEUCCI
MICHELA NACCI
GIULIANO PANCALDI
ARNALDO PIZZORUSSO
GIANFRANCO POGGI
LEA RITTER SANTINI
VITTORIO STRADA

Comitato di Redazione

GIOVANNI BAFFETTI
RICCARDO CAPORALI
RICCARDO MARTINELLI
FIORENZA TOCCAFONDI

Direzione e redazione della rivista
hanno sede presso la Società editrice il Mulino
Strada Maggiore, 37, 40125 Bologna (Italy)
tel. (051) 256011 / fax (051) 256034

e-mail: riviste@mulino.it

I contributi destinati alla rivista vanno inviati via e-mail
al seguente indirizzo: fiorenza.toccafondi@unipr.it

INTERSEZIONI

Rivista di storia delle idee

Anno XXVI, numero 1, aprile 2006

Sommario

La cenere lieve del vissuto. Ricordo di Riccardo Bonavita,
di Andrea Battistini 5

Saggi

«Sarete come dèi». Fascino della forza e conformismo
sociale in due episodi bellici, *di Martino Rossi Monti* 13

Tamerlano ed Ercole, *di Elena Rossi* 39

Effetto Nietzsche nella poesia di Ungaretti, *di Virginia di
Martino* 51

Schegge di un unico cristallo. L'haiku e il rinnovo della
poesia occidentale, *di Giorgio Sica* 75

Il fantasma dell'opera. L'ideale musicale della «Werktreue»
e l'estetica dell'imperfezione, *di Davide Sparti* 105

Interventi e discussioni

Giovan Battista Vico: l'estasi dell'ordine, *di Silvia Vannini* 131

Una lettera inedita di Winckelmann a Paciaudi, *di Stefano
Ferrari* 135