

Questioni trascendentali di compatibilità tra filosofia e lavoro

I.1

L'ingresso del tema del lavoro nell'area della riflessione

I.1.1. Dissoluzione del *corpus* filosofico

L'espressione "filosofia del lavoro" non desta alcuno scalpore in questo incipiente XXI secolo. Siamo abituati infatti a considerare la filosofia nella sua accezione, più generica e ridotta, di riflessione astratta e oziosa che può applicarsi a qualunque oggetto senza danno né guadagno. Karl Jaspers stigmatizzava questa condizione del sapere filosofico, quando osservava che nel nostro tempo «un'opinione diffusa è questa: la filosofia non ha nulla da dire che metta conto. Né possiede alcun significato pratico»¹.

Neppure a noi, del resto, sembra di poter disporre di argomenti in grado di rintuzzare la convinzione corrente sulla filosofia espressa dall'apoforisma di Gesualdo Bufalino: «Gira, rigira, da Talete in poi la filosofia pesta acqua nel mortaio»².

In effetti, l'estendersi all'ambito filosofico della moderna tendenza alla specializzazione del sapere³, se ha prodotto il moltiplicarsi di occasioni codificate di concentrare lo sguardo teoretico su aree particolari, dando vita alle cosiddette filosofie-al-genitivo⁴, ha anche progressivamente eroso il legame che, ancora nella *Schulphilosophie* dell'illuminismo tedesco, connetteva le varie specialità dell'indagine filosofica e conoscitiva in genere, a un unico organismo concettuale, ritenuto adeguato alla conoscenza del mondo reale e descritto nella sua possibile articolazione sistematica fin dalla *Logica*⁵. Così, Voltaire non mostra alcuna preoccupazione speculativa quando, per assecondare il desiderio della marchesa di Châtelet di leggere la storia antica *en philosophe*, scrive la prima opera di *philosophie de l'histoire*⁶, evitando l'impegno con una totalità ontologico-metafisica sempre più inattuabile. Né Kant, dopo aver appurato che non è possibile una metafisica come scienza⁷, si fa scrupoli a tradurre l'intero contenuto dogmatico e misterico della religione cristiana «nei limiti della pura ragione» e a riversarlo nella nuova area disciplinare autonoma della filosofia

della religione, dove anche le precedenti riflessioni dei deisti in materia religiosa possono trovare adeguata collocazione⁸. Del resto già il suo maestro Alexander G. Baumgarten aveva rotto l'unità sistematica della filosofia wolffiana, indagando l'estetica come disciplina indipendente⁹. E ancora prima, fin dal XVI secolo, andavano prendendo corpo, a partire dalla nozione di legge naturale, che pure era ben collocata nella gerarchia del sapere medievale¹⁰, settori di conoscenze, come quello delineato dalla teoria giusnaturalistica dello Stato e della convivenza politica, che potevano essere sviluppati praticamente, anche in assenza di un esplicito e univoco contesto ontologico-metafisico di riferimento¹¹. In seguito poi, nell'idealismo post-critico del XIX secolo e nel materialismo dialettico, la filosofia avrebbe trovato il suo campo di esplicazione prevalente nella dimensione della prassi, intesa tanto come dinamica di autoricomprendimento storica dello spirito assoluto¹², quanto come strumento, in mano alla classe-totale del proletariato, per operare il capovolgimento definitivo dei rapporti di produzione e la rivoluzione sociale¹³. Infine, la legge dei tre stadi di Auguste Comte avrebbe relegato la metafisica nello stadio pre-scientifico della evoluzione culturale dell'umanità, destinandola a essere superata dalla positiva sociologia¹⁴.

È a seguito di tale dinamica storica di progressiva disarticolazione dell'organismo filosofico ovvero di *décadence*, per esprimerci con Paul Bourget, critico letterario dell'"età della crisi"¹⁵, che alla filosofia dei nostri giorni sembra non restare altro che applicarsi al controllo critico delle scienze, naturali e umane, all'ermeneutica dei testi filosofici del passato, alla teoresi, a volte un po' snob, su argomenti marginali, quali il denaro, lo sport, il turismo o di forte impatto emotivo come il nulla, il vuoto, la morte, la fine della storia¹⁶.

In tale processo di dissoluzione dell'antico *corpus* filosofico in entità atomiche di riflessione, in cui le filosofie speciali e le scienze particolari non si preoccupano più né dei fini ultimi, ai quali sono subordinati quelli prossimi, né dell'energia vitale primaria che, opportunamente convogliata a partire dal principio di tutte le cose, rende possibile ogni altra applicazione intenzionale intermedia¹⁷, il tema del lavoro fa il suo ingresso con una inaudita presa egemonica. Come osserva Scheler nel saggio *Lavoro ed etica* (1899), quando la «giovane storia economica»¹⁸ si applicò a ricostruire il movimento che aveva condotto il livello economico degli eventi a conquistare il primo piano sulla ribalta della cultura, ciò comportò per il vecchio e residuale sapere filosofico-metafisico, già fortemente penalizzato dalla crescente prevalenza al suo interno di interessi particolari, gnoseologici e pratico-politici, il rischio di una vera e propria disfatta. Agli storici dell'economia¹⁹, infatti, non sfuggì che proprio dalla libera circolazione sociale del lavoro dei commercianti e degli artigiani,

avviatasi, tra il XIII e il XIV secolo, con l'apertura del sistema curtense all'economia cittadina di scambio su base monetaria, si era sprigionata una singolare e potente corrente energetica²⁰. Essa non si era limitata a consentire la migliore soddisfazione dei bisogni materiali ma di lì si era estesa anche a trasformare le abitudini di vita e i costumi, morali e culturali. Per usare le parole di Scheler: «In una totalità sociale e giuridica omogenea (per esempio quella delle signorie feudali del Medioevo) si pervenne alla formazione di determinati gruppi professionali e di mestiere, socialmente e giuridicamente autonomi, con finalità di vita relativamente indipendenti e morale propria, appunto a partire da una divisione del lavoro che all'inizio era solo tecnica»²¹.

Da parte degli economisti e degli storici dell'economia²², interessati a fondare la propria disciplina e perciò tesi a scoprire i processi attraverso i quali essa aveva guadagnato autonomia rispetto all'antico e tradizionale contesto filosofico, fu dunque rilevato ed evidenziato che dalla divisione del lavoro, resasi necessaria, intorno al XIII-XIV secolo, in varie zone d'Europa tra cui l'Italia, per ottimizzare la produzione e l'uso dei mezzi di sussistenza, si erano formate aggregazioni sociali nuove, gruppi professionali e di mestiere la cui vita quotidiana e i cui ordinamenti giuridici risultavano calibrati sul lavoro e sulle sue necessità, anziché, come era avvenuto fino ad allora, sull'appartenenza alle istituzioni universali della Chiesa e dell'Impero e sulla condivisione dell'etica e della visione del mondo teologico-metafisiche, che le legittimavano²³.

Inoltre, aggiunge Scheler, proprio mentre cominciava a esprimersi la grande capacità costruttiva del lavoro, che con la pratica della divisione del lavoro andava addirittura suscitando un nuovo ordine sociale, la dimensione culturale e spirituale mostrava tutta la sua debolezza. Minato dalle dispute sui rapporti tra ragione e fede, che in quello stesso periodo tardo-medievale coinvolgevano francescani e domenicani, conducendo alla formulazione della teoria della doppia verità, teologico-pratica e filosofico-teoretica²⁴, il sapere tradizionale tardo-medievale appariva sempre più incapace di assolvere al suo compito di comprendere e conferire senso a quanto emergeva impetuosamente dalla storia.

Fu allora che, secondo Scheler, cominciò a prender forma quella che noi oggi potremmo denominare la "tentazione lavoristica", secondo la quale ogni attività umana andò finalizzandosi al lavoro e ci si avviò dal "lavorare per vivere" al "vivere per lavorare". Infatti, nella stessa misura in cui veniva rivoluzionando l'attività economica delle popolazioni, che in seguito sarebbero state denominate "masse", il lavoro si manifestava altresì, sulla ribalta della storia, come la nuova forza propulsiva, da cui farsi coinvolgere. Era la potenza della tecnica materiale, del mezzo, quella che ora si rivelava capace di produrre autonomamente un sistema di vita a sé

congeniale: e in ciò operava con la stessa disinvolta naturalezza con la quale, fino ad allora, si era ritenuto che solo a partire dal mondo morale e metafisico-teologico dei fini ultimi dell'esistenza umana potesse avvenire la selezione degli scopi e dei mezzi idonei alla conduzione della vita²⁵. Sempre più inattuale e inefficace risultava così continuare a subordinare il fare al contemplare, come era previsto dalla gerarchia medioevale dei tipi di vita, in cui Lia, personificazione della vita attiva, avendo gli occhi cisposi, doveva dipendere da Rachele, dotata di sguardo limpido, in quanto dedita alla vita contemplativa²⁶.

1.1.2. L'economia politica al posto della metafisica

Del resto, già in Jean Bodin e negli studiosi di economia mercantilisti²⁷ si può trovare all'opera la convinzione giusnaturalista, che solo nel XVIII secolo verrà esplicitamente estesa all'economia dai fisiocratici, raccolti intorno al Quesnay, secondo la quale nei fenomeni economici viene in luce un "ordine naturale", non deterministico, ma anzi affidato nel suo compimento all'umana iniziativa: esso può, infatti, essere conosciuto e perseguito con efficacia, istituendo appropriate regole per il comportamento delle società umane e istaurandovi un adeguato *ordre positif*²⁸. Si può perciò elaborare, secondo Dupont De Nemours, una "scienza dell'ordine naturale", come quella illustrata nel *Tableau Économique* di Quesnay (1758) o recepita dalle *Refléxions sur la formation et la distribution des richesses* di Turgot (1776)²⁹. Se è vero, infatti, che gli uomini non possono penetrare nei disegni dell'Essere Supremo né comprendere per quali fini Egli ha istituito le regole immutabili che presiedono alla formazione e conservazione della sua opera, è altrettanto verificabile che

se si esaminano queste regole con attenzione si nota almeno che le cause fisiche degli svantaggi fisici sono esse stesse le cause dei vantaggi fisici, che la pioggia che disturba il viaggiatore, rende fertili le terre; e se si procede ad un calcolo, liberi da ogni prevenzione, si vedrà che queste cause producono infinitamente più bene che male, e che esse non sono istituite che per il bene; che il male che esse causano incidentalmente risulta necessariamente dall'essenza stessa delle proprietà mediante le quali esse operano il bene [...] Il bene fisico e il male fisico, il bene morale e il male morale hanno dunque evidentemente la loro origine nelle leggi naturali [...] l'uomo dotato di intelligenza ha la prerogativa di poterle contemplare e conoscere per trarne il più grande vantaggio possibile, senza essere refrattario a queste leggi e a queste regole sovrane³⁰.

Dunque, pur rimanendo nell'ignoranza dei fini verso i quali la divina sapienza orienta il corso cosmico e storico, gli uomini possono elaborare ed esprimere una logica di ottimalità da imprimere alla vita, una volta che

i comportamenti rivolti a procurarsi i beni per la sussistenza si sviluppano in conformità alle leggi, naturali e morali, volute da Dio e a partire da esse. Nella vita socio-economica bisogna operare come nel caso di un terreno incolto: esso è di per sé privo di valore, ma, opportunamente trattato, consente al proprietario terriero di guadagnare un utile netto, formarsi un capitale e produrre investimenti finanziari, trainanti per l'intera comunità produttiva, che non a caso per i fisiocratici si regge sulla classe dei proprietari terrieri. Su tale logica, anzi, va a costituirsi una vera scienza umana, l'economia politica, la quale, utilizzando le costanti esibite dall'agire economico e lavorativo, ovvero in modo autonomo rispetto a ogni sapere metafisicamente orientato, consente di avviare l'instaurazione di un ordine sociale da cui gli individui possano ragionevolmente attendersi di conseguire il massimo grado di benessere compatibile con le risorse, sempre limitate, di cui dispongono³¹. Pure in campo economico perciò, come già nella teoria politica e nella scienza della natura, la ripresa post-medievale della nozione di legge di natura marca l'avvio del processo di autonomizzazione della disciplina relativa³² e del suo distacco dal *corpus* ontologico-metafisico, cui era precedentemente unita. Così, la metafora della "mano invisibile" segnala in Adam Smith il primo affermarsi in Gran Bretagna della "scienza" economica-politica: quest'ultima, sulla base del «newtonianesimo morale» di matrice hutchesoniana, proclamava conforme alla natura, ovvero razionale e morale, l'esigenza di conseguire l'utilità economica³³ e lasciava, perciò, campo libero alle imprese e alle riflessioni più ardite per moltiplicare e diffondere la ricchezza. Analogamente era avvenuto nelle scienze della natura dove l'imporsi della spiegazione meccanica e del metodo dell'induzione sperimentale aveva fatto seguito alla formulazione "newtoniana" di leggi naturali generali, costanti e matematizzabili. Anch'esse, poi, erano state ricercate non per il motivo teoretico sostenuto da una pura volontà di conoscere ma per l'intento pratico di produrre qualcosa di desiderato³⁴, cioè per ottenere che attraverso la stessa conoscenza si lavorasse proficuamente a operare trasformazioni del reale antropologicamente soddisfacenti.

Scheler si spinge in profondità nell'interpretazione di questo fenomeno, per cui, nelle moderne *Weltanschauungen*, caratteri pratico-produttivi e di calcolo prevalgono, fino a sostituirlo, sull'atteggiamento contemplativo, proprio delle metafisiche antiche e medioevali, tra le quali pure figuravano le vistose eccezioni delle filosofie ellenistiche e del volontarismo scotistico. Della stessa tendenza socio-culturale anche Max Weber aveva notato l'imporsi moderno: egli l'aveva inquadrata nell'ambito del processo denominato della «separazione delle sfere», la cui origine era deposta nella notte dei tempi e perciò andava considerato invincibilmente ineluttabile³⁵. A parere di Scheler, però, tale posizione weberiana non è

soddisfacente. Ciò che ci incuriosisce infatti, una volta rilevato l'accaduto, è la ragione per cui tendenze produttivo-realizzative, sempre operanti nella storia umana e naturale, da un certo momento in poi, siano divenute ipertrofiche, sviluppandosi a scapito della metafisica. In effetti, la corrispondenza logica e in certa misura cronologica del configurarsi di posizioni culturali di stampo immanentistico, quali il deismo, il meccanicismo, il capitalismo, la nuova idea di potere proposta dal calvinismo sul piano teologico, la teoria della sovranità di Bodin, Hobbes e Machiavelli in politica, sembra indicare, per Scheler, che nei secoli che conducono alla modernità matura è andata compendosi, supportata dall'energia del lavoro, una trasformazione di livello metafisico: si è dispiiegata

la nuova volontà di potenza e di lavoro, rivolta alla natura, di una nuova società nascente, che aveva iniziato a rimuovere lentamente, da una parte, la preferenza, prevalente in epoca feudale, a favore della signoria dell'uomo sull'uomo e su ciò che è organico – unita ad un intenso e diffuso godimento nei confronti del mondo – dall'altra, lo slancio conoscitivo di tipo contemplativo di una società sacerdotale e monastica, volto ad afferrare e riflettere nello spirito forme del mondo³⁶.

Se osservato dal punto di vista filosofico, dunque, il processo di sviluppo dell'economia capitalistica con le correlate morale del lavoro e cultura del calcolo, non approderebbe tanto alla pura e semplice abolizione della metafisica, come potrebbe apparire a uno sguardo superficiale, quanto alla sostituzione della vecchia metafisica con un nuovo sapere, l'economia politica, anch'esso generalissimo e metaempirico, ma più adeguato a cogliere il mondo in conformità al carattere prevalentemente volontaristico ora assunto dal suo fondamento: tra le varie discipline resesi indipendenti nel corso dell'età moderna, infatti, solo l'economia politica ha osato rivestire, ad esempio nell'opera *Il capitale* di Marx, il ruolo di "filosofia prima" ed è stata ritenuta depositaria del «principio esplicativo di ogni fenomeno per quanto lontano dall'economia»³⁷.

Intervenendo nel dibattito a lui contemporaneo sull'origine del capitalismo³⁸, Scheler afferma che l'emergere storico di questa poderosa struttura culturale a elevatissimo impatto materiale non può essere spiegato nei limiti della dialettica tra "spirito capitalistico" e "ordinamento capitalistico". Egli, certamente, a differenza dei rappresentanti della concezione economica della storia, ritiene che all'origine dell'ordinamento capitalistico vada ricercato anche un fattore spirituale. Ma con altrettanta sicurezza obietta agli storici convinti della fissità dello spirito, che per dar luogo al capitalismo è occorsa una soluzione di continuità del precedente regime spirituale e, dunque, una effettiva trasformazione dello spirito:

Come la nuova scienza quantificante, «in opposizione all'antica separazione del lavoro manuale dallo spirito scientifico», rappresenta «il collegamento creativo del lavoro industriale con la riflessione scientifica» (W. Dilthey) e quindi non una formazione ulteriore della visione del mondo qualitativo-organologica del Medioevo e dell'antichità, bensì una rottura netta con essa, così anche la nuova inclinazione dell'economia e del lavoro, che rappresenta, rispetto a quella, una rigorosa e intima unità di stile³⁹.

In principio va, perciò, ipotizzata, secondo Scheler, una trasformazione ontologico-metafisica: l'attributo "spirito" del fondamento del mondo ha deposto la forma contemplativa e speculativa, di cui fino ad allora si era rivestito, per assumere l'aspetto prevalente di volontà, orientata al dominio sulla natura e dotata delle corrispondenti inclinazioni al calcolo e al lavoro, codificate rigorosamente nel nuovo sapere economico-politico, a somiglianza delle nuove scienze sperimentali della natura. Non fu, infatti, un «potere deficiente» a causare gli errori e le imprecisioni che Werner Sombart trova in gran numero nelle contabilità commerciali precapitalistiche; né a una limitata capacità concettuale va ricondotta la lacunosità che secondo lo storico F. W. Keutgen affligge molte legislazioni di città medioevali. Si trattò, piuttosto, da un lato della «maggiore indifferenza rispetto a definizioni numeriche precise, derivante dalla disposizione alla partita principale delimitata ancora in maniera qualitativa», dall'altro, della posizione di principio che interpretava l'intera legislazione come «riempimento delle lacune di ciò che veniva considerato come non di già regolato dai costumi della comunità, dalla tradizione, dalla fiducia e dalla fede»⁴⁰.

Insomma, animava la civiltà medioevale uno spirito differente da quello che, sulla sua decadenza, avrebbe imposto «un volere diverso, un'altra inclinazione e un altro ethos»⁴¹.

A tale variazione dell'atteggiarsi dell'attributo spirituale del fondamento del mondo corrisponde la sostituzione della metafisica con l'economia politica. Quest'ultima esercita nell'epoca del capitalismo la stessa funzione che la prima svolgeva nell'età antica e medioevale: abbraccia in una visione razionalmente unitaria la totalità dell'essere, cui si intende avere accesso conoscitivo e pratico. I moderni hanno sempre più conferito priorità assiologica a ciò che è utile, perciò l'economia politica è diventata la loro filosofia prima. Tanto più che, in misura crescente con l'avvicinarsi dell'età contemporanea, «i filosofi, non essendo più coloro "la cui filosofia è la storia della filosofia" per usare un'espressione di Kant, si diffusero in lavori di precisione logica e di teoria della conoscenza e cedettero al materialismo l'incombenza, bassa e volgare, di influenzare l'opinione pubblica»⁴².

Secondo Scheler, Karl Marx, che una così grande rilevanza attribuiva alla struttura economica, non avrebbe inteso negare importanza alla filosofia in quanto tale. Egli anzi operò, nell'area tedesca, il ravvicinamento dei due ambiti, quello filosofico e quello economico-politico, tra i quali si era creata una vera e propria frattura, poiché né Adam Müller né J. Görres erano riusciti a fornire accettabili fondamenti al lavoro, inteso in senso economico⁴³. Una "filosofia prima", dunque, neppure da Marx sarebbe stata ritenuta superflua o eliminabile. Certo, la si voleva più dinamica ed efficace della vecchia metafisica ormai confinata nel mondo delle idee, in modo che l'intera comunità umana potesse trarre giovamento dai risultati finalmente conseguiti nell'unico settore in cui tutte le acquisizioni umane, conoscitive e pratiche, possono e debbono trovare adeguata fondazione. In questo senso la stessa furia antimetafisica di Comte poteva essere considerata portatrice della segreta esigenza di trovare un sapere primo capace di promuovere il "positivo", piuttosto che della semplicistica esaltazione di quest'ultimo nella sua infondatezza teorica⁴⁴.

1.1.3. Nostalgie filosofiche

Scheler mette così in luce il fatto, poco osservato, che, neppure nel momento marxiano della sua massima valorizzazione, l'economia politica, scienza moderna sorta a partire dalle nuove esigenze spirituali di dominio sul mondo, è stata ritenuta sapere esclusivo, autosufficiente e compiuto. Essa stessa anzi ha spesso reclamato un nesso con discipline altre da sé, rivolgendosi alla religione o alla storia in Germania, alla sociologia in Francia⁴⁵. Di lì a poco, d'altro canto, nell'incipiente XX secolo, la riflessione economico-politica che tanti successi aveva rivendicato a sé, di contro all'inermità sul piano delle realizzazioni della filosofia, si sarebbe trovata impreparata e, in ultima analisi, addirittura incompetente ad affrontare e arginare le ripetute crisi di sovrapproduzione che si verificarono nella Germania guglielmiana a causa dell'eccesso di lavoro. La stessa incapacità di analisi e di intervento essa avrebbe sperimentato rispetto agli effetti negativi del lavoro descritti sia da Sombart sia da Wilhelm von Siemens. Del tutto impotente si sarebbe rivelata, infine, di fronte al problema della perdita della voglia di lavorare che affliggeva i cittadini della Repubblica di Weimar⁴⁶. In quegli anni gli studiosi di economia politica moltiplicarono le loro indagini ma, impossibilitati dalla stessa limitazione pratico-immanentistica della loro disciplina, ad attingere a una dimensione di principi primi, sovrastorica e sovratecnica, e perciò fonte adeguata di autentiche "possibilità", continuarono a subire le ondate di variabilità economica e sociale, collegate al lavoro, senza riuscire a trovare modalità alcuna di stabilizzazione⁴⁷.

Infatti, l'applicazione a tutti gli ambiti antropologici della moderna volontà di dominio, che ovunque era andata sostituendo all'approccio contemplativo quello trasformativo-lavorativo, se da un lato aveva prodotto innumerevoli novità, nel campo della conoscenza scientifica, dell'economia e della produzione tecnologica, dall'altro non aveva generato strutture di significato, stabili e condivise, all'interno delle quali tanto la variante volontaristica dello spirito quanto i prodotti del suo lavoro potessero acquistare senso, a prescindere dalla positività o negatività dei loro risultati contingenti. Così, nel primo XX secolo, quando il fascino dell'efficacia realizzativa del lavoro veniva scemando anche per le ripetute e incomprensibili crisi economiche da sovrapproduzione⁴⁸, si erano poste all'economia politica domande per le quali essa non aveva risposte. Le scienze poi, naturali, psicologiche e sociali, che all'epoca dominavano la scena accademica, essendosi insediati i loro cultori sulle stesse cattedre di filosofia⁴⁹, si imbattevano sempre più frequentemente in questioni "filosofiche", come quelle riguardanti il senso delle scoperte e dei procedimenti manipolativi del reale, inattaccabili dai loro metodi.

Tale situazione, se da un lato comportava la contestazione nei fatti della validità di saperi empirici, sia pure generalissimi come la sociologia o l'economia politica, nella funzione di succedanei della vecchia metafisica, dall'altro reclamava però chiarezza d'identità dalla stessa filosofia. Ma quest'ultima, pervasa a sua volta, nelle sue principali espressioni contemporanee, dalla volontà di dominio e di lavoro, non intendeva più coltivare né la virtù della sapienza né la tensione contemplativa verso ciò che è primo ed essenziale. I positivisti, ad esempio, erano convinti che fosse sterile applicarsi alla filosofia, poiché i metodi e i principi delle scienze si producono automaticamente dal lavoro scientifico⁵⁰. Anche per Bergson, ragione e logica costituivano un "precipitato del lavoro" e l'uomo andava considerato soprattutto come *homo faber*⁵¹. Infine, nel pragmatismo, ogni differenza significativa tra teoria e prassi scompariva, essendo stata operata la completa e definitiva trascrizione del sapere in termini pratici: le idee sono generate da un agire interiore, indotto dall'impatto con il reale e possiedono l'unica loro ragion d'essere nel costituire momenti preparatori dell'agire ovvero programmi di azioni volte a trasformazioni del mondo coronate da successo⁵².

Nella misura in cui il lavoro è diventato calibro prevalente o esclusivo del sapere e della prassi, dunque, si profila di nuovo, a livello filosofico, la strettoia di un'alternativa escludente tra sapere teoretico o dell'essere e sapere pratico-tecnico o del fare produttivo e trasformatore. Ciò aveva condotto in passato a sostituire la metafisica con l'economia politica; ora invece sembra richiedere la reintroduzione di quella a integrazione di questa. Ma, in una tale circolarità viziosa, la possibilità di aprire prospet-

tive di pensiero, che siano, nello stesso tempo, autenticamente intellettuali ed effettivamente praticabili, potrebbe restare definitivamente preclusa. Nell'età della crisi, il problema era particolarmente avvertito: numerosi pensatori si interrogavano infatti sulla natura della filosofia, che avevano continuato a praticare, oltre i *requiem* suonati dai positivisti. Così Dilthey in *Das Wesen der Philosophie*⁵³ del 1907, Husserl in *Philosophie als strenge Wissenschaft* del 1910-11⁵⁴, Simmel in *Die Hauptprobleme der Philosophie* del 1910⁵⁵, Scheler in *Das Wesen der Philosophie* del 1917⁵⁶.

Per rompere il circolo vizioso tra filosofia e lavoro, ancora nel XX secolo avanzato, non sembra che si possa disporre di risorse diverse da quelle provenienti dalla analisi fenomenologica dei vissuti. Rinnovando la domanda «Che cos'è la filosofia?», Dietrich von Hildebrand, fenomenologo realista della prima generazione, prospetta, infatti, come unica via per venire in chiaro della dimensione di senso presente nei fatti ovvero per cogliere l'evidenza intrinseca di certi principi, l'esistenza di valori morali, la differenza fra un complesso d'inferiorità e l'umiltà o fra mente e cervello, «l'attualizzazione di un altro "organo" intellettuale, diverso da quello delle cose che possono essere verificate dalla semplice osservazione empirica», un «"organo" spirituale superiore»⁵⁷. Con esso si saprà rinnovare la pratica scettica dell'*epoché* e, ponendo fuori gioco la dimensione della contingenza esistenziale e la pressione destabilizzante della sua continua variazione da fronteggiare, ci si metterà in grado di concentrare l'attenzione conoscitiva sulle «cose» come si danno in se stesse, nella loro essenza immutabile. Si potrà così elaborare, come Scheler ha fatto, una ontologia del lavoro, che consenta di liberarlo dall'alone di enfasi, unilateralmente connesso alla sua potenza trasformativa, che ancora esageratamente lo circonda e di valorizzarlo nelle sue qualità autenticamente positive. Si potrà, inoltre, applicare la descrizione eidetica alla filosofia stessa, nel tentativo di recuperarne quella capacità di ideazione della totalità ontologica, comprensiva di essere e di fare pratico e poietico, che originariamente le competeva e che faceva confluire in essa, in una unità articolata di saperi, ciò che è o diviene e ciò che si fa, sia in senso pratico-decisionale che come realizzazione tecnica⁵⁸.

1.2.2. La filosofia come ricerca del principio tra intenzionalità e realizzazione

Una simile idea di un «fare teoretico compiuto», cioè intenzionalmente comprensivo anche del momento pratico-realizzativo, doveva essere balenata nella testa di Talete, quando, nel VII sec. a.C., aveva posto mente alla filosofia, investendo la realtà cosmica di un interrogativo originale e radicale, in cui l'energia vitale dell'istinto di curiosità, che già lo aveva spinto a osservare le stelle e a misurare i terreni¹³⁵, si configurava in una forma che non si era mai vista prima. Egli si chiese infatti quale fosse l'*ἀρχή πάντων*, il principio di tutte le cose, e ipotizzò che fosse l'acqua, traendolo, secondo la testimonianza di Aristotele, «dalla constatazione che il nutrimento di tutte le cose è l'umido e che perfino il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido. Ora, ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto. Egli desunse dunque questa convinzione da questo e inoltre dal fatto che i semi di tutte le cose hanno una natura umida e l'acqua è il principio della natura delle cose umide»¹³⁶.

Con l'introduzione, nell'area gnoseologica, del punto di vista del principio di tutte le cose, il tipo della conoscenza filosofica fu identificato una volta per tutte e distinto da altri generi gnoseologici, come il mito o le scienze, quali l'astronomia o la geometria, di cui pure Talete era esperto.

Tale investimento conoscitivo si consolidò poi storicamente, a prescindere dalle vicende della sua attribuzione. Per Simplicio¹³⁷, per esempio, ad introdurre l'uso filosofico del termine ἀρχή, sarebbe stato Anassimandro, allievo diretto di Talete e considerato il vero iniziatore della scuola ionica già da Diogene Laerzio¹³⁸, che aveva fatto retrocedere Talete nella preistoria della filosofia, ritenendolo semplicemente uno dei sette savi¹³⁹. Tuttavia, la linea storiografica prevalente giunta fino a noi ha mantenuto l'appannaggio dell'inizio della filosofia a Talete e alla sua ricerca del principio di tutte le cose. Così si esprime, infatti, Jakob Brücker, autore della prima storia della filosofia sistematica: «Abbiamo più su osservato che i fondatori delle antiche teogonie non di rado hanno confuso l'origine della totalità delle cose con la nascita del nostro mondo, cominciando a porre principi generali e scivolando poi a descrivere la fabbrica di questo mondo. Per evitare ciò Talete, accingendosi a filosofare con miglior ordine, fece dell'acqua il principio di tutto ciò che è nel mondo, e del resto non si occupò»¹⁴⁰.

Anche per Brücker dunque quella che Talete introdusse nel panorama del sapere, praticando la filosofia come ricerca del principio di tutte le cose, fu in primo luogo una novità di carattere intenzionale: egli, affermando che «l'acqua è il principio di tutto», mise a fuoco una prospettiva di totalità che non proviene dall'esperienza empirica, con cui pure è compatibile, ma, come Kant avrebbe opportunamente dichiarato dopo molti secoli, dev'essere data a priori. D'altro canto, la riflessione fenomenologica ha recentemente ri-scoperto che, per ogni azione che empiricamente si effettua, bisogna presupporre un corrispondente compimento di atto-di-coscienza, logicamente anteriore, che ne costituisce il principio. E dunque, se di Talete ci è giunta la concreta proposizione «l'acqua è il principio di tutto», in cui l'intenzionalità filosofica è sviluppata fino al piano della realizzazione epistemologica e così cristallizzata, di essa possiamo però recuperare l'originaria movenza fondativa di atto del filosofare compiuto a priori, ripristinando quella feconda inversione, già da Aristotele osservata, secondo la quale ciò che è primo per noi non lo è in sé o per la quale, nell'accezione kantiana, se ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza, non tutta la conoscenza, però, deriva da essa¹⁴¹.

Proprio per le novità metodologiche introdotte dalla fenomenologia di ascendenza husserliana siamo in grado, infatti, di svincolare l'opera del filosofo dal destino tragico che secondo Nietzsche essa condivide con il versificare del poeta drammatico. Entrambi vogliono esprimere fuori di sé l'incantesimo (*Verzauberung*) che soggettivamente li affascina, rendendo acuta la loro intuizione, e si servono a questo scopo, rispettivamente, del verso e del pensiero dialettico. Tali strumenti però, se sono capaci di trattenere il contenuto dell'esperienza soggettiva, oggettivandola nel «riflesso

del mondo» (*Wiederschein der Welt*) e fissandola come sulla pietra (*petrificieren*), ne tradiscono la profondità e la ricchezza e infine si rivelano mezzi miseri e infedeli. Per questo, continua Nietzsche: «Talete contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle comunicare la sua intuizione, parlò dell'acqua!»¹⁴².

Anche ai nostri giorni, Simmel ha notato che l'originarietà epistemologica della filosofia risulta oscurata perché, a scapito delle produzioni speculative, si sono moltiplicate esposizioni a carattere storico-filosofico, le quali «sogliono per lo più offrire l'estremo e culminante risultato del pensiero, la cui forma logicamente determinata si differenzia al massimo grado dalla mobile continuità vivente del processo creativo»¹⁴³.

Viceversa, per salvaguardare la permanenza e la continuità della filosofia, è di cruciale importanza badare al movimento spirituale che la genera, dal momento che se questo punto di vista sul mondo andasse perduto, da nessun altro sapere si potrebbero trarre le conoscenze per ripristinarlo. La filosofia, che si rivolge al principio di tutto, possiede, infatti, una radicalità intenzionale più spinta di tutte le altre scienze, cosicché «non v'è dall'esterno nessun accesso al suo concetto, poiché solo la filosofia stessa può decidere ciò che la filosofia sia, anzi se essa sia a tutti gli effetti o se col suo nome si copra solo un irreale fantasma»¹⁴⁴.

Fenomenologicamente, però, noi possiamo recuperare la sequenza dei vissuti essenziali che hanno dato luogo alla celebre proposizione «l'acqua è il principio di tutto», nella quale, mentre si segnala l'avvio della nuova disciplina filosofica con l'avvenuta realizzazione del corrispondente atto filosofico a priori, si documenta che nel filosofare è fin dall'inizio all'opera un dinamismo multiforme: teoretico, pratico, poietico e anche lavorativo. A quella proposizione possiamo dunque riattribuire l'antica pregnanza sapienziale, per la quale, la coscienza popolare aveva designato Talete come σοφός, riconoscendogli, secondo Nietzsche, l'arte di osservare e cogliere le più sottili sfumature del gusto ovvero una rilevante capacità di distinguere assaporando. «Sapiente» è colui che sa in quanto assapora, nota Nietzsche, che filologicamente imposta le eguaglianze: *sapio* (io so) = *ich schmecke* (io gusto) e *sapiens* (il sapiente) = *sisyphos* = *der Mann der schärfsten Geschmacks* (l'uomo dal gusto più raffinato), a sottolineare l'ineludibile contiguità del filosofare con il vivere e dunque del più puro intenzionamento conoscitivo spirituale con la sua più concreta realizzazione espressiva in cui solo può mostrarsi¹⁴⁵.

Né con ciò si deve temere di incorrere nel rischio di sottovalutazione del compito della definizione della filosofia, paventato da Heidegger nelle sue investigazioni su Aristotele, introduttive alla ricerca fenomenologica, del semestre invernale del 1921-1922. Non si tratta infatti di ridurre la filosofia al suo «lavoro concreto» ovvero a un suo determinato «come» di

filosofia scientifica né di confinarla nella mera dimensione di «esperienza vissuta», propria di una «filosofia profetica»¹⁴⁶. Si intende viceversa attestarsi sul terreno originario del «filosofare»¹⁴⁷, per cui «se deve essere la vita [fattizia], l'esistenza», allora «deve essere la filosofia». E noi possiamo «verificare» di «essere nella filosofia»¹⁴⁸. A questo scopo, Heidegger pone a confronto le parole «filosofia» e «biologia», mostrando con tutta evidenza che mentre nel primo caso possiamo agevolmente indicare l'esercizio della filosofia con il verbo «filosofare», nel secondo caso questa via linguistica è preclusa: «non possediamo un corrispondente «biologizzare», né per «filologia» un «filologizzare». Viceversa esiste in tedesco un «*musizieren*», con il quale si esprime che «qualcuno proprio nel e con il *musizieren* è ciò che è». È in analogia con questo senso che anche per la filosofia si può affermare che «filosofare» esprime qualcosa di più del semplice «esercitare la filosofia» o «occuparsi» di filosofia. Anzi, Heidegger si spinge a rilevare il carattere di principio che lo stesso filosofare manifesta nei confronti dell'arte, incorrendo però, a nostro parere, nell'eccesso di salvaguardia della dimensione a priori del filosofare: di questa egli sembra voler, addirittura, rescindere i nessi con i necessari automatismi psico-fisici di realizzazione, di cui l'arte fa invece pieno uso. Secondo Heidegger, infatti, è vero «non che il plasmare e creare dell'arte costituiscono una «parte» della filosofia, bensì solo che ciò che nella filosofia perviene alla sua espressione più radicale raggiungendo la sua autochiarificazione più diretta nel pathos stesso dell'attuazione, nell'arte giunge a formarsi un modo concreto di poter essere esperito»¹⁴⁹.

Quanto a noi, anziché applicarci a esplicitare e dettagliare la posizione di Heidegger, vogliamo servirci del collaudato metodo dell'isolamento, già kantiano¹⁵⁰, per sottrarci alla pulsione di assicurarci in fretta il pieno successo delle operazioni di ricerca in corso e perseguire la descrizione delle componenti essenziali del vissuto del filosofare, con una riflessione che freddamente avanza in profondità. Dai vissuti conoscitivi, di cui condivide la generale dinamica dal noto all'ignoto, il filosofare si distingue, infatti, fin dal suo primo apparire, perché esso punta al principio di tutto. Come, a distanza di secoli, Simmel ha ribadito: solo il filosofo, che possiede la *Totalisierungsvermögen* o «facoltà di puntare al tutto», può concretamente attuare il procedimento generale di relazionare il particolare di volta in volta esperito con una totalità dell'essere, di volta in volta adeguata e prefigurata proprio in forza dell'assunzione del punto di vista del principio di tutte le cose¹⁵¹. Del resto, «questa totalità dell'esistenza non è accessibile in senso proprio a nessuno e su nessuno può agire. Essa deve essere ricostruita dai frammenti di realtà che soli son dati, se vogliamo come «idea» o come aspirazione, così da suscitare solo la reazione dell'intelletto filosofico»¹⁵².

Adirittura, secondo Nietzsche, esclusivamente l'intervento di una magia (*magisch*) può rendere ragione di ciò che con Talete è iniziato. Talete non si limitò, infatti, a dichiarare qualcosa sull'origine delle cose, come fanno gli uomini religiosi o anche superstiziosi né volle formulare un'ipotesi scientifica. Egli presentò «un'idea di unità» (*Einheits-Vorstellung*) che metteva in movimento il suo spirito, spingendolo a «oltrepasare le barriere dell'esperienza» (*über die Hecken der Erfahrung hinweg*). Per questo, a differenza dell'intelletto calcolante, che fatica per cercare appoggi solidi e conquiste stabili, la filosofia ha le ali ai piedi e vola sopra l'esperienza. All'origine dovette certo esserci un'intuizione mistica, continua Nietzsche, ma la domanda sull'*ἀρχή πάντων*, in cui Talete la tradusse, la rese proposizione di fede metafisica, quel «tutto è uno», alla cui verifica ogni futura filosofia si sarebbe applicata, perlustrando un campo di conoscenza altrimenti inesplorato e secondo un metodo razionale che a nessun altro sarebbe mai appartenuto¹⁵³. Il dettato aristotelico, d'altro canto, nei paragrafi iniziali della *Metafisica*, già contempla che la *σοφία*, cui amorosamente il filosofo tende, secondo la nuova intenzionalità conoscitiva che lo caratterizza, è prima rispetto all'esperienza individuale, all'arte e alle scienze non filosofiche, in virtù dei principi e delle cause che contiene, dal momento che essi sono principi e cause prime di tutte le cose e sono conosciuti non in vista di altro, ma per se stessi¹⁵⁴. È, dunque, la radicalizzazione dell'intenzionalità del principio, che si vuole esprimere, quando si definisce ciò cui la filosofia tende, «principio di tutto», poiché proprio dalla posizione epistemologica apicale connessa all'essere «primo/ultimo» del principio intenzionato, scaturisce la specificità del sapere filosofico e, insieme, la sua novità rispetto a tutti gli altri tipi di conoscenze.

Del resto, lo stesso carattere della filosofia di voler essere «sapere del tutto» o «totalizzante», al quale in epoche successive si attribuirà addirittura l'appannaggio della sua originarietà epistemologica¹⁵⁵, è in Talete già adombrato, ma solo in dipendenza della inedita intenzionalità da cui la nuova disciplina filosofica è costituita. È infatti a seguito dell'assunzione radicale del punto di vista del principio, che la ricerca conoscitiva, in quanto vuol essere filosofica, è spinta a calibrarsi sulla totalità dell'essere e a non accontentarsi di totalità parziali, rispetto alle quali pure può legittimamente esercitarsi, purché non le assolutizzi, recidendone il nesso con l'intero ontologico-metafisico in cui è immersa. Aristotele, per esempio, mentre definisce il significato di *ἀρχή*, ne sottolinea proprio l'entelechia radicalizzatrice: «...dunque, carattere comune a tutti i significati di principio è di essere il primo termine a partire dal quale una cosa o è generata o è conosciuta»¹⁵⁶.

Il pensare filosofico risulta così calibrato su una peculiare entelechia che lo fa avviare tutte le volte in cui si imbatte in qualcosa che sia capace

di indurlo in quella condizione intellettuale alterata, come ebbe a definirlo Adorno, che è il *θauμάζειν*¹⁵⁷, o anche, possiamo aggiungere noi, il dubbio cartesiano o l'*epoché*, scettica e fenomenologica. Quando, infatti, qualcosa si manifesta come conoscitivamente inoltrepassabile, perché a rischio di caduta nel nulla-di-principio, suscitandoci un senso di ignoranza (*ἄγνοια*) e di incertezza (*ἀπορία*), come ritiene Aristotele¹⁵⁸, il filosofare sorge ad esigere che taccia la vitale smania acquisitiva di conoscenze e si lasci spazio ad un ritorno riflessivo sul già noto, che prelude alla teoresi¹⁵⁹. Questo semplice vissuto-di-arresto, che può essere suscitato da qualunque oggetto, anche il più abituale e in qualunque momento, al contrario di quanto accade alla curiosità, istinto di potenza che nelle scimmie antropoidi è innescato invece da tutto quanto esula dalla *routine* consuetudinaria, oltrepassa nel suo stesso spontaneo manifestarsi, i limiti del flusso istintivo-vitale che pure lo supporta. Esso documenta che si è compiuto un atto apriori con cui la coscienza ha assunto un punto di vista che prima non aveva mai raggiunto, essendo stata impegnata a conseguire conoscenze che attenevano alle necessità della vita, all'agiatezza e al benessere, come ancora avverte Aristotele¹⁶⁰. È per questo che, con l'atto della meraviglia o del dubbio o dell'*epoché*, si delinea una sorta di *Ur-szene*¹⁶¹ della filosofia ovvero ci si rappresenta l'avvio di un'attività conoscitiva unica, eminentemente teoretica, in quanto per statuto originario rivolta al sapere delle cause e dei principi. Secondo tale intenzione conoscitiva l'oggetto è colto in rapporto alla sfera assoluta ed è pertanto investigato sia come il rappresentante di un tipo ideale, di un'essenza (*Wesenheit*) sia come il portatore della condizione problematica radicale, che si confronta con il nulla, dalla quale sorge la domanda circa il «perché, come, a qual fine c'è in generale qualcosa di simile anziché non esserci?». Se poi la domanda che scaturisce dall'oggetto è estesa all'esistenza e alla struttura essenziale della totalità mondana (*Weltgantheit*), allora siamo in presenza dell'autentica meraviglia metafisica¹⁶², come quella che ha suscitato in Talete la domanda sull'*ἀρχή πάντων*, cui egli rispose affermando che «principio di tutto è l'acqua».

A ragione, dunque, Nietzsche aveva scorto, nel volgersi filosofico all'*ἀρχή πάντων*, inaugurato da Talete, la messa in atto di una conformazione intenzionale dell'energia vitale nuova perché capace di dar luogo all'unificazione sistematica delle conoscenze secondo un criterio oggettivo e non antropologico: una sorprendente rarità fra i Greci del tempo, che tutta la natura consideravano metamorfosi antropo-teologica. Talete sviluppa invece un pensiero astratto e non plastico, che non ricorre a invenzioni fantastiche ma osserva la natura in profondità, appoggiandosi a proposizioni scientifiche e dimostrabili. Tuttavia, diversamente dalla scienza che si precipita su ogni oggetto del sapere, nel cieco desiderio di conosce-

re a ogni costo tutto quanto, e a differenza dell'accortezza che si vincola al vantaggioso per sé, la filosofia è sulle tracce delle cose che più meritano di essere sapute, si orienta sulle conoscenze grandi e importanti: il suo primo atto è perciò un denominare (*Namengeben*) la grandezza. È pronunciando il giudizio qualitativo «questo è grande», che la filosofia, secondo Nietzsche, imbriglia il cieco e sfrenato desiderio di conoscenza e lo fa puntare verso la conoscenza nel suo massimo grado, quella dell'essenza (*Wesen*) e del nocciolo (*Kern*) delle cose¹⁶³. In questo modo la filosofia si prepara anche a diventare «sapere» e ad assumere quell'atteggiamento adeguato a chi il sapere possiede che, come osservava Aristotele, è contrario alla tensione propria dell'inizio delle ricerche. Se, infatti, allora ci meravigliavamo di tutto, impostando per ogni cosa la domanda sulla causa e sul principio, dopo aver acquisito la sapienza e conosciuto le cause e i principi di tutto, dovremo meravigliarci solo se non accadrà più ciò di cui si sono trovati causa e principio¹⁶⁴. Così in effetti succede nell'avvicinarsi delle filosofie, ciascuna delle quali inizia con un nuovo meravigliarsi, che riconosce l'insufficienza o l'inadeguatezza dei principi già scoperti.

Essenziale resta dunque per la filosofia il suo radicamento nella dimensione a-razionale: solo distanziandosene con vissuti-d'arresto, essa può infatti procurarsi l'energia per diventare vissuto che investe la realtà secondo l'intenzionamento al principio di tutte le cose. Come sottolinea Nietzsche, il filosofare conduce a compimento i suoi atti a priori con la potenza, estranea all'intelletto e illogica, della fantasia (*eine fremde, unlogische Macht, die Phantasie*), che sa procedere di possibilità in possibilità, e tuttavia non trascura di segnalare alla riflessione che la segue le sicurezze su cui può appoggiarsi. Anzi, la geniale capacità della fantasia di presentire tali sicurezze dimostrabili (*beweisbare Sicherheiten*) si esprime nella possente forza di «afferrare e illuminare fulmineamente le somiglianze» (*im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten*), che la riflessione prontamente traduce in eguaglianze e rapporti causali. Un'ottima congruenza collega secondo Nietzsche il lavoro logico della riflessione e lo slancio alogico della fantasia, tanto che dove i nessi riflessivi non si sono potuti esplicitare, come nel caso della nuda proposizione «tutto è acqua» che ci rimane di Talete, dobbiamo sempre far conto su un residuo di forza propulsiva (*treibende Kraft*) che è presente, anche quando l'edificio scientifico originario si è frantumato, e spinge verso nuove costruzioni¹⁶⁵.

La scoperta di Talete non va dunque ridotta alla forma della «oggettività disciplinare», con cui la filosofia è giunta fino a noi. Di quella prospettiva epistemologica ormai cristallizzata oggi dobbiamo, piuttosto, cogliere i fattori dinamici e di sviluppo, di cui è portatrice, sottraendoli all'oblio che altrimenti li avvolgerebbe, con grave pregiudizio della nostra umanità. Da un lato, infatti, che una disciplina filosofica sia nata e si sia

effettivamente sviluppata nei secoli testimonia tanto che nel corso degli umani processi di conoscenza si riscontra l'esigenza di una dimensione definita "di principio" quanto che tale esigenza si può soddisfare esercitando l'intenzionalità filosofica, la quale, nella dimensione a priori della coscienza, ci edifica nella sapienza ovvero ci conduce a realizzare esperienze di contatto conoscitivo con ciò che ai vari gradi dell'essere e del conoscere è principio. D'altra parte, dal rapporto ontologicamente fruitivo che la filosofia così instaura scaturiscono anche concrete realizzazioni epistemologiche: nella plurimillennaria storia della filosofia si sono costituite varie discipline e l'aristotelica *ἡ πρώτη φιλοσοφία*, denominata "metafisica" per la posizione bibliotecaria dei libri che la contenevano, poté essere codificata dalla tarda scolastica in metafisica generale o ontologia o scienza dell'essere in quanto tale e metafisica speciale, a sua volta suddivisa in teologia, cosmologia, psicologia¹⁶⁶. Alla filosofia prima come teologia già Aristotele aveva associato le discipline teoretiche della fisica e della matematica¹⁶⁷; le scienze pratiche dell'etica, della politica e dell'economica; i saperi poetici della poetica e della retorica¹⁶⁸; la logica¹⁶⁹. Seguendo il punto di vista epistemologico del principio sono stati edificati nei secoli interi sistemi filosofici, dalle *Summae* medioevali agli scritti di Christian Wolff a quelli di Hegel o di Comte, sebbene il carattere di vissuto dinamico e tensionale, implicato per definizione dalla filosofia, sia andato via via sempre più perdendosi.

Eppure, il ripetersi degli atti di conoscenza filosofica, in risposta alla domanda di riflessione-intenzionante, indotta dalla meraviglia, mentre ci conferma nella certezza che il senso che cerchiamo si dà, ci avverte che mai lo acquisiremo nella interezza che idealmente ci raffiguriamo. Il sapere filosofico segnala nella sua stessa denominazione, che, nella condizione di vita terrena, dove esso trova sviluppo, sulla quiete speculativa corrispondente allo stato di compimento ontologico, cui l'intero cosmo aspira e di cui il filosofo intravede, epistemologicamente e realisticamente, la possibilità, prevale lo stato tensionale. Avere fondatamente di mira ciò che è il *primum principium* della conoscenza e dell'essere, infatti, non comporta affatto di poterlo afferrare in modo definitivo¹⁷⁰: lo stesso Talete fu rapidamente smentito quanto all'acqua, con la quale aveva identificato l'*ἀρχή*, dall'*ἄπειρον* di Anassimandro o dall'aria di Anassimene. Né ad Aristotele sarebbe sfuggito, a proposito della convinzione di Talete che l'acqua fosse l'unica causa materiale della generazione e della corruzione di tutte le cose, che la spiegazione così espressa non poteva proporsi come esauriente. Da essa promanava piuttosto una nuova questione riguardante il principio del processo di causazione e la sua causa. «Non è certo il sostrato (materiale) che fa mutare se stesso. Portiamo un esempio: il legno non fa il letto né il bronzo fa la statua, ma causa del mutamento è qualco-

s'altro. Ora, ricercare questo significa, appunto, ricercare l'altro principio, ossia, come noi potremmo dire, il principio del movimento»¹⁷¹.

La dimensione dell'*ἀρχή*, cui la filosofia è volta per statuto originario, come si è visto, costituisce infatti un territorio-limite per la conoscenza umana: essa può ritenere di averlo guadagnato ed essercisi installata, come accade talora al sapiente aristotelico¹⁷², ma finché chi conosce è vivo non può trovarvi totale e completo compimento, perché la ricerca del principio continuamente si re-instaura a causa del non-ancora conosciuto, che l'esperienza sempre di nuovo presenta. Anche Aristotele dovette ammettere che la vita contemplativa è troppo elevata per gli uomini, i quali riescono a viverla solo per brevi periodi di esercizio dell'intelletto: quando questo, trovandosi nella condizione di non essere in alcun modo disturbato dal fluire della vita terrena, può mantenersi per un certo tempo a livello della realtà divina e parteciparne conoscitivamente¹⁷³.

La filosofia dunque nasce con iscritta nel suo statuto una duplicità. In essa infatti la quiete, connessa con il contatto conoscitivo con gli apici ontologici, e il dinamismo, implicato dalla processualità della ricerca, dall'esperienza empirica sempre risorgente, convivono in modo tale che l'una può avvantaggiarsi dell'altra: quanto più la prima risplende di luce calma, tanto più la seconda si accende di efficacia decisionale e realizzativa. Per questo, l'intero cosmo degli antichi poté essere paragonato a un "agone", a un "fare a gara", in cui tutti gli esseri corrono per raggiungere la causa finale, l'essere perfettissimo che immobile e imperturbabile costituisce il termine del loro desiderio di esseri imperfetti¹⁷⁴.

Vario è stato l'uso che i filosofi hanno fatto della peculiare intenzionalità conoscitiva filosofica messa in luce da Talete. Da Platone, per esempio, secondo Heidegger e Blumenberg¹⁷⁵, si avvia una tradizione che intende avvalorare della filosofia soprattutto l'aspetto di teoria pura, rigidamente distinta, fino alla incompatibilità, dalla vita. Egli la esprime esemplarmente nell'aneddoto del *Teeteto* riguardante proprio Talete e una servetta tracia. Così suona il passaggio platonico: «Si racconta anche di Talete, il quale mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi rivolti in alto, cadde in un pozzo; e allora una servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava una gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi, non le vedeva affatto [...] Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti quelli che fanno professione di filosofia»¹⁷⁶.

Da Aristotele, invece, si può desumere la considerazione del sapere filosofico come non solo compatibile con la vita, ma addirittura portatore di quelle conoscenze che consentono di vivere in modo ottimale. L'aneddoto aristotelico su Talete, ha, infatti, questo tenore: «Siccome, povero com'era, gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, dicono che [Talete],

avendo previsto in base a computi astronomici un abbondante raccolto di olive, ancora nel cuore dell'inverno, disponendo di una piccola somma, si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio, dando una cifra irrisoria, perché non ce n'era richiesta alcuna: ma quando giunse il tempo della raccolta, poiché molti cercavano i frantoi tutt'insieme e d'urgenza, li dette a nolo al prezzo che volle e, così, raccolte molte ricchezze, dimostrò che per i filosofi è davvero facile arricchirsi, se lo vogliono – e invece non è questo di cui si preoccupano»¹⁷⁷.

Qui Aristotele dà conto dell'autentica posizione epistemologica della filosofia, in opposizione all'antica e ricorrente accusa rivoltale, di non avere, e non dover avere, alcun interesse per il quotidiano e storico affanno, proprio della vita degli uomini¹⁷⁸. In verità, il filosofo è nel mondo e lo osserva, ma dalla prospettiva del principio di tutte le cose: i fenomeni contingenti, dei quali la vita consiste, pertanto, lo interessano nella misura in cui può ricondurli nell'alveo ontologico-metafisico, rinvenendone il nesso che li collega alla dimensione di principio. Come sottolinea Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: «Perciò Anassagora e Talete, e gli uomini come loro, vengono chiamati sapienti (σοφοίς) ma non saggi (φρονιμοίς), quando si vede che ignorano ciò che è vantaggioso per loro e si dice che essi conoscono realtà straordinarie, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, perché non sono i beni umani che essi cercano»¹⁷⁹.

Tuttavia, le conoscenze filosofiche non sono né incompatibili né dannose rispetto alla vita: in qualunque momento, il filosofo può decidere di applicarle ai casi particolari, che lo interessano. Così Talete si è procurato il danaro di cui mancava e si è sottratto alle critiche dei concittadini, proprio utilizzando quel procedimento della ricerca del principio da cui tentavano di distoglierlo, giudicandolo inconciliabile con i bisogni vitali: egli infatti da filosofo, cioè in quanto orientato alla dimensione del principio, ha potuto capire che dalle previsioni astronomiche che aveva elaborato, poteva avviarsi una dinamica di reperimento di ricchezze. In altre parole: avvezzo com'era a cercare l'*ἀρχή πάντων*, gli è stato facile applicarsi a trovare anche il principio del proprio arricchimento. È vero, dunque, che la filosofia rischia continuamente di smarrire il contatto con il mondo reale, naturale e umano, e di perdersi in quello ideale, divenendo astratta speculazione: la rivolta moderna contro la mera "ripetizione" metafisica lo testimonia con vigore¹⁸⁰. Per la prospettiva di principio, che la qualifica epistemologicamente, però, ad essa appartiene sempre la connessione con le scienze empiriche e con l'umano apprendimento quotidiano, che a quella prospettiva non cessano mai, in modo implicito o esplicito, di fare riferimento: ad essi la filosofia apre vie di novità nella comprensione e nella trasformazione degli ambiti di realtà relativi, sebbene nessun automatismo possa determinare o garantire se e quali risultati conseguiranno

dall'intreccio tra filosofia e vita, che ogni filosofo è chiamato a operare. Ancora nel XX secolo, secondo Scheler, di fronte a ogni fatto d'esperienza, il filosofo si pone l'interrogativo che segue: «Come debbono essere costituiti il fondamento e la causa prima della totalità del mondo perché una tale cosa, una tale struttura essenziale, sia possibile?»¹⁸¹.

1.2.3. I principi teoretici alla prova della pratica nella filosofia critica kantiana

Si tratta ora di giungere al nocciolo della questione circa la compatibilità trascendentale di filosofia e lavoro: a partire dalle scoperte fenomenologiche si è potuta verificare la profonda congruenza che, fin dalla sua origine, lega la filosofia alla vita e al filosofare conferisce quel dinamismo intenzionale rivolto al principio, che, pur trovando compimento sul terreno ideale e assoluto degli atti a priori, si mantiene prendendo base sui processi strumentali sia naturali, cioè psicofisici, sia artificiali ovvero lavorativi, che supportano le idee nel loro essere intenzionate, espresse, realizzate. La stessa energia che anima tutto ciò che è vivo, quando raggiunge il livello umano sostiene anche il filosofare dove, opportunamente conformata in intenzionalità rivolta al principio di tutto, sfocia nell'elaborazione di teorie filosofiche. Infatti, la primitiva esperienza degli atti del filosofare, che riflessivamente abbiamo scoperto essere compiuti a priori, ha potuto raggiungerci oggi per il tramite di filosofie concretamente formulate e perciò tanto reali da essere comunicate sia in forma orale che in forma scritta e tramandate fino ai nostri giorni.

Il passaggio dall'automatica poiesi vitale a quella noetica libera e il successivo re-innesto consapevole di quest'ultima nel flusso dell'esperienza individuale e sociale, nella forma di intenzioni, motivazioni e fini della volontà e delle azioni, sono però da noi vissuti ormai così meccanicamente che solo sul terreno epochizzato della descrizione fenomenologica delle esperienze riusciamo a recuperare l'individuazione. Ci ripugna, anzi, considerare connesso al filosofare un segmento "lavorativo" psicofisico, per cui, come Scheler ci ricorda, l'intenzionalità rivolta al principio di tutto e compiuta a priori, debba accettare di configurarsi nella forma dell'«eseguire un compito», per dare ordinamento effettivo secondo finalità date nella dimensione della corporeità e della cultura, all'energia vitale¹⁸² che sola può condurre il filosofare a realizzarsi in concrete espressioni verbali, come la proposizione di Talete, «l'acqua è il principio di tutte le cose». Tuttavia, avendo voluto, su base esclusivamente intenzionale-volontaristica, mantenere la filosofia nella posizione elevata che una volta aveva avuto, ma che oggi non le viene più riconosciuta, l'abbiamo trasformata in un monumento di pietra ed esposta al rischio di diventare una

Note

1. K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper, München 1965; tr. it. di C. Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Edizioni di Comunità, Milano 1968, p. 136.

2. Cfr. M. Baldini, *La filosofia salva la vita. Aforismi dalla storia del pensiero*, Mondadori, Milano 1997, p. 107.

3. Cfr. in proposito le osservazioni contenute nel notissimo scritto di M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in WGA XVII, pp. 49-111; tr. it. di P. Volonté, *La scienza come professione*, Rusconi, Milano 1997 (poiché la traduzione italiana è corredata del testo tedesco a fronte tratto dalle *Gesammelte Werke*, d'ora in avanti ci si atterrà a tale edizione anche per i rimandi in lingua originale). Qui, oltre a segnalare che «la scienza ha ormai raggiunto un livello di specializzazione sconosciuto in precedenza» (p. 75), per cui «oggi una realizzazione realmente valida e definitiva è sempre frutto di specializzazione» (p. 77), Weber denuncia la fondamentale perdita di senso complessivo del mondo che tale sviluppo unilaterale del sapere disincantato comporta.

4. Cfr. Baldini, *La filosofia salva la vita*, cit., p. 9. Già F. Barone, in *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Contributi al XLI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate (aprile 1986), Morcelliana, Brescia 1989, pp. 29-40, rilevava il fenomeno attuale della crescente proliferazione delle «filosofie di...», considerandolo sintomo della incompatibilità tra filosofia e statuto epistemologico.

5. Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, Olms, Hildesheim 1983, §§ 55-114: *De partibus philosophiae*. M. Campo, nel primo tomo del suo ormai classico *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939, sottolinea l'importanza e la centralità della logica nella costruzione dell'edificio wolffiano, al punto che «il suo [della logica] formarsi comandò in certa guisa il formarsi delle altre parti del sistema» (p. 78). Cuore della logica wolffiana è l'*Ars inveniendi*, distinta in *generalis*, che «dovrebbe raccogliere e organizzare i comuni principi superiori dei vari metodi euristici, propri alle diverse discipline» (p. 80) e *specialis*. Essa si sviluppa poi tanto *a priori*, utilizzando, cioè, nella ricerca della verità i sillogismi, gli *artificia euristica* quali la costruzione, il simbolismo, il *principium reductionis*, la *soliditas* e l'*ingenium* (pp. 81-2), quanto *a posteriori* come *ars observandi* e *ars experimentandi* (p. 81). Cfr. inoltre M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Heildesheim 1964.

6. Cfr. Voltaire (F. M. Arouet), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, in *Les œuvres complètes*, éd. par T. Bestermann, vol. XXVIII, Institut et Musée Voltaire, Genève 1983; tr. it. di M. Minerbi, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni e sui principali fatti della storia da Carlomagno sino a Luigi XIII*, De Agostini, Novara 1981, 4 voll.

7. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in AK III, pp. 11 e 13-4; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1991, Prefazione alla seconda edizione, pp. 16 e 19-20. Inoltre cfr. ivi, p. 516 (ed. ted. p. 546) dove Kant ribadisce che la metafisica non aveva potuto avviarsi sul cammino sicuro della scienza perché aveva preteso di oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile e di usare dell'intelletto e della ragione in modo iperfisico (*hyperphysisch*). Infine ivi, *Logica trascendentale*, Introduzione IV, p. 85 (ed. ted. p. 82), dopo aver concluso che l'incondizionato deve trovarsi nelle cose in sé e non in quanto noi le conosciamo e ci sono date e aver pertanto negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del sovrasensibile, Kant inaugura la via pratica alla metafisica.

8. Cfr. la lettera al Biester del 30 luglio 1792, in cui Kant, a proposito dei suoi quattro manoscritti sulla religione, destinati inizialmente a comparire nella "Berlinische Monatschrift", dichiara che essi «dovevano costituire un tutto compiuto col titolo di *Dottrina filosofica della religione*» (in AK XI, p. 344). L'opera, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, fu stampata a Jena presso l'editore Nicolovius di Königsberg e messa in vendita a Lipsia nella Pasqua del 1793. L'anno dopo, 1794, se ne ebbe una seconda edizione. Così nell'Introduzione a I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr. it. a cura di G. Durante, Chiantore, Torino 1974, p. VII (la traduzione è condotta su AK VI, pp. 1-202).

9. Com'è noto il *Nachlass* di Kant, in AK XVII-XVIII, è fitto di commenti ai paragrafi della *Metaphysica* di Baumgarten, che egli aveva usato quale testo base delle sue lezioni universitarie per molti anni e anche nel periodo critico, pur entrando spesso in polemica con le idee contenutevi. La notorietà di Baumgarten ai posteri, tuttavia, dipende quasi esclusivamente dalla sua *Aesthetica*, di cui è passato come il vero *Erfinder*; lo stesso Winckelmann, che di Baumgarten aveva seguito ad Halle le lezioni di logica e metafisica, lo ricordava soprattutto come autore dell'*Aesthetica*. Cfr. in proposito M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Torino 1973, pp. 11 e 13-4.

10. Nella *Summa Theologiae*, Tommaso d'Aquino considera la legge naturale conforme a ragione radicata nella struttura istintiva che accomuna uomini e animali. Infatti, tre sono le fondamentali inclinazioni naturali che egli riconosce nell'uomo: l'inclinazione verso

il bene naturale, che l'uomo condivide con ogni sostanza, la quale, come tale, desidera la propria conservazione; quella che lo induce a compiere gli atti propri della specie animale; infine l'inclinazione al bene secondo la natura razionale che esclusivamente gli appartiene (*Summa Theologiae*, II, I, q. 94, a. 2). Così dalla legge eterna che esiste nella mente di Dio e governa l'universo, scaturisce, come suo riflesso partecipativo, la legge di natura negli uomini. Da quest'ultima derivano le leggi umane giuste (*Summa Theologiae*, II, I, q. 91, aa. 1, 2; q. 95, a. 2).

11. Cfr. J. Rohls, *Storia dell'etica*, tr. it. di P. Kobau, il Mulino, Bologna 1991, pp. 11-2 (tit. orig.: *Geschichte der Ethik*, Mohr, Tübingen 1991). Qui il sorgere del giusnaturalismo è inquadrato nell'ambito della responsabilità autoconservativa, di cui la struttura politica civile, rappresentata ormai dalle monarchie nazionali, fu investita, allorché dalla frammentazione dell'unità ecclesiale-imperiale si scatenarono forze distruttive tali da mettere in pericolo la stessa sopravvivenza umana. In Grozio, poi, quella che Rohls definisce come la «deconfessionalizzazione della legge naturale medioevale» (p. 235) troverà il suo compimento nella elaborazione di forme di regolazione dei rapporti tra stati sovrani su base naturale in quanto a-confessionale. Il diritto internazionale, che prende così avvio, è costituito di proposizioni vere per la loro corrispondenza alla ragione di tutti gli uomini e che perciò sarebbero tali anche se Dio non esistesse; cfr. U. Grozio, *De jure belli ac pacis* (1625), Prol. § 11; tr. it. parziale di G. Fassò, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Morano, Napoli 1979. In precedenza anche Alberico Gentili si era impegnato a ricercare norme di diritto naturale che evitassero l'istaurarsi dello stato di guerra, ma aveva fatto ricorso a questo scopo alla nozione, meno feconda sul piano dell'elaborazione politica, di istinto naturale; cfr. A. Gentili, *De jure belli libri tres* (1588), ed. by C. Philipson, Clarendon Press, Oxford 1933. Particolarmente articolata e ricca è l'analisi dei rapporti tra legge di natura e diritto naturale nel passaggio dal medioevo all'età moderna, condotta da F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris 1934; tr. it. di G. Bonacchi, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, il Mulino, Bologna 1984, cfr. soprattutto i capp. II-III. A proposito del distacco, indotto dal moderno giusnaturalismo, della sfera giuridica e politica dallo sfondo ontologico-metafisico e della collocazione del diritto nell'ottica del volontarismo, propone interessanti osservazioni G. Torresetti, *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz. La razionalità del diritto*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 133-205.

12. Cfr. K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, tr. it. di F. Ferraresi e introduzione di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 38-41 e 44-5 (tit. orig.: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, Metzler, Stuttgart 1983).

13. Ivi, pp. 41-6. Per la continuità filosofica tra Hegel e Marx resta valida, a nostro avviso, l'osservazione di Löwith, secondo la quale «comprendere la cosa» ha in Hegel lo stesso significato che in Marx: «non si tratta semplicemente di intendere, ma di criticare e trasformare» (cfr. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 253).

14. Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Culture et Civilisation, Bruxelles 1969, vol. I, pp. 3-5; tr. it. di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1967. In proposito così si esprime R. Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori*, tr. it. di P. Martineti, UTET, Torino 1969 (tit. orig.: *Die Lebensanschauung der grossen Denker*, Veit, Leipzig 1890): «Finalmente questo stadio metafisico, col suo carattere rivoluzionario, deve cedere al

positivo [...] La direzione della vita tocca ora alla scienza naturale, che con la ricerca dà forma ai nostri concetti, con la tecnica rende per la prima volta possibile un vero lavoro, un'azione conscia del proprio fine e diretta verso l'ambiente» (p. 650). Cfr. anche M. Scheler, *Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis*, in "Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie und Sozialwissenschaften", 2 (1921), 1, pp. 22-31; ora come *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, in GW VI, pp. 27-36; tr. it. di R. Racinaro, *Filosofia della storia e filosofia del sapere nel positivismo (Legge dei tre stadi)*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, pp. 113-24.

15. Cfr. P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, éd. par A. Guyaux, Gallimard, Paris 1993, pp. 13-8 (pagine conclusive del saggio su Baudelaire, intitolate *Théorie de la décadence*).

16. Nell'età della crisi in Germania, numerose pubblicazioni mescolavano la filosofia a oggetti propri di altre scienze, per cogliere l'opportunità di sviluppare il tipo filosofico della riflessione anche in tempi ad esso poco inclini. Così per esempio in G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin 1987; tr. it. di A. Cavalli e L. Perucchi, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1998. Anche Scheler recensì "filosoficamente" molte opere di carattere non filosofico. Nella rivista "Die Weissen Blätter" comparvero le recensioni a: K. Riezler, *Die Erforderlichkeit des Unmöglichen*, 1 (1913), 4, pp. 65-6, ora in GW XIV, p. 391; F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 1 (1914), 6, pp. 118-9, ora in GW XIV, pp. 402-4; J. von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, 1 (1914), 6, pp. 191-21, ora in GW XIV, pp. 392-3; T. G. Masaryk, *Russische Geistes- und Religionsgeschichte*, 1 (1914), 8, pp. 860-1, ora in GW IV, pp. 611-3. Su "Die Neue Rundschau" di Berlino apparvero le recensioni a: C. Techet, *Völker, Vaterländer und Fürsten*, 25 (1914), 10, pp. 1610-1, ora in GW IV, pp. 600-3; K. Joel, *Antibarbarus*, 26 (1915), 1, pp. 143-4, ora in GW IV, pp. 603-6; W. Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie* e K. Joel, *Neue Weltkultur*, 26 (1915), 7, pp. 999-1001, ora in GW VI, pp. 353-6. In "Summa" comparvero le recensioni a: G. Gräfin Wartensleben, *Die christliche Persönlichkeit im Idealbild*, 1 (1917), 11, pp. 144-6, ora in GW IV, pp. 606-9; P. Duhem, *La science Allemande*, 1 (1917), 1, pp. 151-3, ora in GW VI, pp. 356-9; W. Haas, *Die Seele des Orients*, 1 (1917), 1, pp. 158-60, ora in GW IV, pp. 609-11. La recensione a H. Gomperz, *Philosophie des Krieger in Umrissen*, fu pubblicata in "Dritte Beilage zur Vossischen Zeitung", 1915, n. 501, ora in GW XIV, pp. 399-400. Il testo di W. Rathenau, *Von kommenden Dingen*, fu recensito in "Hochland", 14 (1917), 2, pp. 385-411, ora in GW IV, pp. 543-71 e quello di J. Plenge, *1789 und 1914*, in "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 42 (1917), pp. 586-605, ora in GW IV, pp. 584-600. Anche ai giorni nostri, poco propensi all'esercizio filosofico, la tendenza alla cripto-filosofia prosegue; cfr. per esempio F. Ravaglioli, *Filosofia dello sport*, Armando, Roma 1990; V. Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*, Beck, München 1991, tr. it. di P. Scibelli, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992; R. Comai, *Filosofia e management*, Guerini e Associati, Milano 1992; F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, Free Press, New York 1992, tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992; H. Hude, *Philosophie de la prospérité*, Éditions du Prologue, Paris 1994; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.

17. Proprio per scoprire che cosa ne sia di tale tradizionale dipendenza della prassi dal principio di tutte le cose, metafisicamente appreso, nel nostro tempo di decostruzione della storia della metafisica, si avvia l'indagine di R. Schürmann, in *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Éditions du Seuil, Paris 1982, pp. 11-7; tr. it. di G. Carchia, *Dai*

principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger, il Mulino, Bologna 1995. In proposito cfr. anche J. W. Burrow, *The crisis of reason. European thought 1848-1914*, Yale University Press, New Haven-London 2000; tr. it. di S. Poggi, *La crisi della ragione. Il pensiero europeo 1848-1914*, il Mulino, Bologna 2002.

18. M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, pubblicato per la prima volta nella rivista "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 114 (1899), 2, pp. 161-200, ora in GW I, pp. 161-97; tr. it. di D. Verducci, *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 54.

19. Scheler non pensava tanto ad Adam Smith e ai teorici inglesi dell'economia, ai quali oggi si fa generalmente risalire la presa di risalto politica e culturale della dimensione economica, come ritiene anche C. M. Cipolla, in *Uomini, tecniche, economie*, Feltrinelli, Milano 1966, dove asserisce con immediatezza che la storia economica nacque quando nacque l'economia e per opera di economisti. In maniera più circostanziata, in *Introduzione allo studio della storia economica*, il Mulino, Bologna 2000, così si esprime: «La storia economica è disciplina relativamente giovane. Certa proto-storiografia economica rimonta al secolo XVII, ma una storiografia economica matura e di riconosciuta dignità accademica comparve solo con la metà del secolo XIX e più decisamente ancora con gli inizi del XX» (pp. 13-4). Scheler aveva in mente piuttosto quella tradizione di studiosi (economisti, storici, giuristi, sociologi) di lingua tedesca che, preceduti da Adam Müller e Friedrich List, davano forma alla cosiddetta "scuola storica dell'economia". Si trattava, per citare solo i capiscuola, di B. Hildebrand, W. Roscher, K. Knies della "vecchia" scuola storica e di G. Schmoller della "nuova" scuola storica (cfr. U. Meoli, *Lineamenti di storia delle idee economiche*, UTET, Torino 1991, pp. 287-300); ad essi Schumpeter collega la "nuovissima" scuola storica dell'economia, rappresentata da W. Sombart e da M. Weber (cfr. J. A. Schumpeter, *History of economic analysis*, Oxford University Press, New York 1954; tr. it. di P. Sylos-Labini e L. Occhionero, *Storia dell'analisi economica*, Boringhieri, Torino 1959), in verità più sociologi storici che storici dell'economia (cfr. S. Ricossa, voce *Storicismo economico*, in *Dizionario di economia*, UTET, Torino 1988, p. 429).

20. È propriamente verso il 1180 che in tutta Europa si apre l'età degli uomini d'affari e lo spirito di profitto si avvia a scalzare progressivamente lo spirito di larghezza, come sostiene G. Duby, in *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, tr. it. di V. Fumagalli, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 341 (tit. orig.: *Guerriers et paysans: VII-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris 1973).

21. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 54; ed. ted. p. 163. Successivamente, in *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in GW VIII, p. 44; tr. it. di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1976, p. 98, Scheler si richiamerà al capitolo intitolato *Machtreichtum und Reichthums-macht* dell'opera di W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München 1921 (tr. it. parziale di A. Cavalli, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967), per sottolineare l'insufficienza di ogni spiegazione di carattere economicistico del fenomeno. Analogo rimando in M. Scheler, *Der Bourgeois*, in GW III, p. 345; tr. it. di R. Racinaro, *Il borghese*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 42.

22. «La storia è necessaria per gli economisti [...] per diverse ragioni. Perché è terreno su cui la teoria economica deve cercare le verifiche. Perché dallo studio della storia l'economista teorico può ricevere ispirazioni e stimoli. Perché ci sono fenomeni, nella vita economica, la cui logica può essere rivelata solo dalla storia: visti in un dato momento possono apparire addirittura irrazionali e quindi incomprensibili», così si esprime P. Sylos Labini, nel saggio *Le relazioni intime fra storia e teoria economica*, in W. N. Parker (a cura

di), *Economia e storia*, tr. it. di M. Caracciolo, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 141 (tit. orig.: *Economic history and the modern economist*, Blackwell, Oxford-New York 1986). Tali affermazioni valgono a giustificare la doppia denominazione da noi attribuita ai cultori dell'economia, alla ricerca della giustificazione della sua preminenza tardo-moderna.

23. Cfr. K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen 1904.

24. M. Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und den ethischen Prinzipien*, in GW I, pp. 26-7.

25. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 54; ed. ted. p. 163.

26. Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 182, a. 1.

27. Cfr. J. Bodin, *Les six livres de la République*, Du Puy, Paris 1576; tr. it. a cura di M. Isnardi Parente e D. Guaglianone, *I sei libri dello Stato*, UTET, Torino 1964. Inoltre W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Teubner, Stuttgart 1964; tr. it. di G. Sanna, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, La Nuova Italia, Venezia 1927. Com'è noto, Bodin usa la nozione di ordine naturale nel senso giusnaturalistico di legge naturale alla quale il sovrano deve subordinarsi, se vuole esercitare legittimamente il suo potere.

28. Cfr. P. P. Mercier De La Riviere, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, P. Genthner, Paris 1910, p. 355.

29. Cfr. E. Zagari, *Una reinterpretazione della teoria fisiocratica*, Jovene, Napoli 1972, pp. 13-21.

30. F. Quesnay, *Le droit naturel*, in Institut National Études Demographiques (éd. par), *François Quesnay et la physiocratie*, vol. II, INED, Paris 1958, pp. 729 ss. (la traduzione italiana è a cura di Zagari, in *Una reinterpretazione*, cit.). Cfr. anche B. Miglio (a cura di), *I fisiocratici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 116.

31. C. Napoleoni, in *Smith, Ricardo, Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Boringhieri, Torino 1970, afferma che con i fisiocrati l'economia «cessa di essere subordinata a qualcosa d'altro e comincia a costituire l'oggetto di un discorso specifico!» (p. 11); ciò accade, a suo parere, non tanto perché essi per primi avrebbero potuto giovare della congiuntura dell'economia capitalistica in cui dalla produzione scaturisce un sovrappiù destinabile all'allargamento del sistema produttivo: infatti il sovrappiù nasce già con la divisione del lavoro. Piuttosto, come esplicita Zagari, in *Una reinterpretazione*, cit., i fisiocrati ebbero il merito di «dare una rappresentazione compiuta del processo economico, in cui il sovrappiù non è solo il termine del processo produttivo ma è anche il suo continuo reinizio, e si trova perciò collocato in una posizione non terminale ma centrale» (p. 102). Ed ancora: «con i Fisiocrati, cioè, in definitiva, viene a capovolgersi la relazione che poneva in secondo piano i problemi economici rispetto ai fini della società e si afferma, proprio per il fatto che gli elementi economici costituiscono la base dell'«ordine naturale», una concezione della scienza economica che permetteva da una parte di determinare la migliore forma politica e dall'altra la realizzazione della vita morale» (pp. 104-5).

32. Cfr. W. Letwin, *The origins of scientific economics. English economic thought 1660-1776*, Methuen, London 1963, pp. 171-81. Qui viene evidenziata la stretta corrispondenza tra legge di natura nell'area dell'etica e della giurisprudenza e legge di natura nel regno della scienza naturale, che si venne a determinare nel complesso svolgimento teorico della nozione di legge naturale, cioè da Aristotele, attraverso stoicismo, epicureismo e scolastica, fino a Locke. Letwin opera la distinzione dei due differenti concetti che l'unica espressione

«legge di natura» includeva nel XVII secolo, denominando leggi del valore, quelle leggi naturali che, dovendo fornire il criterio per il bene della società, andavano utilizzate nel ragionamento economico (cfr. Meoli, *Lineamenti*, cit., p. 98).

33. Meoli, *Lineamenti*, cit., p. 162. Sulla concezione del lavoro di A. Smith, cfr. F. Bruni, *La nozione di lavoro in Adam Smith*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 79 (1987), pp. 67-95. Di recente assistiamo a una ripresa delle indagini sul nesso che collega economia e comportamento umano: cfr. per esempio H. A. Simon, *Models of bounded rationality. Empirically grounded economic reasons*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass. 1997; tr. it. di I. Negri, *Scienza economica e comportamento umano*, Edizioni di Comunità, Torino 2000.

34. M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, in GW VIII, p. 196; tr. it. di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro*, Angeli, Milano 1997, p. 99.

35. M. Weber, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in WGA XIX, pp. 479-522; tr. it. di A. Ferrara, *Considerazione intermedie*, Armando, Roma 1995, pp. 41-104. Weber distingue le seguenti sfere: economica, politica, estetica, erotica, intellettuale. L'idea della pluralità delle sfere dello spirito umano e della loro tendenziale divisione autonomistica senza sintesi né conciliazione fa parte del *Kulturpessimismus* e della *Lebensphilosophie* dell'epoca. Così anche G. Simmel, in *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in «Logos», 2 (1911-12), pp. 1-25 e in *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, München 1918; tr. it. di F. Sternheim, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano 1938.

36. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 101; ed. ted. p. 198.

37. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 57; ed. ted. p. 165.

38. Nel saggio *Il borghese* del 1914, Scheler interloquisce con quelli che ritiene i protagonisti del dibattito a lui contemporaneo sul capitalismo: W. Sombart, M. Weber, E. Troeltsch e A. Salz (in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., pp. 41-2; ed. ted. p. 344).

39. Ivi, p. 50; ed. ted. p. 350. Nella valorizzazione dell'elemento personale-spirituale su quello strutturale-materiale a proposito dell'origine del capitalismo, Scheler si trova in consonanza con le tesi del *Kathedersozialist*, Lujo Brentano, il quale, contrapponendosi a Marx e a Sombart, quando intendono «che la caratteristica del periodo capitalistico sia l'estendersi del profitto oltre i limiti dei bisogni personali, mentre nell'epoca precedente esso si sarebbe arrestato a questo punto», nel saggio *Commercio e capitalismo* (cfr. L. Brentano, *Handeln und Kapitalismus*, Meiner, Leipzig 1923; tr. it. di A. Giolitti, in *Le origini del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1968), sostiene che non è dall'economia capitalistica che è nato il desiderio di un illimitato profitto; esso esisteva già, essendo profondamente radicato nella natura umana e perciò estremamente personale; piuttosto, «il mutamento portato dal capitalismo consiste semplicemente nell'aver dato a questo desiderio un'altra direzione [...] non più la terra, bensì il denaro e i suoi equivalenti sono [nell'età del capitalismo] l'oggetto di ogni desiderio di guadagno illimitato» (pp. 119-20).

40. Scheler, *Il borghese*, cit., p. 51; ed. ted. p. 351.

41. Ivi, pp. 51-2; ed. ted. p. 351.

42. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 59; ed. ted. p. 166.

43. Ivi, pp. 58-9; ed. ted. p. 166.

44. Così interpretiamo l'osservazione di Scheler (ivi, p. 67; ed. ted. p. 171), secondo la quale Comte non si sarebbe opposto tanto aspramente alla metafisica, se non l'avesse con-

siderata di enorme importanza. In effetti anche il sapere dello stadio positivo è da Comte denominato «filosofia» e descritto al pari degli altri «systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes» (*Cours de philosophie positive*, vol. I, p. 3).

45. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 59; ed. ted. p. 166.

46. M. Scheler, *Arbeit und Weltanschauung*, in GW VI, pp. 276-8; tr. it. di F. Bosio, *Lavoro e intuizione del mondo*, in *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, La Scuola, Brescia 1982, pp. 84-6.

47. Offre ampia documentazione di ciò H. Marcuse, nel saggio *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff*, in *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965; tr. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Ceruti, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1982, pp. 147-87. Una curiosa conferma del perdurare odierno di quella situazione di irrisolutezza in F. Galimberti, *Economia e pazzia. Crisi finanziarie di ieri e di oggi*, Laterza, Roma-Bari 2002.

48. Appropriate le notazioni in proposito di W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar 1918-1933. I mali oscuri della democrazia europea*, tr. it. di L. Magliano, Rizzoli, Milano 1979 (tit. orig.: *Weimar. A cultural history 1918-1933*, Weidenfeld & Nicolson, London 1974): «*Verwirklichen*, realizzare, tradurre in pratica gli ideali era uno dei concetti conclamati di quegli anni, ma il numero di persone che fecero qualcosa in questo senso era inversamente proporzionale al numero delle persone che si limitavano a spendere una quantità di parole in argomento» (p. 262). Anche H. Schulze, in *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1918 al 1933*, tr. it. di A. Roveri, il Mulino, Bologna 1993 (tit. orig.: *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Siedler, Berlin 1982), sostiene che erano disponibili gli uomini e i mezzi per consolidare la repubblica democratica, seppur con immani difficoltà; mancarono però tragicamente la mentalità adeguata e gli opportuni atteggiamenti interiori e di pensiero.

49. In F. Überweg, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Bd. IV-V, Mittler, Berlin 1923-28, si documenta con ampiezza il fatto che all'epoca le cattedre di filosofia erano per lo più occupate da cultori di fisica o di psicologia (cfr. E. Melandri, *Le "Ricerche logiche" di Husserl. Introduzione alla Prima ricerca*, il Mulino, Bologna 1990).

50. Cfr. Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., vol. I, p. 39.

51. M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in GW III, p. 176; tr. it. di R. Padellaro, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Pansera, cit., pp. 55-6.

52. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 103; ed. ted. p. 200. Sulla stessa linea pragmatica si situa, oggi, P. Stich, *La frammentazione della ragione*, tr. it. di M. Margiacchi, il Mulino, Bologna 1997 (tit. orig.: *The fragmentation of reason. Preface to pragmatic theory of cognitive evaluation*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1990).

53. W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. v, Teubner, Stuttgart 1969, pp. 339-427; tr. it. di G. Penati, *L'essenza della filosofia*, Rusconi, Milano 1999.

54. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana*, Bd. XXV, Nijhoff, Den Haag 1987, pp. 3-67; tr. it. di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, ETS, Pisa 1990. S. Catucci, in *La filosofia critica di Husserl*, Guerini e Associati, Milano 1995, sottolinea la dichiarata intenzione di Husserl di ritagliare per l'esercizio della fenomenologia un «tempo professionale» (*Berufszeit*) come per ogni altra professione (p. 82), dal momento che l'impulso che induce il fenomenologo ad abbandonare l'atteggiamento naturale dovrà avere con l'interesse ordinario una relazione definibile sullo sfondo di un'analogia operativa con l'idea di lavoro o con le motivazioni dello scienziato (p. 45).

55. G. Simmel, *Die Hauptprobleme der Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 1989; tr. it. di A. Banfi e P. Costa, *I problemi fondamentali della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1996.

56. Il saggio comparve nella rivista "Summa" 1 (1917), 2, pp. 40-70; fu poi ripubblicato con il titolo *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, in *Vom Ewigen im Menschen. 1. Religiöse Erneuerung*, Der neue Geist-Verlag, Leipzig 1921 e ora in GW V, pp. 61-99; tr. it. di U. Pellegrino, *Essenza della filosofia e condizione morale della conoscenza filosofica*, in *L'eterno nell'uomo*, Logos, Milano 1972, pp. 174-213.

57. Cfr. D. von Hildebrand, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. di M. Pasquini, Bompiani, Milano 2001, p. 57 (tit. orig.: *What is philosophy?*, Routledge, London-New York 1991).

58. Ci riferiamo qui al metodo fenomenologico nella flessione che Scheler ha descritto e applicato, prendendo a volte anche le distanze da quella di Husserl, da lui ritenuta ad alto rischio di idealismo e solipsismo. Cfr. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, cit., pp. 377-431; cfr. anche Verducci, *La phénoménologie de la vie*, cit., pp. 165-80. La fenomenologia scheleriana che valorizza la compenetrazione tra le varie dimensioni dell'essere, ideale e reale, individuale e comunitaria, teoretica, etica e lavorativa, sembra particolarmente adatta a misurarsi positivamente con l'odierna situazione socio-culturale, in cui perdura un'alternativa escludente tra fare lavorativo e dimensione etica dell'agire, aggravata dall'enfatica tendenza ad assolutizzare il primo a scapito della seconda, come documenta R. Sennett, in *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. di M. Tavosanis-Shake, Feltrinelli, Milano 2001 (tit. orig.: *The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism*, Norton, New York-London 1998). Nel testo attraverso l'analisi di concrete vicende lavorative si evidenzia l'azione corrosiva che l'esercizio del lavoro, nella sua attuale modalità flessibile, svolge sui tratti di permanenza della nostra esperienza interiore, in inglese designati con *character* o *personality*. L'indagine si muove prevalentemente sul piano della descrizione sociologica, ma alla fine si apre a possibilità di riscossa antropologica, mutate dalla scoperta di risorse etiche da parte di filosofi contemporanei quali Heidegger, Levinas, Gadamer, Ricoeur.

59. Lucy Gelber, curatrice dell'edizione tedesca delle opere di Edith Stein avverte che tali riflessioni introduttive alla filosofia costituiscono il manoscritto più antico tra quelli rimasti tra le macerie del convento di Herkenbosch (Olanda). L'autrice non ne avrebbe previsto la pubblicazione, preferendo utilizzarlo come base per studi successivi, ma le era comunque tanto caro da portarlo con sé, nella sua fuga in Olanda del 31 dicembre 1938 e custodirlo nella sua cella a Echt. Cfr. L. Gelber, *Introduzione della curatrice*, in E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1998, pp. 23-4 (tit. orig.: *Einführung in die Philosophie*, in ESW XIII).

60. Stein, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 35.

61. Ivi, p. 47.

62. Ivi, p. 35.

63. Ivi, pp. 41-2.

64. Ivi, p. 37.

65. Ivi, p. 36.

66. Ivi, p. 38.

67. Ivi, p. 40.

68. Ivi, pp. 39-40.

69. Ivi, p. 35.

70. Ivi, p. 40.

stände hervorzubringen]» (p. 15); tr. it. di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1993, p. 57.

123. Una tale definizione “pratica” della metafisica è riportata negli scritti postumi di Scheler, dove così egli si esprime: «Metaphysik, das heisst: sich in die ewige und zeithafte Produktion der Natur und der Geschichte selbst hineinversetzen und alles gewordene nach- und miterzeugen», in M. Scheler, *Manuskripte zur Erkenntnis- und Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (Auseinandersetzung mit Gegnern)*, in GW XI, p. 90. In modo congruente Scheler definisce anche la speculazione: «Die Spekulation ist es, die das (Metaphysik) vor allem nach ihrer ideenhaften Seite will, die dionysische “Technik” nach jener der Realität (Begriff der Spekulation: Nacherzeugung der Wesenheit)» (*ibid.*).

124. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., pp. 107-8; ed. ted. pp. 203-4.

125. Ivi, p. 332; ed. ted. p. 465.

126. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 127; ed. ted. pp. 65-6 e *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 112; ed. ted. p. 208. Inoltre M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in GW IX, pp. 44-52; tr. it. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pantera, pp. 186-8. Cfr. anche D. Verducci, *Meraviglia e disincanto in Max Scheler*, in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e meraviglia*, Atti del XIV Colloquio sull'interpretazione, Giardini, Pisa 1994, pp. 53-64.

127. In proposito cfr. il recente volume di G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.

128. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 105; ed. ted. p. 195.

129. C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani-Nigri, Milano 1965, pp. 182 e 184.

130. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., pp. 103-15, corrispondenti ai §§ 27-32 del cap. I della seconda sezione, dove si affronta il problema della neutralizzazione della tesi dell'atteggiamento naturale.

131. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 158-69; ed. ted. 44-52.

132. E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957, p. 173.

133. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, p. 58.

134. Secondo Scheler, l'etica di Kant costituisce «l'esposizione più geniale ed acuta nonché la formulazione di gran lunga più rigorosa» di ogni etica formale considerata in se stessa. Scheler d'altro canto non intende criticarla dall'interno, ma enuclearne i presupposti da Kant lasciati impliciti. Questi ultimi rimandano, infatti, allo sfondo filosofico moderno, all'empirismo inglese, alla psicologia associazionistica e costituiscono la zavorra storica del pensiero kantiano: esso può essere efficacemente re-immesso nel circuito filosofico attuale, mostrando che non occorre diventare formalisti per confutare le etiche materiali dei beni e degli scopi. In particolare, osserva Scheler sulla scorta della sua fenomenologia del *fühlen*, si danno dei fenomeni specifici, dai quali emerge che, precedentemente e indipendentemente dallo scopo empirico che un essere si pone, c'è una fase in cui la volontà si forma e nella quale l'orientamento assiologico al singolo valore sussiste già senza una determinata idea dello scopo (cfr. Scheler, *Il formalismo*, cit., pp. 26-7 e 32; ed. ted. pp. 30 e 34).

135. Così Heidegger ricostruisce il retroterra di cultura e di abilità di Talete, sulla scorta di ricostruzioni storiografiche antiche (Aristotele, Teofrasto, Eudemo, Proclo) e recenti (J. Burnet, *Early Greek philosophy*, Black, London 1963). Cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, pp. 126-7 (tit. orig.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, in HGA XXII).

136. Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983b 23-27; tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1998, pp. 16-7.
137. La testimonianza di Simplicio è riportata in H. Diels, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, tr. it. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 98 (tit. orig.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von W. Kranz, Weidmann, Berlin 1974).
138. Quanto documentato da Diogene Laerzio è riportato in Diels, *I presocratici*, cit., p. 96. Cfr. inoltre ivi, l'esaltazione di Talete come «saggio (σοφός) tra i sette saggi» (ivi, p. 83).
139. Dalla Conferenza su Anassimandro dell'11 novembre 1811 di F. Schleiermacher, citato da H. G. Gadamer, *I presocratici*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, vol. I, La Scuola, Brescia 1975, pp. 23-7.
140. J. Brückner, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Olms, Hildesheim 1970; tr. it. del passaggio in *Questioni di storiografia filosofica*, vol. I, p. 23.
141. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1095b 2-4, p. 55. Inoltre Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 34; ed. ted. AK III, p. 27.
142. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in NWKG III2, p. 311; tr. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in NOC III2, p. 285.
143. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 3.
144. Ivi, p. 5.
145. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., p. 283; ed. ted. p. 310.
146. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990, pp. 62-73 (tit. orig.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, in HGA LXI).
147. Ivi, p. 77. Heidegger se ne esce qui con la stessa frase, con cui la Stein avvia la sua riflessione sulla filosofia: «Del resto, ciò che si può insegnare e imparare non è la filosofia ma, appunto, solo il "filosofare"».
148. Ivi, p. 73.
149. Ivi, pp. 81-2.
150. Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 67: «Nella estetica trascendentale, dunque, noi i s o l e r e m o dapprima la sensibilità...»; ed. ted. AK III, p. 51.
151. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., pp. 8-9. F. Andolfi traduce con «facoltà di integrazione totale».
152. Ivi, p. 8.
153. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., p. 152; ed. ted. p. 307.
154. Aristotele, *Metafisica*, A, 1 e 2. In particolare: 981b 5-982a 3; 982a 4-982b 10.
155. Così soprattutto Hegel, nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, dove afferma che «il vero è l'intero». Egli però non è ingenuo rispetto a tale sua posizione, della cui principale conseguenza è ben conscio: finalmente si potrà rendere «sofia», cioè scienza compiuta e totale, quella «filosofia», che invece è ancora *in fieri* (ivi, pp. 53 e 69). Diversamente altri filosofi, come ad esempio Sofia Vanni Rovighi, sembrano considerare originaria, e perciò scevra di intrinseca problematicità, la definizione della filosofia «come lo studio del tutto, di tutta la realtà, di tutto l'essere» (cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. I. Introduzione, logica, teoria della conoscenza*, La Scuola, Brescia 1966, p. 9).
156. Aristotele, *Metafisica*, Δ, 1, 1013a 18, pp. 190-1.
157. Così si esprime Th. W. Adorno, nella lezione del 6.11.1951 riportata nel saggio *Il*

- concetto di filosofia*, tr. it. di P. Ciccarelli, ManifestoLibri, Roma 1999 (tit. orig.: *Der Begriff der Philosophie*, hrsg. von Ch. Gödde, in *Frankfurter Adorno Blätter*, Bd. II, Text+Kritik, München 1993), dove «sembra... caratteristico della filosofia il non accettare le rappresentazioni del sano intelletto umano. Già Platone si richiama al θαυμάζειν» (p. 23).
158. Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982b 20, pp. 10-1.
159. Cfr. Borutti, *Filosofia e scena primaria*, cit., p. 8. Inoltre Verducci, *Meraviglia e disincanto in Max Scheler*, cit., pp. 53-64.
160. Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982b 22-24, pp. 10-1 e 12-3.
161. Cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, tr. it. di L. Mecacci e C. Puca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 536-8 (tit. orig.: *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1967).
162. Scheler, *Sociologia del sapere*, cit., pp. 126-7; ed. ted. p. 65-6.
163. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., pp. 282-4; ed. ted. pp. 309-10.
164. Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 983a 11-21, pp. 12-5.
165. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., p. 281; ed. ted. p. 308.
166. Ci riferiamo all'opera di sistematizzazione della filosofia, compiuta ad opera degli autori della cosiddetta «seconda scolastica». Da tale lavoro scaturirono i manuali sui quali si formarono i dotti d'Europa agli albori dell'età moderna e contro i quali Cartesio lanciò le sue accuse di inutilità. Tra gli altri citiamo F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, Tomus prior et Tomus posterior* (Salamanca 1597), in *Opera omnia*, editio nova, éd. par C. Berton, Vivès, Paris 1866, voll. XXV-XXVI; ora *Disputationes metaphysicae*, Olms, Hildesheim 1998, Bd. I-II; in tale opera egli formulò per la prima volta i problemi della metafisica in una forma sistematica che giunse fino a Hegel. Così M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in HGA XXIV, p. 112; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Melangolo, Genova 1988, pp. 76-7. Già M. Grabmann, in *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. I, Hueber, München 1926, pp. 525-60 aveva richiamato l'attenzione su tale novità sistematica della metafisica suareziana. Cfr. in proposito C. Esposito, *Ritorno a Suárez. Le "Disputationes metaphysicae" nella critica contemporanea*, in A. Lamacchia (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari 1995, pp. 465-573.
167. Aristotele, *Metafisica*, E, 1-2, 1026a 18-19, pp. 272-3.
168. Per una citazione sintetica: ivi, 1025b 25, pp. 270-1.
169. Ci riferiamo al gruppo di scritti raccolti nell'*Organon* aristotelico, anche se Aristotele non li indica come «scritti di logica», preferendo definirli attinenti alla «dimostrazione» o alla «scienza dimostrativa»; cfr. Aristotele, *Primi Analitici*, I, 24a 11, in *Organon*, tr. it. a cura di G. Colli, vol. I, Laterza, Bari 1970, p. 91.
170. «Non esiste altro mondo all'infuori di questo; il compito essenziale della metafisica è quello di cogliere tutti i significati del mondo. La filosofia ritrova così la sua funzione secolare, che consiste nel giustificare l'esistenza come pienezza della presenza dell'uomo a se stesso, al mondo, a Dio», così si esprime G. Gusdorf, nell'*Introduzione alle scienze umane*, tr. it. di R. Bussi, il Mulino, Bologna 1972, p. 3 (tit. orig.: *Introduction aux sciences humaines*, Les Belles Lettres, Paris 1960).
171. Aristotele, *Metafisica*, A, 3, 984a 21-27, pp. 18-9.
172. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177a 33-35, pp. 392-3: «Il sapiente anche quando

è solo con se stesso può contemplare ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$) e tanto più quanto più è sapiente; forse vi riuscirà meglio se avrà dei collaboratori, ma tuttavia egli è assolutamente autosufficiente».

173. Ivi, 1177b 26-31, pp. 394-5.

174. Cfr. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in GW III, p. 72; tr. it. di A. Pupi, *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 79-80.

175. Cfr. H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, tr. it. di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1988 (tit. orig.: *Das Lachen der Trakerin. Eine Ur-geschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987). Il cap. XIII del volume intitolato *Da cosa si riconosce l'importante* è dedicato a ripercorrere la vicenda heideggeriana a proposito della "storia dell'essere" e della distruzione della metafisica. L'aneddoto di Talete si trova anche in M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, in HGA XLI, pp. 2-3; tr. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989, p. 40, tratto dal corso universitario del semestre invernale 1935-36.

176. Platone, *Teeteto*, 174 A-B, tr. it. di M. Valgimigli in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982, vol. II, p. 132.

177. Aristotele, *Politica*, I, 11, 1259a 8-19; tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 24.

178. Cfr. Aristofane, *Le nuvole*, tr. it. di E. Romagnoli, Bulzoni, Roma 1964. Pure l'idea platonica della filosofia come "esercizio di morte" può dar luogo a un rigorismo spirituale, in cui ogni legame con la vita appare di impaccio per l'autentico filosofare; per Platone, tuttavia, si vanno profilando interpretazioni più comprensive dei vari aspetti. Così M. Migliori, in *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, Vita e Pensiero, Milano 1993: «Nel *Filebo* [Platone] coniuga un senso profondo del relativo con un'altrettanto forte esigenza di assoluto e quindi spiazza tutti quegli interpreti che unilateralmente affermano l'uno o l'altro aspetto» (p. 525).

179. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141b 3-8, p. 241.

180. Cfr. F. Bacone, *Instauratio Magna*, in *The works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, vol. I, pp. 125-33; tr. it. *La grande instaurazione. Prefazione*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 211-45; «Quanto all'utilità, bisogna dir chiaro che tutto questo sapere che noi abbiamo ricevuto in gran parte dai Greci, ci appare come la fanciullezza della scienza, perché ha quello che è proprio del fanciullo: la facilità di far parole e l'incapacità di generare. È un sapere che ha prodotto infinite controversie, ma è rimasto sempre sterile di opere [...] Inoltre, se queste scienze non fossero cose morte, non sarebbe potuto accadere quello che per tanti secoli è accaduto, che esse siano rimaste quasi immobili sulle loro stesse tracce, senza mai arrecare validi progressi all'umanità» (p. 220). A queste osservazioni critiche sul sapere tradizionale "metafisico", fa riscontro in Bacone l'utopia tecnocratica esposta in *New Atlantis*, in *The works of Francis Bacon*, cit., vol. III, pp. 119-66; tr. it. *La Nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975, pp. 821-65; «Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose, allo scopo di allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo» (p. 855). Sulla rilevanza della riflessione di Bacone in ordine alla ricerca di nuovi luoghi per la filosofia cfr. R. Morresi, *Linguaggi topici. Da Aristotele a Francesco Bacone*, il Calamo, Roma 2002.

181. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 112; ed. ted. p. 208.

182. Scheler, *Lavoro ed etica*, cit., p. 63; «Anche il corpo umano sotto il profilo economico può essere riguardato come un sistema di fini» (ed. ted. p. 169) e cfr. ivi, p. 65;