



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE
ANNO ACCADEMICO 2025-2026

CORSO DI LAUREA
IN FILOSOFIA

CLASSE L-5: FILOSOFIA

TEORIA E STORIA DEI SISTEMI FILOSOFICI

Titolare
PROF. IACONO

Studente
JACOBO DEL RIO MOLANO

Sediento de saber lo que Dios sabe,
Judá León se dio a permutaciones
de letras y a complejas variaciones
y al fin pronunció el nombre que es la Clave,

La Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio,
sobre un muñeco que con torpes manos
labró, para enseñarle los arcanos
de las Letras, del Tiempo y del Espacio

Jorge Luis Borges, *El Gólem*, 1959.

Introduzione

I

Section Title

Subtitle

Questi testi sono soprattutto fondamentali se, in qualche modo, la filosofia si vuole confrontare con la storia – e non è lo stesso della storia della filosofia, cosa che a giorno di oggi si è perso. C'è un conformismo che è l'esatto opposto della retorica della ricerca come qualcosa di innovativo, e c'è un rischio enorme, specialmente nella fase storica attuale, dove si pensa che la storia è finita, e invece siamo davanti ad avvenimenti del tutto ‘storici’, che solitamente sono tragici. La storia in quanto tale significa mutamento, e il mutamento è sempre inquietante; la tendenza è sempre a negarlo, e non c'è ragione da credere che l'era moderna è quella del mutamento, è invece costruita su mutamenti deboli. La moda è una novità continua per confermare ciclicamente o stagionalmente quello che c'era prima. Lo stesso mito del progresso ha anche problemi di questo tipo. E il progresso è la parte che si presenta come non conservativa, e ciò non è un caso. Il problema è che oggi ci si trova di fronte al capovolgimento delle parole, e, citando Focault – l'ultimo filosofo che non ha mai abbandonato la questione della storia. L'ultimo Focault, s'era posto un problema che è ancora un problema di oggi: che cosa è successo e che cosa succede quando le forze di liberazione o rivoluzionarie vanno al potere? Perché posseggono la parola rivoluzione e liberazione, e in nome di quelle parole usano il potere in maniera tirannica, ed è una questione storicamente complicata.

Lui sta riflettendo sulle liberazioni nei paesi colonizzati in Africa come la rivoluzione in Algeria, tutti i movimenti di liberazione anticoloniale, che però magari alla fine costituiscono regimi dispettici. Oggi non c'è nessuno che rinne-

ghi la libertà e la democrazia, in filosofia si è discusso molto dei paesi orientali dispostici, e invece un occidente faro della democrazia; sono vecchi discorsi con una storia. E si deve tener conto in primo luogo che già la parola «oriente» è un'invenzione occidentale. Si cita *L'Orientalismo* di Said, e il maestro suo era un grande critico di Vico, su cui torneremo.

Detto questo, se l'ultimo che si interessa nella storia nel secondo Novecento è Focault, l'avvio di Husserl e il problema della fenomenologia in chiave diversa diventa un punto centrale per la discussione in Stati Uniti e in Europa. Non è un caso che Derrida andava a insegnare in Stati Uniti non nei dipartimenti di filosofia, ma di letteratura, e lo stesso vale per l'ultimo Focault, ed è significativo tutto questo.

La ragione per cui è interessante affrontare queste cose nel Novecento, è perché ci sono spaventose analogie – seppure con profonde differenze, naturalmente – ci ritroviamo in una situazione che ha delle forti analogie con il momento decisivo, quello che poi in qualche modo prepara il 68 che è la guerra del Vietnam, che fu un momento decisivo per la pressa di coscienza della gioventù. Con moltissime differenze, che il mondo era diviso in due in primo luogo, ma la cosa importante è che riguardava gli Stati Uniti, più che l'Europa. I problemi sono rispetto alla storia, cosa sta succedendo e cosa può succedere. E si noti il dibattito a livello anche televisivo, dove tutto nella norma della libertà si è innescato un racconto amico-nemico, quel meccanismo della semplificazione che è sempre stato considerato pericoloso da tutti i pensatori. La semplificazione è chiaro che uccide il dialogo, che è la vera democrazia, e siamo in quella temperie in questo momento. Nella prima guerra mondiale c'è proprio un salto rispetto a quelle precedenti, le trincee, le navi, i l'inizio dei carri armati. Si arriva alla guerra con un'esaltazione estrema della tecnica e del progresso, le città diventano metropoli, i collegamenti diventano le ferrovie, ci sono le grandi esposizioni universali nelle città europee, è il clima in cui Marx scrive *Il capitale*, e anche ciò non va dimenticato, il fatto che non si percepiscano i rapporti di sfruttamento. Il contesto è quello di grandi mutamenti che si portano dietro delle ferite enor-

mi. Contestualmente l'Ottocento si porta avanti il colonialismo, e si pensi alla Gran Bretagna.

Ed è sul piano della seconda guerra mondiale che succedono delle riflessioni, si pensi che per esempio che Anderson, allievo di Heidegger, marito di Arendt, dopo Hiroshima e Nagasaki si pone proprio il problema della guerra atomica come problema filosofico centrale. Non si torna indietro nella storia, c'è un dato di irreversibilità, e si giocano molte questioni, una delle quali non viene discussa oggi, ed è il futura: che futuro ci sarà? Lo stesso di oggi? Si può cambiare? È questa la domanda di Focault sui movimenti di libertà, ha posto il problema sulla ferita, e nasce sia per i movimenti di liberazione, sia per i movimenti rivoluzionari che falliscono come la rivoluzione russa e il 'socialismo reale': ci si ritrova senza libertà. Sono macro-problemi storici. Qual'è l'alternativa? Inquinamento, o 'capitalismo ambientalista'? Si è capito che non è possibile una cosa del genere per la stessa struttura del 'capitalismo reale'. È tipico dell'arroganza occidentale, il massimo del colonialismo, che la democrazia si può esportare. Nessun paese che è stato sottomesso è stato costruito sulla democrazia, e l'unico al mondo che l'ha fatto è l'Israele, che però è anche l'unico stato etnico.

Come si fa a farsi queste domande rispetto a fatti storici così potenti che non si vedono, o meglio, che si vedono senza vedere in senso freudiano. Rendere visibile, nell'arte, significa che l'arte fa vedere in modo diverso quello che si vede già, e questo è il punto, ed è esattamente il problema dell'arte contemporanea. La ragione è che il visibile, ciò che l'arte fa vedere è ciò che si vede già; non ciò che si vede nel senso che è nascosto, ma che si vede e si nega. Questa è la vera rivoluzione di (?), non a caso il pittore di Ponty, perché è il primo che capisce in modo esplicito questa cosa. La pittura è un'affermazione sul mondo, non è una copia, non si deve porre il problema tipico della modernità di dare una terza dimensione. Anche Nietzsche fa un passo sulla profondità, «i greci erano superficiali per la profondità», il profondo non è quello che è nascosto dietro, ma è nella superficie, sebbene nascosto da essa. Lo stesso Spengler entra in questo contesto. Lui è un matematico e si pone il problema delle epoche sto-

riche e delle civiltà ponendosi proprio questo tipo di questione. Quando parla dell'uomo faustiano, è esattamente colui che pensa l'infinito nell'astratto come se fosse nella profondità, questo è l'uomo dell'azione, l'uomo che agisce e che usa la tecnica, che si muove per trasformare il mondo, ed è il contrassegno della profondità e quindi anche della prospettiva. L'uomo che utilizza la matematica per riprodurre *esattamente* il mondo, e l'esattezza comincia a confondersi con la verità; è il modello di Cartesio, che vuole assimilare il verosimile al falso e così via: non è che nega il verosimile, ma lo collega al falso facendo una fortissima operazione che ci trasciniamo dietro, e una delle conseguenze di questo è che il mythos è falso e il logos è vero, ed è la stessa cosa che smentirà Nietzsche e che smentirà anche Vico. Non c'è questo contrasto che invece è potentissimo nell'Ottocento, in un ripensamento del pensiero greco in chiave moderna. Per Aristotele e Platone il *philosophos* è parente stretto del *mythophilos*. Questa è la ragione per la quale Max Weber dice che c'è la delusione del concetto dopo la prima guerra mondiale, ritorniamo a credere ai miti, la potenza del logos che fa del bene, le persone cominciano a non crederci più, ed è per questo che Nietzsche viene letto, che mette in questione l'astrattezza del concetto. Spengler coglie nella modernità questo aspetto, l'uomo faustiano o l'uomo della tecnica.

La faccia parallela di tutto ciò è Heidegger, i greci, i problemi della tecnica, e lui da questo punto di vista si presenta come critico della modernità. Frase di Protagora che l'uomo è misura di tutte le cose, e l'essere non è a misura dell'uomo, e questa è paradossalmente la frase di Alberti.

Spengler gioca a grosso modo su tre dicotomie. (1) natura-storia; (2) cultura-civilizzazione [nelle rispettive parole tedesche che non si traducono direttamente]; (3) vita-conoscenza. Perché sono importanti queste distinzioni? Perché sintetizzano un problema tipico dell'epistemologia della modernità occidentale: si può ridurre tutto a una scienza, oppure quelle sociali hanno qualcosa di irriducibile a quelle naturali? Se si pensa all'*Epoca dell'immagine del mondo* del secondo Heidegger, ad un certo punto in questo saggio Heidegger distingue tra rigore ed esattezza, e lo fa perché secondo lui l'esattezza è un modo di interpre-

tare il mondo – la verità della matematica non corrisponde al mondo, e Spengler conosce le meta-matematiche, le geometrie non euclidee, ecc. – e dice che le scienze storico-sociali, per essere rigorose non devono essere esatte. Significa che il criterio dell'esattezza, cartesiano e moderno, accostabile alla verità come criterio è una costruzione. Il chiaro ed evidente si basa sull'esatto, ma nel Novecento questo salta. Tutta la teoria kantiana della conoscenza è basata sulla geometria euclidea, su un modello matematico unico, ma questo modello salta; salta la *corrispondenza tra rappresentazione e cose*, al mondo matematico non corrisponde un mondo nella natura. Noi costruiamo modelli ma c'è sempre uno scarto, in qualche modo. In fondo tutto questo non è così lontano dal discorso della tradizione ermeneutica – e quindi si arriva alla tradizione tedesca in questo caso, Schleirmacher – perché inevitabilmente serve uno scarto fra l'interpretazione e il testo. Lo scarto è la ragione per la quale il mondo è fatto da interpretazioni di interpretazioni. Nietzsche radicalizza questo, cioè che la conoscenza è un passaggio dal concreto all'astratto per via dell'esattezza, e sebbene si tolga il criterio di verità legato all'esattezza, non si toglie l'ultima. Heidegger esprime la tradizione che conosceva molto bene che è quella di *Geist* (?). In psicanalisi un termine tecnico di Freud è perturbante, però decide perché effettivamente se si guardano le altre lingue l'*unheimlich* è di difficile traduzione, e c'è anche sempre uno scarto da una lingua all'altra. Il concetto di *batus* (?) di profondo, ma non è lo stesso di quello moderno, che è un concetto prospettico legato alla lontananza, la tradizione greca non è così, ma è originalmente ciò che contiene l'acqua sotto terra, non è di fronte ma sta sotto ed è il contenitore.

Non bisogna confondere i mutamenti epistemologici, con i mutamenti o non mutamenti a livello di senso comune. Il senso comune della ricerca non è il senso comune del mondo pratico. Un fisico come Kuhn che nel 1962 spesso viene interpretato come se fosse una scoperta al giorno. A parte che ce ne sono poche, lui sottolinea il fatto che il ricercatore non abbandona il proprio paradigma, ma vi si lega finché non può non farne a meno, perché giustamente è abituato a un paradigma, e si guardi che ciò è un problema politico, perché teo-

rizzi le élite, o se non lo fai, devi tenere conto di questo scarto, che è il problema di Gramsci, ed è un problema che ha Foucault, perché vede che esiste un problema di passaggio della concettualità, che non si può cambiare così come se niente fosse.

Un vero problema è quello di dare dignità alle persone, e quindi come si vede la complessità della natura e la storia si scontrano ancora, e anzi, il modello che sta riprendendo fede nelle università è che il metodo delle scienze naturali è quello delle scienze naturali, specialmente per quelle sociali. In un certo senso, la risposta di Diltai è una risposta al modello positivista, modello ottocentesco. Gadamer riprende Heidegger però lo sposta molto sul terreno dell'ermeneutica. Lui eredita questo. In Derrida è più complessa la questione, il primo sicuramente si muove dentro questa dimensione molto forte, l'ultimo invece si è scivolato molto dentro il problema del decostruzionismo. E il fantasma rispetto a cui ci si confronta è il socialismo reale, e le ultime cose di Deleuze, sembra che si fermi molto dentro l'idea che l'unica cosa che si può fare è l'evversione specifica, e il sistema neoliberista ha dimostrato (?). Anni settanta, tutte le cose che erano antagoniste era riuscito ad assorbire questo sistema, oggi ci si trova in una situazione rovesciata.

Quindi ci si rende conto di quanto è complessa la dicotomia natura-storia, e quando contrappone Spengler questi temi è consapevole delle ripercussioni di questo.

Poi c'è kultur-zivilization, che è stata affrontata molto in cultura tedesca. La distinzione 'classica' è quella per cui la kultur si fa fine a sé stessa, mentre la civiltizzazione è l'aspetto materiale di questa cultura. La città ideale rinascimentale fa parte della kultur, il palazzo che fai invece all'altra. Nel caso di Spengler, però la cosa è un po' diversa, perché lui fa la distinzione all'interno di una civiltà, mentre considera il primo come momento bello, il secondo come momento di decadenza, e per lui siamo già nell'epoca della civilizzazione, l'uomo faustiano. È chiaro che per lui come per moltissimi il vero problema è la tecnologia, e non è che ne siano nemici, ma fa passare una civiltà dalla kultur alla zibilisation, e que-

sto dopo la prima guerra mondiale. È finito il mondo fine a sé, e la calcolabilità è uno dei grandi problemi che ha Heidegger, e anche Lukacs. Civilizzazione siamo l'uomo faustiano e così via, e qui pare che c'è una nuova traduzione del libro, però è incollabile, perché uno di questi problemi è la traduzione di questa dicotomia.

Vita e conoscenza. Anche questo è un grande tema, ed è quello della vitalità. È importante perché è un tema... Se una conoscenza è astratta che rapporto ha con la vita. Si tenga conto – si è segnalato il fatto che Webber parla di delusione del concetto – i movimenti di massa di destra del Novecento erano vitalisti, rifiutavano la conoscenza astratta e ponevano il problema della vita. Ecco perché Spengler fa questo contrasto, perché nella modernità la conoscenza prende il luogo della vita. Quindi questa è una dicotomia tutto sommato abbastanza classica, un vecchio tema, il tema di Platone rovesciato. Se lì si ha l'idea che è il concetto, poi c'è il mondo sensibile che è la vita e che è movimento e quindi anche morte... È come se il mondo di Platone dovesse essere rovesciato, in modo anche feroce ad un certo punto, ma tutto deriva da questa crisi che emerge sulle capacità di manipolare il mondo attraverso la tecnologia, che – si ripete – non è lo schema come si pensa nei manuali, dimensione mistica antitecnologica; la questione è molto più complessa di questo tipo di scarto, che si è molto semplificata, ed è legata al ruolo che ha la tecnologia in un mondo che è dominato dalla calcolabilità, e la calcolabilità uccide la vita, fa ritornare il corpo a quel modello che diventò paradigmatico che è l'assimilazione del corpo a una macchina, e il modello era l'orologio in quel caso. Una macchina, se ne conosci la struttura la puoi modificare. Questo permise una grande rivoluzione perché adesso puoi guarire il corpo e così via. Il corpo sparisce, diventa astratto, e ci sono risposte che non sono solo di sinistra, e questa è una delle ragioni per cui, quando si afferma il fascismo, molti teorici che passano a sinistra accolgono il fascismo perché lo considerano un movimento anti borghese. Si pensi nell'arte al futurismo, i quali vengono in qualche modo assunti nella tradizione fascista, mettere la tecnologia nella vita, riprendendo roba contemporanea (?), l'unico tentativo serio

di mettere l'astratto e la vita insieme, e per questo è importante il futurismo. La storia è complessa, non è banale e non si può semplificare in questo senso. Ecco, era solo per dare un senso a queste cose. In Spengler non si trovano queste cose, ma le dà per scontate, e gioca su questo terreno. Uno dei problemi legati a questo tipo di tema – spengler p.94 – diventa interessante l'idea di Goethe, il suo tentativo, a proposito dell'argomento, è quella che Goethe chiama *fantasia sensibile esatta* e li cita perché i due autori che riconosce come fonte diretta sono Goethe e Nietzsche. È il tentativo quasi utopico di mettere insieme cose che poi diventano divise, la possibilità di costruire una fantasia attraverso il sensibile e l'esatto. Un esatto paradossale, è il tentativo di, in qualche modo, determinare superando le dicotomie la modernità in questa chiave, che non ha più la dicotomia tra l'immaginario e l'esatto. Si parte dal presupposto cartesiano, nel discorso sul metodo, appena lui scopre che pensare significa essere, la seconda cosa che dice è che dobbiamo assimilare il verosimile al falso, e quindi l'immaginazione, mentre la parte concettuale diventa la parte dell'esattezza. Goethe cerca di ricucire la ferita attraverso quest'idea, il Werther, e anche Goethe è stato importante per la biologia e per i colori, e ancora oggi è considerato un punto importante per la rivoluzione della biologia, in particolare delle specie, era la cosa di cui si occupava di più. Lui muore mentre sta seguendo il dibattito in Francia, il momento decisivo della questione evolutiva, ed è lui, a differenza di una tradizione nostalgica, cerca quello che per i tedeschi era originario, ma nel mondo biologico. Lui non ha un atteggiamento nostalgico, ma molto scientifico, cerca l'archetipo, la pianta originale, l'archetipo però sensibile da cui derivano tutte le variazioni. È molto importante nel campo della storia della biologia, è fra coloro che applicano il modello così detto morfologico, fra il rapporto che c'è tra la vita e la forma, la vita è vita se c'è forma, e la forma significa una forma che non può essere vita se non attraverso confine. Mettere insieme l'esattezza dell'immagine e il concreto. Fausto in fondo è questo, è legato a questo tipo di dimensione, la vita che ritorna, la possibilità di amare, il miracolo di qualcosa che non è possibile. Per Spengler questo è importantissimo, è tramite Goethe che lui interpreta le

civiltà come organismo, ed essendo organismi hanno elementi della decadenza e la vecchiaia. Questo comporta una cosa, fondamentalmente, ed è il fatto che lui non usa la scala del progresso, e non pensa che c'è il progresso, ma il tramonto dell'occidente, ha posizione conservatrice reazionaria, ma è relativista, le civiltà sono organismi che nascono e muoiono. C'è un nichilismo in questo, e si pone in una posizione critica rispetto al modello progressivo. Wittgenstein dà molto peso a Spengler.

Concetto di uomo faustiano.

Si era detto che l'uomo faustiano in Spengler è contrapposto all'uomo apollineo, ed evidentemente se uno sente una cosa di questo genere, il punto di confronto di Spengler è Nietzsche. I punti di riferimento fondamentali id Spengler sono N. e Goethe, e per quest'ultimo in particolare il tema della morfologia, che ritorna nell'ambito della storia della natura, per esempio. Ma è anche un punto di riferimento importante per la nascita di una parte della sociologia. Non ci si sta riferendo a Comte, ma a Durkheim e la sua scuola. Levi Strauss, viene da questo tipo di natura, anche se introduce modelli linguistici, quello che sarà noto come strutturalismo, diffuso negli anni Cinquanta. Marcel Mauss. È stato fondamentale proprio per la questione di Durkheim proprio per la morfologia. Sia Durkheim che la sua scuola (e quindi anche Strauss) si muove in questo. Lo stesso strutturalismo è abbastanza legato al concetto di morfologia. Se si prende per esempio l'interpretazione che un filosofo come Althusser ha dato di Marx, il modello è di fatto strutturalista. Lo stesso Foucault si muove in quello stesso contesto. L'idea che la storia non è fatta in successione progressiva, ma che ogni entità è una forma a sé. Ogni civiltà non è su una scala di progresso, ma ogni civiltà ha una sua economia e si compara con ogni altra civiltà.

Dietro il concetto di struttura e di forma emergeva più potentemente il senso di rottura rivoluzionaria. Quindi c'era anche uno scontro teorico, una vera discussione. Rottura epistemologica, tradizione francese, la storia va per rotturare, non per mutamenti logici, e quindi è una discussione che si porta dietro e che c'è ancora in epistemologia, continuismo e mutamento delle forme che implica

le rotture delle forme stesse. Nella storia scientifica, in un certo senso, è stato trovato un compromesso. Tutto questo per dare un quadro di perché Spengler si rifà a colui che per primo in epoca moderna si pone il problema della forma, Goethe, che studiava moltissimo la biologia, voleva trovare la pianta archetipica, il modello del modello dal punto di vista della storia biologica. Spengler prende da Goethe soprattutto il *modello morfologico*, non si trova in Goethe una cosa della successione delle società, non si muove verso quel criterio sia sul piano filologico, sia su quello sicura secondo la scala del progresso, dal primitivo, verso l'avanzato. I primitivi non sono soltanto quelli dell'epoca antica, ma anche i contemporanei che vivono come in epoca antica in cui siamo progrediti. Si usa primitivo proprio in questo testo, uomini primi che però vivono come noi. O non sono umani, o se sono umani va benissimo, però vivono esattamente come vivevano i nostri antenati. Sono arretrati e primitivi, e questo è uno schema dominante tutt'oggi. Sono tutte varianti di questo modello legato al progresso, e come diceva Durkheim, all'inizio del Novecento non si metteva in discussione, era una parola tabù. Entra talmente nella pelle che realizza anche ciò su cui rifletteva Marx. Le idee dominanti sono quelle della classe dominante, si incorporano e fanno parte della condizione naturale, le si accetta inconsapevolmente e diventa una dimensione naturale, quella che verrà chiamata la critica all'ideologia, che non è l'ideologia come intendiamo oggi – un punto di vista scelto consapevolmente – ma il contrario, l'ideologia che non si avverte come ideologia che fa problemi, ma che si avverte come condizione naturale. È quello che succede sempre nelle lotte, sul lavoro, ecc. Oggi c'è una naturalità del concetto che se sei povero è per colpa tua, ecc., che viene considerata come un'idea generale e naturale, ma lo è? O funziona grazie al sistema che funziona così? È un meccanismo. E lasciamo perdere la parte sociale. Il meccanismo capitalistico è una cosa di apparente libertà: offrire la forza lavoro. Il problema di Marx è legato a questo meccanismo, il mercato del lavoro è giocato su questo terreno. Il meccanismo è giocato sul problema della libertà: tu sei libero di offrire te stesso, e puoi anche dare il tuo corpo. Che cosa si intende per libertà, dunque?

Prendiamo l'esempio dei diritti civili. Fino a quarant'anni fa, gli omosessuali erano considerati malati, già nell'accezione progressiva – in quella conservatrice erano peccatori o anti-natura – li classificava come malati mentali. Ci sono avute le lotte per questo. Ma lasciamo perdere; la questione interessante da un punto di vista storico-filosofico è: come ci siamo persuasi che è una condizione di all'inazione mentale e malattia? È questo il punto: come si fa ad accettare questa dimensione, ed è ciò di cui parla Marx quando dice che le idee dominanti sono quelle della classe dominant , che non è una cosa semplice, non sono le idee naturali di tutta la società, ma di una classe. Tutto il sistema di sfruttamento capitalistico avviene in nome della libertà. È naturale? Questo è il punto. Una grossa tradizione anche marxista è in questo quadro che per esempio parla del concetto di egemonia in Gramsci, anzi, due concetti quello di rivoluzione passiva e quello di egemonia – che può essere dei conservatori, come in questo momento – ed è fortemente legata al discorso fatto su Marx. Non è una visione del mondo, ma un fatto culturale che diventa naturale, e la rivoluzione passiva è la capacità di assorbire qualcosa di antagonistico, farlo proprio, e trasformarlo in una cosa domesticata – i Jeans rotti che non hanno niente di eversivo, sono conformismo puro. Non è un caso che filosofi come Zimel e Benjamin si siano posti il problema della moda come un problema fondamentale, perché è un meccanismo che funziona così. La moda è un sistema di cambiamento debole, si rinnova tutte le stagioni, ma lo fa esattamente per conservare il sistema. Il meccanismo è legato alle condizioni del mercato. Ciò per dire quali sono i passaggi.

Il caso della *dimensione morfologica* è il caso di una teoria che si contrappone al modello egemonico, la teoria del progresso, ecc., e questo avviene non perché è di sinistra o destra, ma è un tentativo di rifiutare la centralità dell'occidente come modello portante per descrivere la storia, o, più precisamente, quella che noi chiamiamo storia universale, che è un'esigenza tipicamente occidentale. Nel caso del cristianesimo quello è una cosa fondamentale, e anche nelle cose. La necessità di riconsiderare la cosa più ovvia, l'idea di una storia universale, modello che si sviluppa con la teoria dei quattro imperi, il cui paradigma massimo è la

filosofia della storia di Hegel. Operazione grandiosa di dare senso alla storia di dare senso occidentale alla storia, e persino la parola oriente è a misura del meridiano di Greenwich. E tutti gli schemi, la Russia, la Cina, il modello in cui l'occidente ha la libertà, in Cina non c'è storia, ecc., era un pregiudizio sviluppato nel Settecento, nell'epoca in cui si comincia a prendere in mano il mondo, con delle contraddizioni, naturalmente, alcune anche ironiche come l'ordine dei gesuiti. Tutti i cosiddetti missionari devono fare una relazione che viene raccolta in una serie di volumi che c'è a Parigi. La cosa paradossale è che ci sono state esperienze comuniste tipo il Paraguay, e quando andavano in Cina si rendevano conto che avevano libri probabilmente più antichi dell'antico testamento. Oggi l'occidente non è più il centro, ma non è così, e sul piano del modello occidentale, la crescita del PIL, altri paesi l'hanno già sorpassato, e questo spiega il nervosismo piuttosto feroce dell'occidente, e lo si dice perché Spengler sposa non il sistema dall'alto al basso, ma delle civiltà, che sono come degli organi viventi, nascono e muoiono. È un dato interessante che un nichilista nietzschiano come Spengler, conservatore, usa un modello morfologico piuttosto che quello progressivo.

Per quanto riguarda invece Nietzsche la questione è più familiare per certi aspetti, ed è legata all'esito nichilista della riflessione nietzschiana. Nietzsche è elemento di rottura con gli elementi occidentali, ha elementi di ritorno che in parte riprende idealisti romantici, ma in parte li distacca. Non si può dire che c'è la nostalgia del mondo greco in chiave romantica. Non c'è la nostalgia di ritorno ha, ma nella storia che il rapporto con i greci ci portano ad essere molto critici nei nostri confronti. Per Nietzsche l'attività intellettuale è una funzione che serve agli umani per sopravvivere, per lui i concetti sono metafore... Ed è un tema che si trova anche in Spengler, per cui la matematica è una costruzione simbolica, però al di là di questo, questa è la ragione per la quale Spengler, variando il pensiero nietzschiano – apollineo e dionisiaco – modello della rottura e dell'armonia, in Spengler c'è la variazione nel senso che mantiene l'apollineo, ma anche l'uomo faustiano. Non c'è l'uomo dionisiaco, ma distinzione tra l'apollineo e faustiano, e quindi dobbiamo capire che significa faustiano.

Tipo ideale dell'esteso i singoli corpi sensibili presenti, come tipo ideale dell'esteso, e quindi una sorta di Cartesio. Il modello che considera l'estensione come ciò che determina astrattamente i corpi è Cartesio. I greci non lo facevano, per loro l'esteso sono i singoli corpi. Il problema è che si intende in senso astratto e matematico, e questo è quello che in fondo pensa Nietzsche. È con la modernità che l'esteso diventa matematico. Dopo Nietzsche una tale espressione è comprensibile da ogni uomo. Ad essa si oppone quella faustiana, spazio puro e illimitato il cui corpo è la civiltà occidentale.

Quello che è importante è capire cosa c'è dietro. È lo stesso problema che avrà Heidegger rispetto a Nietzsche, come uscire dal paradigma cartesiano, e uno dei modi è tornare ai greci, e la chiave è con Nietzsche. La modernità nasce già con l'idea che i moderni sono superiori agli antichi. Se si prende il dibattito della fine del Seicento che si svolge a Parigi, la disputa fra antichi e moderni, la grande discussione era proprio legata al fatto se i moderni erano superiori o no. Fino a quel tempo si diceva che gli antichi erano superiori dal punto di vista poetico, ecc., che poi i romantici pensano diversamente in chiave nostalgica e così via. Essi cercano di rispondere al criterio forte della modernità che nasce con la scuola cartesiana. Il capo è Fontanelle un cartesiano, un grande personaggio che scrisse delle cose importantissime. Battaglia contro la superstizione, nasce l'illuminismo, uomo con grandissimo successo, principe dei dibattiti e le dispute. Nel 1688 scrive questa cosa che è la disputa degli antichi e moderni, dove sostiene la tesi che i moderni sono superiori, e non è una banalità, ma aiuta a prendere l'atocoscienza borghese. E perché sono superiori? Perché essendo la testa dei greci come la nostra la stessa – qui non c'è progresso – abbiamo la possibilità di imparare dagli errori degli antichi. Cresciamo e possiamo ritenerci superiori. Il dato di fondo, che è all'origine del moderno è il modus, stare qui, la consapevolezza del tempo in cui stai. Siamo noi che abbiamo inventato come moderni il medioevo. L'auto consapevolezza del tempo presente della modernità è moderna, si trova in Fontanelle, Leibniz, Spinoza. Il contuso come forma che permette dare potenza. La svolta è sicuramente il paradigma di Cartesio. Il

punto di riferimento è Cartesio. Husserl che porta le *Meditazioni*, quello che praticamente costruisce il paradigma della modernità, e fra tanti c'è il ripensamento del corpo che dev'essere descritto come estensione matematicamente, e il corpo vivente, in particolare, è una macchina, e il modello è l'orologio. Cartesio rende nota l'idea che si può intervenire sul corpo e prolungare la vita, comincia con Vesalio, ecc. C'è la dimensione del corpo su cui si può intervenire, che però aveva un effetto collaterale, perché il copro si presenta come qualcosa al servizio della mente, ecco il dualismo cartesiano, la mente è signora e padrona del corpo. Pensiero ed estensione si giocano comunque sull'astratto. Sono i temi che ha presente anche Heidegger, sono i temi che stanno nella questione di Spengler e Heidegger della tecnica. Quella che oggi si chiama la *condizione complicata di fronte al complesso*, e vuol dire che si può disegnare. Se conosco i componenti e la loro disposizione, la si può aprire e smontare, e si sa che una macchina, col modello meccanico, si sa che c'è un rapporto tra causa-effetto. Il complesso è il contrario, insieme, e un organismo vivente non può essere orologio e meccanico, esattamente perché entrano in gioco sistemi che producono realtà continuamente, irriducibile ad una macchina, proprio per motivi teorici. Questo comporta cambiamenti dal punto di vista della conoscenza. Ci sarà sempre un'incognita più, c'è uno scarto continuo, cosa che poi è esplosa con le geometrie non euclidee e così via, fra Ottocento e Novecento, e Spengler tiene presenza di queste cose. La testa di turco è Cartesio, ecco perché si critica il detto di Protagora, e il concetto dell'uomo faustiano è entro questa dimensione. Fino a gran parte dell'Ottocento e del Novecento c'è l'idea della riduzione all'uno, ridurre tutti i saperi a uno solo. Oggi nessuno ci crede e non ha senso. Ogni scoperta apre nuovi orizzonti, non si può chiudere il discorso, c'è un'irrestabilità della domanda nel momento in cui si dà una risposta.

Questo comporta il fatto che ogni sapere ha uno statuto e un suo modello. Non si può ridurre tutto a una cosa, non si può ridurre tutto all'estensione. Prendiamo il concetto di intenzionalità, e mettiamolo nella scala di esseri. Se si vede a un essere umano che segue un altro si vede un'intenzione. Se si prende

l’ameba non si usa intenzionalità, ma cose fisiche e chimiche. Quando è legittimo usare l’intenzionalità? Dipende dal paradigma culturale, dal linguaggio che si deve usare. Dov’è la scala altrimenti? Una cellula è in relazione con tutto l’universo se ci si pensa: fin dove si deve arrivare? Racconto della carta geografica. La conoscenza totale nella duplicazione porta allo zero. La mappa ha quella condizione paradossale per cui si può conoscere solo perché non è il territorio, e nello stesso tempo si pone un limite su ciò che si può fare con le mappe. C’è sempre un resto, e in questo senso la mappa non ha un territorio. Questo ha a che fare con gli osservatori. Non si raggiunge mai il livello della mappa assoluta che si identifica con il territorio e dà conoscenza. Quando si parla dello scarto fra testo e interpretazione in Ermeneutica si dice precisamente questo. Questo tipo di riflessione – nata col micorscopio e poi con le cose fisiche – è dentro la cosa osservata. Si è sempre dentro il contesto di osservazione, e quindi ci sono limiti da questo punto di vista.

Questo non vuol dire che non ci sia oggettività, ma che muta il concetto di oggettivo come la pubblica riproducibilità. È questo che è pubblico ed oggettivo, ma non nel fatto che si raggiunge l’assoluto. Bisogna distinguere l’oggettivo dall’assoluto, e questo ha a che fare con la verità, e qua ritorna Nietzsche, che vede la conoscenza intellettuale come una visione. Sono metafore di cui abbiamo dimenticato l’uso, ma se sono metafore vuol dire che sono spostamenti. La terra è un’arancia blu, si dice. La definizione più generica, ma per poterla definire si deve avere un linguaggio metaforico, e l’identificazione metaforica è indiretta. Il sogno da Cartesio in poi è dare come definizione perfetta quella matematica, perché a parole non si può fare, ma siccome la matematica non è una sola, anche questo diventa impossibile, e perché diventa importante Nietzsche? Perché mette in discussione questo paradigma, ma non per rendere il sapere non scientifico, ma per rimodellare il senso assoluto del sapere scientifico, che non c’è più. C’è uno scarto, non la si può fare. Un osservatore è dentro il contesto.

La questione dell’apollineo e il faustiano.

pp. 267-268 capitolo anima apollinea, anima faustiana, anima magica.

Riferimento all'esteso, chiaramente in polemica col tema dell'estensione cartesiana. Anima faustiana il cui simbolo è lo spazio puro e illimitato, e il cui corpo è la civiltà occidentale.

Un problema, un punto importante è appunto quello del rapporto con Cartesio. Qui entra in gioco – e non solo per Spengler – la questione delle matematiche e delle scienze esatte, e quindi con la tecnica e la tecnologia, e quindi con la capacità degli uomini di manipolare la natura, che è il problema di Nietzsche. In che situazione ci si trova come moderni? O qual'è la rottura del moderno, e che si trova formulato in modo come Cartesio? L'idea di concepire la conoscenza come un rapporto tra soggetto e oggetto. Spengler raccoglie questo, e noi tendiamo a concepire come eterno questo rapporto, e così com'è stato concepito è un'invenzione del moderno: i greci non ce l'avevano, e sia Heidegger che Wittgenstein avevano ragione su questo.

Il problema è esattamente quello del discorso sul metodo: io sono un soggetto che metto un discorso tutto, applico il metodo scettico, cosa mi resta? Qual'è il resto di mettere in dubbio tutto? Il cogito, che serve quello che diverrà l'argomento tipico di Heidegger, l'affermazione specifica dell'essere – tema greco che però qui si sta riformulando in chiave moderna: non è l'essere ma un «io sono», attraverso cioè l'idea dell'io che diventa soggetto e fondamento di tutta la conoscenza. È l'individuo che in qualche modo si libera. Poi, dopo che Cartesio ha buttato al mare tutto ed ha posto questo problema tra il cogitare e l'essere riformulandolo nella soggettività, pone un problema: che cosa conosco io, e come faccio a conoscere qualcosa che è al di fuori di me se sono io il soggetto che conosco? Come faccio a garantire l'oggettività del discorso (valido per tutti i soggetti possibili)? Lì viene fuori il grande tema, e lui lo dice chiaramente che lo fa attraverso due mosse, la prima è quella di prendere il verosimile, ciò che somiglia al vero ma è una finzione, e metterlo nel campo del falso, cioè toglierlo dal vero: il mito, per esempio, entra nel campo del falso a questo punto. Tutto ciò che somiglia al vero senza esserlo entra nel campo del falso. Il vero allora che cos'è? Quindi qui si pone un problema, e qui introduce la seconda pedina, ed è

la matematica: è vero ciò che corrisponde all'esattezza della descrizione dell'essere. Ed introduce un elemento fondamentale, il chiaro ed evidente, che è proprio il rapporto che si viene a creare fra verità ed esattezza, è vero ciò che è esatto.

L'Epoca della fine del mondo (?) Heidegger, distingue il rigore e l'esattezza, rimette in discussione questo. Il criterio di esattezza a cosa ci ha portato storicamente? Concepiva il corpo come una macchina calcolabile matematicamente secondo le leggi della meccanica. Il corpo, infatti, per Cartesio è un pseudomeccanismo della mente. Quando nelle discussioni contemporanee si recupera il tema del corpo, il grande problema è di uscire da questo tipo di situazione: il corpo è gesto, la mente è corpo, oggi si parla di «embodiment», però è vero che c'è questa tematica, e uno dei filosofi contemporanei che hanno sollevato questo è Ponty. C'è un dato di ricerca e di discussione, e poi un dato inerziale che è politico: il paradigma di Cartesio non è morto, e nella realtà effettiva le cliniche e i carceri funzionano su quel modello, i teatri, ecc., per cui non basta superare il paradigma in dei seminari, e risolto il problema. Sorge un problema tra la filosofia e il senso comune, e ci si pone il problema di un modello aristocratico-elitario, o un cambiamento del senso comune. Di fondo ci sono questi aspetti, e si viene a costruire il rapporto soggetto-oggetto da questo punto. Il problema è la necessità di trovare una corrispondenza ontologica tra soggetto e oggetto, ed è la matematica a trovare questo collegamento.

Da dove nasce questo tipo di problema? Chiaramente sorge da una realtà che in qualche modo esplode nel Rinascimento, e che Galileo e Cartesio fanno proprie costruendo una rivoluzione in questo senso, che le immagini si possono duplicare in modo preciso, e lo fanno attraverso l'invenzione della prospettiva lineare. Applicazione della geometria in chiave prospettica per dare un'illusione di terza dimensione essendo in due. Il modello della prospettiva però è conosciuto dai Greci e dai Romani, sicuramente il libro X della *Repubblica*, il personaggio è un pittore prospettico, quello che rifiuta Platone è identificare l'imitazione con la copia, cioè percettivamente la cosa funziona se non si ha consapevolezza che si ha qualcosa di falso. Libro 35 Plinio il vecchio, gara di due pittori i quali

fanno la gara a chi riesce ad ingannare l'occhio più dell'altro. Ma cosa succede per quanto riguarda la prospettiva lineare moderna? Massaccio, Alberti, ecc., riscoprono il mondo antico. Cosa succede nella Firenze del Quattrocento? Si riscopre il Greco che si era perso, e la prima cosa che viene fuori è che viene visto Tolomeo e così via. Il nuovo del moderno è l'*applicazione della geometria e della matematica*, nasce tutt'una tecnologia per fare questa cosa, tecnologia la cui metafora forte è la finestra, che Alberti usa nel *De pictura* come modello per riprodurre un oggetto nel miglior modo possibile da parte dell soggetto che lo vuole riprodurre. È costruita con un reticolo, gli assi cartesiani, ed è grazie a quello che diventa precisa. Il modello finestra è esattamente il modello della nostra vita, e questo è il modello moderno: con esso viene inventato il quadro, il cui vuol dire che può essere trasportabile; dopo il quadro il teatro, che si costruisce nel modo Shakespeariano, stare attorno, e l'altro, che è quello di una finestra, ed è quello che è prevalso. Andiamo ancora avanti: il cinema funziona come una finestra, le fotografie, la televisione, i computer e poi gli smartphone, sono finestre. Dovrebbe essere avvertenza cosciente della percezione perché c'è la finestra, si entra o si esce e c'è il di fuori. L'universo del telefonino è diverso da quello di quest'aula. L'operazione è così forte che ci si dimentica, e questo deriva dalla finestra albertiana, una finestra di conoscenza che ha un suo aspetto tecnico, è un dispositivo.

A questo punto si ha una situazione in cui ci sono il soggetto e l'oggetto mediati da una finestra, e tutta la conoscenza, quella che poi viene prodotta da Cartesio – che consce il modello prospettico e anche quello dell'anamorfosi – *Gli ambasciatori* quadro, c'è una striscia grigia sul pavimento, modello prospettico. Se uno si sposta lateralmente, quella striscia diventa qualcos'altro, la possibilità di vedere una figura solo da un punto di vista. Quando Galileo e Cartesio operano su queste cose, il disegnatore di Galileo è un prospettico di professione, Niceron, allievo del grande amico di Cartesio Mersenne. Quello interessante, dal punto di vista teorico è che questo discorso soggetto-oggetto, ha l'idea che si ha un oggetto che sta di fronte, e quindi si presuppone una conoscenza frontale

che è già una posizione, noi non stiamo solo di fronte, ma abbiamo un dintorno, e lo dice punta. L'elemento frontale è un elemento aggressivo, importante, porta il soggetto, il cogito ergo sum, ad essere contemporaneamente un contemplatore distaccato, e nello stesso tempo un manipolatore dell'oggetto, perché sorge l'esperimento, ecc. È ambivalente il soggetto moderno, l'oggetto lo possiamo modificare, basta conoscerlo matematicamente.

Due incisioni di Albert Durer (?) dal punto di vista della tecnologia della rappresentazione. Ci sono quadri che si intitolano prospettiva, interessanti dal punto di vista filosofico, descrivono la tecnica per farlo, presuppone la vista di un solo occhio, quindi non è realistica per niente, e l'oggetto che dev'essere descritto sono due, una donna e un (?) non c'è differenza, sono corpi descrivibili, ecc. La corporeità non distingue tra oggetto vivente e non vivente, la tecnica di riproduzione è la stessa. Salta l'idea della inter-soggettività (r). Si pensi al rapporto fenomeno, noumeno da questo punto di vista, Nietzsche dice che il soggetto non serve a niente. La sintesi a priori comporta la costruzione della capacità di conoscenza del soggetto, con qualcosa che si presenta come universale, e quindi costruisce tutto sulla geometria euclidea, ma non c'è una sola geometria, e questo fa capire la posizione di Nietzsche rispetto a Kant. Si capisce il libro di Kuhn, dove sposta tutto rispetto alla posizione della comunità scientifica rispetto al paradigma, e lui si rifà a Ludwig Fleck. Ma tutte queste cose mettono in discussione questi rapporti di verità-assoluzza, che funziona l'idea che, liberato il soggetto, si trova la corrispondenza della verità con ciò che è oggettivo. Da lì nasce il problema secondo cui i modelli della scienza, i sistemi scientifici si devono ridurre a un solo modello, quello dell'esattezza e della matematica. Quando si dice che la quantità, le domande a risposta chiusa, sono tutte legate a quel modello. All'ansia di garantire l'oggettività, ed è una cosa che nonostante sia saltata, ha una funzionalità estrema e perversa, cioè il problema appunto del quantitativo. Perché questa cosa? Perché Spengler è fra quelli che capiscono che l'uomo faustiano nasce col modello prospettico.

[A essa oppongo l'anima faustiana, lo spazio puro e illimitato], è il modello

prospettico, e che cos'è e perché è faustiano. È quello che cosa fa rispetto all'infinito? Quello in cui due rette parallele si incontrano in un punto, e proprio nel chiudersi danno un senso all'infinito, ed è lì che nasce l'estensione in uso moderno.

Chi è Fausto? Quello che fa il patto con Mefistone? La conoscenza e la giovinezza, in questa ridicola situazione, che è però il lato ridicolo di questo modello, di combattere il senso della morte, di recuperare l'immortalità in una chiave materialistica, essere eternamente giovane e fare il patto col diavolo. Ecco perché Spengler parla di uomo faustino, la cultura moderna, oggi in crisi – quella che è descritta è quella nascente. Fausto rappresenta questo, fondamentalmente. Ritorna a essere giovane, ha una storia con Margarita, conosce. È il mito borghese della modernità, conquistare e gestire la natura ed essere giovane.

Questi sono i grandi miti, e certo lo è anche Hamlet, però quest'ultimo è molto moderno fondamentalmente per un motivo, che anticipa il cogito ergo sum, perché il vero punto è che il fatto che quando dialoga con sé stesso, alla fine diventa un'altro, cresce, l'autocoscienza a livello forte. Non è la figura del dubitoso che non sa decidere, ma l'esatto contrario. Lui ha il dubbio che però non ferma l'azione. Dubbio è come doppio, ti confronti con te stesso, ed è fondamentale come passaggio, mi sdoppio, e arrivo alla conclusione perché mi sdoppio, perché il pensiero diventa oggetto di me stesso, una cosa che un greco non farebbe, e non avrebbe senso per lui una cosa di questo genere. Don Quijote è in un certo senso la fine di un'epoca e l'annuncio di una nuova, e poi Robinson siamo noi, il self-made man. Robinson è colui il quale riesce a costruire un mondo da solo, ma è veramente da solo? No, per costruire il mondo nell'isola, deve recuperare gli strumenti, e cosa sono? Lavoro sociale: usa ciò che è stato fatto socialmente, e anche la Bibbia, carta, e senza di questo non lo costruisce, e appena ha un rapporto con altro lo sottomette, la prima cosa che fa è la scoperta di un'orma, e come reagisce? L'altro gli fa paura, e passa i giorni a costruire mura, si costruiscono mura perché quell'orma è un nemico. Ibn Tu-fayl, quando scopre un altro si mette a gioire. È un punto di vista... Dopo fa

operazione coloniale: my name is master, e lo dice in inglese. Qual'è l'unica cosa che non gli insegnà? A caricare il fucile, la tecnologia no. Il modello Robinson fu criticato da Marx su una base, porta a una società che serviva ai fini privati di un individuo. L'uso delle relazioni sociali per i propri fini privati.

Quando Spengler si pone questo problema perché analizza la questione prospettica come modello, dice che la matematica [nasce e somiglia nella sua nascita a un mito. Il primitivo trasforma nell'espressione l'estraneo in divinità... Analogamente i numeri circoscrive. intelletto umano si conquista il potere sul mondo, hanno in fondo la stessa scrittura, la logica è matematica e viceversa... Inferenza... esistono per l'uomo desto – termine id eraclito – ha oggetti proprieità relazione unità molteplicità, struttura immagine del mondo che chiama natura, e che come natura conosce in funzione dell'uomo. Natura è ciò che si può contare, storia ciò che no... La metafora di Galileo]. È evidente che Heidegger ha letto Spengler su queste cose, e la distingue concettualmente dal greco *physys*: mondo che si offre, non mondo su cui si interviene (r).

Dentro questo modello nell'anima faustiana interviene un'idea importante di profondità. Il modello prospettivo identifica la profondità con la distanza. È esattamente questo modello ciò che viene messo in discussione da parte di Nietzsche e dalla filosofia e l'arte contemporanea, e questo tema di profondità-distanza, prospettico, non è nel mondo greco. Il rapporto soggetto-oggetto è lavorato in modo importante nei saggi sul rinascimento di Cassirer. Il primo che capisce che la prospettiva pittorica e matematica non è un aspetto naturale, ma ha una forma simbolica, è un allievo di Cassirer e lo cita. È questo tentativo di togliere l'aspetto della simbolicità, con tutte le problematiche che comporta, e l'unico filosofo che ha anticipato queste cose è Vico, e non è un caso che rivaluta il greco (r) e anche l'assomigliare il verosimile al falso. Rivalutazione ottocentesca del mito, parte del Novecento ha già cercato da uscire dal modello classico del positivismo, e siamo cominciati a muoverci in quel modello per cui il *mythos* e il *logos* sono due modalità diverse di arrivare al vero. Analisi del rapporto tra argomentazione e narrazione, e la cosa non funziona nemmeno per Platone.

Hegel diceva che Platone che i miti non sono la vera filosofia, ma il Parmenide, il Timeo, ma sbagliava, perché interpretava il mito secondo il passaggio del mythos al logos. In realtà non è così perché oggi nessuno studioso di Platone l'ametterebbe mai, i miti producono senso, e si raggiungono profondità attraverso il mythos che non si raggiungono col logos e viceversa. Ogni modo di affrontare il vero comporta sempre uno scarto.

23-10-2025

Quali sono le figure mitologiche della modernità (che naturalmente non chiamiamo miti)? Uno è Fausto, l'altro è Hamlet, l'altro Don Quijote e Robinson. Questi sono i miti che hanno fatto l'identità dell'occidente moderno. Potremmo dire che sono ‘personaggi concettuali’. Sono miti, ma allo stesso tempo personaggi concettuali. Se si parte dal presupposto secondo cui il mito non è l'antitesi al logos, è chiaro che vengono personaggi con una forza concettuale imponente. Il fausto di Goethe, questa figura legata all'azione, al sapere scientifico, alla capacità di manipolazione del mondo, il mito della giovinezza, il mito di mercato più potente che ci sia oggi, e l'altro è la conoscenza. Contemplazione teorica e manipolazione. È la ragione per la quale filosofi come Heidegger, Spengler e altri si sono posti la questione della tecnologia come elemento drammatico e persino tragico di questo rapporto. Forza e potenza, le grandi qualità del mondo borghese. Gli intrecci del mondo naturale e il mondo materiale nella trasformazione della natura. Quello che vedono è proprio la questione della trasformazione del mondo con la techne, ed è una cosa caratteristicamente moderna. Quando Heidegger dice che la physis è diversa al nostro concetto di natura, dà del concetto di natura ad esempio in Eraclito e la tradizione greca, il concetto di qualcosa che si offre, che si apre, mentre nella tradizione moderna è di tipo diverso, quella di cui tu ti confronti in quanto soggetto rispetto all'oggetto. La grande caratteristica è il rapporto soggetto-oggetto. La natura è oggetto che va studiato, scritto e manipolato. Questo è l'aspetto importante. Il Fausto un po' rappresenta la dimensione dell'agire in tutto questo. Il grande tema di tutto questo processo complesso è il *lavoro*. Nella tradizione greca non è così, e

fa filosofia chi è liberato. Nella tradizione moderna invece il lavoro è l'elemento centrale, che nel caso della tradizione protestante calvinista edifica. Per questo il lavoro è così centrale in Hegel – anche se non compare nei manuali – la dialettica servo padrone è la dialettica tra quello che lui chiama desiderio tenuto a freno, legato chiaramente al lavoro, e la crescita di questa dimensione, e nella *Logica* dice che (r). Lo strumento di lavoro permane, dura di più della vita di un uomo, si deposita qualche cosa, e ovviamente la dimensione del lavoro diventa centrale in Marx. Marx gioca sulle diverse possibilità che la storia può dare, ed è ambivalente, c'è una liberazione del lavoro, o è il lavoro che dà soddisfazione? Il lavoro si dà con la tecnica, però è anche vero che descrive il lavoro in certi aspetti in termini hegeliani, l'attività che dà soddisfazione, solo se è uno stesso a compierla. Così come si rapporta all'arte, è la trasformazione delle cose, quella che noi possiamo interpretare passione – la passione di Descartes e Spinoza, che cos'è una passione effettivamente.

E confrontiamo il concetto di passione e quello di emozione. Abbiamo scoperto che la ragione non è il punto di non-emozione, e sembra quindi che siamo liberati del peso della ragione. La differenza è che l'emozione è *un turbamento che si ripete*, mentre le passioni sono un desiderio prolungato, che non si soddisfa, legato alla produzione simbolica, ecc., (r), vivere nella situazione in cui si rischia di esser disorientati, ma per questo si trova un orientamento autonomo, qualcosa di complesso legato alla passione, non alle emozioni. Quello che fa il capitalismo è confondere (r), danno l'illusione di soddisfare un desiderio piuttosto che un bisogno e si confonde passione con emozione. Facciamo due esempi molto semplici: che differenza c'è fra il mangiare e la cucina? Che differenza c'è fra il sesso e l'erotismo? Non sono la stessa cosa, il mangiare soddisfa un bisogno, la cucina è un fatto culturale che soddisfa il bisogno. Il punto forte è questa dimensione, che la cucina è un fatto culturale, così come l'erotismo, che ha a che fare col vedere e non vedere, mentre il sesso è una soddisfazione necessaria. Infatti l'erotismo cambia storicamente, come la cucina, ed è tutto giocato sul simbolico del vedere e non vedere, che viene fra l'altro utilizzato per vendere

le merce esattamente per confondere il desiderio e il bisogno. Sono giochi complessi, sono quelli che Marx descriveva come feticismo della merce, esattamente perché c'è complessità in tutto questo, la merce è carica di valore simbolico, e dentro la merce c'è il lavoro. Il punto è che nel mondo borghese la questione del lavoro diventa un elemento centrale, perché è vero che c'è un mutamento di relazione tra gli uomini, in comparazione col mondo greco e il mondo medievale, il mondo greco e medievale il lavoro appartiene agli schiavi. Qua il lavoro diventa la trasformazione del mondo, in cui diventa un'abilità 'nobile' per l'essere umano.

Aristotele si era reso conto dell'impossibilità di cogliere il problema dell'uogaglianza. Esempio (r) e Marx dice che non lo può fare, bisogna una società con valore di scambio, con qualcosa in cui tutto si universalizza. Non è la polis, comunità di appartenenza, e dall'oikos, la struttura amministrativa di una famiglia, che era una struttura amministrativa, e non a cambio gli scambi li facevano i meteci. E anche nella filosofia medievale non c'è questa dimensione, che piano piano si afferma. *Tempo della Chiesa e tempo del mercato*, lui segna con questo il passaggio dal campanile della chiesa al campanile del comune, all'orologio. Un cambiamento dell'idea del tempo dal mondo agricolo al mondo cittadino. Il tempo della Chiesa non era omogeneo come il nostro, sui secondi, minuti e ore, era costruito sulla natura, così come la vita dell'agricoltura. Non c'era questa dimensione, che nasce piano piano. Cartesio utilizza l'orologio per l'uomo macchina, e segnava il tempo non a caso. L'uomo faustiano è il segno di questo passaggio, che sia della tecnologia e così via. Ma fausto non è il solo, e ci si vuole mettere in guardia, non è il solo mito di autoconsapevolezza del mondo borghese moderno.

Non è un caso che Hegel si richiama all'antico rispetto a una contraddizione della storia legata alla modernità, lo scontro tra diritto di famiglia e diritto dello stato.

Una figura centrale, che in un certo punto espone le contraddizioni del Fausto (?) è Hamlet. *Discorso sul metodo* cogito, dialogo con se stesso, e in que-

sto dialogo con sé stesso c'è un cambiamento. Il punto di arrivo, l'unica cosa è il cogito ergo sum, penso, dunque sono, sono qualcosa diverso dal pensiero... (r). Questo è un discorso che deriva dalla tradizione inaugurata da Hamlet. Tradizione di grandissima importanza perché la caratteristica di Hamlet è che nei monologhi Hamlet cambia, cioè il monologo è un dialogo dove avviene un cambiamento. Non si è più la stessa persona, si cambia.

È difficile capire il tema in Hegel dell'autocoscienza, che nasce perché c'è una dialettica fra contrari. Termine tedesco (?), qualcosa che dilegua, sparisce, ma è un dileguare che permane, resta, lo si tiene dietro. Hegel perviene con questa dialettica al tema dell'autocoscienza assoluta, e il tema della conoscenza nasce con Hamlet, nel guardarsi allo specchio e vedere una persona diversa da quella che ci si aspettava. Inizio di *Uno, nessuno e centomila*. Il problema di guardarsi allo specchio è per certi versi il problema di Hamlet, si deve vedere se c'è qualcosa di diverso da sé stessi, e non a caso si appartiene a tutta la tradizione fantastica del doppio. Il tema del doppio è collegata nella tradizione fantastica allo specchio (r esempi). Hoffmann, tradizione romantica, fu un punto di riferimento fondamentale per Baudelaire, che ha a che fare con quel demoniaco che si trova già in Fausto. Il demoniaco è l'altro da te, che può avere moltissimi livello e valori. È il dramma dell'alterità che si scopre in se stessi, non negli altri. Questa è una caratteristica della modernità. I greci e i cristiani non hanno questo problema se non come vaghe anticipazioni. Le confessioni di Agostino non si muovono in quest'ottica, non sono Cartesio, e poi c'è Don Quijote. Don Quijote è la nascita della modernità, ma Don Quijote è colui che si scontra con la modernità, è l'uomo del passato che c'è nel presente, la figura nella modernità che si scontra generazionalmente. C'è questo problema, chi sono loro? Sì, sono la dialettica del servo-padrone, però non lo sono nei termini di Robinson, termini che ha in mente Hegel (r) ma un rapporto che già non c'è un questo mondo cambiato, e in questo mondo cambiato, è folle? O è diverso? O ha un rapporto diverso? E questo rapporto diverso, naturalmente, diventa qualcosa che apre un rapporto tra l'immaginario e il reale, tra fantastico e razionale. Ad un certo punto in una

vincenda comica, divertente, Don Quijote va dal burattinaio che fa da saraceno. Lo scontro è di solito tra saraceni e cristiani. Naturalmente cosa fa Quijote? *Scambia i burattini per esseri reali*, perché non coglie più la differenza che noi cogliamo, o dovremmo cogliere normalmente quando si guarda un film e si va al teatro, la differenza tra illusione e inganno (r). Infatti, i registi di cinema, molto abili, nel film horror giocano su questo, cercano di mettere paura in cui non c'è bisogno di esibire il visibile, perché c'è il disbelief.

L'ultimo mito è Robinson, l'uomo che si costruisce la vita da solo in un'isola, diventa imprenditore di te stesso, caricatura di un mito gigantesco. Costruirsi un mondo, farsi una proprietà, e una volta fatto questo è il rapporto con gli altri. La cosa che viene trascurata, tipico da Robinson, il fatto che non potrebbe sopravvivere se non avesse presso gli strumenti, che ha bisogno di strumenti. E lì è realistico con la roba che raccoglie, ma che cos'è la roba che raccoglie? Il lavoro sociale cristallizzato. Quindi c'è tutt'una discussione su quello, e nemmeno Rousseau l'ha immaginato, l'uomo che per natura, quello che criticava Marx, l'uomo economico che nasce di natura alla mentalità dello scambio... è vero semmai il contrario, si nasce in comunità.

Questi sono prolungamenti dell'uomo faustiano, di questa figura, il segno proprio dell'individuo moderno. Libertà, rapporto con gli altri, sono tutti costruiti su questa storia, che segnano la modernità rispetto al passato, nel bene e nel male, e tutto è giocato su questo rapporto. L'elemento cooperativo è però anche il maggior fattore di sfruttamento, quello che viene sfruttato, quello che non c'è, chi lo desidera? Il mito di vita è quello del manager (r). Noi ci troviamo di fronte a questo tipo di dimensione dell'uomo faustiano, e questo ha delle passioni, non delle emozioni, e queste sono idee sparite. Le passioni sono fatte di emozioni, ma non lo sono, ancora meno quelle cartesiane o spinoziane, qualcosa di più complesso, differito nel tempo. Non vengono più dichiarate passioni mentre viene acetato il fluire delle emozioni, e le emozioni senza passione creano il più grosso problema della contemporaneità che è la dipendenza.

La passione per la ricerca, l'arte, ecc., non è diversa dalla dipendenza, non c'è

differenza di fondo, ma dove si indirizza? Per l'arte e così via non c'è sempre bisogno di una maggiore dose. La dipendenza è il desiderio di riprodurre un'emozione. Il desiderio nasce dai vincoli, anche il gioco, senza regole non c'è gioco, senza ritualità non c'è sacro, non si distingue il sacro dal gioco, dal profano (i). Tutti i temi della tradizione psicanalitica sono tutte produzioni simboliche derivate da vincoli e spostamenti (?), e gli antropologi hanno parlato di questo. Se noi siamo animali simbolici, non vediamo perché c'è spostamento, e questo vale anche per la matematica, e lo dice Spengler che è simbolo, e l'origine dei numeri è identica a quella del mito, e c'è un elemento di verità in tutto questo. È chiaro che la matematica è un gigantesco processo di sostituzione che porta alla concettualità, è un'invenzione straordinaria. La natura della matematica è evidentemente simbolica, e non l'ha inventato Spengler, è un tema non molto studiato, ma per esempio presente in un filosofo che oggi quasi nessuno studia che si chiamava Hippolyte Taine, e questo è una figura molto importante, anche se oggi non suscita interesse. Primo, è quello che inaugura la (r) che è l'iniziazione del rapporto tra filosofia e psicologia, ed è corrispondente alla nascita della psicologia clinica, e lo fa insieme a questo psicologo che si chiama (r), ma a parte quello, lui diventa famoso soprattutto perché ha scritto dei libri sulla rivoluzione francese, come storico, è stato anche un grandissimo critico letterario, e ha scritto un libro che si intitola dell'intelligence (?), dove lui sostiene – ed è un sensista molto legato alla tradizione di Condillac e l'empirismo inglese – che la nostra conoscenza è un procedere per sostituzione, ed è una cosa interessantissima, e si tenga conto del fatto che Taine era ammiratissimo da Nietzsche, ed era molto amico di un grandissimo maestro del romanzo realistico dell'Ottocento (r), ed è uno di questi che apre in aula il discorso della sostituzione, che si trova via a via, in parte anche Spengler. Ed è proprio in questa chiave del ruolo della matematica come simbolo che Spengler apre questo discorso sul rapporto tra modernità, pittura, matematica e prospettiva. L'uomo faustiano è un uomo prospettico, attraversato da Brunelleschi, perché si apre una visione del concetto di spazio e infinito, che fino all'arrivo di matematiche non euclidee, diventa l'invenzione di un nuo-

vo moderno. pp. 262-264. Sottolinea un aspetto importante, ripreso anche da un autore come (?), perché in questo modello si riproduce nella modernità una nuova idea di modernità. Il concetto di profondo, che per noi è ovvio, è una cosa che si modifica. Il nostro concetto di profondità, che appunto Spengler collega alla prospettiva, in quanto collegato ad essa, si associa alla distanza, e questo è una cosa che il postmoderno ha cercato di eliminare, in parte a ragione, in parte a torto. *profundus* latino, profondità a distanza, modello prospettico, cogliere l'infinito, che se è profondo è a distanza, si deve avere il senso della distanza.

Verità, distante, nascosto e profondo. Il fenomeno ti inganna, e l'operazione di ricerca è guardare in fondo, tema di ricerca che non hanno i greci, ed è la cosa dell'uomo prospettico che poi diventa uomo faustiano. Sempre qualcosa di più profondo che si deve scoprire. È Nietzsche che mette in crisi di togliere quest'idea di profondo, inconoscibile, e lui dice che ne possiamo fare a meno, perché lui dice nella gaia scienza che i greci sono profondi per superficialità, ed è un tema che si trova contemporaneamente e indipendentemente in (r) che leva la prospettiva. Cerca la profondità, ma non la cerca in fondo, e infatti inaugura il pensiero astratto e così via, come dirà Paul Valery, quasi ironizzando, che la profondità si trova nella pelle. Dov'è nascosta? Nella superficie, non la si trova nascosta da qualche parte, si pone il problema, quella è la verità granitica, si è raggiunta la dimensione della certezza assoluta, e quindi c'è qualcosa che non va in questa ricerca del fondamento.

(?) Operazione nella filosofia postmoderna, tutto avviene in un piano, risposta molto pacificatrice, non ci sono più sbalzi, tutto è uguale a sé stesso, e invece proprio a partire da Nietzsche non è che sparisce la prospettiva della profondità. Ma la profondità non si cerca più nella distanza, ma la si cerca in primo piano. Profondo non è distante e non lo è per i greci, ma è un tema che attraversa parte della filosofia contemporanea che arriva fino a Italo Calvino. Lui si rende conto che non è possibile una corrispondenza (lezioni americane), e cita (?) e Wittgenstein. Quel che è nascosto non ci interessa, siamo da un'altra parte.

Goethe e Nietzsche Spengler. Goethe modello morfologico, sia dal campo

della storia del vivente, sia dal campo della storia, e questo modello deriva, a sua volta, da una forte tradizione francese di cui Goethe era molto attento, perché soprattutto a inizio Ottocento, apre il museo di storia naturale, che era la sede dell’istituto non solo botanico ma biologico. Fu il teatro di un’enorme discussione teorica sulle forme di vita. Era una discussione (Parigi 1831) antagonismo tra l’idea di forma e l’idea di mutamento. Lamarck parla dell’evoluzione, e in qualche modo va tenuto conto che Parigi è il luogo dove nasce un primo tipo di sociologia, Auguste Comte, progresso in senso forte, e anche in Brasile (ordine e progresso), però contemporaneamente a questa teoria si sono innescate altre, una quella lamarckiana, uno dell’altro padre della geologia, che sosteneva che la storia della terra andava per catastrofi. Quindi nella teoria, in qualche modo non era un evoluzionista perché negasse il mutamento, ma perché era una rottura totale. Contemporaneamente ci sono biologi importanti che sostengono che il campo fondamentale della vita è la *forma*: uno si chiamava Ettiene Geoffroy-St. Hilaire e Cuvier: c’è uno scontro a Parigi tra la forma e non altro. Sono personaggi importantissimi, aprono il dibattito. Il figlio del primo è interessante (Focault li conosceva benissimo) è il primo che inventa quello che allora era un campo del sapere, lo studio dei mostri, di tutte le varianti mostruose del campo della vita, e questo poi si troverà nel dibattito del Novecento, quale significato dare al mostro. La domanda di fondo è se il cosiddetto mostro è foriero di una nuova specie, oppure una deviazione destinata a morire, e che quindi va eliminata. Il tema della follia, Focault. Un biologo degli anni Trenta del Novecento usava questo termine (?) tradotto mostro speranzino, le deformità che però aprono a un ramo possibile. I rami di deviazione, vengono eliminati o aprono il discorso a una nuova interpretazione?

Il problema della rottura sono tutte consapevolmente metafore politiche. Quando Napoleone si insedia lo fa come rivoluzionario. Rottura di una storia o aggiustamento? E fin’ora gli studiosi aprono una discussione se era una rivoluzione di rottura. Diventa un problema forte, e il parallelo avviene nel campo biologico. Quello che ora si chiama neodarwinismo è un tentativo di trovare

una sintesi tra il darwinismo e la teoria delle forme. Quando Goethe si pone questo problema, si pone proprio il problema della forma. È la risposta al dibattito francese – e si crea una tradizione tedesca – cerca la pianta originaria, cioè l'archetipo, il modello da cui poi tutte le forme, modificandosi si generano. Era questo il problema di Goethe. Spengler riprende a pieno questo tema. Per lui apre una tradizione che non è nemmeno in Goethe, la tradizione romantica tedesca, la nostalgia per l'originario che arriva fino a Heidegger, lo stesso tema del rapporto che i tedeschi hanno con i greci antichi nasce all'interno di questa dimensione nostalgica, e critica del progresso in questa chiave. L'idea è che c'era un mondo originario, poi una decadenza e diviene un mondo mitico, ed è in questo contesto che viene rivalutato Vico. Viene rivalutato grazie al fatto che lo traducono, e viene considerato anticipatore della teoria dei miti dell'Ottocento. Il discorso d'analisi di Heidegger, fra Parmenide ed Eraclito sono tutte legate a questo contesto teoretico-culturale, contesto dove aveva già operato Nietzsche, che nasce come filologo antico. Spengler è proprio tra Goethe e Nietzsche in questo senso. Spengler applica di Goethe il modello morfologico, ma per la storia della civiltà, per cui per lui, qualunque civiltà è come una pianta, ha un momento di fioritura, cresce e poi muore, indipendentemente che ci siano contatti, confronti, ecc. È un'analogia insostenibile, ma quello non è il punto. L'operazione di Spengler *rompe i due grandi schemi della tradizione europea*, lo schema del *progresso*, la successione, il modello ehgeliano e il discorso globale, la storia del mondo dove ogni nazione incorpora l'intero movimento della storia, ritradotta in chiave del progresso, ancor oggi potentissima.

Il problema di questa teoria della ciclicità è che non è una posizione totale rispetto al progresso, la teoria della ciclicità, sia quella di Machiavelli e Vico. Le teorie della ciclicità amettono la cumulazione, non è un ritorno indietro totale, ma è un ripetersi nella cumulazione, cioè nel nuovo. In realtà non esiste nessuna teoria totalmente ciclica o lineare, ma le due cose hanno un equilibrio diverso. La teoria ciclica fa capire come si ritorna, ma non è totalmente. E tutte comportano il fatto che coloro che le adoperano maneggiano benissimo il tempo lineare

– Machiavelli si rifa a Tito Livio.

La questione è che anche nella ripetizione della storia c'è un'irreversibilità in quello che è accaduto. Gli unici, invece, che hanno pensato a un ritorno, sono i romantici attraverso la possibilità di tornare a un mondo della poesia, e in molti c'è l'idea che questo è un mito. Il dato di fondo della storia, chiaramente, è che studia il passato, e il passato è irreversibile. Ci sono delle analogie, dei ritorni, ma in condizioni nuove. Se nei cicli della politica c'è una successione dalla democrazia alla tirannia, teoricamente è un ritorno, ma le modalità in cui degenera è diversa, e persino le persone sono diverse, sono modelli teorici che servono a capire il gioco delle analogie. Non negano mai la storia come dato irreversibile e cumulativo, altrimenti non ci sarebbe storia, e questo va chiarito perché il rapporto tra ciclico e lineare è molto complesso.

Il punto di riferimento di tutti per il tempo ciclico è Polivio, e come dicono gli storici antichi, questo è vero, ma lui usa il tempo lineare per fare storia, e non può non usarlo. La storia, in quanto storia è un mutamento, se no, non sarebbe storia. Non è un mutamento che torna indietro mai, ma come modello sociale, politico, i protagonisti di questo ritorno sono nuovi e con eventi nuovi, altrimenti non ci sarebbe storia né memoria, e sono tentativi, in qualche modo di giocare la partita in rapporto al tempo lineare.

La figura importante è Jean Bodin, attacca Melantone, mentore di Lutero, perché Melantone sostiene la teoria dei quattro imperi universali, perché è una teoria della successione di imperi. Melantone, in sostanza, anticipa Hegel, riprende il fatto che se la si ricostruisce si pensa a Carlo Magno – fusione tra tradizione germanica e celtica, e si arriva alla costruzione che la Germania è il fine. In questo caso il tempo ciclico lo si considera in questa posizione, e questo va chiarito da questo punto di vista. I due modelli sono in qualche modo questi. Quello che caratterizza Spengler è che non c'è un discorso sull'unificazione della storia universale che si muov eciclicamente o linearmente come un tutt'uno. Lui è un conservatore reazionario e relativista. Analogia della pianta senza che ci sia né un passaggio né un ritorno indietro. Per questo usa Goethe, e per

questo Spengler è morfologico.

E invece qui il dato curioso è che ci troviamo di fronte all'idea che per lui esistono tanti mondi, oltre che tante civiltà. Di che cosa viene accusato lui? Un autore importante, per esempio, uno dei grandi padri dell'antropologia contemporanea, Marcel Mauss, scrive fra le altre cose perché scrisse negli anni Venti il saggio sull'oro (?), rovesciando la figura dell *homo economicus*, che nasce primitivamente, la tendenza naturale dello scambio sull'oro.

Marx si richiama, al contrario, la tendenza dell'uomo naturale a barattare è una cosa mitica, l'uomo isolato non esiste, ma comincia a isolarsi nei rapporti sociali più sviluppato, e si richiama al modello aristotelico di animale sociale. È su questa linea che Mauss dice che lo scambio non è l'elemento determinate della natura umana, ma il *dono* come strumento di potere. Quindi il modello dell'uomo economico è appunto una costruzione coloniale inventata. Salis, studiò con Strauss, studia le società neolotiche, dimostra tecnicamente che nella società neolotiche le persone lavorano quattro ore al giorno. Sono proiezioni nostre, l'idea che un selvaggio passa tutta la giornata a cacciare, è una proiezione del mondo borghese a quello preistorico. Allora, perché si è evocato Mauss? Perché è allievo di Durkheim, e rappresentante della posizione morfologica della società, e in un saggio intitolato *Le civiltà* non può non tener conto di Spengler, e lo accusa di essere troppo generico, e forse ha ragione, però non può non tener conto.

Hozinga, mito del gioco, come si prende distanza dalla società capitalistica? Il fatto che crollano questi valori. Marx ammiratore di James Stuart, da destra, coglieva le contraddizioni borghesi le vedeva, anche se in chiave conservative, avvertivano la crisi. L'epoca che secondo Spengler stiamo sperimentando è quello del tracollo, e nasce soprattutto dopo la prima guerra mondiale, dove l'esplosione della tecnologia come mutamento diventa mezzo per il massacro di milioni di uomini. Ecco perché c'è la nostalgia del cavaliere, l'uomo delle regole, ci si sfidava, ma era come un gioco. La prima guerra mondiale non ha più regole.

Questi avvertono – e riscoprono Nietzsche – qui viene fuori l'analisi del-

l'uomo faustiano, non è soltanto l'uomo borghese, l'imprenditore, ecc., ma c'è questo carico potentissimo la rottura delle guerre. Non l'accettano, quello dell'i-dologia dominante, della mano invisibile. L'idea che nel fare il proprio interesse economico si fa l'interesse della società è il tema del neoliberismo contemporaneo, il tema dei governi attuali in Europa negli Stati Uniti. Colui che fa moltissimi soldi è un benefattore della società perché opera una forma di trascinamento. Era un po' il mantra negli anni Novanta che era Berlusconi, l'imprenditore che va al governo.

Kant fa un errore, riferisce lo spazio a una geometria universale, tra la geometria intuitiva e la natura, che non può essere dimostrata. Elemento fondamentale in Wittgenstein, non c'è relazione linguaggio-mondo, mito che da Cartesio arriva a Kant l'ha fatto saltare Nietzsche, viene aperto nel Novecento, nessuno pensa che si sia una corrispondenza linguaggio-mondo. Non si ha questo modello assoluto universale, e la questione si dà, con grande senso di smarrimento, ma con grande senso di liberazione anche. Dice Spengler, che ha studiato matematica: la diretta corrispondenza non può essere applicata, nemmeno con strumenti di misura. E soprattutto il secondo Wittgenstein ha a che fare con Spengler. E il problema è la misura, che nella tradizione moderna significa esattezza: questa cosa fallisce, non risciamo ad avere una comprensione esatta del mondo. Non esiste una mappa che sia la misura esatta del territorio che deve descrivere. Una mappa che descrive in modo totale il territorio rappresenterebbe un paradosso, sarebbe la riproduzione del territorio. La mappa non è il territorio, affermazione semplice ma importantissima. Se si indentificasse si raggiunge l'assurdo, l'aleph, il golem. L'elemento della conoscenza è nella dissimmetria, nello scarto, non nella perfetta corrispondenza ma in ciò che resta. È quello che dice Calvino citando Wittgenstein, e Calvino è un uomo dell'esattezza, e il problema è che il linguaggio toglie sempre qualcosa e aggiunge qualcosa – sembra Cusano – ed è ciò che si chiama ermeneutica. Sapere di non sapere presuppone questo, lo scarto. La mappa non è il territorio. Dobbiamo essere un po' fuori dalla posizione dello spettatore della galleria di stampe di Escher. L'arte non può mai

essere una duplicazione di ciò che rappresenta. L'arte non deve copiare, ma rendere visibile, sichtbar machen. Il tentativo di far vedere il confine tra forma e materia come passaggio, col paradosso che è un passaggio fermo, che deve però far vedere il movimento. *La forma che sta uscendo dalla materia, come se il confine fosse un punto che si stesse formando*, questo cambia un po' l'idea di quello che abbiamo avuto, l'arte non è solo il prodotto finito, si può fare poesia con i frammenti, non è necessariamente sistema. Nessuno nega la bellezza della *Pietà*, e non è che non l'ha finita perché è morto, ma perché non è finita, e muta l'idea di bellezza, cambia tutti i rapporti possibili della questione del dare forma. Nasce un'idea, che è moderna, di profondità, ed è legata al problema della misura. L'idea della profondità non è l'idea degli antichi, quella dell'uomo faustiano, e forse non è quella nostra. Si cita in questo caso Spengler. Quando c'è quello che chiamiamo paesaggio, la forma dell'ituzione contraddice fondamentalmente la matematica. L'esperienza della profondità si sottrae alla cosa numerica. L'idea di profondità a cui fa riferimento, quello che è l'uomo faustiano è qualcosa che si è già accennato, l'idea legata all'intenzione della prospettiva pittorica, che lega in modo forte la profondità alla distanza, e la domanda è: siamo sicuri che la profondità è la distanza? I greci non lo pensavano, e nemmeno a livello contemporaneo si pensa a qualcosa del genere, e si lega alla distanza perché l'invenzione della distanza prospettica ce l'abbiamo già accennata nel 1300 toscano, in Giotto, ma il modello decisivo lo si trova con Brunelleschi e Alberti. E si tenga conto che Alberti non è necessariamente un pittore, ma un architetto, ed è anche un geografo, e torna in giro Tolomeo, viene tradotto finalmente, e naturalmente Vitrubio. Il punto è che la prospettiva presuppone il fatto che ciò che è profondo è ciò che è distante, visione frontale, si ha una finestra, la famosa finestra di Alberti, che è anche un dispositivo tecnico, e dietro la finestra c'è la profondità. Si gioca sul fatto che il personaggio è più piccolo, ecc. Bisogna aspettare gli anni venti del Novecento perché si capisca del tutto che in realtà questa visione calcolata matematicamente, questo modello prospettico è una forma simbolica, e non il mezzo intutivo fisiologico, e questo lo si trova in un testo il quale in questo

scritto cita e riprende la filosofia delle fonti simboliche di Cassirer, perché tutti coinciano a scoprire e capire che il modello prospettico, il modello matematico della distanza è un modello che contrasta con la visione fisiologica, quella prospettica presuppone un occhio solo e una precisione matematica che gli occhi non hanno, e prima ancora già la questione è in crisi. C'è questo modello che comincia a essere in crisi, perché gli scienziati pongono questo problema, e lo fa Ernst Mach, il perché gli uomini hanno due occhi e non uno. Scatta questa cosa per cui, quello che sembra più preciso, il modello geometrico, è quello che corrisponde meno alla visione effettiva dell'occhio, e nasce la crisi della corrispondenza, cosa di cui Spengler tiene conto. Quella che viene chiamata prospettiva lineare, quella moderna, perché la prospettiva, in quanto esperienza di profondità matematica contraddice l'immagine intutiva.

Spazio cosmico infinito, spazio cosmico interiore che include quello della vista. Molti filosofi si sono resi conto che l'idea di profondità in Eraclito non è questa qui. Non è basato a una totale identificazione con la distanza, ma già in Eraclito si propone come profondità interiore, con un'idea che non riguarda la distanza ma qualcos'altro, $\beta\alpha\tauv\varsigma$ bathus, il modello prospettico non è così, la partita cambia, a maggior ragione quando non c'è solo la geometria eclidea, ma molte geometrie. Una cosa di cui si era accorto molto bene Adorno, sull'idea di profondità. E che cosa vuol dire questo? Che noi ci troviamo con l'uomo faustiano come un'uomo dell'astratto, implica un'idea paradossale dell'infinito, tema del punto di fuga, legato alla distanza. Si pensa a un infinito calcolabile ma astratto, e non è questa l'idea dei greci, né per Nietzsche, e la profondità è nella superficie, non nascosta. La profondità è nascosta nelle trame della superficie, il rapporto apparenza-essenza non è di distanza, ma di come vedere le cose. Lettera trovata Edgar Allan Poe, faustiano moderno, la verità è distante, l'apparenza inganna, ci sono varianti ovviamente, però il paradigma a cui ci si confronta è che c'è un paradigma, cogito ergo sum, manipolare e contemplare l'oggetto da una finestra per cui tutto questo viene dal soggetto singolo con l'oggetto esterno, ma siamo sicuri che le cose stanno così, e non dell'intersoggettività? Lo si trasforma,

si trasforma la antura, ma fino a che punto. Il Seicento era un'epoca diversa, ed era bello per lui che sia il corpo che la natura siano al servizio della mente dell'uomo; oggiabbiamo un problema con questo. C'è qualcosa che non va in questo modello che è il modello faustiano il cui principio era l'azione. È la crisi di questo. È difficile capire Heidegger e Wittgenstein, con quel modello dominante, gli ospedali i teatri, ecc., sono fatti con quel modello. La famosa questione della filosofia e del senso comune si gioca su questo. Ecco perché diviene interessante chi è l'uomo faustiano, e Goethe l'aveva colto, il principio è l'azione, la modificaione dle vangelo di Giovanni, il principio era il verbo. L'uomo faustiano, borghese, scientifico, trasofrma il logos in un livello pratico, e quindi trasforma la natura e la vuole sottomettere attraverso la matematica, e il grande problema è perché questo modello non può esaurire la vita dei modelli, anche se ci sta provando.

LII 12-II-2025

Foucault, questione della storia. Cosa intende per storia, e in che senso la sua filosofia è un'indagine storica? Per arrivare a questo nucleo di testi si parte dal testo *Che cos'è l'illuminismo*, conferenza di Foucault in America, dà un'interpretazione tutta sua di Kant, e una delle ultime descrizioni che Foucault parla delle storie. Interesse strettamente politico della ricerca storica di Foucault. La genealogia non guarda solo alle condizioni di possibilità – non che le escluda – ma si riferisce al presente per pensare alla domanda che Foucault attribuisce a Kant. Che differenza c'è fra l'oggi e l'ieri?

Questo è il quadro per collocare il testo di Nietzsche. Il periodo genealogico – di Foucault – coincide con la nomina e la lezione inaugurale, che termina con una frase significativa, *riscoprire il discorso come ponte*, ponte alla fase archeologica. L'evento è per Foucault il momento della rottura e la discontinuità della storia, ed è lì che parte la genealogia, come si ha una possibilità politica di non essere, non fare, ecc., quello che si è e si pensa. Questo testo, dedicato a Nietzsche. Il problema degli origini, la genealogia non si oppone alla storia. Perché rifiuta l'origine? ...Sono senza essenza... critica all'idea dell'origine intesa come essenza

degli oggetti storici, della storia stessa che dà un senso, e dice qualcosa di più: se vogliamo guardare dove gli oggetti storici sono nati, c'è una data di nascita ma non un'origine metafisica, che per Foucault sarebbe impossibile trovare, ma il disparato, la discordia. La storia non ha un'essenza, una logica, ma partendo dal presente, dalle pratiche, ecc., possiamo confrontarci con quello che è la parte storica. Termine di *provenienza* e di *emergenza*. Primo origine di tutti quei caratteri molteplici che hanno fatto origine a un certo oggetto storico. C'è una proliferazione di questi caratteri formativi. Cose disparate che si incrocciano, e quella è la provenienza di un fatto storico, non una linea unica e direzionata, ma più linee che casualmente e contingente mente si incrociano e portano a un'emergenza, termine che Foucault recupera da Nietzsche. Emergenza, come un certo oggetto storico viene alla luce. Tesi di Foucault è proprio che non ci siano oggetti storici immutabili, ma sono cose che ad un punto contingentemente emergono, il fatto è la parte della sessualità, di cui non si può parlare nel medioevo, perché è un oggetto preciso che emerge da qualcosa di disparato. La storia di Foucault è segnata da discontinuità in questo senso, non la discontinuità come il contraltare della continuità...

rivoluzioni che modificano la storia, non è così, ma come l'idea che ad un certo punto, contingentemente, emerge una singolarità che rivoluziona ciò che era stato, non nel senso di interrompere una continuità, ma di creare qualcosa di nuovo.

Passo 5 (dispensa), tema della discontinuità, il sapere non è fatto per comprendere, ma per prendere posizione. Il rendere evento, neologismo foucauliano, non è altro che il momento in cui una singolarità emerge nella storia e si propone come evento. Qui c'è un primo interrogativo, che sorge da questi testi, è se questa cosa avvenga nella storia, e, per così dire il filosofo che fa ontologia dell'attualità ricerca o individua, o se anche la ricerca storica stessa, se quelli che sono eventi non sono per così dire essenzialmente degli eventi, ma se un'altra persona può riconoscere altre fratture ed altre discontinuità. È la discontinuità univoca? O è quella di chi fa la storia?

L'altro tema, quello della *problematizzazione*. Nell'altro testo declina la pro-

blematizzazione all'interno della storia, interrogarsi sugli eventi storici come singolarità, e come le cose storiche abbiano trovato una risposta. Qualcosa che ha a che fare con l'indagine. Se è un prendere posizione, il genealogista sceglie cosa problematizzare. Che valore ha il fatto che il genealogista Foucault sceglie questo e non quell'altro oggetto storico?

La genealogia deve procedere per evenezializzazione e problematizzazione. Scoprire che il nostro presente non va spiegato alla luce di un'essenza di un'origine, ma si può 'smontare' pezzo per pezzo gli oggetti storici, e quindi quelli che sono pratiche e discorsi effettivi che agiscono e che funzionano cercando nella provenienza.

Tendenza continuistica, anche quando gli storici parlano di discontinuità. Non movimentare la sotoria cercando continuità, confrontando testi, ecc., ma con tutti quei dispositivi che ci determinano, e lui gioca molto soprattutto sul tema del corpo.

Crisi della metafisica e la discontinuità. Si può leggere Heidegger come la critica della metafisica. Quanto gioca l'osservatore e quanto gioca la cosa? Quando distingue fra comprendere e prendere la posizione, bisogna capire che comprendere l'intende probabilmente nel senso metafisico, l'universalizzazione. Svolta nella filosofia prima di Nietzsche e dopo lui. E c'è un prima-Nietzsche, per lui è proprio la rottura del modello metafisico. Lui cosa dice: se io uso la parola foglia, essa non esiste, ma esiste ogni foglia individuale. Me la sono inventata perché l'intelletto inventa questa cosa ed è finzione, e perfino la matematica. Serve parlare del concetto di foglia, ma ogni singola non si può ridurre all'altra, perché ogni foglia è diversa, la classificazione. Foucault parte di questo per sottolineare la discontinuità, la disparità. Lui sta contrastando un'idea di storia che non è solo quella dell'origine, che fra l'altro è anche legato all'esempio della foglia, l'archetipo, il modello. Ma dietro c'è anche il problema teleologico di costruire la storia ad hoc come un fascio di continuità come tutte le teorie del progresso, Condorcet. Questo è il contrario del discorso che fa Foucault quando dice che il presente rompe, mentre il modello condorcet, comte, dominante, ecc, gioca sul-

l'incontrario, sul fatto che tutto il passato è il compimento dell'oggi, facendo un rovesciamento sociale, si costruisce a partire dall'oggi senza dirlo. È la stessa cosa che ha detto Wittgenstein. Fa apparire la scienza come conseguenza della magia, è un modo di spiegazione, ma non è la spiegazione, c'è questo continuismo molto apologetico, e c'è anche l'influsso id Marz in questo, il materialismo storico e il rifiuto alla teleologia: le idee dominanti sono le idee della classe dominante.

Il discorso del trascendentale, ha in mente Foucault una critica all'idea di pensare a una logia rivoluzionaria, che si può tradurre come una logica della storia, come e quando si può determinare un evento, è discontinuo il modo in cui avvengono le discontinuità. Non solo l'evento, ma anche il modo stesso in cui emerge è discontinuo. Non si può pensare a una logica della storia, a una logica della rivoluzione. Problematizza i concetti di rivoluzione riflettendo sul fatto, come si può essere antagonisti e lottare contro forze che in nome della liberazione opprimono, ed è un problema, effettivamente. La tragedia di questo periodo, che è di liberazioni, la storia del Novecento ci fa ritrovare in una situazione in cui in termini di potere e di dominio si rovesciano. Il bisogno di sottolineare la discontinuità è in fatto di libertà, ogni evento è singolo.

In fondo la storia è mutamento, altrimenti non è storia, e i mutamenti non sono sempre come ci si vuole, ad un certo momento si scattano dei meccanismi che creano mutamenti. Processo di Eichmann, scomporre l'idea e cerca di trovare l'origine di quel cattivo, chiunque potrebbe andare incontro a quella cosa lì. La banalità del male e la burocrazia.

L12 13-II-2025

Anders

Totalitarismo atomico, la minaccia atomica non è mezzo legittimo per contrastare il totalitarismo, ma è il possedere la bomba ciò che caratterizza un governo totalitario. *Holocaust*. Solo attraverso la finzione l'accaduto può essere reso visibile, il 1978 è il 1945. La Germania post-Norimberga non aveva guardato il suo passato. Non solo non ci sono ricordi, ma nemmeno traumi.

Individualità degli eventi, va collegata anche con la questione di Foucault e

Nietzsche, se massifichi, annienti. Nessuno si ricorda dei mori in mare, nessuno sa chi sono, e l'operazione che si fa è di questo tipo. Funerali del bambino anne-gato sono stati fatti soltanto con l'autorità, non si devono vedere queste cose, ma semmai le cifre, che non dicono niente. Questo è una cosa che ci dovrebbe fare riflettere alla questione di cui si parla tanto, le emozioni. Questo è un grande problema, ed è una nostra cultura, della cifra, del numero, dell'esattezza. Fino alla guerra del Vietnam i giornalisti potevano andare in prima linea, e ci sono fotografie che appunto fecero epoche, e che hanno avuto un significato enorme proprio perché erano singole, ma si è capito che la questione è personalizzare. L'idea, che è fortissima della nostra civiltà, della guerra come sterminio. I grandi problemi nascono dopo la prima guerra mondiale, perché si usa la tecnologia per massacrare, ed è qualcosa di moderno, come agli aztechi, è uno sterminio non dichiarato, e non si deve sapere. Nella tradizione antica non esisteva il mas-sacro, ma il sacrificio. La società che vanta l'individualismo è l'epoca dove, di più, l'umanità si è massificata.

Problema, rapporto che c'è tra finzione e verità. L'operazione che fa Anders è che, se riesce a provare qualcosa di individuale, è meglio dei numeri, e rompe il modello del moderno. Deve recuperare il concetto di finzione nel senso let-terario, come dare forma e figura, immaginare, e in modo esplicito, non finto. Male-bene, vero-falso, la cosa è più complessa, e se non ci fosse non avreb-be-ro senso nè la poesia e il teatro, che pure mo sappiamo che possono dare del vero. È un problema che si è riproposto in maniera tragica proprio con i lager. L'immagine, malgrado tutto, queste due fotografie (dei lager) se si trovano fuori contesto, non si sa che sono dei lager, ma di gente che va in gitta, ed è un rap-porto tra l'evidenza e il fatto, non si sa cosa sta succedendo, ha a che fare con il rapporto teoria-fatti.

Il film e le statistiche si correggono a vincenda (bambino con il pijama a ri-ghe, errori storici). Il grande problema è il rapporto tra i documenti e l'elemento immaginario, e ciò che è importante è sapere ciò che è ‘falso’. Il problema, natu-ralmente, è che rapporto si va a istituire tra i documenti e la loro interpretazio-

ne, che ha sempre bisogno dell'immaginario, e lì è un confronto continuo, ma i documenti devono esserci, altrimenti non c'è differenza tra storia e romanzo. Negazione e dimensione apollinea, si trovano le cenere nell'acqua del campo accanto, e si tenta di strappare il bambino da questo fiume e si torna in una realtà apollinea. È stato un momento generazionale in Germania.

— Hoizinga

Nelle ombre di domani, viviamo in un mondo demente, e lo sappiamo pure. È uno storico olandese che ha insegnato a Leiden, Liberale, Cristiano. Le sue opere sono *L'autunno del medioevo*, classico della storiografia. Parla del ruolo della cultura nella società, periodo prebellico, tra le due guerre, vigilia della guerra civile spagnola, crisi delle democrazie, crisi del 29, che è importante. La crisi inizia come la prima guerra mondiale, ma la crisi del 29 è la presa di coscienza di questo. Il libro parla prima del concetto di crisi di civiltà, poi entra nel tema della crisi attuale, dal punto di vista intellettuale, scientifico e artificiale, ed è fiducioso comunque della capacità dell'occidente di superare la crisi. Rispetto alla crisi dell'impero romano abbiamo come analogia il fatto che siamo alla fine di un'epoca, di una dissoluzione di costumi. La crisi dell'occidente è velocissima, quella dell'antico dura tre secoli. Poi c'è quella protestante, ma a differenza della crisi attuale è un conflitto di valori, mentre quelle dell'occidente è *fra valori e negazione di valori in assoluto*. Rivoluzione francese, faceva ancora sperare un futuro migliore. Quella dopo la prima guerra mondiale è una *crisi del concetto di progresso* che porta una sfiducia nella ragione, ed è caratterizzata da una regressione e irreversibilità – mentre si pensa che gli antichi potessero sempre restaurare i vecchi valori. Dopo questo Hoizinga si chiede, quand'è che si dà civiltà? È caratterizzata da equilibrio, armonia spirituale-materiale, ricerca dle bello, buono, ecc., e dominio sulla natura – non solo quella esterna, ma anche del dominio interiore, sulle passioni, le emozioni, ecc. Oggi si ha una crisi perché appunto c'è uno squilibrio in cui la tecnica domina sullo spirito, ci si trova a una molteplicità di valori, e si distrugge la natura senza tensione al dominio di sé. Per quanto riguarda la crisi della scienza occidentale è caratterizzata

del trionfo della volontà di potenza sulla volontà di sapere, ed è l'esempio delle pseudoscienze razziste.

Volgarissima superstizione del fatto tecnico, una delle teorie che vengono utilizzate come strumento di dominio dell'uomo sull'uomo, negando il principio antropologico della scienza dell'*humanitas*. Questa tecnicizzazione, inoltre, consente all'uomo alla possibilità di distruzione della natura, nel senso che la guerra non è più un mezzo dell'ottenimento di beni, ma porta alla distruzione. Lui non ha così presente il problema della guerra nucleare anche se la esprime bene.

Cultura di massa, non processo di appropriazione della cultura, ma essa diviene un prodotto, e si porta alla perdita della capacità di giudizio e critica. La causa di questo è la scuola pubblica, l'abbassamento degli standard critici, il giudizio di valore. Ora, questa crisi della cultura popolare ha portato al fenomeno del *puerilismo*, atteggiamento più immaturo di quel che le facoltà permetterebbero. Abbiamo li strumenti per capire i problemi, e tuttavia siamo disarmati di fronte a quest problemi. Si torna alla propaganda. L'uomo-bambino tratta in maniera seria cose che non lo sono e viceversa, come la politica. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse* e l'estetizzazione della guerra con il futurismo. Dal punto di vista filosofico, la crisi dell'occidente è caratterizzato della cosiddetta filosofia della vita, l'istinto, l'azione immediata, Nietzsche. La scienza è una volontà dell'uomo di affermare sé stesso, eliminare gli ostacoli per i suoi desideri, rinuncia alla parte intellettuale. Abbiamo accoppiato a questo la figura del superuomo, colui che si pone al di sopra o al di là della morale comune, che non è responsabile nei giudizi degli altri, e questo ci porta direttamente all'aspetto etico-morale della crisi, dove si vede il crollo del razionalismo etico, che viene sostituito da un nichilismo dove è un'opinione e uno strumento, e l'esempio è il marxismo e Freud. Tutte queste filosofie, deresponsabilizzano l'uomo moderno.

Ritorno all'internazionalismo, cultura intereuropea, ritorno a un realismo morale e scientifico forte. Sembra interessante mettere a confronto la figura del

puerilismo con l'uomo faustiano di Spengler, l'archetipo della modernità, che incarna la tensione verso superare il limite della conoscenza umana, disposto a tutto per ottenere questo sapere. Ma non è l'archetipo della modernità, ma della crisi, rappresenta le caratteristiche del puerilismo. Volontà di potere in Fausto, rovesciamento della volontà di sapere, e il sogno dell'eterna giovinezza, l'eterno bambino che non si assume mai le responsabilità, la puerilità del giovane eterno. Ora, si potrebbe obiettare che tutte queste cose in Fausto sono in qualche modo per la volontà di sapere, e poi si potrebbe obiettare anche il fatto che, se l'occidente è arrivato alla crisi, un motivo ci sarà. Hoizinga ha un'idea di modernità cristiana, è un conservatore, e non ha l'idea atea alla Spengler o Anders.

Critica a Schmidt e a l'autonomia del politico dalla morale. Il concetto fondamentale del politico e il concetto amico-nemico; sono concetti primitivi (in senso tecnico), dunque la politica è autonoma. Secondo Hoizinga è una petizione di principio e non la dimostra. Si deve dimostrare che il nemico è il concetto primitivo del politico, ma pure ammettendo la validità dell'argomento, si riduce il diritto a una decisione del sovrano, il cui significa che, nel caso in cui si ha una situazione democratica, un'equivalenza di forze sociali, si ha automaticamente una guerra civile, oppure una dittatura. In politica esterna si ha la guerra di tutti contro tutti fra stati. E non si ha più una definizione giuridica di stato.

Cavalieri medievali, utopia, regole del gioco nei conflitti. Schmidt ha ragione quando dice che contrappone la teorie a quelle che si fanno in nome dell'universalità dell'umanità e del giusto, il realismo politico è la critica dell'universalismo ipocrita, fortissimo nella nostra cultura, Stati Uniti, democrazia, ecc. Schmidt vede l'ipocrisia del liberalismo. Il nemico, per Schmidt è rispettabile nella sua umanità. L'amico-nemico come gioco. Hoizinga, nonostante sia cristiano, non accetterebbe la guerra in nome dell'umanità, e sono temi portati avanti in modo «progressisti», da movimenti, direbbe Foucault, di liberazione, promozioni della teoria del progresso per cui la teoria rivoluzionaria si innesta nel processo di liberazione che libera dell'umanità.

Storicamente c'è stato un mutamento che nasce nell'illuminismo, e lo teorizza

Kant e lo riprende Foucault. Riflettiamo nella rivoluzione francese, dice Kant. È chiaro che chi ha vissuto il terrore non ci vuole tornare, però se la valutiamo storicamente ci sono certamente cose che si adattano: autodeterminazione dei popoli e guerra solo difensiva – tralasciando le ipocrisie.

Piano mondano e oltremondano, speranza di rifiutare il primato dell'azione sulla verità e rifiutare la materialità per una metafisica che tocca l'ideale, pur riconoscendo l'ipocrisia di questo. E comunque sulla base di questi valori si creavano massacri e stermini. Rifiutare le due cose contemporaneamente, il primato all'agire e il primato di sapere, dialetticamente un superamento di questo conflitto tra uno Schmidt e uno Hoizinga, riconoscere il primato dell'agire, e rifiutando l'inevitabilità del conflitto. Liberare, poi il politico, del resto è problematico.

Il problema è quello della disuguaglianza, e lì c'è il problema del prendere parte, e Foucault questa cosa l'aveva capita; c'è un problema del prendere parte, che ha un significato. L'idea del conflitto assoluto poi diventa una metafisica e metastorica.

L13 19-II-2025

Confronto Hoizinga e Schmidt sulle categorie del politico. Si parla del gioco visto nell'ambito conflittuale e bellico, e come l'intende Schmidt.

Ci sono tre tempi (non dalla critica) per vedere Schmidt, in questo caso si parla del primo, lo Schmidt giurista. Sono opere di stampo molto teorico di carattere giuridico, si concentra sulla costituzione di Weimar, e poi sposta sul concetto di sovranità. In questa fase lui è ancora un teorico. Su che cosa si fonda il concetto di sovranità, Hans (?) è una legge, una forma che sta sopra l'ordinamento statale, mentre per Schmidt non risiede nell'applicazione normale della norma, ma nell'eccezione, quando decide il sovrano; lì si fonda appunto la sovranità. Art. 49 della costituzione di Weimar e salita di Hitler al potere.

L'emergenza, questo del caso eccezionale ritorna nelle categorie del *Politico*. Poi aderisce al nazionalsocialismo e ci sono opere molto interessanti. Dopo Norimberga soffre un esilio accademico.

Categorie del *Politico*. Edizione Il Molino 1979, edizione approvata da Schmidt stesso. In generale, Schmidt vuole definire, e quindi anche rifondare la politica, che era fin'ora sempre stata definita in negativo, come opposto all'economia o alla morale (passo 1 handout). È stata vista come sovrapposizione all'ordinamento, allo stato, come se fossero la stessa cosa. Per Schmidt non è lo stesso, il politico precede lo stato, e se non ci fosse la politica, nemmeno l'ordinamento avrebbe ragione di esistere.

Secondo Schmidt le discipline si fondono sugli *opposti*, in questo caso la politica sul nemico-amico, rendendo la politica autonoma dagli altri campi. Comunque, si definisce nel libro solo il nemico, e la critica è stata mossa ad esempio da Hozinga. Quindi l'accusa della fondazione negativa della politica può in qualche modo essere rivolta anche lui.

La guerra non è quotidiana, tra amico-nemico deve esserci solo una tensione, ma il conflitto è solo il caso estremo. Schmidt, di nuovo, fonda la politica sul caso eccezionale, e per Schmidt tutti gli stati politici, per essere tali, deve crearsi questa tensione, che però non deve degenerare in guerra. Il nemico, per Schmidt, non perde mai l'identità umanitaria («dello stesso genere»). Dice proprio che non va mai spogliato della sua umanità – e qui ovviamente si vede un'incoerenza col nazionalsocialismo.

Distinzione tra il nemico pubblico e il privato: non bisogna per forza odiare il nemico pubblico. Schmidt è cattolico e reazionario, amate i vostri nemici: il vangelo si riferisce al nemico privato. Questa cosa, dice, c'è nella filosofia platonica.

Teoria del partigiano del 64, continuità (e discontinuità) del *Politico* perché mette in dubbio la distinzione amico-nemico. Si è vista una grande somiglianza tra un certo tipo di partigiano e quello che fa lo stato in chiave difensiva. Nella teoria del partigiano va a vedere i guerrilleros spagnoli. Erano irregolari, però nel voler cacciare gli eserciti napoleonici, era una guerra difensiva, difensiva della terra, concetto importante per Schmidt. Questi partigiani erano in continuità con la concezione dello stato. Molto spesso la figura del partigiano perde la sua

concretezza e diventa un modello astratto come colui che difende la patria, e in questo momento che diventa astratto, prende le vesti dello stato.

Critica all'ipocrisia delle politiche liberali dell'epoca proprio in temi di guerra e colonialismo. Si fa espansione liberale in nome dell'umanità, si parla di guerra giusta, ecc., e invece qui Schmidt riprende Grozio, secondo cui, nella definizione di guerra la giustizia non può entrarci. La guerra non potrà mai essere qualcosa di giusto, semmai necessario perché viviamo in un mondo politico. La guerra non ha un senso normativo ma solo esistenziale. Riferimento lontano a Heidegger, l'uomo è gettato in un mondo politico. Per Schmidt è un fatto reale di quest'uomo gettato in una dimensione politica.

Aggiunge in un'edizione successiva a un altro saggio, parla della storia propriamente, tracciamento non universale e astratto, ma in punto concreto della civiltà europea. Si rifà a Spengler, critica alla tecnica vista come campo neutrale – la tecnica invece porta contemporaneamente alla pace e alla guerra – e il passo finale è da leggere.

La tecnica è la fine della vita organica, e c'è la fine del conflitto corpo a corpo, a volte non si vede nemmeno il nemico che si vuole uccidere.

OSSERVAZIONI IACONO

Tempo di guerra di Scmhidt non è uguale al combattimento. Questo è Hobbes, che non è guerra con regole, ecc., ma il tutti contro tutti. Tema importan- tissimo che cambia le cose dal punto di vista teorico per cui non è il semplice combattimento, è più complesso e ampio.

Problema della terra, ambiguità di Schmidt, blut und boden. È però anche un problema militare. Non c'è guerra e non c'è azione senza territorio, ed è vero anche oggi nell'epoca del virtuale.

Sull'amico-nemico dice cose molto interessanti, *però* riduce questo rapporto a una condizione esistenziale, e quindi naturale più o meno eterna; non c'è cambiamento. Dice quindi cose interessanti, però quando lui dice che in realtà il nemico è lo straniero, però c'è un grosso problema. Qual'è il confine fino al quale riconosci l'umanità al tuo straniero? Non è la guerra fra il tuo nemico

interno, in famiglia, però se è estraneo si pone come altro. E questa è la tragedia della teoria amico-nemico applicata al nazismo, anche se il punto non è quello di accostarlo immediatamente ad esso. Se non si definisce l'amico, comporta che si è amico solo se si ha in comune un nemico (?). Ti identifichi col ricco perché sei bianco, e il nemico diventa il nero. Ti identifichi con il maschilismo perché l'altro è omosessuale. L'amico si definisce negativamente, ed è una debolezza della teoria di Schmidt, e questo è il problema del ruolo della politica, e avviene anche nel marxismo contemporaneo, e cioè, è possibile immaginare una politica che abbia in sé una visione di un cambiamento? Per Schmidt no, e qui è la parte conservatrice e reazionaria. È dopo questa debolezza teorica che lui dice le cose interessantissime che dice: immaginare la guerra per fare la pace, ecc., la più grande delle ipocrisie. Si fa la lotta in nome dell'umanità, si salva l'umanità. Questa cosa universalistica e generica nel nome di cui si fanno le peggiori cose.

E Schmidt dice delle cose importanti, dopodiché quando applica il tema del decisionismo pone un problema su cui ci vorrebbe un attimo di riflessione. Il problema della politica come decisione che modifica le cose, si oppone a Hans (?) teorico del formalismo. Di fatto quasi tutti i modelli giuridici lavorano sul modello kesseriano (?). Il punto fondamentale: *che rapporto c'è tra una costituzione e la politica?*. Esiste una meta-dimensione a cui si fa riferimento (costituzione)? In Weimar questo si sfonda, c'è stata un'entrata nella dimensione giuridica per modificarlo, e Schmidt sottovaluta ciò per una ragione, per lui la politica è questo, e Marx e Gramsci non accetterebbero mai una cosa di questo genere. Anche nel liberalismo e Marx la politica è un'attività sociale, l'uomo è un'animale sociale. Che rapporto ha la politica col principio di uguaglianza? Per Schmidt non è importante politicamente, in Marx e Gramsci invece sì.

Il rapporto col gioco è importantissimo, però in Hozinga è un modello ideale, ecc., medioevo, però il problema di collegare e rapportare la politica al gioco, cosa che può essere interessante, è praticamente come collegare la politica allo sport, dove c'è un avversario che spesso si può odiare: siamo sicuri che una cosa del genere possa reggere? Era il problema di Levi ne *I Sommersi e i Salvati*.

Se noi abbiniamo la storia allo sport c'è chi vince e chi perde, si fa una cattiva semplificazione, e questo Levi lo faceva perché si richiama alla complessità, si analizzano i Kapò, ebrei che diventano abusivi con gli altri ebrei. Come diventa animale quell'altro che fa parte persino della tua famiglia? Lì le teorie di Scmhidt non reggono.

SECONDA PRESENTAZIONE

Teoria del partigiano, figura fondamentale rappresenta il passaggio dal nemico vero al nemico assoluto. Guerrilla spagnola del 1810, partigiano spagnolo che nasce come figura irregolare, individuata ai pilastri del partigiano, che lo caratterizzano nella sua figura. Il primo punto è che è *irregolare*. Agisce nell'oscurità e illegalità. Il secondo punto è *impegno politico*, centrale perché è ciò che lo contraddistingue dal resto dei criminali. Rimanda a un'idea di un gruppo combattente con una determinata carica politica, apre dimensione che si strutturerà in maniera più assoluta fino ai nostri giorni. Difende il proprio territorio, combatte l'invasore, lo *straniero* con qualsiasi mezzo possibile, anche se non segue un mezzo 'giusto'. È un aspetto meramente tecnico e militare, editto prussiano del 1813, il partigiano venne scoperto dalla filosofia. Dimensione nuova, vera enemicizia, anima di doppio taglio, si può criminalizzare e trattare il nemico a voglia, non è tutelato da nessun diritto. Fa l'esempio della guerra franco-prussiana, dove i prussiani dovevano gestire i partigiani francesi che si opponevano alla fine della guerra. Il risultato fu che fucilarono tutti. Editto di 1813 è regio, quando c'è lo scontro tra l'esercito prussiano e quello napoleonico. Inneggia riferimenti alla guerrilla spagnola in difesa della patria, però è un editto *dal re*, viene riconosciuto all'interno della società con una figura con un ruolo ben definito.

Lenin assolutizza la figura del partigiano, lo mette al centro del programma di diffusione della rivoluzione nel mondo, diventa la figura centrale e assoluta, e anche si centralizza un tipo di inimicizia assoluta, portata avanti dal punto di vista del partigiano. La rivoluzione di Mao ha un carattere più tellurico della rivoluzione leninista. Il partigiano è incentrato sul suo proprio suolo, sul suo proprio paese. Raul Salan, generale francese, parallelismi interessanti. Il suo

problema è quello dell'individuazione del nemico, che Lenin e Mao avevano fatto, mentre Salan ha questa problematica, combatte sia contro il governo francese, sia contro i ribelli algerini, e il risultato è che la Francia ha perso giurisdizione in Algeria. Lenin e Mao hanno avuto successo, nella teoria di Schmidt, perché hanno un nemico ben definito, cosa che invece non succede con Salam.

Affermazione di una regolarità onnipresente nel contemporaneo, e c'è la minaccia nucleare, quindi il partigiano smette di avere senso? Secondo Schmidt potrebbe definire un *disordine ideale*, o c'è l'opzione tabula rasa in cui viene eliminata la vita sulla terra per il nucleare dove muoiono tutti, al di là dell'amico e il nemico. Nello stato moderno vince sempre la legalità, quindi qualsiasi modello può essere giusto nello stato moderno, sfoggia nell'illegalità. Assolutizzazione del nemico di oggi, e per giustificare l'uso di queste armi, il nemico non può che essere assoluto.

IACONO

Che differenza c'è tra partigiano e terrorista. Secondo lo schema ufficiale non ci sarebbe, e nel caso italiano della storia dei partigiani, no, c'è stata la resistenza. I Viet Com erano terroristi o partigiani? A prescindere da Schmidt, questo è un problema. Lenin, per esempio, è contrario ai terroristi, e quindi c'è una distinzione forte tra il rivoluzionario e il terrorista. Nel caso di Mao, il problema nasce dal fatto che la Cina è invasa dai giapponesi, e quindi si dà come lotta nazionale che a inizio non è terrorista. Forme di lotta sul territorio, IRA, terrorismo in Spagna, in Italia. C'è il terrorismo che distrugge gli oggetti e poi quello che uccide, e poi ci sono tipo le brigate rosse e queste cose. È molto complesso, e oggi nessuno vuole più parlare. In questo caso il terrorismo non è contro uno invasore, non c'è la disumanizzazione. Poi c'è il terrorismo nero, che era distruttivo nel senso del massacro, chi moriva moriva. Il terrorismo è sempre stato usato. Che rapporto c'è con l'essere partigiani? Dov'è il confine? C'è il confine, ma il problema si pone, perché sul piano politico spesso vengono considerati terroristi, come nel caso della Palestina dove c'erano terroristi, oggi non più (?). Quello che in parte è variabile e di cui Schmidt non tiene conto è che il

massacro non si basa sul nemico assoluto, ma anche sulla disumanizzazione, il finto errore tecnico – il discorso tecnologico si usa per giustificare un massacro. Uccidere civili fa parte della guerra, fare pressione nei confronti del nemico. Il modello ottocentesco crolla completamente con la prima guerra mondiale, una volta che la tecnologia porta il massacro tecnico. Tutti hanno avvertito che la situazione cambia da questo punto di vista. Non è un caso che i regimi totalitari si scatenano dopo la prima guerra mondiale.

Contenuti

I Section Title

Subtitle

4