

PREMESSA

La filosofia, per suo impegno "statutario", che comprende ancora e irrinunciabilmente l'apertura alla "totalità", come orizzonte regolativo che chiama a responsabilità (che è poi la "responsabilità del pensare"), sin dalle origini ha dovuto rispondere alla doppia esigenza 1) della distanza dal pensiero "ovvio" e dalle costruzioni di senso superficialmente esterno alle cose e 2) della risposta esigente all'imperativo di penetrare le cose (zu den Sachen selbst!), guadagnando quelle profondità che, pur rischiando di non lasciarla incontaminata nel suo rigore formale, rispetto agli esiti contraddittori degli eventi umani e dei percorsi della realtà storica, le consentono di non sottrarsi alla domanda di senso che proprio il mondo, nella sua complessità, e come orizzonte senza riempimento definitivo, pone al "pensare", invocando la responsabilità della risposta (anch'essa mai esauriente e definitiva).

D'altro canto, sin dalle origini, la filosofia ha subito l'"effetto Talete", costringendola ad esplicitare le due esigenze che, pur nella loro contraddittorietà la accompagnano e, perché no, la qualificano.

La vicenda taletiana, con la metafora della "caduta" nelle profondità del pozzo e le conseguenti risa della donna di Tracia, ha meritatamente assunto il significato di un filosofare originario, in cui il pensare, per la prima volta e per sempre, sarà chiamato a confrontarsi con la realtà e le sue accidentalità. Il "pensare filosofico" trova nella dinamica del caso Talete, la stringente e originaria domanda, "che cos'è filosofare?", che troviamo all'inizio di ogni severa considerazione dell'esercizio più alto consentito al pensare umano.

Non a caso Heidegger, cogliendo il valore metafisico dell'aneddoto di Talete, fa notare che è bene rammentare di tanto in tanto che durante il nostro "procedere", non solo quando si comincia, possiamo alle volte cadere in un pozzo, senza che per lungo tempo ci sia dato di raggiungere il fondo. In verità nell'impostazione heideggeriana non è più concepibile che il filosofo precipitato nell'abisso possa ascoltare qualcosa che, provenendo dal

mondo della vita, possa recargli conforto o aiuto.

Non c'è scampo, basta che come filosofi ci tocchi di fare i conti con la "profondità" e con il "fondamento", magari con l'assenza di questo (impaccio inevitabile!) per incorrere nel rischio di suscitare le risa del pensatore comune oppure di rinunciare definitivamente all'ascolto delle pressanti voci del mondo. Ma è proprio vero?

Per chi voglia ricercare la "responsabilità del pensare" in una nuova assunzione della prassi storica come luogo essenziale per l'esercizio filosofico, la profondità del pensare heideggeriano e l'interdizione dell'ascolto di qualche eco del mondo della vita, vanno rilette per chiedersi se la paura quasi ossessiva della contaminazione, che si registra in ben noti modelli di pensiero, non condanni il pensare all'assoluta irresponsabilità e, quindi, all'incomunicabilità tra pensare e fare, che non solo renderebbe vuoto il primo (il pensare) e cieco il secondo (il fare), ma riaprirebbe la questione del ruolo e del tempo della "decisione".

Un filosofare "privo di mondo" e deprivato del suo carattere dialogico (dimenticando, appunto, le sue origini, forse modeste, sul terreno dell'agorà), è destinato a ridursi al monologo (magari formalmente corretto nell'autoreferenzialità dei suoi enunciati) di un soggetto che parla non solo come se gli altri uomini non esistessero, ma anche come se il mondo fosse estraneo e assolutamente distratto rispetto alla fatica del filosofo¹.

Per uscire da questa impasse, in cui, in modi diversi, è stato spesso costretto il pensiero filosofico, e la stessa ragione, diviene urgente ricostituire nella Lebenswelt, nel mondo della vita, il referente ineludibile del pensiero, considerando il reciproco rapporto di natura e pensiero, mondo e ragione, filosofia e prassi storica indispensabile sia alla realtà, se vuole manifestare il suo carico di senso, sia al pensiero, se vuole assumersi una responsabilità originaria e quindi una caratterizzazione etica.

A questo punto è possibile ridefinire, per così dire, la ragione, traendola dalle secche improduttive dell'autoreferenzialità formale e rapportandola ad un dover-essere, cioè a quell'esercizio del valutare, del comprendere, che si

¹ Cfr. L. GOLDMANN, *L'illuminismo e la società moderna*, Torino 1967, pp. 16-24.

può cogliere esclusivamente nell'intreccio virtuoso di storia ed etica. L'operazione è tanto più significativa, se si tiene conto che da un lato l'etica non può essere riduttivamente pensata come mera misurazione degli atti umani alla luce di parametri universalmente riconosciuti, magari esclusivamente sul piano dell'assunzione normativa e, dall'altro, che la storia ha in sé una sua razionalità, che le permette di essere continuamente compresa nel suo carico di senso e di scenario essenziale dell'agire umano. In questo scenario, ogni azione può presentarsi come "azione sensata", per ciò che esprime e per ciò che di inesperto essa contiene, per ciò che di particolare e di universale insieme può rappresentare, per quel segmento di "filosofia della storia", come storia della ragione che si fa nella storia, che libera le vicende della storia dall'insensatezza dell'agire cieco e irresponsabile.

Perciò riteniamo un fatto importante riaprire il discorso e riprendere il cammino della riflessione, rivalorizzando quei momenti della dialettica filosofica intesa a riattivare la competenza critico-normativa della ragione etica, contro la comprensione descrittiva e avalutativa dell'agire umano messa in opera, a volte, anche dalle scienze umane e sociali. Si tratta dell'esigenza di legittimare e di fondare razionalmente criteri, norme o principi in grado di orientare l'agire umano, riproponendo così questioni che erano state rimosse dall'avvento delle scienze umane e morali, sotto la forte suggestione dell'aspirazione all'unità del metodo della scienza, e che ora vengono affidate agli sviluppi e alle determinazioni di una razionalità pratica da far valere contro la pretesa di un sapere obiettivistico, descrittivo, rigoroso e universale da applicare a tutta la realtà.

Pur nella eterogeneità delle posizioni, accresciuta dall'inevitabile riferimento a campi disciplinari e di ricerca diversi, in prospettiva filosofica la filosofia pratica, in particolare quella riferita alla tradizione aristotelica, è stata invocata e utilizzata soprattutto in risposta alla crisi dell'idea di sapere della modernità, crisi avvertita più che altrove proprio in seno alle discipline che si occupano dell'agire umano e delle sue produzioni spirituali, generalmente sospinti al di fuori dell'orizzonte della razionalità, spesso fatto coincidere esclusivamente con la regolarità e l'esattezza delle scienze po-

sitive.

Il riferimento alla filosofia pratica è istruttivo e indicativo dell'esigenza di attingere spunti ed elementi per una determinazione della razionalità in grado di correggere l'unilaterale sviluppo della razionalità nel senso obiet-tistico della descrittività, dell'avalutatività, della strumentalità e della cal-colabilità.

Senza prendere posizione sulla fecondità o meno di questa impostazione filosofica, sviluppatasi appunto come praktische Philosophie, è certo che non si possa ulteriormente trascurare il bisogno della ragione di "orientar-si", bisogno non soddisfatto dal puro pensiero speculativo, ma solo dal ra-dicale cambiamento semantico del concetto di dialettica che, passando da Kant e da Hegel, diviene decisivo nella filosofia fenomenologica di Husserl con il preconizzato "ritorno alla vita che esperisce il mondo" e con il recu-pero di quella tradizione filosofica che, sulla base del rapporto dialettico-dialogico col mondo vuol porre la ragione al riparo dal rischio di richiuder-si in se stessa e di trasformarsi in un groviglio di enunciati formali, apren-dole quell'ottica critica che le consente di valutare responsabilmente i risul-tati della sua attività conoscitiva. Una ragione "moralmente sana" sarà allora quella ragione in grado di tracciare una via, sia nella prospettiva teo-retica che in quella pratica, perfettamente adeguata all'integrale scopo della sua destinazione.

Alla "destinazione della ragione", per dirla con Kant, in cui si coappar-tengono, fin dall'inizio, la dimensione gnoseologica, quella etica e quella estetica, abbiamo voluto dedicare il fascicolo n. 50-51 di "Idee. Rivista di filosofia" del Dipartimento, convocando ad una riflessione forte sul tema Ragione etica e prassi storica studiosi che provengono da diverse espe-rienze culturali e speculative, uniti dall'impegno profuso nella ricerca di una via più piena e ricca della ragione, che non sia quella unidirezionale, per altro mai esclusa, offerta dalle logiche formali e dalle scienze esatte.

Con questo obiettivo si muove W. Henckmann col suo saggio su La fi-losofia come scienza rigorosa, ripresa da Husserl, in cui la "scienza ri-gorosa", prendendo appunto le distanze e differenziandosi dalla "scienza esatta", «non è da comprendere come una teoria normativa della scienza,

*ma come qualcosa di più fondamentale: un ethos della ragione assoluta». Linea condivisa, mutatis mutandis da A. Ponsetto nel suo saggio *Metafisica, etica, questioni della prassi storica*, in cui nell'intreccio di storia ed etica si coglie tutta la ricchezza dell'esistenza la quale, nella dimensione tragica, configura il travalicamento della dimensione individuale, e quindi la libertà e la volontà realizzantesi nell'istanza etica come "eroismo misericordioso".*

*F. Viola, col suo *Ragione pubblica e diritti umani*, la ragione etica si fa "ragione pubblica" e incrocia la problematica dei diritti dell'uomo nei regimi costituzionali e tutti gli attori responsabili di un uso pubblico della ragione, che, kantianamente, sono tenuti a rispondere ad un pubblico costituito da tutti gli esseri razionali, verso i quali vale la responsabilità dell'atto di comunicazione e quindi la validità morale della relazione.*

*Anche M. Signore, in *Etica della responsabilità del pensare*. Una sfida per la cultura contemporanea, enfatizza, per così dire, la dimensione pubblica del pensare, legandola alla dimensione della responsabilità in un superamento definitivo delle cattive certezze del post-moderno e apprendola, come "pensare responsabile", ad un'etica della responsabilità capace di superare la tradizionale risposta antropocentrica dell'etica della modernità e tematizzando una teoria essa stessa prassi, capace di sbarrare la strada alle strategie di legittimazione dell'ingiustizia, anche attraverso l'analisi dei meccanismi effettivi della sua riproduzione. Pensare responsabile che, apre la strada ad una prassi migliorata nei suoi effetti, con la sua capacità di critica del determinismo della prassi, fondato sul convincimento che "è così e non altrimenti".*

*T. La Rocca in *Libertà, politica e religione* ripropone il concetto di Religion Privatsache nella elaborazione di due esponenti di rilievo dell'austromarxismo, Max Adler e Otto Bauer, con un'interessante ripresa della antica questione del ruolo delle religioni nella dinamica del pensare filosofico e ancor più, con O. Bauer, delle teorie e della pratica politica. Qui si ripropone la questione religiosa come questione politica, segno di una inscindibilità (anche qui ricompare il problema mai risolto della relazione teoria-prassi) che dopo un secolo, di fronte ad eventi politici di indiscussa*

drammaticità Habermas si vede costretto a riproporre².

Libertà e agire politico. A partire da Kant di L. Tundo, preconizza una stagione dei diritti, in consonanza con l'ampia e accreditata produzione filosofica ed etico-giuridica degli ultimi lustri, e che dall'ispirazione kantiana ricava non solo la dinamica della norma, sia essa morale o giuridica, ma l'idea, oggi molto dibattuta, di una cittadinanza e quindi di una legislazione cosmopolitica. L'ottimismo della ragione dell'autrice del saggio, si risolve in un appello a lavorare nella direzione indicata in *La pace perpetua* di Kant. Efficace esempio di sintesi di ragione e storia.

Eugen Fink, ultimo assistente di Husserl, viene proposto da V. Cesarone per mettere a fuoco un altro aspetto della relazione tra ragione etica e prassi storica. Si tratta di quella dimensione della prassi che Fink nel *Traktat über die Gewalt des Menschen* definisce "produzione", legata ad un potere dell'uomo, che in esso si riconosce pienamente ed in modo totalizzante. Nel saggio di Cesarone si sente forte l'urgenza di trascendere la "produzione" nel suo significato autoreferenziale, per pervenire ad una comprensione dell'umano in senso multidimensionale.

G. Di Biase col suo saggio su Razionalità pratica e utilitarismo: il kantismo nell'etica prescrittiva di R.M. Hare ci rimanda al nucleo ispiratore della raccolta di saggi presentato in questo numero di "Idee". La filosofia morale nell'accezione analitica è forse la sola a far esplodere la contraddizione tra l'istanza di un'etica prescrittiva, alla ricerca di garanzie tanto universali quanto formali, e quella di una razionalità pratica in cui valgono, con la loro cogenza, gli interrogativi del quotidiano, che chiedono risposta ad un livello ottimale. E proprio l'utilitarismo innesca e provoca il cortocircuito.

Il discorso continua e si approfondisce nella riflessione offerta da E. Fabrizio in *La prospettiva comunicativa tra ragione etica e prassi storica*, che coglie i limiti dell'etica del discorso di Habermas nei vincoli linguistico-trascendentali che impediscono altre e più feconde aperture, in cui non solo sia colmato il divario tra Sein e Sollen, ma anche tra quest'ultimo

² Cfr. J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, pp. 99-112.

e il Wollen, che è come dire che la decisione etica ha bisogno della volontà e che il Diskurs in Habermas appare troppo naturalmente dato per poter incidere sul piano filosofico e politico non solo, ma anche su quello della prassi politica.

G. Rizzo, in *Pratica del pensare e pensiero preterintenzionale della prassi rivendica appassionatamente l'urgenza del "pensare" in un tempo di grave penuria di questo esercizio, pur esorcizzando l'eventualità e la reale possibilità di un pensare autoreferenziale che si sperimenta agendo a distanza sul reale. Il denso saggio s'interroga allora su che cosa significhi pensare. Interrogativo heideggeriano, che però aveva intrigato Kant con la domanda Was heisst: sich im Denken orientieren?, e continua a convocare filosofi come Wittgenstein, H. Arendt, K. Jaspers e altri ancora.*

Gli ultimi due saggi della raccolta ci riportano a due questioni, forse una sola, capaci di far vacillare qualsiasi sicurezza della ragione di fronte a due eventi che nell'estenuazione delle possibilità razionali, rimandano ad un "oltre", che dia senso ai limiti della ragione umana, limitandone ogni prospettiva di onnipotenza.

Giovanni Scarafile in Il rapporto male-individuo nella teodicea di G.W. Leibniz ripropone la sperimentazione del bivio, dell'aut-aut: «o l'abisso della finalit , dell'armonia totale, dell'amore di Dio, o l'abisso della vita senza ragioni di vivere». Se ne esce, forse, solo con la consapevolezza che "il ragionamento non   sufficiente". Ma anche questo   opera della ragione.

M.R. Scarcella si confronta con la decisione pi  ardua, forse la decisione delle decisioni, in La decisione della verit  nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson. Il filosofo torinese, sostenuto dal pensiero di Kierkegaard, coglie l'origine inesauribile in cui risiede quel "senso ultimo delle cose", affidato ad un filosofare come esercizio di pensiero che non trasgredisce l'impegno di pensare la verit . Impegno che richiede l'atto pratico della decisione.

Le recensioni curate da M. Signore, A. Quarta, P. Birtolo, Andreij Raisky, V. Venneri, S.P. Merlo, A. Pacella, G. Spedicato, contribuiscono a completare il vasto quadro problematico aperto dal tema del fascicolo Ragione etica e prassi storica.