

Ermelinda Placì

INTORNO ALLA RESPONSABILITÀ DEL PENSARE
Il difficile rapporto teoria-prassi tra Talete e Nietzsche e...oltre

«Un vero viaggio di scoperta
non è cercare nuove terre,
ma avere un occhio nuovo».
Marcel Proust

Lo sguardo della responsabilità, l'ultimo libro di M. Signore offre lo spunto per tornare a riflettere sulla responsabilità mediante una provocazione, la stessa che egli dice provenire «da molto lontano» e porsi «a buon diritto, alle origini del pensiero filosofico»¹. Da qui l'inizio di un percorso che si presenta insieme come un'operazione di ricostruzione critica e retrospettiva della storia del pensiero occidentale e come l'indicazione di una prospettiva: la responsabilità del pensare.

In questa operazione ermeneutica del pensiero filosofico punto di partenza è Talete, il primo dei grandi filosofi greci, la cui fama di uomo politico influente e matematico e astronomo straordinario, si lega anche ad un aneddoto piuttosto curioso. Si racconta, infatti, che fosse così intento ad osservare le stelle da non accorgersi di un pozzo al punto da cadervi dentro suscitando le risa di una servetta tracia².

¹ M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica. Per un antropocentrismo relazionale*, Edizioni Studium, Roma 2006, p. 19.

² Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 174 b: «come successe anche a Talete che mentre osservava le stelle e guardava in alto, cadde in un pozzo, e si racconta che una servetta tracia,

Questo aneddoto variamente interpretato e rivisitato dagli studiosi è divenuto emblematico di una concezione “bizzarra” del filosofo, che preso dai suoi studi, dalle sue ricerche dei “segreti impenetrabili” della realtà, finirebbe di fatto col perderla totalmente di vista, prestando attenzione alle cose “più lontane”, piuttosto che a quelle “più vicine”.

Questa attenzione per le cose più lontane in particolare mostrerebbe la “enigmaticità”, “eccentricità”, “ridicolezza” e “inutilità” della filosofia e del filosofo(-teoreta).

Per cui verrebbe da dire davvero con M. Signore: «Filosofia è quando si ride. E si ride quando non si capisce»³.

La mancanza di comprensione però va attribuita all’ “ambiguità” che da sempre contraddistingue la filosofia, la θεωρία⁴.

Come ha sottolineato H. Blumenberg: «La teoria è una cosa che non si vede. Il comportamento teoretico consiste invero di *azioni* che ubbidiscono a regole intenzionali e conducono a complessi di enunciati in connessioni regolate; ma queste *azioni* sono visibili come “operazioni” solo con la loro facciata esterna. Per chi non è iniziato alla loro *intenzionalità*, e forse in base al loro tipo sospetta in esse la “teoria”, esse dovranno restare enigmatiche, e gli potranno apparire sconvenienti o addirittura restare *ridicole*»⁵.

Tutta la storia della filosofia occidentale è contrassegnata da questa “ambiguità”, che si lega non solo alla astrattezza teoretico-concettuale,

intelligente e spiritosa, l’abbia preso in giro dicendogli che si preoccupava di conoscere le cose del cielo e non s’accorgeva di quelle che aveva davanti e tra i piedi».

³ M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., p. 19.

⁴ Il termine greco θεωρία (= l’osservare, il vedere), da θεωρεω significa in senso filosofico proprio *osservare, esaminare, giudicare, paragonare*, e, perciò sin da principio riconosce alla filosofia un’intrinseco carattere in-tenzionale, che fa il soggetto, che guarda e tende lo sguardo verso il mondo, il “responsabile” del mondo. E’ a questo primitivo significato di teoria che va perciò connesso, ci sembra, il titolo del libro: *Lo sguardo della responsabilità*. Sguardo qui sta ad indicare proprio il “vedere”, nel senso del porre attenzione a ciò che si guarda. Caratteristica che viene a mancare allo sguardo, che è privo di intenzionalità. Lo “sguardo” di chi fa filosofia, per Signore, presuppone sempre un in-tenzionare il mondo, cioè, come nelle intenzioni di Husserl, un tendere verso il mondo; esso, perciò si carica di responsabilità e si lega all’in-tenzionalità della coscienza. Coscienza che non rimane chiusa in se stessa gelosa della sua autonomia, ma che, costitutivamente e trascendentalmente nel suo rapportarsi col mondo, tende a uscir fuori verso il mondo (cfr. M. SIGNORE, *Per una cultura della responsabilità. La proposta husserliana*, in *Lo sguardo della responsabilità*, pp. 43-53).

⁵ H. BLUMENBERG, *Il riso della donna tracia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 9. Il corsivo è mio.

ma anche alla mancanza di riconoscimento della presenza all'interno della teoria di una "prassi", intrinsecamente correlata⁶. Non è, perciò, un caso che Popper ammonisse: «è meglio uccidere le teorie, piuttosto che gli uomini». Che è come dire che dietro la teoria si nasconde sempre un risvolto pratico, che essa può avere ed ha un esito pratico.

L'inizio della filosofia, della storia del pensiero occidentale così è rimasto, sulla base di questo curioso aneddoto della vita di Talete, avvolto in una sorta di "comicità"⁷. Una comicità che, come mostra M. Signore, ha portato a perdere di vista l'aspetto più "drammatico" della vicenda: la "caduta di Talete".

La caduta (del filosofo) e le risa (della servetta) quindi sono due aspetti fondamentali del pensiero occidentale che ne percorrono la storia fino a Nietzsche e ancora oltre, come un filo rosso, un *leit motiv*. Come osserva Blumenberg, la caduta e le risa sono divenute «la prefigurazione

⁶ In questo senso potrebbe leggersi anche quel passo di Kant in cui dice: «Ogni interesse della mia ragione (tanto quello speculativo quanto quello pratico) si concentra nella tre domande seguenti: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? che cosa ho diritto di sperare?» (*Critica della ragione pratica* (1987), tr. it. G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 785). Si tratta di domande, osserva giustamente M. Signore, che heideggerianamente si sintetizzano sull'uomo (M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it. di V. Verra, Laterza, Roma Bari, 1989, p. 186) e, perciò, «non si chiudono nell'orizzonte coscienziale dell'uomo stesso. L'uomo che domanda cosa può sapere, domanda anche, poiché vuol sapere, che cosa deve fare e che cosa sperare. Chi domanda che cosa deve fare, domanda anche che cosa può sapere e sperare. Le domande sono funzioni di una *conditio humana* o dell'"apertura al mondo" dell'uomo» (M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., p. 37), il *Da-sein*, essere-nel-mondo, prestuttura del comprendere, co-essere assieme agli altri. C'è da dire, tuttavia, assieme con Signore, peccato che malgrado questa importante intuizione del primo Heidegger la sua "antropologia dell'umano" si infranga poi, dopo la svolta, sugli scogli di una filosofia della storia dell'essere che perde di vista l'uomo e lo considera solo alla luce del suo rapporto di coappartenenza all'essere la cui risposta si traduce in un mero "abbandono" (*Gelassenheit*) all'essere mediante un pensiero poetico-rammemorante, che poco o per nulla lascia spazio alla responsabilità del pensare e anzi diviene sordo all'appello dell'uomo (cfr. Ivi, cap. I). Un pensiero quello heideggeriano della profondità, dell'*Abgrund* in cui è possibile scorgere il tentativo dell'intellettuale di chiudersi nel proprio mondo, per rimanere sordi al richiamo del mondo e alle responsabilità che quotidianamente esso, volenti o nolenti, ci impone. Cfr. M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993.

⁷ L'aspetto comico e curioso tipico del filosofo, pensatore delle cose "campate in aria" ha trovato uno *humus* idoneo anche nella letteratura greca successiva. Basti pensare alla commedia le *Nuvole* di Aristofane, dove Socrate dice: «Nell'aree spazio e il sole squadro». ARISTOFANE, *Nuvole*, v. 225.

più efficace e duratura di tutte le tensioni e le incomprensioni tra mondo della vita e teoria che dovevano determinare la sua storia inarrestabile»⁸.

Lo stesso Nietzsche, infatti, nella sua opera di smascheramento delle mistificazioni prodotte dal pensiero occidentale da Platone in poi, con drammatica ironia sentenziava: «vengo dal tragico, vado verso il tragico»⁹.

Ma cos'è questo tragico? Secondo Nietzsche, l'"illuminismo" socratico-platonico¹⁰ assieme alla tragedia di Euripide con l'introduzione del concetto di "uomo virtuoso", hanno fatto morire il senso tragico razionalizzando ogni cosa.

Per cui, il "tragico" è contrassegnato da una particolare atteggiamento o "mentalità" della filosofia che ha aperto la strada all'avvento della metafisica, o meglio di una certa metafisica. Metafisica che troverebbe il suo *incipit* con l'ontologia parmenidea e eleatica¹¹ dell'essere che non comprende il *divenire*, ma ancora di più nella rivoluzione socratico-platonica¹². *Divenire* che, presupponendo il passaggio dall'essere al non-essere, pone il problema del nulla; *divenire* che, a causa della tesi della mutevolezza delle cose e del mondo, viene respinto, perché indi-

⁸ H. BLUMENBERG, *Il riso della donna tracia*, cit., p. 11.

⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, cit.; cfr. anche S. Givone *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 93.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1993, p. 9, Aforisma 3: «Dopo avere, abbastanza a lungo, letto i filosofi tra le righe e riveduto loro le bucce, mi sono detto: occorre ancora considerare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell'istinto, e anche laddove si tratta del pensiero filosofico; occorre, a questo punto trasformare il proprio modo di vedere [...]. [...] l' "esser cosciente" non può essere *contrapposto*, in una qualche maniera decisiva, all'istintivo, [...] anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno apprezzamenti di valore [...] esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita». Cfr. anche Th. W. ADORNO, *Minima moralia* (1951), tr. it. Einaudi, Torino 1979.

¹¹ F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 69-82.

¹² cfr. H. BLUMENBERG, *Il riso della donna tracia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 18 e p. 20: «La "rivoluzione socratica", che doveva far scendere la filosofia dal cielo e darle da indagare il più prossimo di tutti i temi - "cosa è, e che cosa alla natura dell'uomo, a differenza degli altri esseri, conviene fare e praticare" - , non aveva trasformato in nulla l'azione teoretica: aveva solo sottratto il suo oggetto alla dimestichezza quotidiana, portandolo a quella distanza in cui esso appare non meno esotico degli altri [...] dietro l'aneddoto (di Talete) c'è il dato reale dell'astronomo che osserva gli astri, interpretato in maniera errata, cioè come se questa osservazione potesse essere solo il risultato di un incidente; mentre in realtà per calcolare il calendario gli astronomi dovevano stabilire la posizione delle stelle anche di giorno, e a questo scopo si avvalevano della visuale dal fondo del pozzo». Con Socrate perciò il riso della servetta tracia si trasforma nel riso di tutta la gente che lo accusa e lo condanna per i suoi insegnamenti.

cativo di una mancanza di *ordine, unità, verità, fine*, lasciando senza esame una sfera importante della vita dell'uomo, quella del corpo, della sensibilità contrapposta allo spirito, e la vita stessa nella sua concretezza, nella sua quotidianità¹³; *divenire* che contrappone al mondo sensibile, dell'apparenza, un presunto mondo ideale, il mondo vero¹⁴; *divenire* che, espunto dalla ricerca filosofica, coincide con l'incapacità di confrontarsi con ciò che non è razionale e identico, l'irrazionale¹⁵ e il diverso; potremmo dire rifacendoci al mito della caverna di Platone, *divenire* che rimane per lungo tempo nell'ombra, così come nell'ombra della caverna, "il vero mondo", quello reale e quotidiano, rimangono gli uomini (schiavi), in nome di una verità, trasparente, limpida, evidente, chiara come il sole, che illumina il "mondo vero"¹⁶. Ma proprio dopo l'abolizione del "mondo vero" si aprono due problemi: essa lascia "vuoto" il luogo dove prima c'era l'ideale e privo di senso il mondo sensibile. Due sono gli interrogativi, osserva F. Volpi, che si pongono dopo questa abolizione: «che ne è del luogo in cui stava l'ideale e che dopo l'abolizione di quest'ultimo rimane vuoto? E qual è il senso del mondo sensibile dopo che è stato abolito quello ideale? Si rende necessario un passo ulteriore in cui sia portata a compimento la demolizione intrapresa»¹⁷. Perciò Nietzsche prosegue nel *Crepuscolo degli idoli*

¹³ F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 7.

¹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., in particolare il breve testo intitolato "Come il mondo vero finì per diventare favola", in cui il filosofo offre magistralmente un riassunto della storia del nichilismo a partire da Platone.

¹⁵ Anche se non è mancata nello stesso Platone tanto criticato da Nietzsche l'attenzione sia pure secondaria verso l'irrazionale. Scrive a tal proposito Luigi Barbero: «...è meglio far spazio, accanto a un Platone "illuminista" e "razionale", a un Platone per nulla estraneo alla dimensione "irrazionale" dell'uomo; è meglio riconoscere, nell'impianto della filosofia platonica orientata verso la trascendenza, l'introduzione surrettizia di una forte componente sensibile con valenze senza dubbio positive» (*La civiltà della Grecia antica*, Mursia, Milano 1990, p. 469). cfr. anche E. R. DOODS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 243 e ssg; e dello stesso Platone il dialogo *Sofista*, in cui l'autore sostiene, commettendo quello che è rimasto alla storia il *parricidio* del maestro Parmenide, che il non-essere non si identifica con il nulla, bensì con il *diverso*. Tesi quest'ultima che pur volendo accorciare il varco tra mondo delle idee e mondo delle cose di fatto non elimina l'atteggiamento sospettoso dei filosofi riguardo a tutto ciò che essere non è.

¹⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 107, § 5.

¹⁷ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 57.

«*Con il modo vero abbiamo abolito anche quello apparente*»¹⁸. Da qui l'avvento del Nichilismo¹⁹ e l'incipit Zarathustra.

È questo un motivo presente nel pensiero di Nietzsche ancora prima dell'annuncio della "Morte di Dio"²⁰. Nel delineare, infatti, le origini e i caratteri della filosofia greca, la "profondità" e assieme la fecondità e "utilità" dei primi filosofi, mostra come per essi la filosofia non fosse un puro diletto a cui dedicarsi solo parzialmente senza immergersi totalmente²¹. Così scrive: «L'intelletto non deve solo voler dilettersi furtivamente, esso deve essere completamente liberato [...]. L'intelletto divenuto libero intuisce le cose: *e ora per la prima volta il quotidiano appare degno di attenzione, come problema*. Questo è il vero elemento distintivo della spinta alla filosofia: lo stupore per ciò che si trova di fronte. Il fenomeno più quotidiano è il divenire: con esso comincia la filosofia ionica»²². Con la sua svolta Socrate o per mezzo di lui Platone, spiega Blumenberg, «si era messo da solo in trappola». Con la tesi della determinazione della virtù mediante il sapere, infatti «[...] egli fece discendere (*devocavit*) la filosofia dal cielo, la insediò (*conclavit*) nelle città e la introdusse (*introduxit*) nelle case degli uomini, costringendola ad investigare la vita e le azioni e la differenza tra il bene e il male. [...]. Ma proprio questo nuovo atteggiamento, la sua traduzione nella tesi della virtù come sapere, aveva scacciato di nuovo la filosofia dalle case degli uomini e indirizzato il suo sguardo verso un cielo ancora più eccelso e remoto delle stelle: il cielo delle idee»²³.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 107-108, § 6.

¹⁹ È importante mettere in rilievo come l'operazione nietzscheana non si sia assisa nella semplice constatazione che il Nichilismo, l'ospite più inquieto, busa alle porte, ma abbia intravisto anche una sua declinazione positiva. Infatti, «nella misura in cui questa forma di nichilismo (estatico) rende possibile la nuova posizione di valori, basata sul riconoscimento della volontà di potenza quale carattere fondamentale di tutto ciò che è, giunge pure ad aprire di nuovo la possibilità dell'affermazione, il nichilismo supera la sua incompletezza e diventa compiuto» (cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 60).

²⁰ Cfr. . NIETZSCHE, *Gaia scienza*, 1882, § 125; M. HEIDEGGER, *La sentezza di Nietzsche "Dio è morto"*, in Id. *Sentieri interrotti* (1950), tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1968m pp. 191-246.

²¹ Sull'importanza che il mondo greco ricopre nel pensiero di Nietzsche, cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

²² F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., pp. 6-7. Il corsivo è mio.

²³ H. BLUMENBERG, *Il riso della donna tracia*, cit., p. 27. cfr. anche F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 136-137 e p. 142.

Le risa della servetta tracia che ammonisce Talete per la sua disattenzione per le cose che gli stanno di fronte, così si trasformano prima nelle "risa" della gente nei confronti di Socrate, poi nel dramma dell'uomo folle di Nietzsche che all'annuncio della "Morte di Dio" «suscitò grandi risa»; e ancora le ritroviamo nel brano della *Visione e l'enigma*²⁴ in *Così parlò Zarathustra* (1883-84), dove il pastore, morso e sputato lontano la testa del serpente che gli era strisciato nelle fauci dormendo, balza in piedi, non più pastore, non più uomo, ma trasformato in "oltreuomo", in colui che si fa carico del peso più grande: l'eterno ritorno dell'uguale che ritorna sempre su se stesso.

La caduta di Talete, così, come si diceva, diviene rappresentativa della condizione "tragicomica" e insieme della "ambiguità" della filosofia, di tutto il pensiero occidentale. Ambiguità che qui mostra il carattere *rischioso* di questa ricerca, indagine, impresa e avventura, che, perciò, coinvolge interamente l'uomo-filosofo, non solo come teoreta ma anche e soprattutto come parte egli stesso del mondo nel quale si trova non solo nella condizione di astratto contemplatore, ma peggio come manipolatore, investendolo di una forte responsabilità.

La caduta di Talete così si contrappone alla filosofia socratico-platonica, prospetta una forma originaria di pensiero e di ragione che, troppo a lungo protesi alla ricerca della Verità, quella più elevata, quella più vera, ancora non hanno perduto di vista il mondo, l'uomo, la sua storia.

Il filosofo della Ionia infatti è ancora il σοφός²⁵ e non il φιλόσοφος. Esso è ancora il φροντιστής²⁶.

²⁴ Cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, pp. 189-211.

²⁵ Il termine σοφός e σοφία come «nota il Gianotti citando gli studi di B. Snell, H. Leisegang, F. Maier, appartiene alla radice σοφ-, la quale "indica originariamente l'abilità manuale, pratica, che l'uomo è in grado di sviluppare"» (cfr. B.M. MARIANO-C.M. PACATI, *Il canto la sapienza la città*, Editore Bulgarini, Firenze 1989, p. 197). Il termine mantiene questo significato da Omero (VIII sec. a.C.) fino ad Alcmane (VII sec. a. C.). A partire dal VI secolo in poi si ha la prima testimonianza della connessione della radice σοφ- con la sfera divina in un passo dell'ode di Ibico a Policrate di Samo. Mentre l'aspetto filosofico-razionale di σοφία si sviluppa in Solone e Senofane (VI- V sec. a. C.). Ma i termini σοφία e σοφός compaiono pure frequentissimamente nella poesia di Pindaro (V sec. a. C) con esplicito riferimento all'attività poetica.

²⁶ È questo il termine che Platone nell'*Apologia di Socrate* usa per designare il maestro, definito non solo come colui che (τόν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν) rende il discorso più debole più forte, ma anche come il pensatore, "profondo" filosofo (φροντιστής) di tutte le cose che si trovano sotto terra (καί τά υπό γῆς πάντα

Talete è il σοφός²⁷. Σοφός, spiega Nietzsche, non significa affatto il sapiente nel senso comune. Etimologicamente, sapiente deriva dal latino *sapio* e tra i suoi significati oltre a quello di *avere sapore, sapere di*, ha anche quello di *gustare e avere intelligenza*. Sapiente è quindi colui che ha gusto, che sa gustare ciò che è evidente, manifesto, intelligibile (σαφής)²⁸, ovvero, ciò che può essere gustato, saggiato. «Così dal punto di vista etimologico, - osserva Nietzsche - alla parola manca il senso eccentrico e non ha nulla di contemplativo o di ascetico: in ciò non è espresso un potere, ma solo un gusto forte, un riconoscere forte»²⁹.

ανεζητηκώς) e non solo delle stelle (τά τε μετέωρα). Questo termine è utilizzato anche da Senofonte, che in una delle sue opere socratiche definisce Socrate, l'investigatore (φροντιστής) delle cose campate in aria; definizione che richiama immediatamente la commedia aristofanea già citata. (Cfr. SENOFONTE, *Symposium Socrati*, 6, 6 – 7, 2). Ma Φροντιστής deriva da φροντίς, ἴδος (cfr. F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 70.), e vuol dire pensiero, ma anche cura, premura, dal verbo φροντίζω, che significa oltre che riflettere, pensare, avere o *prendersi cura*. È da notare come questo termine abbia una radice etimologica in comune con il termine φρόνησις, che vuol dire pensiero, mente, ma anche intelligenza, sapienza, intelletto, prudenza, saggezza, la cui radice deriva a sua volta da φρήν, φρενός (= anima, petto, cuore, come sede di ogni affetto e passione, ma significa anche ragione, intelligenza, senno, inteso come sede del pensiero e dell'intelligenza), tuttavia esso non è il καρδιά, ας (= cuore, inteso come organo fisico e come sede delle passioni e dell'intelligenza e comunque come ciò che è interno, al centro di una cosa). Il termine φρήν permette di mettere in rilievo un aspetto che, assieme al θαυμάζειν, caratterizzano la ricerca filosofica: il πάθος (ciò che si prova di bene o male, nel fisico e nel morale), la sofferenza e la passione che la animano. Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 155d: «Ed è proprio del filosofo questo *pathos*: il meravigliarsi: infatti non altro principio (αρχή) c'è della filosofia che questo; e chi disse Iride figlia di Taumante, non sbagliò, mi sembra, nella genealogia»; M. SIGNORE, *Ri-pensare la ragione tra Thaumazein e Pathos*, in Id., *Lo sguardo della responsabilità*, cit., p. 69: «*Thaumazein* è un *pathos*! La meraviglia come ci rammenta il filosofo, è *archè*, ma non svanisce con l'affermarsi del processo conoscitivo, che non smette di fare i conti con la straordinarietà. In questo *l'archè* è un inizio mai superato, è un *pathos* che colpisce essenzialmente (*thauma*) e da cui si inizia la riflessione filosofica; problema che si scaglia addosso e coinvolge il pensare; sofferenza dell'inizio che non si placa; *pathos* che non abbandona l'*ethos*».

²⁷ Su ciò cfr. H. BLUMENBERG, *Il riso della donna tracia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 18: «ciò che Socrate aveva scoperto, dopo aver abbandonato la filosofia naturale, era la sfera della concettualità per le cose dell'uomo; ma anche da questa si mancava la realtà dell'immediato, la quale di conseguenza si trasformava in un trabocchetto. Infatti la teoria della prassi non è meno teoria delle stelle».

²⁸ *Intellegibilis* infatti è ciò che cade sotto i sensi, può essere perciò toccato, saggiato, provato, cercato di conoscere.

²⁹ F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 9.

Questo significato di σοφός è assai lontano da quello attribuitogli da Aristotele, che lo identifica con chi possiede una sapienza più alta, con chi deve conoscere non solo ciò che proviene dai principi, ma deve conoscere questi stessi principi e, perciò, coincidente con la scienza più alta, universale, che contiene i principi delle cose più degne di essere conosciute³⁰.

La σοφία per Aristotele è qualcosa di diverso dall'averne intelligenza. Intelligente, infatti, è colui che sa ricavare (il bene) l'utile nei suoi affari. Mentre sapiente è colui che ha una conoscenza, una sapienza meravigliosa, straordinaria, divina, ma, per ciò stesso, non-utile. La sapienza, cioè la filosofia è, perciò, osserva Nietzsche, un'eccedenza di intelletto³¹.

E lo stesso Aristotele a mettere in evidenza le differenze tra il σοφός (Talete) e il φιλόσοφος (Socrate), quando riporta il fatto che «Talete, spinto dal rimprovero che faceva della sua povertà una prova dell'*inutilità della filosofia*, avendo previsto, in base ai suoi studi sugli astri, che vi sarebbe stata una grande abbondanza di ulive, ancora durante l'inverno impegnasse le sue poche ricchezze riuscendo ad ottenere tutti i frantoi di olive di Mileto, pagandoli a poco prezzo, perché non ostacolato dalla concorrenza; ma quando giunse il tempo previsto, poiché molti si misero a cercare frantoi tutti insieme e d'un tratto, egli poté imporre il nolo che volle, e, raccogliendo molte ricchezze, mostrare come ai filosofi sia facile arricchirsi solo se lo vogliono, ma questo non è lo scopo per cui si affaticano»³².

Ma su questo punto ci viene ancora una volta in soccorso anche Nietzsche, che a proposito di Talete scrive, appunto, che questo «è definito σοφός per motivi ben diversi da quelli per i quali è definito primo filosofo»³³. La sapienza di Talete è diversa da quella di Socrate-Platone. Egli, infatti, non sostiene come questi che i principi di tutte le cose siano in un ché di ideale ed esistenti in un mondo ultraterreno, ma piuttosto qualcosa di materiale, che si trova nel mondo terreno e, quindi, osservabile e indagabile. Talete è, perciò, definito dallo stesso Aristotele, come il primo, l'iniziatore di questo tipo di filosofia³⁴.

³⁰ Cfr. *Ibidem*.

³¹ Cfr. *Ibidem*.

³² ARISTOTELE, *Politica* A 11; 1259 a 9-18 (tr. it., Torino, 1955, p. 76). Il corsivo è mio.

³³ Ivi, p. 10.

³⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, I 3 983b: «La maggior parte di coloro che filosofarono per primi pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali; [...] Talete (iniziatore di questo tipo di filosofia) dice che quel principio è l'acqua. Desumendo

La differenza perciò tra Talete, il prototipo del filosofo, ed il filosofo detentore dell'*episteme*, del sapere certo, come lo si intende a partire da Platone in poi, cioè il sapiente, è simile per Nietzsche alla differenza che intercorre tra due viandanti che «si trovano lungo un ruscello che scorre veloce trascinando pietre. L'uno salta in modo agile dall'altra parte, utilizzando le pietre nella corsa e oscillando sempre in avanti, anche se quelle improvvisamente sprofondano dietro di lui. L'altro esita fermandosi continuamente»³⁵. Il primo viandante è Talete, il "filosofo", il secondo è il "sapiente". Ciò che contraddistingue il primo viandante, tuttavia, osserva Nietzsche, non è l'agilità o la velocità maggiore, ma un modo di procedere che è privo di ogni sicurezza³⁶ e, perciò, si identifica con «un colpo d'ala della fantasia, un procedere da una possibilità all'altra che sul momento diviene sicurezza. Qua e là nel corso del volo prende sicurezza: una geniale intuizione gliela mostra, egli indovina vagamente che si tratta di sicurezze dimostrabili. Ma in particolare la sua fantasia possiede la forza di vedere subito le analogie: in seguito la riflessione misura tutto secondo concetti solidi e cerca di sostituire le analogie con le uguaglianze, le osservazioni simultanee con le causalità. Ma persino un modo di far filosofia senza prove ha un valore, come quello di Talete: in questo caso tutti i sostegni vengono meno, se la logica e il rigore dell'empiria vogliono arrivare al principio "tutto è acqua"»³⁷. La filosofia, cioè, per Nietzsche non si affida alla scienza, alle idee chiare e distinte, all'evidenza, al rigore scientifico, ma ad una "visione anticipatrice". Tale visione permette all'uomo di comprendere solo dopo e pian piano quanto sia complicato il mondo, quello stesso mondo che all'inizio percepisce come semplice.

questa opinione dall'osservare che il nutrimento di tutto è umido e che lo stesso caldo si genera da lì e che l'essere vivente si mantiene (vive) nell'umido – ciò da cui un altro si genera è per quest'ultimo un principio. Egli desume questo fatto dall'osservare che il seme per sua natura è umido: ma il principio in virtù del quale l'umido è umido è l'acqua».

³⁵ F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 28, nota 12.

³⁶ È interessante notare come il termine sicurezza, da latino *securitas* (= sine + cura), significhi proprio senza cura. Il filosofo e la filosofia non possono essere sicuri, ciò che contraddistingue entrambi è la *in-securitas* (= non senza cura), cioè il fatto che non possa fare a meno di prendersi cura del mondo e degli altri, come d'altronde già il termine greco φροντιστής ha evidenziato.

³⁷ *Ibidem*.

Infatti, prosegue Nietzsche, «Ciò che egli (Talete) dà come supposizione, i posteri lo danno per certo»³⁸.

La sapienza di Talete, l'iniziatore della filosofia è quindi la capacità di meravigliarsi (θαυμάζειν)³⁹ del mondo, della natura, delle cose; una capacità che lo porta anche ad assumere una prospettiva diversa dagli uomini comuni quella dell'osservazione delle stelle dalla profondità di un pozzo. Per cui, quello che di primo acchito sembra un incidente in realtà ad un sguardo più attento come hanno rilevato gli studiosi, è la giusta collocazione per colui che vuole osservare le stelle anche di giorno. La servetta tracia credendo fosse caduto accidentalmente e non capendo perché si trova laggiù, risponde col riso. Così si chiarisce che dietro la "storiella", osserva M. Signore, si nasconde una «faccenda in cui ne va dell'osso del collo»⁴⁰. Nella caduta c'è dunque una questione cruciale: il fondamento o la sua mancanza.

In quella caduta sta il destino della filosofia, di chi l'esercita, di chi si sottopone all'esercizio della ragione, del filosofo: il suo erramento, il suo interrogarsi perenne (*philosophia perennis*), il suo allontanare l'interrogazione da ciò che è «immediatamente tangibile intorno a noi» per interrogare quelle cose che sono ben più lontane, le stelle di Talete; il mondo che malgrado la sua mutevolezza e imperfezione, osserva ancora Signore, costituisce il destino della filosofia. Destino che la metafisica ha tenuto lontano costringendo «la teoria, sotto la denominazione di trascendenza ad andare al di là del confine cosmologico, al di là delle stelle»⁴¹. Proprio questo atteggiamento ha richiesto e ancora richiede di andare ancora più oltre, ancora più in profondità «fino all'incondizionato, là dove non vi sono più cose che offrano un fondamento e un suolo cui poggiarsi» e l'assunzione di un *surplus* di responsabilità. Forse è in questo *surplus* che andrebbe collocato il pensiero nietzschiano che allo smascheramento connette il momento genealogico della ricerca della ricostruzione dei valori tradizionali al fine di operare una loro transvalutazione e insieme per l'avvento di un uomo, un "oltreuomo" o "superuomo" che accetta il mondo e la sua storia con tutte le sue incongruenze e se ne fa carico. Si arguisce così che «alle insidie

³⁸ Ivi, p. 29; cfr. anche la nota 13 alla stessa pagina.

³⁹ Cfr. M. SIGNORE, *Ri-pensare la ragione tra Thaumazein e Pathos*, in Id., *Lo sguardo della responsabilità*, cit., pp. 69-76; F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 120, Aforisma 211.

⁴⁰ M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., p. 20.

⁴¹ Ivi, p. 21.

dell'originario e della scaturigine non si sfugge, se non immergendosi nella circolarità e assumendola nella sua irreparabilità»⁴².

Confrontarsi con la “caduta di Talete”, così significa «confrontarsi con l'originario [...], fare i conti con la vertigine delle “ultime scaturigini, assumendosi il rischio, che è lo stesso rischio corso da Talete, di sconfessare da un lato la logica della linearità, i vecchi e nuovi illuminismi, e dall'altra quella logica a *zig zag*, che preconizzerebbe una filosofia che esaurisce il suo compito nelle anse imprevedibili dell'esistenza”»⁴³.

Prendere su di sé questo peso ancora vuol dire farsi carico non solo della “fatica del concetto”, ma anche di ciò che non può essere ridotto a *concetto, idea, spirito, identico, essere* e che perciò sa tener conto anche di ciò che è *corpo, materia, non-identico, altro, non-essere, divenire*. Significa “risemantizzare” la ragione e la filosofia, la sua storia senza voler nascondere le disomogeneità, le mistificazioni, troppo a lungo rimaste nascoste, “mascherate”, “velate”, da un velo che è stato la storia stessa dell'uomo a squarciare, mettendo la ragione della astratta soggettività autereferenziale della modernità direttamente a contatto con la “realtà” per “misurarsi” con le contraddizioni, le lacerazioni, il dolore degli uomini, i loro drammi: quello delle guerre, della bomba atomica, dei genocidi di massa, della crisi ecologica.

Questioni che per molti pensatori del Novecento sono risultate essere di una difficoltà mai conosciuta. Così Jonas⁴⁴, Levinas⁴⁵, Adorno⁴⁶ si chiedono come e cosa pensare, fare “dopo” Auschwitz, come conciliare simili eventi con la logicità della ragione illuministica e moderna o dell'identità di reale e razionale di Hegel, di una ragione che nel tentativo di trovare l'ordine, l'unità ha prodotto solo catastrofi; catastrofi non più dovute alla natura, osserva Adorno, come accadde col terremoto di Lisbona, che bastò a Voltaire per essere guarito dalla teodicea leibniziana, ma catastrofi che proprio perché ideate dall'uomo si sot-

⁴² Ivi, p. 23. Cfr. M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, Parte I.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1990. cfr. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., pp. 109-125.

⁴⁵ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza* (1974), Jaca Book, Milano 1983; Id. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), Jaca Book, Milano 1980. cfr. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., pp. 93-108.

⁴⁶ TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004. cfr. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., pp. 127-132.

traggono all'immaginazione umana, preparando l'«inferno reale sulla malvagità umana»⁴⁷, una malvagità “burocratizzata”⁴⁸, come quella dei campi di sterminio. Questa ragione talmente “disumanizzata” è infatti incapace di trovare giustificazione dinanzi alla “banalità del male”⁴⁹.

Ripensare, tuttavia, la storia della filosofia non significa ingaggiare un processo contro, ma guardarla mediante uno “sguardo” o un “occhio” nuovo, critico e responsabile, che consenta, per parafrasare Proust, di fare un vero viaggio di scoperta senza solcare nuove terre, attraverso una ragione che per restare davvero tale, deve rimanere legata, come insiste Signore, «da una rapporto vitale con il mondo, poiché questo è il fondamento ed il terreno delle sue possibilità di esplicitarsi»⁵⁰. Per fare ciò, questa ragione e questo pensiero debbono non solo “riappropriarsi” del mondo, ma anche del tanto vituperato soggetto; un soggetto però che non opera più «privo di mondo e deprivato del suo carattere dialogico», ma in relazione col mondo, con gli altri uomini, con la vita; un soggetto che individua il progresso della ragione, non attraverso la sua azione sul mondo ridotto a *Gegenstand*, ma che «riconosce il mondo come sostrato di tutte le sue esperienze» nel quale si confronta col mondo stesso e va a svolgere la sua funzione di istanza critica mediante cui «“rendere conto” a se stesso della direzione del proprio cammino»⁵¹; un soggetto che accanto alla necessità di soddisfare il kantiano “bisogno teoretico della ragione”, per ciò stesso implica pure la soddisfazione del suo “bisogno pratico e etico”, ed è capace dunque, mediante una logica *ad includendum*, di recuperare per questa via un

⁴⁷ Ivi, p. 325; cfr. pure, Ivi, pp. 330-331.

⁴⁸ Sulla burocratizzazione quale esito del processo di razionalizzazione si vedano le acute analisi di M. Weber, la cui elaborazione teorica ha giocato un ruolo importante sui teorici della Scuola di Francoforte e in particolare su Habermas. Per una ricognizione si rimanda a, M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., pp. 135-144; HABERMAS J., *Teoria dell' agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

⁴⁹ H. ARENDT, *La banalità del male* (1963), Feltrinelli, Milano 2001.

⁵⁰ M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, p. 25.

⁵¹ Ivi, p. 26. Lo spirito antisistemico di Adorno, lo portava a rivendicare, rispetto alla ragione dominante e al sapere gerarchizzato della metafisica occidentale, l'importanza del “soggettivo”, perciò nei *Minima moralia* scriveva: «Oggettivo è l'aspetto non controverso del fenomeno, il clichè accettato senza discutere la facciata ...soggettivo è ciò che spezza quella facciata, ciò che penetra nella specifica esperienza dell'oggettivo, si libera dai pregiudizi convenuti e colloca il rapporto con l'oggetto al posto della risoluzione di maggioranza».(cfr. *Minima moralia*, cit. p. 72).

rapporto autenticamente dialettico col mondo e avviarsi verso una “filosofia della prassi umana”⁵².

Avviarsi in questo cammino significa “decidersi” per un pensiero “altro”, un “*pensare altrimenti*”⁵³, per un “altro antropocentrismo”, *relazionale*⁵⁴, in cui l’uomo non ha potere sul mondo, ma è parte del mondo e la cui ragione anche quella più disincantata, non si ferma al triste computo delle “macerie”, ma è in grado di ritornare ad essere creativa, ad esprimere le sue originarie attitudini, le stesse che l’avevano contrassegnata all’origine con Talete, di misurarsi con categorie per troppo lungo tempo rimaste non interrogate oppure semplicemente fagocitate all’interno di una logica lineare; una ragione che è in grado non solo di discernere e separare il bene dal male, ma di andare al di là del bene e del male e oltre, proiettandosi verso il futuro, come l’*Angelus novus*, di Paul Klee⁵⁵.

Una simile ragione è destinata a camminare su terreni franosi, tortuosi, fatti di svolte e curve che rompono la linearità del percorso e costringono a rallentare e a mantenersi vigili, a non cercare facili sintesi, a rimanere “aperta” a tutte le possibilità, per non ricadere nell’ “abisso”, nel baratro. La consapevolezza di questa condizione instabile costituisce il primo passo verso la possibilità di una “riprogettazione” della modernità⁵⁶, e per la realizzazione delle promesse e speranze dell’Illuminismo. Illuminismo che, come sostengono Horkheimer e Adorno, «deve prendere coscienza di sé se non si vuole che gli uomini siano completamente traditi. Non si tratta di conoscere il passato, ma di realizzare le sue speranze»⁵⁷.

⁵² TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit.

⁵³ M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., p. 42.

⁵⁴ M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., in particolare si vedano: Parte I, Cap. IV, *L’uomo Sinngheber. Per un antropocentrismo relazionale*, pp. 55-67, tutta la Parte IV, *Nuova antropologia e questione del “senso”*, Parte I, Cap. III, pp. 45-53 e Parte III, Cap. II, pp. 145-156.

⁵⁵ Cfr. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, cit., p. 11.

⁵⁶ Cfr. L. TUNDO FERENTE, *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*, Bruno Mondadori, Milano, 2005; E.M. FABRIZIO, *Pluralità del Moderno. Individualità e culture*, Milella, Lecce 2006.

⁵⁷ M. HORKHEIMER – TH. W. ADORNO, *Dialettica dell’Illuminismo* (1944, 1947), tr. it. Einaudi, Torino 1997, p. 7; cfr. TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004, p. 5: «La filosofia che una volta sembrò superata si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione».