

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno VIII – Numero 1 – 2015

Perspectives on Emancipation Hermeneutic and Aesthetic Investigations

Edited by Saša Hrnjez and Søren Tinning



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel *Philosopher's Index*,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP) e nel *Philosophy Research Index*

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti
(Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED,
Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) –
Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Universitá Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo
tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di
almeno due *referees*. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università di Torino
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it – <http://troposonline.org/>

Editore

Aracne editrice int.le S.r.l.

via Quarto Negroni, 15 – 00072 Ariccia (RM)
www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/riviste.html?col=tropos

Stampa

«Ermes. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15

Finito di stampare nel mese di giugno del 2015

ISBN 978-88-548-8594-3

ISSN 2036-542X-15001

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.
*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
dell'Università di Torino.*

Indice

- 5 Introduction
Saša Hrnjez, Søren Tinning

Perspectives on Emancipation Hermeneutic and Aesthetic Investigations

- 11 A Spectacle of Disappearance: On the Aesthetics and Anthropology of Emancipation
Rasmus Dyring
- 35 Interpretazione e trasformazione sociale. Sulla funzione della professione filosofica
Giacomo Pezzano
- 55 Nostalgic *Freilassen*: Emancipation beyond Empowerment
Nicolai Krejberg Knudsen
- 77 “Liberi da”: Hans–Georg Gadamer e la via ermeneutica verso un’emancipazione costruttiva
Ilaria Nidasio
- 91 Paul Ricœur: la recezione del concetto di *catharsis* tra etica ed estetica
Graziella Travaglini
- 111 Emancipation from Rationality. Richard Rorty’s attempt to enlighten the Enlightenment from the spirit of Romantic Hermeneutics
Yvonne Hütter
- 133 The Problems with an Emancipatory Theory Based on an Aesthetics of Existence
Linda Schaumann

- 155 Reappropriating Sovereignty. A Critique of Giorgio Agamben's
Abandonment of Sovereignty
Nicolai von Eggers

Saggi

- 183 Antinomia e meontologia dell'inizio. Un confronto col pensiero
dell'ultimo Pareyson e di Cacciari
Adalberto Coltelluccio
- 203 L'invenzione dell'interiorità. Michel Foucault e la costruzione del
soggetto cristiano
Stefano Marengo
- 223 Note sugli autori

Introduction

SAŠA HRNJEZ, SØREN TINNING

What does “emancipation” mean today? A hermeneutical approach to this question tries above all to investigate the significance of emancipation in relation to human praxis. Yet, in order to answer this question another question arises: “emancipation from what?”. Generally speaking emancipation implies an oppressive or restraining structure, a system of unjustified constraints from which we have to free ourselves. With Enlightenment, emancipation emerges on the theoretical horizon first and foremost as the idea of liberation — through Reason — from the old structures of power based on dogmatic faith. But if contemporary hermeneutics, primarily with Gadamer, wants to face critically and in the last instance detach itself from the tradition of Enlightenment, what then remains from its emancipatory project? Is it to be abandoned, to be reduced, or rather to be transformed and concretized according to the new conditions set by history? Other attempts, such as Habermas’, have tried to keep the emancipatory project of Enlightenment alive by reaffirming the force of the self-reflexion of the subject and postulate the ideal of the communicative community. Furthermore, the emancipatory movement, besides counteracting the violence of the *status quo*, usually implies a direction toward some future horizon of freedom, some sort of purposiveness or teleological project of an “emancipated state”. If emancipatory praxis contains the utopian horizon of the overcoming or the abolition of the actual state of things, as it is the case in Marxist thought, how can hermeneutics contribute in order to better define this utopian “beyond” towards which emancipation aims?

Moreover, is the infinite and non-conclusive process of interpretation by definition an act of emancipation? One possible answer is to think emancipation together with nihilism as the dissolution of foundations and the abandonment of every objective and metaphysical order of truth (Vattimo). Can we say, rephrasing the evangelic message, “Interpretation will set you free”? What would be a postmodern perspective on emancipation? How to think emancipation: as a linear process of progress or rather as an event, a discontinuity — the creation of something new or the rearticulation of what already exists?

Another interesting question to reflect upon is whether the emancipation of sense from the violence of Truth in the last instance leads to the

emancipation from sense itself. All these questions taken together are trying to outline the space of emancipation in the epoch defined sometimes as “post-emancipative”: if we do no longer live in the age of emancipation (Laclau), or, at least, if emancipation has become fragmented in a plurality of different emancipations, could we still project a common horizon of emancipatory engagement?

In this volume, we have not wanted to limit the range of possible answers of these questions to hermeneutics alone. An important contribution to the “space of emancipation” is found in the arts and contemporary aesthetic reflection as well. From Brecht’s *Verfremdungseffekt* to Rancière’s “emancipated spectator”, only to mention a few examples, we find a vast variety of studies and practices, which intend to open new perspectives of emancipation through different aesthetic experiences.

Since capitalist societies today prompt the rethinking of emancipatory practices, this volume sets the task to examine the topic of emancipation through a dialogue between different hermeneutical and aesthetic inquiries, while also opening for broader philosophical discussions of the main question here: “what does it mean for us to emancipate ourselves today?”

Rasmus Dyring’s article, *A Spectacle of Disappearance: On the Aesthetics and Anthropology of Emancipation* makes a historical outline of the anthropological core in the concept of emancipation, before he confronts the results of this outline with a phenomenological analysis of the self-immolation by Mohamed Bouazizi that set off the recent Tunisian revolution. In the contrast between a traditional understanding of the human being as the ground of emancipation by either *possessing* and *producing* it, on the one hand, and, on the other hand, as a primarily *responsive* being; Dyring sheds new light both on the concept of emancipation and the concept of freedom.

In his article, *Interpretation and Social Transformation: On the Function of the Philosophical Profession* (in Italian), Giacomo Pezzano discusses the function of the philosophical education and the role that philosophical hermeneutics can play in the emancipatory education of subjects. His article compares three different positions (analytical, Marxist and hermeneutical) as three different paradigms of the philosophical relation between world and subjects. According to Pezzano, the emancipatory project lies in the critical renewal of the social character of philosophy and it is in this sense that hermeneutics, as education for the care of subjects, finds its transformational capacity in the interpretative resemantization of the subject’s self-reflexion. As conclusion, the author proposes a kind of reciprocal convergence between hermeneutics and pedagogy.

In his contribution, *Nostalgic Freilassen: Emancipation beyond Empowerment*, Nicolai Krejberg Knudsen takes up the question of emancipation in

relation to Heidegger's concepts of nostalgia and attunement. Knudsen here argues that since nostalgia in Heidegger is a kind of attunement, it should not be understood as a willful, metaphysical longing for the full presence of Being, but as a world-disclosing mode of experience. The consequence of this argument is that nostalgic attunement should not be conceived as a reactionary current in Heidegger's thought as e.g. Vattimo and Caputo suggest, but as a gesture that has a fundamental emancipatory potential.

The article written by Ilaria Nidasio, "*Free From*": *Hans-Georg Gadamer and the Hermeneutic Way toward a Constructive Emancipation* (in Italian) investigates emancipation in terms of dialogical rationality in the context of contemporary pluralism. Hermeneutics, as it is shaped in Gadamer's thought, is seen as a kind of third way between metaphysics and relativism, which tries to emancipate human existence from the violence of absolute claims. According to the author, hermeneutical rationality manifests itself as an ethical search for a peaceful coexistence with Others. In this sense, she argues, the emancipatory project offered by hermeneutics is constructive and important for the dialogue between religions and cultures.

Graziella Travaglini's article, *Paul Ricoeur: The Reception of the Concept of Catharsis Between Ethics and Aesthetics* (in Italian), examines how Ricoeur develops the Aristotelian concept of *catharsis* as a key for opening a horizon of experience emancipated from technical-instrumental interests. In this horizon of experience, the sensitive moment becomes constitutive of a model of rationality, the principles of which belong to *praxis* rather than to *theoria*. *Catharsis* is, accordingly, interpreted as a central concept for understanding both the ontological and the ethical-practical values that Ricoeur attributes to the experience of art. In the indomitable tension between temporal contingency and narrative structure, the imagination finds the basis to redefine and renovate the world of *praxis*.

Yvonne Hütter's contribution *Emancipation from Rationality — Richard Rorty's Attempt to Enlighten the Enlightenment from the Spirit of Romantic Hermeneutics* indicates an emancipatory horizon, which goes beyond the Enlightenment rationality that operates in dichotomies and under the domination of representational discoursiveness. Arguing this, the article shows the connection between Rorty's thought and the Romantic tradition: what ties Rorty to the Romantic authors (first of all with Schlegel) is a non-foundationalist elimination of dichotomies. Hütter points out that "the aesthetical revolution" of the Romantics, aiming at the new use of language beyond dualist discourse, coincides with Rorty's ideas, since both have the idea of emancipation from dichotomously separated subjectivity and objectivity in common. Furthermore, Rorty's strategy offers an important shift: to break with dichotomies but using the same language of dualists and continuing with traditional modes of writing.

In her article on *The Problems with an Emancipatory Theory Based on an Aesthetics of Existence*, Linda Schaumann analyses Foucault's works bringing forward his appreciation of neoliberalism as an emancipatory stance. A decision-making subject who becomes the entrepreneur of him/herself (maximizer of profit and strategist on his/her own) is at the core of neoliberal anthropology. According to the author, it is exactly this point that motivates Foucault's appreciation. By assuming a critical approach, she concludes that in an asymmetrical power relationship, the subject's autonomy turns out to be only the fulfillment of the will of more powerful agents; in fact, the neoliberal strategy of maintaining individual freedom reproduces the truth of more privileged agents.

In the article, *Reappropriating Sovereignty — A Critique of Giorgio Agamben's Abandonment of Sovereignty*, Nicolai von Eggers traces the concept of sovereignty back to Pindar and Aristotle in order to develop an alternative to Agamben's understanding of this concept. Von Eggers shows how sovereignty in Aristotle entails both political and democratic elements — elements that Agamben has claimed to be essentially missing from the logic of sovereignty. On this basis, von Eggers criticizes Giorgio Agamben's conception of sovereignty for being too legalistic and apolitical and thereby incapable of identifying its political and emancipatory potential. He illustrates this by asserting the need to reappropriate the political legacy of the French Revolution rather than abandon it, as Agamben argues.

In outline, the two first articles introduce two comprehensive perspectives on emancipation, the next three develop three classical hermeneutical positions on this theme (Heidegger, Gadamer, Ricoeur), while the last three takes up emancipation within more recent and broad perspectives (Rorty, Foucault, Agamben). More specifically, this volume investigates a wide variety of hermeneutical and aesthetical perspectives on the concept of emancipation. Taking the lead from central hermeneutical concepts such as plurality, praxis, non-foundational rationality, history, and the Other, the contributions engage with many different philosophical disciplines (metaphysics, ontology, ethics, history of philosophy, political philosophy, pedagogy) as well as philosophical currents (e.g. phenomenology, Marxism, German Idealism, pragmatism, existentialism, analytical philosophy, Romanticism, and antique philosophy). Throughout these many approaches, the concept of emancipation comes forward as a central issue that highlights the philosophical relevance and potential of hermeneutics and aesthetics as important contributors to how we are to conceive of emancipation in the beginning of the 21st Century.

Perspectives on Emancipation
Hermeneutic and Aesthetic Investigations

A Spectacle of Disappearance

On the Aesthetics and Anthropology of Emancipation

RASMUS DYRING

ABSTRACT: The paper examines the phenomenon of emancipation, not in terms of changes in personal status and rights, not in terms of changes in social structures and structures of power, but in terms of the anthropological metaphysics found at the core of the emancipatory effort. Having first traced this matter in the history of the concept of emancipation and secondly explored it phenomenologically in the Tunisian Revolution, the paper concludes by pointing to a fundamental difference between the traditional notions of emancipation and its recent manifestation in Tunisia; a difference, namely, between the human being as *possessing* and *producing*, on the one hand, and, on the other hand, as a primarily *responsive* being. This being–responsive at the same time sheds new light on the concept of freedom and how the experience of freedom and of being human guides the project of emancipation.

KEYWORDS: Philosophical Anthropology, Tunisian Revolution, Emancipation, Existential Anthropology, Responsiveness.

I. Introduction: The Question of Emancipation as the Question of the Human Being

Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst.

MARX 1981: 370

Let this formula from Marx's *Zur Judenfrage* be the guiding slogan of this essay. In the same text Marx instructs us that, when examining the phenomenon of emancipation,

[e]s genügte keineswegs zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie mußte fragen: *Von welcher Art der Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet?* (MARX 1981: 350)

Hence, instead of focusing on the emancipated and the emancipators, however justified or urgent their particular causes might be, the question to

ask is that about the *kind* of emancipation and the metaphysical conditions and commitments it carries. Now, if we are correct in assuming with our slogan that all emancipatory efforts refer back somehow to the human being *as such*; if emancipation is always a matter of making the world a place for human beings to dwell *qua human beings*, it immediately places at the core of the question of emancipation the question of the human being. Hence, when asking the question of the *kind* of emancipation the inquiry should not be limited to an examination of the societal structures that appear to obstruct or further the realization of human freedom; the structures within which a person or group of persons are elevated to a higher level of liberties and rights, or the structures that are destroyed in order that a new structuring of society more in tune with (what is presumed to be) humanity *proper* may arise. Heeding the anthropological “essence” of emancipation, the task should be that of investigating how emancipatory phenomena might *expose* — perhaps only in short glimpses and through the tight cracks in the (structural) walls — the *being* of human beings and how this exposition, this *experience of being human*, might inspire, perhaps even ground, the emancipatory effort of *Zurückführung* of the world *auf den Menschen selbst*.

In what follows I will do two things; first, sketch a short genealogy that will show how emancipation has traditionally been cast in the image of “the hand”: the hand *possessing* the power to give and take freedom, and in turn, the hand that destroys bondage and *produces* freedom. These schemata share the basic understanding that the problem of human freedom is ultimately a matter for human beings to handle: *freedom is within the grasp of human hands*. Secondly, I shall focus on the importance to the emancipatory effort of *experiences of freedom* that *impose* upon human beings only to withdraw *beyond the grasp of human hands*: experiences of freedom that expose the human being, not as possessor, not as fabricator, not even primarily as actor, but as a being that is characterized existentially by a non-substantive being-responsive. To this end I will undertake a phenomenological analysis of the political posture of self-immolation assumed by Mohamed Bouazizi¹, who, as it turned out, thereby instigated the Tunisian Revolution. As one commentator of the events in Tunisia observes:

This revolution in Tunisia is a typical example of the self-mobilisation of ordinary people for their own emancipation, independent of a vanguard party or self-proclaimed revolutionaries. The iteration of the Tunisian revolution in other parts of Africa and the Middle East is fast becoming a pattern that speaks volume about the nature of 21st century revolutions. (CAMPBELL 2011)

1. Elsewhere I have analyzed Bouazizi’s act within a framework of “the concerted praxis of being human” and in particular as an instance of so called “provocative action.” Cfr. DYRING 2014

The expectation in turning to the Tunisian Revolution is thus that it might grant us a particularly clear view of the very event whence the emancipatory effort arose; a view not too cluttered by *ideological* preparations and retrospective justifications. Focusing on Bouazizi's self-immolation at the initiation of the emancipatory process, the present approach in some respects mirrors anthropologist Victor Turner's approach to the process of *rites de passage*: Instead of merely noting that a neophyte through a ritually mediated process went from one structural state with certain rights and duties to another, Turner zeroed in on the very *liminal* phase *betwixt and between* the clearly defined structural states. Here he found that the liminal phase exhibits an *endogen* type of "unstructured" social organization (TURNER 1970, 2008). The hypothesis to be pursued throughout this essay is that the phenomenon of emancipation as *Zurückführung* — as the transpositioning-back — of the world onto the ground of the properly human must be traced into the abyssal depths of such liminal experiences of human community.

2. A Short Genealogy of Emancipation

2.1. *Ex Manus Capere*

The concept of emancipation has its origin in early Roman Law. Here it specifically designated the process by which the head of a family, the *paterfamilias*, set free a family member, most often a son (*filiusfamilias*), from his supreme paternal authority, his *patria potestas*. It is important to note that this process was significantly different from that of freeing a slave, which in Roman Law was termed *manumissio*. However, both these terms play on the word *manus*, hand. *Missio manu* is literally the "the sending away by the hand", whereas *emancipatio*, with its etymological roots in *mancipatio* (transaction of property), from *manus* + *capere*, to take, designates a taking out of the fatherly hand — *ex manus capere* — of the son by the father (MELVILLE 1915: 110, 130). Add to this picture that a woman by marriage comes to be *in manu* of her husband; she is submitted to a "power as absolute and unrestrained as that of a father over his children in respect of his *patria potestas*, or of a master over his slaves by reason of the *dominica potestas*." (MELVILLE 1915: 142) The *Paterfamilias qua* husband, *qua* father and *qua* owner of the estate held in his hand a power that was supreme to the extent of ruling over the life and death of the members and the property (*in casu* the slaves) of the estate (MELVILLE 1915: 123)².

2. This power was increasingly limited during the Imperial age. This, however, is not of importance to greater picture painted in this section (cfr. MELVILLE 1915: 125)

On the authority of the *patria potestas*, the *paterfamilias* could sell a son into slavery and he could set a son free from his authority. However, given the sons *agnatic* status — i.e. that he was related by blood to the family “empire” — definitively separating the son from the *patria potestas* and the rights and privileges inhering in the agnatic relation was not a straight-forward matter (MELVILLE 1915: 122). Upon selling his son into slavery (or, as it were, pledging him to another master) the son would remain agnatically *tied* to the family and return *in potestas* of the father, and to his former status and privileges, if he was eventually to be manumitted by the person to whom he was sold/pledged. The slave (by birth or capture), on the other hand, since he was without such agnatic status, citizenship and liberty in the eyes of Roman Law, and hence merely and literally a thing (*res*), a piece of property, could be manumitted immediately at the will of the master, and as freedman acquire the legal statuses of liberty and citizenship with the former owner remaining merely related to the him as *patron* (MELVILLE 1915: 113,117). If a father were to manumit his son, like he would manumit a slave, the son would immediately return *in potestas* of the father due to the strength of the agnatic tie. However, a legal path for the definitive severance of the agnatic tie was provided: according to early Roman Law selling a son three times would break the claim of the *patria potestas* on him and at the same the son’s recourse to the family privileges. By the procedure of *mancipatio* — a mode of transferring the ownership of certain types of property (*res mancipi*) such as immobile property, farming equipment and slaves — the father would sell his son three times to a person who by agreement with the father would manumit the son immediately and hence send the son back *in potestas* of the father. However, after the third sale, which legally freed the son from the *patria potestas*, instead of the other person manumitting the son from his ownership, the father would buy back the son in order to manumit him himself, thereby becoming the *patron* of the now freed son (Melville 1915: 125, 130). No longer *alieni juris*, i.e. under the authority of another, but *juris sui*, autonomous, the son is now in a position to attain for himself the *potestas* of an estate by marrying and establishing a family (MELVILLE 1915: 124).

In summary, the *original* schema of emancipation is that of a supreme ruler that possesses the autonomous power (*juris sui*) to take out of his *hand* — *ex manus capere* — a portion of this power to allow a person otherwise *in potestas*, and hence, *alieni juris*, to become himself *juris sui*. Curiously, this transferal of autonomous power was only legally possible by *transforming* those whose freedom was in question into a certain type of *thing* that could be owned and sold, and hence, be taken in hand only to be, in turn, *taken out of the hand* (*ex manus capere*). Early Roman emancipation is thus conditioned by an anthropology of the *possessing* human being, and, derived from this notion, the human being as a *thing* that can be owned.

2.2. A Bill of Lading for the Delivery of Freedom

In the eighteenth and nineteenth century, when the concept of emancipation became explicitly tied to the question of slavery, the relationship between the possessing hand and the matter of freedom was still at its core.

During the American Civil War, on January 1, 1863, Abraham Lincoln finalized the so called *Emancipation Proclamation* that made public that the slaves in the rebelling southern states, in the eyes of the U.S. government, were free. The *Proclamation* has since been criticized for expressing “all the moral grandeur of a bill lading,” the subtext of this critique being that Lincoln only freed the slaves in order to enlist them in the Union army (HOFSTADTER 1954: 132, cfr. BELZ 1976). Hence, the critique goes, emancipation of the slaves was not a moral matter, but a question of military logistics, and the text of the *Proclamation* manifests just this. However, for Lincoln the problem of the abolition of slavery could not be solved simply by taking presidential action on moral outrage without committing at the same time the more destructive crime of acting in violation of the U.S. constitution. The particular quandary in which Lincoln found himself, was to balance, on the one hand, the fundamental metaphysico–anthropological intuition of the *Declaration of Independence*, “that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness,”³ and, on the other hand, the *Fifth Amendment* stating that “No person shall be . . . deprived of life, liberty, or property, without due process of law; nor shall private property be taken for public use, without just compensation.”⁴ Hence, while the slave *qua human being* was unalienably free *sub specie aeternitatis* (and Lincoln, as is evident, for instance, by his attempts already in the late 1840’ies at abolishing slavery in Washington D.C, believed this to be true), the slave *qua de facto property* could not be expropriated from an owner without “due process of law.” (cfr. FINKELMAN 2008: 355)

The text of the *Emancipation Proclamation* echoes the winding legal path — not unlike the winding legal path of the ceremony of *emancipatio* in early Roman Law — that Lincoln had to travel in order to emancipate the slaves without violating the constitution:

... on the first day of January, in the year of our Lord one thousand eight hundred and sixty–three, all persons held as slaves within any State or designated part of a

3. Cfr. transcription of the *Declaration of Independence*: www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html

4. Cfr. transcription of the *Bill of Rights*: www.archives.gov/exhibits/charters/bill_of_rights_transcript.html

State, the people whereof shall then be in rebellion against the United States, shall be then, thenceforward, and forever free. . . .⁵

First of all, the *Proclamation* pronounces as free only the slaves in the states “in rebellion against the United States”, not the slaves in the loyal slave states, and it makes no appeals to grand moral ideas such as those expressed in the *Declaration of Independence*. The reason for this narrow scope, and the implicit lack “of moral grandeur,” was that the U.S. Government, without being in violation of the Fifth Amendment, could confiscate the property of those who threatened and conspired against the Union, and *made use their property* in this endeavor. Because the slaves, just like other *kind of property*, such as the guns and horses, was used in the war effort by the southern Confederacy, the Union was constitutionally justified in expropriating this *property* without “due process of law” or “just compensation.”

As it was the case two millennia earlier, emancipation in the case of American slavery, hinged on the legally acknowledged *being–property* of those whose freedom was in question: only by recognizing the slave not as a free human being, but as *property*, was it possible within the legal framework to deliver the slaves from their bondage. This at the same time testifies to the relative weight of the metaphysico–anthropological frame–of–mind that grounds this legal framework; namely that the individual “pursuit of happiness”, that in the *Fifth Amendment* is protected in terms of the right of private property (*in casu* the property of the slave owner), outranks individual liberty (*in casu* the liberty of the enslaved human being). As a historian of law points out⁶, the characterization of the *Emancipation Proclamation* as “a bill of lading” is actually, in the light of this legal balancing act, quite accurate: “A bill of lading was the key legal instrument that guaranteed the delivery of goods between parties that were far apart and may never have known each other.” (Finkelman 2008: 386) Lincoln, a skilled, former railroad lawyer, drew up “a carefully crafted, narrow document: a bill of lading for the delivery of freedom. . . .” (FINKELMAN 2008: 386)

2.3. *Emancipation as the Production of the Freely Producing Human Being*

Alongside this *traditional* notion of emancipation that crystallized in processes of delivery of liberty modelled on legal processes of transaction of property and was grounded in an anthropological metaphysic of the possessing human being — in Antiquity, the *paterfamilias*, in modernity, with

5. Cfr. transcription of the *Emancipation Proclamation*: www.archives.gov/exhibits/featured_documents/emancipation_proclamation/transcript.html

6. Finkelman, however, takes issue with the hypothesis that the lack of moral grandeur in the text should be a sign of a lack of moral commitment as regards Lincoln himself.

Locke, the self-possessing individual — a new schema of emancipation began to emerge with the growing power of the bourgeoisie in the city-states of the Renaissance and culminated in the American and French revolutions; namely emancipation not as a legally sanctioned process by which those in power *hand out* liberties to those not yet of their status, but emancipation as *self*-emancipation, as the more or less violent struggle of the “unfree” against the prevailing organization of society and the structures that prevent their liberation.

Prepared in Enlightenment philosophy and epitomized in the American and French Revolutions, the notion of the possessing human being, while still taking center stage, showcases a quite drastic metaphysical transformation: *self*-emancipation appeals (at least retrospectively) to the possession not of arbitrarily acquired property and privileges, but to an *inalienable possession* of rights inherent in individual human life *qua human*. For Marx, the recognition of this *apotheosis* of the possessing human being becomes a cornerstone in his critical thinking in general and, in particular, in his critique of the kind of *political* emancipation most notably found in the bourgeois-revolutions in North America and France.

While *political* emancipation — i.e. the elevation of the formerly powerless to an institutionalized level of political power — is certainly great progress, Marx writes, “sie ist zwar nicht die letzte Form der *menschlichen* Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung.” (MARX 1981: 356, emphasis added) The political emancipation is hence merely a restructuring within an order that as such is the root of human unfreedom. But what Marx here calls *Weltordnung* essentially boils down to the anthropological question; because if *all* emancipation is the *Zurückführung* of the world *auf den Menschen selbst*, the differences between political and properly human emancipation will be found in the kind of *human experience* that guides and grounds this *Zurückführung*.

With the bourgeois-revolutions, feudal society was resolved into its human ground. But since the agentive apex of this revolutionary distillation was the bourgeoisie, the human residue that remained was the human *qua bourgeois*, the individual, *der egoistische Mensch*.

Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*, denn die *selbstbewußte Tätigkeit* konzentriert sich auf den *politischen Akt*. Der *egoistische Mensch* ist das *passive*, nur *vorgefundne* Resultat der aufgelösten Gesellschaft, Gegenstand der *unmittelbaren Gewißheit*, also *natürlicher* Gegenstand. (MARX 1981: 369)

Hence, the possessing human being that we find apotheosized in the notions of *unalienable human* rights has its ground in this *experience* of a given

natural human being. But emancipation must be more radical than this; it must transcend not just the societal structures, but just as much this given *human being* itself, if it is to break the shackles of (self-imposed) structural imprisonment: “Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen.” (MARX 1981: 369)

This revolutionary *human* emancipation hinges, on the one hand, on the critical acknowledgement that the “natural” human being is historically *produced* in the furnaces of the productive forces and their societal organization and, on the other hand, on the revolutionary reorganization of the relations of production so as to make possible the production of the new, free human being — *der kommunistische Mensch*. This happens only when the human being “in seinem empirischen Leben. . . *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‘forces propres’ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat. . .” (MARX 1981: 370) With this becoming *Gattungswesen*, becoming “species-being”, becoming *communal*, the destructive socio-economic forces, that in the capitalist-bourgeois society was created “aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen” and which “ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben,” are brought under *communal* “Controle und bewusste Beherrschung. . .” (MARX 2008: 60) This matter, however, is now no longer merely a question of societal structures, but of “eine masshaften Veränderung der Menschen,” of an *anthropogenesis* in which subjects do not create *themselves* like Nietzsche, and later Foucault, would have it: the emancipatory anthropogenesis is a process in which “die Individuen allerdings *einander* machen, physisch und geistig. . .” Thus, with the human being’s becoming *communal*, that is, positing the “Gesellschaft als Subjekt” the question of emancipation becomes a matter of the “Selbsterzeugung der Gattung.” (MARX 2008: 60–1) Human emancipation is grounded — has its mode of *Zurückführung* — in the communal creation of a communal being. Human freedom, on this account, lies in the self-identity, the non-alienation, the unalienability of a communally created human *substance*.

Hence, with Marx’s *radicalization* of emancipation we find at the same time a radical shift in the guiding anthropological metaphysics: rather than the possessing human being with the *potestas* to *take out of hand* a portion of that power, or that *takes out of the hand* of an illegitimate power what is *unalienably* his or her possession *qua human*, Marx finds at the basis of emancipation the *producing* human being, the *homo faber*, whose hands have constructed the societal structures of unfreedom, but who, by the same token, has the (*gesellschaftliche*) power also to destroy these structures and build a new society and a new human being, in short *produce freedom*. While this transformation is quite drastic, human freedom is still — if not more

than ever, since this freedom now transcends radically human being *as such* in its physical and spiritual entirety — exclusively in human *hands*.

3. Toward an Existential Aesthetics of Emancipation

Having now traced in the history of emancipation anthropological metaphysics of the *possessing* and the *producing* human being, both intimately tied up with a metaphysic of the power of *human hands*, the task of this section is to explore, by way of a phenomenological analysis of the event that sparked the Tunisian Revolution, an *exposition of human freedom* in the very initiation of the emancipatory effort and indicate how this exposition, that is at the same time an *imposition* — something that is *not* within the grasp of *human hands*, but that encroaches in human experience with an abyssal pathos — is that which existentially brings within the *realm of possibility* the ensuing “structural” emancipation. Hence, the perspective pursued in the events of the Tunisian Revolution differs fundamentally from both the original and the modern notions of emancipation in the way it foregrounds as conditions of the emancipatory effort registers of human existence that remain withdrawn from and beyond the grasp of human hands.

It might be objected that this strict focus on the initiatory event — Bouazizi’s self-immolation — in its relative, analytical isolation (in its phenomenological reduction, if you will) runs the risk of succumbing to the temptation of “presentism”; the tendency, as a scholar in Tunisian history puts it, “to seek *causation* and meaning in the very recent past.” (CLANCY–SMITH 2013: 17, emphasis added) However, in focusing on the very phenomenon of Bouazizi’s self-immolation, the following analysis does not purport to say anything about *causality* and the historical and cultural conjunctions that structure social reality. Instead, the perspective laid on Bouazizi’s act sets out to trace an *experience of freedom* that *cut into* social reality and *cast* it in a new, potentiated light. This is not to suggest something like a radical historical break between a past of bondage and future of liberty, but rather the much subtler hypothesis of a *phenomenological modification in the political imaginary* of those on whom this event made an inexorable impact: a modification that transformed grievances despairingly suffered in the face of a seemingly *limitless authoritarian power* into motives toward radical sociopolitical change that suddenly *appeared* possible.

3.1. *Impossibility and Invisibility*

The new, Hannah Arendt writes, “always happens against the overwhelming odds of statistical laws and their probability, which for all practical, everyday

purposes amounts to certainty; the new therefore always appears in the guise of a miracle.” (ARENDR 1998: 178) This characterization of the advent of the new resonates well with many descriptions of the events that transpired in Tunisia and subsequently spread throughout North Africa and the Middle East in the wake of Bouazizi’s act of self-immolation. The unfolding of the revolution, sociologist Guessoumi writes,

was unforeseeable and even inconceivable for most political analysts. . . Prior to Bouazizi [i.e. prior his and a number of subsequent instances of self-immolation mirroring Bouazizi’s act], it was nearly impossible to imagine such experiences crystallizing into a revolution, because there had been no clear indications in Tunisia of there being a general revolutionary tendency. (GUESSOUMI 2012: 21)

This absence of “a general revolutionary tendency” can be spelled out more concretely in terms of an absence of the active, collective movements otherwise commonly associated with revolutionary or quasi-revolutionary uprisings. Firstly, neither the banned communist party (PCOT), nor politico-religious or nationalist movements appear to have played any decisive role in the very early mobilization. Hence, initially no “vanguard parties” played any instrumental parts in preparing and coordinating an impending revolt (KHOSROKHAVAR 2012: 40). Secondly, while students, alongside all other individuals participating, played major roles in the initial phases of the uprising, there was no collective coordination facilitated by student movements (KHOSROKHAVAR 2012: 35). Finally, the workers’ union (UGTT) did play a role in the initial mobilization, but the ambiguity of the reaction of the UGTT toward the early uprisings only emphasizes the contours of the extremely decentralized nature of the uprisings. Whereas the leadership of the UGTT was pro-regime and thus sought to mediate between the revolting forces and the government in order to salvage the prevailing structures of power, there was a widespread cooperation between local branches of the workers’ union and the protesters in politicizing and radicalizing further the protests (KHOSROKHAVAR 2012: 39). In sum, it goes for all three organizational domains that any mobilizing role played, was played *after the fact* of Bouazizi’s self-immolation and the spontaneously formed protest movements.

This absence of a “general revolutionary tendency” prior to Bouazizi’s act hence indicates two things. First, on the level of the ordinary political imaginary, there were no *clearly realizable* alternatives to the prevailing order. There was no revolutionary intelligentsia ready to provide tenable blueprints, itineraries, infrastructure for the mobilization of social movements. Secondly, the radical sociopolitical change that prior to Bouazizi’s act seemed “unforeseeable” and “inconceivable” in the perspective of political analysis, was *despairingly impossible* from the perspective of ordinary lived

experience — it was, existentially speaking, the lived experience of *profound, political powerlessness*. As a journalist reported from Bouazizi's impoverished hometown roughly a month after the latter's self-immolation and a little over a week after President Ben Ali had fled the country; "[p]eople in Sidi Bouzid use the words 'impossible' or 'miracle' to describe the events of the last month." (FAHIM 2011)

Beside this twofold factor of sociological *improbability* and existential *impossibility*, there is another factor at play in constituting the peculiarity of the circumstances in which the Tunisian Revolution began; namely that it in an important sense seemingly erupted out of *nowhere*. As one reporter put it,

This is where an Arab revolution began, in a hardscrabble stretch of nowhere. If the modern world is divided into dynamic hubs and a static periphery, Sidi Bouzid epitomizes the latter. The town never even appeared on the national weather forecast. (COHEN 2011)

There is a clear pattern in the escalation of the protests that echoes this pattern of "dynamic hubs and a static periphery" — yet, with the inception of the revolts this pattern was turned on its head. During Ben Ali's presidency, the governorate of Sidi Bouzid (of which Bouazizi's hometown carrying the same name is the principal town) along with its neighboring governorates that together make up the internal, western part of the country had been systematically neglected to the advantage of the easternmost governorates with their bigger cities and coastal regions that sustain the lucrative tourism industry. This nation-wide asymmetry in socioeconomic and political standing was carried to the point where — sedimented in the "official state sociopolitical language" — the governorates of central Tunisia were "collectively labeled 'areas of darkness'." (SAIDANI 2012: 46) Again, like the sociological *improbability* of sociopolitical change from an existential perspective was experienced as despondent *impossibility*, what from the perspective of the official bureaucratic jargon derogatorily was called *areas of darkness* was experienced as profoundly demoralizing *political invisibility* by those dwelling in these neglected, dark areas.

3.2. Making a Spectacle of Disappearance

It was in the heart of this darkness, this space of sociopolitical *dis-appearance*, that the sparks of the Tunisian Revolution first flew. On the December 17, 2010, around noon, Bouazizi, in a last desperate act, assumed a political posture that somehow embodied the strength to cut through the *veil of political invisibility*. Earlier that morning Bouazizi — a young man of 26, who, without the prospect of more steady and financially rewarding employment,

supported much of his family as an unlicensed fruits and vegetable vender — had had a run-in with a municipal inspector, who confiscated his goods. Humiliated and indignant, Bouazizi went to the local municipal building to demand his property back. When he was turned away, he went to the local governor's office demanding an audition, but was rejected also here (FAHIM 2011).

What this story indicates — this story, that started with what locals called a “seemingly routine confrontation” — is how being a dweller in the *areas of darkness* was not merely a matter of structural inequality and institutionalized corruption, but equally and immediately an *existential* matter that crystalized poignantly in everyday experiences of powerlessness and political invisibility; experiences here concretized in the despairing impossibility of even “being seen” by the local representatives of Ben Ali's central government in distant Tunis (FAHIM 2011). In an Arendtian conceptual framework such *areas of darkness* (but this goes as well for all other registers of Tunisian public life equally under the sway of Ben Ali's authoritarian security apparatus) are extreme symptoms of the systematic, strategic dismantlement of a *genuinely political* public realm. Such political pathologies are not only dangerous due their de facto annulment of the liberties associated with a free public realm, but more foundationally because the public realm, according to Arendt's politics of existence, is the institutional correlate of what *ontologically* is the *space of appearances* in which alone human beings are properly free to appear before each other *as political beings* and be seen and acknowledged as such (ARENDR 1998: 199). Like *world* for Heidegger is the *clearing* (Lichtung) in which Being presences (anwest) and beings become unconcealed (unverborgen) in their Being, so the *space of appearances* for Arendt is the clearing in which alone the humanity of human beings can come to presence; systematically depriving people of the (ontic) possibilities of their *being-political* in this sense of standing forth *as* singular beings among a plurality of equally singular beings, in an ontological perspective amounts to systematically depriving people of the possibility of “practicing” fully their humanity (ARENDR 1998: 176, HEIDEGGER 2003: 40, cfr. DYRING 2014).

What happened next that fateful day in December is usually granted no more than two sentences and a couple of dozen words in most newspaper reports, despite the fact that it was indeed this event *in its singularity* that formed that occasion in response to which a revolutionary pathos swept across large parts of the world:

Sometime around noon, in the two-lane street in front of the governor's high gate, the vendor drenched himself in paint thinner then lit himself on fire. A doctor at the hospital where he was treated said the burns covered 90 percent of his body.

By the time he died on Jan. 4, protests that started over Mr. Bouazizi's treatment in Sidi Bouzid had spread to cities throughout the country. (FAHIM 2011)

Bouazizi had shown no signs of depression and left no statements behind that can positively disclose his final thoughts and motivations. Some — among them members of Bouazizi's family — explain his acts with reference to the humiliation he suffered in his encounter with the authorities, and emphasize the especially humiliating aspect that it was a female inspector that confiscated his goods (and *allegedly* slapped him in public in the process) (Fahim 2011, *International Crisis Group Report* n. 106 – 28 April 2011 p. 3, note 12), others point to the “fact” that he was an unemployed college graduate (which he was not) as a main source of frustration (ABOUZEID 2011, FAHIM 2011, KHOSROKHAVAR 2012: 31), while others still ascribe to Bouazizi himself a (proto–revolutionary) *political project of dignity* — he is here held to have anticipated the mantra of what subsequently was called the *Revolution of Dignity* (JDEY 2012: 83). However, whereas the answers to the question of Bouazizi's true motives and intentions can only be conjecture, the meaning of his act as it *appeared* can be approximated phenomenologically.

What above all seems clear in this lack of clarity, in the contradictions and the confusion regarding Bouazizi's status, motivations and intentions, is that Bouazizi's act *as it originally appeared* cannot be ascribed any explicitly *programmatic* (let alone revolutionary) content: it was not akin to, for instance, the deeds of revolutionaries dying for “the cause”, nor to modern acts of terrorism that, for their effect, hinge on a *manifest relation* to an explicit political program. Strictly speaking, Bouazizi's act did not *manifest* anything specific — with his act, Bouazizi did not strike up a political program for a generation of despairing youths to act out. Rather than being the manifestation of something the political meaning of which was *apparent*, Bouazizi, with his act of self-immolation, made a *spectacle of disappearing*, thereby leaving behind, in the midst of the areas of sociopolitical darkness, a *highly visible, open space*.

Given the prevailing circumstances of sociopolitical invisibility, the *spectacle of disappearance* did not leave an open space in the world simply by virtue of Bouazizi “withdrawing” himself from it; the act of disappearance *of itself* somehow generatively and originarily called forth this *new space* of appearances. The final two sections below attempt to trace the origin of this new space; first, with reference to the manner in which Bouazizi's “disappearance” made apparent the limit of the authoritarian power that had otherwise seemed limitless, and secondly, with reference to the manner in which this *liminal experience* was shared between a growing plurality of spectators who were *called forth* in the spectacle.

3.3. *The Outermost Possibility of Powerlessness*

From its birth in Ancient Greece, philosophy has been preoccupied with death — the limit at which mortals are utterly powerless — and more specifically with the relation of the powerlessness inherent in mortality to the problematics of human freedom. Whether this preoccupation found its expression in Aristotle's questions of the possibility of the eudaimonic *autarchy* of those not yet at life's end, in Stoic practices of *ataraxia* in the face of that over which one has no power, or much later, in Hegel's ideas of a *struggle to death* for recognition, in Kierkegaard's thinking of the proto-ethical *decisiveness* of death, in Heidegger's question of the existential wholeness of a *being-toward-death*, these conceptions of the relationship between death and freedom most often share an emphasis on how the possibility disclosed *at the limit of death* has its ontological anchor point somehow in the individual existence.

Much in this vein, Foucault points to the ultimately private character of death. In his exploration of the historical changes in configurations of institutionalized power, Foucault traces a basic structural transition from power as the sovereignty that implies the right to dispose over and of individual lives, i.e. to inflict death, toward power as the management of life *as such*, of biological survival — *biopower* (FOUCAULT 1998: 137). However, from the perspective of either of these schemata of power, death *as such* withdraws beyond the grasp of institutionalized power, beyond the grasp of societal structures. This becomes particularly evident in the phenomenon of suicide:

It is not surprising that suicide — once a crime, since it was a way to usurp the power of death which the sovereign alone . . . had the right to exercise — became, in the course of the nineteenth century, one of the first conducts to enter into the sphere of sociological analysis; it testified to the individual and private right to die, at the borders and in the interstices of power that was exercised over life. (FOUCAULT 1998: 138–9)

Whether power is defined in terms of the right to kill or in terms of the management of life, the limit of death *interlaces* institutionalized power that can only attempt to evade the *lacerating* force of death, never conquer it: “death is *power's limit*, the moment that escapes it; death becomes the most secret aspect of existence, the most ‘private’.” (FOUCAULT 1998: 138, emphasis added)

By facing death in the middle of the street, in plain view of by-passers and employees at the governor's office, in front of this official building that at once manifested the *presence* of (authoritarian) power and at the same time manifested the *exclusion* of the people of Sidi Bouzid from (political) power, from a genuinely political space in which to stand forth, Bouazizi's

act brought this *limit-of-death*, that is correlatively the *limit-of-power*, into the *common experience* of those watching; the limit of death in Bouazizi's case — although *irredeemably* and *singularly* the threshold of *his* existence — was thus transformed from being an ultimately “private” matter into being a truly *public thing*: a thing *shared* by everyone, yet *possessed* by no one.

These *communitary* and *expropriative* characteristics of what is here exposed is traceable in three directions; in its relation to Bouazizi, in its relation to the regime, and in its relation to the spectators of the spectacularly exposed *limit-of-power*. *Firstly*, dying by *his own hand*, Bouazizi usurped the power over his own destiny from *out of the hands* of the Tunisian *paterfamilias*, Ben Ali; in a *fleeting moment* he was *juris sui*. However, the *limit* of Ben Ali's authority as it was *hereby* exposed to the world, and the experience of a possibility of freedom beyond the constraints of authoritarian power that correlate with the experience of this limit, was *not* thereby in Bouazizi's command. The *limit-of-power* that was exposed, that was set-out in plain view in Bouazizi's act, was from its very *outset*; from the minute Bouazizi lid himself on fire, *beyond his hand* — Bouazizi disappeared (and)⁷ this limit shone forth in the spectacle of his disappearance.

Secondly, the exposed *limit-of-power* was *beyond the hand* of Ben Ali — indeed, Bouazizi was himself in a sense *untouchable*. Once out in the open, Ben Ali had no choice but to respond somehow to the imposition of this limit embodied in Bouazizi's posture of self-immolation that was clearly encroaching on his authority; yet given the circumstances — that Bouazizi made a spectacle of taking his own life, not of attacking or agitating against the regime — Ben Ali could not possibly touch on the root of the matter and denounce Bouazizi himself as a usurper and a criminal; Bouazizi was structurally *beyond the hand* of Ben Ali. Hence, the latter had to somehow quarantine or hide what was exposed in the episode. Standing beside Bouazizi's bed, at the hospital where his burns were treated, Ben Ali in a TV-transmission on December 28, 2010, sought to strip Bouazizi's act of any political significance first by calling it an *isolated* act of a desperate man, and secondly, by attempting to bring those acts of protest, that in response to Bouazizi's act had evidently found a highly potentiated space outside or rather, in a *rift* in the fabric of authority, back within the domain of authority by denouncing these acts as the opportunist deeds of extremists and terrorists (GUESSOUMI 2012: 24, SAIDANI 2012: 47).

The rift that Bouazizi's act opened in that fabric of authority that had most recently appeared seamless and limitless was only torn wider open

7. The conjunction is here in parenthesis in order to indicate the simultaneity between the disappearance and the exposition without, however, suggesting a causal connection: Bouazizi's act was not the cause of the exposition, merely an occasion for something already interweaving power to shine forth.

during the ensuing weeks of protest, despite (or rather due to) the regime's efforts in the way of damage control and violent suppression of the protests. Ben Ali on January 13, 2011, in a final desperate attempt at covering up this rift in which the *limit-of-power* was exposed, tried to appeal to the Tunisian People by promising them a sort of "emancipation" that with the one hand grants a number liberties, while the other hand demands acceptance of the legitimacy of the prevailing order. Thus, Ben Ali promised not only "to reduce the prices of basic commodities and foodstuffs — sugar, milk, bread, etc." He also promised "full freedom for the media, in all its forms, and not shutting down internet sites, and rejecting any form of censorship on them. . . The field is open, from this day onward, for freedom of political expression, including peaceful demonstrations. . ." At the same time, Ben Ali made the case that political change required order to be restored and his own political leadership: "I reiterate to you, in all clarity, that I will work to promote democracy and to put pluralism into effect."⁸ Ben Ali's speech only incited the protesters and the next day he fled the country.

3.4. *The Liminal Experience of Freedom and Community*

This brings us to the *third* direction in which the *communitary* and *expropriative* characteristics of the exposition of the *limit-of-power* can be traced; namely in its relation to the plurality of spectators. When Bouazizi made a *spectacle of disappearing*, not only did his posture force Ben Ali's apparatus of power into a defensive, reactive position; it, in a more primordial sense, *demande*d a response from anybody within its reach. Those on whom this spectacle impacted — at first those in the immediate vicinity, soon after those in similar circumstances of sociopolitical darkness for whom the spectacle burned enticingly bright, and finally, with the large scale dissemination through various media, also the generally better off eastern Tunisian city dwellers — whatever their *concrete answers* to the situation would turn out to be, eventually found themselves in a situation in which they could not *not respond*.

Bernhard Waldenfels spells out this type of responsive inexorability by distinguishing between two modes of responding: on one level there is *answering* in a narrow sense, which means to directly address a matter in question and on a more primordial level there is *responding* as the mode in which one originally registers that one has been addressed, the mode in which one finds oneself to have been "placed on demand" and that *having to answer* somehow to the situation is given as an inexorable fact. As Waldenfels puts it

8. "The Last Official Address by Tunisian President Zine el-Abidine Ben Ali, January 13, 2011", Translation by Tony Badran.

Das Antworten beginnt nicht mit dem Reden über etwas, es beginnt überhaupt nicht mit dem Reden, sondern mit dem Hinsehen und Hinhören, das eine eigene Form der Unausweichlichkeit aufweist. Den Imperative 'Höre!' kann ich nicht hören, ohne auf sie zu hören. Das Verbot 'Hör nicht auf mich!' führt zu dem bekannten *double bind*: Wie immer man darauf reagiert, man macht es verkehrt. Selbst das Weghören setzt ein Hören, das Wegsehen ein Sehen voraus. . . Dem Anspruch, der sich fordernd an mich richtet, entspricht ein *Antworten (response)*, das auf Angebote und Ansprüche des Anderen eingeht und nicht bloß Wissens- und Handlungslücken füllt. (WALDENFELS 2006: 60)

Bouazizi's *spectacle of disappearance* showcases such an inexorable force. The *behold!* of the spectacle — like Waldenfels' *listen!* — emplaces those simply registering it in the *imperative sphere* of the spectacle before any contemplation and interpretation of *what* is being demanded, *what* is in the process of unfolding, is even possible. Merely seeing the spectacle, merely becoming-spectator, is to have submitted already to the demand emerging in the spectacle. And, as worked out above, what was exposed in Bouazizi's spectacle of disappearance was not at Bouazizi's bidding. While Bouazizi obviously took in hand his own death, that which urgently demanded a response — that to which Ben Ali could not *not respond* — was not as such Bouazizi's death, but that exposition of the *limit-of-power* that per definition is at the bidding of *no one*, but from the outset withdrawn beyond the reach of any attempt at appropriation. Hence, in the face of this demand everyone is, in a sense, *alieni juris*; everyone is at the bidding of an alien — i.e. expropriative and unappropriable — force, before one can possibly begin figuring out how and what to answer to it "*juris sui*".

If this analysis is correct, the emancipation of the Tunisian People began neither at the hands of individuals, nor with the communal production of communal being; the emancipation began in an unassumable *elsewhere*. It began with "something" *unexpectedly taking out* of human hands (*ex manus capere*) the *initiative*. That is, with the *Zurückführung* of those watching into a place where they shared with a plurality of equally *ex-manci-pated* spectators, the *experience* of having been called upon by this "something" — the spectacular exposition of the *limit-of-power* — that was beyond their grasp, to which they could do nothing but respond. Hence, the emancipatory initiation that lies in the exposition of the *limit-of-power* was *equiprimordially* the exposition of *community* taking place *at this limit*.

The character of this experience of being brought to the *limit-of-power* echoes Victor Turner's findings in his exploration of the liminal period in *rites de passage*. According to Turner, the *liminality*⁹ that characterizes such a being *betwixt and between* clearly defined states of social structure

9. The term liminality and the analytical isolation of the transitory liminal phase in the ritual process Turner adopts from Arnold van Gennep's *Rites of Passage* (1960 [1909]).

amounts to more than merely being in a vacuum; it entails a primordial “unstructured” mode of being together. *Communitas*, as Turner calls it, “breaks in through the interstices of structure, in liminality. . . It dissolves the norms that govern structured and institutionalized relationships.” (Turner 2008: 128) As such, *liminal communitas* is the positive phenomenal correlate of the negation of social structure, or in the idiom developed above, of the *limit-of-power*. Furthermore, the liminal experience of *communitas* “is accompanied by experiences of unprecedented potency,” “the feeling of endless power,” of a “regenerative abyss.” (TURNER 2008: 128, 138) It is “the Nay to all positive structural assertions, but . . . in some sense the source of them all. . . a realm of pure possibility whence . . . novel configurations of ideas and relations may arise.” (TURNER 1970: 96)

However, the similarities between Turner’s liminality and the liminal experience in the face of the *limit-of-power* ends with Turner’s characterization of *communitas* as the appearance of a “generic bond,” as “‘total’ communion with one another,” as something at the root of each person’s being that is profoundly “communal.” (TURNER 2008: 105, 116, 128, 138) The community exposed in Bouazizi’s spectacle of disappearance was rather a plurality of singular beings being exposed to “something” that was *not* of a common, already and profoundly possessed, origin. In that respect it recalls Nancy’s intuition that community is not based in a *common being*; in something like Marx’s *Gattungswesen*, or Durkheim’s societal substratum of *the Social*, or a communitarian essence, or any notion of human *nature*. In community, Nancy writes, “there is no communion of singularities in a totality superior to them and immanent to their common being.” (NANCY 1991: 28) Rather, what is shared in community is that which lacerates “the communal fabric,” that which pierces the immanence of communal life and exposes life (individual as well as communitary) to the *limits* of life. That which constitutes community is the simultaneous appearance — or *compearance*, as Nancy would have it — of *finite, singular* beings, who have nothing else but their existential *finitude* — that is, as it were, their deferred non-being, nothingness — in common (NANCY 1991: 30). But this was exactly what Bouazizi’s *spectacle of disappearance* originally brought into plain view; as argued above, the *limit-of-power* is the politically salient phenomenal refraction of the experience of the *limit-of-death*.

This newly formed political gathering was obviously not authorized, but Ben Ali could not definitively strike it down, not even with brute force, because it had its roots in this *abyssal elsewhere* beyond the *limit-of-power*, at once spectacularly illuminated, yet draped in Bouazizi’s untouchability. Once a plurality of “first responders” was called forth in this new space of appearances, spectators immediately became actors:

The protests in Sidi Bouzid were small at first, starting soon after the fire seared Mr. Bouazizi's clothes to his body and burned off his lips.

Bilal Zaydi, 20, saw the vendor's relatives and friends outside the governor's office that afternoon, throwing coins at the gate. "Here is your bribe", they yelled. Over the next day and half the protests grew and the police "started beating protesters, and firing gas", he said. Mr. Zaydi, a high school student, slept during the day, and then he and his friends would take on the police at night.

At the same time, news of the unrest was spread on the Internet by people like Shamseddine Abidi, a 29-year old interior designer who posted videos and updates to his Facebook page. A journalist from Al Jazeera was one of Mr. Abidi's Facebook friends, and quickly the Arabic channel, almost alone, carried the news abroad.

"I did my best", Mr. Abidi said. "It's a miracle."

Labor leaders said their members quickly joined the demonstrations, which grew violent in the face of increasingly brutal police retaliation. Dr. Ali Ghanmi, who works at the hospital in Sidi Bouzid, said the number of patients doubled during the unrest, injured from beatings or bullets. Two men who had been shot died of their wounds. (FAHIM 2011)

The early protests in the *areas of darkness* were spurred on by the *facts* of social injustice ("here is your bribe!") and of the brute force hammering down on those at the front lines. However, following Ben Ali's televised "bedside"–speech on December 28, 2010, it became increasingly clear that the laceration of the fabric of authority housed not only an opportunity for venting frustrations and making known socioeconomic grievances; the *possibility* of a radically new, as yet undefined, but certainly different, societal organization began to make itself *emphatically felt* (GUESSOUMI 2012: 24, KHOSROKHAVAR 2012: 39). As Arendt writes with reference to the American and the French revolutions — but it applies equally here — "the revolutionary pathos of an entirely new beginning was born only in the course of the event itself." (ARENDR 1990: 37) This pathos of freedom, Arendt specifies, "came to the fore only after they [the revolutionary events] had come. . . to a *point of no return*." (ARENDR 1990: 42, emphasis added) Hence, the pathos of radical novelty, and the freedom implicit herein, arise with the disclosure of that point where a "return" becomes impossible, at that threshold where a new *necessity* emerges; a necessity that positively put, is the *limit-of-power*, the limit where the *new possibility* of the future impossibility of *l'ancien régime* emerges.

The *revolutionary pathos of novelty and of freedom* is, existentially speaking, the mode of emplacement, of *Befindlichkeit*, in which the *limit-of-power* "comes over," "assails," and phenomenologically modifies the experience shared in the community of those inexorably called into the imperative sphere of its spectacular exposition (cfr. HEIDEGGER 2006: §29): "The sentiment of injustice and humiliation felt by the lumpen proletariat of the interior [areas of darkness]," gave way at this point of no return, at the *limit-of-power*, to

a *shared pathos of freedom* that gathered a manifold of local, self-mobilizing uprisings in a nationwide distributed network of emancipatory, revolutionary action (GUESSOUMI 2012: 25, cfr. also KHOSROKHAVAR 2012: 16).

4. Concluding Remarks: Emancipation in the Prism of the *Homo Respondens*

The *kind* of emancipation traced in the Tunisian Revolution differs radically from the *traditional* notion of emancipation as it was originally found in Roman Law and perpetuated every time the question of freedom is posed in terms of those in power handing out liberties to those who do not (yet) have a share in power. But it differs also from *human emancipation* as Marx imagined it; Tunisian society does not seem to be heading in the direction of communism in any form. If anything, emancipation in Tunisia seems closer to the *political* emancipation of the bourgeois-revolutions of the Enlightenment. However, the task of this essay was not to determine the trajectory of the transformations in social structure, but, in response to the anthropological essence of emancipation indicated by Marx, to investigating how emancipatory phenomena might *expose* the *being* of human beings and how this exposition relates to the emancipatory effort.

In this respect, emancipation in Tunisia showcased an entirely different anthropology than either of the schemata of emancipation genealogically explored; whereas human freedom in both traditional emancipation, in the universalism of human rights, and in Marx's human emancipation was within the reach of human hands — be they the hands of the possessing human or the producing human — the emancipatory initiation in the Tunisian Revolution points in the direction of an imposing pathos of freedom infinitely beyond the reach of human hands. If this is true, emancipation as *Zurückführung der menschlichen Welt. . . auf den Menschen selbst* takes on a whole new meaning. Rather than being a revolutionary reduction of society to a common human substance (*Gattungswesen*) that henceforth freely (re)produces itself in accordance with itself, the emancipatory *Zurückführung* is now an *existential event* (in casu Bouazizi's *spectacle of disappearance*) in which human beings, at the "hands" of an expropriative and unappropriable force to which they cannot *not* respond, are emplaced at the limit-of-power from which a simultaneous experience of community and radical possibility arises. The anthropology that phenomenally comes to the fore in the initiation of the Tunisian revolution is one of the *homo respondens* — the being that exists *in* responding, whose freedom begins *elsewhere* than in the individual existence (cfr. WALDENFELS 2006: 62, 2015: 16ff). Enlightenment philosophy was right; human freedom is inalienable, but not because the

individual human being possesses freedom *sub specie aeternitatis*. Ontologically speaking, freedom is inalienable because it cannot be possessed in the first place.

Acknowledgements

The thoughts presented in this essay have been developed in fruitful discussion with several colleagues at Aarhus University, Denmark. I would to thank in particular Line Ryberg Ingerslev, Kasper Lysemose and Thomas Schwarz Wentzer from the research project “Existential Anthropology – Inquiring Human Responsiveness” (Supported by a grant from the Danish Research Council (FKK), 11–104778).

Bibliography

- ARENDR, H., 1990, *On Revolution*, London, Penguin Books.
- , 1998, *The Human Condition* (second edition), Chicago, University of Chicago Press.
- BELZ, H., 1976, Protection of Personal Liberty in Republican Emancipation Legislation of 1862, in «The Journal of Southern History», 42 (3): 385–400.
- CLANCY–SMITH, J., 2013, *From Sidi Bou Zid to Sidi Bou Said: A Longue Durée Approach to the Tunisian Revolutions*, in HAAS, M.L., and D.W. LESCH (eds.), 2012, *The Arab Spring: Change and Resistance in the Middle East*, Boulder, Westview Press.
- DYRING, R., 2014, *The Concerted Praxis of Being Human: A Philosophico–Anthropological Essay on Being and Provocation*, in «Minerva – An Open Access Journal of Philosophy», 18: 111–141.
- FINKELMAN, P., 2008, «Lincoln, Emancipation, and the Limits of Constitutional Change», in «The Supreme Court Review», 2008 (1): 349–387.
- FOUCAULT, M., 1998, *The Will to Knowledge. The History of Sexuality*, vol. 1, transl. Robert Hurley, London, Penguin Books.
- GENNEP, A., van, 1960, *Rites of Passage*, Transl. M. B. Vizedom and G. L. Caffee. London, Routledge.
- GUESSOUMI, M., 2012, *The Grammars of the Tunisian Revolution*, in «Boundary 2», 39 (1): 17–42.
- HEIDEGGER, M., 2006, *Sein und Zeit*, neunzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- , 2003, “Ursprung des Kunstwerkes” in *Holzwege*, Frankfurt a. M, Vittorio Klostermann GmbH.

- HOFSTADTER, R., 1954, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, New York, Vintage.
- JDEY, A., 2012, *A History of Tunisia, January 14, 2011: The End of a Dictator and the Beginning of Democratic Construction*, in «Boundary 2», 39 (1): 69–86.
- KHOSROKHAVAR, F., 2012, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, London, Paradigm Publishers.
- MARX, K., 2008, *Philosophische und ökonomische Schriften*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. GmbH & CO.
- MARX, K., ENGELS, F., 1981, *Werke Band I*, Berlin, Dietz Verlag.
- MELVILLE, R.D., 1915, *A Manual of the Principle of Roman Law*, Edinburgh, Green and Son.
- NANCY, J.-L., 1991, *The Inoperative Community*, ed. and transl. by Peter Connor (et al.), Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SAIDANI, M., 2012, «Revolution and Counterrevolution in Tunisia: The Forty Days That Shook the Country», in «Boundary 2», 39 (1): 43–54.
- TURNER, V., 1970, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- , 2008, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Rutgers, Transaction Publishers.
- WALDENFELS, B., 2006, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- , 2015, *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Other materials cited:

- ABOUZEID, R., 2011, *Bouazizi: The Man Who Set Himself and Tunisia on Fire*, “Time Magazine”, January 21, 2011. <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2044723,00.html>
- CAMPBELL, H., 2011, *Tunisia’s revolution: Self-organisation for self-emancipation*, 2011-01-27, “Pambazuka”, Issue 514, <http://pambazuka.org/en/category/features/70472>
- COHEN, R., 2011, *Facebook and Arab Dignity*, “The New York Times”, January 24, 2011. www.nytimes.com/2011/01/25/opinion/25iht-edcohen25.html?_r=0
- FAHIM, K., 2011, “Slap to a Man’s Pride Set Off Tumult in Tunisia,” *The New York Times*, January 21, 2011. www.nytimes.com/2011/01/22/world/africa/22sidi.html?pagewanted=all
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP: “Popular Protest in North Africa and the Middle East (IV): Tunisia’s Way,” Middle East/North Africa Report n. 106 – 28 April 2011,

www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/north-africa/tunisia/106-popular-protests-in-north-africa-and-the-middle-east-iv-tunisias-way.aspx

“The Last Official Address by Tunisian President Zine el-Abidine Ben Ali, January 13, 2011” Transl. by Tony Badran. <https://msmunatunagb.wikispaces.com/file/view/The+Last+Official+Address+of+Ben+Ali.pdf>

All web materials accessed Jan. 21 2015

Interpretazione e trasformazione sociale

Sulla funzione della professione filosofica

GIACOMO PEZZANO

ENGLISH TITLE: *Interpretation and Social Transformation. On the Function of the Philosophical Profession*

ABSTRACT: The paper discusses the function of the philosophical profession, focusing on the role that hermeneutical thought can play in rethinking the place of philosophy. At first, I sum up the instances of a Marxist, a therapeutic–consolatory and an analytical perspective: philosophy must transform the world; philosophy offers existential treatments; philosophy goes in search of specific objects. Secondly, I show the reason behind the deep and ambiguous relationship between philosophy and other technical–professional sectors of society — from antiquity to the present. After this, I clarify how the concept of truth proposed by contemporary hermeneutical thought enables to connect and renew these three instances, because it allows for rethinking the concept of transformation as well as for understanding the falsifying and subjective dimensions of this concept. Finally, I underline the shocking effect of a philosophical transformation, specifying that the object of this kind of transformation also extends to common sense and the social world. At last, I suggest a *moderate apology* for hermeneutics based on the conviction that hermeneutics is able to *educate to take care of subjects*.

KEYWORDS: Technology, Transformation, Subjectivity, Wonder, Hermeneutics.

“Non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tale è l’illusione del sonnambulo come dell’uomo sociale”

G. TARDE

1. Mondo, soggetto, oggetto. Trasformare, guarire, ricercare

Uno dei punti dolenti del filosofo e della filosofia è stato e continua a essere l’incertezza o l’incomprensione del proprio ruolo e delle proprie funzioni, rispetto tanto a chi guarda la questione dall’interno quanto a chi la osserva più o meno interessato dall’esterno. Si tratta di per sé di una considerazione forse persino scontata, ma se dovessimo circoscrivere in maniera stilizzata

le relative istanze o pretese presenti specificamente nel dibattito contemporaneo, mi sembra che potremmo ricondurle principalmente a tre, che cercano di far valere dall'interno della filosofia esigenze che a vario titolo sarebbero poste anche dal suo esterno. In primo luogo c'è l'idea classica marxiana secondo cui la filosofia ha sin troppo interpretato il mondo e deve ora preoccuparsi di trasformarlo dal punto di vista dei rapporti di produzione, camminando e facendo camminare l'uomo sui piedi e non più sulla testa. In secondo luogo c'è l'idea terapeutico-consolatoria o terapeutico-consulenziale per cui la filosofia è portatrice di un peculiare modo di vivere in quanto è capace di curare i soggetti che coinvolge, mettendo in moto il processo della *cura sui* e portando a "vedere le cose con filosofia". In terzo luogo c'è l'idea analitica secondo cui la filosofia si concentra sulle diverse forme della conoscenza e — soprattutto — deve essere trattata come una professione tra le tante altre, ossia analoga alle altre proprio perché possiede ambiti e pratiche specifici e peculiari, con i propri conseguenti pregi e difetti (MARCONI 2014).

Questo contributo intende cercare un punto di incontro tra le tre fondamentali esigenze che animano tanto queste posizioni, quanto la filosofia stessa sin dalle origini, o quantomeno dai suoi primi espliciti tentativi di auto-interrogazione: la filosofia ha a cuore le sorti della società perché la trasforma; la filosofia ha a che fare con la coscienza dei soggetti perché offre trattamenti lenitivo-esistenziali; la filosofia è innanzitutto una professione perché si occupa di oggetti specifici. Potremmo anche dire: la filosofia trasforma il mondo; la filosofia cura soggetti; la filosofia ricerca oggetti. Impedire che queste tre istanze confliggano consente di non ridurre la figura del filosofo rispettivamente all'attivista politico, al terapeuta dell'anima e all'aspirante scienziato (senza dimenticare il "pop-filosofo").

In particolare, rintraccerò il terreno più fertile per simile incontro in alcuni fondamentali sviluppi del pensiero ermeneutico, volti a rilanciarne il potenziale emancipativo e a liberarsi dell'idea che la sua carica decostruttiva possa diventare persino funzionale alla riproduzione della società liquido-postfordista (a partire da VATTIMO 1985; 1994; 2003): si cerca di superare la contrapposizione tra interpretazione e trasformazione, per connetterle in modo però non-ideologico o post-ideologico, evitando tanto di ridurre la trasformazione a un atto politicamente rivoluzionario o a uno stravolgimento diretto dei rapporti sociali, quanto di riaffermare una metafisica essenzialista o di rafforzare l'estetizzazione della sfera pubblica. Dovrò in questa sede mettere necessariamente in secondo piano le più ampie premesse e ricadute teoretiche delle tre istanze e in particolare della prospettiva ermeneutica. Così come lascerò da parte la pur decisiva questione circa il modo in cui sia possibile incarnare concretamente e contemporaneamente le tre "anime" indicate, per esplorare l'orizzonte concettuale adeguato a pensarne la possibilità.

2. Tecnica e filosofia

Partendo dal problema della filosofia in quanto professione, è stato notato — da versante ermeneutico, nella misura in cui ci si trova ancora nel solco della *Frage nach Technik* heideggeriana — che per la filosofia “la tecnica resta ancora integralmente da pensare” (NANCY 1996: xxv), la sua natura e il suo statuto rappresenterebbero persino “tutta la questione occidentale” (NANCY 1994: 46): “già dalla propria origine e sino a oggi, la filosofia ha *rimosso* la tecnica come oggetto di pensiero”, di modo appunto che “la tecnica è *l’impensato*” (STIEGLER 1994: II).

Simili affermazioni, pur con il loro tono epocale o derridianamente “apocalittico”, colgono un aspetto essenziale: la filosofia ha da sempre a che fare con le tecniche e ha una certa difficoltà a comprendere la misura e la portata di simile “avere a che fare”. “Da sempre” significa qui perlomeno a partire dalla riflessione esplicita e sistematica di Platone (nonché del Socrate platonico), il quale muoveva dal riscontro che nessuna *techne* riflette su se stessa (o anche, nei successivi termini più fraintendibili di Heidegger, “la scienza non pensa”), non perché lacunosa o imperfetta, bensì per propria stessa costituzione, ossia per il proprio statuto “perimetrale”, che implica un ambito specifico dai confini limitati. In altre parole, il problema della filosofia nasce quando ci si rende conto del bisogno di una *techne* in grado di riflettere sulle altre tecniche perché in grado prima di tutto di riflettere su se stessa e sulla totalità, di risalire persino al principio della riflessione in quanto tale, con il rischio di perdersi nei “cieli” dell’astrattezza e dimenticare la propria origine e funzione “terrena” — come era notoriamente chiaro già all’“idealista” Platone, che perciò non sottovalutava le difficoltà di chi passa “dalla luce al buio” e auspicava che il filosofo fosse *costretto* a ritornare nella caverna.

Lasciando da parte l’articolazione platonica di questo plesso di problemi (CAMBIANO 1991) e l’orizzonte storico-culturale della loro emersione (PEZZANO 2014), basta ora evidenziare che il problema della natura della filosofia coinvolge innanzitutto il suo controverso inserimento nel meccanismo della divisione del lavoro. Si tratta infatti di individuare una figura collocata all’interno di quest’ultima in quanto però capace di coglierne il principio stesso, vale a dire di trovare il tecnico *specializzato nella generalità* e la tecnica *specializzata nella generalità* (ROBIN 1923: 170–172). Questo compito paradossale se non contraddittorio spiega la figura non riconosciuta e controversa del filosofo, come la natura ambigua e sfuggente della filosofia, posta in una dimensione riflessiva e persino meta-riflessiva (WILLIAMSON 2007), capace di parlare di qualunque cosa solo a condizione di parlare anche al contempo del fatto che ne sta parlando (KOJÈVE 1968), o — in termini moderni — posta di fronte al “trascendentale”, in quanto intenta a mettere in questione l’oggettività dei saperi e il loro “in quanto tale”, arrivando a porsi

l'interrogativo su di sé e persino sullo stesso “in quanto tale” *in quanto tale*. La costitutiva “atopicità” del filosofo, sorta di figlio illegittimo del proprio tempo e della propria società, nonché l'ironia quale arte dell'accostamento per distanziamento e del distanziamento per accostamento, testimoniano il fatto che il filosofo si pone *al contempo* all'interno e al di fuori della società, delineandosi — quasi a smentire Gödel — come figura interna-esterna. Con le celebri immagini di Nagel e Quine, il filosofo è insieme specialista dello “sguardo da nessun luogo” eppure consapevole di essere in realtà sempre collocato, insieme in “esilio cosmico” eppure capace di penetrare dal di dentro il cosmo stesso, inserito nella divisione di lavoro e sapere con un ruolo che lo renderebbe non solo diverso dagli altri tecnici, ma diverso *in maniera diversa* da essi — che lo renderebbe in certa misura *speciale* proprio perché *non specifico*¹.

Per Platone, è noto, alla base del ruolo costitutivamente politico del filosofo si trova proprio questa specialità: questa peculiare posizione del sapere (o non-sapere) filosofico rimanda anche alla problematica dell'impegno sociale, della supposta o auspicata capacità della filosofia di trasformare il mondo e non limitarsi a comprenderlo o conoscerlo. Muovendo da tutto ciò, possiamo capire perché l'istanza analitica va da un lato accolta ma dall'altro lato riproblematizzata.

Da una parte la filosofia non può ignorare la divisione di lavoro e saperi, ancor più in un contesto di crescente specializzazione e moltiplicazione di tecniche, ambiti professionali, pratiche ecc. Anzi, deve ripensare al senso della propria attività e alle concrete modalità in cui questa si svolge e articola, ponendosi il problema della specificità dei propri strumenti, linguaggi, oggetti, problemi, metodi di valutazione e via discorrendo.

Dall'altra parte, proprio prendendo sul serio la specializzazione, è vero che l'esplosione numerica di filosofi “professionisti”, riconosciuti in qualche modo istituzionalmente, pone più di un veto alle figure del genio solitario e del rifondatore politico; eppure, resta vivo l'interrogativo sul significato sociale e sull'utilità della filosofia, come non può darsi per scontata l'*esclusività* della dimensione tecnico-istituzionale della filosofia, o perlomeno occorre discuterne l'articolazione. Questo richiede anche di considerare la dimensione soggettiva su cui si esercita il mestiere filosofico, di precisarne però la natura e di venire incontro al bisogno di tener viva una qualche forma di istanza *sintetica* della filosofia, prima ancora di determinarla in senso teoretico o politico — o entrambi.

Detto altrimenti, se Socrate sapeva di non sapere nella misura in cui si paragonava a costruttori di navi, letti, vasi, a levatrici, avvocati, soldati

1. Per una discussione più ampia dei temi qui toccati mi permetto di rimandare a PEZZANO 2016, capp. 3-4 (in pubblicazione).

ecc., oggi il paragone investe *technitai* quali — tra i moltissimi possibili — *photoshopper*, *SEO optimizer*, *youtuber*, pubblicitari, consulenti di immagine e comunicazione, responsabili delle campagne elettorali, consulenti politici, conduttori, opinionisti, cronisti, sceneggiatori, *dj*, procuratori o agenti, *tester* o inventori di dentiere per cani, *mixologist* e così via — senza dimenticare i vari tipi di informatici, fisici, biologi ecc. L'irruzione di nuovi e variegati ambiti tecnico-conoscitivi ripropone con forza tanto il problema della specificità della filosofia quanto la difficoltà di pensare che essa possa essere specifica semplicemente nello stesso modo in cui lo sono le altre *technai*; inoltre, riconoscere che ogni tecnica trasforma qualcosa, che ogni sapere trasforma quantomeno la mole di conoscenze a disposizione, porta a interrogarsi sulla specificità della trasformazione filosofica.

La filosofia indubbiamente ricerca oggetti specifici tramite strumenti, metodi, linguaggi ecc. circoscritti e rivolti (soprattutto) agli addetti ai lavori, ma ciò non esclude che non abbia nulla da dire su una società nel complesso, o che debba restringere irrimediabilmente la propria portata speculativa in senso più ampio, concentrandosi magari nella sotto-parcellizzazione interna. Ciò, come si tratta ora di vedere, chiama in causa più direttamente il modo in cui l'ermeneutica consente di intendere la trasformazione.

3. Interpretazione e trasformazione

La tensione tra le tre istanze trova qui il culmine: stando alla prima la filosofia trasforma il mondo sociale, stando alla seconda trasforma invece i soggetti per destinarli poi alla *scholé* individuale, stando alla terza trasforma infine la mole di conoscenze quantitativamente e qualitativamente.

Come vedremo, se ci si pone nel solco di una prospettiva ermeneutica, si possono far incontrare le tre esigenze nell'idea per cui la filosofia utilizza strumenti e risultati delle proprie ricerche per trasformare la consapevolezza dei soggetti, a livello individuale come sociale. In questo modo si riconoscono, contenendo gli slanci apocalittici, l'ineluttabilità della professionalizzazione, nonché l'importanza della trasformazione della società e la necessità dell'attenzione alla soggettività e non solo all'oggettività.

Richiamando la nota formulazione kantiana, la ricerca senza terapia o trasformazione è vuota, ma la terapia e la trasformazione senza ricerca sono cieche; a far da ponte è per così dire l'interpretazione, sorta di "arte segreta" perché rideclina la terapia e la trasformazione mentre dà senso alla ricerca. Impedisce alla prima di esaurirsi nella mera conversione lenitivo-esistenziale fine a se stessa, alla seconda di ridursi alla palingenetica "furia del dileguare" (HEGEL 1980: 791) e alla terza di risolversi in una tanto

sterminata quanto autistica “dossografia” (HEGEL 1989–1996: 562) o di perdersi in un insieme di tecnicismi, accurati e originali ma la cui effettiva incisività può restare vaga o finalizzarsi soltanto alla ricerca delle altre scienze. Dal canto loro, la terapia ricorda che sono sempre in gioco le esistenze dei soggetti, la trasformazione impedisce qualsiasi ripiegamento di tipo interioristico o estetico–contemplativo, mentre la ricerca previene ogni deriva letteraria o sapienziale.

La possibilità di attribuire un simile ruolo all’interpretazione è legata in particolare ad alcune significative declinazioni del pensiero ermeneutico contemporaneo, che a partire soprattutto da Heidegger e Gadamer connettono verità ed effettualità, evidenziando particolarmente due aspetti correlati: la verità ermeneutica non riguarda “il rispecchiamento obiettivo dello stato di cose”, perciò è capace di “farci liberi” (VATTIMO 2012: 69, 79); tale capacità coinvolge statuto e posizione dei soggetti coinvolti nell’*esperienza* della verità (CHIURAZZI 2011: 65–121; 2012), *esperienza trasformatrice* nella misura in cui rideclina e riconfigura un processo in corso e *formatrice* nella misura in cui fa emergere qualcosa di nuovo in tale processo (DAVEY 2006: 42–50). La verità ermeneutica non riguarda né l’oggettività dell’*adaequatio*, tra intelletto e cosa (Tommaso) o proposizioni e mondo (Tarski), né l’oggettività marxiana della modificazione dei rapporti di produzione, di rapporti sociali rinnovati e migliori — né tantomeno l’efficacia in senso utilitarista. Piuttosto, possiede un carattere intimamente trasformativo e formativo poiché genera un processo epistrotico, metabolico o periagogico del soggetto coinvolto, culminando da ultimo nella questione pedagogica della trasformazione di più soggetti e finanche dell’intera società.

In tal senso, “comprendere e creare vanno di pari passo” (GOODMAN 1978: 23–25): comprendere significa innanzitutto creare un nuovo posizionamento prospettico rispetto a quello precedente, una nuova maniera di porsi, dunque — in ultima istanza — fare un nuovo mondo (GOODMAN 1978: 3–7). È in gioco, come già indicato dal mito platonico della caverna (HEIDEGGER 1988), la produzione di un mutamento di qualità e direzione dello sguardo del soggetto, estensibile anche ad altri soggetti, persino a tutti i soggetti di una società; questo mutamento — secondo il principio schleiermacheriano del “primato del fraintendimento” — muove dal riscontro del carattere di *falsità* di quanto si ha di fronte o della sua precedente percezione, ossia paradossalmente si radica più nell’*emendabilità* che non nell’inemendabilità del “mondo esterno”, di per sé certo innegabile (FERRARIS 2001: 89–106). La trasformazione al cuore del paradigma ermeneutico possiede così due caratteristiche principali: investe la soggettività e ha una *Stimmung* straniante, non solo e non tanto in senso individualistico ma soprattutto — come andrà precisato — sociale.

4. Dal cosa al chi, dall'oggetto ai soggetti

Rispetto alla questione della soggettività, la riflessione e la comprensione comportano non soltanto il riconoscimento o l'impossessamento di un oggetto, bensì soprattutto la trasformazione del soggetto conoscente, sottoposto a un mutamento disposizionale, a una nuova postura o riposizionamento, a un cambiamento di direzione, a una nuova declinazione e inclinazione. Quando un soggetto conosce qualcosa di nuovo, o comprende le cose per come davvero stanno, prima di tutto giunge a vedere le cose in modo diverso, da un'angolatura diversa, alla luce di uno spostamento che fa tutt'uno con una dislocazione del posto e una modifica della postura precedenti (ŽIŽEK 2003: 63–66): è qui in gioco non soltanto qualcosa ma qualcuno, non unicamente un *che cosa* ma un *chi*.

Persino l'atto di conoscenza più passivo immaginabile, che semplicemente registra e certifica lo stato di cose oggettivo (riscontra che fuori piove), trasforma sempre anche il soggetto: ne muta la pre-disposizione nei confronti dell'oggetto, di se stesso e degli altri, producendo una diversa consapevolezza dello stato di cose e delle sue conseguenti possibilità (prendere l'ombrello per evitare la pioggia, prevenire i malanni e stare con gli amici; non uscire; perdersi in ricordi passati; continuare nelle attività in corso ecc.). Avviene un riposizionamento del modo di essere nel mondo e nei confronti del mondo da parte del soggetto, uno spostamento del modo stesso di (ri)situarsi; questo — secondo uno dei temi centrali dell'ermeneutica — non in ossequio a un ideale terapeutico-ortopedico, che implicherebbe il raddrizzamento in adeguazione a un modello dato o l'assunzione di una postura verticale perfettamente cor-retta e bilanciata (CAVARERO 2014; CUSINATO 2014), perché sono in gioco prima di tutto la comprensione del processo stesso di (s)posizionamento e l'apertura alla possibilità di rinnovate posture.

Coinvolgere il "chi" oltre che il "cosa" mette al centro il "come" (cfr. anche SZONDI 1970: 4): i *modi* del rapporto tra soggetto e oggetto e tra diversi soggetti, la *piega modale* assunta da tali rapporti (DELEUZE 1988: 179). Simile coinvolgimento della soggettività è variamente presente in ogni atto conoscitivo o pratico, ma è la cifra costitutiva di lavoro e fatiche della filosofia, dal *ponos* platonico all'*Arbeit* hegeliano.

La trasformazione filosofica così intesa pertanto produce effetti e fa qualcosa nella misura in cui attraverso i propri strumenti e linguaggi specifici, i propri tecnicismi e prodotti peculiari, giunge a fare letteralmente la differenza: *rende il soggetto differente* e modifica così il rapporto con l'oggetto, nonché poi tra i soggetti stessi. È dunque vero che se anche non ci fosse altro a favore della filosofia, la sua peculiare utilità risiederebbe già soltanto nella sua capacità di consegnare e introdurre ad abiti di pensiero differenti

da quelli generalmente indossati, senza obbligare a parteciparvi (MELANDRI 2007: 96), eppure finendo comunque per obbligare a fare i conti con un'altra realtà, con un altro modo di pensare e vivere.

Proprio su questo campo si gioca la specificità dell'ermeneutica, che accompagna la dimensione teorica a quella intrinsecamente pratica, nel bene e nel male (BODEI 1989). *Nel bene* perché trasforma sia ciò che viene interpretato sia il comprendere di chi interpreta, tramite un duplice incremento di senso che fa mutare tanto la natura dell'oggetto (i testi che non restano intatti ma mutano), quanto la capacità di intendere, sentire e orientarsi all'azione del soggetto, che avverte una dilatazione e un'attivazione di aspetti latenti di sé e della propria esperienza, acquisendo una più accentuata e multilaterale capacità di capire e sentire potenzialmente "contaminante". *Nel male* perché tale carica trasformativa si è troppo spesso risolta nel recupero di tradizioni, contesti comunitari e finanche pregiudizi, svilendo i progetti di emancipazione, ossia rinunciando a una possibile diversa articolazione qualitativa della vita individuale e ancor più collettiva, del mondo sociale². Simile svilimento, come vedremo, segnala il rischio che ridurre l'oggetto interpretato al testo e il soggetto coinvolto al singolo individuo arrivi a svuotare la carica emancipatrice della trasformazione ermeneutica, rinunciando all'idea che la filosofia possa essere in qualche misura "funzionaria dell'umanità".

La dimensione soggettiva della trasformazione indica non solo che l'oggetto non viene eletto come meta esclusiva del lavoro filosofico, ma anzi che sono le sue condizioni di possibilità e genesi a venir messe in luce nella misura in cui si evidenzia prima di tutto il modo di posizionamento del soggetto nei suoi confronti, o — in altri termini — si risoggettivizza l'oggetto per poterne individuare al contempo la carica di soggettività e quella di oggettività (BODEI 2009; FIGAL 2006). Cogliere la carica di soggettività significa infatti riconoscere insieme quella di oggettività: ci si rende conto che in quanto si era considerato oggettivo c'era qualcosa di soggettivo, nonché allo stesso tempo che l'oggettività risiede in quello che consente di riconoscere la presenza di un posizionamento soggettivo e lo consente proprio perché irriducibile a qualsiasi forma di soggettivizzazione. Paradossalmente, l'attrito con l'oggetto segnala anche che c'è un soggetto (SCHELER 1976), mentre il soggetto che coglie una propria precedente postura vive un effetto di spiazzamento, che lo costringe a riposizionarsi: *lo trasforma* — aprendo così un processo auto-formativo, ma anche più generalmente formativo (PAREYSON 1988).

Se dunque non è improprio il richiamo ai concetti di conversione e rinascita, occorre però meglio precisarne specificità, estensione e tenore.

2. Simile ambiguità "localista" la ritroviamo esplicitamente per esempio anche nel più recente BIELSKIS 2005: 95–180.

Difatti, non si tratta di una conversione religiosa, processo di svuotamento e approfondimento dell'interiorità culminante in un rapporto rinnovato e più consapevole con il divino — indipendentemente dalle sue caratteristiche; né siamo sul piano prettamente psicologico della conoscenza più approfondita di sé e delle dimensioni della propria psiche; né però questo rivolgimento termina con l'acquisizione di maggiori conoscenze e capacità, di un sapere più solido e consapevole; né tantomeno — infine — siamo sul semplice piano della terapia lenitivo–esistenziale del singolo, della cura del sé in senso “dietistico”.

Anzi, il riorientamento filosofico va oltre la consapevolezza fine a se stessa, o — meglio — prende sul serio la consapevolezza per coinvolgere nel processo trasformativo la molteplicità dei soggetti, al fine di far comprendere che ciò che si suppone vero, giusto, desiderabile ecc. non esaurisce in realtà il campo della verità, della giustizia, della desiderabilità ecc., cosicché un altro mondo è sempre possibile. È il tentativo di riposizionarsi dentro il mondo e non fuggendo da esso: “anche se si parla di un ‘luogo iperurario’, i viaggi filosofici non conducono al di fuori del mondo, bensì si limitano ad illustrare la distanza fra ciò che è abituale e il mondo esperito filosoficamente. Con lo scaturire della filosofia si fuoriesce dalla quotidianità, ma non dal mondo” (FIGAL 2006: 149). Perciò, chi intende suscitare un simile “stravolgimento” facilmente viene percepito come irritante, anti–conformista, fastidioso, puntiglioso e via discorrendo (*un tafano*): tali stati d'animo, prima di legarsi al “parresiasta” che si oppone al potere, mette in discussione il senso comune, denuncia i presupposti nascosti nel buon senso e l'ipo–crisia ecc., alludono all'effetto spaesante e straniante (*perturbante*) prodotto nel soggetto quando la trasformazione filosofica incide con vigore.

5. Effetto–straniamento

La trasformazione filosofica è in ciò simile a un “riorientamento gestaltico” (KUHN 1962: 150–152): scuote e fa mutare radicalmente prospettiva, trasforma lo sguardo con cui ci si accosta a sé e al mondo, analogamente al meccanismo brechtiano del *Verfremdungseffekt*, per cui l'impossibilità di un'identificazione tra spettatore e scena (*adaequatio*) obbliga a una presa di distanza che sollecita la facoltà critica e creativa, facendo emergere il ruolo e la posizione del soggetto rispetto a quella che sino ad allora veniva percepita come scena oggettiva e “naturale” (CAPRA 2010; RONCHI 2013). È lo *shock* provato da chi comincia a non comprendere e a rendersi conto di aver male interpretato, ma desidera voler comprendere e perciò prende le misure della situazione, distanziandovisi per meglio penetrarla e rimetterla a fuoco. È una sensazione dal carattere straniante–perturbante perché provoca a

riconoscere prima e a mettere in discussione poi il velo di naturalità con cui la realtà si presenta, costringendo a guardarla dal di fuori per coglierla in quanto tale proprio mentre si evidenzia che non ci si può collocare al di fuori di essa e che uno sguardo coinvolge sempre un peculiare posizionamento soggettivo.

Questo radicale mutamento di prospettiva è un faticoso processo di “reinquadramento” che consente di valutare ciò che si ha di fronte secondo un’ottica differente e con ciò di cominciare a percepire che esistono alternative, a partire dal proprio stesso modo di guardare. Come accade per esempio quando ci si rende conto che la persona di cui si è innamorati non è come la si era immaginata: si realizza cioè non soltanto che è diversa, il suo vero modo d’essere, ma soprattutto che la si era immaginata in un dato modo, che era in gioco un particolare modo di porsi nei confronti suoi e del suo essere.

L’estraneo e lo straniante cominciano all’interno dell’ordine e a partire da esso, nel momento in cui si ha l’impressione che qualcosa “non torna” o “non quadra”, arrivando così a tematizzare il proprio modo di inquadrare nonché l’ordine in quanto tale, a operare un gesto critico perché letteralmente “distintivo” (WALDENFELS 2011: 32–36). Si tratta di un’esperienza che spiazzava e persino sconvolge, consentendo però di cominciare a mettere meglio a fuoco i contorni di quanto era sino ad allora considerato naturale — proprio in quanto non preso in esplicita considerazione. Come il cane kafkiano che si accorge dell’esistenza della cosa per lui più naturale, abbaiare, per cominciare così a discuterne l’ovvietà e la naturalità, a distinguerla in quanto tale e a modificarla vedendola sotto altra veste, musicalmente:

allora non sapevo quasi nulla della musicalità creativa conferita soltanto al genere canino; fino allora era spontaneamente [*natürlicherweise*] sfuggita alla mia capacità di osservazione che si stava sviluppando lentamente, dato che la musica mi aveva avvolto fin da quando ero lattante, come elemento di vita per me ovvio e indispensabile [*selbstverständliches, unentbehrliches Lebenselement*], che nulla mi costringeva a scindere dal resto della mia vita [...]; quei sette grandi musicanti mi fecero un effetto sorprendente [*überraschender*] e addirittura schiacciante [*niederwerfend*] (KAFKA 1970: II, 181–182).

Simile riorientamento segna persino la *morte dell’ego* (CUSINATO 1999), anche nella misura in cui non ci si riposiziona mai da soli: c’è sempre qualcosa o qualcuno a mettere in moto il processo o qualcun altro a esserne coinvolto, in maniera inconsapevole o consapevole — se non programmatica, come Platone esige dai filosofi–Re, chiamati problematicamente non solo al *Sich–bilden* (formarsi), ma al più profondo *Sich–erziehen* (educarsi) per poi educare gli altri (GADAMER 2000).

Questa profonda relazione tra le dimensioni periagogica e pedagogica è appunto uno degli elementi su cui non ha mai cessato di insistere la prospet-

tiva ermeneutica, e se è vero che talora in nome di ciò si è teso a rivendicare le ragioni di un umanismo eccessivamente antropocentrico o etnocentrico, lo è altrettanto che è proprio il riconoscimento di tale relazione che consente di esplicitare come il lavoro filosofico si concentri anche sul modo in cui una società si posiziona nei confronti di se stessa e del contesto storico–sociale. Se ciò viene escluso, come è certo possibile sostenere, la trasformazione potrebbe collocarsi su un piano esclusivamente estetico–etico (filosofia come modo di vita e cura del sé), contemplativo–ricreativo (filosofia come speculazione disinteressata) o scientifico–epistemologico (filosofia come perseguimento di specifiche conoscenze, come chiarificazione di strumenti e concetti delle altre scienze o al limite come decostruzione–genealogia degli altri saperi): c’è il rischio di non coglierne le possibilità in senso ampio socio–politiche. Ciò, in un’epoca in cui l’intellettuale da “legislatore” diventa “interprete” (BAUMAN 1987), significa *non* sovrapporre la filosofia alla prassi trasformatrice marxiana o post–marxiana, *bensi* sostenere che la filosofia possa prendere parola sulla qualità della vita sociale e persino che questo sia uno dei suoi tratti peculiari.

Muovendo da qui, si può concepire lo *thauma* tradizionalmente associato alla filosofia come quella sensazione insieme di meraviglia, stupore, angoscia e finanche indignazione, plesso di sensazioni stranianti e perturbanti, provate non tanto perché esiste qualcosa piuttosto che nulla, per la realtà in quanto tale o il darsi dell’oggetto, quanto piuttosto in quel processo di trasformazione e riposizionamento del soggetto che scuote dal “sonno dogmatico” e falsifica la posizione precedente, mettendo in luce la parzialità della postura passata, anche rispetto all’orizzonte storico–sociale presente. A generare stupore è non tanto la realtà oggettiva *qua* reale, quanto piuttosto il carattere *irreale* di questa (LYOTARD 2012: 66), o di quella che era irriflessivamente creduta essere la realtà, così che lo *thauma* giunge a investire statuto e posizionamento del soggetto. La domanda filosofica per eccellenza non si riduce al “perché?” o “che cos’è?”, si traduce in quella “è reale?” nella declinazione “è davvero così?”, che sfocia in “è questo che credevo e credevamo? Perché lo credevo e credevamo?”.

Lo *thauma* così inteso non è tanto lo sgomento suscitato da un prestigiatore che meraviglia esibendo poteri taumaturgici di cui si vuole scoprire la natura — la meraviglia “epistemologica” di Aristotele (CUSINATO 2014: 322–327) —, *bensi* è lo spaesamento vissuto allorquando si realizza di essere stati precedentemente ingannati e incantati da qualcuno in maniera inaspettata: ci si accorge che era tutto davanti agli occhi eppure proprio così nascosto, completamente visibile eppure proprio così invisibile, perché lo sguardo con cui si guardava non consentiva di riconoscere adeguatamente. Questo incantamento riguarda poi non solo il singolo soggetto ma un insieme di soggetti, come l’oggetto non è limitato alla cosa o alla realtà nel suo darsi

in quanto tale ma si estende ad articolazione e struttura di una società, a un modo sociale di immaginare, sentire, credere, giudicare ecc. — che è al contempo *non segreto* eppure *non dato* (DELEUZE 2014: 40–65).

O anche, lo *thauma* richiama l'imporsi dell'Essere o dell'*ens qua ens*, se si legge la distinzione heideggeriana Essere–ente come distinzione tra l'orizzonte storico–sociale che fa da sfondo alla comprensione e le cose effettivamente comprensibili e comprese (CHIURAZZI 2010): è la distinzione tra il *sensus communis* vichiano, sentire che non si identifica con una qualche capacità in possesso di tutti gli uomini ma con quel senso che fonda un legame sociale (GADAMER 1960: 44), e l'insieme delle cose che tale sentire consente o meno di riconoscere, la datità delle cose e della realtà. La trasformazione filosofica fa così emergere anche la “metafisica inconscia” o l'immaginario sociale che percorre la quotidianità, scuotendo dal torpore e spiazzando, cercando di far vedere percezioni e azioni ormai spontanee sotto una nuova luce, senza con ciò — va ribadito — esibirsi affrettatamente in manifesti politici volti a oltrepassare o abolire lo stato di cose esistente.

Se dunque lo straniamento dal versante soggettivo richiama la sensazione di chi si accorge di essersi sbagliato e così realizza pienamente la propria posizione precedente e che essa è tutt'ora la posizione di altri soggetti, dal versante oggettivo allude alla sospensione della patina di naturalità che riveste l'esperienza quotidiana comune, il modo spontaneo di intendere l'oggetto di una certa società, il modo di concepire la stessa società: la trasformazione del soggetto fa tutt'uno con la denaturalizzazione dell'oggetto, a cominciare appunto da quello “sociale”.

È noto, Platone muoveva dal superamento della *doxa*, Aristotele dalla ridiscussione degli *endoxa*, i cinici dalla denuncia delle consuetudini, Bacone e Spinoza dall'emendamento degli *idola*, Reid e Moore dalla centralità del *common sense*, Husserl dall'*epoché* dell'atteggiamento naturalistico, Heidegger dalla problematizzazione del *Man* e dallo scavo nei significati sedimentati nelle parole, Foucault dalla genealogia dell'*ordre du discours*, Deleuze dal rovesciamento di *sens commun* e *bon sens* in favore del *paradoxe*: questi esempi, tra i tanti possibili, testimoniano il rapporto costitutivo e ambiguo che la filosofia intrattiene con il senso comune, al di là del grado di distanza o vicinanza da esso e non in senso solamente epistemologico–gnoseologico (BODEI 2014: 84–85, 136, 190–198; Casati 2011: 137–145). Segnalano che la filosofia si gioca tutta nel passaggio dal *kennen* all'*er-kennen* (HEGEL 1980: 85; 1978–1981: I, II), nello sforzo spaesante e fatto di “molteplici delusioni” (FLEISCHMANN 1968: 7) di ritornare sul noto per renderlo sino in fondo conosciuto e riconosciuto, di evidenziare che “l'abitudine rende invisibile ciò su cui poggia tutta la nostra esistenza” (HEGEL 2010: 376), arrivando a produrre in questo modo un allargamento della percezione, un affinamento della sensibilità che rende percepibili cose solitamente impercettibili o percepite

in maniera irriflessa (DELEUZE 2003: 244–246). Sino a ingenerare un riorientamento che fa vedere le cose come se fosse la prima volta, come se si arrivasse da fuori rispetto al proprio dentro, come se si aprissero finalmente gli occhi per la prima volta, con il turbamento e lo spaesamento che ne conseguono (NATOLI 2004: 11–15): si passa dal vedere al guardare³, dunque non semplicemente come se si fosse bambini, bensì *da adulti che ritornano bambini per diventare adulti migliori*.

È una deviazione dal senso comune che comincia però mettendosi nel suo solco: analogamente al gesto critico dell'opera d'arte di Duchamp (LAZZARATO 2014), è il tentativo di collocare ciò che è abituale all'interno di un contesto insolito, rendendolo così inconsueto, creando la sensazione dell'*Unheimlich* provata quando si intrecciano consuetudine e inconsuetudine. Come da una parte, stando per esempio a Eraclito prima e Vico poi, la dimensione della naturalezza o naturalità si nasconde ed è opaca in quanto teatro di spontaneità e irriflessività, così dall'altra parte per l'uomo ciò che è abituale rappresenta il luogo di irruzione di ciò che è massimamente inabituale e sorprendente, vale a dire che il solito è il soggiorno dell'insolito (HEIDEGGER 1947: 93): la filosofia occupa proprio la soglia tra consuetudine e inconsuetudine, esplicita l'esistenza di tale luogo straniante, segnala — con immagine goethiana — il mistero alla luce del giorno.

Più estensivamente, si possono distinguere tre fasi decisive in un maturo processo trasformativo: *rendersi conto*, *denaturalizzare* e *ricostruire* (LINGUA–PEZZANO 2013: 13–18). Il primo segna il via dell'effetto–straniamento; il secondo sviluppa lo “sposizionamento” mostrando la non naturalità dell'oggetto e producendo il cambiamento di “status” del soggetto; il terzo completa la trasformazione soggettiva e la rende funzionale alla modificazione dell'oggetto — aprendo alla produzione di “nuovi e migliori modi di esistenza” (DELEUZE 1990: 123–135, 151–154, 179). La ricostruzione di un posizionamento soggettivo e di un modo di rapportarsi all'oggetto (nonché del senso dell'oggetto e persino dell'oggetto stesso) va intesa innanzitutto come la ricostruzione della scena di un crimine: ci si ritorna per far luce su quanto era prima sfuggito pur essendo sotto agli occhi, riconoscendo che il modo in cui la si era precedentemente guardata era stato parziale, che quanto era stato archiviato come oggettivo era in realtà ancora soggettivo. Proprio il pensiero ermeneutico ha insistito sul bisogno di *ritornare*, *rileggere*, *risemantizzare* o *ripercorrere* ciò che precede il soggetto per permettere una più adeguata (auto)comprensione del soggetto stesso così come un'estensione, espansione o maturazione dei significati dell'oggetto (LINGUA 2012). Proprio il pensiero ermeneutico ha insistito sul fatto che tale

3. Tralasciando qui se simile modo di intendere la filosofia e la verità sia ancora interno al “paradigma oculare” proprio del pensiero Occidentale (cfr. GUALANDI 2013: 145–177).

ricostruzione non può esaurirsi nella semplice perimetrazione dello “spazio razionale”, perché chiama in causa anche quello “spazio immaginale” che non può essere confinato alla sfera estetica in senso riduttivo, perché coinvolge il soggetto per intero (BORTICI 2014: 21–31). Proprio il pensiero ermeneutico — infine — ha insistito sul fatto che un soggetto non è mai solo e isolato, ma è sempre preso dentro un contesto, un tessuto sociale, che è insomma soggetto tra soggetti.

6. Educare alla cura al soggetto

Alla luce di quanto sin qui detto, la filosofia “consiste nel reimparare a vedere il mondo” (M. PONTY 1945: 30), compreso però il *mondo sociale*: il testo oggetto dell’interpretazione è anche il con-testo sociale, il tessuto sociale del *Politico* platonico, ed è a questo livello che l’atteggiamento ermeneutico, contrapponendo verità-*adaequatio* e verità-trasformazione, può aprire uno scenario critico-emancipativo (CITTON 2010). Qui l’ermeneutica incontra non semplicemente il marxismo, ma piuttosto la filosofia critica, che notoriamente individuava la funzione sociale della filosofia nella critica all’esistente, intesa quale sforzo di evitare che i membri di una società si consegnassero in maniera irrimediabile a idee e modi di comportamento ritenuti socialmente scontati e naturali (HORKHEIMER 1939; BELLAN 2011). Proprio su questo stesso piano si riscontra però anche un significativo cambio di tono rispetto al marxismo novecentesco, militante talora in modo eccessivamente ideologico — certo anche per innaggirabili motivi storico-sociali: la filosofia non deve trasformare il mondo, può però creare le condizioni affinché ne siano percepibili trasformabilità e possibili modi di trasformazione.

Proprio all’ermeneutica dobbiamo la piena consapevolezza che qualsiasi critica meramente frontale, che pretende di smascherare in nome di una presunta verità da sostituire alla falsità dell’esistente, resta trappola del medesimo meccanismo che intenderebbe criticare, richiedendo perciò anche una correlata costante autocritica di tipo umoristico o parodistico, che produce una critica “laterale”. Possiamo certo riconoscere un eccesso retorico di alcuni tra gli autori che hanno messo enfasi su questa carica ironica e auto-ironica e che perciò l’esperienza ermeneutico-postmoderna ha rappresentato in fondo solo “un’occasione perduta” (CARRAVETTA 2009: 128–149), ma non si deve comunque commettere l’errore di cogliere tale lateralità come mera estetizzazione o semplice indebolimento dell’azione critica: anzi, la posta in palio è il rinnovamento dell’istanza sociale della filosofia, nel momento in cui questo sguardo laterale consente di “denaturalizzare alcuni dei caratteri dominanti del nostro stile di vita” e di “far notare

che quelle entità che senza pensarci sperimentiamo come ‘naturali’ sono in realtà ‘culturali’”, ossia non date ma poste (HUTCHEON 1988: 1–2).

Voglio dire che da questo versante la specificità dell’ermeneutica contemporanea è legata a un doppio lavoro critico. Da un lato indebolire quelle forme di critica imperniate su un “Altrove assicurato” (LYOTARD 1977: 50), avanzate in nome dell’indubbio sviluppo liberatore della tecnica, della necessaria rivoluzione di classe, della definitiva emancipazione dell’uomo (di un *certo tipo* di uomo), e così via. Dall’altro lato, in nome della riaffermazione della dimensione pratica e affettiva della razionalità, sostenere l’idea che il pensiero debole debba essere letto innanzitutto come “pensiero dei deboli” (VATTIMO–ZABALA 2011), ossia — al di là dello specifico riferimento al contesto sudamericano — come capace di declinare il presunto “soggettivismo” in attenzione a quelle concrete soggettività che sono alla ricerca di uno spazio sociale di espressione e prima ancora alla costruzione delle condizioni affinché tali soggettività sappiano riconoscere il bisogno di esprimersi: lo spostamento dello sguardo si traduce in tal senso anche nel tentativo di fare assumere la prospettiva di chi è socialmente invisibile (donne, poveri, emarginati, migranti, ecc.). È in questo modo che l’atteggiamento ermeneutico può essere rintracciato come terreno di coltura di quei tentativi di ripensamento del pensiero critico per i quali il compito non è prima di ogni cosa smascherare una determinata posizione e formazione storica “falsa” da sostituire con quella “vera”, ma sforzarsi piuttosto di ricostruire le condizioni della sua formazione, il modo in cui è pervenuta a tale configurazione e la funzione che essa esercita, ma soprattutto indebolirne i caratteri di essenzialità e naturalità e individuare i segni di un futuro da costruire (JAEGGI 2010; 2014: 261–320).

Dalla prospettiva ermeneutica la filosofia può pertanto mirare a una trasformazione del grado di autoconsapevolezza della società, dei soggetti che fanno parte di una data società, senza con ciò doversi sottrarre al rigore della ricerca e al confronto con una comunità di professionisti sempre più articolata, né dimenticando di affinare procedure, registri argomentativi e via di seguito. Detto altrimenti, per distinguere l’interpretazione filosofica dalla creazione artistico-letteraria, dalla terapia lenitivo-esistenziale, dalla ricerca più strettamente scientifica e dalla produzione tecnico-tecnologica, oltre all’assunzione esplicita dell’interrogativo sulla società nel suo complesso, non si può rinunciare al raffinamento degli specifici strumenti linguistici, concettuali, metodologici ecc., nonché all’attenzione alle dimensioni più squisitamente teoretica e ontologica della propria indagine. Ma per far appunto sì che tale indagine non diventi sterile, auto-referenziale o addirittura più o meno esplicitamente apologetica rispetto alla propria società, occorre mantenere sempre insieme viva l’attenzione verso i soggetti che compongono tale società.

Riconoscendo allora la “reciproca convergenza” tra ermeneutica e pedagogia (CAMBI 2004: 3), si può avanzare un’*apologia misurata* del pensiero ermeneutico e delle sue potenzialità trasformativo–emancipative: l’ermeneutica rappresenta non tanto una cura del soggetto (*to cure*) quanto piuttosto un’*educazione alla cura al soggetto* (*to care*), fa sì che la filosofia non si esaurisca nella posizione e soluzione di problemi né culmini nella ricostruzione di un mondo nuovo, perché prima di tutto chiama in causa l’interpretazione di soggetti al fine di portarli ad avere una maggiore consapevolezza circa i problemi incontrati — compresi quelli sociali — e le possibili soluzioni.

Troviamo un capo di vestiario dimenticato fuori dall’armadio: possiamo semplicemente rimetterlo a posto; possiamo sistemarlo imputando l’errore al “colpevole” o denunciare l’errore costringendo a rimediare; possiamo lasciarlo dov’è facendo però sì che il “colpevole” si avveda della svista e rimedi da sé, diventando così attento che anche altri in futuro non commettano la stessa dimenticanza. È quest’ultima l’attitudine propria dell’ermeneutica; è questo l’atteggiamento che l’ermeneutica è capace di contribuire a sviluppare. Ancora, ci imbattiamo in un sostenitore della discriminazione razziale: possiamo argomentare l’insostenibilità della sua posizione per convincerlo; possiamo attaccarne la parzialità e l’immoralità; possiamo porci come se la pensassimo alla stessa maniera per suscitare consapevolezza del modo in cui la pensa e farglielo problematizzare, anche rispetto a chi la pensasse come lui. Proprio l’ermeneutica conferisce la giusta centralità a questo sforzo di far vedere dal di fuori una situazione restandovi però all’interno, di aprire la soglia tra fuori e dentro, per arrivare ad articolare una modificazione della situazione e un rinnovato modo di pensare e vivere in comune. È così — per concludere — che trasformazione, terapia e ricerca possono trovare il luogo di una più articolata espressione nell’interpretazione.

Bibliografia

- BAUMAN, Z., 1987, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Ithaca, Cornell University Press; trad. it. di G. Franzinetti, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Torino, Bollati Boringhieri 2007.
- BELLAN, A., 2011, *Horkheimer e la sfida della Sozialphilosophie*, in HORKHEIMER, M., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930–1972, con un’appendice su Università e studi accademici*, a cura di A. Bellan, Milano–Udine, Mimesis, pp. 7–33.
- BIELSKIS, A., 2005, *Towards a Post-Modern Understanding of the Political. From Genealogy to Hermeneutics*, London–New York, Palgrave Macmillan.

- BODEI, R., 1989, *Recensione a "M. Ferraris, Storia dell'ermeneutica"*, in «L'indice», 6, n. 6, pp. 40–41.
- , 2009, *La vita delle cose*, Roma–Bari, Laterza.
- , 2014, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino.
- BOTTICI, C., 2014, *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York, Columbia University Press.
- CAMBI, F., 2004, *L'ermeneutica in pedagogia, oggi*, in CAMBI, F., SANTELLI BECCEGATO, L. (a cura di), *Modelli di formazione. La rete teorica del Novecento pedagogico*, Torino, UTET, pp. 3–14.
- CAMBIANO, G., 1991, *Platone e le tecniche*, Roma–Bari, Laterza.
- CAPRA, A., 2010, *Teatro e libertà. Mimesi, stupore e straniamento fra Brecht e Platone*, in COSTAZZA, A. (a cura di), *La filosofia a teatro*, Milano, Cisalpino, pp. 113–131.
- CARRAVETTA, P., 2009, *Del postmoderno. Critica e cultura in America dall'alba al Duemila*, Milano, Bompiani.
- CASATI, R., 2011, *Prima lezione di filosofia*, Roma–Bari, Laterza.
- CHIURAZZI, G., 2010, *Ontologia dell'inattualità*, in «Kainos», n. 10.
- , 2011, *L'esperienza della verità*, Milano–Udine, Mimesis.
- , 2012, *La realtà dell'ermeneutica*, in BALLOCCA G. (a cura di), *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*, Roma, Aracne, pp. 123–139.
- CITTON, Y., 2010, *L'Avenir des humanités*, Paris, La Découverte; trad. it. di I. Mattazzi, *Future umanità. Quale avvenire per gli studi umanistici?*, Palermo, :duepunti, 2010.
- CUSINATO, G., 1999, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli, ESI.
- , 2014, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
- DAVEY, N., 2006, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press.
- DELEUZE, G., 1988, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004.
- , 1990, *Pourparlers*, Paris, Minuit; trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- , 2003, *Deux regime de fous. Textes et entretiens 1975–1995*, Paris, Minuit; trad. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975–1995*, Torino, Einaudi 2010.
- , 2014, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985–1986)*. 1, trad. it. di L. Feltrin, Verona, Ombre Corte.
- FERRARIS, M., 2001, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani.

- FIGAL, G., 2006, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr; trad. it. di A. Cimino, *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, Milano, Bompiani, 2010.
- FLEISCHMANN, E., 1968, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Paris, Plon; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Torino, Einaudi, 1975.
- GADAMER, H.G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2004.
- , 2000, *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg, Kurpfälzischer; trad. it. di M. Gennari, *Educare è educarsi*, Genova, il melangolo, 2014.
- GOODMAN, N., 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1978; trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, introduzione di A. C. Varzi, Roma–Bari, Laterza, 2008.
- GUALANDI, A., 2013, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Milano–Udine, Mimesis.
- HEGEL, G.W.F., 1978–1981, *Wissenschaft der Logik [1812–1816]*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Bd. 11–12; trad. it. di A. Moni, C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Roma–Bari, Laterza, 2004.
- , 1980, *Phänomenologie des Geistes [1807]*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Bd. 9; trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.
- , 1989–1994, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1825–26]*, in ID., *Vorlesungen*, Hamburg, Meiner, Bd. 6–8; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Roma–Bari, Laterza, 2009.
- , 2010, *Grundlinien der Philosophie des Rechts [1820]*, in Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, Bd. 14.1; trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1986.
- HEIDEGGER, M., 1947, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Klostermann; trad. it. di P. Dal Santo, F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Milano Adelphi, 1995.
- , 1988, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet [1931–1932]*, in HEIDEGGER, M., *Gesammelte Aufgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, Bd. 34; trad. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, Milano, Adelphi, 1997.
- HORKHEIMER, M., 1939, *The Social Function of Philosophy*, in «Studies in Philosophy and Social Science», n. 8; trad. it. di, *La funzione sociale della filosofia*, in HORKHEIMER, M., *Teoria critica. Scritti 1932–1941*, Torino, Einaudi, 1974, vol. 2, pp. 285–303.
- HUTCHEON, L., 1988, *A Politics of Postmodernism: History, Theory and Fiction*, London–New York, Routledge.
- JAEGGI, R., 2010, *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in «Sonderheft», n. 50, pp. 478–493; trad. it. di, *Il*

- punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica, in «Consecutio temporum», n. 7, 2014.
- JAEGGI, R., 2014, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp.
- KAFKA, F., 1970, *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main, Fischer; trad. it. di E. Pocar, *Tutti i racconti*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1983.
- KOJÈVE, A., 1968, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les pré-socratiques*, Paris, Gallimard; trad. it. di M. Filoni, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.
- KUHN, T.S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.
- LAZZARATO, M., 2014, *Marcel Duchamp et el refuse du travail*, Paris, Les Prairies Ordinaires; trad. it. di D. Scotini, C. Lisi, *Marcel Duchamp e il rifiuto del lavoro*, Milano, Temporale, 2014.
- LINGUA, G., 2012, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa, ETS.
- LINGUA, G., PEZZANO, G., 2013, *Introduzione*, in PEZZANO, G., SISTO, D. (eds.), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, Pisa, ETS, pp. 7-28.
- LYOTARD, J.-F., 1977, *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Paris, Christian Bourgois; trad. it. di N. Coviello, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, Bari, Dedalo, 1989.
- , 2012, *Pourquoi philosopher?*, Paris, PUF; trad. it. di R. Prezzo, *Perché la filosofia è necessaria*, Milano, Cortina, 2013.
- MARCONI, D., 2014, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Torino, Einaudi.
- MELANDRI, E., 2007, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Macerata, Quodlibet.
- MERLEAU-PONTY, M., 1945, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- NANCY, J.-L., 1994, *Les Muses*, Paris, Galilée; trad. it. di C. Tartarini, *Le Muse*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006.
- , 1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée; trad. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.
- NATOLI, S., 2004, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Milano, Feltrinelli.
- PAREYSON, L., 1988, *Eстетica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani.
- PEZZANO, G., 2014, *L'idealismo (meta)fisico di Platone. Tra Genesis e Geltung*, in MUNI, A. (ed.), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Villasanta (MB), Limina Mentis, vol. 2, pp. 115-145.

- , 2016, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali* (in pubblicazione).
- ROBIN, L., 1923, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel; trad. it. di P. Serini, *Storia del pensiero greco*, Torino, Einaudi, 1951.
- RONCHI, R., 2013, *Brecht. Introduzione alla filosofia*, Milano, et. al.
- SCHELER, M., 1976, *Idealismus–Realismus* [1927], in ID., *Gesammelte Werke*, Bern, Francke, Bd. 9, pp. 183–241; trad. it. di F. Bosio, *Idealismo Realismo*, Napoli, Il Tripode, 1995.
- STIEGLER, B., 1994, *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée.
- SZONDI, P., 1970, *Hölderlin–Studien*, Frankfurt am Main, Insel; trad. it. di R. Buzzo Margari, *Poetica dell'idealismo tedesco*, Torino, Einaudi, 1974.
- VATTIMO, G., 1985, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.
- , 1994, *Oltre l'interpretazione*, Roma–Bari, Laterza.
- , 2003, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti.
- , 2012, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti.
- VATTIMO, G., ZABALA, S., 2011, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press; trad. it. di E. Corrente, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Milano, Garzanti, 2014.
- WALDENFELS, B., 2011, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier.
- WILLIAMSON, T., 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- ŽIŽEK, S., 2003, *Organs without bodies. On Deleuze and Consequences*, New York, Routledge; trad. it. di M. Grosoli, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012.

Nostalgic *Freilassen*

Emancipation beyond Empowerment

NICOLAI KREJBERG KNUDSEN

ABSTRACT: Postmodern hermeneutics strongly opposes itself to Heidegger's alleged anti-modernism. This opposition is found in the weak thought developed by Vattimo and Caputo, and in this article I will argue that their dismissal of Heidegger's nostalgia relies on a problematic distinction between Heidegger's progressive, leftist non-foundationalism and his rightist, nostalgic eschatology. This distinction is problematic for two reasons: Firstly, it overlooks the crucial link between Heidegger's notion of belonging (*Zugehörigkeit*) and attunements (*Stimmungen*) that provides Heidegger's nostalgia with a hermeneutic importance, and, secondly, it assumes that Heidegger actually *wants* to return to a time prior to metaphysics, whereby it fails to take into account the late Heidegger's critique of the metaphysics of the will. These two points I take to be defining for the affectivity central to Heideggerian hermeneutics and, consequently, to be crucial for any hermeneutics with emancipatory ambitions. If weak thought is still embedded in the metaphysics of the will, we must strive to make it even weaker by considering the Heideggerian terms *Freilassen* and *Gelassenheit*, which will reveal that nostalgia is not politically dangerous but, rather, emancipatory insofar as it seeks to free a different mode of experience beyond the willful metaphysics of *Gestell*.

KEYWORDS: Heidegger, Nostalgia, *Gelassenheit*, Letting-be, Setting-free.

Postmodernity distances itself from any kind of anti-modernism. Anti-modernism is seen as politically dangerous and theoretically unsound. This is even evident in hermeneutics — a philosophical discipline always known for its emphasis on tradition — which Gianni Vattimo and John Caputo have taken into the era of postmodernity. This anti-anti-modernism is particularly clear in their readings and reception of Heidegger. On the one hand, Heidegger provides postmodern hermeneutics with its inaugurating impetus through his attempts to overcome (*verwinden*) the history of metaphysics. But on the other hand, both Vattimo and Caputo distance themselves from parts of Heidegger's thinking, insofar as these parts are deemed to, firstly, contradict the postmodern rejection of metaphysics and, secondly, to conflict with the emancipatory ambitions of this branch of philosophy. In this article, I will critically discuss Vattimo's and Caputo's readings of Heidegger and especially their assessment of his nostalgia, in

order to point out an alternative way for a weak thought with hopes of emancipation.

Hermeneutics and hermeneutic phenomenology suggests that our perception of the world is affected by our cultural and linguistic horizons. Humans are ontologically situated or thrown into the world, and our understanding is intrinsically marked by this context. In Heidegger's late thought the keyword for this hermeneutic ontology is *belonging* or *Zugehörigkeit*, which literally means *listening-to*. This designates that the manifestation of the world — even though it is shaped by our understanding — is not the result of human activity, but something that happens pre-reflectively. The opening of the world through language and history happens outside of the control of the individual. It does not rely on our projections or utterances, but rather on our ability to *listen-to* and get *affected-by* our surroundings. As Heidegger famously states, *die Sprache spricht*, and this is what the human *listens to*. This relation makes language and history (or, as Heidegger would say more generally, Being) the primary actor, and positions the human as a respondent. The human is, ontologically, not acting but affected¹.

Postmodern hermeneutics reflects this affectivity when it insists that there can be no ultimate formulation of the structure of Being. Being affects us, but is essentially self-withdrawing. In this way, there is no metaphysical certainty, only different expressions of this affective relationship. This is not to be understood as a failure for philosophy; rather, postmodern hermeneutics insists that this weakening allows new acts of freedom.

In section 3 and 3, I will outline the hermeneutic ontologies of, respectively, Vattimo and Caputo and emphasize how they seek to extrapolate the emancipatory potential in the late Heidegger. In section 3, I will argue that Caputo and Vattimo share the assumption that we can easily distinguish between Heidegger's leftist non-foundationalism and his nostalgic, rightist foundationalism. This distinction, as I argue in section 3, makes it impossible for us to fully understand Heidegger's affective *Zugehörigkeit*, because it fails to realize that Heidegger's nostalgia is not an unwarranted metaphysical claim, but rather a hermeneutically important attunement or *Stimmung*. Section 3 will show the consequences of such a reassessment in which Heidegger's nostalgia is held to be an attempt to set us free from the technological *will to will* that characterizes *Gestell*. The assumption that Heidegger *wants* us to return to a time prior to modernity overlooks the

1. This, however, is not to be understood in terms of a causal determinism or some sort of fatalism. Heidegger often hints at a secondary meaning of the German word for determination, *Be-stimmung*: attunement. According to Heideggerian ontology, attunements are a way of being in the world that opens up a certain *space of possibilities*. To be historically determined is to be thrown into such a particular space of possibilities. This notion of attunement will be discussed further in section 3.

link between *Gestell* and the metaphysics of the will. In fact, Heidegger's nostalgia seeks to undo the willful disclosure of Being in general, by offering us a different disclosure of the world. As my emphasis on attunements shows, the liberation sought by Heidegger's hermeneutics does not seek to open or broaden a field of action, but, instead, to set different *modes of experience* free. The postmodern dismissal of nostalgia thus reveals that weak thought is, paradoxically, still too powerful and still operating within the domain of the will that Heidegger sought to undo. What I suggest through my reading of Heidegger is a radicalized weakness that seeks emancipation beyond empowerment in the domain of experience.

1. Vattimo's hermeneutic nihilism insists, by way of an interpretation of the historical situation, that there are no strong structures of Being, i.e., no universal, stable structures that order the world, but only weak occurrences of Being in the form of historico-cultural horizons, and as such there is no truth independent of interpretation. In doing so, Vattimo seeks to cleanse hermeneutics from a metaphysical residue and thus to prove it the philosophy of the 'postmodern condition' *par excellence*. The question is, however, in what way philosophy is still meaningful if truth — and with it any claim to objectivity and universality — has been dissolved into interpretations? In order to answer this question and illuminate what Vattimo believes to be the emancipatory potential of hermeneutics after the death of God, I will, firstly, show that the form of interpretation that he believes to be a response to our postmodern condition is based on Heideggerian themes, and, secondly, spell out what he takes to be the political consequences of this view on hermeneutics.

Dwelling, the determining factor of human understanding, experience, and even truth itself, is seen as "an interpretative belonging" (VATTIMO 1997: 82) to tradition or *Überlieferung*. He explains this relation by saying that "[t]radition is the transmitting of linguistic messages that constitute the horizon within which Dasein is thrown as a historically determined project" (VATTIMO 1988: 120). In this way, Dasein's dwelling is historical in the sense of *Geschick*, i.e., a relation, where the human being receives its understanding in a destinal determination, in the form of a *Be-stimmung*, that is, a non-deterministic *attunement*. The tradition is "the horizon of disclosure in which things appear" (*ibid.*: 120), and as such it is a trans-mission (*Schickung*) from the past, outside of the control of the subject. The experience of Being, delivered to the human through *Geschick*, is thus "an experience of the reception of, and response to, these transmissions" (*ibid.*: 176).

Dasein belongs to Being and is embedded in a tradition. This is not a form of determinism, since the relation to the past implied in *Überlieferung*

is not causal, but one in which Dasein is offered or *handed-over* messages to which it can respond. As Zabala, whose position is remarkably close to Vattimo's, puts it, "interpretation is, in itself, a response to a message, an articulated response to its own belonging, tradition, and history from which it arises" (ZABALA 2009: 98). Vattimo and Zabala thus present an anti-subjectivism, in which Being, in the form of *Geschick*, is "in the driver's seat" (*ibid.*: 51). By responding through interpretation Dasein can become a sort of hermeneutic co-driver.

Since Being is something delivered to man, interpretation is not only *aimed* at what is delivered through the tradition; this deliverance is the very *condition of one's interpretation*. This implies a hermeneutic doubleness with ontological consequences: On the one hand, there is the *Überlieferung* in its particular instances, where philosophy, literature, religion, science, etc. are to be interpreted as an expression of a concrete historico-cultural horizon. This amounts to the weak structures of Being, in which concrete phenomena or transmissions are taken as expressions of our hermeneutic situation. But on the other hand, this is accompanied by a stronger mode of alterity, insofar as every transmission seems to contain something incomprehensible and self-withdrawing. Vattimo calls this, following Heidegger, *Erde* (cfr. VATTIMO 1988: 43, 71) or *das Selbe*:

[W]e can say that in history as a transmission of messages, the Same is the unthought that presents itself in each proposition as reserve, as that residuum of transcendence conserved by a proposition in every response, and it is to this 'unsaid', this 'unthought', that the dialogue with the past relates, which inasmuch as it is unthought, is never past but also always yet to come . . . But the being of the Same, precisely to the extent that it remains unsaid, *can be 'proved' only by the very fact of transmission* (VATTIMO 1993: 168, my emphasis).

In the responsive interpretation of the *Überlieferung* there is a "reserve" or "residuum of transcendence" that remains unthought. This unthought is not a substance, but rather the self-withdrawal of every *Geshick*. Every response is given to something that happens as a particular transmission, but this also means that 'something' exceeds the belonging/response-relation of interpretation, something keeps itself in 'reserve' — as the instance *that gives or sends* these transmissions. This something is what Heidegger calls *Ereignis* and can be understood as a happening that inaugurates a difference between Being and being. As such, it is the very process of *Geschick*, in which Dasein happens by being thrown into history and language, which enables it to respond to these conditions.

That this difference between *Überlieferung* and *das Selbe* is crucial in Vattimo's account of hermeneutics is evident when we consider his re-/interpretation of Heidegger's *Andenken*, re-collection:

What do we really experience in taking the leap, the step back, in the oscillation set in motion by *Ge-Stell* and unfolding in finite dialogue with *Ueberlieferung*? We are not experiencing some metaphysical unity or Equal; rather, we experience the Same, which is in fact only that in respect to which the individual historical/destinal *Prägungen* of the man–Being relation are constituted and destituted in their finitude, for ever in dialogue from transitory, momentary and ephemeral standpoints. To experience the Same is to experience historicity as *Geschicklichkeit*, the finite destiny of every historical/epochal situation (*ibid.*: 181).

Andenken is the dialogue with the tradition, but it is the special kind of dialogue in which the Same is experienced. The Same is the transcendent point that traverses history and never changes. The Same that remains unthought is the fact that *Being happens as Geschick*, and thus re–collection is the experience that reveals the impossibility of a *strong* experience of Being. Re–collection is the insight into the weakness of Being: If Being only happens as *Geschick*, there is no experience of Being outside of the historico–cultural horizon of *Dasein*. Every historical situation is thus an expression of the *Seinsgeschick* — the destinal deliverance of Being to man. The experience of the Same, the self–withdrawal of Being in *Geschick*, is thus the experience that a particular interpretation of the *Überlieferung* — even though it convincingly explains the historical situation — is *not* a fixed structure of Being, but merely a *variation* or *Prägung* of that residuum of transcendence. In this way, the Same “can be ‘proved’ only by the very fact of transmission” (Vattimo 1993: 168).

According to Vattimo, contemporary hermeneutics must rid itself of the ambition of reaching *die Sache selbst*; there is no external point of reference which our interpretations must be adequate to, since the Same that gives our historical constellation always withdraws and, hence, is never identical to its concrete deliverances. Consequently, the hermeneutical task is a nihilistic, non–subjectivistic production of interpretations that (re)produces the weak structures of Being. The ‘truth–value’ of this hermeneutics is entirely immanent to interpretation and consists in the explanatory force of the produced interpretations, which are to be judged by their ability to convince others.

Furthermore, the hermeneutical task to articulate this historical insight in the form of different interpretations is, according to Vattimo and Zabala, “political in itself” (VATTIMO and ZABALA 2011: 77). This claim rests on the assumption that metaphysical realism serves to legitimate political conservatism: “[M]etaphysically framed political systems hold that society must direct itself according to truth (the existing paradigm), that is, in favor of the strong against the weak” (*ibid.*: 12). When metaphysical realism theoretically claims to explicate the objectively true description of the world, it, practically, works “to conserve and leave unquestioned the established order

of the world” (*ibid.*: 96). Nihilistic hermeneutics, on the contrary, contains an “anarchic vein” that involves “not the absence of rules but of the unique universal rule” (*ibid.*: 78). If metaphysical realism justifies the existing world order by describing it as the objectively true, nihilistic hermeneutics is essentially political, insofar as it rejects any notion of objective truth. Thus, it subverts and emancipates us from political domination.

This is not the place to go into detail with Vattimo’s claim that metaphysical realism is tantamount to political conservatism; it only serves to illuminate, what Vattimo believes to be the emancipatory potential of hermeneutics. The adjective ‘weak’ that accompanies his line of thought is, on this account, not only a reference to the weakening of Being, but also a designator for those, whom it seeks to liberate. Given that those in power, the strong, have succeeded in developing a metaphysical legitimation of their domination, nihilistic hermeneutics provides a theoretical justification of the alternative interpretations of the weak “who are not satisfied with the established principles imposed on them” (*ibid.*: 107). Thus, weak thought advocates a “tolerant society” freed from metaphysico-political domination of realism “in which achievements will be determined by the plurality of conversations with different linguistic communities” (*ibid.*: 106). Nihilistic hermeneutics is political insofar as it subverts political and metaphysical dominance by freeing and empowering the alternate interpretations of the weak.

2. Inspired by Heidegger and Derrida, Caputo develops what he calls a radical or cold hermeneutics. His reflections on the situatedness of the human being is largely similar to Vattimo’s distinction between the *Überlieferung* and *das Selbe*: On the one hand, there is a concrete horizon given through a particular disclosure of Being, and, on the other hand, Caputo insists that this disclosure is itself ungrounded and just a particular expression of the mystery of Being. The disclosure of Being, the *Geschick*, is relative and processual. Being itself remains a “residuum of transcendence.”

Caputo finds this hermeneutical difference in two different tendencies of Heidegger’s thought. Firstly, he identifies an “onto-hermeneutical” Heidegger, who seeks to “offer a competing Being/beings distinction” through a nostalgic return to the time before metaphysics (CAPUTO 1987: 174). This movement, however, is itself a metaphysical gesture, insofar as it seeks to provide the *ultimate horizon* for grasping Being. Thus, the onto-hermeneutical Heidegger, who emphasizes a specific disclosure of Being, contradicts the “meta-ontological” Heidegger, who refuses to put forward another name or description for Being itself. Heidegger’s “horizontal-hermeneutical gesture is meant to put its finger on what sustains (*hält*) and maintains in subsi-

stence (*nährt*) all such [metaphysical] projects” (*ibid.*: 174). Another way of articulating the difference between *onto-hermeneutics* and *meta-ontology*, corresponding to *Überlieferung* and *das Selbe*, is to say that hermeneutics concerns itself, not with the concrete *Geschick* or *Schickung*, but the very fact that Being happens as a *Schicken*, that is, *Schicken* as a process. This I take to be the difference, often emphasized by Heidegger, between *Wesen* understood verbally and *Wesen* understood substantially as essence (e.g. UzS: 236; GA 7: 31)².

Meta-ontology cannot be experienced as such, since it is essentially a term for the *self-withdrawal* of Being. Meta-ontology must be mediated through a horizontal experience in the same way as Vattimo seeks to “prove” *das Selbe* through transmissions. Caputo’s hermeneutics seeks to “stick with the original difficulty of life” (CAPUTO 1987: 1) and to rid Dasein of all illusions and comfort in order to make it ready for “the openness for *différance*” (*ibid.*: 146). Instead of *understanding* our own situation (as Vattimo wants), Caputo wants us to destabilize this situation, to make us tremble in discomfort.

Here Caputo relies heavily on Derrida, whose deconstruction he reads hermeneutically not as a “destructive criticism but [as] the releasing of another reading” (*ibid.*: 171). Radical hermeneutics destabilizes hermeneutic situations by offering alternate readings or discourses. This is a way of showing that there is no ultimate disclosure of Being, but rather a multiplicity of possible ways for Being to take shape. This is evident even in his reading of Heidegger, where he follows Derrida’s critique of “Heidegger’s ‘nostalgia’ and ‘the myth of a purely maternal or paternal language, a lost or native country of thought’” (*ibid.*: 172; see also the epigraph in CAPUTO 1993). Derrida’s deconstruction of Heidegger aims a blow at Heidegger’s (rightist) tendency for nostalgia and search for a firm origin in order to free Heidegger’s (leftist) refusal to reduce Being to any single form. Caputo calls this deconstructed figure for a demythologized Heidegger.

The releasement of readings is a way to make room for a discursive play, where no single interpretation is final or absolute. The meta-ontological hermeneutics seeks

the moment when one experiences the contingency of any historical configuration and one is alerted to a deeper movement, the movement of *Ereignis/a-letheia*. Then, and only then, does one appreciate the fragility and precariousness of the hold which conceptual-representational thinking has upon things. To take conceptual thinking seriously, to suppose it exempt from the play, is to suffer the illusion of

2. For a list of the used abbreviations of Heidegger’s work see the bibliography. When relevant the page number of the German original will be separated from the page number of the English translation with a /.

con-cipere (*capere*), *be-greifen*, which thinks it has a hold on the play just when the play has a hold on it and which thinks that it can dominate texts, epochs, and mortals themselves (CAPUTO 1987: 204).

A consequence of *différance* is that conceptual thinking is merely a form of metaphysics. Instead, hermeneutics reveals everything to be interpretations that are caught in the infinite play of meaning. The response to this insight is to accept that interpretations are always historically contingent and see an emancipatory potential in the production of alternate readings and discourses. This setting-free, however, can only happen from a certain hermeneutical situation, i.e., a particular horizon, and can therefore only happen as an “inside job.”

Certain interpretations and discourses form institutions or hegemonies; they become dominant and determine the way one can participate in certain fields. Hegemonic interpretations delimit and shut down the field of play by establishing firm rules of conduct. The task of radical hermeneutics is to infiltrate these institutions, to exercise a “double agency” and to assume “the role of a treacherous and wily Hermes who subverts” (*ibid.*: 235)³. Caputo calls this an ethics of dissemination:

The function of an ethics of dissemination is not to try to level all institutional arrangements or discourage the formation of new ones — we have seen Derrida’s interest in the university — but to intervene in ongoing processes, to keep institutions in process, to keep the forms of life from eliminating the life-form they are supposed to house. It means to disrupt hardened shells, to practice the Socratic art, to be a gadfly and sting ray — but always in the polis (*ibid.*: 263).

The difficulty of life that Caputo seeks to reestablish thus undermines a person’s own dwelling by suspecting that every form of comfort is merely a disguised form of power. This is why *cold* hermeneutics — hermeneutics without comfort, without a proper dwelling — is another term for Caputo’s radical hermeneutics. In this way, radical hermeneutics seeks to establish and maintain itself *in-between* the institutionalized, traditional interpretations and discourses, on the one hand, and the production of new interpretations, on the other. It is a continuous setting-free of discourses (and not an attempt to set *one* particular interpretation free in order to establish a new hegemony). In an attempt to maintain or prolong the experience of the mystery of Being and the free play of interpretations, radical hermeneutics “does not lead us back to safe shores and terra firma; it leaves us twisting slowly in the wind. It leaves us exposed and without grounds” (*ibid.*: 267).

3. I will get back to the figure of the double agent in section 3.

3. By now it should be clear that both Caputo and Vattimo base their hermeneutics heavily on Heidegger and the emphasis on *Geschick* developed in his late writings. Furthermore, they both believe that emancipatory hermeneutics is possible only after rescuing Heidegger from himself and from his own nostalgia in particular. Thus, Vattimo writes in *The Adventure of Difference* that there is “no sense” in responding to *Gestell* by “dreaming of an idyllic existence modelled on some imaginary Black Forest peasant or shepherd” (VATTIMO 1993: 112) and that we must “discard all nostalgia” in order to “identify with the destiny of the deployed domination of technology” (*ibid.*: 113). Caputo, as we have already seen, makes a similar dismissal of Heidegger’s nostalgia making it the primary target for his demythologization, insofar as he takes it to be a metaphysical attempt to counter *Gestell* with a competing, strong description of the structure of Being.

This harsh judgment of nostalgia relies on the distinction between a leftist Heidegger, whose strict anti-subjectivism and anti-foundationalism is the common ground between the hermeneutics of Vattimo and Caputo, and a rightist Heidegger, who contradicted his own insistence on the event-like nature of Being by putting forth a foundationalist eschatology that sought to return to the full presence of Being experienced by the Greeks (cfr. VATTIMO 1993: 112; VATTIMO 1997: 13; CAPUTO 1987: 96–97). In this way, the strategic attunement with which Heidegger tried to oppose *Gestell* is vigorously dismissed as mythic, foundationalist, and politically dangerous.

I wish to suggest another reading of Heidegger’s late hermeneutics that challenges this clear-cut distinction between the good and the bad Heidegger. After the recent publications of Heidegger’s *Schwarze Hefte* from the 30’s and 40’s, in which Heidegger aligns his thinking of the history of Being with cultural anti-Semitism and expresses his continued sympathies with the National Socialist movement, this debate concerning the emancipatory promises and limitations of Heidegger’s thought is more relevant than ever. This, however, is not the place to review the vast amount of secondary literature on Heidegger’s Nazism, nor is it the place to comment on the content of Heidegger’s notebooks. In light of this debate, I merely suggest that Heidegger’s nostalgia is *not* to blame and that this way of drawing the line between the good and the bad Heidegger is flawed and, consequently, misleading for any attempt to seriously consider the relation between Heidegger’s philosophy and politics. To conflate Heidegger’s fondness of Hölderlin and the Greeks with his National Socialism is, I believe, based on superficial readings of these aspects of Heidegger’s thought. Instead, we must take seriously Heidegger’s own suggestion that the error of the 30’s and 40’s was *not* related to nostalgia, but the way that he aligned his thinking with the metaphysics of the will. To dismiss the hermeneutic work so often neglected as nostalgic, is, I believe, to throw the baby out with the

bath water. Hence, I propose the thesis that Heidegger's nostalgia is, in fact, an expression of the emancipatory, hermeneutic potential that his thinking offers — despite his political stupidity.

The argument for this thesis will go as follows: Firstly, I argue that the distinction between a left- and a right-Heidegger is problematized by the affectivity underlying Heidegger's notion of language, *Geschick* and *Be-stimmung*, since attunements (*Stimmungen*) are essential to the hermeneutical situation and the hermeneutic work. This means that nostalgia is not to be conceived as a strong metaphysical claim, but, rather, as a world-disclosing *Stimmung*. Secondly, the hermeneutic work at play in this way of understanding nostalgia is an attempt to set us free from the technological *will to will* that characterizes *Gestell*. For Heidegger the emancipatory potential of hermeneutics is, qua his strict anti-subjectivism, not an empowerment of a subject, but entirely opposed to the category and metaphysics of the will. Nostalgia, insofar as it is understood not as a willful, metaphysical longing for the full presence of Being, but as a world-disclosing attunement, is, rather, *a mode of experience*. As such, it falls under the emancipatory hermeneutic work that Heidegger designates with the term *Gelassenheit*.

4. The affectivity inherent to Heidegger's understanding of *Geschick* and language is a primordial belonging that determines our world-disclosing horizons. The hermeneutic task is to (cor)respond to this belonging, and this is what Heidegger calls *the original conversation or dialogue*:

the original conversation [*das ursprüngliche Gespräch*] . . . is the ever wordless address of what is sent to us [*der stets wörterlose Zuspruch des Zugeschickten*], the silent voice of the greeting, in which there comes to pass the demand of that which someone must first bear in his heart, and be determined by this voice to be the one who points [*der durch die Stimme zum Zeigen bestimmt ist*]. To stand under such a claim means to be able to hear [*hören können*]. That is the essential ground of genuine saying [*des echten Sagens*]. Saying is originally a hearing [*Hörenkönnen*], just as a genuine ability to hear is an original re-saying (not a mere mechanical repetition) of what has been heard (GA 4: 124/146).

In the originary dialogue, language addresses or greets us. A greeting is an address from a *distance*, an address from somewhere else. Language addresses and encourages us (*spricht zu*), which means that humans receive something from language. Only this greeting itself is handed over to us, while whatever greets remains at a distance; we only receive the greeting, but not whatever greets itself. To borrow some phrases from Vattimo, greeting implies a self-withdrawing handing-over.

Language delivers our horizon to us, and this deliverance places us under a demand (*Zumutung*). Heidegger identifies this demand with the ability to

listen. Since the listening to language is simultaneously our belonging to language, this belonging itself becomes a task, to which we must respond. The task for hermeneutics, then, *das echte Hörenkönnen*, is to articulate or repeat (*wiedersagen*) the insight that we belong affectively to language.

We can sum up the model of affectivity implied here in the following elements: (1) language is world-disclosing, (2) language and world-disclosure are handed-over to us from elsewhere, and (3) hermeneutic work must reflect this affectivity, i.e., speak *from out of* this affective relationship⁴. Phenomenologically, to listen-to and to be affected-by in the sense of a world-disclosure can be described as an attunement, *Stimmung*. Heidegger puts this concisely in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, where he writes:

Attunements are the fundamental ways in which we find ourselves disposed in such and such a way. Attunements are the *how* [*Wie*] according to which one is in such and such a way. Certainly we often take this 'one is in such and such a way' . . . as something indifferent, in contrast to what we intend to do, what we are occupied with, or what will happen to us. And yet this 'one is in such and such a way' is not — is never — simply a consequence or side-effect of our thinking, doing, and acting [*Denkens, Tuns und Lassens*]. It is — to put it crudely — the presupposition for such things, the 'medium' within which they first happen (GA 29–30: 101/67f).

Attunement is thus another word for the way that we find ourselves always already belonging to a world that pre-reflectively has been disclosed in a certain manner, that is, in which things appear in a certain light and in which certain possibilities makes themselves known to us. Our belonging/listening-to takes the form of attunements. *Zugehörigkeit* attunes (*bestimmt*) us, and this is what discloses the world⁵. The concept of attunement is thus central to the model of affectivity insofar as it is world-disclosing, implies a distance from what attunes, and makes a responsive, qua attuned, hermeneutic work possible.

Caputo and Vattimo do indeed reflect this movement on a formal level, when they argue in favour of the weakening of Being as it follows from the un-grounding Heideggerian meta-ontology, where Being manifests itself in different and unpredictable ways because of its self-withdrawal. They fail, however, to take the full consequence of this originary affectivity, when they dismiss the attunement of Heidegger's own position. Nostalgia is not a metaphysical claim for presence, but rather an attuned response to the hermeneutic situation.

Nostalgia is a longing for something else and even though it, hypothetically, might be a longing for a time before metaphysics, where Being

4. In the same way as Heidegger refuses to speak about [*über*] language in order to speak from out of [*von*] language. (UzS: 151)

5. "Understanding is always attuned" as he writes in *Sein und Zeit*. (SZ: 142)

was fully graspable, we must understand it not as the *strong* theoretical claim that this absolute relation to Being is actually possible, but, rather, as a *Stimmung*. In this interpretation of nostalgia the longing for a particular belonging is something that characterizes a specific hermeneutic position. Caputo is wrong when he rejects it as theoretically unsound, as internally contradictory and as politically dangerous. When we understand nostalgia *as nostalgia*, that is, as something that longs for an *impossible nearness*, we must see this *Stimmung* as part of *the hermeneutic affectivity*. Nostalgia is a *Stimmung* brought about by the hermeneutic position, and as such the *longing for a closer belonging* is part of a *historical belonging*.

We find another explication of nostalgia *as nostalgia* in Jeff Malpas' distinction between nostalgia and mythophilia. Malpas writes that nostalgia "involves both the spatial and the temporal, both memorial recovery and loss, both a sense of home and of estrangement" (MALPAS 2012: 165). The difference between nostalgia and mythophilia, then, is that nostalgia is essentially *self-referential* (*ibid.*: 170), insofar as it requires a homecoming *and* an estrangement. Nostalgia knows that the home (*nostos*) it discloses is impossible and already lost. Thus, it knows the tension in and differentiated nature of its longing and involves pain or homesickness (*algos*). Mythophilia, on the other hand, "lacks any sense of pain, of *algos*, but strictly speaking also lacks any proper sense of home, of *nostos*, since it lacks any sense . . . that what is at issue is its own sense of itself, its own sense of identity" (*ibid.*: 170). In other words, mythophilia lacks knowledge about its distance to Being, and it believes itself to be capable of actually separating itself from its own conditions in order to return to its imagined utopia. The self-referentiality of nostalgia, on the other hand, reflects its own hermeneutical situation and its distance to Being. Nostalgia is a homecoming and an estrangement in the sense that it *contrasts* its painful condition in e.g. the *Gestell* of Heidegger's modernity, with a longing for a different (say, Greek) relation to Being. It does not, however, forget this contrast or tension inherent in its longing.

If it is conceived as an attunement, nostalgia cannot be the sort of foundationalism that Vattimo and Caputo believes it to be, since it through self-referentiality presupposes a *distance* from Being. As a *Stimmung*, nostalgia is merely a particular form of world-disclosure, a deliverance from the perpetual self-withdrawal of Being. Thus, Left- and Right-Heidegger are intermingled: Right-Heidegger, whose nostalgia Caputo and Vattimo are quick to dismiss as metaphysical, presents a *Stimmung* made possible by the ontological, non-foundationalist affectivity illuminated by Left-Heidegger.

Nostalgia is in this way a modern expression of *Andenken*. Thinking nostalgia *as nostalgia* illuminates the hermeneutical position in which something at a distance determines our being-in-the-world. The very fact that we long for the good old days, where everything was as it should be,

reveals to us that we are not in control of our being-in-the-world and that our dwelling is originarily affective and thus conditioned by alterity. In Heideggerian hermeneutics, then, we cannot dismiss moods, dispositions and attunements as unsound. Rather, they must be understood as part of the belonging to Being. In the case of nostalgia, it is clear that Heidegger's longing is already part of his belonging to *Gestell* — and thus not something to be dismissed in favour of a full identification with the domination of technology.

5. Earlier we saw that Heidegger called the relation to language for “the ever wordless address of *what is sent to us* [*der stets wörterlose Zuspruch des Zugeschickten*]” My emphasis on *Zugeschickten* points out that this model of affectivity underlies not only Heidegger's conception of language but also history, *Geschick*. In their anti-subjectivist treating of *Geschick* as deliverance and transmission, Caputo and Vattimo clearly see that Being sends messages to the human without itself being fully transparent or comprehensible. The asymmetry of this hermeneutical affectivity implies that we can never fully understand Being, and that no ultimate horizon is possible.

That this asymmetry is at work, whether we realize it or not, might sound disheartening, but Heidegger does indeed believe it to contain an emancipatory potential. This is not in the usual sense of a subjectivist empowering, but as a *Wesensbestimmung*, an essential determination, that sets something free in its own essence, “etwas in sein eigenes Wesen freilassen” (GA 7: 152). In the light of an essential affectivity, the hermeneutical task is a *letting-be* or *setting-free* of something according to its own essence. Another way of putting this is to say that the human can reposition itself in — but not radically alter — its relation to Being by *letting this relation be*. This change, however small, allows us to view our way of belonging to language from a (slightly) less alienating perspective: The human (nominative case) lets Being (accusative case) determine us (dative case) (in the sense of *be-stimmen*). The rest of this article will unfold this relation by articulating what kind of response allows such repositioning, and by emphasizing in what sense this kind of hermeneutic work can be liberating⁶.

The (apparent) passivity inherent in these formulations reflects the vocabulary of the late Heidegger, whose writings are filled with examples of Dasein letting (*lassen*), lingering (*weilen*) and waiting (*warten*). Heidegger even says that Being *uses* (*braucht*) man. To understand this figure requires

6. Ruin (2008) shows that the transition from the early account of willing to the late emphasis on *Gelassenheit* is still philosophically concerned with freedom, despite the fact that Heidegger is no longer explicit about it. One might say that Heidegger no longer wishes to speak *about* [über] freedom, but wishes to speak from out of [von] freedom.

a closer look at Heidegger's characterization of metaphysics as *Gestell*. He develops the thesis that *Gestell* is the essence of technology in the sense of a disclosure of Being through his readings of Nietzsche, "the last metaphysician." It is in this link that the explanation of the term *Freilassen* must be found⁷.

In a description of the relation between Nietzsche and Heidegger's notion of metaphysics, Bret Davis writes:

Heidegger does not simply discredit Nietzsche's delimitation of being as the will to power; on the contrary, he affirms the truth of Nietzsche's thought, but with one crucial qualification: being is determined as (i.e., reveals / conceals itself as) the will to power only at a culminating stage of the epochal history of metaphysics (Davis 2007: 186).

This means that Heidegger does not criticize Nietzsche for being inaccurate in his description of the will to power. Rather, Heidegger takes it to be the perfect description of the disclosure of Being in that particular epoch. As such, it is the predecessor to the domination of technology. This is evident from the way that Heidegger's description of the will to power already draws on the various forms of *stellen* that will later reemerge as *Ge-stell* and the fact that the will to power already discloses Being as a standing reserve (*Bestand*):

To preserve the levels of power which the will has attained at particular times requires that the will surround itself with that [*mit einem Umkreis von solchem umgibt*] which it can reliably and at any time fall back on and from which its security is to be guaranteed. These surroundings enclose the enduring existence, at the immediate disposal of the will, of that which presences [*unmittelbar verfügbaren Bestand an Anwesendem*]. . . . This enduringness [*Beständige*] is however turned into a permanence [*Ständigen*], i.e., into that which is [*steht*] constantly at one's disposal [*Verfügung*], only by its being brought to stand by having set it in place [*Stellen zum Stand*]. This placing [*Stellen*] has the nature of a production [*Herstellens*] that re-presents [*vor-stellenden*] (GA 5: 239/179).

When the will to power is a disclosure of Being, our surroundings (*Umkreis*) are seen, not as independent things, but as objects that are at our disposal (*Verfügung*). This way of representing (*Vorstellen*) the world, discloses it as something that is there for the sole purpose of human manipulation

7. The terms *Gelassenheit* and *letting-be* do appear in Heidegger's earlier writings, but here they mean something entirely different. According to Guignon, the passivity of the terms designate a "powerless" consideration of one's own limitation and finitude that serves to enable an "empowerment" in the form of "the ability to make meaningful choices" (Guignon 2011: 97). This form of *letting-be* is thus primarily understood from the perspective of Dasein's care-structure. In the later writings, this will be seen as insufficient because of its proximity to subjectivism and its reliance on the metaphysics of the will.

and production (*Herstellen*). The world is thus a “standing reserve” (*Bestand*) waiting for us to call it forth to be consumed and manipulated (GA 5: 288). It merely waits for us to order (*bestellen*) it — as in a giant warehouse. *Gestell* — a term for the connection between *Vorstellen*, *Bestellen* and *Herstellen* — is thus a result of the domination of the will (cfr. GA 7: 21).

This means that Heidegger’s critique of metaphysics is not merely a critique of technology, Being as presence or the forgetting of the ontological difference. As Davis convincingly argues, Heidegger’s critique of metaphysics is, furthermore, a critique of the metaphysics of the will. Technology, then, is merely a continuation of Nietzsche’s will to power with the only, but crucial, addition that the human is not the firm basis for the willful disclosure of the world, but, rather, incorporated into the technological will to will and made into a *human resource* (*Menschenmaterial*) through what Heidegger calls “cybernetics” (DAVIS 2007: 178ff).

The will is metaphysical, insofar as it reduces the world (ultimately, including humans) to a constant reserve. Hermeneutics — whose primary function is to counter the grasp that metaphysics has on our understanding — must try to find a way out of the domain of the will. *Freilassen* and the related term *Gelassenheit* (often translated as releasement) are to be understood in this context. This is pointed out in “Zur Erörterung der *Gelassenheit*,” where Heidegger in the form of a dialogue writes:

Scientist: Then releasement [*Gelassenheit*] lies — if we may use the word *lie* — beyond the distinction between activity and passivity. . .

Scholar: . . . because releasement does not belong to the domain of the will (G: 33/61).

Gelassenheit is a term supposed to point beyond the historical–cultural horizons given in particular deliverances of *Geschick* and thus to bring to attention the affective relation between human and Being. *Gelassenheit* points towards the realm that *gives* these particular horizons. With an old word for region, Heidegger calls it *die Gegend*: „Strictly speaking, a region for everything is not one region among many, but *the region* of all regions [*die Gegend aller Gegenden*]” (G: 38/65, my emphasis). *Die Gegend* is the open realm in which Being happens, i.e., in which something *comes towards* us (*uns entgegenkommt*). *Die Gegend* is the event–like nature of Being that renders strong structures of Being — i.e., the identification between a particular horizon and the “region of all regions” — impossible.

The point of *Gelassenheit*, then, and its reliance on the term *lassen* (letting) is that *die Gegend* cannot be illuminated by an act of willing, because willing relies on the very metaphysics that *die Gegend* seeks to undo. Thus, Heidegger emphasizes on several occasions in the dialogue the opposition

between the hermeneutics of *Gelassenheit* and the will, e.g. “[w]hen we let ourselves into releasement to that–which–regions [*die Gelassenheit zur Gegend*], we will non–willing [*das Nicht–Wollen*]” and “[w]e are to do nothing but wait” (G: 57/79, 35/62). It is crucial to note, however, that Heidegger’s call for a “Nicht–Wollen” is not a mere renunciation, denial or negation of the will that results in a kind of passivity. The dichotomy between activity and passivity is entirely within the domain of the will. On the contrary, when he says that all we can do is to wait, Heidegger aims at something that lies *before* this dichotomy.

Admittedly, Heidegger’s thought is difficult to follow at this point, but a remark from the protocol to Heidegger’s famous lecture “Zeit und Sein” might clear things up a bit. In what can be understood as an elaboration of this sort of non–willing, Heidegger says that his usage of “*lassen*” relates to the term “*Anwesen–Lassen*”, letting–presence, which must not be understood metaphysically as a letting *something* (i.e. a being) become present, but rather a letting be of *presence itself* (GA 14: 47). *Gelassenheit* is a way of letting presencing itself be and not just a particular being. This entails that the repositioning that Heidegger’s hermeneutics calls for remains within the realm of presence, *Anwesen*, and thus within experience, *Erfahrung* (GA 14: 63)⁸.

This is the point Reiner Schürmann is getting at with his distinction between “economies of presence” and “the event of presencing” (Schürmann 1987: 63). The former designates the “aletheiological constellation” of a given epoch, i.e., the ordering and disclosure of beings at a given time, while the latter is an expression of *die Gegend* that cannot be reduced to such a constellation. *Dasein*, however, is essentially bound to (that is, *belongs to*) such a horizon, which is why Heidegger needs a way of ‘pointing towards’ *die Gegend* from inside an epochal constellation. Heidegger, then, is in need of a method in order to illuminate this place where Being happens, and this is what is at stake in his engagement with the philosophical and lyrical tradition. Schürmann describes it as a “deconstruction” of the economies of presence and explains that Heidegger’s

interpretations do not in the least intend to lead us back to some Greek golden age beyond an alleged metaphysical interlude. . . . The modalities of presence are unfolded from the fold where we people of the twentieth century are lodged (*ibid.*: 284f).

The interpretations of the Greeks, Hölderlin, etc. are not strong metaphysical claims but attempts to show the affective relation between human

8. This comes as no surprise, since the quote from *Die Grundbegriffe der Metaphysik* already stated: “[T]his ‘one is in such and such a way’ is not — is never — simply a consequence or side–effect of our *thinking, doing, and acting* [*Denkens, Tuns und Lassens*]. It is — to put it crudely — the *presupposition for such things*.” (GA 29–30: 101/67f, my emphasis)

and Being by bringing to attention that Being has been disclosed differently throughout history. Heidegger's alleged anti-modernism then is an attempt to unfold a different 'modality of presence' or, as I prefer to put it, mode of experience (*Erfahrung*).

The terms *Freilassen* and *Gelassenheit* are emancipatory in the sense that they designate a *setting-free of experience*. This is how Heidegger proposes an *emancipation beyond empowerment*, since the categories of experience and presencing are *prior* to the notions of acting and willing. Hence it sounds rather strange to speak of experience in terms of activity/passivity. Instead, and this is the way that Being *needs* and *uses* man, Dasein cor-responds to Being through its experience. To correspond to *die Gegend* (the distance to the self-withdrawal of Being) and not just the epochal constellation of *Gestell* requires an openness to different modes of experience, and this I take to be the sole aim of Heidegger's hermeneutics. In a certain sense, it can be seen as a continuation of the "destruction" proclaimed by the early Heidegger aimed at the understanding of Being as the beingness of what is present (*Anwesenden*). Different modes of experience call for a more nuanced notion of presence or nearness (*Nähe*). This is why Heidegger in the end of the text on *Gelassenheit* summarizes it through Heraclitus' single word fragment *an-chibasie*, which he translates as "In-die-Nähe-gehen," going-into-nearness. This is a term for the essence of thinking that Heidegger tries to advocate, and it is inspired by another summarizing sentence: "That-which-regions [*Die Gegnet*] itself would be the nearness of distance [*die Nähe der Ferne*] and the distance of nearness [*die Ferne der Nähe*]" (G: 66/86). Contrary to *Gestell*, which discloses beings as a *constant* reserve (as something *beständig*) and limits what is real to the constant presence of what is at our disposal, Heidegger wishes to show how the remote (that is not at our disposal) is. By opening other modes of experience Heidegger challenges the metaphysics of the will by showing that *there are things*, which are not merely objects for our manipulation and consummation.

If my understanding of Heidegger's non-willing and the emancipation of experience is correct, we arrive at a deeper understanding of the problem with the postmodern critique and development of his hermeneutics. The distinction between a non-foundationalist Left-Heidegger and a foundationalist Right-Heidegger relies on the misinterpretation that Heidegger actually *wants* to return to the Greeks. Thus, it fails to take his *Nicht-Wollen* into account. The same problem arises when we consider the political dimension of the postmodern hermeneutics: Here, hermeneutics is employed in order to *enable* philosophy to counter either discursive hegemonies (Caputo) or the conservatism of politico-metaphysical realism (Vattimo). Thus, it remains within the metaphysics of the will.

Caputo's terminology, *prima facie*, offers some resistance to this interpre-

tation, since he explicitly aligns his “ethics of dissemination” with the term *Gelassenheit* (CAPUTO 1987: 264ff). For Caputo, *Gelassenheit* means the play of interpretations that will solidify into a hegemony when put into system, and thus, as we saw earlier, the task of the hermeneutic ‘double-agent’ is to infiltrate an institution or discourse in order to free other interpretations from within. Caputo’s figure of the double agent, however, reveals that his notion of *Gelassenheit* in no way resembles Heidegger’s *Nicht-Wollen*. The double agent is, literally, not exempt from willing, but rather bound up in a play between two greater instances of willing. He seeks to do the bidding of a foreign agency and thus operates with a hidden agenda. In Caputo’s case the double agent is — admittedly — not loyal to a *particular* foreign agency, but seeks rather to align himself with *whoever* is *not* in charge. This, however, does not amount to a *Nicht-Wollen*, but rather a form a renegade double agency that supports *any* will *except the dominating*. Instead of escaping the metaphysics of the will, Caputo’s double agent is *loyal to willing as such*⁹.

Likewise, Vattimo and Zabala do not imagine the hermeneutic emancipation in the form of a *Nicht-Wollen*. Their weakening of Marx, for example, designates a weak and spectral communism without scientific claims and without the strong dominion and monopoly of truth seen in the Soviet Union (Vattimo and Zabala 2011: 114). Thus, they reinterpret the communistic promise of a society “without classes” as a society “without dominion” (*ibid.*: 116). The political consequence of nihilistic hermeneutics is thus clearly an attempt to subvert the dominating power or will of a society that seeks to exchange the one unique truth with a “plurality of conversations” (*ibid.*: 106). As such this kind of weak thought implies an empowerment of marginalized groups.

The politics of postmodern hermeneutics, then, can be encapsulated by the formulation that it does not want *Non-Willing*, as Heidegger did, but rather the *particularization* of the (dominating) Will. This difference is crucial for the assessment of how to read Heidegger’s nostalgia. If we operate within the metaphysics of the will, nostalgia will appear as a dangerous, political anti-modernism that run-counter to any attempts of pluralizing our society by allowing more discourses to appear. If, however, as I have argued in this paper following Davis and Schürmann, we understand the metaphysics of the will to be part of what must be countered, nostalgia is — when understood *as nostalgia* — liberating insofar as it seeks to set free a different mode of experience, which might just bring about a glimpse of *die Gegend*.

9. Furthermore, Davis argues — based on Caputo’s reading of Meister Eckhart’s *Gelassenheit* that positions it well inside Christian orthodoxy — that Caputo falls back into not only an “ontology of presence but also into a theology of will,” when he suggests that the point of *Gelassenheit* is to identify oneself with the (transcendent) will of God. (DAVIS 2007: 335n27)

Nostalgia is in this sense, contrary to mythophilia, an example of the kind of hermeneutic work, where our conception of the world is nuanced through multiple modes of experience. It is not a willfull metaphysical longing for the full presence of Being, but a world-disclosing attunement. Borrowing phrases from Davis' reading of the German *Umstimmung* (DAVIS 2007: 200), we can say that Heidegger's engagement with the past, his so called 'anti-modernism' and his nostalgia are not an attempt to *return*, but to *retune*. The affective hermeneutics seeks — through readings, discussions and contrasts — to *retune* our understanding and *show* (rather than merely talk about) that different modes of experience are possible. What it sets free is thus not a willful subject striving for power, but rather experience itself. By setting experience free, the affective hermeneutics allows things and worlds that are excluded by *Gestell* to be.

6. If we consider the affectivity that underlies the late Heidegger's notions of language and history by emphasizing the intrinsic link between our hermeneutical belongingness (*Zugehörigkeit*) and our attunements (*Stimmungen*), any postmodern attempts to save Heidegger from himself by making a distinction between his progressive non-foundationalism and his reactionary, nostalgic foundationalism seem rather odd. If attunements (as Heidegger implies) are essential to hermeneutics, it cannot be right that we must rigorously dismiss the attunement of Heidegger's own writing.

Against such attempts I argue that Heidegger's nostalgia is in fact an expression of the emancipatory potential of his hermeneutics. As an attunement, nostalgia must not be understood as a willfull, metaphysical longing for the full presence of Being, but as a world-disclosing mode of experience. As such, it falls under the hermeneutic work that Heidegger designates with the terms *Freilassen* and *Gelassenheit*. These terms, I suggest, indicate a hermeneutic attempt to set experience free from the grasp of metaphysics, which, according to Heidegger, includes the domain of the will, since willing (as a world-disclosure) merely posits beings as objects for manipulation.

As I shown with Vattimo and Caputo, weak thought correctly and importantly refuses to identify Being with any particular horizon because of the ontological affectivity between Being and man. I believe, however, that weak thought should be made even weaker. It should not merely oppose itself to objectivity, universality and truth, but also the will. This means that the possibility of an emancipatory hermeneutics does not rely on the empowerment of a subject, but, rather, on an openness to affects; not on a stronger or higher notion of will, but on a heightened disposition to let things be and receive what is given by Being. What is usually considered

a reactionary nostalgia in the late Heidegger, must be reinterpreted as a hermeneutical work that seeks to set attunements free — and thus to make different modes of world–disclosure possible.

Bibliography

- CAPUTO, J.D., 1987, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- , 1993, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- GUIGNON, C., 2011, “Heidegger’s concept of freedom, 1927–1930, in *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Dahlstrom, Daniel O. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, B.W., 2007, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- HEIDEGGER, M., [G], 1959, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske; English translation by Anderson, John M., Freund, Hans, *Discourse on Thinking. A Translation of Gelassenheit*, New York: Harper & Row, 1966.
- , [GA 4], 1981, *Gesamtausgabe, Band 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [1971]*, Frankfurt am Main: Klostermann; English translation by Hoeller, Keith, *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*, Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2000.
- , [GA 5], 1994, *Gesamtausgabe, Band 5: Holzwege [1950]*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; English translation by Young, Julian, Haynes, Kenneth, *Off the Beaten Track*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- , [GA 7], 2000, *Gesamtausgabe, Band 7: Vorträge Und Aufsätze [1954]*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , [GA 14], 2007, *Gesamtausgabe, Band 14: Zur Sache des Denkens [1969]*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- , [GA 29–30], 1983, *Gesamtausgabe, Band 29–30: Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; English translation by McNeill, William, Walker, Nicholas, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- , [SZ], 2006, *Sein und Zeit [1927]*, Tübingen: Niemeyer.
- , [UzS], 2001, *Unterwegs zur Sprache [1959]*, Pfullingen: Neske.
- MALPAS, J., 2012, *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*, Boston: MIT Press.
- RUIN, H., 2008, “The Destiny of Freedom: In Heidegger” in *Continental Philosophy Review* 41 (3).

- SCHÜRMAN, R., 1987, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* [1982], Bloomington: Indiana University Press.
- VATTIMO, G., 1988, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture* [1985], Cambridge: Polity Press.
- , 1993, *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger* [1980], Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- , 1997, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy* [1994], Stanford: Stanford University Press.
- VATTIMO, G. and ZABALA, S., 2011, *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press.
- ZABALA, S., 2009, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*, New York: Columbia University Press.

“Liberi da”

Hans–Georg Gadamer e la via ermeneutica
verso un’emancipazione costruttiva

ILARIA NIDASIO

ENGLISH TITLE: “Free From”: Hans–Georg Gadamer and the Hermeneutic Way toward a
Constructive Emancipation

ABSTRACT: With the “death of god” and the resulting decline of metaphysics, Western thought has become aware of the dissolution of its foundations provoking a receding conviction in universal truth. In this context, hermeneutics can contribute to nihilism, preventing its tragic deviation. Hermeneutics appears as a constructive approach that successfully reacts to the receding conviction in universal truth: it emphasizes the variety and the flexibility of the various interpretations with which everyone approaches the plurality of the world. Every interpretation is a different point of view, which considers itself exclusive and correct, pretending (sometimes violently) to be distinguished from other interpretations. This is the reason why the task of philosophy today is to promote a conscientious reflection upon a pacific coexistence between different cultural and religious experiences.

KEYWORDS: Emancipation, Hermeneutic, Gadamer, Dialogue, Ethics.

Cosa significa emancipazione oggi? E soprattutto, da cosa l’uomo contemporaneo sente il bisogno di emanciparsi? Un breve excursus sull’origine etimologica del termine può aiutarci a fornire una risposta: l’*emancipatio* (SERRAO 1987) era, nell’antica Roma, l’istituto attraverso il quale il figlio otteneva l’estinzione della patria potestà, sottraendosi così alla *mancipatio*, ovvero alla possibilità che il padre lo vendesse come schiavo. L’origine del termine mette in luce la capacità sovversiva dell’emancipazione che, prima ancora di garantire una “libertà di” permette di acquisire una “libertà da”. L’accento sull’etimologia del termine, quindi, ci permette di comprendere che emanciparsi da qualcosa significa innanzitutto sciogliere dei vincoli, delle gerarchie in direzione di una maggiore libertà, autonomia e possibilità di scelta.

Per le caratteristiche che le sono proprie l’ermeneutica novecentesca può essere considerata una filosofia dell’emancipazione, capace di accettare il tramonto della metafisica e di allontanarsi da essa, pur riconoscendone l’importanza e il valore per la storia del pensiero occidentale. In seguito all’annuncio della “morte di Dio” proclamato da Nietzsche (nell’aforisma

125 de *La Gaia Scienza*), a cui consegue la dissoluzione di ogni possibile fondamento metafisico, diviene chiaro che l'ideale dell'universalità deve essere ridimensionato e compreso da un punto di vista determinato: la filosofia occidentale inizia ad acquisire una sempre maggiore consapevolezza del proprio essere storicamente situata e, pertanto, si vede costretta ad abbandonare le pretese assolutistiche che la caratterizzano.

L'ermeneutica appare quindi come filosofia capace di confrontarsi con la prospettività che consegue alla dissoluzione di qualunque verità che si consideri fondante: essa è, secondo una pregnante definizione di Vattimo, "il pensiero del nichilismo compiuto" (VATTIMO 1993: 6), cui spetta il delicato compito di ricostruire una forma di razionalità che, lungi dal proporsi come un nuovo ed incrollabile fondamento, possa evitare ogni deriva tragica del nichilismo. Prima erede degli aspetti critici e distruttivi di quest'ultimo, l'ermeneutica si presenta quindi come via che apre alla costruttività e reagisce positivamente alla dissoluzione dell'idea di una direzione unitaria della storia dell'umanità ponendo l'accento sulla diversità e sulla mobilità delle interpretazioni con cui ognuno si affaccia sul mondo plurale.

Una delle voci più importanti nel panorama dell'ermeneutica novecentesca è sicuramente quella di Hans-Georg Gadamer: la nostra proposta è, in questa sede, quella di leggere la sua opera del 1960, *Verità e Metodo*, come un duplice tentativo di emancipazione. Da una parte nei confronti della pretesa, da parte del pensiero dell'Occidente, di poter giungere a verità oggettive, immutabili e, di conseguenza, fondanti; dall'altra parte nei confronti di un metodo, quello scientifico, che ha preteso di essere applicato anche a quelle che, seguendo la definizione di Dilthey, possono essere chiamate "scienze dello spirito". La via attraverso la quale è possibile liberarsi da queste due pretese ingiustificate è, per Gadamer, la scoperta di una nuova forma di razionalità, in grado di sostituire, in alcuni campi di esperienza, quel concetto di ragione che, dall'epoca dei Lumi in poi, si è affermato come pervasivo di tutti gli aspetti della vita umana.

Ciò che il pensatore di Marburgo intende fare è abbandonare l'ideale di una ragione assoluta che, a suo parere, non costituisce una possibilità valida per l'umanità storica. Egli intende quindi affermare che la ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica, sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce.

1. Finita, storicamente determinata, linguistica: le caratteristiche essenziali della ragione ermeneutica

La concezione della ragione ermeneutica si delinea attraverso un distacco critico dall'ideale del sapere metodico di origine cartesiana e attraverso una pro-

gressiva emancipazione rispetto all’idea di una ragione avalutativa e descrittiva, quale quella proposta dalle scienze delle spirito tardo-ottocentesche.

Gadamer tenta di ridefinire la nozione di ragione introducendo il concetto di ragione ermeneutica, alternativa a quella razionalità scientifica e tecnologica che, pur essendo utile alla costruzione di un sapere oggettivo e universale secondo il metodo delle scienze fisico-naturali, non può verificare quelle che Vattimo, nella sua *Introduzione* all’edizione italiana del 1983 di *Verità e Metodo*, definisce “esperienze extrametodiche della verità”. La ragione ermeneutica non deve, secondo il filosofo di Marburgo, occuparsi esclusivamente dell’efficacia dei mezzi ma deve, piuttosto, distinguere tra mezzi e fini e, compito ancora più importante, individuare i fini ultimi e i valori collettivi in grado di orientare l’agire dell’individuo e il vivere sociale, mantenendo ben salda la consapevolezza che, in ogni caso, si tratta sempre di criteri mobili, destinati a mutare o ad essere sostituiti da altri, in relazione al preciso momento storico cui ci si riferisce e alle persone o ai gruppi sociali, religiosi, culturali che, di volta in volta e per periodi di tempo più o meno limitati, li adottano.

Gadamer si dissocia dalla convinzione che la ragione possa essere una struttura normativa rigida, una facoltà di principi a priori universali e necessari: ecco perché egli preferisce sostituire il termine ragione con un altro, assai più ricco di significati e sfumature: si tratta, piuttosto, di una *Vernünftigkeit*, ovvero quella forma di razionalità, tipicamente umana, che lo rende capace di collegare l’esercizio dell’intelletto alla prassi concreta del vivere.

Questo tipo di ragione storica, linguistica e pratica è, secondo Gadamer, davvero in grado di orientare la prassi e di guidare le scelte individuali e collettive verso ciò che è ragionevolmente fattibile. Questa ragione, che Gadamer chiama ragione ermeneutica, si differenzia da qualsiasi metodologia perché non è un sapere tecnico, un complesso di regole generali sempre valide, ma un tipo di sapere connesso alla particolarità della situazione, che non si sovrappone ad essa dall’esterno e non tende a superare la determinatezza storica. Per definire questo particolare tipo di sapere Gadamer si richiama al “sapere etico”, basato sulla *phronesis*, che si distingue sia dalla conoscenza tecnica (la *techne*) sia da quella teorica (*episteme*) perché realizza di volta in volta l’unione di universale e particolare. Questo sapere è, per Gadamer, in grado di superare la scissione tra teoria e prassi, dal momento che esso mantiene un doppio legame sia con il *logos* sia con l’*ethos*. In questa etica ermeneutica, radicata nella vita, e per questo fortemente antinormativa, viene messa in questione ogni forma aprioristica; ciò però non vuol dire per nulla che normativi siano la situazione o addirittura l’*ethos*. La decisione a cui conduce la *phronesis* è un deliberare che è sempre un deliberare con gli altri. Come il mio deliberare non è mai astratto e isolato, così la *phronesis* non è una saggezza individuale, ma è inseparabile dalla *synesis*,

dalla “comprensione” che mi consente di seguire l’altro nel suo agire. La razionalità pratica che si fonda sulla *phronesis* diventa dunque la base per sviluppare un’etica filosofica capace di far fronte alle esigenze di orientamento dell’agire morale, che sono presenti nell’epoca contemporanea.

Il sentiero che Gadamer decide in tal modo di imboccare è in netta opposizione rispetto alla tendenza della scienza moderna di considerare il mondo come “altro”, come oggetto da analizzare con rigido distacco. Al contrario Gadamer, riconoscendo nell’etimo stesso di *Welt* la radice di *Wer* (cioè “uomo, umano”) sottolinea una significativa vicinanza tra mondo e umanità: vicinanza che gli consente di dissociarsi dalla tendenza, tipica della scienza, di comprendere il mondo prendendone nota in maniera distaccata, in quanto il mondo è anzitutto per l’uomo ciò entro cui e in mezzo a cui sta. Muovendo da ciò Gadamer scorge l’autentico senso del comprendere come il comprendere sé nel mondo. A questa dimensione ontologica della comprensione è strettamente collegata una connotazione etica, con un riferimento preciso e costante alla questione dell’alterità. Comprendersi nel mondo significa, anzitutto, comprendersi l’uno con l’altro. E comprendersi l’uno con l’altro vuol dire comprendere l’altro. “Ciò ha un senso etico, non un senso logico” (GADAMER 1990: 81).

2. “Liberi da” un metodo inadeguato

Il lungo e faticoso itinerario di ricerca che Gadamer percorre nella sua opera del 1960 conduce il filosofo di Marburgo a liberarsi da alcuni schemi di pensiero consolidati: la sua analisi critica del metodo scientifico trae origine dall’osservazione che vi sono, nel quotidiano rapportarsi dell’uomo con il mondo e con gli altri, delle esperienze di verità che non si possono cogliere e misurare attraverso il metodo scientifico, come invece pretendeva di fare la mentalità filosofica al lui contemporanea. Già la scelta di utilizzare un metodo lascia presupporre che vi sia un soggetto chiamato a misurare e valutare un oggetto di cui, evidentemente, dispone. Le nozioni di obiettività e di dimostrabilità, che appaiono inseparabili da un tale concetto di metodo, sono, secondo il filosofo di Marburgo, incapaci di rendere conto della caratteristica variabilità e mutabilità di quelle che egli chiama esperienze “extrametodiche” della verità, ovvero di quelle che, già a partire dalla seconda metà dell’Ottocento erano state definite come “scienze dello spirito”. La vera essenza di queste ultime non si lascia, secondo Gadamer, cogliere attraverso la misurazione e catalogazione: “l’esperienza del mondo storico–sociale non si lascia innalzare al livello di scienza mediante il procedimento induttivo delle scienze della natura” (GADAMER 1983: 26).

Ciò che egli intende fare non è certo criticare il metodo *tout court*; la sua intenzione, piuttosto, è quella di mostrare che esso non può essere applicato meccanicamente in tutti i campi dell’esperienza umana. Se è vero che vi sono ambiti scientifici in cui il metodo si rivela adeguato, è altrettanto evidente che esistano altri settori in cui la sua applicazione comporterebbe un’inevitabile distorsione dell’esperienza di verità (DI CESARE 2007: 56).

Ciò accade innanzitutto perché nelle scienze dello spirito non vi è un oggetto di ricerca sempre identico, come invece accade nelle scienze naturali: al contrario nelle scienze dello spirito l’interesse che muove la ricerca è sempre legato al peculiare momento storico in cui sorge.

3. “Liberi da” ingiustificate pretese assolutistiche

Avanzando la propria proposta ermeneutica Gadamer non solo si libera dall’utilizzo indiscriminato del metodo scientifico, che egli considera inadatto ad indagare le scienze dello spirito, ma si spinge oltre, mettendo in discussione il problema della giustificazione del mondo e della ricerca di fondamenti ultimi, che erano stati al centro delle riflessioni di “una forma essenziale della nostra tradizione culturale” (DOTTORI 2004: 177): la metafisica. Dopo l’annuncio della “morte di Dio” si rende urgente un oltrepassamento della metafisica e della pretesa di quest’ultima di trovare un fondamento ultimo del reale: pretesa inesorabilmente destinata al fallimento. L’ermeneutica si rivela, allora, come filosofia capace di riconoscere e accettare il pluralismo del mondo contemporaneo, che si caratterizza come “mescolanza, meticcianto, luogo di identità deboli e di dogmatiche (religiose, filosofiche, culturali) sfumate e “liberali” (VATTIMO 2003: 44).

Naturalmente l’ermeneutica non intende affatto affermare che, all’interno della sterminata varietà dell’opinabile, tutto sia possibile: “il compito ermeneutico, in virtù della sua stessa essenza, assume la fisionomia di un problema obiettivo e come tale anche sempre si determina. In tal modo, l’impresa ermeneutica si trova ad avere un terreno solido sotto i piedi” (GADAMER 1983: 316).

Sarebbe un grave errore, infatti, pensare che l’atteggiamento di apertura ermeneutica di cui Gadamer si fa portatore possa essere tradotto in un superficiale relativismo: pur congedandosi dall’idea di una ragione universale, Gadamer le contrappone una ragione che non è mai *tabula rasa* priva di contenuti e di pre-giudizi. La ragione non è mai ragione pura, ma è sempre “storica”: come Gadamer scrive “essa non è padrona di se stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro cui agisce” (GADAMER 1983: 324).

La ragione è storica non solo perché è storicamente determinata, ma anche nel senso che a sua volta deve diventare sempre consapevole della propria storicità. Essa quindi è il luogo in cui può avvenire una presa di coscienza critica degli effetti storici. Si delinea così una concezione della ragione duplicemente caratterizzata: finita e limitata, prodotta e condizionata dalla tradizione, ma anche in grado di prendere coscienza di questi condizionamenti e di produrre quindi nuovi effetti sulla storia.

Anche l'autocomprensione cui noi aspiriamo non può, secondo Gadamer, essere garantita da una riflessione esplicita: "la soggettività è solo uno specchio frammentario" (GADAMER 1983: 325), che ci consente di comprenderci solo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nella tradizione cui apparteniamo. Ma se l'autoriflessione dell'individuo ha senso solo se inserita nel più ampio contesto del fluire della vita storica, allora ne consegue che i pregiudizi che sono costitutivi della realtà storica dell'individuo devono essere riabilitati e ad essi deve essere garantito lo stesso valore (se non addirittura un valore maggiore) che viene attribuito ai suoi giudizi.

Se si vuole rendere giustizia dell'effettivo essere storico dell'uomo, occorre riabilitare il concetto di pregiudizio e riconoscere il fatto che esistono pregiudizi legittimi. Per riprendere le parole di Gadamer,

lo screditamento dei pregiudizi, che lega l'entusiasmo sperimentalistico della scienza moderna all'illuminismo diventa, nell'illuminismo storicistico, universale e radicale. Proprio questo è il punto da cui deve muovere criticamente il tentativo di costruire un'ermeneutica storica. Il superamento di tutti i pregiudizi, che è una specie di precetto generale dell'illuminismo, apparirà esso stesso come un pregiudizio, dalla cui revisione dipende la possibilità di un'adeguata conoscenza della finitezza che costituisce non solo la nostra essenza di uomini, ma anche la nostra coscienza storica (GADAMER 1983: 324).

Gadamer si domanda, in un passaggio cruciale di *Verità e Metodo* (GADAMER 1983: 312) come l'ermeneutica, "una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze" possa riconoscere nella sua giusta portata la storicità del suo comprendere.

Le opinioni non possono essere comprese in maniera arbitraria: interpretare non significa semplicemente giustapporre la propria opinione a quella altrui ma, significa, piuttosto, aprirsi all'altro e alla sua opinione, mettendola in rapporto con la totalità delle proprie opinioni.

Chi si appresta al delicato compito del comprendere porta sempre con sé, inevitabilmente, il complesso dei propri pregiudizi. Nell'utilizzare questo termine Gadamer intende fare riferimento al significato originale del latino *prejudicium* il quale, prima dell'avvento dell'Illuminismo, non aveva di per sé né un valore positivo né un valore negativo. È proprio a partire dall'epoca dei Lumi, spiega Gadamer (GADAMER 1983: 318), che il termine acquista

un’accezione negativa, arrivando ad essere considerato come sinonimo di “giudizio infondato”: Gadamer, al contrario, intende riabilitare il ruolo dei pregiudizi dell’individuo, a suo parere così importanti per l’individuo da poter essere definiti come “costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi” (GADAMER 1983: 324–325).

Alla riabilitazione del pregiudizio corrisponde quella che è stata definita come “storia degli effetti”, che conduce Gadamer a formulare un’originale definizione del circolo ermeneutico, che egli intende in maniera inedita rispetto ai pensatori che, in precedenza, avevano utilizzato, seppur con scopi diversi, la stessa figura. Se i pregiudizi costituiscono lo sfondo di comprensione da cui muove chi comprende, allora è necessario considerare che, al gioco della comprensione, partecipano anche le precomprensioni che si riferiscono a ciò che viene compreso. Si crea così un gioco di rimandi tra la storia degli effetti, di cui ognuno si fa portavoce e la tradizione: a ben guardare, i due aspetti appaiono talmente compenetrati da far sì che l’uno non possa fare a meno dell’altra. “La ragione non può fare a meno della tradizione, perché quest’ultima costituisce il fondamento più fondamentale di tutti i progetti razionali e di tutte le fondazioni lineari. La tradizione non può fare a meno della ragione, perché per perpetuarsi ha bisogno ogni volta di un libero assenso della ragione” (DI CESARE 2007: 128).

A questo proposito Gadamer insiste sul carattere ermeneutico della ragione, che corrisponde alla sua capacità di comprendere la propria storicità e, quindi, di accettare i limiti che le sono strutturali e che, anche laddove essa conservi una sua validità e pregnanza, le impediscono di ergersi a criterio fondativo.

4. Lontana dalla metafisica, lontana dal relativismo: la posizione mediana dell’ermeneutica

Un aspetto fondamentale per la definizione della ragione viene introdotto nella terza parte di *Verità e Metodo* e riguarda il prevalente carattere linguistico della ragione. Gadamer la definisce come *logos*, come pensiero e linguaggio, ed è quindi riflessiva ed espressiva, interpretante e significante: essa, in quanto tale, opera sempre nel *medium* universale del linguaggio. Questa definizione della ragione come linguistica è fondamentale per lo sviluppo dell’etica ermeneutica di Gadamer: la ragione ermeneutica, in quanto linguistica, non può essere individuale, monologica o soggettocentrica, ma al contrario deve sempre essere dialogica e presentarsi come “ragione comune”. Questi caratteri rappresentano la base per l’ulteriore sviluppo della ragione ermeneutica come ragione pratica, capace di orien-

tare la prassi e di guidare le scelte individuali e collettive verso ciò che è ragionevolmente fattibile.

Se fraintesa, una simile affermazione potrebbe, erroneamente, condurre a pensare che l'ermeneutica possa sfociare nel relativismo: il rischio, per l'ermeneutica, è che la coscienza della determinazione storica venga mal interpretata e che, all'abbandono della ricerca di verità assolute consegua l'assunzione di un punto di vista relativo. A ben guardare, però, l'ermeneutica di Gadamer rivela in sé la soluzione per rispondere a questa possibile critica: l'accusa di relativismo ha senso di esistere solo all'interno di un orizzonte in cui ancora venga ricercata una verità assoluta, a cui corrisponderebbe una fondazione ultima. Al contrario, questa critica non ha senso di esistere laddove, come accade per l'ermeneutica, alla concezione negativa del limite se ne preferisca un'altra, positiva, in cui il limite appaia non come ciò che separa da una presunta verità assoluta, ma come ciò che, apparendo insuperabile, dischiude l'orizzonte di una nuova verità: una verità mobile, continuamente discutibile, assolutamente non fondante, ma certamente vicina alla vita. L'ermeneutica, con il suo insistere sulla finitezza umana, non aspira affatto ad una verità assoluta: ma ciò non significa, allora, che ogni cosa sia relativa. Al contrario l'uomo può e deve aspirare ad esperienze di verità, ma deve farlo nella consapevolezza della finitezza che caratterizza la sua stessa intera esistenza e che gli permette di cogliere verità di volta in volta valide, ma mai assolutamente fondanti.

Riassumendo, dunque, possiamo affermare che la ragione ermeneutica di Gadamer, che converge con la ragione pratica, si trova sempre all'interno di comunità storiche concrete e si definisce come coscienza comune, come intesa sociale tra individui appartenenti ad una stessa tradizione o a un medesimo ethos. È indubbio, quindi, che la razionalità ermeneutica abbia una fondamentale portata pratica, che la rende adatta per risolvere, o quantomeno discutere, problematiche di carattere etico, politico e sociale.

La razionalità pratica che si fonda sulla *phronesis* diventa dunque la base per sviluppare un'etica filosofica capace di far fronte alle esigenze di orientamento dell'agire morale, che sono presenti nell'epoca contemporanea. Un tipo di sapere etico quale è quello delineato da Gadamer non può che appoggiarsi ad un pensiero nel quale venga riconosciuta la massima importanza al tema del dialogo. Infatti in un contesto etico incentrato sullo scambio tra gli interlocutori (quale è quello delineato da Gadamer) è inevitabile che si crei un conflitto circa i fini da conseguire e i mezzi per ottenerli. Questo conflitto, però, può e deve essere fatto oggetto di una complessa mediazione che solo il carattere dialogico della razionalità ermeneutica (di origine socratico-platonica) ha il compito di realizzare. Con il ricorso al concetto di razionalità ermeneutica, dunque, Gadamer auspica di riuscire a dare vita ad un'etica fondata sulla concezione ermeneutica della ragione e sul confronto

dialogico tra gli uomini, che sia in grado di trovare un orientamento per la prassi umana, perpetuando quella ricerca della “vita buona” che costituisce il tema fondamentale della filosofia antica e che, secondo il pensatore di Marburgo, ha per l’uomo un valore molto superiore rispetto alla pura e semplice normatività e alla conformità a principi che si presume, a torto, di poter riconoscere come universali.

Piuttosto la razionalità ermeneutica presentata da Gadamer si caratterizza come prospettiva basata sul presupposto che non esista una definizione o una fissazione stabile del “bene”. Infatti la via che porta al bene non è quella delle dimostrazioni matematiche, dal momento che il bene non è affatto un’entità immutabile, ma un contenuto sempre diverso e contingente. Il bene è sempre storicamente determinato e determinabile: non è una norma fissa, ma una direzione e un fine.

Le numerose difficoltà che incontrate seguendo il convergere di ragione ermeneutica e ragione pratica potrebbero forse essere dipanate accentuando il carattere ontologico dell’*ethos*, che secondo l’originale proposta gadameriana è sempre linguistico ed etico insieme.

5. L’ermeneutica di Hans–Georg Gadamer: una risposta al pluralismo contemporaneo

Gadamer fu un attento osservatore del proprio tempo e durante la sua ultracentenaria vita (nacque nel 1900, morì nel 2002) più volte si soffermò a riflettere sui cambiamenti e sulle novità che hanno caratterizzato il secolo scorso. È importante sottolineare, allora, che il presupposto ermeneutico dal quale muove il pensiero di Gadamer è strettamente legato all’osservazione della realtà storica a lui contemporanea: egli rimase particolarmente colpito, negli anni 60 e 70, dalle tensioni sociali e politiche che nel mondo, ma soprattutto nella Germania divisa, si andavano acuendo. In particolare il filosofo tedesco espresse il proprio rammarico per il fallimento delle intese cercate fra le varie nazioni e i blocchi contrapposti, considerando come “i tentativi di accordo falliscano perché sembra mancare una lingua comune, e i concetti fondamentali comunemente usati hanno lo stesso effetto di parole provocatorie, che rafforzano i contrasti e acuiscono le tensioni, per eliminare le quali ci si era invece incontrati” (GADAMER 1990: 81). È proprio muovendo da ciò che Gadamer poté affermare che “ogni comprensione è un problema di linguaggio, che riesce o non riesce nel medio della linguisticità” (GADAMER 1995: 151). Questa citazione permette di mostrare come la dimensione linguistica della comprensione si nutra di una profondità pratica per la quale, all’interno della questione teoretica del comprendere e del comprendersi, vi è sempre un ampio spazio dedicato al tema dell’intendere

e soprattutto dell'intendersi gli uni con gli altri. Il fondamento della civiltà umana, "non è la matematica, bensì la costituzione linguistica degli uomini" (GADAMER 1990: 76), scrive Gadamer nel saggio del 1990 *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*. Nello stesso saggio, Gadamer afferma che chi ascolta l'altro, ascolta sempre qualcuno che ha il proprio orizzonte e che tra l'io e il tu accade la stessa cosa che tra i popoli o tra le sfere culturali e le tradizioni religiose. Ci troviamo ovunque di fronte allo stesso problema: dobbiamo imparare che nell'ascolto dell'altro si apre il vero cammino su cui si edifica la solidarietà e che, proprio attraverso il confronto con l'altro, può diventare chiara la nostra responsabilità nei confronti di quanti, storicamente, saranno coinvolti nelle conseguenze della nostra scelta di azione. "Ci troviamo di fronte al compito [...] di far sì che ciascuno impari a superare e colmare le distanze e i contrasti, ossia a rispettare l'altro, badare all'altro, averne riguardo, a darci insomma reciprocamente nuovo ascolto" (GADAMER 1990: 82).

È in questa prospettiva che la razionalità ermeneutica di Gadamer continua a trovare un'attualità e un campo di applicazione nella nostra epoca. Il mondo pluralistico in cui ci troviamo è come la nuova Babele: ma questo mondo pluralistico pone compiti che consistono non tanto in una pianificazione o programmazione razionalizzatrice, quanto piuttosto nel percepire gli spazi liberi che si aprono all'essere-l'uno-con-l'altro, compreso soprattutto lo spazio dell'estraneo.

Questo compito è divenuto ancora più urgente dal momento in cui, con il tramonto della metafisica, è venuta meno anche la centralità dell'Occidente, a cui è corrisposto anche un crollo dell'egemonia politica: la conseguenza è stato l'emergere di culture e visioni del mondo differenti che, finalmente consapevoli della propria unicità, non accettano più di "essere considerate momenti o parti di una civiltà umana complessiva di cui l'Occidente sarebbe il depositario" (VATTIMO 2003: 40).

Il mondo globale in cui viviamo è caratterizzato da una frammentazione di punti di vista, ognuno dei quali si autoconsidera come esclusivo e pretende di distinguersi dagli altri attraverso la difesa, talvolta violenta, di ben determinati tratti identitari. Su questo sfondo emergono talvolta contrapposizioni conflittuali feroci: compito della filosofia oggi, dunque, è quello di condurre una riflessione capace di conciliare l'affermazione della diversità con il riconoscimento della pluralità (CAMERA 2011: 166). Si tratta di un tema della massima attualità: si pensi, ad esempio, al conflitto tra le molteplici esperienze religiose che, proponendo ognuna la propria offerta di orientamento e di senso, sono arrivate a scontrarsi in maniera anche molto violenta, in nome della rivendicazione della propria identità collettiva e superiorità le une rispetto alle altre. In questo contesto l'ermeneutica si profila come quella forma di riflessione capace di accettare il pluralismo, invitando

a favorire la coesistenza pacifica di queste esperienze culturali e religiose, chiamandole al dialogo e stimolando un confronto critico, pur sempre nel rispetto degli specifici tratti identitari di cui ognuna si fa portatrice. È lo stesso Gadamer a presentare l'ermeneutica non come una semplice teoria filosofica tra le altre, ma come una cultura del dialogo e della comprensione, capace di cogliere e valorizzare il pluralismo culturale, abdicando da omologazioni totalizzanti, e garantendo il confronto positivo tra punti di vista diversi. Insistendo sull'importanza del dialogo con l'Altro, Gadamer non intende esclusivamente l'incontro tra due interlocutori che discutano, sostenendo posizioni diverse, su un tema comune: mantenersi aperti al confronto significa, soprattutto, la possibilità di riconoscere il pluralismo culturale e religioso, accettando la diversità di posizioni, allo scopo di garantire una comunicazione che non sia semplice trasmissione di dati, ma che si riveli come comprensione reciproca. Per fare ciò gli interlocutori (siano essi singoli parlanti, o intere tradizioni culturali o religiose) devono accettare il paziente percorso di traduzione e interpretazione che l'ermeneutica indica come via che conduce al confronto e al dialogo. Dimostrando un'ampiezza di vedute fuori dal comune, nel 1990, l'ormai novantenne Gadamer scriveva, anticipando i tempi e lasciando un'indicazione fondamentale per il futuro:

Dinanzi all'informatica, che rende tutto uniforme e grazie alla quale in futuro si amplieranno, probabilmente in misura inimmaginabile, le disponibilità della nostra vita sociale, tanto più occorre coltivare il linguaggio nelle sue possibilità più proprie [...] Cosa vuol dire, allora, che quando si discute bisogna essere 'ragionevoli'? Evidentemente deve voler dire che bisognerebbe capire nelle sue intenzioni positive quello che l'altro ha voluto dire. Se si comprende l'altro nelle sue intenzioni, allora, e solo allora, si troverà la possibilità di giungere forse con lui a risolvere questioni controverse. Tutta la diplomazia si fonda essenzialmente sulla capacità di percepire questa possibilità (GADAMER 1990: 84).

Il mondo plurale in cui oggi ci muoviamo e all'interno del quale siamo responsabili delle nostre scelte etiche è caratterizzato da una dissoluzione dei principi ultimi: ecco perché assumere come riferimento ultimo le proprie appartenenze, siano esse razziali, etniche, familiari, religiose, vuol dire limitare la propria prospettiva (VATTIMO 2003: 52). D'altra parte va tenuto ben presente anche un altro rischio: quello di scivolare in un relativismo assoluto, quasi metafisico, quale irrigidimento estremo della finitezza: tra questi due poli, la gadameriana etica della finitezza si propone come soluzione alternativa.

La filosofia della finitezza possiede, infatti, la capacità di riappropriarsi della conoscenza storica senza cadere nel relativismo: proprio il riconoscimento della peculiare situazione storica da cui trae origine ogni nostra conoscenza ci restituisce la possibilità di comprendere la storicità non solo delle nostre convinzioni, ma anche di quelle altrui.

Cercando di “restare fedele alla scoperta della collocazione sempre insuperabilmente finita della propria provenienza senza dimenticare le implicazioni pluralistiche di questa scoperta” (VATTIMO 2003: 55) essa si pone realmente all’ascolto dell’altro, della sua eredità e della sua provenienza, riconoscendo la legittimità delle altrui posizioni e invitando ad un dialogo pacifico e costruttivo. Essa inoltre, proponendo un ininterrotto e fecondo scambio tra gli interlocutori (siano essi singoli individui, tradizioni religiose, rappresentanti politici ecc.), mantiene viva la dialettica di domanda e risposta, impedendo l’interruzione del domandare. Il rispetto dell’altro si fonda proprio sul riconoscimento della sua alterità e sulla finitezza che lo caratterizza. Solo attraverso questo riconoscimento possiamo dichiarare illegittimo non solo ogni tentativo di prevaricazione violenta sull’altro ma anche ogni, altrettanto violento, tentativo di metterlo a tacere in nome di principi primi considerati come assoluti.

I recenti casi di terrorismo (si pensi, ad esempio, all’attentato avvenuto il 7 gennaio 2015 presso la sede del giornale “Charlie Hebdo”, a Parigi) testimoniano la difficoltà nel dare avvio a tale dialogo, ma al tempo stesso ne sottolineano l’urgenza.

Certamente la possibile e desiderata intesa di tutte le fedi e tutte le grandi religioni su ciò che è a loro comune non è frutto della sola riflessione filosofica: ma è proprio quest’ultima a mostrarne la possibilità e la realizzazione. Gadamer, che ha vissuto ed osservato interamente il xx secolo, ha riposto proprio nella filosofia che riflette sulla finitezza umana, la speranza di poter trovare una via di convivenza pacifica. Risultano, allora, estremamente significative le parole che il pensatore di Marburgo ha voluto rilasciare durante una lunga intervista condotta da Riccardo Dottori:

La dimensione più propria della nostra finitezza, del nostro ‘esser gettati nel mondo’, consiste appunto nei limiti di cui prendiamo coscienza quando instauriamo il nostro rapporto con gli altri: in questo rapporto etico ci diviene chiara tutta la nostra incapacità, o impossibilità, di adeguarci alle esigenze dell’altro, di capire le esigenze dell’altro. Il modo per non soccombere in questa finitezza, per viverla giustamente, è quello di aprirci all’altro nella situazione del dialogo, di ascoltare l’altro, il Tu che ci è di fronte (GADAMER 2002 :31).

Bibliografia

- CAMERA, F., 2011, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, Genova, Il Nuovo Melangolo.
- DI CESARE, D., 2007, *Gadamer*, Bologna, Il Mulino.
- DOTTORI, R., 2004, *L’eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo interculturale*, in GUARDINI M. e MATTEUCCI G., *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata, Quodlibet.

- GADAMER, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, trad.it. di Gianni Vattimo, *Verità e Metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- , 1986, *Wahrheit und Methode 2*, Tübingen, J.C.B. Mohr, trad.it. di Riccardo Dottori, *Verità e Metodo 2*, Milano, Bompiani, 1995.
- , 1990, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo in Linguaggio*, a cura di Di Cesare D., Bari, Laterza, 2005.
- , 2002, *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Roma, Meltemi.
- SERRAO, F., 1987, *Diritto privato, economia e società nella storia di Roma*, Napoli, Jovene.
- VATTIMO, G., 2003, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti.

Paul Ricœur

La recezione del concetto di *catharsis* tra etica ed estetica

GRAZIELLA TRAVAGLINI

ENGLISH TITLE: *Paul Ricœur: The Reception of the Concept of Catharsis Between Ethics and Aesthetics*

ABSTRACT: This work assesses the interpretation of the Aristotelian concept of *catharsis* that Ricœur develops in *Time and Narrative*. For the French philosopher, *catharsis* is as a key concept for understanding both the ontological and the ethical–practical values that he attributes to the experience of art. This fundamental moment of the phenomenology of tragic action points at the effect that a work of art has on the audience as a constitutive moment of its truth. Through his interpretation of the concept of *catharsis*, Ricœur confronts a key issue for the definition of a horizon of experience emancipated from technical–instrumental interests. In this horizon of experience, the sensitive moment becomes constitutive to a model of rationality, the principles of which belong to *praxis* rather than to *theoria*. In this sense, the pleasure of the text is analysed through the mediation of the imagination, which in the work of Ricœur appears in its ethical–practical functions in all its ability to redefine and renovate the world of *praxis* — also in the direction of opening towards a “story yet untold” of the victims. *The story still to be told* requires that the concept of *catharsis* is treated through the cross reference between historical and fictional narratives.

KEYWORDS: Forms of Feeling, Imagination, *Mimesis*, *Phronesis*, *Praxis*.

La *Poetica* di Aristotele è stata oggetto di un forte investimento teorico da parte di pensatori centrali dell’ermeneutica filosofica contemporanea che hanno eletto a momento esemplare di verità l’esperienza dell’arte. Basti citare Hans Georg Gadamer, figura principale di quella tendenza di pensiero caratterizzata come “riabilitazione della filosofia pratica” aristotelica (cfr. VOLPI: 1986), che riprende ampiamente tutto l’apparato teorico connesso al concetto fondante di *mimesis*, includendolo nell’ordine della *praxis*; ma soprattutto è stato Paul Ricœur che ha basato tutta la sua riflessione poetica, in un dialogo continuo, serrato, e costitutivo di tutto il suo sistema concettuale, sulla teoria aristotelica della tragedia. La riflessione del filosofo greco sull’arte viene ripresa da questi autori in una prospettiva critica nei confronti dell’idea moderna di ragione, i cui limiti, ritagliati sul modello

della conoscenza scientifica, vengono ripensati a fondo attraverso una proposta emancipativa in cui l'esperienza dell'arte gioca un ruolo determinante ed esemplare¹.

Questo lavoro non intende analizzare la questione della correttezza storiografica della recezione del pensiero aristotelico. Il suo scopo è piuttosto evidenziare come, attraverso l'interpretazione del concetto di *catharsis*, la riflessione di Ricoeur affronti una questione centrale per la definizione di un orizzonte della esperienza emancipato dagli interessi tecnico-strumentali, dove il momento sensibile diventa costitutivo e fondante un modello di razionalità i cui principi appartengono all'ordine della *praxis*, piuttosto che a quello della *theoria*. Il riferimento ad Aristotele ha, infatti, una forte valenza critico-decostruttiva rispetto alle modalità in cui si sono determinate le forme dell'esperienza sensibile nella modernità. L'avvento della tecnica moderna e delle nuove tecnologie ha prodotto, infatti, una contrazione e una "canalizzazione della sensibilità", "con una crescente esautorazione del mondo esterno in quanto sorgente di forme" (MONTANI 2007: 9), e una spiccata tendenza a ridurre il tasso di contingenza connesso alla nostra azione e comprensione del mondo. Il piacere del testo si configura invece, attraverso il concetto di catarsi, come il momento in cui la contingenza del mondo dell'agire e del patire riemerge e irrompe nella dimensione testuale e finzionale, consegnando al lettore il compito di elaborare attivamente i criteri di congruenza che permettono di applicare l'universo rappresentativo alla situazione di volta in volta determinata della recezione.

Come è noto, nella *Poetica* Aristotele dedica solo poche righe alla definizione del termine "*catharsis*":

Tragedia è dunque imitazione di un'azione seria e conclusa, dotata di grandezza, con un discorso reso piacevole, differentemente per ciascun elemento nelle sue parti, di persone che agiscono <direttamente> e non tramite narrazione, la quale imitazione, attraverso compassione e paura porta ad effetto la catarsi di siffatte passioni (*Poetica*, VI, 1449b 24 sgg.).

Questo termine, che compare anche nella *Politica* (III, 1342a 14) in relazione al valore educativo della musica, ha prodotto una storia delle interpretazioni ricchissima, e la sua capacità produttiva per il pensiero emerge, particolarmente, quando la riflessione sull'arte presuppone come momento fondamentale della costruzione del senso di un testo il momento della sua recezione, come avviene nell'ermeneutica contemporanea. Infatti, Ari-

1. Gadamer sostiene in *Verità e Metodo* che "l'esperienza dell'arte costituisce, insieme all'esperienza della filosofia, il più pressante ammonimento rivolto alla coscienza scientifica perché essa possa riconoscere e ammettere i propri limiti" (GADAMER 1960: 20). Come noto, tutta la prima parte di quest'opera, quella dedicata alla *Messa in chiaro del problema della verità in base all'esperienza dell'arte*, ruota intorno all'idea dell'arte come esempio eminente di "esperienza extrametodica di verità".

stotele, attraverso questa figura, tematizza come momento costitutivo, e non derivato, della verità dell'opera l'effetto che questa ha sullo spettatore (GADAMER 1960: 162).

Ricœur così caratterizza la ricerca ermeneutica: “È, per contro, compito dell'ermeneutica ricostruire l'insieme delle operazioni grazie alle quali un'opera si eleva sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire, per essere data dall'autore ad un lettore che la riceve e in tal modo muta il suo agire” (RICŒUR 1983: 92). Il concetto di catarsi si definirà, quindi, come una figura-chiave per comprendere le valenze etico-pratiche che Ricœur attribuisce all'esperienza dell'arte.

1. La *catharsis* come momento costitutivo della *phronesis*

L'esercizio ermeneutico sul concetto di *catharsis* si articolerà prendendo in esame principalmente *Tempo e racconto*, l'opera più complessa e impegnativa in cui Ricœur svolge la sua riflessione sull'esperienza dell'arte. Qui il filosofo francese sviluppa una interpretazione della *Poetica* di Aristotele come un modello di costruzione del testo che si presta ad “essere applicato all'intero campo narrativo”, e porta avanti un'argomentazione in cui i concetti di *catharsis*, di *phronesis* e quello gadameriano di “applicazione”² sono strettamente connessi tra loro. Ed è proprio la riflessione aristotelica sulla tragedia che fornisce al filosofo francese i presupposti teorici per formulare la sua teoria della tripla *mimesis*, attorno alla quale ruota tutto l'apparato concettuale di quest'opera.

In *Tempo e racconto* Paul Ricœur sviluppa la sua meditazione a partire dalla premessa che l'esperienza umana ha un carattere temporale, a cui è costitutivamente connessa l'idea che “il tempo diviene tempo umano nella

2. In *Verità e Metodo*, Gadamer affronta “il problema ermeneutico dell'applicazione” in stretta relazione con il concetto di *phronesis*. La questione dell'interpretazione dei testi si misura fondamentalmente con la “tensione che si stabilisce tra il testo [...] e il senso che assume la sua applicazione nel concreto momento della sua applicazione, per esempio nel giudizio del tribunale o nella predicazione” (GADAMER 1960: 359). L'attività dell'interpretazione dei testi, che è pensata come modello generale della comprensione, si fonda sul rapporto che si istituisce tra universale e particolare. Questo problema viene sviluppato attraverso la trattazione dell’“attualità ermeneutica di Aristotele”: “dalla descrizione del fenomeno etico e in particolare della virtù del sapere morale [*phronesis*] possiamo dire che l'analisi di Aristotele si presenta come una sorta di *modello dei problemi che si pongono in campo ermeneutico*. Anche dal canto nostro eravamo arrivati alla convinzione che l'applicazione non è una parte accidentale e secondaria del fenomeno del comprendere, ma lo costituisce invece nella sua stessa essenza fin dall'inizio” (ivi: 376). Così come la saggezza pratica per Aristotele è capacità di applicare la legge morale alla situazione determinata in cui ci si ritrova ad agire, l'interpretazione dei testi si costituisce attraverso la compenetrazione di particolare e universale: “il saper-si di cui Aristotele parla si definisce appunto per il fatto che comporta la piena applicazione e dispiega il proprio sapere nella immediatezza della situazione data. Quello che porta a perfezione il sapere morale, dunque, è solo un sapere del particolare [...]” (ivi: 374).

misura in cui è articolato in modo narrativo” (RICŒUR 1983: 15); ma questa considerazione si accompagna alla consapevolezza che qualsiasi riflessione filosofica sul tempo va incontro a paradossi inestricabili. Il filosofo francese mostra, attraverso la lettura delle *Confessioni* di Agostino, come le aporie della temporalità si radicalizzino quanto più la riflessione speculativa si spinge a fondo: l’ incongruenza prende il sopravvento sulla congruenza quanto più il pensiero avanza verso l’originario³.

Evidenziando l’*impasse* in cui si chiude la riflessione speculativa sulla temporalità, Ricœur compie una mossa decisiva, che consiste nel creare una mediazione tra Agostino e Aristotele: laddove la filosofia si ferma, la risposta a queste aporie ci viene dall’attività poetica, che non scioglie i paradossi costitutivi della temporalità, ma li rende produttivi, in quanto proietta schemi di congruenza sull’ incongruenza, costruendo *storie*. Le aporie della temporalità non possono essere superate ma possono diventare materiale, essere elaborate e messe in produzione costruendo testi narrativi. La risposta, quindi, alle domande lasciate aperte da Agostino ci può venire dalla teoria della narrazione tragica proposta da Aristotele nella *Poetica*:

Una delle tesi di fondo di questo libro è che la speculazione sul tempo è una ruminazione non conclusiva alla quale replica solo l’attività narrativa. Non che quest’ultima si presti a risolvere le aporie. Se le risolve è in chiave poetica e non teoretica. La costruzione dell’intrigo, diremo più avanti, risponde all’aporia speculativa mediante un fare poetico in grado, certo, di illuminare (sarà questo il senso fondamentale della *catharsis* aristotelica) l’aporia, ma non di risolverla teoreticamente (RICŒUR 1983: 42).

La lettura che Ricœur fa della *Poetica* si fonda sul ripensamento di due concetti centrali, quello di *muthos* e quello di *mimesis*, dove il secondo termine va inteso “nel senso dinamico di messa in stato di rappresentazione, di trasposizione in opere rappresentative” (RICŒUR 1983: 60): entrambi designano attività e, in quanto tali, devono essere intese “come operazioni e non come strutture”, quindi considerate in senso processuale e dinamico. L’attività mimetica ha il compito di portare ordine in quella processualità e frammentarietà dell’azione umana che la espone al disordine e alla dispersione. Comporre l’intrigo (*muthos*) significa far nascere l’intelligibile dall’accidentale, ma i criteri d’ordine narrativi sono sempre di volta in volta determinati e autoprodotti dal processo poetico. Il *muthos*, come “*sunthèse de l’hétérogène*” (RICŒUR 1983: 110), (*ton pragmaton sustasis*, lo definisce Aristotele)⁴ è composizione processuale e dinamica, che non risponde a una

3. Rimando per questa argomentazione alla parte di *Tempo e racconto* dedicata a *Le aporie dell’esperienza del tempo*, pp. 19 sgg.

4. Cfr ARISTOTELE, *Poetica*, 6, 1450a 15, analogamente nello stesso capitolo 1450a 5 il *muthos* viene definito “*sunthesin ton pragmaton*”.

logica, a una grammatica narrativa — la quale sarebbe un modo mascherato di rispondere teoreticamente alle aporie della temporalità. La narrazione è sempre una risposta determinata a queste aporie, le quali non fanno che ripresentarsi ricreando sempre nuovi materiali per la narrazione. Facendo riferimento a Kant (cfr. RICŒUR 1983: III) si può affermare che è un'attività formata dall'immaginazione produttiva, la quale crea i suoi schemi di congruenza a partire da un criterio indissociabile dal suo darsi di volta in volta in un racconto determinato: l'opera stessa lo autoproduce.

esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione che non è puramente accidentale, ma presenta una forma di necessità transculturale. O, in altri termini, *che il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, e che il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale* (RICŒUR 1983: 71).

L'attività narrativa diventa una sorta di condizione trascendentale dell'esistenza umana; un presupposto universale che si definisce, paradossalmente e in assonanza con il genere di trascendentalismo che Kant ha definito nella *Critica del giudizio*, come condizione che si fa carico costitutivamente del condizionato, che rimanda necessariamente alla effettività della esperienza narrativa, in cui continuamente si producono nuovi criteri di congruenza, perché incessantemente siamo chiamati a ricostruire un ordine che viene minacciato dai paradossi della temporalità. Occorre, quindi, pensare questo trascendentalismo non come un paradigma acronico, ma come una capacità di schematizzazione sempre in via di produzione, sempre in formazione, che ha a che fare con la storia e la sedimentazione culturale delle forme, dei generi e dei tipi.

Ricœur, sempre ricorrendo ad Aristotele, individua un'attività mimetica che sta a monte e a valle rispetto a quella costituita dalla costruzione dell'intrigo, cioè dell'opera di "configurazione": un'attività che unisce l'interno e l'esterno, definendosi come un andirivieni tra testo e mondo dell'azione.

Quindi, attraverso la *Poetica* di Aristotele, Ricœur individua nell'attività mimetica tre momenti, che vanno pensati in una dinamica circolare, dove mondo e narrazione sono uniti in una relazione originaria, che crea una processualità e dinamicità reciprocamente produttiva e arricchente:

Mimesis I: "prefigurazione". Le azioni umane, per il loro carattere teleologico, hanno una disposizione ad essere raccontate (diversamente dall'azione fisica), quindi costituiscono un tessuto di storie potenziali — determinano una precomprensione narrativa dell'esperienza umana — che chiedono di essere raccontate.

Mimesis II: “configurazione”. È il momento in cui dal tessuto di storie potenziali emerge un intreccio, una composizione ordinata che proietta una concordanza sulla discordanza e organizza in schemi processuali e dinamici i paradossi della temporalità.

Mimesis III: “rifigurazione”. L’esperienza che noi facciamo dei testi non è autoreferenziale, ma ha l’effetto di modificare la nostra esperienza del tempo, rifluisce nel mondo dell’agire e del patire arricchendolo, rendendolo più complesso e diversamente, ma anche più autenticamente, compreso e abitabile.

Situando in tal modo il salto dell’immaginario entro le due operazioni che costituiscono ciò che sta a monte e a valle della *mimesis*–invenzione, non penso di attenuare, anzi di arricchire, il senso stesso dell’attività mimetica operante nel *muthos*. Spero di poter mostrare che essa ricava la sua intelligibilità dalla sua funzione di mediazione, che è quella di condurre da ciò che sta a monte del testo a ciò che sta a valle, grazie alla sua capacità di nuova figurazione (RICŒUR 1983: 81).

Al contrario di Gadamer, che sottolinea il ruolo fondamentale attribuito da Aristotele nella *Poetica* alla spettatorialità nella determinazione della verità dell’opera, Ricœur sostiene che “la recezione dell’opera non è [...] una categoria dominante nella *Poetica* che è piuttosto un trattato relativo alla composizione, senza quasi interesse alcuno per colui che ne è destinatario” (RICŒUR 1983: 84).

Tuttavia, il filosofo francese riesce a rintracciare all’interno del testo aristotelico dei frammenti di teoria della recezione, che raggruppa sotto il titolo di *mimesis* III. Trattando questo terzo momento dell’attività mimetica, l’esercizio interpretativo sulla *Poetica* di Aristotele si focalizza sulla figura della *catharsis*, che tematizza propriamente il momento in cui l’opera sconfigna, rifluisce nel mondo dello spettatore. Questa zona liminare è il *topos* originario in cui si situa il compito del pensiero ermeneutico. Aristotele ne comprende la fundamentalità, individuando in questo momento il *telos* stesso della tragedia, quindi subordinando le fasi di strutturazione processuale del racconto al raggiungimento di questo effetto nello spettatore: il racconto ha il fine di produrre una catarsi di compassione e paura. Ricœur sostiene che queste passioni (usa i termini *pitié* e *terreur*) sono legate a fatti terribili e pietosi, che il racconto imita o rappresenta, e quindi nascono nel rapporto tra *mimesis* I e II, mentre il piacere che deriva da pietà e terrore attraverso la catarsi è un piacere “costruito nell’opera” e “vissuto dallo spettatore”. È grazie a *ton pragmaton sustasis* che si produce il piacere del tragico.

La *catharsis* è una purificazione — meglio [...] una epurazione — che ha luogo nello spettatore. Consiste propriamente in questo che il “piacere proprio” della tragedia deriva dalla pietà e dal terrore. Consiste quindi nella trasformazione in piacere della pena che accompagna tali emozioni. Ma questa alchimia soggettiva è costruita *entro*

l'opera *mediante* l'attività mimetica. Esso deriva dal fatto che gli incidenti che generano pietà e terrore sono, come abbiamo detto, portati a livello di rappresentazione. [...] In tal senso la dialettica dell'interno e dell'esterno raggiunge il suo punto culminante della *catarsi*: sperimentata dallo spettatore essa è costruita nell'opera. (RICŒUR 1983: 87).

Poche pagine prima Ricœur a proposito del piacere del tragico sostiene:

tutti gli abbozzi di *mimesis* III nel testo di Aristotele sono relativi a questo "diletto proprio" e alle condizioni della sua produzione. Vorrei mostrare come questo piacere è a un tempo stesso costruito dall'opera e realizzato al di fuori di essa. Esso unisce l'interno e l'esterno e richiede di considerare in termini dialettici questo rapporto tra interno ed esterno, rapporto che la poetica moderna riduce troppo sbrigativamente a semplice disgiunzione, in nome di un preteso divieto che la semiotica pronuncerebbe nei confronti di tutto ciò che è considerato extra-linguistico. Come se il linguaggio non fosse, da sempre, gettato fuori di sé dalla sua veemenza ontologica! (RICŒUR 1983: 85).

La *catarsi* mette in evidenza questo momento di forzatura del testo, che Ricœur ci invita a pensare nella sua intima paradossalità: il testo refluisce nel mondo rendendolo diversamente abitabile, in virtù del suo essere una forma compiuta e conclusa esso è in grado di ridefinire l'orizzonte temporale di senso della nostra esperienza; l'opera agisce sul mondo portando alla luce qualcosa che in precedenza non c'era: "Non è un paradosso dire che una finzione ben chiusa apre un abisso nel nostro mondo" (RICŒUR 1984: 40). *Mimesis* III "trova la sua pienezza solo quando l'opera dispiega *un mondo* che il lettore si appropria" (RICŒUR 1983: 88). Il sentimento della *catarsi* è un sentire costruito dall'opera, di cui l'opera è responsabile, ma che si realizza al di fuori di essa. Così l'attività mimetica trova il suo compimento nel lettore-spettatore, che partecipa alla costruzione del senso del testo e della sua messa in coerenza attraverso un atto di identificazione sentimentale. Grazie a questo processo, che porta in primo piano il momento sensibile della recezione, l'opera produce e insieme ridefinisce l'orizzonte della con-sensualità in quanto orizzonte comunitario. La *catarsi* non è un'emozione intesa come mero stato interno (RICŒUR 1978: 156), un movimento dell'anima che si iscrive nell'ambito dei vissuti individuali, o degli *Erlebnisse*, ma il momento in cui riconosciamo sentimentalmente l'universale della condizione umana attraverso un atto di identificazione con il mondo trasmesso dal testo. Il sentimento viene assunto come una componente fondamentale della conoscenza e si caratterizza come una "purificazione", "epurazione" o "chiarificazione", "una universale liberazione dell'animo oppresso" (GADAMER 1960: 165) che si attua attraverso il piacere della conoscenza. In questo "piacere del riconoscimento", che unisce *pathos* e aspetti intellettivi, ciò che si rigenera, assumendo una maggiore ricchezza e complessità, è il mondo abitabile, l'orizzonte dell'agire e del patire: l'accento

quindi non va posto sull'accrescimento delle nostre capacità cognitive come effetto della recezione dell'opera, ma sull'universo dell'esperienza, dove ciò che viene *rifigurato* è l'orizzonte del sentire comune, della con-sensualità.

La peculiarità dell'ermeneutica ricœuriana si mostra in questa continua, serrata, urgente necessità di pensare il debito originario che il testo, il linguaggio contrae con l'irriducibile alterità del reale. La "veemenza ontologica del linguaggio", che il momento della catarsi testimonia attraverso il ritorno della costruzione formale nelle forme quotidiane del sentire, viene espressa dal testo attraverso la compresenza di concordanza e discordanza. L'opera dispone sempre "di una speciale poetica con cui far violenza al linguaggio–discorso e aprirsi una via di accesso alla realtà" (MELANDRI 1968: 259), perché gli schemi di congruenza e la composizione formale non producono un superamento, una *Aufhebung*, delle incongruenze e del disordine legato al mondo dell'agire e del patire, ma la traccia e la testimonianza del mondo come suo "Altro" riemergono costantemente attraverso la tensione costitutiva, e mai ricomponibile in via definitiva, della "concordanza discordante". L'intelligibilità della prassi umana è resa possibile dal testo narrativo, ma esso rimanda, circolarmente, nel procedimento di costruzione della sua forma, alla contingenza del mondo dell'azione, che irrompe nel testo attraverso indici e procedimenti che lo configurano come *sustasis* o *sunthesis*, il cui processo di messa in coerenza è sempre in via di definizione, e mai garantito in via definitiva. La prima discordanza che emerge dalla narrazione tragica "è rappresentata dagli accadimenti terribili e pietosi", che sono "la minaccia principale per la coerenza dell'intrigo."⁵ Costruita dalla composizione e compendosi nel mondo dell'interprete, il momento della catarsi interviene trasformando, e non superando o espellendo, le passioni dolorose in piacere della comprensione,⁶ connotandosi, in tal modo, come componente fondamentale della ricomposizione dinamica delle incongruenze che i fatti terribili e pietosi immettono nella narrazione; ricomposizione che, attuandosi nella situazione determinata della recezione, reimmette, dialetticamente, la discordanza del mondo dell'agire e del patire nell'universo testuale. Il piacere proprio della tragedia diventa così costitutivo di quella intelligibilità del testo, che Ricœur definisce "una intelligibilità

5. RICŒUR (1983: 75). Esaminando la *Poetica* di Aristotele, Ricœur sostiene che "la discordanza è presente ad ogni stadio dell'analisi aristotelica", ma i momenti in cui raggiunge il suo apice sono quelli raccolti sotto il lo schema della "*metabole*", del mutamento, che si articola attraverso tre dinamiche fondamentali: *peripeteia*, *anagnorisis*, "ai quali bisogna aggiungere l'effetto violento (*pathos*)".

6. Il momento della catarsi è strettamente legato a quello dell'*anagnorisis*: "Il piacere di apprendere è, in effetti, il primo elemento del piacere del testo" (RICŒUR 1983: 86). Cfr. anche RICŒUR (1960: 495): "Bisogna farsi corista per accedere ai sentimenti specifici della riconciliazione tragica; [...] divenendo corista l'uomo accede ad una sfera di sentimenti che possiamo definire simbolici e mitici [...]". Entrando nel coro si entra nell'ambito della "saggezza tragica" e il sentimento diventa una "modalità del comprendere".

adeguata al campo della *praxis* e non della *theoria*, vicina quindi alla *phronesis* che è l'intelligenza dell'azione" (RICŒUR 1983: 71), caratterizzata da questa compenetrazione di aspetti sensibili e intellettuali.

2. *Catharsis* e immaginazione

In *Tempo e racconto*, il filosofo francese, facendo riferimento alla catarsi, rimanda a un saggio del 1978, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling* — che si pone in continuità con la riflessione de *La metafora viva* — dove, al termine della sua analisi, tratta la componente emozionale costitutiva del processo conoscitivo messo in atto dal processo metaforico. Nel saggio in questione, Ricœur sostiene, facendo riferimento allo schematismo kantiano, che la metafora ci mostra il meccanismo generativo dei concetti. La conoscenza che essa realizza è quella di un genere che "non ha ancora raggiunto la pace concettuale", che vive ancora nella tensione tra identità e differenza. La metafora, come ogni linguaggio poetico, si caratterizza attraverso una "referenza sdoppiata", a cui corrisponde uno sdoppiamento del piano semantico e una struttura scissa del sentimento⁷. Così come si produce in questo meccanismo del linguaggio una sospensione della referenza di primo grado (descrittiva, legata al linguaggio nel suo uso ordinario che tuttavia continua a permanere come "referenza negata"), per creare una nuova referenza, di secondo grado (che ridefinisce i confini della nostra esperienza), allo stesso modo Ricœur sostiene che "feelings deny the first-order feelings which tie us to these first-order objects of reference" (RICŒUR 1978: 157). Il sentimento non è una componente secondaria e derivata nel rapporto che si istituisce tra soggetto e oggetto, ma è istitutivo e fondante questo stesso rapporto:

Its function is to abolish the distance between knower and known without cancelling the cognitive structure of thought and the intentional distance which it implies.

7. In *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Ricœur sostiene che l'"interpretazione è intelligenza del senso duplice" (RICŒUR 1965: 20), definendo in tal modo, attraverso l'ambiguità e la significazione complessa, ciò che egli intende per "simbolo" e individuando una struttura comune che unisce il mito al linguaggio del sogno. Tuttavia, il filosofo francese, nella sua analisi dell'*Edipo re*, rileva come la riduzione del mito alle leggi del sogno, che emerge dalla lettura freudiana della tragedia sofoclea, lasci fuori qualcosa di essenziale: "la creazione di Sofocle non mira a rianimare il complesso di Edipo nello spirito degli spettatori; sulla base di un primo dramma, il dramma dell'incesto e del parricidio, Sofocle ha creato un secondo dramma, la tragedia dell'autocoscienza, del riconoscimento di se stessi. Istantaneamente Edipo penetra in una seconda colpa, una colpa adulta, che si esprime nella arroganza e nella collera dell'eroe. [...] La sua colpa non si trova più quindi nella sfera della libido, ma in quella dell'autocoscienza; è la collera dell'uomo come potenza della non verità". Questi due drammi creano un'"antitetica della riflessione".

Feeling is not contrary to thought. It is thought made ours. This felt participation is a part of its complete meaning as poem (RICŒUR 1978: 156).

Il sentimento spiega così la relazione di cooriginarietà in cui si determinano l'uomo e il suo mondo. Ma questa relazione, che in *Tempo e racconto* viene pensata nella forma di una esperienza narrativa, si presenta nei testi poetici, sia nella componente cognitiva che in quella sentimentale, nella sua struttura scissa, ambigua, o, riprendendo l'espressione dell'opera appena citata, nella figura di una concordanza discordante. Questo sdoppiamento si mostra esemplarmente nel rapporto che si istituisce tra le passioni tragiche di pietà e terrore e la catarsi, a cui corrispondono due livelli di "realtà" che codeterminano la verità della tragedia, la quale si attuerebbe nella relazione tensionale di una "referenza sdoppiata".

Esaminiamo quale tipo particolare di referenza — alla quale corrisponde una dinamica sentimentale — di riferimento al mondo si definisce attraverso la *mimesis* tragica. Nel cap. 4 della *Poetica*, Aristotele sostiene, a proposito dell'immagine pittorica, che il riconoscimento della verità della rappresentazione avviene attraverso il riferimento diretto a una 'realtà', che il quadro restituisce nei suoi tratti essenziali, per cui la conoscenza nasce dal rapporto tra rappresentazione e rappresentato, cosicché si apprende immediatamente che "questo è quello". Nella narrazione tragica, invece, il momento del riconoscimento, del "rivolgimento dall'ignoranza alla conoscenza" (*Poetica*, I, 1452a 31) non avviene attraverso il passaggio dal piano del mondo dell'agire alla sua "trasfigurazione in forma"⁸ ma avviene all'interno della narrazione tragica stessa. Il passaggio dalla opacità del mondo dell'agire e del patire al "riconoscimento" delle ragioni, delle cause o principi che regolano le vicende umane è una dinamica messa in atto dalla stessa costruzione tragica che giunge, attraverso la *peripeteia* e l'*anagnorisis*, al "rivolgimento dei fatti verso il loro contrario [...] secondo il verosimile e il necessario" (*Poetica*, II, 1452a 23 sgg.), con il conseguente riconoscimento, da parte dell'eroe tragico, della propria condizione di essere mortale e vulnerabile, il cui agire non ha come movente fondamentale l'intenzione che riposa nell'animo dell'agente, ma è il risultato di una complessa rete di circostanze e situazioni che lo trascendono, di cui non potrà mai avere una comprensione piena e trasparente, ma continuamente soggetta ad errore. È come se la rappresentazione tragica mettesse in mostra, portasse allo scoperto la necessitante struttura dinamica e temporale di ogni verità, che può accadere solo attraverso uno sviluppo processuale. Ciò che nella rappresentazione pittorica ci appare come un atto di immediata apprensione dei tratti essenziali della realtà rappresentata, qui

8. Questa espressione fonda la riflessione che Gadamer sviluppa sull'arte in *Verità e metodo* (GADAMER 1960: 162–68), che assegna alla *mimesis* il valore di un "incremento d'essere".

appare attraverso un ineliminabile processo preparatorio che è costitutivo della verità stessa. Questo riassorbimento di un grado di 'realtà' all'interno della narrazione si definisce parallelamente anche sul piano delle passioni, che entrano come fattori determinanti sia della componente conoscitiva, sia degli aspetti etici della tragedia. Il produrre "pietà e terrore" è uno dei motivi più ricorrenti di tutta la *Poetica*: il *muthos* tragico può essere fonte di verità e di insegnamento solo se lo spettatore si immedesima con il destino dell'eroe, e quindi partecipa emotivamente alle sue vicissitudini; ma queste passioni di "primo grado", legate al mondo dell'agire e del patire, vengono riattualizzate all'interno della rappresentazione tragica, per cui il dispiacere non è più legato, come in rapporto al quadro, alla visione diretta della realtà (dispiacere che si trasforma in piacere nel momento in cui avviene una trasposizione sul piano mimetico), ma entra all'interno del senso della narrazione, come momento propedeutico, ma anche fondante, al riconoscimento della verità della vicenda tragica. È all'interno della rappresentazione tragica che interagiscono i due piani emozionali, quello di "pietà e terrore" e quello della catarsi, interazione che diventa fondamentale per accedere alla verità tragica. Solo attraverso il tempo della narrazione, che trasfigura il tempo della vita, è possibile compiere il passaggio da un sentimento legato al mondo dell'agire e del patire a un sentimento filosofico, etico e conoscitivo al tempo stesso.

Il sentimento della catarsi assume quindi una valenza al tempo stesso finzionale e reale, così come la narrazione dei fatti è al tempo stesso invenzione e scoperta del mondo. Nel saggio sopracitato, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, Ricœur mette in evidenza come questo momento sensibile presupponga una *epoché*, una sospensione delle passioni di primo grado. Ciò implica che un risvolto riflessivo e attivo sia costitutivo delle dinamiche sensibili; aspetto che rivela il ruolo essenziale dell'immaginazione come facoltà che media tra dato e senso, tra fattuale e finzionale, tra passività della sensibilità e attività del concetto. Solo attraverso il movimento mediatore e fondante dell'immaginazione è possibile spiegare la catarsi come dinamica in cui le discordanze prodotte dalle passioni tragiche di pietà e terrore si ricompongono in un sentimento che "ricomprende il commovente nell'intelligibile" (RICŒUR 1983: 78), dove il sentire non è qualcosa di contrapposto alla conoscenza e all'intelletto, ma una componente essenziale per la comprensione dell'universale: "Feeling is not contrary to thought. It is thought made ours" (RICŒUR 1978: 156). La metafora e il racconto sono modi del linguaggio attraverso i quali l'immaginazione produttrice opera la sintesi dell'eterogeneo. L'ermeneutica ricœuriana si misura costantemente con il compito di indagare questo luogo originario dell'esperienza del mondo: l'immaginazione gioca infatti un ruolo ontologico decisivo in quanto è un "processo incorporato alla costituzione stessa

dei fenomeni, dunque della realtà oggettiva, essa costituisce uno stadio del processo di oggettivazione” (MESSORI 2002: 47). Ogni atto immaginativo si radica in una situazione sensibilmente determinata, ma è al tempo stesso un atto creativo, che opera e mette in forma un distanziamento dalla mera passività ricettiva. Questa *epoché* apre la dimensione del possibile: l’immagine non è simulacro o mera copia che sminuisce la realtà, ma la potenzia liberandone risorse di senso, è un forza “euristica” capace di aprire e dispiegare nuove dimensioni del mondo. La dinamica di distanziamento e appartenenza⁹ caratterizza essenzialmente l’attività dell’immaginazione, che viene pensata come un movimento processuale, in una dialettica che non si risolve mai in un superamento, ma che sempre di nuovo si rinnova in un gioco di rimandi tra finzione e “realtà”. Questa facoltà assume un ruolo fondamentale nella definizione del tempo umano, il quale acquista il suo senso solo attraverso una schematizzazione narrativa:

Se dunque l’immaginazione è anzitutto da pensare come campo di reversibilità del dato e del senso, della vita e della forma, del prima e del dopo, anche il suo lavoro empirico andrà pensato, senza equivoci soggettivistici, come l’opera di una “facoltà” che schematizza la tessitura temporale effettiva dei fenomeni non solo nel rispetto di una primaria destinazione cognitiva (il riferimento dei concetti alle intuizioni sensibili), ma anche secondo più libere movenze e, tra queste, secondo le movenze di una pervasiva istruttoria dell’esperienza raccontabile. Il mondo, in quest’ultimo caso, apparirebbe come lo sfondo di un indeterminato tessuto esperienziale intimamente temporalizzato, un mondo percorso da storie potenziali e tracce di eventi che aspirano a configurarsi in un racconto, da eccedenze e residui del dato reale sul senso raccontabile viceversa, da incroci di finzione e realtà, verità e simulazione, da sconfinamenti reciproci del tempo del racconto e tempo raccontato, da tensioni permanenti tra l’istanza che mira a compiere il lavoro immaginativo in una figura unitaria e quella che lo restituisce all’interminabilità del suo compito (MONTANI 1999: 15).

Lo schematismo dell’immaginazione si configura come un movimento originario, il cui lavoro di “configurazione” è mediazione interminabile tra un tessuto di storie potenziali, che chiedono di essere raccontate, e il suo compiersi in quell’“incremento d’essere” che ridecrive il mondo attraverso l’atto della lettura. Questo momento di applicazione del testo alla situazione determinata della sua recezione avviene attraverso una compenetrazione di componenti intellettuali e componente sentimentale, che caratterizza la catarsi come effetto di un’attività sintetica dell’immaginazione fondante tutte le fasi del processo mimetico sulla base di una struttura scissa. La

9. L’immaginazione è la facoltà che fonda quella dialettica di appartenenza e distanziamento che caratterizza essenzialmente l’ermeneutica ricœuriana rispetto a quella gadameriana. La prima tiene insieme metodologicamente comprensione e spiegazione del testo. Cfr. FERRARIS (1988: 440–3) e CONTINI (2011: 197–200).

catarsi è quindi il momento culminante della esperienza narrativa, in cui le aporie della temporalità non vengono superate teoreticamente, ma trovano una loro “illuminazione” poetica — si ripropongono a livello più profondo mostrando attraverso un *ordine* narrativo la temporalità umana nella sua intima paradossalità — liberando “l’aporia dal non-senso che incombe” (RICŒUR 1983: 21); non presentandosi, quindi, nella forma di una *impasse* di fronte alla quale la comprensione si ferma. Ciò avviene attraverso una schematizzazione narrativa della immaginazione operante una “chiarificazione” che tiene insieme e collega un tempo precompreso (*mimesis* I), in cui prevale la discordanza, e il tempo rfigurato (*mimesis* III) attraverso il tempo configurato dal testo.

Questo processo complesso di chiarificazione catartica, “che accompagna e completa l’immaginazione nella sua funzione di *schematizzazione*”, connota l’opera di quella comunicabilità *a priori* che definisce il bello secondo l’estetica kantiana¹⁰. Il sentimento che determina a priori la con-sensualità dell’opera costituisce, al tempo stesso, la condizione di possibilità che essa possa avere un effetto morale e che sia in grado di comunicare “valutazioni nuove, norme inedite [...] che affrontano e scuotono i ‘costumi’ correnti” (RICŒUR 1985: 379). Questo con-sentire, fondativo di una comunità storica, è anche una dinamica sempre in via di definizione, che affida allo spettatore la responsabilità e il dovere di costruire nuove regole del sentire comune, per progettarsi in una comunità a venire i cui limiti sono incessantemente in costruzione. Aderendo alla lettura che H.R. Jauss fa della *catharsis* aristotelica, Ricœur afferma:

la *catharsis* costituisce così un momento distinto dell’*aisthesis* concepita come pura ricettività: cioè il momento di comunicabilità della comprensione percettiva. L’*aisthesis* libera il lettore dal quotidiano, la *catharsis* lo rende libero in vista di nuove valutazioni della realtà che prenderanno forma nella rilettura (RICŒUR 1985: 275).

Il testo vincola il lettore a un’identificazione con la visione del mondo da esso veicolata, la catarsi sancisce una “chiarificazione” che lo rende libero di fare di quella storia che gli è stata consegnata “una provocazione ad essere e agire altrimenti”. L’effetto catartico dei racconti si connota, attraverso questa argomentazione, come un *essere sempre di nuovo appropriati* da inedite visioni del mondo e di noi stessi, che richiedono al lettore una scelta tra

10. Cfr. RICŒUR (1985: 275). Kant nella *Critica del Giudizio* definisce in base al concetto di *sensus communis* quel risvolto del principio del Giudizio che è il gusto: “Ma per *sensus communis* si deve intendere l’idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori* del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusione che avrebbe una influenza dannosa sul giudizio” (KANT 1790: 150).

le molteplici proposizioni etiche veicolate dalla lettura; ciò significa che, attraverso un atto di responsabilità, il nostro essere segnati dal passato si converte in un “tempo dell’iniziativa”. Il momento in cui il lettore si appropria del testo implica una distanziamento riflessivo, attraverso il quale l’opera si qualifica eticamente, connotando la dinamica dell’applicazione di una valenza utopica, estranea alla trattazione gadameriana. Attraverso il concetto di “applicazione” Gadamer, in *Verità e metodo*, facendo riferimento all’ermeneutica giuridica, introduce il risvolto attivo e produttivo dell’attività di interpretazione dei testi, che la orienta verso una ridefinizione e rigenerazione dell’orizzonte di senso che unisce l’interprete e il testo: ogni atto interpretativo richiede che si produca di volta in volta la regola determinata che permette di ricostruirne la coerenza all’interno della situazione ermeneutica. La trattazione di questo momento “creativo” del processo interpretativo assume, tuttavia, nel contesto dell’opera un ruolo marginale e l’attualizzazione del testo nel presente della recezione risulta garantita da una *Wirkungsgeschichte*, da una storia degli effetti del testo, che assicura una continuità del senso trasmesso, la quale unisce in una relazione originaria l’opera e chi la interpreta. La catarsi, in questa prospettiva, assume i tratti di una ricomposizione nella “comunione del vero assistere”¹¹ che avviene all’interno di un decorso lineare della tradizione che tende a privilegiare l’aspetto speculativo, l’universale trasmesso dal testo.

3. *Catharsis*, identità narrativa e racconto storico

Il sentimento di libertà che il lettore sperimenta è il piacere della conoscenza e della ridescrizione del mondo che si traduce in un complementare piacere della conoscenza e ridescrizione del sé (MESSORI 2002: 32), nella direzione di una identità narrativa consegnata al mondo dell’azione.

Il sé della conoscenza di sé non è l’io egoista e narcisista di cui le ermeneutiche del sospetto hanno denunciato l’ipocrisia e insieme l’ingenuità, il carattere di sovrastruttura ideologica e l’arcaismo infantile e nevrotico. Il sé della conoscenza di sé è il frutto di una vita sottoposta ad esame, secondo l’espressione di Socrate nell’*Apologia*. Ora, una vita sottoposta ad esame è, in larga parte, una vita depurata, chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici che di finzione portati

11. Cfr. GADAMER (1960: 166). Nelle belle pagine che il filosofo dedica a *L’esempio della tragedia*, così definisce la catarsi e il valore filosofico attribuito alla mestizia tragica: “Lo spettatore riconosce sé stesso e il proprio essere finito nei confronti della potenza del destino. [...] Il ‘così è’ dello spettatore è una specie di riconoscimento di sé che egli fa, uscendo con tale consapevolezza dalle illusioni in mezzo alle quali, come ogni altro, comunemente vive. L’affermazione tragica è intelligenza del vero, in virtù della continuità di senso in cui lo spettatore stesso si ricolloca. [...] Nell’evento tragico egli ritrova sé stesso, poiché ciò che in esso gli si fa incontro è il suo mondo come egli lo conosce nella propria tradizione religiosa o storica”.

dalla nostra cultura. L'ipseità è così quella di un sé istruito dalle opere della cultura che si è applicato a se stesso (RICŒUR 1985: 376).

Il momento costitutivo dell'*applicatio* diventa il luogo in cui si fonda l'identificazione narrativa tra storia collettiva e storia individuale, che consegna al soggetto interpretante il compito inesauribile di ridefinirsi e insieme ridefinire il mondo dell'agire e del patire.

Questa "chiarificazione" assume la forma di un processo e di un compito che dura tutta una vita, che investe il soggetto in un progressivo e interminabile percorso di "raggiungimento di uno stato proprio", che è atto di appropriazione, di riconoscimento, di identificazione e di ridescrizione del sé nell'opera e nel suo mondo che di volta in volta lo costituiscono¹². Ma, contemporaneamente, questo piacere del riconoscimento, che consegna il testo alla situazione concreta e determinata della sua recezione, implica un distacco dai nostri affetti ordinari, per assurgere ad un più alto grado del sentire, che consente un vedere in profondità e un vedere in modo inedito — attraverso un'accresciuta complessità — il mondo dell'azione, il quale, grazie all'atto della lettura, si arricchisce di nuove storie che non finiremo mai di raccontare, ma anche di storie che non riusciremo a raccontare. Questo non significa un accresciuto livello di incalcolabilità e disordine del mondo dell'esperienza; piuttosto, la complessità che l'attività narrativa restituisce alla dimensione della prassi implica un'accresciuta capacità di farsi carico dell'imprevedibilità della contingenza, implica un incremento d'essere che è, al tempo stesso, una potenziata capacità del soggetto di orientarsi nella complessità dell'esperienza, che si attua elaborando attivamente e non rimuovendo l'accidentalità del mondo dell'azione. Ciò che è *proprio* del soggetto, allora, si rivela non attraverso una qualche identità stabile, trasparente al pensiero, ma al contrario attraverso la rimozione di ogni residuo sostanzialistico, attraverso un abbandono delle illusioni in mezzo alle quali comunemente si vive¹³. Questo implica un appropriarsi del testo distanziandosi da ciò che è abituale e ordinario, per identificare il soggetto della recezione nella storia processuale, plurima, dinamica, sempre in via di definizione di una cultura narrativa.

12. Nella sua analisi dell'*Antigone* di Sofocle, Ricœur, facendo riferimento alla interpretazione di Steiner, mette in evidenza "il fondo agonistico della prova umana", e sostiene che "il riconoscimento di sé richiede il prezzo di un lungo apprendistato acquisito nel corso di un lungo viaggio attraverso questi persistenti conflitti, la cui universalità è inseparabile dalla loro localizzazione ogni volta insuperabile" (RICŒUR 1990: 347–8). La tragedia "condanna l'uomo della 'praxis' a riorientare l'azione, a proprio rischio e pericolo, nel senso di una saggezza pratica in situazione che risponda, nel migliore dei modi, alla saggezza tragica. [...] La transizione dalla catharsis alla convinzione consiste, essenzialmente in una meditazione sull'inevitabile posto del conflitto nella vita morale" (ivi: 347–8). Questo passaggio, in cui l'etico sembra prendere il sopravvento sul narrativo (MONTANI 1996: 162), non può che avvenire attraverso quel processo di chiarificazione — in cui il conflitto è portato a illuminazione — che è la catarsi.

13. Cfr. GADAMER (1960: 166). Cfr. anche SOETJE (1993) e JERVOLINO (1984).

Resta tuttavia il problema di chiarire che ruolo abbia, nel racconto storico, questo processo inesauribile di chiarificazione che forma la nostra identità narrativa. Il racconto storico è segnato dalla necessità “che pone gli uomini del presente di fronte al compito di restituire agli uomini del passato — ai morti — il loro dovuto” (RICŒUR 1985: 242). La necessità di “restituire a chi ha dovuto patirla il riconoscimento della realtà di ciò che è stato patito” (MONTANI 1996: 158) non può essere affermata, tuttavia, ricorrendo ad un referenzialismo ingenuo, ma deve essere inserita sempre in una comprensione narrativa, iscritta nel grande circolo mimetico, dove la nozione di “realtà”, relativa al racconto storico, e di “irrealtà”, relativa a quello di finzione, diventano problematiche, in quanto questi due ambiti si determinano in una relazione di interdipendenza. Ricœur afferma che siamo autorizzati a parlare di una referenza incrociata tra racconto storico e di finzione, perché in entrambi, con modalità differenti, finzione e realtà si incrociano.

In tal caso la finzione dipenderebbe tanto dalla storia quanto la storia dalla finzione [...]. Ma su che cosa avviene l'incrocio della referenza per tracce e di quella metaforica, se non sulla *temporalità* dell'azione umana? Non è forse il tempo umano che storiografia e finzione letteraria rfigurano *congiuntamente*, incrociando *su* di esso i loro modi referenziali? (RICŒUR 1983: 132).

Così la funzione di “rappresentanza e di luogotenenza”, la “referenza per tracce”, propria del racconto storico ha il suo corrispettivo, per quanto riguarda il racconto di finzione, nella capacità che esso possiede di rivelare e trasformare la pratica quotidiana, e quindi nel momento dell'*applicazione*. Se il sentimento della *catharsis* è un momento costitutivo di questo rapporto che si istituisce tra il testo e la “realtà” nel racconto di finzione, questo sentimento si converte, in parallelo alla funzione di “rappresentanza” nel racconto storico, in un *sentirsi in “debito”* con il passato. Questo piacere del riconoscimento, che è il sentire che fonda una comunità pluriforme, processuale e dinamica, assume quindi le valenze di un *desiderio* della ragione che ci vincola al *pathos* della testimonianza: cancella la distanza e ci fa sentire “nostra” la “storia non ancora raccontata”, ci fa identificare con la necessità di liberare un “futuro inadempito del passato”, per raccontare sempre diversamente gli eventi fondatori di una storia della cultura, riconoscendo un debito di appartenenza alla storia delle vittime:

Noi raccontiamo delle storie perché in ultima analisi le vite umane hanno bisogno e meritano di essere raccontate. Questa osservazione assume tutto il suo valore quando richiamiamo la necessità di salvare la storia dei vinti e dei perdenti. Tutta la storia della sofferenza grida vendetta e domanda di essere raccontata (RICŒUR 1983: 123).

Il sentimento della catarsi, che è il modo in cui il modello tragico declina il piacere del testo, non solo attesta il momento in cui ci si identifica sentimentalmente con altre visioni del mondo veicolate dall'opera (per trasformare i sentimenti di primo grado in un più alto grado del sentire che rifigura e ridescrive il *sensus communis*), ma nel racconto storico si converte nella condizione che ci permette di riconoscere *sentimentalmente* quella "traccia" e quel "debito" con il passato, che non può essere restituito come mero dato di fatto. Se, come afferma Gadamer, attraverso la catarsi noi ci poniamo nella "comunione del vero assistere" che ci fa fare esperienza della nostra finitezza, della nostra appartenenza ad un orizzonte storico, politico, morale e religioso, in Ricœur questo "essere posti in consonanza con la realtà" che il sentimento produce, e che al tempo stesso lo connota come effetto dell'alterità a cui l'opera continuamente rimanda, si traduce in una urgenza che non ha solo i caratteri della "veemenza ontologica", ma acquisisce, soprattutto nella parte di *Tempo e racconto* dedicata alla narrazione storica, i tratti di un bisogno e di un'esigenza etica¹⁴. L'urgenza che il lettore possa essere in consonanza con un'altra storia, non la storia "effettiva", ma una storia dei vinti e degli oppressi non ancora raccontata: "La misura che conviene al pensiero della storia esige che noi ricaviamo dall'esperienza del subire e del soffrire, nei loro aspetti più emozionali, la struttura più primitiva dell'esser-segnati-dal-passato" (RICŒUR 1985: 331).

Solo se presupponiamo che anche del racconto storico è costitutivo un momento finzionale, e quindi assumiamo una complementarità tra questo e il racconto di finzione, è possibile "rivedere tutta la storia trasmessa, per far posto a più storie del medesimo passato" (RICŒUR 1992: 82) e liberare un futuro inadempito di questo passato. L'assunzione di un risvolto finzionale e creativo che si iscrive nella storiografia mette in crisi la storia, scritta dai dominatori, come corso progressivo del tempo. Ma gli aspetti costruttivi devono trovare il loro fondamento in quella "traccia" che si configura come un "debito" di testimonianza. La nozione di "debito" non esprime "altro che un sentimento" (RICŒUR 1985: 214), che fonda la necessità concettuale di una "rappresentanza", e indica come questa realtà non sia un dato che va restituito nella sua inseità, ma viene preso in carico dal testo per *rifigurarlo* e restituirlo al mondo dell'agire e del patire in modo *rivelante* e *trasformante*.

14. Le nozioni di "debito" e di "rappresentanza", o "luogotenenza", troveranno una più ampia e completa trattazione, attraverso l'introduzione del tema della memoria, in *La memoria, la storia, l'oblio* (RICŒUR: 2000). La nozione di debito viene definita come "dipendenza da una eredità ricevuta" (ivi: 696): "Siamo debitori a coloro che ci hanno preceduto di una parte di ciò che siamo. Il dovere di memoria non si limita a custodire la traccia materiale, scritturale o altra, dei fatti compiuti, ma serba il sentimento di essere obbligati nei confronti di questi altri [...] fra questi altri, rispetto ai quali siamo indebitati, una priorità morale spetta alle vittime" (ivi: 127). Questo "sentimento" fondativo della memoria collettiva trova il suo correlativo, sul piano della conoscenza storica, nella funzione di "rappresentanza" (ivi: 396).

Questo *sentirsi in debito* mutua allora dal racconto di finzione la capacità di convertirsi in un momento costitutivo dell'*applicatio*, *rifigurando* il nostro sentire nella direzione di una mediazione tra passato, presente e futuro che consegna al soggetto interpretante il compito e la responsabilità di autoprogettarsi con-sentendo a un'altra storia.

Bibliografia

- ARISTOTELE, *Peri poietikes*, trad. it. di D. Guastini, *Poetica*, Roma, Carocci, 2010.
- CONTINI, A., 2011, *Gadamer Ricœur e il problema del metodo*, in F. Cattaneo, C. Gentili, S. Marino (a cura di), *Domandare con Gadamer*, Milano, Mimesis.
- FERRARIS, M., 1988, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani.
- GADAMER, H.G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- JERVOLINO, D., 1984, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Napoli, Procaccini.
- KANT, I., 1790, *Kritik der Urtheilskraft*, trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza Edizioni, 1979.
- MONTANI, P., 1996, *Eстетica ed ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza.
- , 1999, *Immaginazione narrativa*, Milano, Guerini e Associati.
- , 2007, *Bioestetica*, Roma, Carocci.
- RICŒUR, P., 1960, *Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Aubier Montaigne; trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- , 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1966.
- , 1978, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, in «Critical Inquiry», 5, n. 1, pp. 144-59.
- , 1983, *Temps et récit I*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto I*, Milano, Jaca Book, 1986.
- , 1984, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Édition du Seuil; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto II, La configurazione nel racconto di finzione*, Milano, Jaca Book, 1987.
- , 1985, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988.
- , 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.

- , 1992, *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*, in *Imaginer l'Europe*, Le Cerf, Paris; trad. it. di I. Bertolotti, *Quale nuovo ethos per l'Europa*, in *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Brescia, Morcelliana, 2001.
- , 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Cortina, 2003.
- , 2002, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Palermo, Aesthetica Preprint.
- SOETJE, E., 1993, *Ricœur fra narrazione e storia*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- VOLPI, F., 1986, *La riabilitazione della filosofia pratica in e il suo senso nella crisi della modernità*, in «il Mulino», 35, n. 6, pp. 928–49.

Emancipation from Rationality

Richard Rorty's attempt to enlighten the Enlightenment
from the spirit of Romantic Hermeneutics

YVONNE HÜTTER

ABSTRACT: This article shows, firstly, why Rorty thinks that after the Kantian Enlightenment, which had fought for emancipation in the name of reason, we are now in need of a second Enlightenment that liberates us from rationality; it shows, secondly, the inner contradictions Rorty blunders into by (seemingly) detaching his critique of objectivity in his works after *Philosophy and the Mirror of Nature* from the subsequent necessary critique of subjectivity; it offers, thirdly, to explain these contradictions by reference to Rorty's ties to the tradition of Romanticism, on which he greatly depends, albeit without adopting its major concepts, which are a dialogical theory of subjectivity, and ironic ways of writing. A second level of investigation addresses the question of Rorty's rhetoric and how he thinks the emancipation from rationality should be accomplished, showing that his insistence on subjectivity and tradition serves his emancipatory program: Part of Rorty's strategy is selling his emancipatory maxim as reform instead of as revolution against dualistic and representational concepts of rationality. Therewith, Rorty is insisting on dialog with supposedly incommensurable positions and he is doing so because he thinks — from a pragmatic and utilitarian perspective — that this approach is more likely to have success.

KEYWORDS: Schlegel, Subjectivity, Irony, Rhetoric, Scientific and Political Communication Strategy.

During his career, Rorty has told different stories in his attempt to identify the major culprit of the dualistic schism in philosophy and the rise of rationality to power as well as where the antidote might come from. The version I am offering here is just one of many. Along with Kant Rorty invoked Plato and Descartes, amongst others, as subjectors; Rorty listed, as emancipators, Romanticism and non-reductive Empiricism¹. His reasoning, however,

1. What connects the two is processual infinitude together with self-impeachment. Rorty himself connects the two calling one the empiricist's "post-Darwin" version and the other the romantic "post-Nietzsche" version (Rorty 1996: xx). William James, whom Rorty sees in the post-Darwin-tradition, defines his own position as "radical empiricism": Empiricism "because it is contented to regard its most assured conclusions concerning matters of fact as hypotheses liable to modification in the course of future experience; and I say 'radical', because it treats the doctrine of monism itself as an hypothesis" (James 1897a: vii-viii). This translates to Romantic "irony" as will be seen further on.

summarized in the title of the following section, always follows a similar path. The version presented here can, therefore, be seen as paradigmatic for Rorty's analysis as a whole, although the names and concepts may vary.

1. Against Dichotomy!

Rorty has often been put in the romantic tradition and he himself emphasized the connection on more than one occasion². Over the last 40 years research on Romanticism has underlined the continuity and radicalization of concepts of the Enlightenment in Romantic thought: Herbert Schnädelbach, for instance, speaks about "Aufklärung der Aufklärung" (SCHNÄDELBACH 1987: 25)³. It is widely believed that Romantics took the lessons of Enlightenment to heart and turned its methods and concepts against Enlightenment itself. Following this argumentation, the Enlightenment was not able to cut the connection to metaphysics: Rationality, which came to liberate us, was just another mistress, under whose yoke we had to serve, and "die Annahme, es bedürfe zum moralischen Handeln notwendig einer universale Reichweite garantierenden Autorität [blieb] [...] unberührt" (DIEWALD-RODRIGUEZ 2014: 226).

Rorty, working with the vocabulary (concepts, methods, utopia) of the Enlightenment,⁴ attacks Kant's concept of rationality from two directions. He first dissolves objectivity: there is no certainty for truth, not even in the delimited form defined by Kant's "Verstandeskategorien"; there is no moral based on pure rationality ("reine praktische Vernunft")! The linchpin for both is Kant's transcendental subject, which Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* also deconstructs.

Rorty considers the distinction between body and mind to be a voluntary one which is actually a Kantian invention serving a specific task. "[T]he purportedly metaphysical 'problem of consciousness' is no more and no less than the epistemological 'problem of privileged access'" (RORTY 1979: 69). We first assume an authority that is able to give us certainty regarding truth-questions and then we use this authority to 'prove' our truth-claims. What is propagated is rationality as an ability that replaces the lost God's eye point of view. The concept of 'the more rational, the more likely to be true' is, therefore, a tautology as is, "[f]rom the antiessentialist's point of view, the Kantian lament [...] that something we define as being beyond

2. See e.g. FRASER 1990; MÜLLER 2014; WAAS 2003; ZIMMERMANN 2001, especially: 31–59.

3. See also STOCKINGER 2003.

4. In *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty states analytical philosophy is just another "Kantianism" that must be replaced by hermeneutics. However, he himself uses analytical methods to show the contradictions in analytical philosophy (RORTY 1979: 18).

our knowledge is, alas, beyond our knowledge” (RORTY 1994b: 58). Rorty very wisely writes “from the antiessentialist’s point of view” because from Kant’s and from a dualistic point of view there is no tautology here, given that A and B are distinct, “scheme and content” (Davidson). It is Rorty’s assumption that you cannot distinguish rigorously between A and B that creates the tautology.

In Kant’s view, there is a difference between subject and object, between the world itself and our reflections on it, as well as between the knowledge of the world, the knowledge of our knowledge of the world, and the knowledge of ourselves insofar as we are “reine Vernunftwesen”. Rorty rejects all of these distinctions together with the correspondence theory of truth. However, rejecting these distinctions does not mean to negate our being in “touch with reality” and “that our language, like our bodies, has been shaped by the environment we live in. Indeed, he or she [the antirepresentationalist] insists on this point [...]” (RORTY 1991: 5). What Rorty denies is the possibility of certainty regarding truth: “The trouble with aiming at truth is that you would not know when you have reached it, even if you had in fact reached it” (RORTY 1994c: 82). Therefore, the (possibility of certainty regarding the) difference between appearance and reality on the ontological–representational–epistemological level falls. On the linguistical level, we cannot, according to Rorty, divide our speaking about the world from our being engaged with the world: language is a tool “to deal with the environment” (Rorty 1996: xxiii). “There is no way to divide up this web of causal connections so as to compare the relative amount of subjectivity and of objectivity in a given belief. There is no way, as Wittgenstein has said, to come between language and its object, to divide the giraffe in itself from our ways of talking about giraffes” (Rorty 1996: xxvii). Beliefs (“truths”), thus, are not “representations” but “habits of action” (RORTY 1996: xxv).

William James, one of Rorty’s sources, stresses the psychological–empirical level in our decision–making⁵: “[...] as a rule we disbelieve all facts and theories for which we have no use” (JAMES 1897b: 10). Logicians, for example, exclude everything for which they, “in their professional quality of logicians, can find no use” (JAMES 1897b: 11). Rorty formulates this to fit Kant: having invented a discipline called “Fundamentalwissenschaft”, which he anchors in the likewise invented transcendental subject and its rationality, Kant has no use for anything that is not “rational” in his definition of the word (Rorty 1979: 131–8). James distinguishes between “live” and “dead” hypotheses that are “proposed to our belief” (JAMES 1897b: 2) — there is not

5. I owe this reference to James to Ursula Diewald–Rodriguez. I am also grateful for the suggestions of two anonymous referees. Furthermore, this article would not have been possible without the patient proof–reading of Rose Simpson and Jim Genaro.

always “an electric connection” (James 1897b: 2). Whether we are willing to believe certain theses or not is not “intrinsic” to the hypotheses but depends on the “relations to the individual thinker” (JAMES 1897b: 2). “Evidently, then, our non-intellectual nature does influence our convictions” (1897b: 11). According to James, this starting situation should not be described as pathological but “we must treat it as normal element in making up our minds” (JAMES 1897b: 11). Therefore, “reason [...] is but one item in the miracle” (James 1897a: VIII–IX) and “Many of my professionally trained confrères will smile at the irrationalism of this view” (James 1897a: ix–x). Socialization determines what we are willing to accept as “rational” or “true” and what we discredit as “irrational” and “false”: training creates commensurability⁶.

For Rorty, in this case following the steps of Dewey, moral obligation has no source other than tradition, habit, and custom (RORTY 1994c: 76): “morality is simply a new and controversial custom” (Rorty 1994c: 77).

All that the categorical imperative does, Dewey said, is to command ‘the habit of asking how we should be willing to be treated in a similar case’. The attempt to do more, to get ‘ready-made rules available at a moment’s notice for settling any kind of moral difficulty’, seemed to Dewey to have been ‘born of timidity and nourished by love of authoritative prestige’ (RORTY 1994c: 75).

According to Dewey, Kant’s insistence on scientificity results from his wanting to be accepted in the scientific community. For Rorty, putting rationality in radical opposition to passion is a fiction that supports Kant’s system. Rorty sees no fundamental difference between “Vernunft” and “Neigung”, but, like Annette Baier in the tradition of Hume, only gradual diversifications (RORTY 1994c: 77). “[M]oral progress [is] not a matter of an increase of rationality” (RORTY 1994c: 81) or of “rising above the sentimental to the rational” (RORTY 1994c: 82). Analogously to not knowing whether what you think is true really is true, even if it is: “you cannot aim at ‘doing what is right’, because you will never know whether you have hit the mark” (RORTY 1994c: 82). For Rorty, this is “simply a way of formulating the secularism of the Enlightenment — a way of saying that human beings are on their own, and have no supernatural light to guide them to the Truth” (RORTY 1996: xxvii). Hence, moral choice is “always a matter of compromise between competing goods, rather than a choice between the absolute right and the absolute wrong” (RORTY 1996: xxvii–xxviii). This does not open the door to chaos and nihilism because what we are willing to see as “morally good” still depends on our group affiliation. Thus, “it is best to think of moral progress as a matter of increasing sensitivity, increasing responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people

6. This is Fleck and Kuhn *ante litteram*, see also RORTY 1979: 349; 1985 and 1987.

and things” (RORTY 1994c: 81). The ethical maxim that is based on practice not on truth is — Rorty follows Sellar’s argumentation here — to enlarge the group of people we speak of as “we”. This guarantees group-cohesion and mutual care (RORTY 1994c: 79, also 1989).

After having dismissed objectivity, Rorty, in *The Mirror of Nature*, consistently, deconstructs subjectivity by referring to the subject-conceptions of Gadamer and Sartre. Subjectivity is as fictional as the concept of objectivity that subjectivity was invented to support. As Donald Davidson puts it in reference to C. I. Lewis, “Content and scheme [...] come as a pair; we can let them go together” (DAVIDSON 1988: 96). Davidson already sees the aurora of that new morning:

it seems to me that the most promising and interesting change that is occurring in philosophy today is that these dualisms are being questioned in new ways, or are being radically reworked. There is a good chance they will be abandoned, at least in their present form. What we are seeing is the emergence of a revised view of the relation of mind and the world (DAVIDSON 1988: 43).

The two worldviews — Kant’s and Rorty’s, or in Rorty’s words: dualists/rationalists/etc.⁷ vs. empiricists/pragmatists — are (almost) incommensurable. The first one (dualism) insists on two spheres, where one sphere (subject, mind, scheme) investigates, recognizes, “mirrors”, and is able to give a veracious representation of the other (object, body, content). The second one (pragmatism) negates the whole basis for argumentation: there is no clear distinction between the two spheres and there is no “proof” for “truth” other than group affiliation. However, the second — “new” or “improved” or just “different” — paradigm must in some way be connected to the first — “old”, “outdated”, “different” — paradigm.

From Rorty’s point of view, both paradigms are purpose-built ways of description. Therefore, whether you call the two approaches incommensurable or not and whether you call the second paradigm “new”, “improved” or just “different” also depends on what you want to do with these notions: you can decide whether to sell your (Rorty’s) position as further development and radicalization or as disruption. In the first case you need to stress continuity and commensuration (offering, for example, a description using words and concepts of the old paradigm). In the second you stress discontinuity and incommensurability⁸. When words do not represent “reality” but

7. As previously mentioned in my introduction, Rorty has several other names for this tradition, for example platonists, foundationalists, essentialists, representationalists, etc., and for his own tradition, e.g. antifoundationalists, antiessentialists, antirepresentationalists. He uses the names more or less synonymously and chooses them according to which notion he particularly wants to stress.

8. Both are, in my opinion, linked in Kuhn’s notion of “revolution” (1962/70) that explains scientific revolution as growing within normal science but shifting its major paradigms by creating a

serve to fit specific needs in social contexts, which word to choose is not due to a logical necessity but due to a strategic and political decision. One of the supposed problems with Rorty's philosophy, as will be considered shortly, is that he never clearly decided whether the emancipation he calls for radicalizes or disrupts with Enlightenment's philosophy. I will show that he did not have to decide because deciding between the two is necessary only from the dualist-paradigm's point of view.

Rorty is aware that his concept of the morally good as guaranteeing happiness and freedom to the largest number is itself a product of the social pressure of post-enlightenment western society — a society in which he himself grew up — and that the social utopias of “strong poems”⁹ like the *New Testament* and the *Communist Manifesto* shaped his ideals (RORTY 1998a). He is also aware that liberalism and pragmatism are just one of many possibilities to try to make sense of our existence (RORTY 1996: xxxii). Why, then, call for another emancipation and not just work within one of the aforementioned groups (Christians, Marxists, Analytical Philosophy and so on)?

“Dewey thought, as I do, that the vocabulary which centres around these traditional [dualistic] distinctions has become an obstacle to our social hopes” (RORTY 1996: xii). According to Rorty, the social hopes planted in the Enlightenment, cannot be realized if we simply shift hierarchies from the outer (God-world/ we) to the inner dominion. We have to give up thinking in hierarchies/dichotomies altogether. Just as Foucault does in his twin essays *What is Enlightenment*, Rorty splits up the critical movement of the Enlightenment. The never ending emancipatory project-character of the Enlightenment must be preserved. Its perversions — in Foucault's view the substantialisation of knowledge in an instrument of power, in Rorty's view, the installation of a new God called Ratio or Truth and the related dualistic schism — must be ruled out¹⁰. Both Rorty and Foucault see salvation in the

new one. You can see this in the fact that Kuhn calls “revolution” also “paradigm shift” — notwithstanding the fact that Kuhn insists on the “incommensurability” of old and new paradigms. The language you choose depends on the propaganda you intend to use in support of your position. Mara Beller, for instance, showed that the final acceptance of Quantum Mechanics within the scientific community was largely due to Bohr's rhetorical manoeuvres, making connections or describing the new position in the old newtonian and relativistic paradigms so that the new (in Heisenberg's first version from 1925: incommensurable) theory could start its way to success (including concepts like “space-time” in Heisenberg's 1927 version; BELLER 1996). “[P]resent[ing] changing views as a natural elaboration of the previous position, rather than as a major change or an about-face” increases “persuasiveness and credibility” (BELLER 1996: 199). This is not to say the new paradigm cannot be completely game-changing — as is the case for certain interpretations of Quantum Mechanics and for Rorty's version of Pragmatism.

9. Rorty takes this concept from Harold Bloom, and means by “strong poets” not only literary authors but, and I think above all, philosophers as well as scientists.

10. The main of many differences between Foucault and Rorty is the fact that Foucault insists on “rupture”. From Rorty's point of view, as I will state in my conclusion, this is shortsighted. Michael

“ethos” of the aesthete: Foucault in the dandyism of Baudelaire, Rorty in the attitude of the romantic poet.

2. Poetry – the persistence of the dualistic worldview?

For Rorty there is no appearance–reality–dichotomy, no dichotomy between ratio and passion, and, therefore, also no speaking about truth because “truth” is an unintelligible word in a non–dichotomic worldview (RORTY 1996: xvii). Alternatively, we *can* speak of truth but only when “truth” means “what is good for us to believe” (RORTY 1985: 22). It is not the word “truth” itself that has to be silenced because “truth”, if granted its contingency and constructiveness, can, actually, be a powerful tool for liberals as well. What has to be silenced is the realism in dichotomies and our belief that we have a privileged position of access to these substantialized “truths”. We have to fight the notions of “true” that are opposed to “false”, not the ways of using the word “true” meaning beneficial for our social hopes (RORTY 1996: xxiv)¹¹. Rorty does not mean to replace “objectivity” with “subjectivity” nor to replace “found” (truth) with “made” (socially constructed) as these substitutions would still remain inside the dualistic worldview and its vocabulary (RORTY 1996: xviii). “Our opponents like to suggest that to abandon that vocabulary is to abandon rationality [...]” (RORTY 1996: xx) and call pragmatists “irrationalists” but “these charges presuppose precisely the distinctions we reject” (RORTY 1996: xx). Pragmatists, Rorty suggests, should call themselves “anti–dualists” (RORTY 1996: xx): “We hope to replace the reality–appearance distinction with the distinction between the more useful and the less useful” (RORTY 1996: xxiv–xxv).

Rorty, therefore, calls for the implementation of a new vocabulary with-

Hampe summarizes regarding Foucault: “In Konzeptionen, die, wie die Nietzsches, Heideggers oder Foucaults, davon ausgehen, dass es eindeutige Brüche und Schranken in der Geistesentwicklung gibt, dass ein bestimmter Gedanke nicht wiederkehren kann, weil er ‘überwunden’ wurde, erscheint in der Regel das eigene Denken nicht als das Transformationsprodukt seiner Geschichte, sondern als überlegene Entlarvung vergangener Bewusstlosigkeiten, denen die eigene historische Kontingenz dunkel geblieben war. Doch woher kann eine Philosophie, die Geschichte nicht mehr als Annäherung oder Verwirklichung des menschlichen oder eines anderen Wesens ansieht, ihre Fortschrittsgewissheit nehmen? Wie kann ein alles genealogisierendes Denken den Selbstanwendungstest bestehen und sich selbst als etwas anderes als die kontingente, aber stetige Steigerung des Historismus betrachten?” (HAMPE 2006: 42).

11. Rorty argues analogously for the use of the word “rational”: “In our culture, the notions of science’, ‘rationality’, ‘objectivity’, and ‘truth’ are bound up with one another. [...] We tend to identify seeking ‘objective truth’ with ‘using reason’. [...] So we tend to use ‘methodological’, ‘rational’, ‘scientific’, and ‘objective’ as synonyms” (RORTY 1987: 35). “Another meaning for ‘rational’ is, in fact, available. In this sense, the word means something like ‘sane’ rather than ‘methodological’. It names a set of moral virtues: tolerance, respect for the opinion of those around one, willingness to listen, reliance on persuasion rather than force” (RORTY 1987: 37).

out representational functions. But how should this substitution of vocabulary be accomplished? Furthermore, how can the tension needed to prevent new substantialisations be maintained, preventing that liberalism itself becomes the new patron?

Rorty's answer is well known: The Romantic's postulate of the world as a poem should guide us. This is not because the Romantic's vision is "true", but because their vision better reflects our epistemic, social, and linguistic boundaries and, more importantly, their vision is more useful to our social hopes. Romantic irony must help us avoid essentialisations to keep the never-ending emancipatory movement going (RORTY 2007a: 112, 117). Epistemic "Polytheism", the creation of ever new metaphors, and solidarity — this is Rorty's utopia (RORTY 1998b, also 2007a, 1989)! But can we really all be poets and ironists all day long? Rorty's view has often been accused of being elitist and not applicable to the public sphere, because, while the ironist's position might keep the epistemic search and the problematization of selfhood going, why and how should irony and poetry guarantee social cohesion and solidarity?

Rorty himself understood the problem of how to link romantic irony and social cohesion and has offered different solutions over his career. Nancy Fraser has identified three ways in which Rorty refers to Romanticism in the years up to 1990, all of which are, as she correctly states, "cartoonish" (FRASER 1990: 303): 1. In a first period, Rorty parallelizes Romanticism and Pragmatism — both understood here as philosophical and political approaches — as "natural partners". The strong poet and the "utopian reform politician are simply two slightly different variants of the same species" (FRASER 1990: 304). Both are trying to re-write our cultural code: the reformer owes his/her tools of social-engineering to metaphors provided by strong poets. There is no difference, therefore, between the moral and the aesthetic sphere. 2. Rorty emphasizes the "dark side" of Romanticism as being elitist and cruel, hence, the exact contrary of the pragmatist's social engagement. 3. In *Contingency, Irony, and Solidarity* Rorty combines the ways of argumentation presented in 1 and 2 and assigns the Romantic and what he now calls the Liberal (Pragmatist) specific places: "Irony" has to be used in the private sphere, whereas in the public sphere the dominant force should be "liberalism". Rorty defines the latter as the prevention of cruelty, which can also be based on "truths", as long as it is (privately) taken into account that these "truths" are constructed. The main instruments by which these constructed "truths" have to be implemented are television, mass media, and literature, all of which show us the pain and suffering of others and provoke our compassion.

Fraser thinks, and many agree, that this split between private and public, and between irony and consensus is not tenable, as will be seen shortly. I

think Fraser's version should be refined: the split, as others have pointed out (MÜLLER 2014), should not be understood as implemented and concrete, but rather as two parts that are in tension. I think that *Contingency, Irony, and Solidarity* (Fraser's step 3) is Rorty's attempt to formulate his paradigm in the language of the other (dualist) one. In doing so, he gets caught up in a seemingly confused use of language and dichotomies, which also appear in his later works. The contradictions center around the following interconnected issues: Rorty's insistence on subjectivity (hence dichotomy), his ambivalent connection to and fight against tradition (see e.g. HAMPE 2006: 155–181; MARRAMAIO 2007), and his presentational style that “remains well within the stylistic conventions of contemporary analytic philosophy” (STATEN 1986: 458).

Ramberg is right in stating that Rorty refers to Gadamer at the end of *Mirror of Nature* but, oddly, makes no reference to him in *Contingency, Irony, and Solidarity* (RAMBERG 2011: 45)¹². It really is astonishing to see how flat the hermeneutics and the hermeneutical subject is in *Contingency, Irony, and Solidarity* when compared to Rorty's complex constructions in *Mirror of Nature*, which evoke Gadamer's “wirkungsgeschichtliches Bewußtsein” and Sartre's “être en-soi/pour-soi”. Although Rorty problematizes the contingency of language, selfhood and liberal community in his first chapter, he then insists on poetry and irony for the private sphere (Rorty's second chapter) — meaning romantic self-creation and epistemological endless search — whereas the public sphere has to be trained in being good liberals (third chapter). The hermeneutical concept used for the public sphere is a much simplified version of the schleiermacherian “Einfühlung”, although Rorty does not drop the name: the reader should empathize with the novel's figures, become “familiar with strange families as the Karamasows” (RORTY 1989: 80), feel compassion, and thereby be trained in commensuration¹³ and, linked to this, in solidarity.

12. Like myself, Ramberg thinks that “Rorty's pragmatic conception of the mental still remains hampered by dichotomizing presuppositions” but for Ramberg “these give rise to the worry [...] that Rorty affords us no escape from arbitrary individualism” (RAMBERG 2011: 45). Ramberg wants to “escape” subjective subjectivity by emphasizing “embodied aspects of subjectivity”, “accepting the idea of the propositional as a matter of inter-subjective engagement but including in their conception of agency and subjectivity the capacities that make such engagement possible and provides it with much of its purpose and direction” (RAMBERG 2011: 32) to have possibilities to counter the arbitrariness of Rorty's final vocabulary, which seems “without ability to supply norms with authority” (Ramberg 2011: 33). In my reading of Rorty, “no authority” is exactly what Rorty is aiming for, and his persistence on words and concepts like “subjectivity” has no analytical cause but serves, as will be seen subsequently, his political goal.

13. This is the task literature had to fulfill in the Enlightenment — but not in the “good” emancipatory and ever-proceeding enlightenment but the “bad” one with moral and epistemic truth. Much cutting sarcasm has been voiced on this account and, as Leyboldt summarizes, the “specter of neo-conservatism” has been “invoked” (LEYBOLDT 2008: 145). Rorty insisted on the educational character of literature in the public sphere until his death, adding in one of his last texts — the autobiographical “The fire of life” — yet another purpose of poetry: “comfort”! (RORTY 2007b: 521).

S/he shall see the “we” in the other, guaranteeing therewith social cohesion. Schleiermacher’s hermeneutics, in their trivialized version, are, notoriously, a methodology that aims to produce “right” and “wrong” interpretations, where both, the reader and interpreter, are thought of as more or less stable identities, although shaped by their time and social context¹⁴.

Like in the public sphere, subjectivity is also re-established in the private sphere. The cause is that when Rorty speaks of Romanticism he primarily means Nietzsche, whom he admires for his audacious vision of the world as our creation (e.g. RORTY 2007b: 110, also 1989) — something which Rorty needs — and whom he simultaneously despises for his antidemocratic attitudes (RORTY 1998b). “Emerson, like his disciple Nietzsche”, Rorty states, “was not a philosopher of democracy but of private self-creation [. . .]. His America was not so much a community of fellow citizens as a clearing in which Godlike heroes could act out self-written dramas” (RORTY 1994a: 26). Fraser showed very clearly how Rorty’s separation of private and public sphere ends up being a “single-I” vs. a “single-we”: the “public” has to be trained in commensuration and therefore become a “monological single-we” — everyone is chanting the same identical solidarity song. The “private-I” — thought of as in no direct connection with the “public” and therefore also “monological” — has to create the social-paradigm in which the public has to be trained. Rorty’s approach, according to Fraser, ends up being a genius-self-sufficient-single-I vs. the dummy-public-single-We. Fraser asks, where this single-I and her/his ingeniousness should come from: Is s/he not, as part of the public-group, also subjected to the manipulation by mass-media and shaped by her/his context? Furthermore, contradicts the call to implement a new paradigm not Rorty’s call for pluralism? Fraser states that the distinction between private and public is not tenable. She asks for a “dialogical subject” and the fall of the distinction between the private and public sphere (FRASER 1990). Rorty, too, saw the problem. The question is: why did he insist on the distinction?

3. Dialogical subjects and “Unverständlichkeit” (incomprehensibility): Why not?

As previously stated, what bothers Rorty in Nietzsche and Emerson is the problem of singularity vs. plurality, of private vs. public sphere. Leypoldt is

14. For a more complex analysis of Schleiermacher’s hermeneutics see e.g. FRANK 2007; Frank, for reasons I will explain further on, feels the jamesian “electric connection” with the schleiermacherian approach precisely because in the end there are subjects and individuality in Schleiermacher (whereas these do not appear in Frank’s Gadamer), wherefore the very simplified version above might suffice. For Frank also see footnote 23.

right when he defends Rorty from Shusterman's attacks (which are similar to Fraser's): "it is hard to see why Rorty would have to be told [...] that firm public-private distinctions are 'untenable because the private self and the language it builds upon in self-creation are always already socially constituted and structured by a common field'" (LEYPOLDT 2008: 150, cit. SHUSTERMAN 1992: 259). It is true that after *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty continuously speaks about "flexibility in selfhood" (for example, RORTY 1994C: 81), emphasizing the fall of the appearance-reality-dichotomy and that language is a social construction which also creates our selfhood, but it is also right that when using the "strong metaphor" "Romanticism" he neglects to stress sufficiently that the Romantic creator of worlds is her/himself a creation. This omission led to many of the criticisms of his philosophy.

It seems Rorty secularized truth-claims (objectivity) but not subjectivity. Two phrases from after 1990 (Fraser analyses up to this point) demonstrate how Rorty refers to Romanticism — a tradition in which he sees himself: "Romantic art [...] is a paradigmatic project of individual self-development" (RORTY 1998b: 450). "Just as the Enlightenment had capitalized and deified Reason, so Shelley and other Romantics capitalized and deified Imagination" (RORTY 2007a: 109). I am no expert on Shelley, so I cannot make premises on this account. The "other Romantics" certainly had different — and for Rorty's purposes more fertile — conceptions, tying together reason and imagination in the case of knowledge, and linking self and other in the case of subjectivity, hence this fulfilled what Rorty called for: the end of dichotomies! Referring to these concepts would, on an analytical level, have saved Rorty a lot of trouble and avoided producing the sort of contradictions Fraser points out. However, pragmatically, this would have weakened his position and impact in the scientific and public field, as my arguments will show.

The early German romanticist Friedrich Schlegel is a anti-foundationalist¹⁵ in the rortyan sense of "no dichotomies", but where Rorty stopped, Schlegel followed through to the end: He insisted on the dissolution of subjectivity and adopted a way of writing that is not contradictory to his philosophical approach. Analogies in Schlegel and Rorty have been noticed when it comes to irony¹⁶. I do not wish to repeat here what the work of others already shows, but merely indicate that in Schlegel's concepts of investigation and creation, "romantische Ironie" and "progressive Universalpoesie", there are parallels to Rorty's concept of irony and world-making. Jure Zovko, furthermore, stresses in his seminal monograph on Schlegel the im-

15. For a description of Schlegel as "anti-foundationalist" see e.g. LANDGRAF 2006: 592–3; SPEIGH 2011.

16. See e.g. FRISCHMANN 2011; MÜLLER 2014; WAAS 2003; ZIMMERMANN 2001.

portance of not-understanding and incomprehensibility (“Nicht-Verstehen” and “Unverständlichkeit”) in Schlegel’s hermeneutic. Not-understanding is not the counter-part to understanding, nor is the process of understanding a dialectic oscillation between understanding and not-understanding, but not-understanding is an integral part of every understanding (ZOVKO 1990). This is also due to Schlegel’s dialogical concept of subjectivity. In Schlegel there is no genius-“single-I” which creates the world out of him/herself, as in Rorty’s Nietzsche¹⁷, but the process of world-creation (“progressive Universalpoesie”) — which “embraces everything poetic, from the greatest system of art which, in turn, includes many systems, down to the sigh, the kiss”¹⁸ (SCHLEGEL 1968: 140) — is continuous, never ending, and comprises the artist her/himself. The “I” is dialogical from the start, or, more aptly put, there is no start: the process of creation is “always becoming and [...] can never be completed”¹⁹ (SCHLEGEL 1968: 141).

As there “is” no origin, the tension at the center of Schlegel’s subject will never be solved in some sort of a mystical or dialectical union. “[D]as romantische Streben nach Einheit zwischen Subjekt und Objekt bleibt reines Sehnen, das in Traum, Fragment und Ironie zum Ausdruck kommt, das jedoch diesseits der dialektischen Totalität bleibt und daher keine konkrete Einheit zwischen Subjekt und Objekt, Sein und Denken herstellen kann” (ZIMA 2000: 110). What is normally perceived as lack of romantic thought is, actually, its major force and demonstrates its logical coherency. The only affirmative part, if one could call it that, is the “Sehnen” itself — the longing and tension. There is no dialectic because there is no discontinuity between “I” and “you”/“world”. You cannot make splits although, in our dualistic way of speaking, you have two. This perfectly illustrates the point of *Mirror of Nature*: the subject arises together with the will to explain. In Romantic theory “the subject is no longer a ground that precedes and underlies judgements” (COLEBROOK 2004: 52). “Subjectivity” is a fictional tool that we use when we want to “explain”. There is no single “I” investigating world and others (that would be the dualistic approach) but a continuous and forever proceeding dialogue without completely distinct speakers. “In short, they [Hardenberg and Schlegel] adhere to a notion of subjectivity that accepts the impossibility of overcoming its inherent fissures and rifts while simultaneously accepting the ideal of a unified self as an ethical imperative” (SCHULTE-SASSE 1997: 25)²⁰.

17. Rorty could have also stressed other parts in Nietzsche, to whom, for example, SZCZEPANSKI (2007) attributes a concept of “subjectivity” that is aware of its own creation (in analogy to Schlegel).

18. “umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehre Systeme in sich enthaltenden Systeme der Kunst, bis zu dem Seufzer, dem Kuß [...]” (SCHLEGEL KFSA II, 182, 116).

19. “ewig nur werden[d], nie vollendet” (SCHLEGEL KFSA II, 182, 116).

20. See also SZCZEPANSKI 2007: 220; LANDGRAF 2006.

Taking account of the fictionality — meaning the constructive part — of every knowledge does not mean to give up the epistemological search as a whole. Schlegel tries to avoid the contradictions, which he and Rorty point out in Kant, by his tools “Wechselerweis” and “Wechselkonzept”, which take account of the self-referentiability of every act of knowledge-making (see e.g. SCHLEGEL KFSÄ XVIII, 521). Rorty also insists that dichotomies are still a useful and necessary tool of inquiry but that we should be aware that they are nothing more than this (RORTY 1996: XIX). Schlegel famously states: “It is equally deadly for a mind to have a system or to have none. Therefore it will have to decide to combine both”²¹ (Schlegel 1968: 136). Schlegel still assumes an Absolute (the “Infinite”, das “Unendliche”) but — like subjectivity — it is a “fiction” although an “absolutely necessary one”: “[Das Unendliche] ist *Erdichtung*. Aber eine schlechthin nothwendige Erdichtung” (engl.: SCHULTE-SASSE 1997: 23; SCHLEGEL KFSÄ XII, 9). Philosophy needs the concept of an Absolute to keep the knowledge-machinery going, but you cannot divide the concept from the consciousness that is thinking this concept²². In Schlegel, as Jochen Schulte-Sasse puts it, “Knowledge is a function of the subject’s relation to posited objects” (SCHULTE-SASSE 1997: 24). Therefore, “Knowledge is ultimately grounded in ethics and aesthetics” (SCHULTE-SASSE 1997: 24).

In Schlegel, socially/historically/aesthetically created subjects create the social/historical/aesthetic sphere. This leads back to the first step in Rorty’s appropriation of Romanticism, as described by Fraser, except for the fact that Rorty does not stress the subject-theory (enough) making it thereby possible for Fraser to demand a “dialogical subject”. Hegel, and many others following him, did not see or were not willing to accept this point in Schlegel. “With his (mis)reading of Romantic notion of imagination, Hegel might very well have inaugurated the nineteenth-century misconceptions of Romanticism. [...] In fact, nothing is more rigorously assailed by the Romantics [...] than the very desire for consonance [of subject and object] [...] that Hegel reads into [them]” (SCHULTE-SASSE 1997: 26f)²³. Put in a rortyan way of description: Hegel

21. “Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden” (SCHLEGEL KFSÄ II, 173, 53).

22. „Wir müssen also das *Unendliche* schlechthin setzen. Wenn wir nun aber das Unendliche setzen, und dadurch alles aufheben, was ihm entgegengesetzt ist, so bleibt uns doch immer noch etwas, nämlich das *Abstrahierende*, oder das *Setzende*. Es bleibt also außer dem Unendlichen noch ein *Bewußtseyn des Unendlichen*. So ist das Bewußtseyn gleichsam ein Phänomen bey dem Unendlichen“ (SCHLEGEL KFSÄ XII; 5). „Das Unendliche hat Realität für das Bewußtseyn. Das Unendliche kann man nur schlechthin setzen. Das einzige Objekt des Bewußtseyns is das Unendliche, und das einzige Prädikat des Unendlichen ist Bewußtseyn. | Die beyden Elemente machen eine geschlossene Sphäre, in deren Mitte Realität liegt. Zwischen den beyden Extremen Bewußtseyn und dem Unendlichen muß *Synthesis* gedacht werden. Durch Abstraktion gelangen wir nur zu ihnen, und die Tendenz der Abstraktion ist *synthetisch*“ (SCHLEGEL KFSÄ XII, 6).

23. Schulte-Sasse makes reference to Hegel’s reading of Schelling here, but one easily could

and his followers became imprisoned in the dichotomical use of language, not seeing that the use of dualistic language itself produces the dichotomy they claim to discover in Romantic thought. In Schlegel there are no parts which seek reconciliation. Schlegel eliminates dichotomies collocating the self in his/her environment without clear distinction between *Natur* and *Geist*, or he uses dichotomies only marked as created categories taking thereby account of the self-reference of every epistemological act.

Not falling captive to the dichotomical-affirmative-representational language, and taking account of all the self-referentialities and necessary ironical moves, means writing in an almost incomprehensible way. In the last issue of the review *Athenäum* — this publication was discontinued because it only created irritation and was not “understood” — Schlegel famously published a sort of manifesto called “Über Unverständlichkeit” (On Incomprehensibility) wherein he claims that “the salvation of families and nations rests upon [incomprehensibility]”²⁴ (SCHLEGEL 1971: 268). In this performative piece you cannot, at any point, distinguish what is serious and what is ironic²⁵, but the Jenaer Frühromantiker clearly had political interests, calling for an “ästhetische Revolution”. The goal of this revolution was the implementation of a new (or other) worldview and — connected with that — a new use of language. The Romantics pursued their goal exactly by using this new way of speaking. Besides being declared fools (incomprehensible, “irrational”) and asocial, they did not have a large impact. Selling your idea is a pivotal part of science/philosophy/literature/politics if you are interested in success, and to succeed you have to speak the language of the main discourse which is dualism. Otherwise — as the case of the Early German Romantics shows²⁶ —

substitute Schelling with Schlegel: Hegel attacks Schlegel poignantly and Schlegel reacts likewise calling Hegel a “nachgeäfften Fichte” (Schlegel KFSa VIII, 595) whose dialectical thinking operates “[im] leeren Raum des abstrakten Denkens” (Schlegel KFSa X, 16); see Zovko 2010: 87–104. Hegel’s misinterpretation is propagated still today: see for example Frank 1997. You see Frank’s problems with this point also in his own philosophy where he still insists on some inner tower of strength although he also insists on the “gesellschaftliche Konstruiertheit des Subjekts” (Frank 2012: 25) and the fact that describability itself creates the described categories: “Intersubjektivität ist eine notwendige Bedingung für die Individuation von Subjekten, aber sie kann nur aus einem Bewusstsein vollzogen werden, das jeder Spiegelung in anderen Subjekten voran mit sich bekannt war” (Frank 2012: 25f). “Ich leugne nicht eine zum Selbstbewusstsein hinführende [...] Entwicklung des Geistes, sofern sie [...] diskontinuierlich gedeutet wird, so dass der Irreduzibilitätsanspruch der Subjektivität mit seiner Erklärlichkeit aus einer Genese zusammen bestehen kann” (Frank 2012: 26).

24. “das Heil der Familien und der Nationen beruhet auf ihr [der Unverständlichkeit]” (SCHLEGEL KFSa II, 370).

25. Precisely this not being able to decide between seriousness and rhetorical irony is what Schlegel calls “romantische Ironie”. In rortyan terms this translates to a non-representational, pluralistic way of investigation and writing.

26. Although the socio-historical context around 1800 and the year 2000 is quite different, I do believe that there is a common ground when it comes to group behavior, on which I am concentrating here. Choosing to focus on group affiliation and rhetoric means asking a “rortyan” (as far as I reconstruct

all you can hope for is to disturb the social order for a moment, and nothing more.

For Rorty disturbing definitely is not enough, neither philosophically nor politically. A possible reason for Rorty's — from an analytical point of view most unfortunate — insistence on two spheres (private vs. public), his lack of sufficiently problematizing subjectivity, and for his not adopting ironic style might be that from a pragmatist's point of view it is not useful to do so. Neither investigating subjectivity further nor writing in a non-dualistical way would serve Rorty's goals: these are securing happiness for the greatest number by reducing cruelty.

In Rorty's version of Pragmatism there is no path leading from philosophy (understood as analytical investigation) to politics but there is from politics (understood very widely as "social interaction") to philosophy because what we want influences what we see, and what we want is shaped by our social and historical bonds (see the first chapter of this article and e.g. RORTY 1994: 23)²⁷. Therefore, in a dualist way of putting it, practice (politics) always comes first, although a clear distinction between practice and theory (as between ideology and philosophy) is impossible. In a non-dualist way of description, there is no difference between philosophy and politics: the theory we prefer depends on which social language-context we were trained in, *and*, at the same time, society and language are shaped by our philosophical ideas (or, to use Rorty's words, by "strong poets"). To ask which one came first means seeing Rorty with dualist eyes. The question has no sense in a non-dualist world where "origin" is not a category with authority. Rorty thought that philosophy and politics (as well as the private and public sphere) are an inseparable bundle which is — to use Schlegel's words — "always becoming", although, when selling his approach — by translating it into "dualism" — Rorty insisted on the supremacy of politics, subjectivity, and non-ironic ways of writing.

Regarding subjectivity I would state: emancipation from dualistic rationality in Rorty always means emancipation from objectivity *and* subjectivity. Once we dismiss objectivity there is no need to insist on the instance which

Rorty) question and seeing the problem under a rortyan perspective.

27. Giacomo Marramao — whose "ontology of the contingent" has several points of contact with Rorty — sees here one of the great differences between his own and Rorty's position: For Marramao philosophy and politics are essentially tied together as both stem from the polis and everyday language (MARRAMAIO 2007: 83). In my opinion, the difference is one of perspective: Marramao asks a genealogical–archeological question whereas Rorty, in my view, does not ask for origins but rather how we should from an utilitarian and projecting perspective imagine our future: What sort of story is useful for our social hopes? These social hopes are themselves rooted in history and Marramao is right in underlining the seeming contradiction in Rorty's both historical and ahistorical claim (MARRAMAIO 2007: 84). I will show further on how I think Rorty avoided the contradiction.

was invented to produce objectivity and this instance is the (Kantian transcendental) subject. While Rorty wrote extensively against objectivity he did little to address its counterpart — which is subjectivity — after *Mirror of Nature*,²⁸ and, on the contrary, insisted on “strong poets” by making reference to a simplified version of Romanticism which he seemingly deprived of its major tools which are the dialogical subject and non-representational writing. The maxime “Against dichotomies!” is, in the dualistic dominated world Rorty lives in, a two-fronted war: you have to be against objectivity and subjectivity at the same time, and, although what dissolves objectivity also dissolves subjectivity, Rorty chose to concentrate on objectivity — and to not sell it as “war” but as “dialogue”. That might also have to do with the fact that Rorty needed/wanted to preserve a certain account of self-dominion and decision-making, which stands in no contradiction to the dialogical subject — as can be seen from the concept of “agency” used in social sciences²⁹ — but Rorty might have chosen to shortcut these discussions. It is not opportunistic to insist on the dissolution of subjectivity when you can do so many useful things with it. What is “true” for “truth” — not the “true” whose counterpart is “useless”, but only the “true” whose counterpart is “false” has to be ruled out — is “true” for “subjectivity”: as long as we are aware that it is a creation, we can use it for agency-purposes. Speaking of “subjectivity” is a habit of action that can be preserved as it does not obstruct Rorty’s social hopes.

Concerning style and tradition I would state: Rorty was very familiar with the work of Derrida and other poststructuralists, so it is implausible to assume that a skilled philosopher like Rorty did not see the problem regarding irony and style, as has been claimed. Personal reasons³⁰ might have had their weight but commensurability and comprehensibility may be other causes. Staten, addressing the difference between Rorty and Derrida, summarizes:

28. However, if one reads closely, every text contains at least one or two lines addressing the problem. Those stressing the contradiction in *Contingency, Irony, and Solidarity* normally make no reference to chapter one (contingency) but explicate only chapters two to three (irony, and solidarity; FRASER 1990; HAMPE 2006).

29. “The concept of agency has commonly been associated with notions of freedom, free will, action, creativity, originality and the very possibility of change through the actions of free agents. However, we need to differentiate between a metaphysical or ‘mystical’ notion of free agency in which agents are self-constituting (i.e. bring themselves into being out of nothingness) and a concept of agency as *socially produced* and enabled by differentially distributed social resources, giving rise to various degrees of the ability to act in specific spaces. [...] In sum, agency is determined [...]. It is the socially constructed capacity to act and nobody is free in the sense of undetermined [...]. Nevertheless, agency is a culturally intelligible way of understanding ourselves, and we clearly have the existential experience of facing and making choices” (BARKER 2000: 182f). Agency, put very pragmatically, means “making a difference” (BARKER 2000: 182).

30. One accusation is vanity — Derrida’s program was just too similar to Rorty’s approach to get his approval, as Staten maintains (1986).

So at this point we have two characterizations of the history of philosophy. (1) It is a constantly changing, self-deconstructing enterprise which is therefore not characterizable in terms of any single system of metaphors. This view is unambiguously Rorty's. (2) It is a "metaphysical tradition" which has dreamed the dream of a closed, total, and transparent vocabulary which would tell the whole truth and nothing but the truth. This view is Derrida's and, ambiguously, Rorty's. If (1) is true, then there is nothing to be sidestepped. If (2) is true, and there is a unity of structure to this dream, then there is something to be sidestepped, and it is also plausible that, guided by our understanding of this structure, we could find a system of metaphors undergirding the tradition that has dreamed it (STATEN 1986: 456).

Staten's summary, regarding Rorty, seems correct to me and it is exactly Rorty's affiliation to both lines that produces seeming contradictions which, in my opinion, can be integrated: Rorty is not a philosopher who stresses rupture, and politically, as is known, he always opted for reform instead of revolution (for instance, RORTY 1998a). He also did so in philosophy:³¹ his emancipation from rationality (comprising objectivity and subjectivity) is, in his way of selling it, more a reform than a revolution. From a merely analytical point of view at our point of history, irony would be the "right" answer: Rorty's non-dualistic approach is incommensurable with the previous one and calling it "revolution" and not using dualistic language anymore seems correct — and this is Staten's "2". Rorty's approach "No dichotomies!" would change the whole game: What would a society look like in which everybody is always aware that s/he is just using language and not making any truth or power-claims? Maybe that really is utopia. In any case, in Rorty's view, the implementation of this non-representational language is very unlikely to happen soon — especially when we point to incommensurability — and Rorty's pragmatic answer is that private ironists should become public liberals, meaning pluralists whose major interest is to prevent cruelty. This political level of liberalism (pluralism) can and must be thrown back to the philosophical level by seeing the philosophical ground as just another *agorà* where paradigms shift: self-impeachment (irony) also has to be assumed for Rorty's own approach, and that is Staten's "1".

From a pragmatic point of view, your position has more success if you try to establish the "electric connection" in people's heads instead of only disturbing them. Disturbing can cause some people to reflect but the foundationalist-antifoundationalist-fight itself shows how impossible change is when you stress incommensurability. Fraser is right in saying that this is manipulation, and Rorty overtly opted for this calling in mass-media and making his much derided assertions about empathy and literature, but it is a sort of manipulation that does not outsource dominion or responsibility to

31. Although, as said, a clear distinction between philosophy and politics is impossible for Rorty.

anyone other than yourself and a sort of manipulation that has to contemplate the possibility of self-impeachment (Staten's "1"). Asking who this self is and where the power for decision-making comes from is the wrong question. For Rorty, asking about origin and empowerment is a question that arises together with the dualistic worldview. Don't ask where agency comes from, use it! This does not mean there are no tools against (dualist) extremists, as preventing cruelty and fighting non-secularized/non-pluralist theories has to be pursued with all necessary severity (Staten's "2"). But we cannot fight this fight by making dualist truth-claims (Staten's "1").

This is clearly a Western-world approach, as it bears the stamp of and is only possible in a post-enlightenment-society where power (on paper) has already been given to the largest number, but Rorty was aware of this (see e.g. RORTY 1998a). Grassroots movements and participatory democracy are the radicalization of the Enlightenment as Rorty describes it, and to some it might seem more tempting to sell this as "revolution" and "rupture" rather than as "reform" and "progress". From a pragmatic point of view this means choosing the campaign you think will be more successful. Rorty decided to insist on the dialogue with the dominant discourse.

Bibliography

- BARKER, C., 2000, *Cultural Studies. Theory and Practice*, London, Sage Publications.
- BELLER, M., 1996, *The Rhetoric of Antirealism and the Copenhagen Spirit*, in «Philosophy of Science», 63, n. 2, pp. 183–204.
- COLEBROOK, C., 2004, *Irony*, London, New York, Routledge.
- DAVIDSON, D., 1988, *The Myth of the Subjective*, in DAVIDSON, D., 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, pp. 39–52.
- DIEWALD-RODRIGUEZ, U., 2014, *Moral*, in SCHMIDT, T., PITSCHMANN, A. (eds.), 2014, *Religion und Säkularisierung; Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler, pp. 224–232.
- FRANK, M., 1997, "Unendliche Annäherung" – *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- , 2007, *The Universality Claim in Hermeneutics*, in ZABALA, S. (ed.), *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, Montreal et al., McGill-Queen's University Press, pp. 159–183.
- , 2012, *Ansichten der Subjektivität*, Berlin, Suhrkamp.
- FRISCHMANN, B., 2011, *Ironie als philosophische Denkform und Methode — Schlegel, Kierkegaard, Rorty*, in LIM, H., MOHR, G. (eds.) 2011, *Menschsein. On Being Human*, Frankfurt am Main, pp. 83–101.

- FRASER, N., 1990, *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, in MALACHOWSKI, A. (ed.), 1990, *Reading Rorty, Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Oxford, Basil Blackwell, 303–321.
- HAMPE, M., 2006, *Erkenntnis und Praxis, Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- KUHN, T., 1962/1970, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, Chicago University Press.
- JAMES, W., 1897a, *Preface*, in JAMES, W., 1897, *The Will to believe. And other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans Green and Co., pp. vii–xiv.
- , 1897b, *The Will to believe*, in JAMES, W., 1897, *The Will to believe. And other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans Green and Co., pp. 1–31.
- LANDGRAF, E., 2006, *Comprehending Romantic Incomprehensibility. A Systems-Theoretical Perspective on Early German Romanticism*, in «Modern Language Notes», 121, pp. 592–616.
- LEYPOLDT, G., 2008, *Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making*, in «New Literary History», 39, n. 1, pp. 145–163.
- MARRAMAO, G., 2007, *Which ontology after metaphysics? Conversations with Gianni Vattimo and Richard Rorty*, in ZABALA, S. (ed.), *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, Montreal et al., McGill–Queen's University Press, pp. 77–86.
- MÜLLER, M., 2014, *Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?: Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus*, Bielefeld, Transcript.
- RAMBERG, B., 2011, *Turning to Hermeneutics: On Pragmatism's Struggle with Subjectivity*, in BUSCHMEIER, M., HAMMER, E. (eds.), 2011, *Pragmatische Hermeneutik. Beiträge zu Richard Rortys Kulturpolitik. Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Sonderheft II*, Berlin, Felix Meiner, pp. 43–59.
- RORTY, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1985, *Solidarity or Objectivity?*, in RORTY, R., 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21–34.
- , 1987, *Science as Solidarity*, in RORTY, R., 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 35–45.
- , 1989, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1991, *Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism*, in RORTY, R., 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–17.

- , 1994a, *Truth without Correspondence to Reality*, in RORTY, R., 1999, *Philosophy and social hope*, London, Penguin, pp. 23–46.
- , 1994b, *A World without Substances or Essences*, in RORTY, R., 1999, *Philosophy and social hope*, London, Penguin, pp. 47–71.
- , 1994c, *Ethics without Principles*, in RORTY, R., 1999, *Philosophy and social hope*, London, Penguin, pp. 72–90.
- , 1996, *Introduction: Relativism: Finding and Making*, in RORTY, R., 1999, *Philosophy and social hope*, London, Penguin, pp. xvi–xxxii.
- , 1998a, *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach: Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*, German translation by R. Kaiser, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- , 1998b, *Pragmatism as Romantic Polytheism*, in VOPARIL, C., BERNSTEIN, R. (eds.), 2010, *The Rorty Reader*, Oxford, Wiley–Blackwell, pp. 444–455.
- , 2007a, *Pragmatism and Romanticism*, in RORTY, R., 2007, *Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105–119.
- , 2007b, *The Fire of Life*, in VOPARIL, C., BERNSTEIN, R. (eds.), 2010, *The Rorty Reader*, Oxford, Wiley–Blackwell, pp. 520–521.
- SCHLEGEL, F., 1958–, *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe (KFSa)*, ed. Behler, E., Anstett, J.-J., Eichner, H., Paderborn, Schöningh.
- , 1968, *Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms*, translation by E. Behler and R. Struc, Pennsylvania State University Press.
- , 1971, *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, translated by P. Firchow, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SCHNÄDELBACH, H., 1987, *Vernunft und Geschichte, Vorträge und Abhandlungen 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SCHULTE–SASSE, J., 1997, *General Introduction, Romanticism's Paradoxical Articulation of Desire*, in SCHULTE–SASSE, J., et al. (eds.), 1997, *Theory as Practice, A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, University of Minnesota Press, pp. 1–43.
- SHUSTERMAN, R., 1992, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, London, Blackwell. 259.
- SPEIGHT, A., 2011, *Friedrich Schlegel*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Winter 2011 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/schlegel/>.
- STATEN, H., 1986, *Rorty's Circumvention of Derrida*, in «Critical Inquiry», 12, n. 2, pp. 453–461.
- STOCKINGER, L., 2003, *Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung*, in Schanze, H. (ed.), 2003, *Romantik–Handbuch*, Stuttgart, Kröner, pp. 79–106.

- SZCZEPANSKI, J., 2007, *Subjektivität und Ästhetik, Gegendiskurse zur Metaphysik des Subjekts im ästhetischen Denken bei Schlegel, Nietzsche und de Man*, Bielefeld, Transcript.
- WAAS, L., 2003, *Ironie, Philosophie und Politik, Richard Rortys 'postmoderne' Geisteshaltung und zwei, drei andere damit noch verwandte*, in BONACKER, T., BRODOZ, A., NOETZEL, T. (eds.), 2003, *Die Ironie der Politik, Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten*, Frankfurt am Main, Campus, pp. 140–158.
- ZIMA, P., 2000, *Theorie des Subjekts*, Tübingen, Francke.
- ZIMMERMANN, H., 2001, *Ästhetische Aufklärung: Zur Revision der Romantik in volkshundlicher Absicht*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- ZOVKO, J., 1990, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart, Frommann–Holzboog.
- , 2010, *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Paderborn, Schöningh.

The Problems with an Emancipatory Theory Based on an Aesthetics of Existence

LINDA SCHAUMANN

ABSTRACT: With the antique practice of “aesthetics of existence” Foucault analyzed in the 1980s an approach to the subject which was one of self-formation rather than one based on the idea of a human nature. That this seemed to leave the choice of the form of conduct and life to the subject himself, corresponded to the late Foucault’s emancipatory theory, which concentrates the notion that autonomy demands a critical ontology of ourselves. This ethos implies a persistent critique of what we are in order to overcome limits historically imposed on us by transforming ourselves. As neoliberal analysis explicitly encourages the transformation of the subject, Foucault appreciates it as an emancipatory theory of its own right. However, like Foucault’s emancipatory theory accepts an anthropological constant, so does neoliberalism: the human being is a rational decision maker who applies strategies in order to maximize his profit. This concept of the subject also seems to be at the bottom of Foucault’s own claim that power informs all relationships and has a penchant for domination. In this article I will show that in strategic games, especially such informed by asymmetry, decisions tend to be overwritten by the governing influences of others.

KEYWORDS: Foucault, Aesthetics of Existence, Neoliberalism, Self-formation, Power.

Introduction

Foucault’s idea of emancipation largely concentrates possible and actual transformation of rules for action. It is therefore central to Foucault’s emancipatory theory, that we overcome the idea of a human substance or an anthropological constant, for, if rules for actions are linked to our nature, transformation will not be possible or only to an extent permitted by our nature.

As the Antique practice of an aesthetic of existence is a practice of self-formation, it is an approach to the human being, which does not furnish it with a substance. Therefore it seems to offer the subject the possibility to choose what and who it becomes by way of conducting itself in accord with its own decisions. However, the aesthetics of existence is

directed towards the production of a form of conduct which meets the requirements of a social role.

Neoliberalist theory shares the aesthetics of existence's approach to the subject: it is not regarded with respect to a nature but only with respect to its actions. The subject is that which chooses an action based on rational deliberation in relation to a context. This context may be strategically influenced by another subject, a group or the state, and the subject's actions may thereby be governed, but the subject as decision maker will be left intact.

As it seems obvious, that Foucault appreciates this trait of neoliberal analysis, the possibility that the Foucault of the 1970s and 80s had become a neoliberal, has long been rumored about. In the recent years, several monographs, such as "Critiquer Foucault" (ZAMORA 2014), the issue of "Raisons politique" on "Le néolibéralismes de Michel Foucault" (2013) and the book by de Lagasnerie "La dernière leçon de Michel Foucault" (LAGASNERIE 2012) have been dedicated to further investigate this question. The authors, who believe that Foucault regarded neoliberalism as an emancipatory theory, usually criticize this fact¹, and my article will also be a critical approach to this matter.

However, my study will not focus, like Zamora's, on the problems implied in the destruction of social security systems, nor will I, like Rehmann (REHMANN 2014), focus on the loss of critical power because of the lack of a critique of ideology.

Rehmann criticizes Foucault for having missed the relation between domination and *assujétissement*, understood in the sense of conducting oneself, which informs neoliberalism, (REHMANN 2014: 134) and points out, that the reality of neoliberalism differs greatly from its ideology as asymmetries in society and exclusion increase. I will however hold, that it is also neoliberal ideology itself, which must be regarded as problematic. Therefore it is not only the lack of possibilities, neoliberal reality means for some groups, but also the narrowing down of possibilities inherent in neoliberal ideology. In this context however, the problem is not one of domination, but one of strategies of conducting another agent secretly informing the choices of that agent. Furthermore, I wish to show that this problematic is also inherent in Foucault's emancipatory theory, as it is inscribed in a setting of strategic relationships.

1. This is different in the case of de Lagasnerie. In his abovementioned book and in his article "Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique" (LAGASNERIE 2014) he studies the liberating effects of Neoliberalism with regard to its criticism of the "raison d'État" and the state's accumulation of power, and shows, that Foucault's analysis of Neoliberalism accordingly presents it as part of the critical traditions. The author's at least partly positive reaction to Foucault's approach to neoliberalism is supported by the fact that he finds most forms of criticism of neoliberalism identified with right-wing conservatism.

1. Aesthetics of Existence

According to Foucault, the aesthetics of existence is centered on the problem of “which tekhnē do I have to use in order to live as well as I ought to live?” (FOUCAULT 1984: 348). Therefore it demands the application of a particular practice to my own life in order to lend it an aesthetic form, which implies that my life is to become and even I, myself, am to become an object of style, being elaborated and transformed in a certain way, according to an ideal of beauty.

The aesthetics of the self often goes with the application of a strict regime, as Foucault e.g. illustrates on the Baudelairian dandy’s aesthetics of existence. The dandy’s attitude of creating himself in relation to modernity, despite his choice to do so, involves a most ascetic practice: “To be modern is not to accept oneself as one is in the flux of the passing moments; it is to make oneself an object of a complex and difficult elaboration”, it means to fight and gain control over the “vulgar, earthy, vile nature” of man. And the practice of self-formation therefore becomes “man’s indispensable revolt against himself” necessary for achieving the aim of living up to “the ‘doctrine of elegance’ which imposes ‘upon its ambitious and humble disciples’ a discipline more despotic than the most terrible religions” (Foucault 1997: 311f).

Ascetic practices are also a central part of the care of the self practiced by the Stoics or the Cynics. The Roman Stoics followed a certain regimen of abstinence, which focused on refraining from indulgence, e.g. in eating and drinking, and impose austerity and endurance in the bearing of hunger, cold, or lack of sleep (FOUCAULT 2001: 426ff).

The Cynics, for their part, targeted the reduction of their needs to what was obligatory in order to live and therefore refrained from superfluous food, clothes and all other kinds of conveniences as well as all riches and most possessions².

According to Foucault, most forms of the practice of aesthetics of existence have in common that the form the life is given is intended by the subject to be recognized and admired by his contemporaries and/or by future generations, therefore it must be regarded as the object of social evaluation. Foucault points out that in antique ethics the person practicing aesthetics of existence focused on the “the aspect his existence reveals to others [...]”, and on “the trace [...] that this existence may leave and will leave in the memories of others after his death” (FOUCAULT 2009: 161f).

In the interview “The Ethics of Existence as Concern for Self as a Prac-

2. For more details on Cynicism see: FOUCAULT, M., 2011, *The Courage of the Truth*, London, chapters 14 and 15.

tice of Freedom” Foucault points out, how greatly the Ancient Greeks and Romans valued individual freedom or not being a slave, but that the value of freedom went with the question of right conduct and the proper practice of freedom. This namely implied the striving “to surpass oneself, to master the appetites that threaten to overwhelm one” (FOUCAULT 1997: 285f). Correspondingly, the *tekhne tou biou* often focuses explicitly on gaining control over one’s own emotions and on thereby becoming their master.

To gain the ability of mastering one’s emotions, was particularly important for the form which the care of the self took in the lives of the Stoics. Foucault describes, in this context, e.g. the *premeditatio malorum*, by which one mentally put oneself in the position of facing a great misfortune, a danger or even one’s own death (FOUCAULT 2001: 463ff). The idea was, to anticipate and live through these anxiety-provoking events before they could occur in reality, so that, when the hour of death came or when one was befallen by a great misfortune, one was able to master the thereby resultant emotions, like fear or sadness, and stay capable of acting in the right way.

However, the mastery of one’s own passions was also important in power-relationships between subjects. A subject, who exercised power, had to control his passions in order to not abuse his power and dominate the other. This idea was especially important for subjects who possessed a greater deal of power, like kings or masters of the household. In these contexts, passions were to be controlled because they were considered to cause a penchant for the abuse of power.

Foucault often stresses, how thoroughly antique ethics is tied up with social conventions. “[T]hese practices are [...] not something invented by the individual himself. They are models that he finds in his culture and are proposed, suggested, imposed upon him by his culture, his society, and his social group” (FOUCAULT 1997: 291). Other influences on the practice of the aesthetics of existence are e.g. instructions from other people like the guidance of the soul or the training in a practice by a teacher or master. The acquisition of not only the right conduct but also — in many cases — the right ideas, was always guided by the instructions of a master.

Often, it was not just the way the subject conducted itself in order to meet the requirement of a role, after it had chosen that role, which was socially or societally pre-formatted, but also the fact that the subject chose the role, as such, i.e. the subject was expected and urged to choose a role. In some cases, like that of Socrates, this choice was even required by the gods.

Hence we may conclude that the beauty of the form, which one gives one’s conduct and life, is determined by what is considered the right way of conducting oneself in relation to a social role defined by a specific historical context, and corresponds to a social or societal requirement. When I adopt

a beautiful form I fulfill such a requirement. For the leader of the household taking care of himself means to know exactly what duties he has “as master of a household and as a husband and father” and if he follows those rules he will be able to give his life a beautiful form in the sense that he will enjoy “a proper relationship with his wife and children” (FOUCAULT 1997: 289).

But despite the strict regimes the subject had to apply to itself in antique ethics, regimes, also informed by the wish to make the form of one’s life the object of recognition and admiration by others, and despite the importance herein attributed to the mastering of one’s emotions, Foucault describes antique ethics as an ethics based on the freedom of the subject. In this regard, he differentiates the care of the self as the form of antique Pagan ethics from Christian ethics (FOUCAULT 1990: 49). Whereas Christian ethics center the *regula*, the rule which one has to obey, antique Pagan ethics center the *forma*, the form which one gives to one’s own life according to the way one wishes to form it (FOUCAULT 2001, 423ff).

The very difference between the Christian *regula* and the pagan antique *forma* is, that the *forma* is a *telos*, in the sense that it has to be produced by a certain technique and can therefore be chosen. The *regula* however is grounded in a being, a substance, which already exists. It is therefore the cause (or *causa materialis*) of the fact that I have to obey the rules. Foucault describes these two different forms of work on oneself in relation to *forma* and *regula* as two modes of *assujettissement*. In the case of the aesthetics of existence subjects will have to fulfill the social demands, such as “to be truthful to their wives, to not touch boys, and so on” if — and only if “they want to have a beautiful existence, if they want to have a good reputation, if they want to be able to rule others”. It is therefore they themselves who “decide to accept this kind of existence” and the mode *d’assujettissement* hence is “a choice, it’s a personal choice”. If the mode *d’assujettissement* is however linked to our substance as human beings, e.g. to our rational nature, we will be obliged to do, what our substance demands of us — as the demand is not contingent and, furthermore, leaves no space for decisions (Foucault 1997: 266). Therefore, the *tekhne* of “making one’s life [...] beautiful and good work (as everything produced by a good and reasonable *tekhne* should be) — necessarily entails the freedom and choice of the person employing this *tekhne*” (FOUCAULT 2001: 424).

That I choose the form of my life, does not imply, at least not for certain kinds of antique ethics like Stoicism and Cynicism, that the choice of a form constantly has to be renewed. In Stoicism there are specific trainings by which the subject turns certain judgments and ways of conduct into automatic reactions, which occur without thinking as soon as the situation they were intended for occurs. These practices were often meant to constitute a relation to certain principles, which were to take the place of emotions

such as fears or desires. With the help of those techniques the subject used in order to implement these automatic reactions in its being, its behavior would no longer differ from the truth according to which the subject had formed itself.

These techniques can be called assimilations of *logoi* and are best illustrated by a metaphor from Plutarch, who prescribes to “learn the principles in such a constant way that whenever your desires, appetites, and fears awake like barking dogs, the logos will speak like the voice of the master who silences his dogs with a single cry”. Foucault with regard to this metaphor points out: “Here we have the idea of a logos functioning, as it were, without any intervention on your part; you have become the logos, or the logos has become you” (FOUCAULT 1997: 285f).

The assimilation of the subject to the truth by the application of the *tekhne tou biou* to its own life is particularly precise in Cynicism: “[Cynicism] makes the form of existence a way of making truth itself visible in one’s acts, one’s body, the way one dresses, and in the way one conducts oneself and lives. In short, Cynicism makes life, existence, bios, what could be called an alethurgy, a manifestation of truth” (Foucault 2009: 170)³. Therefore, the aesthetics of existence is a way of establishing a relation between one’s life and a logos, which, at least in some cases, implies that the logos decides for the subject and that the subject becomes identical to the logos.

As the logos is informed by societal requirements, it is however, really these requirements, which will act in place of the subject.

2. The late Foucault’s emancipatory theory

What can be called the late Foucault’s emancipatory theory, i.e. the form Foucault’s emancipatory theory took in the 1980s, is based on three main ideas: The work of emancipation has to be restricted to a work at the frontiers of our reality, is a work on ourselves and is a continued work.

Emancipation as a work on reality has to be guided by a criticism of this reality, which is the task Foucault attributes to the intellectual or the philosopher. The question, which is to define his or her criticism is: “In what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by whatever is singular, contingent, and the product of arbitrary constraints?” (FOUCAULT 1997: 315f). This critique is not intended to over-

3. In her study “The Embodiment of Truth and the Politics of Community” (LEMM 2014), V. Lemm investigates the possibility of the embodiment of truth as an approach to truth different from that of philosophical discourse. Taking Foucault’s analysis of the Cynics as the basis of her study, she parallels the herein uncovered relation of the bios to truth to the Nietzschean criticism of an ideal truth.

come our alienation from ourselves imposed on us by societal requirements or other contingencies.

Criticism, in Foucault's view, must manage "to grasp why and how that which is might no longer be that which is. In this sense, any description must always be made in accordance with these kinds of virtual fracture which open up the space of freedom understood as a space of concrete freedom, i.e., of possible transformation" (FOUCAULT 1990: 36). Correspondingly, the aim of criticism, according to Foucault, has to be first and foremost to overcome the idea, that there are universals and necessities which cannot be transformed and therefore have to be accepted. Such ideas have to be replaced by the believe in the possibility of transformation, and this believe is to be fueled by the historical work of the intellectual, who is to apply an archeological methodology in order to show, that there have been all kinds of ways of thinking about things like the subject, or power, or insanity and of shaping one's actions in order to deal with sexual desires or in order to have a good life. Thereby, the historical analysis will make clear that the way we are, our behavior, and what we think is due to a specific historical discourse and is the product of a contingency. Furthermore, the historical analysis will have to be of a genealogical design in order to make evident the development of those historical forms and how today's forms have been brought about.

This description will not be a theoretical contemplation but is indeed intended to provide practical knowledge, i.e. it is to be a direct preparation for action and to be directly translatable into action. Therefore the description of what we are today is to provide us not just with the idea *that* change is possible, but also with the knowledge *where* and in *what form* change is possible, and, moreover, desirable. In accord with the ideal of the creation of practical knowledge which can directly be translated into action, criticism is not to be the drafting of a new start or the creation of new ideals. According to Foucault, neither our time nor any time can rightfully be regarded as an "irruptive point in history where everything is completed and begun again" (FOUCAULT 1990: 35f). Therefore, we must "turn away from all projects that claim to be global or radical" (FOUCAULT 1997: 316). The kind of transformation the late Foucault was looking for, correspondingly, was not to be brought about by a revolution. Instead, Foucault was opting for a reform, which was to be "profoundly rooted in reality" (FOUCAULT 1990: 155f.) and which was to be "put to the test of reality" (FOUCAULT 1997: 316).

Furthermore, Foucault believed that the project of emancipation has to be rooted in the self-transformation of the subject or "the work done at the limits of ourselves" (FOUCAULT 1997: 316). Therefore, part of the work of criticism has to consist in abolishing the idea of "inevitable anthropological constants" (FOUCAULT 1990: 156) so that our way of being and thinking is

placed at our disposal. And that it is placed at our disposal is, in Foucault's concept of emancipation, the very key to transformation and the bringing about of freedom.

For Foucault, therefore, the main obstacle for our autonomy is, that we are tied to the idea of a substance or an anthropological constant to which is linked what we can and cannot do and what we must do. Therefore, such ideas of a subject's nature or of human nature as such are committing us to a certain way of acting and being, which on the one hand makes us governable and on the other hand defines a realm which is not left to our choice. Each kind of government by the use of the idea of a nature immediately acts on our way of being. As our way of being, according to Foucault, however, is, just like anything else which is said to be due to a substance, only due to a historical contingency, it can be transformed if we believe it can be transformed and begin to work on ways of transforming it. To help this transformation come about, we are to adopt an ethos which Foucault calls "critical ontology of ourselves", which is "a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them" (FOUCAULT 1997: 319).

The "creation of ourselves in our autonomy" (FOUCAULT 1997: 314), furthermore, is to be a permanent work. This permanence may first of all be attributed to Foucault's conviction, that a revolution is not the source of autonomy, but that only a patient work on the limits of the order we are presently living in can bring about effective change. But at the bottom of this seems to be another assumption, which has to do with Foucault's concept of power: the assumption that freedom is to be archived and secured in strategy games which always and ineluctably define our context.

Foucault's emancipatory theory of the 1980s in comparison to his earlier ideas on emancipation is marked out by a distinctly different approach to power. Power is no longer per se criticized but appreciated as a productive function. In 1976 Foucault already states, that in short circuiting power with repression one failed to see the real functioning of power: Power is not only a force that negates our actions but it "also traverses and produces things, it induces pleasure, forms knowledge, produces discourse". Therefore, "[i]t needs to be considered as a productive network" which furthermore "runs through the whole social body" (FOUCAULT 2002: 120).

In 1976, however, Foucault continues to consider power as that which is to be fought and therefore the idea of its productivity is still part of a critical approach. This changes in the 1980s. In 1984 Foucault insists: "Power is not evil. Power is games of strategy. We all know that power is not evil." (Foucault 1997: 298); and it is precisely not evil because it is in itself productive and leaves room for productivity. In order to illustrate his (new)

way of looking at power Foucault mentions sexual or amorous relationships which were informed by an “open-ended strategic game” as a natural part of love and a way of producing “passion and sexual pleasure” (FOUCAULT 1997: 298). Another example of the need for power in relations and its positively connoted productive function is that of pedagogic institutions. Foucault states with regard to power relationships: “I see nothing wrong in the practice of a person who, knowing more than others in a specific game of truth, tells those others what to do, teaches them, and transmits knowledge” (FOUCAULT 1997: 298).

According to the late Foucault, human relationships are always to some extent informed by power, which thereby becomes an ineluctable feature of society (FOUCAULT 1997: 291f.), which Foucault makes very clear when stating: “I do not think that a society can exist without power relations, if by that one means the strategies by which individuals try to direct and control the conduct of others” and calls “[t]he idea that there could exist a state of communication that would allow games of truth to circulate freely, without any constraints or coercive effects” utopian (FOUCAULT 1997: 298).

In the 1980s Power effects or games by Foucault, are no longer regarded as presenting an immediate danger to autonomy, on the contrary: power seems to presuppose freedom (FOUCAULT 2002: 342), as it is the application of a strategy to the actions of a person in order to influence these actions or in order to conduct a person’s behavior. In power relations, therefore, both subjects involved are left intact as decision makers and agents. What is influenced however is what can be called the “environment” in relation to which they make their decisions and form their actions, as power “operates on the field of possibilities in which the behavior of active subjects is able to inscribe itself. It is a set of actions on possible actions; it incites, it induces, it seduces, it makes easier or more difficult; it releases or contrives, makes more probable or less; in the extreme, it constrains or forbids absolutely, but it is always a way of acting upon one or more acting subjects by virtue of their acting or being capable of action”. Therefore Foucault suggests to regard power as a “management of possibilities” or “a question of ‘government’ ” (FOUCAULT 2002: 542). As a management of possibilities still leaves the decision of which possibility to choose or which action to carry out to the subject, Foucault regards the subject as left free in its choice and as an autonomous agent. Foucault does not just see no problem in the narrowing down or “management” of possibilities but even, and again with regard to the idea of the productive function of power, seems to think power-effects the key to the opening up of new possibilities: “faced with a relationship of power, a whole field of responses, reactions, results, and possible inventions may open up” (FOUCAULT 2002: 340).

The late Foucault’s positive approach to power is made possible by the fact that Foucault began to differentiate power-relationships from relation-

ships of violence or domination. A relationship of violence contrarily to one of power is defined by the characteristics that it “acts upon a body or upon things; it forces, it bends, it breaks, it destroys, or it closes off all possibilities. Its opposite pole can only be passivity, and if it comes up against any resistance it has no other option but to try to break it down” (FOUCAULT 2002: 340). In relationships of violence it is therefore the case that the freedom of one of the involved parties is impeded.

However, Foucault makes it evident, that he believes, that a tendency towards domination, violence or the abuse of power is inherent in all power relationships. Furthermore Foucault regards freedom as a catalyst for an increase in the use of power, for: “the freer people are with respect to each other, the more they want to control each other’s conduct. The more open the game, the more appealing and fascinating it becomes” (FOUCAULT 1997: 300).

This penchant for the abuse of or the increase in the use of power is linked to emotions and more precisely to passions. Accordingly, Foucault defines the abuse of power as the transgression of “the legitimate exercise of one’s power” by which one “imposes one’s fantasies, appetites, and desires on others”. With regard to Greek philosophy Foucault points out that a person who abuses his power was considered a “slave of his appetites”, whereas a person who makes adequate use of his power is one who is “simultaneously exercising his power over himself”. As “it is the power over oneself that thus regulates one’s power over others” (FOUCAULT 1997: 228).

Thus, what is responsible for the abuse of power is the fact that a person, who is exercising power, does not control his or her emotions in the proper way. Emotions are consequently short-circuited with the source of the penchant for violence and domination and therefore have to be controlled. Correspondingly, Foucault integrates the aesthetics of existence in his emancipatory theory in so far, as he, too, believes that autonomy is to be secured by the control subjects gain of their emotions. Apart from this form of self-management, Foucault relies on “rules of law, rational techniques of government” (FOUCAULT 1997: 299) in order to secure freedom against the constant threat the human penchant for domination poses.

In this way power relations can stay a strategic game in which each one involved tries to influence the actions of the other, either conducting them in a certain way or provoking them, to which the other can respond with his own strategy. However, it seems that this strategy cannot be separated from the conducting influence of the other and it is insofar difficult to decide if a person choosing a strategy on these terms can really be regarded as autonomous.

To answer this question, we should have a closer look at Foucault’s emancipatory theory. Herein Foucault mentions two indicators of freedom: 1. the subject is able of reacting to what others do and 2. the subject can

modify “the rules of the [power] game, up to a certain point”, which Foucault attributes to the use of a strategy (FOUCAULT 1997: 317).

Rules, with Foucault, can be understood that which can serve as a basis for giving a behavior or action a certain form (FOUCAULT 1997: 231). This makes it seem as if the rule itself were the ultimate point of reference for the formation and evaluation of actions. However, often rules are only that which enforces a principle which then becomes the ultimate point of reference, whereas the rule is reduced to a certain form an action or behavior can have so that it can meet the requirements of the principle. This implies that the rule, furthermore, only describes a certain form of action but not every form of action that will meet the requirements of a principle, e.g. as a rule cannot take into consideration the specific requirements of situations or those caused by historical changes. A rule does not even have to be the best way to translate the requirements of the principle into actions, but only the way that was thought best by a certain group at a certain time and in relation to a certain amount of capabilities and knowledge.

Rules therefore can be considered as that which gives actions a proper or right form in relation to a principle which is accepted as the truth in a historical period. Rationality, now, implies the transformation of a true principle into actions in specific moments, so that each action can be considered a right and proper action. Rationality can therefore create a certain pattern of action. A rational choice then is a choice, which is informed by the principle and serves it. The question is: can the rules of a game be changed so that the action, which is in accord with the new rules but not with the old ones still is informed by and serves the same principle? This is of course the case. An indistinct number of actions can be informed by and serve the same principle as there is more than just one way of translating the demands of a principle into a momentary action. Therefore, rationality does not have to lead to a pattern of action, on the contrary: in different contexts and different situations it can even be required to change the form of action in order to fulfill the requirements of the principle. In this case it will become necessary to change the rules to a certain extent, as a new form for action would be needed.

Therefore, freedom as defined by Foucault, can imply actions, which reproduce an existent and possibly alien principle, as the changing of rules can be a mere variation of ways to meet the requirement of the same benchmark. The same problem is applicable to Foucault’s draft of the way, emancipation is to be achieved, i.e. a work at the limits of an existent order, which knows and acknowledges reality, and which only strives after transformation, if and where it is possible without suggesting principle changes or “new worlds”. This presents the problem that, what Foucault regards as emancipation, supports any kind of order resulting from a principle, which allows for freedom

and transformation, and will, no matter what else the principle implies, allow that order to continue to be informed by the same rationality.

Let us assume a situation in which one agent has better or more means to back up his strategy in a power relationship, than the other agent involved. Let us assume further, the strategy of this privileged agent is informed by the principle to make the greatest profit at the lowest costs. He could now target at domination and thereby gain full control of what the other does or he could continue to act on the other's actions and influence his decisions. In the latter case, however, the privileged agent could even arrange it so that the other would autonomously apply the strategy to his own action, with which the privileged agent had acted on his actions. To choose the latter outcome of the strategic relationship may prove more reasonable for the privileged agent, as he would not have to control every move of the other person and could profit from the productivity inherent to power-relationships. It is also well possible that the less privileged agent will be brought to make the guiding principle of the other agent the principle of his own actions, if the privileged agent managed to make the choice implied in his strategy seem the rational choice for the other. This may well be the case, if the less privileged person e.g. also follows the principle to gain the greatest profit at the lowest price, as he, should he back up the principle the other person is suggesting to him by his actions, could simply follow the way already paved by the other and would not risk to be dominated by him. Now, as the privileged party is really only interested in the outcome of the action of the other person, i.e. the increase in profit, and not in the action as such, i.e. the specific form of the action, the less privileged party is even free to change the rules as much as he likes, as long as his actions stay committed to meeting the requirements of the principle, which should allow, as shown, for a certain extent of transformation.

And the less privileged agent may well be convinced that to go along with the strategy of the other is a rational choice, what he does can be considered a re-action to the other person's strategy in the most demanding sense: as the re-action is due to his own prior decision. This conviction need not even be informed by the same principle which informed the privileged agent's strategy without causing a conflict with its demands. It is sufficient that the less privileged agent is concerned for his autonomy (as Foucault assumes he is) and wants to avoid being dominated, i.e. that he wishes to stay capable of action.

As the power game continues, the more privileged agent will, in accord with his principle of the maximization of profit, continuously ask for more which the less privileged agent will have to provide if he wants to avoid being dominated. Therefore the less privileged agent will feel the need to increase his capabilities in order to provide for the maximization, and will

continue to have to do so. If the means of both parties involved in the power game are not great in difference, the privileged actor may also be forced to increase these means, in order to secure his advantage over the other and to keep up his strategy.

If his advantage in power is not based on personal capacities but on other means like money or structural advantages, we can say, that the privileged agent is in a sense less involved, whereas a less advantaged agent whose only means to preserve his freedom in the strategic game are his own capacities, has to put his life at stake. He is involved in his strategy to the extent that he himself becomes his strategy and thereby produces the truth which guides his decisions. As these decisions are the reaction to the other person's strategy it is not wrong to point out that they are informed by the principle of the other.

3. Foucault's analysis of neoliberalism as an emancipatory theory

Foucault's deliberations on neoliberal analysis center the concept of the homo oeconomicus as it is conceived by this specific economic analysis, and which shows more than just certain similarities to the concept of aesthetics of existence.

Foucault's study of the concept of homo oeconomicus as it is interpreted in neoliberal analysis starts by addressing L. Robbins's doctrine, that the object of economics is "human behavior as a relationship between ends and scarce means which have mutually exclusive uses". This implies, economics have to "try to bring to light the calculation [...] through which one or more individuals decided to allot given scarce resources to this end rather than another". Neoliberal analysis will therefore focus on human behavior as a rational behavior informed by ends, which is predictable in relation to a context of scarce means and will therefore regard human actions as informed by strategies (FOUCAULT, 2004: 222f). Contrarily to classical economic analysis, therefore, neoliberal analysis will not study market mechanism, but the choices and actions of subjects which are rational and free decision makers and agents. Foucault shows, that with this focus on the subject as agent, labor comes to the forefront of neoliberal analysis. Whereas classical economic analysis reduced labor to an amount of time invested in a production in relation to a cost (the wage), neoliberalism regarded work as "economic conduct practiced, implemented, rationalized, and calculated by the person who works" and consequently focused on analyzing "how the person who works uses the means available to him" (FOUCAULT 2004: 223).

Therefore Foucault points out that for neoliberal in comparison to classical economic analysis the worker has become "an active economic subject"

instead of just “the object of supply and demand in the form of labor power” (FOUCAULT 2004: 223).

This means, as Foucault stresses, that the worker is now analyzed as an entrepreneur and is no longer someone who simply sells his working power on the market, but somebody who also continuously increases and adapts his working power in order to increase his income and living conditions. As a result, the subject’s income and living conditions become the responsibility of the subject himself, as the subject’s abilities are regarded as the stake of its strategy and that which is to be increased or transformed or otherwise made to meet a demand and therefore a good price. As the worker can himself influence the price his work fetches at the market by investing in his labor power or moving where there is demand for his skills, it can be wise to invest the wage he receives for his work in obtaining new and better skills, in maintaining his skills or in moving. At the same time, the worker whose living situation is left to his own strategy as an entrepreneur, will have to shoulder all costs which come with the production or the maintenance of abilities or the search for a (greater) demand for abilities already produced. Above material costs, the worker may also be confronted with psychological costs as part of the generation of what Foucault, hereby using a term of neoliberal analysis, calls an income–flow, e.g. when a move to a market of greater demand separates him from his family and friends and the surroundings he was used to.

However, as such behavior as migration is analyzed by neoliberalism in terms of the subject being an individual enterprise, which makes investments in order to gain a higher revenue, mobility is seen as a personal choice and not as a “pure and simple effect[. . .] of economic mechanisms which extend beyond individuals and which, as it were, bind them to an immense machine which they do not control [. . .]” (FOUCAULT 2004: 230). For neoliberal analysis, the subject stands in the context of “supply and demand and of investment–costs–profit” (FOUCAULT 2004: 242) and it is the subject’s own choice which strategy it will apply to itself in this context.

Neoliberal analysis regards the whole life of the worker and his very being as subject to his strategy of generating profit, as the “ability to work, skill, the ability to do something cannot be separated from the person who is skilled and who can do this particular thing” (FOUCAULT 2004: 224) the work invested in obtaining and maintaining skills is a work on the worker by the worker. From this, Foucault infers, that in neoliberal analysis the subject is not only “an entrepreneur of himself” but also “for himself his own producer” (FOUCAULT 2004: 226).

This implies that what the subject is defined by itself in relation to the market and not in relation to a substance, therefore Foucault can point out,

that for neoliberalism there can be no alienation of the worker as he is defined by his practice.

If he becomes a good homo oeconomicus, that is to say, if he applies to his own abilities a useful formation strategy with regard to revenue, he will have done so out of free choice. Nonetheless, in the form he has given his life and skills, he will have reproduced the truth of neoliberal analysis. If the worker does not become a good homo oeconomicus his poor living conditions will be his own responsibility and according to the rationality of neoliberalism, the cost to pay.

In the neoliberal notion of the homo oeconomicus is inherent an extension of economic principles beyond the realm of what is commonly considered its responsibility to realms such as the personal and social realm or the penal system, which are believed to differ greatly from the economic realm in what, with Foucault, can be called their rationality. Foucault recognizes the problems herein implicated, but takes a positive approach to neoliberalism, insofar as he finds many of his own emancipatory ideas inherent in it. In this respect, Foucault appreciates neoliberal analysis as an emancipatory theory in its own right.

An appreciative approach becomes most evident when Foucault turns to the neoliberal concept of the penal system. According to Foucault, this penal system applies its laws not to the subject, but to its actions only. And a crime is not defined substantially, but quite simply as an act which might cause a person to be punished. Correspondingly, the subject who has committed such an act is not judged normatively or morally but purely operatively: It is not the person, who is punished, but the specific action which was against the law according to its wording.

For neoliberal law, the subject of a delinquent action then simply is who, like any other person, makes rational decisions before he acts, i.e. who decides for what he does. Furthermore, the subject's decision is not explained as due to a certain inner configuration of the subject but due to the common pattern of maximizing profit and minimizing costs. Consequently, the subject as it is considered by neoliberal law is a person who acts and acts in accord with prior decisions which follow the pattern of maximizing profit. In so far the subject is only taken into consideration as a homo oeconomicus and analyzed economically, just like any other human being is. This economic analysis then results in the idea, that it is not the human being as such, who will have to be subject to an effective strategy of the reductions of crime, but that its decisions are the place to be tackled. This means that the amount of certain actions will have to be reduced and that this can be done by increasing the costs for unwished-for actions so that they will become less profitable or unprofitable. Their amount should then reduce as each individual makes a rational decision before acting and will

judge the unwished-for action as unprofitable and therefore as an irrational choice.

In his lesson of 21 March Foucault points out, that the neoliberal penal system applies an economic analysis to the behavior of individuals in order to make it intelligible and governable, but stresses that this would not imply the “anthropological identification of any behavior whatsoever with economic behavior” (FOUCAULT 2004: 252). Instead it would explicitly leave the subject free in all other respects in which it does not act as a maximizer of profit. And it would also mean, that only the subject’s actions and not he as a person is governed.

It is namely this assumed restriction of government which intrigues Foucault and leads him to appreciate neoliberal analysis as a form of emancipatory theory. Foucault points out, that the neoliberal approach to law and penalty is not at all informed by “the ideal or project of an exhaustively disciplinary society [...] in which a mechanism of general normalization and the exclusion of those who cannot be normalized is needed”. Instead, neoliberal society would be informed by “an optimization of systems of difference, in which the field is left open to fluctuating processes, in which minority individuals and practices are tolerated [...]” (FOUCAULT: 259f).

Furthermore, a government, which is in accord with neoliberal ideals would not, as Foucault stresses, influence the “inner” being of the subject, but restrain itself to influence the subject’s action. Therefore governmental interventions will concentrate on the environment or the “market milieu” of the subject’s actions, i.e. that in relation to which the subject defines, what is a rational action and what is not, when measured on the principle of the maximization of profit. The subject is left intact as an acting subject in the full sense of orientating his action on his own prior decision, it is not subjugated.

According to Foucault, the consequences of the application of neoliberal analysis to the subject who is part of the penalty system and the subject who is a worker are the same: both are neither considered as the victims of economic mechanisms nor as a universal or even individual pattern of anthropological or psychological properties which can be known and taken into consideration in governmental practices. Instead both subjects, that whose action is the object of law and that who is a worker are considered as rational decision makers who are granted their full autonomy of decision making, whereas the grounds on which their decisions are made are influenced or set by the government or penal system (FOUCAULT 2004: 252).

If this, however, can rightfully be regarded as a restriction of power and a way to promote autonomy, as Foucault seems to judge, seems questionable when we have a closer look on how restricted a government which focuses on the homo oeconomicus really is.

First of all, and contrarily to what Foucault points out in his lecture of 21 March, namely that the concept of the *homo oeconomicus* i.e. the concept of the rational decision maker is not extended to the human being as such or to all human beings but is only a conceptual interface for governmental influence, Foucault shows in his lecture of 28 March that neoliberal analysis did indeed extend this concept so that it became congruent with the concept of the subject as such. In this lecture Foucault considers the question of “to what extent is it legitimate, and to what extent is it fruitful, to apply the grid, the schema, and the model of *homo oeconomicus* to not only every economic actor, but to every social actor in general inasmuch as he or she gets married, for example, or commits a crime, or raises children, gives affection and spends time with the kids?” (FOUCAULT 2004: 268). Foucault calls this question a question of validity and goes on to point out that this problem can be solved by defining the object of economic analysis more precisely. He then defines the object of economic analysis based on a definition of the neo-classical school, as “conducts involving an optimal allocation of scarce resources to alternative ends”. Foucault takes this as a starting point, which allows him to further extend the realm of economic analysis to “any purposeful conduct which involves, broadly speaking, a strategic choice of means, ways, and instruments: in short, the identification of the object of economic analysis with any rational conduct” (FOUCAULT 2004: 268f.), until he finally holds with Becker⁴ that the domain of economic analysis should be “any conduct which responds systematically to modifications in the variables of the environment, in other words, any conduct, [. . .], which «accepts reality»”. This, means that the “[h]omo oeconomicus is someone who accepts reality”. This, means that the “[h]omo oeconomicus is someone who accepts reality” (FOUCAULT 2004: 269), but according to Foucault it obviously also implies that everyone who accepts reality is a *homo oeconomicus*, as otherwise it would not be possible to make any conduct which accepts reality the object of economic analysis.

This firstly implies, that under neoliberal analysis the subject can be governed in any respect of his life, as long as this respect is part of reality. But secondly it implies that, according to neoliberal analysis each action which does not deny reality, is actually a strategic action and an action motivated by the wish to maximize one’s own profit.

Now, the question remains, how free a *homo oeconomicus* is really left by a governmentality which is obviously present in all respects of his life and possibly concerned with each of his actions. Can we follow Foucault and say, that an action upon an action in a closed strategic system

4. See G. BECKER, *Irrational action and economic theory*, in «Journal of Political Economy», vol. 70 (1), August 1962, pp. 153–168.

of the described kind must still not be considered as really being an action upon an agent? And would it not be even more correct to say that the action does not stop at the subject as agent but takes possession of the whole subject?

Conclusion

If we reconsider the neoliberal analysis of the worker who is a decision making subject in a context of strategy, and remember that the subject himself becomes an enterprise, as he himself is responsible for producing his own revenue or living conditions, we must state, that not just is the influence of other strategies (or governmentalities) on the subject thorough but also is the subject itself the destiny of the strategy. It may well be that the governmental actions focus on the actions of the subject, but as he is himself the producer of his actions, in the sense that he has to form himself in order to respond to reality, the subject is formed by his actions. Furthermore, the subject whose living conditions are informed by the actions he chooses in a strategic context, is forced to become, at least to a certain extent, a maximizer of profit and a strategist himself, as it is his life and in some cases even his sheer life that is put at stake and, at the same time is the stake.

That Foucault obviously was blind to the threat to autonomy which the dynamic inherent in neoliberal analysis unfolds, may be attributed to what Foucault seems to have considered the two conditions of emancipation: 1. That all relations are informed by power games which tend toward violence and domination and 2. That freedom is secured as long as the subject can still make decisions and therefore can attribute the consequences of his actions to himself.

The first assumption, which, historically indicated or not, is the idea of an anthropological constant, makes the quest for freedom a consistent task and the task of a strategy. Furthermore, it seems obvious that it is the — also — anthropological idea of the maximizer of profit — which is behind the idea of the constant playing of power games. However, that this need not be an appropriate idea of the human being as such, but is instead an idea due to the historical order in which human beings are involved, and which might be created by just some of them or even by circumstances, does not occur to Foucault. Instead, what freedom is and how it is achieved is so closely attached to strategic games that freedom is identified with a power strategy. As it is inherent in power games that they either continue or end in violence and domination, freedom is a continued power strategy.

The second assumption leads to the now contradictory seeming fact, that Foucault regards the idea of a substance or an anthropological constant of the subject as a historical idea which has strategically been imposed on us by others, as a way of controlling us. Therefore we will not be free, if we stay who we are or believe that we have to be ourselves more. It is only by transformation that we can escape this imposed concept and in coming to understand ourselves as our own changing practice.

This idea however can insofar be reconciled with Foucault's notion that all relations are informed by power and tend towards violence, as firstly, power relations not only allow but encourage transformation (they are productive) and secondly, that Foucault regards the gaining of control over the penchant for domination as one of our central tasks, if we are to achieve emancipation.

Still the problem of asymmetrical power–relationships remains. The thought–experiment I suggested showed, that understanding ourselves according to our transformable actions is no way to escape understanding ourselves in accord with what is imposed on us by somebody else's power–strategy or of escaping an alien principle of action. I would even suggest that the idea that our autonomy is archived and secured by our transformability weakens us towards the strategies of more powerful agents. In asymmetrical power relations a less privileged agent can consider himself autonomous if he fulfills exactly what another subject wishes him to fulfill, because: 1. his reaction or his variation of rules of action need not conflict with the strategy of the other (as the strategy is never aiming at an action but solely at the requirements of a principle) and 2. the reproduction of the alien principle might be a side effect of what seems the reasonable choice. Therefore, in an asymmetrical power relationship the transformation of the actions and person of the less privileged agent is very likely to be enforced by the privileged one, especially if the other subject is targeting at the principle of highest profit at lowest cost. Consequently we must state, that Foucault's emancipatory theory not only gets tangled up in the same problems as neoliberal analysis, regarding the preservation of freedom, but does so because it is largely informed by the same ideas. The problem that there is no transformation beyond an order informed by the principle of power and of the principle of the maximization of profit as well as that of the fact that a less privileged subject tends to reproduce the truth of a more privileged subject is severed by the renunciation of the drafting of “new worlds” as part of emancipatory critique and the restriction of emancipatory work to the immediate possibilities the existent reality presents. This becomes even more problematic, as the reproductive activity is less evident in neoliberalism than it was in the antique practice of the aesthetics of existence, in which a clearly

defined logos was reproduced and was explicitly chosen as the goal of self-formation by the subject, whereas in neoliberalism the reproduction of an alien principle is a side effect of a strategy of maintaining one's freedom or even the possibility to fill one's stomach⁵.

As it is identified with a rational choice, the problem of the reproduction of an alien principle is largely disguised for the less privileged agent. This blindness to the fact of being governed right down to his very being is reinforced by the tendency to short circuit emotions and the penchant for domination, which implies the control of emotions as such. This short circuit however, does not seem correct, as emotions, such as compassion, love or an aversion to dominance might even prevent actions of power-abuse. Furthermore, emotions can signal us, what is good and what is not and what we can and cannot do without going against what is important to us or within our possibilities. This signaling function, however, is covered by an undifferentiated management of emotions.

Bibliography

- FOUCAULT, M., 1984, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* [1984], in *The Foucault Reader*, edited by Rabinow, P., New York, Pantheon Books, pp. 340–372.
- , 1984, *Space, Knowledge, and Power*, in *The Foucault Reader*, edited by Rabinow, P., New York, Pantheon Books, pp. 239–256.
- , 1990, *An Aesthetics of Existence* [1988], in *Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, edited by Kritzman, L.D., New York, Routledge, pp. 47–56.
- , 1990, *Critical Theory/Intellectual History* [1983], in *Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, edited by Kritzman, L.D., New York, Routledge, pp. 17–46.
- , 1990, *Practicing Criticism* [*Is it Really Important to Think?* [1981]], in *Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, edited by Kritzman, L.D., New York, Routledge, pp. 152–156.
- , 1997, *Technologies of the Self*, in *Ethics: The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, edited by Rabinow, P., New York, The New Press, pp. 223–252.

5. As José Luis Moreno Pestaña (PESTAÑA 2011) points out, Foucault was interested in the idea of a negative tax with would provide people with an income too small to pay for their welfare with additional money while people with great incomes would have to pay for their welfare themselves. Foucault dedicated a longer passage in his seminar on “The birth of bio politics” of 7 March to this idea and herein judges it rather positively. However, such a supplementary income was not intended as an unconditional basis income but linked to work. To some extent, such a supplementary income might strengthen the position of the less privileged agent in an asymmetrical power relation but would leave untouched the strategic context as such, as well as its general asymmetry.

- , 1997, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom* [1984], in *Ethics: The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, edited by Rabinow, P., New York, The New Press, pp. 281–302.
- , 1997, *What is Enlightenment* [1984], in *Ethics: The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, edited by Rabinow, P., New York, The New Press, pp. 303–320.
- , 2001, *L’herméneutique de sujet*, Paris, Gallimard, English translation by G. Burchell, *The Hermeneutics of the Subject*, London, Palgrave Macmillan, 2005.
- , 2002, *The Subject and Power* [1982], in *Power: Essential Works of Foucault 1954–84*, edited by Faubion, J.D., Penguin, London, pp. 326–248.
- , 2002, *Truth and Power* [1977], in *Power: Essential Works of Foucault 1954–84*, edited by Faubion, J.D., Penguin, London, pp. 111–133.
- , 2004, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, English translation by G. Burchell, *The Birth of Biopolitics*, London, Palgrave Macmillan, 2008.
- , 2009, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard, English translation by G. Burchell, *The Courage of the Truth*, London, Palgrave Macmillan, 2011.
- LAGASNERIE, G. DE, 2012, *La dernière leçon de Michel Foucault*, Paris, Fayard.
- , 2013, *Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique*, in «Raisons politiques: Revue de théorie politique», *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, n. 52, pp. 63–76.
- LEMM, V., 2004, *The Embodiment of Truth and the Politics of Community: Foucault and the Cynics*, in *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, Neoliberalism*, edited by Lemm, V. and Vatter, M., New York, Fordham University Press, pp. 208–224.
- PESTAÑA, J.L.M., 2011, *Foucault, la gauche et la politique*, Textel, Paris.
- REHMANN, J., 2014, *Les promesses non tenues de Foucault et les “Governmentability Studies” foucauldienne*, in *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, edited by Zamora, D., Brussels, Editions Aden, pp. 133–162.
- ZOMORA, D., 2014, *Foucault, les exclus et le dépérissement néolibéral de l’État*, in *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, edited by Zamora, D., Brussels, Editions Aden, pp. 87–114.

Reappropriating Sovereignty

A Critique of Giorgio Agamben's Abandonment of Sovereignty

NICOLAI VON EGGERS

ABSTRACT: In this article I discuss and criticize Giorgio Agamben's conception of sovereignty for being too legalistic and apolitical and thereby incapable of identifying a political and emancipatory potential in the concept of sovereignty. Through readings of Pindar and Aristotle, and Agamben's interpretations of them, I show that Agamben sees the Greek *basileus* (king or kingship) as the predecessor of the modern doctrine of sovereignty rather than — what would have been more obvious — Aristotle's notion of *kyrion* (supreme or supremacy). Consequently, I develop an alternative to Agamben's reading of the genealogy of sovereignty by engaging with Aristotle and by showing how this conception of sovereignty entails both political and democratic elements — what Agamben had criticized as essentially missing from the logic of sovereignty. In the last part of the article, I use my criticism of Agamben's conception of sovereignty and the alternative to it developed through my reading of Aristotle to discuss Agamben's interpretation and dismissal of the political legacy of the French Revolution, which I see as symptomatic for Agamben's (mis)comprehension of sovereignty. Due to his conception of sovereignty, Agamben argues that we should abandon it. I argue instead that it must be reappropriated.

KEYWORDS: Sovereignty, Agamben, Aristotle, French Revolution, Popular Sovereignty, Abandonment.

In his acclaimed critique of the political logic of today's dominant political system, most notably the series of books known under the label of *Homo Sacer*, Giorgio Agamben attempts to formulate a theory of emancipation that will supposedly facilitate abandoning the governmental machine and replace it with a form-of-life that will negate the effectiveness of the law. Whereas many radicals — especially Marxists — argue that emancipation will ensue from the destruction of the existing politico-economic order (by way of the class struggle) and the constitution of a new emancipatory one, Agamben explicitly opts for a strategy of emancipation that neither engages with the existing political struggles nor has any aspirations of constituting a competing political order. Instead, Agamben favors a sort of refrainment

or detachment from politics¹ as embodied in the figure of Bartleby who “prefers not to”.

Agamben’s political philosophy and search for emancipation consequently takes the form of an *abandonment* of central concepts of political thought. Agamben does not so much *interpret* political concepts and philosophies, nor does he *deconstruct* them, much rather he tries to find ways to *abandon* them. That is to say, Agamben’s emancipatory philosophical strategy is to look for ways to render operative concepts inoperative. Agamben has formulated this intention or strategy explicitly in his “Notes on Politics”, a text foreshadowing the subsequent *Homo Sacer* books. Here, Agamben writes that “terms such as *sovereignty, right, nation, people, democracy* and *general will* by now refer to a reality that no longer has anything to do with what these concepts used to designate”, and that consequently “[t]he concepts of *sovereignty* and *constituent power*, which are at the core of our political tradition, have to be *abandoned*” (AGAMBEN 2000: 110ff; my emphasis).

As we read in the above quote, the political concept that is perhaps most important to abandon, according to Agamben, is the concept of sovereignty. Following this intention, the first *Homo Sacer* book opens with a critique of “the logic of sovereignty” (AGAMBEN 1998: 15–71), and though Agamben in his later works has moved away from the concept of sovereignty in order to abandon a series of other important political concepts such as economy, duty, the state of exception and effectiveness (AGAMBEN 2005b, 2011b, 2013a and 2013b), all of his work since “Notes on Politics” attest to a search for a power opposed to the logic of sovereignty, that is, a power (*potenza*) aware of its own impotence (*impotenza*), which will “break everywhere the nexus between violence and right, between the living and language that constitutes sovereignty” (AGAMBEN 2000: 113). Agamben has attempted to locate this impotent power in figures such as ‘inoperativity’ (AGAMBEN 2004a and 2013a), Paul’s “as not” (AGAMBEN 2005a), and the Franciscan attempts to create a form-of-life that negates the law without neither destroying it nor creating a new one (AGAMBEN 2013b)². Most recently it has become the concept of ‘destituent power’ that is invoked as a potential means of abandoning the old concept of ‘constituent power’ and its insoluble link to the logic of sovereignty (AGAMBEN 2014a, 2014b). According to Agamben, sovereignty is thus still at the core of modern political theory and praxis, and emancipation is synonymous with abandoning the logic of sovereignty.

1. What Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy has referred to as a ‘retreating the political’ (1997).

2. Agamben’s reading Franciscan form-of-life and its relation to law can be seen as an attempt to find an example of an actual practice of the ‘playing with the law’, which he in other places views as what defines emancipation (AGAMBEN 2005b: 64; 2007: 76). However, as Agamben admits, the Franciscan experiment was ultimately unsuccessful (AGAMBEN 2013b: 139).

In this article, I wish to contest Agamben's understanding of sovereignty and the emancipatory strategy of abandonment inherently related to it. I will argue that Agamben's conception of sovereignty is at best deficient, at worst fundamentally flawed. As I will show, Agamben's critique of sovereignty and its supposedly inherently oppressive character relies upon a monarchical and legalistic conception of sovereignty. This is apparent already from the opening chapter of *Homo Sacer* in which Agamben identifies sovereignty with the Greek word *basileus*, although this is more precisely the word for *kingship*. This conception of sovereignty naturally prevents Agamben from seeing in it any potential for emancipation, and caught within this flawed conception of sovereignty as monarchical, that is, as omnipotent, Agamben sees no other way for emancipation than that of an abandonment of sovereignty, or, as he also puts it, "exodus from any sovereignty" (AGAMBEN 2000: 8)³. In other words, Agamben's conception of sovereignty forecloses the possibility of democratic or popular sovereignty since the very logic of sovereignty is, by default, perceived to be monarchical. As a consequence, Agamben ends up with a purely legalistic understanding of sovereignty in which there is no room for the kind of truly democratic politics, Agamben himself is looking for (AGAMBEN 2014a).

A similar critique has been voiced by Jacques Rancière who argues that the logical outcome of Agamben's political philosophy is that "political conflict, properly speaking, thus comes to be replaced by a correlation between sovereign power and bare life." (RANCIÈRE 2010: 66). In this article, I will expand on this critique by relating the impossibility of politics proper in Agamben's thought more closely to his definition of sovereignty — something which Rancière does not. It will be my argument that it is a direct consequence of his monarchical, legalistic and deeply problematic conception of sovereignty that Agamben is unable to find a room for democratic politics and that this leaves him with no other solution than the strategy of abandonment.

Against this strategy of *abandonment*, which time and again seems to lead Agamben into emancipatory impasses from where he is unable to locate feasible exit strategies, I will point towards an emancipatory *reappropriation* of sovereignty. A rereading of Aristotle will help us conceive of a more sufficient definition of sovereignty (*kyrion* or *kyriarchos*); one which has plenty of room for democracy and politics. Furthermore, as I will show, Aristotle defines sovereignty in contradistinction to kingship (*basileus*), which for Aristotle is to be understood as an *economic* and therefore *non-political* form of government. Agamben, who defines sovereignty as *basileus*, wishes to abandon sovereignty because it has no room for democracy — and for Agamben "democracy means precisely the possibility of a political life"

3. For a critique of Agamben's exodus-strategy, see FLOHR 2014.

(AGAMBEN 2014a) — but in perhaps the most important text of political thought, Aristotle’s *Politics*, *basileus* (kingship) is from the very beginning defined as non-political as opposed to *kyrion* (sovereignty) in which, according to Aristotle, there is plenty of room for politics and democracy. It is no wonder then that Agamben is unable to find ‘the possibility of political life’ in sovereignty when from the very beginning he relies on a curious apolitical definition of it (as *basileus*), and furthermore one that is directly antithetical to democracy. Thus, as I will argue, the limitations of Agamben’s political philosophy when it comes to finding ways for emancipation and democracy stems from his sketchy definition of sovereignty.

As for the reasons for turning to Aristotle, it should be noted that when Jean Bodin “invents” the modern concept of sovereignty in the 16th century, he refers to *kyrion arche* and *kyrion politeuma* — and not to *basileus* — as predecessors of the concept of sovereignty (BODIN 1992: 1). Even though it is of course possible that the *logic* of sovereignty is derived from theories not directly pertaining to the *concept* of sovereignty, it is remarkable how Agamben either overlooks or refuses to engage with the logic pertaining to both the actual concept of sovereignty and its predecessors. This is most likely, as I will show, an effect of Agamben relying too heavily on Carl Schmitt’s definition of sovereignty, which emphasizes precisely the legalistic and monarchical traits of sovereignty rather than its potentially democratic and political nature.

In this article I first discuss Agamben’s legalistic and monarchical definition of sovereignty as *basileus*. I then turn to Aristotle’s understanding of sovereignty (*kyrion* and *kyriarchos*) and relate it to the definition of sovereignty provided by Agamben. Finally, I end the article by discussing sovereignty in the French Revolution since Agamben’s understanding of the French Revolution is symptomatic for both his conceptualization of sovereignty and the strategy of abandoning sovereignty that follows from it. Instead of seeing in the French Revolution a potential for a democratic politics — the possibility of a political life — in the form of popular sovereignty, Agamben conflates popular sovereignty with his own legalistic conception of sovereignty, and consequently abandons the radical democratic revolutionaries, along with everything else from the French Revolution. Agamben’s understanding of the French Revolution, by way of his conception of sovereignty, thus marks the limitations of his emancipatory strategy of abandonment.

1. Agamben’s Legalistic Definition of Sovereignty

Agamben commences his *Homo Sacer* series with a relentless critique of sovereignty. Part one of the first *Homo Sacer* book, *Homo Sacer: Sovereign*

Power and Bare Life, sets out to disclose “The Logic of Sovereignty” (AGAMBEN 1998: 15–71). Agamben here follows Carl Schmitt’s discussion from *Political Theology* in which Schmitt identifies sovereignty with the legal paradox that the sovereign is “at the same time outside and inside the juridical order” (Schmitt quoted in Agamben 1998, 15; Agamben’s emphasis). That is to say, although the sovereign is juridically speaking situated outside of law, he nevertheless has the power to alter or suspend the law. The sovereign has a lawful right to suspend the law itself, which means that in the last analysis, “the law is outside itself,” as Agamben puts it (AGAMBEN 1998, 15). The sovereign is the always–already beyond–law character that constitutes the legal order itself, yet at the same time he is also that which retains the law’s relation to an outside of itself. This logic is mirrored in the figures of homo sacer and prisoners of concentration camps who are lawfully banned from the juridical order. These figures are not simply subjectivated by being stripped of their status as legal subjects and thus cease to be subjects of law at all. Instead they are de–subjectivated because they from within law are excluded from law. They are included as excluded, as Agamben likes to put it. In this way, law defines what is lawless. Or rather, the sovereign, being himself beyond law, defines through law what is beyond law.

Based on this juridical topology, it is possible to define the sovereign solely in relation to the state of exception. The sovereign not only resides in the territory of beyond–law, but he is also able to institute spaces and periods of suspension of law. This is what Agamben in *State of Exception* terms force–of–law̄. “The state of exception is an anomic space in which what is at stake is a force of law without law (which should therefore be written: force–of–law̄)” (AGAMBEN 2005b, 39). According to Agamben we see the true and unmediated logic of sovereignty in the state of exception, namely that the sovereign, because he is a force beyond law, can suspend the law whenever deemed necessary.

Thus, sovereignty can be illustrated as a Möbius–band of law and exception: Law becomes exception becomes law becomes exception, etc. Even though law and exception are defined in opposition to one another, they are nevertheless defined in relation to one another — as two sides of a Möbius–band: never in direct contact, yet ultimately indistinguishable. Sovereignty defines law from beyond law (thus remaining hors–la–loi), while at the same time it is defined from within law as that which is beyond law (thus becoming hors–la–loi). This structure of power expressed within the logic of sovereignty is consequently what we might call force–of–law̄ or state of exception. Consequently, no matter how unlawful sovereignty appears, it nevertheless always retains its meaning from its specific relation to law. We are in other words dealing with a purely legalistic definition of sovereignty.

By defining sovereignty in relation to the state of exception, Agamben essentially follows Carl Schmitt who in *Dictatorship* defined the modern conception of sovereignty in relation to the institution of dictatorship. Going back to the 16th century, Schmitt identifies dictatorship in the theory of Jean Bodin as a form of commissary dictatorship in which a commissar is given certain sovereign-like prerogatives by the sovereign in order to solve a crisis (SCHMITT 2014: 20–34). These prerogatives could include direct control of military units, the right to judge, the right to kill, the right to raise taxes, or other measures normally belonging exclusively to the sovereign. Furthermore, these prerogatives, whatever they were, were always defined clearly in terms of temporal and geographical validity, thus retaining the sovereign's sovereignty except for small zones of well-defined exceptions. The dictator is thus a legally defined, exceptional figure with a quasi-sovereign status, subjected to sovereign power from where he receives both his (sovereign) powers and certain explicit limitations.

With the advent of the French Revolution, according to Schmitt's analysis, commissary dictatorship was replaced by sovereign dictatorship (SCHMITT 2014: 127). In sovereign dictatorship, there are no well-defined geographical, topological or temporal zones of exception since sovereignty itself takes the form of an exception. During the French Revolution, the existing politico-legal system disintegrated and was replaced by a revolutionary government. The revolutionary government (existing in the years 1792–95) was not subject to constitutional law since the respective constitutions of 1791 and 1793 were suspended. The dictator or the dictatorship is therefore no longer subject to a sovereign who defines and limits the sovereign powers of the dictatorship. Instead, it is the dictator himself — in the form of the revolutionary government — that becomes sovereign and whose rule consequently takes the form, initially, of an exception with no one but the dictator — the revolutionary government — to define its geographical and temporal limitations. Sovereignty is thus unlawful, in the precise sense of the word, yet at the same time it is that which defines what is lawful and what is not; what it is that is to be subsumed to law and what it is that is to be excluded or banned from it.

According to Schmitt, this figure of the sovereign dictator ultimately stays with modern constitutional theory through the concept of 'constituent power'. In Schmitt's words: "[sovereign] dictatorship does not appeal to an existing constitution, but to one that is still to come, [and therefore it] cannot be eliminated by any opposing constitution" — "this is the meaning of constituent power" (SCHMITT 2014: 119–121). In other words, modern sovereignty is not bound by law as it operates according to the logic of a state of exception. Nevertheless, it is always defined from within law and as that which grounds law. Based on these investigations from *Dictatorship*,

Schmitt formulated the following year his infamous dictum: “Sovereign is he who decides on the state of exception” (SCHMITT 2009, 13).

It is this logic of sovereignty that Agamben makes the subject of his critique. Though the sovereign is identified as *hors-la-loi* (by both Schmitt and Agamben), the sovereign is nevertheless always identified in relation to law. What matters here is that sovereignty is defined directly in relation to law and that we are therefore dealing with a legalistic definition of sovereignty.

2. Sovereignty as *basileus*

As we have seen, Agamben’s definition of sovereignty is linked to a certain logic of law. Agamben expands on this argument in *Homo Sacer*, §2 “Nomos Basileus”, which begins in the following manner:

The principle according to which sovereignty belongs to law, which today seems inseparable from our conception of democracy as the legal State [*Stato di diritto*] does not at all eliminate the paradox of sovereignty; indeed it even brings it to the most extreme point of its development. (AGAMBEN 1998, 30 / 1995, 36)

Following the dominant conception of sovereignty in today’s democracies, Agamben links sovereignty intrinsically to law. And Agamben continues: “Since the most ancient recorded formulation of this principle, Pindar’s fragment 169, the sovereignty of law has been situated in a dimension so dark and ambiguous that it has prompted scholars to speak quite rightly of an ‘enigma’” (*ibid.*, 30). This enigma or paradox of the sovereign’s relation to law is the one I have presented in the above.

In order to substantiate his claim about the enigma that penetrates the sovereign’s relation to law Agamben continues with a discussion of Pindar’s fragment from which I will only quote the first line: “*Nomos ho panton basileus*”. In the English translation of *Homo Sacer* this reads: “The *nomos*, sovereign of all” and thereby follows the translation provided in the footnote in the Italian edition “Il *nómos* di tutti sovrano”⁴ underpinning the connection between sovereignty and law.

Though it is of course a delicate matter when it comes to ancient texts, the precise and most likely correct translation of ‘*basileus*’ is ‘king’ and not ‘sovereign’. Rendering ‘*basileus*’ as ‘king’ and not as ‘sovereign’ is supported by several lexicæ including, most notably, William Slater’s *Lexicon to Pindar*, which gives only one suggested translation ‘*basileus*’ namely “king” (Slater 1969), and the authoritative translations of Pindar’s fragment 169 such

4. I have not been able to find out whether this translation is Agamben’s own, or whether Agamben quotes it from an existing Italian translation of Pindar.

as Hugh Lloyd-Jones' and William Race's both render *nomos ho panton basileus* as "Law, the king of all" (LLOYD-JONES 1972: 45; PINDAR 1997: 401; my emphasis).

Agamben, of course, goes on to problematise the translation and, consequently, the understanding of Pindar's fragment, however what he problematizes is the translation of 'nomos' as 'law' and not 'basileus' as 'sovereign'. Thus, when Agamben criticizes Hölderlin's translation of Pindar's fragment — "Das Gesetz, Von allen der König" — he attacks Hölderlin's use of *Gesetz*, without even mentioning that Hölderlin, in contradistinction to Agamben, uses the word 'king' (*König*) for 'basileus' and not 'sovereign'. In the following discussion Agamben therefore writes:

If Hölderlin (like Schmitt) sees a principle higher than simple law in the *nomos basileus*, nonetheless he is careful to specify that the term 'sovereign' refers here not to a 'supreme power' (*höchste Macht*) but to 'the highest ground of knowledge'. (AGAMBEN 1998: 33)

However, not once does Hölderlin use the word 'sovereign' or 'sovereignty' and it is therefore hard to maintain, as Agamben does, that Hölderlin is discussing 'nomos basileus' in terms of "sovereignty of the nomos [law]" (AGAMBEN 1998: 34; my emphasis). Disregarding the argument Agamben is making — that to Pindar violence (*Bia*) and justice (*Dike*) are not antithetical but rather intertwined elements of 'nomos' — the notions of sovereignty and kingship are completely conflated in Agamben's argument. What Hölderlin alludes to with his translation is a particular *form* of sovereignty and law (or *nomos*) understood in relation to the particular *form* of sovereignty known as kingship. Kingship which, although may be said to be a form of sovereignty, is clearly not identifiable with the nature of sovereignty or sovereignty as such. However, as Agamben gives no arguments for altering Hölderlin's translation, we can only speculate as to why he renders 'basileus' as 'sovereign'. Most likely, it seems, it is the influence of Schmitt that lurks in the background.

The conflation of kingship and sovereignty returns with a vengeance when Agamben defines the relation between 'nomos' and 'basileus'. As Agamben argues convincingly, Pindar has an understanding of 'nomos' in which justice and violence are not antithetical principles, but instead are two necessarily interconnected principles: without force, justice is impotent, or, inversely, "the poet [...] defines the sovereignty of the 'nomos' by means of a justification of violence" (AGAMBEN 1998: 31). However, when Agamben, following the above definitions, writes that "the sovereign nomos is the principle that, joining law and violence, threatens them with indistinction", and that Pindar is the "first great thinker of sovereignty", there is no support

for making such claims and it only holds insofar as one is willing to conflate kingship with sovereignty (AGAMBEN 1998: 31).

Following a proper reading of Pindar, all that can be legitimately argued is that although it is perhaps true that *in the case of kingship* law and violence are joined and threatened with indistinction, there is no reason to believe that this is the case for sovereignty as such — which is highly problematic given that Agamben is allegedly in the midst of excavating the logic of sovereignty as such. This is not only problematic for Agamben but also for the entire literature on sovereignty drawing upon his analysis. Of the works I have consulted on this matter, I have not been able to find a single mentioning of the fact that the Greek *basileus* (king) is what Agamben equates with the logic of sovereignty (CONNOLLY 2004, CALARCO AND DECAROLI 2007, JENNINGS 2011, MURRAY AND WHYTE 2011, WHYTE 2013, DEAN 2013). In other words, the logic of *monarchical sovereignty* is, unwittingly, equated with *the logic of sovereignty as such* not only by Agamben, but also by those following his analysis⁵.

3. The Logic of *basileus* in Aristotle's *Politics*

In the opening paragraph of *Politics*, Aristotle makes a distinction between different forms of powers or rulers each belonging to separate spheres with separate logics. Aristotle formulates these definitions against other Greek

5. DERRIDA (2009) and FINLAYSON (2010) have both criticized Agamben for his philological/philosophical engagement with the Greek sources and in particular Aristotle in relation to the distinction between *bios* and *zoe*, which they maintain is non-existent (or at least not in the way Agamben conceives of it). As Finlayson argues, Agamben's tendentious readings are double problematic in that they are both suggestive bordering the untenable (and sometimes crossing the line) and presented as mere philological facts. This is problematic in itself and because "Agamben's theory, though based on highly specialist material, is not addressed to scholars and specialists of Greek philosophy, and thus not aimed at, and not usually ready by, readers who are in a position to verify his claims" (FINLAYSON 2012: 117). Consequently, "[m]any readers will simply take his statements at face value", which we have seen is also the case for his reading of Pindar / sovereignty in Greek thought. Against such criticism, Abbott has argued that what is essential in Agamben's reading of the distinction between *zoe* and *bios* is "the (more primordial) ontological difference. As such [Agamben's] project is based on a properly *philosophical* (Heideggerian) distinction, rather than a conceptual divide with a (potentially spurious) basis in an ancient linguistic opposition" (ABBOTT 2014: 143). Though I agree with Abbott that his is the most loyal way to read Agamben and the one that will make one most capable of understanding him, Agamben's way of presenting philosophical arguments do become extremely problematic, as Finlayson points out when they are reproduced as philological and/or historical facts. However, Agamben's tendency of projecting his philosophical conceptions onto historical material makes it very easy — especially when these readings are tendentious or downright mistaken — to read his (mis)readings as symptomatic. In the case of his (mis)reading of Pindar, I will argue that it is symptomatic of his legalistic and Schmittian conception of sovereignty (which he then projects onto Greek thought). Criticizing his reading of Pindar thus opens up for a broader critique of his (legalistic) conception of sovereignty.

thinkers who have been prone to conflate separate logics. In Aristotle's words,

[t]hose who think that the nature of the statesman [*politikon*], the king [*basilikon*], the head of an estate [*oikonomikon*] and the master [*despotikon*] are the same, are mistaken; they imagine that the difference between these various forms of authority is one of greater and smaller numbers, not a difference in kind. (1252a8–10)

The logic of a statesman [*politikon*] is, as Aristotle makes clear in unambiguous terms, different from that of a king [*basilikon*].

When we read the rest of the *Politics*, however, it becomes clear that matters are a little more complex. Even though the logic of the 'politikon' is different from that of a 'basilikon', they are, while still being mutually exclusive, nevertheless both expressions of different political orders [*politeias*] (1289a27–31). This does not mean, however, that they operate according to the same logic. While the 'politikon' and the 'basilikon' are both rulers of political orders, as can be observed empirically, the 'basilikon' is nevertheless in charge of a depoliticized rule as opposed to the 'politikon'.

This is made clear when Aristotle tries to explain the different logics at work. In case of the 'basilikon', Aristotle draws on analogies from the management of the household [*oikonomia*], whereas the logic of the 'politikon' is far more subtle and needs to be developed on its own terms — hence, an entire book, *Politika*, dedicated to this task.

What is then the logic of 'basileus'? As is well known, to each of Aristotle's "good" political orders correspond a "bad" one. In the case of 'basileus', a good kingship, tyranny is its degenerate counterpart. As Aristotle explains, 'basileian' (kingship) is a form of monarchy [*monarchion*] "that aims at the common advantage" (1279a34). Tyranny, on the other hand, is "monarchy ruling in the interest of the monarch" (1279b7–8). Furthermore, tyranny is "monarchy exerting despotic power [*despotike*] over the political community" (1279b17–18).

These explanations of the powers exercised by the different types of monarchs reflect Aristotle's earlier discussions of 'oikonomia', the logic of household management. 'Oikonomia' essentially consists of three types of relationships: husband–wife, father–children and master–slave. When the governor of a household appears as a master in relation to his slaves, he is called 'despotes' (1255b8), which, as we have seen, is another word for the relation between a tyrant and his subjects. As opposed to despotic rule, the just form of kingly power [*arche basilike*] corresponds to the logic of a fathers rule over his children (1259b11). Therefore, as Aristotle puts it, "the government of a household [*oikonomia*] is monarchy" (1255b19). The full quote goes: "oikonomia is monarchy (since every house is governed by a

single ruler), whereas politics [*politike*] is government [or power: *arche*] of men free and equal” (1255b19–21). The logic of monarchy, whether ‘*basileus*’ or tyranny, corresponds to the logic of ‘*oikonomia*’, whereas politics belongs to a wholly different order with a separate logic. In other words, for Aristotle, monarchy (whether *basileus* or *tyranny*) presents a depoliticized form of rule that operates analogously to that of *oikonomia*, and vice versa. This form of ‘economic’ rule is contrasted to the political form of rule, politics, in which government or power deals with men “free and equal”.

With this in mind, it is unsurprising that Agamben in *The Kingdom and the Glory* turns from the logic of sovereignty (or rather, ‘*basileus*’) to the logic of ‘*oikonomia*’. Although Agamben claims that moving from sovereignty to ‘*oikonomia*’ marks a new course of research and critique, if we follow Aristotle, ‘*oikonomia*’ and ‘*basileus*’ are from the beginning two similar forms of rule operating analogously.

Let us dwell a little on this point. Agamben claims that “the global arrangement of Western society” is based upon “two broadly speaking political paradigms, antinomical but functionally related to one another” (AGAMBEN 2011b: 1). These two paradigms — sovereignty and economy (or administration) — both derive from Christian theology: sovereignty from political theology and administration from economic theology (AGAMBEN 2011b: 1). Economy and economic theology are thus added to the investigations on sovereignty from the earlier *Homo Sacer* books, and turns out to be perhaps even more decisive for contemporary rule than sovereignty and political theology were. In any case, what proves to be the consequence of the dominance of economy and economic theology is the impossibility of politics:

[T]he fact that the living being who was created in the image of God in the end reveals himself to be capable only of economy, not politics, or, in other words, that history is ultimately not a political but an ‘administrative’ and ‘governmental’ problem, is nothing but a logical consequence of economic theology. [...] The eternal life to which Christians lay claim ultimately lies in the paradigm of the *oikos*, not in that of the *polis*. (AGAMBEN 2011a: 3)

Thus, what Agamben finds — and finds problematic — in the economic paradigm is that it is a depoliticized and oppressive rule of men leaving no space for the possibility of a political life. The Christian administration of men is based on the apolitical logic of the *oikos* (*oikonomia*) instead of that of the *polis* (politics). However, the same could be said about Agamben’s investigation of sovereignty. ‘*Basileus*’ is also, to a large extent, based in the apolitical logic of the *oikos*, and by equating sovereignty with ‘*basileus*’ the critique of sovereignty becomes the critique of an economic logic: a depoliticized rule of men. Though contributing with a wealth of new

material, a new perspective and a series of interesting arguments, there is great continuity between Agamben's critique of sovereignty ('*basileus*') and his critique of economy since, in both cases, we are largely dealing with a critique of the same depoliticized logic of power.

As we shall see, Agamben thereby overlooks or disregards what a political life might actually look like. For Aristotle, there is a strong connection between sovereignty ('*kyrion*') and politics, just as there is a strong connection between kingship and economy. Sovereignty thus seems to hold some sort of possibility for a political life. By equating sovereignty with '*basileus*', however, Agamben forecloses the possibility of seeing in sovereignty anything but a depoliticized rule⁶.

4. The Logic of Sovereignty (*kyrion*)

In order to designate the supreme political power, what we since Bodin have termed sovereignty, Aristotle employs the word '*kyrion*'. Monarchy, oligarchy and democracy, the three forms of political orders, are defined as according to who are sovereign (or supreme) [*kyrion*] or the supreme power [*kyrion arche*]. This supreme power is essentially the control of government, since "the government [*politeuma*] is the supreme power [*kyrion*] in a state [*poleon*]" (1279a27), and this power is either in the hands of "a single ruler or a few or the many" (1279a28), thus giving us respectively monarchy, oligarchy and democracy.

However, Aristotle quickly notes that since we have two different but equally convincing definitions of democracy — one in which it is defined as sovereignty of the many [*kyrion to plethos*], and one in which it is the free who are sovereign [*eleutheroi kyrioi*] — things are a little more complex when it comes to the logic of sovereignty than a simply question of quantity (one, few, many). Aristotle resolves the definition of democracy in contradistinction to oligarchy by stating that "it is a democracy when those who are free are in the majority and have sovereignty over the central power or offices [*kyrioi tes arches*]", and that, correspondingly, it is "an oligarchy when the rich and more well born are few and have this" (1290b18–20). By way of this logic, there can be no such thing as a truly monarchical

6. Symptomatic for his depreciation of Aristotle's *Politics* and the possibility of finding here a potential for a political life, Agamben argues in passing that both the politician and the king according to Aristotle belong to the logic of the 'polis' (in contradistinction to the manager of the household and the master who follow the logic of the 'oikos') (AGAMBEN 2011b: 17). In other words, the rule of the politician is not fundamentally different from that of the king in Agamben's reading of Aristotle. I would argue that Aristotle's work is dedicated precisely to the task of distinguishing between kingly and political rule, and more generally between the logic of politics and all those logics that may resemble but ultimately do not pertain to the logic of politics.

sovereign, since it is practically impossible for a monarch to occupy all of the central offices. Therefore, the monarch ('basileus'), as Aristotle points out, is not really sovereign [*kyrion*] (1285a4–5). Instead, his rule operates according to a different logic than that of politics, which, as we have seen, is one resembling that of 'oikonomia'. In other words, politics exist only when there is a government of men free and equal, that is, when those who are free and equal are sovereign.

What then is the relation between sovereignty and politics? In order to answer this question, we should turn to a central passage from Aristotle's *The Constitution of Athens*. In complete agreement with his definition of 'kyrion' in *Politics*, Aristotle gives the following description of the political consequences of the democrats' military victory over the army of oligarchs in 403 B.C.:

The people [*laos*⁷] made themselves masters of everything [*egine monos tou kyriarchos ton panton*], and directs everything through decrees and jury–courts [*dikasteria*], in which the rulers [*exousiastes*] are the popular mass [*laïke maza*]. (41.1)⁸

Two things must be noted here. First, sovereignty is defined as the fact that the people — a certain group, namely those who had fought for democracy in the war [*laos*] — made themselves masters of everything. What grounds the political order is civil war, and in this case, the proponents of democracy, the *laos*, defeated the oligarchs in a direct confrontation. The underlying civil struggle of the oligarchic order broke out into the open, resulting in a civil war in which the very political order that fostered the civil war broke down and was replaced by a different political order — a democratic order — created to perpetuate the democratic struggle against oligarchic and monarchical elements. The government, though it is of course also an administrative affair, is not simply a question of administration but is much rather to be seen as an instrument in an ongoing political struggle.

Second, and perhaps more important, Aristotle emphasizes the way in which the democrats administer their supremacy namely through decrees and jury–courts controlled by the popular masses. In other words, the form of political administration (decrees and jury–courts) is directly derived from the form of sovereignty: A democracy cannot be administered in the same way as a monarchy or an oligarchy. When the people make themselves masters of everything [*kyriarchos*], it changes the very nature and form of public offices [*arches*] and the very structure of power [*arche*]. The form of

7. A more literal translation would be 'the people who had struggled in the war'.

8. Different translations of this passage may be found in ARISTOTLE (1996: 242); ARISTOTLE (1935); and LORAUX (2001: 249), all of which I have consulted in providing the present translation.

sovereign power [*kyriarchos*] directly entails the form of execution of power [*arche*]. In the case of democracy, the execution of power takes the form of jury–courts, popular access to the assembly [*ekklesia*], appointment of magistrates by lot, etc. Even though sovereignty also entails some juridical practices, those juridical practices are structured according to the form of sovereignty creating and sustaining it. If the sovereign is democratic, “when those who are free are in the majority and have sovereignty over government” (1290b18), assemblies and courts will be democratic too. If the sovereign is democratic, the political institutions will be arenas for democratic politics. In this way, democratic sovereignty is fundamentally different from oligarchic and monarchic forms of rule in the way that it opens a space for politics and the possibility for a political life.

Unlike that of Schmitt and Agamben, Aristotle’s definition of sovereignty is thus ultimately political rather than juridical: It is the outcome of the political struggle that defines the political nature of the sovereign and thus forms the basis of the political system. Whatever its juridical implications, for Aristotle, sovereignty is defined by its political foundation and what kind of politics it makes possible — that is, by the outcome of the political struggle preceding it and by the kind of political system it naturally entails. Politics and political struggle are thus intrinsically linked to the struggle for sovereignty and the exercise of it.

5. Agamben’s Reading of *kyrion*

Agamben is not completely unaware of Aristotle’s concept of *kyrion*. Though he does not refer to it in any of his books, he discusses it briefly in his short note on democracy. Here he writes:

In his *Politics*, Aristotle states his intention to itemize and analyze the different ‘constitutions’ or ‘forms of constitution’ (*politeiai*): ‘Since *politeia* and *politeuma* signify the same thing, and since the *politeuma* is the supreme (*kyrion*) power in a city, it necessarily follows that the supreme power resides either with an individual, with a few, or with many’ (*Politics* 1279a25ff). [...] A more faithful translation would retain the closeness between *politeia* (political activity) and *politeuma* (the resulting political outcome), but apart from that, it is clear that the essential problem with this passage lies in Aristotle’s attempt to get rid of the amphibology [of *politeia*–*politeuma*] by using the term *kyrion*. With a bit of wrenching, the passage can be paraphrased in modern terms as follows: the constituent power (*politeia*) and the constituted power (*politeuma*) bind themselves together into a sovereign (*kyrion*) power, which appears to be that which holds together the two sides of politics. (AGAMBEN 2011a: 2f)

According to Agamben, the primary function of Aristotle’s concept ‘*kyrion*’ is to gloss over the split between ‘*politeia*’ (what Agamben trans-

lates as constituent power) and ‘politeuma’ (government or constituted power). Sovereignty is to be understood as that which arises when the constituent power of a given group, such as the Third Estate during the French Revolution, is institutionalized through a constitution and thereby creates for itself a government (constituted power). Thus, Agamben claims that ‘politeia’ and ‘politeuma’ do not signify the same thing and that Aristotle attempts to “get rid of the amphibology” of government or political activity, constituted power and constituent power, by claiming that it is essentially the same thing.

However, according to Agamben’s perception of the legal paradox of sovereignty, because constituent power [*politieia*] and constituted power [*politeuma*] are not the same thing, sovereignty [*kyrion*] is introduced as a unifying concept that is supposed to hold together and gloss over the fundamental fissure that defines any legal order. In Agamben’s words, “with Aristotle, sovereignty, that which is *kyrion* or supreme, is [...] the indissoluble link between constitution and government” (AGAMBEN 2011a: 4). The function of ‘*kyrion*’, if we follow Agamben, is to unify two ultimately incompatible phenomena: *constituent power* that by definition resides outside of law from where it constitutes law, and *constituted power* that by definition resides within law from where it executes law. By unifying these two incompatible actions, constituting and executing law, in the figure of ‘*kyrion*’ or sovereignty, Aristotle both “dramatizes and heals over” the fundamental fissure of politics (AGAMBEN 2011a: 3). In Agamben’s interpretation, ‘*kyrion*’ thus corresponds perfectly well to the logic of sovereignty and in this way also to the figure of ‘*basileus*’, which as we saw earlier was the paradigmatic case in Agamben’s exposition of the logic of sovereignty.

There is no reason, however, that we should follow Agamben’s reading. As I have already shown, Aristotle distinguishes very clearly between the logic of ‘*basileus*’ and the logic of ‘*kyrion*’. What allows Agamben to subsume ‘*kyrion*’ to what he perceives to be the logic of sovereignty (i.e. the logic of ‘*basileus*’) is another extremely tendentious reading, this time of Aristotle. To argue that ‘*politeia*’ and ‘*politeuma*’ are dissimilar in the way Agamben argues is not tenable. ‘*Politeia*’ does not mean “political activity” and definitely also not “constituent power”, as Agamben claims, but rather ‘political order’ or ‘conditions of citizenship’, ‘government’ or perhaps even ‘constitution’. ‘*Politeia*’ therefore does not refer to what we might call constituent power but rather to what we would call constituted or executive power. Consequently, ‘*kyrion*’ is not introduced to gloss over a split between constituent and constituted power since we are — in the cases of ‘*politeia*’ and ‘*politeuma*’ in question — simply dealing with constituted power.

If we were to look for an Aristotelian concept corresponding to constituent power, it would be more obvious to locate it with ‘*kyrion*’ or

‘kyriarchos’ (supreme power). As we have seen in Aristotle’s discussion of the outcome of the civil war, the people [*laos*] made themselves masters of everything [*kyriarchos ton panton*] and subsequently constituted a democratic political order. In other words, the people won the struggle and thereby took constituent power [*kyriarchos*] and with this power they constituted a new political order [*politeia*]. When Aristotle argues that “*politeia* and *politeuma* signify the same thing” and that “the *politeuma* is the supreme (*kyrion*) power in a city”, it is because, as we have seen, government and public offices are designed to perpetuate the rule and logic of those who hold constituent power (in the case of democracy: the people) (1279a26–27). ‘Kyrion’, constituent power, is both what grounds and what is perpetuated in a given political order. *Because he does not define sovereignty in relation to law but in relation to politics, there is no paradox or fissure in Aristotle’s argument.* The people won a political struggle (or a military struggle which was based on genuine political disagreement) and they try to ensure hegemony through a juridical system subsumed their political logic and interests. If there is, as Agamben claims, an “indissoluble link between constitution and government” in the writings of Aristotle, this does not mean that we are dealing with a paradox but much rather that we are dealing with politics and political struggle in both cases.

Agamben’s inability to appreciate Aristotle’s argument has great consequences for his evaluation of democracy. In the opening paragraph of his note on democracy, Agamben writes:

Of what do we speak when we speak of democracy? What is the underlying rationale? [...] It might mean one of two different things: a way of constituting the body politic (in which case we are talking about political law) or a technique of governing (in which case our horizon is that of administrative practice). To put it another way, democracy designates both the form through which power is legitimated and the manner in which it is exercised. (AGAMBEN 2011A: 1)

Agamben is not able to find any emancipatory potential in the concept of democracy because he all too quickly reduces it to either law or administration of law. However, as I have just shown, democracy does not, as Agamben claims, *either* belong to political law *or* to administrative practice. This is a false dichotomy, which resides only within the sphere of a legalistic and monarchical conception of sovereignty. Instead, there is a third possibility: Following Aristotle, we should define democracy in relation to both the struggle of the people against the oligarchs *and* to the way in which a sovereign democratic order would administrate its rule in a democratic way. In this way, democracy appears not simply as another concept to be abandoned but rather as an unfulfilled promise to be satisfied, or perhaps rather, appropriated, if one wishes to establish the possibility of a political life.

6. The French Revolution and the Legacy of Sovereignty

The unfulfilled promises of democracy take us back to the French Revolution. As we have just seen, Agamben quickly translates Aristotle's political vocabulary into the vocabulary of the French Revolution by using the distinction, coined by abbé Sieyès, between constituent and constituted power (SIEYÈS 1789 and 2003). In fact, although never thoroughly analyzed, the French Revolution is a constant point of reference in Agamben's writings, such as in *Homo Sacer*, *State of Exception*, "What is a People?" and "For a Theory of Destituent Power". In all cases, the French Revolution is negatively assessed and presented as the moment in history when sovereignty became all-encompassing and when the state of exception became the paradigm of the modern political order. Thus, the French Revolution marks for Agamben, as it did for Schmitt, the breakthrough of modern politics: The logic of sovereignty is fused with the all-embracing nature of popular politics, thus allowing the state of exception, the logic of including exclusion, of effectiveness and duty — along with all the other elements of the logic of sovereignty that Agamben criticizes — to assert themselves on a much grander scale, namely on a totalitarian scale in which everything is subsumed to the dominant political logic⁹.

Following Schmitt's analysis of the transition to sovereign dictatorship, Agamben argues that the French Revolution was responsible for knotting together state violence and political struggles for constituent power in a "vicious spiral":

The Security paradigm implies that each dissension, each more or less violent attempt to overthrow its order, becomes an opportunity to govern them in a profitable direction. This is evident in the dialectics which binds tightly together terrorism and State in an endless vicious spiral. Starting with the French revolution, the political tradition of modernity has conceived of radical changes in the form of a revolutionary process that acts as the *pouvoir constituant*, the 'constituent power' of a new institutional order. I think that we have to *abandon* this paradigm and try to think something as a *puissance destituante*, a purely 'destituent power', that cannot be captured in the spiral of security. (AGAMBEN 2014a)

Because of its necessary connection to state violence or state terror, the logic of constituent power, Agamben argues, should be completely abandoned and replaced with a power to destitute or 'destituent power'. Destituent power would in other words essentially consist in the *power to*

9. Again and again, and in the tradition of the 'totalitarian' interpretation of the French Revolution from Hannah Arendt and François Furet, Agamben draws parallels between the French Revolution and the Third Reich. Needless to say, this seriously distorts any attempts of a serious interpretation of the French Revolution and its democratic and emancipatory potential.

abandon everything from political struggles to administration and the state.

In this interpretation of the French Revolution, Agamben once again conflates a series of heterogeneous elements, which leads him to abandoning constituent power, political struggles and revolutionary change altogether. Following Schmitt who saw reflected in the concept of constituent power the advent of sovereign dictatorship (implicating revolutionary change, the revolutionary government and the state terror), Agamben construes the French Revolution, the security paradigm, terrorism and the state, revolutionary change, political struggles and constituent power as parts of the same undifferentiated totality: the juridical logic of sovereignty.

Against such an undifferentiated understanding of the struggles of the French Revolution, we should distinguish sharply between two different understandings of constituent power and of sovereignty amongst the French Revolutionaries. The great French jurist Raymond Carré de Malberg has shown how, when monarchy was abandoned 1789/92, there were two separate and contesting doctrines of sovereignty struggling to replace monarchy: *National* sovereignty and *popular* sovereignty (where national sovereignty corresponds to the logic of sovereignty as ‘basileus’ and popular sovereignty to that of ‘kyrion’) (CARRÉ DE MALBERG 1962: 149–199). *National sovereignty* resides essentially with the state and is defined as that which allows the state to operate as a rational and deliberative personification of the nation, as opposed to the irrational and direct personal rule of royal sovereignty. The doctrine of *popular sovereignty* on the other hand is defined as that form of sovereignty in which the people subsume the state to their sovereign will. In other words, national sovereignty subsumes its subjects to the reason of the state, whereas popular sovereignty subsumes the state to the will of the people.

When, following the logic of national sovereignty, the executive members of the Constituent Assembly and Constitution Committee in 1791 “gave”¹⁰ the French nation a constitution, they were not acting on behalf of the people, who were not seen to hold sovereignty as such, but on behalf of the state. “The immensely important work of the Constituent consisted in separating the state from the royal person, and to achieve this the Constituent made the nation intervene, which it opposes to the king as the true constitutive element of the state and consequently as the sole proprietor of sovereign power” (CARRÉ DE MALBERG 1962: 169). According to the doctrine of national sovereignty it is thus the executives, the administrators of the state, who can legitimately exercise sovereign power. One of the most famous proponents of this doctrine was Sieyès who argued that it

10. Carré de Malberg, who takes the position of national sovereignty, uses the word “give” (*donner*) underlining the Constitution being a kind of gift (*don*) to the people from the executives of the state.

was not the people — since they were scattered individuals rather than an assembled body (SIEYÈS 2003: 5) — that were sovereign, but that it was rather the administrators of the National Assembly who could legitimately exercise “the functions of the constituent power.” (SIEYÈS 1789: 2)

The doctrine of national sovereignty thus corresponds nicely to the kind of logic of sovereignty that Agamben is criticizing. It is legalistic and it reduces political questions to matters of administration and thus reduces democracy and popular influence in politics to acts of acclamation of the state apparatus and its executives.

The logic of popular sovereignty, however, as pointed out by Carré de Malberg, differs significantly from that of national sovereignty. We find one of the most elaborate theorizations of this doctrine in Jean Varlet’s *Project for a Special and Imperative Mandate* (1792). Here, the power of the people is defined as a sovereign right that “returned to its source” in 1789 when the political order was overthrown (VARLET 2009: 54). Popular sovereignty is inalienable and can neither be “delegated nor represented”, and the deputies are therefore “not representatives but mandataries”, “instruments of the people” who have no mandate to do anything other than what the people has commanded of them (VARLET 2009: 55). As Varlet asks rhetorically: “Do you think we have exercised our sovereignty completely, when we have done nothing but electing those who are called deputies of the National Convention?” (VARLET 2009: 55). The state, in other words, is perceived by Varlet as an instrument to serve the sovereign people, its needs and wishes.

Against national sovereignty, Varlet thus posits a doctrine of popular sovereignty in which the people have the right to call back their mandataries, to punish them for treason if they disobey and ultimately to overthrow the entire system whenever it does not serve the sovereign interest of the people (such as equal rights to nutrition, education and political participation on all levels) (VARLET 2009: 62). Furthermore, the people have the right to check each law and decree, to discuss politics, and to elect and be elected (as mandataries and not as representatives) in what Varlet calls “first assemblies”. These assemblies, it must be noted, were not simply of Varlet’s imagination but existed in the form of the local Civic Committees that governed each of Paris’ 48 sections and which were particularly influential in the years 1792–94. As has been shown in numerous works, the sections were hubs for a vibrant and democratic political culture where the locals met to discuss politics, to draw up petitions, to distribute foodstuffs and organize defense, to organize demonstrations and downright revolutions as in the case of 10 August 1792 (see SOBOUL 1980, SLAVIN 1986, GENTY 1987 and ALPAUGH 2015). The political life of the sections was no small part of the French Revolution. Aside from the diffusion of these democratic ideas into large parts of society, including the 1793 Constitution, hundreds of demonstrations with hundreds

of thousands of participants were organized in this way (ALPAUGH 2015). Furthermore, the doctrine of popular sovereignty not only proposed a much more democratic organization of society. The way in which the struggles of the French revolutionary democrats were organized was itself democratic with participation, responsibility and fraternity as key elements (SOBOUL 1980, ALPAUGH 2015). The radical revolutionaries thus embodied a democratic political life organized in a struggle for popular sovereignty and against national sovereignty and the sovereignty of the state and its executives.

What we see in the theory of Varlet and the political practices of the radical French revolutionaries is thus a different understanding of sovereignty than that of national sovereignty — one that corresponds to Aristotle's definitions. The radical revolutionaries fought together against the oligarchs (proponents of national sovereignty) in order to create a political order in which the political offices would be occupied by the people — any given member of it — for the people. Their actual practice, their organization and their political theory all attest to a promise of a different political order in which the French radicals, like the democrats of 403 BC, would have perpetuated their sovereign rule through a genuinely democratic system, which would allow for a democratic political life. As with Aristotle's democrats, the radical revolutionaries conceptualized and practiced popular sovereignty both as a political struggle for democratic hegemony against oligarchic hegemony and as that which would ground a genuinely democratic political order.

Because of his conception of sovereignty and the interrelated strategy of abandonment, Agamben is either unaware of this current of radical democrats or he simply glosses them over in silence. According to Agamben, as we have seen, the French Revolution proves simply that “each dissension, each more or less violent attempt to overthrow [the existing] order, becomes an opportunity to govern them in a profitable direction” (2014a). Dissentious engagement becomes part of a “dialectics which binds together terrorism and the State”, a “spiral of security” in which resistance only contributes in tightening the apolitical stranglehold of contemporary societies. Actually existing democratic politics, such as that of the French revolutionaries, are ignored as sovereignty is understood simply as apolitical administration, as ‘basileus’, rather than as the popular political struggle for democracy and a potentially democratic way of governing. However, as Aristotle reminds us, when the people become victorious, they will make themselves masters of everything and perpetuate their rule with democratic institutions that leaves no room for a monarchical and apolitical rule of society. That is, they will change the nature of sovereignty.

Conclusion

As I have argued in this article, Agamben operates with a monarchical and legalistic conception of sovereignty (as can be seen from his symptomatic (mis)reading of Pindar), which draws heavily on Carl Schmitt, and which makes Agamben — and his analytical apparatus — blind towards a political and democratic conception of sovereignty as well as the emancipatory potential of political struggles. As a consequence, Agamben's definition of a strategy to achieve the possibility of a political life, democracy, becomes extremely abstract and takes the form of abstention from the political struggle for sovereignty. Because of the supposedly inherently apolitical and non-democratic nature of sovereignty, it has to be abandoned if we are to emancipate ourselves and make room for democracy. Thus, Agamben's analysis of sovereignty is intrinsically connected to his strategy of abandonment and vice versa.

Agamben is nevertheless quite optimistic about abandoning sovereignty, as Agamben himself, but also others, have pointed out (AGAMBEN 2004b, PROZOROV 2009, WHYTE 2013, ABBOTT 2014). As these writers emphasize, Agamben is determined to find “possibilities of redemption *within* the very same space where the logic of sovereignty operates” (Prozorov 2009: 328). Sovereignty is not itself something which produces redemption (emancipation), but what it produces should nevertheless be invested with emancipatory hope. Thus, “Agamben deploys the characteristic move of finding the possibility of redemption in the conditions of utmost hopelessness and despair” (PROZOROV 2009: 343). However, the potential for redemption lies not so much with the persons subjected to the utmost hopelessness and despair — such as the ‘homo sacer’ or the ‘Muselmann’ of the concentration camps — but rather in the fact that becoming aware of sovereignty's production of bare life points towards a non-identitarian community in which being is “whatever-being” (AGAMBEN 1993, PROZOROV 2009: 346; ABBOTT 2014: 20ff). From here, apparently, it is only a short step to achieve emancipation: “One *must decide* to subtract oneself from the biopolitical apparatus, to ‘play with the law’, to profane the sacred, etc.” (PROZOROV 2010: 1067).

Aside from its voluntaristic and individualist premises, this strategy raises at least two questions: How exactly does one subtract oneself from the biopolitical apparatus and play with the law? What does ‘playing with the law’ even mean in a political (rather than a metaphysical) sense? The only example Agamben can think of (apart from children playing with toys and examples from literature such as *Bartleby*) is Franciscan monks — and even Agamben admits that they ultimately failed in their attempts (AGAMBEN 2013b). To put it differently, the dominant order does not care whether *Bartleby* ‘prefers not to’; as long as he ultimately does what he is told, the dominant order will be just fine. Should *Bartleby*, however, no longer simply

prefer but *demand* not to, he will quickly meet repression and be caught up in the old game of engaged political struggle for the right ‘not to’. “The pharaoh does not let the Jews flee in peace” (HARDT AND NEGRI 2004: 34f), and as Mikkel Flohr has put it in relation to Agamben’s hope for an exodus from sovereignty: “This strategy [of exodus] requires active and potentially violent resistance” (Flohr 2014: 65)¹¹.

However, according to Agamben, “each dissension, each more or less violent attempt to overthrow its order, becomes an opportunity to govern them in a profitable direction” (AGAMBEN 2014a), and the strategy of abandonment is quickly faced with a paradox — although it is a paradox it seems unwilling to face directly since it involves the political dimensions of sovereignty. In this way, the strategy of abandonment is “*anti-strategic* insofar as it explicitly renounces any involvement” because “there is literally nothing in our tradition that we can rely on as a foundation for political transformation” (PROZOROV 2010: 1055). The reasons for embracing this anti-strategy — renouncement of involvement — rests on the questionable diagnosis that “the contemporary biopolitical apparatus prepares its self-destruction” (PROZOROV 2010: 1058), and in the final analysis, the supposed self-destruction of the biopolitical apparatus seems to be the basis of Agamben’s and the Agambenian optimism. If, however, the biopolitical apparatus is not in the process of self-destructing (as I believe is questionable), the strategy of abandonment would be not only hard to maintain, as already argued, but also downright counterproductive¹². Thus, instead of dreaming of the possibility of a political life (democracy) in terms of a “life over which sovereignty and right no longer have any hold” (AGAMBEN 2000: 114), that is, by way of abandoning sovereignty, maybe we should simply accept and engage with the political dimension of sovereignty. This would mean reappropriating sovereignty for a democratic politics.

Bibliography

- ABBOTT, M., 2014: *The Figure of this World*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- AGAMBEN, G., 1993, *The Coming Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 1995, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- , 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, English translation by D. Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press.

11. Flohr also refers to Paulo Virno who defines exodus as “*engaged withdrawal*” (VIRNO 1996: 197).

12. Within the Marxist tradition, to which Agamben has some connection, believing that the dominant apparatus (whether defined as biopolitical or not) would self-destruct is disturbingly close to the deterministic theory and abstentionist politics of the Second International.

- , 2000, *Means without End*, English translation by V. Binetti and C. Casarino, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 2004a *The Open: Man and Animal*, English translation by K. Attell, Stanford, Stanford University Press.
- , 2004b, *I am sure you are more pessimistic than I am*, interview in «Rethinking Marxism», 16, 2, pp. 115–123.
- , 2005a, *The Time that Remains*, English translation by P. Dailey, Stanford, Stanford University Press.
- , 2005b *State of Exception*, English translation by K. Attell, Chicago: Chicago University Press.
- , 2007, *Profanations*, English translation by J. Fort New York, Zone Books.
- , 2009, *The Signature of all Things*, English translation by L. D’Isanto, New York, Zone Books.
- , 2011a, “Introductory Note on the Concept of Democracy”, in G. AGAMBEN *et al.*, *Democracy in what State?*, English translation by W. McCuaig, New York, Columbia University Press.
- , 2011b, *The Kingdom and the Glory*, English translation by L. Chiesa, Stanford, Stanford University Press.
- , 2013a, *Opus Dei: An Archeology of the Oath*, English translation by A. Kotsko, Stanford, Stanford University Press.
- , 2013b, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, English translation by A. Kotsko, Stanford, Stanford University Press.
- , 2014a *For a Theory of Destituent Power* from www.chronosmag.eu
- , 2014b, *What is Destituent Power?*, in «Environment and Planning D», 32, pp. 65–74.
- ALPAUGH, M., 2015, *Non-violence and the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ARISTOTLE, 1935, *Athenian Constitution*, English translation by H. Rackham, London: Harvard University Press.
- , 1944, *Politics*. English translation by H. Rackham, London, Harvard University Press.
- , 1996, *The Politics and The Constitution of Athens*, English translation by J. Moore, Cambridge, Cambridge University Press.
- BODIN, J., 1992, *On Sovereignty* [1583], edited by J. Franklin, Cambridge, Cambridge University Press.
- CALARCO, M. and DECAROLI, S. (eds.), 2007, *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Press.

- CARRÉ DE MALBERG, R., 1962, *Contribution à la théorie générale de l'État: Tome II* [1922], Paris: CNRS.
- CONNOLLY, W., 2004, *The Complexities of Sovereignty*, in J. EDLONS, V. PIN-FAT, M. SHAPIRO (eds.), *Sovereign Lives: Power in Global Politics*, New York, Routledge, pp. 23–40.
- DEAN, M., 2013, *The Signature of Power*, London, SAGE.
- DERRIDA, J., 2009, *The Beast and the Sovereign*, English translation by G. Bennington, Chicago, Chicago University Press.
- FINLAYSON, J.G., 2010, 'Bare Life' and Politics in Agamben's reading of Aristotle, in «The Review of Politics», 72, pp. 97–126.
- FLOHR, M., 2014, *The Problem of Civil War in Agamben's Thought*, in «Semikolon», 27, pp. 61–68.
- GENTY, M., 1987, *L'apprentissage de la citoyenneté*, Paris, Messidor.
- HARDT, M., and NEGRI, A., 2004, *Multitude*, New York, Penguin.
- JENNINGS, R., 2011, *Sovereignty and political modernity: A genealogy of Agamben's critique of sovereignty*, in «Anthropological Theory», 11:1, pp. 23–61,
- LACOUÉ-LABARTHE, P., and NANCY, J.-L., *Retreating the Political*, London, Routledge.
- LLOYD-JONES, H., 1972, *Pindar Fr. 169*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 76, pp. 45–56.
- LORAUX, N., 2006, *The Divided City* [1997], English translation by C. Pache, New York, Zone Books.
- MURRAY, A. and WHYTE, J. (eds.), 2011, *Agamben Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- PINDAR, 1997, *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*, English translation by W. Race, London, Harvard University Press.
- PROZOROV, S., 2009, *The Appropriation of Abandonment*, in «Continental Philosophy Review», 42, pp. 327–353.
- , 2010, *Why Giorgio Agamben is an Optimist*, in «Philosophy and Social Criticism», 36, 9, pp. 1053–1073.
- RANCIÈRE, J., 2010, "Who is the Subject of the Rights of Man?" in *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, English translation by Steven Corcoran, London and New York, Continuum.
- SCHMITT, C., 2009, *Political Theology* [1922], English translation by G. Schwab, Chicago, Chicago University Press.
- , 2014, *Dictatorship* [1921], English translation by M. Hoelzl and G. Ward, Cambridge, Polity Press.
- SIEYÈS, E.-J., 1789, *Préliminaire de la constitution*, Paris.

- , (2003 [1789]): “View of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789” in *Political Writings*, English translation by Michael Sonenscher, Indianapolis and Cambridge: Hackett.
- SLATER, W., 1969, *Lexicon to Pindar*, Berlin, De Gruyter.
- SLAVIN, M., 1986, *The Making of an Insurrection*. Harvard, Harvard University Press.
- SOBOUL, A., 1980, *The Sans-culottes*, Princeton, Princeton University Press.
- VARLET, J., 2009, *Projet d’un mandat spécial et impératif*, in CLAUDE GUILLON (ed.): *Notre patience est à bout*, Paris, Radicaux libres; pp. 54–65.
- VIRNO, P., 1996, *Virtuosity and Revolution*, in M. HARDT and P. VIRNO (eds.), *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WHYTE, J., 2013, *Catastrophe and Redemption*, New York, SUNY.

Saggi

Antinomia e meontologia dell'inizio

Un confronto col pensiero dell'ultimo Pareyson e di Cacciari

ADALBERTO COLTELLUCCIO

ENGLISH TITLE: *Antinomy and Meontology of the Beginning. A comparison with the thought of the last Pareyson and of Cacciari*

ABSTRACT: Facing “the Beginning–Problem” in Metaphysics leads to aporetical outcomes. I aim to show how in this field the Aristotelian principle of non–contradiction fails: the language which attempts to talk about “the Beginning–Problem” cannot avoid to accept truth as a way of paradox. However it seems to be something deeper than a shortcoming of language. My claim in this paper is that “the Beginning” is structured as a paradox in its own metaphysical outlines.

KEYWORDS: Beginning, Contradiction, Paradox, Indifference, Self–conception.

Premessa

Il lavoro che qui propongo ha un esclusivo intento *teoretico*. In esso discuto la nozione del Principio o Inizio, tenendo conto in parte della lezione di due filosofi italiani, Luigi Pareyson e Massimo Cacciari, le cui riflessioni spesso si sono concentrate su tale nozione. In particolare l'ultimo Pareyson, partendo dall'idea che il male e il nulla siano stati da sempre presenti (seppure come sconfitti) nella stessa essenza divina, conia l'espressione “Dio–prima–di–Dio” per dare conto dell'abissale e inconcepibile atto di “auto–originazione” di Dio. A questa nozione si lega, inoltre, la dimensione della libertà come il *proprium* dell'essere e di Dio stesso. Ciò consente a Pareyson di superare la tradizionale concezione dell'essere come connesso con la necessità. Da questa prospettiva, la sua idea di Principio o Inizio è tra le più paradossali della storia della filosofia, perché, con la sua ammissione della coincidenza del nulla nell'essere di Dio e con il concetto di un autoconcepirsi da se stesso di Dio, implica necessariamente, come mostrerò, la messa in crisi radicale del principio di non–contraddizione aristotelico. Da parte sua, Cacciari elabora un concetto di Inizio non meno paradossale, in quanto Principio assolutamente sciolto dalla necessità

di doversi decidere a dare–inizio al mondo e persino a sé: l’Inizio è in sé libero di iniziare come anche di non–iniziare, non essendo costretto assolutamente da nulla ad iniziare. In tal senso, la concezione cacciariana dell’Inizio implica necessariamente la sua antinomicità e persino la sua autocontraddittorietà (esplicitamente dichiarate, tra l’altro, dal filosofo veneziano stesso in molte sue opere). Anche nel caso della lezione di Cacciari, ciò che solleciterà il mio discorso sarà soltanto questo aspetto di *paradossalità* in senso proprio, cioè di radicale messa in scacco della non–contraddizione, che la nozione di Inizio assoluto chiama in gioco; così come della concezione dell’ultimo Pareyson considererò soltanto l’aspetto della *meontologia* del Principio divino, con la conseguente sua contraddittorietà ammessa tuttavia come *essenza vera*. È chiaro che affrontare una complessa questione teoretica (ed entro certi limiti *logico–filosofica*) come quella che costituisce l’oggetto del presente saggio, non permette di spostare l’attenzione su una ricostruzione storico–critica del pensiero di ciascuno dei due filosofi, né tanto meno su un confronto *tra* le loro rispettive concezioni complessive, estremamente ampie e concernenti molteplici ambiti filosofici. Mi limiterò pertanto a proporre una lettura del concetto di Inizio o Principio, elaborato da Pareyson e da Cacciari, come struttura insolubilmente paradossale, sia nel senso di una nozione assolutamente inconcepibile, che sfugge a qualsiasi definizione esclusivamente razionale, sia nel senso di una nozione che non può essere affatto trattata mediante le categorie onto–logiche della non–contraddizione.

1. L’Inconcepibile Autoconcezione: da Pareyson a Schelling

1.1. La mia analisi prende avvio da un aspetto del pensiero dell’ultimo Pareyson, la cui concezione del Principio divino è dichiaratamente *meontologica*¹

1. La me–ontologia è la concezione filosofica, elaborata soprattutto dall’ultimo Pareyson, secondo la quale il “nulla” (e anche di “male”) sono costitutivi non solo dell’esistenza umana ma persino dell’auto–originarsi stesso di Dio: l’essere medesimo di Dio, in quanto fondamento ultimo di tutti gli enti, è a sua volta assolutamente *infondato*, e come tale non necessitato *da nulla* ad essere. Pertanto, in Dio sin dall’inizio sono compresenti sia l’essere che il nulla, e sia il bene che il male (seppure eternamente sconfitto). Non è questo il luogo per tentare di ripercorre le fasi di formazione e di sviluppo della nozione di nulla all’interno del pensiero di Pareyson; tuttavia non è inutile rammentare che egli elaborò tale concetto, oltre che a partire dalla sua originale interpretazione dell’esistenzialismo di Kierkegaard e poi di Jaspers (cfr. L. PAREYSON, *La filosofia dell’esistenza e Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940; e ID., *Studi sull’esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943), anche in uno stretto confronto con la nozione heideggeriana di “Nichts” (di Martin Heidegger cfr. la Prolusione tenuta all’Università di Friburgo nel 1929, dal titolo *Was ist Metaphisik?*, trad. it. F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987). Sul nesso inscindibile tra nulla e male, cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1976, e ID., *La filosofia e il problema del male*, Annuario filosofico, 2/1986, pp. 7–69.

e risente della lezione neoplatonica. In essa, a mio avviso, è possibile ritrovare anche aspetti di quella paradossalità del Meta–principio di cui hanno parlato, ciascuno con modalità diverse com'è ovvio, Damascio² e Meister Eckhart³. La paradossalità, in queste dottrine, consiste soprattutto nel fatto che il Principio divino è talmente trascendente rispetto al Tutto da non poter intrattenere *nessun* tipo di relazione con esso, *nemmeno una relazione oppositiva*. Il Principio, così, è simultaneamente anteriore a qualsiasi opposizione e insieme *indistinto* rispetto a tutto e persino rispetto a se stesso, nel senso di essere anche per se stesso assolutamente inidentificabile come un “qualcosa” qualsiasi. Anche Pareyson parla di una assoluta irrelazionalità del Principio divino, la quale però non è paradossalmente nemmeno tale, perché altrimenti anch'essa rientrerebbe nell'orizzonte di opposizione con la relazione. Infatti: «il principio deve essere non solamente opposto agli enti — perché l'opposizione è pur sempre una relazione —, deve essere irrelativo agli enti, cioè di là dall'opposizione tra lui e gli enti»⁴. Inoltre, Pareyson scorge un nesso significativo tra la natura abissale di Dio e il modo (necessariamente *abbassato* all'altezza dell'uomo) con cui egli si auto–pronuncia nel noto passo biblico (*Esodo*, 3, 14): «'Ehjah 'aser 'ehjah», ossia “ego sum qui sum”. Pareyson propone di tradurre questa proposizione come “Io sono chi sono”. Con questa formulazione, Dio infatti, secondo Pareyson, intende esprimere «la sua inaccessibile trascendenza e la sua sconfinata libertà»⁵. Al fondo del-

2. Secondo il neoplatonico Damascio, occorre postulare un Meta–Principio Ineffabile (τὸ ἀπόρητον) oltre l'Uno–Uno (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός) della prima ipotesi del *Parmenide*. La prima ipotesi ha infatti come esito la negazione non solo di tutti gli attributi dell'Uno, ma persino del suo stesso essere e della sua natura di Uno («l'uno né è uno né è assolutamente — τὸ ἓν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔστιν», *Parm.* 141, d 9–11). L'Indeterminazione che costituisce l'Uno–Uno, tuttavia, non è sufficiente a costituirlo come principio perché la sua semplicità coincide con la totalità indistinta (Damascio parla, a questo proposito, di “Uno–Tutto indistinto — πάντα ἓν ἀδιάκριτον”), e dunque non gli permette una assoluta trascendenza rispetto al Tutto. Per tale motivo, secondo Damascio, è necessario ricercare un principio del Tutto che sia assolutamente al di là del Tutto, poiché se così non fosse, sarebbe ancora coordinato (σύντακτον) a questo, e quindi ne resterebbe vincolato e non sarebbe più *assoluto*. Un tale Meta–Principio deve avere allora esattamente le caratteristiche del Nulla; scrive, infatti, Damascio: «forse, infatti, camminiamo nel vuoto protesi verso il nulla stesso (κενεμπατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδέν ἀνατεινόμενοι); perché ciò che non è neppure uno, questo è nulla nel suo senso più corretto (ὁ γὰρ μὴδὲ ἓν ἔστιν, τοῦτο οὐδέν ἔστι κατὰ τὸ δικαιοτάτον)» (cfr. DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II, *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III, *De la procession de l'unifié*, 1991; d'ora in poi: *De Princ.*, seguito dal numero del volume, pagina e rigo; la citazione è dal vol. I, p. 5, 18–22).

3. In certi passi delle sue opere, Meister Eckhart sostiene che Dio è talmente trascendente il Tutto da non potersi definire propriamente “essere”: «[Dio] è così elevato al di sopra dell'essere (*uber wesene*) quanto l'angelo più alto è al di sopra di una mosca. Sarei in errore se chiamassi Dio un essere (*als ich got hieze ein wesen*), come se dicessi pallido o nero il sole» (Predica 9, *Quasi stella mattutina*).

4. Cfr. L. PAREYSON, *Essere Libertà Ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 37.

5. Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 122.

l'espressione biblica⁶ sta l'innominabilità di Dio, che cela in verità «il rifiuto divino di dire il proprio nome», considerando che dire “Io sono chi sono” equivale a dire «“Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire”»⁷. Tale auto-presentazione di Dio (che ha un senso solo *in relazione alla creatura*)⁸, restituisce l'aspetto più fondamentale della Divinità, cioè la sua *abissale incondizionatezza*, in quanto «rivendica l'estrema e illimitata libertà di Dio, anzi propone una concezione di Dio come libertà assoluta»⁹. Considerare da una prospettiva *meontologica* l'auto-definizione biblica permette di scoprire che Dio in verità non si presenta (né tanto meno si *auto-presenta*) come l'Essere, come ciò che non può non essere, perché invece mostra alla creatura soltanto la sua abissale libertà. Qui, per Pareyson si mostra «un paradosso sconcertante (il paradosso del cominciamento assoluto sempre implicante un'antioriorità a se stesso). Dio è al *tempo* stesso *prima e dopo* di sé»¹⁰. Siamo nel punto più abissale cui il pensiero possa pervenire: l'auto-concepirsi stesso di Dio, che Pareyson chiama “auto-originazione divina” coniando l'espressione “Dio prima di Dio”. Dio è l'essere-che-fa-se-stesso, e in tal modo, nel suo “auto-farsi” è impossibile accettare un essere *precedente* in Lui, dato che il suo essere sorge solo nel momento in cui Egli lo vuole. Se Dio si è “concepito” da sé, ciò vuol dire che prima di sé *non c'era*, sebbene *simultaneamente e sotto un medesimo rispetto* (come concepire rispetti diversi o spazialmente esterni in Dio?) *c'era*, perché appunto si-fa da sé. *C'era, dunque, e insieme non c'era*. È chiaro che tutto ciò non può che avvenire senza soluzione di continuità, e dunque secondo un paradosso assolutamente *insolubile*,

6. Il senso misterioso dell'*ego sum qui sum* dell'*Esodo* è connesso, nell'originale riflessione di Carlo Arata, con la radicale non sottomissione di Dio nei confronti del principio di non-contraddizione. Arata, infatti, sostiene risolutamente che Dio «non si “inchina” davanti al principio di non contraddizione», essendo «Dio oltre il principio di non contraddizione» (cfr. C. ARATA, *Dio oltre il principio di non contraddizione*, Brescia 2009, pp. 5–6).

7. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

8. Anche l'esegesi del passo biblico in questione proposta da Meister Eckhart va in questa stessa direzione. Per Eckhart tale espressione ha un senso solo in quanto *rivolta all'uomo* da Dio. Ciò significa che Dio si auto-presenta pronunciando su sé tale enunciato, solo per rendere meno inaccessibile *alla creatura* la propria “natura” assolutamente *impronunciabile* in sé e per sé. L'espressione, quindi, assume un significato solo in quanto *per-altro*, non per sé. Dio, insomma, dice “di sé” ciò che dice in *Ex. 3, 14*, *non perché sia così per se stesso*, ma solo per come può essere “enunciato” all'Altro da sé. In altre parole, solo per come *appare*, ma non per come è in sé. Più in particolare, nell'auto-affermazione biblica sarebbe in gioco, per Eckhart, una «ripetizione perché egli [Dio] dice due volte: “io sono colui che sono”» (ECKHART, *Expositio libri Exodi*, LW II, 21, 7). Ciò equivarrebbe al dire: “Io sono: Io sono”, oppure: “Io sono, sono Io”. Si tratterebbe, come si può notare, della *ripetizione dello Stesso*, una duplicazione dell'Uno-Uno, che tuttavia, proprio perché sempre Uno, rimane appunto lo Stesso, cioè Uno. Nella sua natura abissale più propria, ossia in sé e per sé (*non per-altro*), Dio rimane dunque assolutamente *inabissato* nella propria Trascendenza, al di qua di qualsiasi possibile esaustiva auto-manifestazione, allo stesso modo che nella lettura proposta da Pareyson.

9. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

10. Ivi, p. 130 (i corsivi, qui, sono di Pareyson).

intrinsecamente votato all'*autocontraddizione* come verità dell'abisso divino. Viene allo scoperto, quindi, nell'esegesi del passo biblico compiuta da Pareyson, non solo il legame tra "auto-presentazione" di Dio all'uomo e sua *simultanea anonimia*, ma anche il nesso indissolubile con la sua più profonda natura: la libertà, che è tale sempre e solo nel suo coincidere con il puro *non-essere*, nella misura in cui l'essere coincide con la necessità. Tale lettura mette anche in risalto un altro aspetto, a questo intimamente correlato, che è quello della volontà divina come creatrice dell'essere di Dio. La libertà, in effetti, è innanzitutto il poter far dipendere *ciò* che si è, e il fatto *che* si è, dal proprio volere puro, ancora al di qua da un necessario *essere*. Dio in quanto libertà incondizionata può scegliere non solo un *certo* "che", ma persino il "che" puro e semplice, ossia (se darsi o no) l'*essere*. Se l'essere di Dio è la sua libertà, allora Egli non può trovare *già dato* il proprio essere e il proprio Sé senza il suo libero volerlo. Né la libertà può essere pensata come volontà necessariamente di *autoaffermazione*. Se così fosse, non avremmo l'autentica libertà, quella che può pure permettersi (perché così sceglie) di *non* darsi l'essere e di *non* assumere un se-stesso. Se Dio dovesse essere costretto da una qualche necessità a darsi l'essere e ad assumere un se-stesso, resterebbe eternamente incapace di essere Altro, impotente a generare l'Altro-da-sé e a farsi come quest'Altro. Ora, una tale impossibilità non viene imputata a Dio nemmeno nelle Sacre Scritture (cfr. *Lc.* 1, 37: "nulla è impossibile a Dio"). E, d'altra parte, anche da un punto di vista logico, se si asserisce la libertà assoluta di fare (e di essere) ciò che si vuole, allora ciò deve poter significare che Dio possa volere contemporaneamente persino l'assoluto contrario di *ciò che è* e di *ciò che vuole*. Tale possibilità non è che una diretta conseguenza della lezione di Plotino. Per il filosofo neoplatonico l'Uno in quanto Uno non è *nessuno* degli esseri del tutto, e di esso si deve dire persino che «non ebbe l'esistenza (οὐδὲ ὑπέστη)»¹¹. Anzi, l'Uno «neppure per se stesso è qualche cosa, in quanto non ammette nulla in sé». Ciò significa che nell'abisso dell'Uno non troveremo mai neppure un possibile suo sé, in quanto «Lui non ha necessità neppure di se stesso (αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ)»¹². Ora, come nel pensiero di Plotino, anche nella meontologia dell'ultimo Pareyson, riscontriamo una concezione così radicale della libertà dell'assoluto da poterne implicare anche persino il poter non-volere l'auto-affermazione di se-stesso, da parte di Dio. In altre parole, Dio è autenticamente assoluto, e cioè *ab-solutus*, sciolto-da-tutto, solo se per Lui non è impossibile anche il proprio non-essere e il proprio non-dare-Inizio a Sé. E tale assumersi la propria stessa *impossibilità* non può andare intesa

11. Plotino è inequivocabile su questo punto: «come poteva, Colui che è prima dell'esistenza (πρὸ ὑποστάσεως), avere, o per opera di altri o di se stesso, l'esistenza?» (*Enn.*, VI 8, 10, 36-38).

12. Ivi, VI 7 [38], 41, 26-31 (corsivi miei).

solo “per gioco”, quasi fosse una finzione o un’illusione. Essa ha una serietà e una tragicità radicali. A tal proposito, Pareyson scrive che la vera libertà è solo quella «ch’è libera di non esser libera, che cioè è libertà di negarsi come libertà»¹³. La libertà di Dio è, così, la libertà *assolta* dal doversi dare l’essere. È, cioè, quella che accetta paradossalmente anche di *non* darsi l’essere, che accoglie *il Nulla* in Dio.

1.2. La concezione della libertà che è presupposta a queste dottrine è stata anticipata, per certi versi, dal tardo Schelling, il cui pensiero è stato a lungo oggetto di studio da parte di Pareyson. È opportuno, perciò, fare almeno un rapido confronto teoretico con alcune idee elaborate da Schelling a partire dal 1809 (ma in questo paragrafo mi soffermerò soltanto su uno scritto del 1821¹⁴), relative alla questione qui discussa. Il filosofo tedesco, infatti, nell’ultima fase del suo pensiero formulò (anche lui sulla scorta di dottrine neoplatoniche)

13. L. PAREYSON, 1995, p. 128. È anche questo uno dei motivi per cui non si può considerare non-contraddittoria e non paradossale tale concezione del Nulla e del negativo in Dio, *dal punto di vista dello stesso Pareyson*, proprio perché l’opposto, il negativo, non è riducibile a qualcosa di *mai* compresente nell’abisso della Divinità, come se fosse *soltanto e sempre* una pura possibilità, mai attualizzabile, nei confronti di Dio. Se così fosse, quella del negativo, dell’opposto, non sarebbe una *vera* possibilità (che, proprio come tale, può *sempre essere*, può *sempre avverarsi*), ma appunto una *impossibilità*, cioè una necessità che–non–sia. Pertanto, non si può non pensare che l’opposizione di cui parli Pareyson sia propriamente *per contraddizione*, ossia includente l’opposto come negativo *presente* nello stesso soggetto. In ogni caso, lo stesso Pareyson smentisce quella lettura, dichiarando che del Nulla e del negativo, Dio ne faccia addirittura “*esperienza*”, nel preciso senso di “*percepirla*” (è chiaro: non in senso fisico, ma tuttavia *reale* esperienza, *reale* percezione). Sebbene, infatti, il porsi in essere di Dio sia effettivamente una “vittoria sul nulla”, proprio questo esito implica nel modo più inequivocabile che anche la sua volontà di essere, cioè la sua libertà, «del nulla [...] abbia una qualche *percezione*. Non è libertà quella che non fa in qualche modo *esperienza* del nulla, sia pure conoscendolo solo nell’atto di debellarlo. È questo il caso della libertà originaria» (ivi, p. 133).

14. Ovviamente, e a maggior ragione in un testo come questo in cui si discute di una questione teorica che trae spunto solo da alcuni aspetti della filosofia di Pareyson e di Cacciari, non ci si può dilungare sul pensiero di Schelling. Tuttavia, per il punto speculativo qui affrontato non è inutile evidenziare che Schelling, dopo la fase della filosofia trascendentale e quella dell’identità, spostò la sua attenzione proprio sulla questione del “fondamento”, esaminandolo da una prospettiva che si apriva sia al neoplatonismo che alla mistica teosofica (cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, trad. it. Luigi Pareyson, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990). In quella fase del suo pensiero, Schelling sostenne che vi è un principio “oscuro” di Tutto che precede qualsiasi ek-sistente e persino qualsiasi fondamento, tale che di esso si può solo dire che è “non-fondamento” (*Ungrund*). L’aspetto a mio avviso più interessante di questa dottrina è che l’*Ungrund* per Schelling, proprio per il suo carattere di assoluta precedenza rispetto a qualsiasi determinazione (e quindi a qualsiasi contrapposizione escludente), deve implicare l’unità–di–distinti, vale a dire *reductio ad unum* di ogni opposto. Sebbene Schelling non fosse ancora pervenuto, allora, alla chiara consapevolezza che l’Inizio assoluto come non è necessitato a dare–origine al mondo (tematica del “salto”), così non è nemmeno necessitato a *non* dare–origine al mondo, il non-fondamento è tuttavia un’essenza che in sé considerata non è né Uno né molti (*ne-uter*) e in cui, quindi, uno e molti coincidono; ed esso è coglibile dalla speculazione solo *abbandonando* qualsiasi determinazione e attaccamento all’esistente. Si cominciano ad avvertire, qui, le influenze della dottrina del “distacco” eccartiano e della dottrina dell’*Ungrund* come ciò che è “oltre la stessa divinità” in quanto “essente” (la *Übergottheit* di Angelo Silesius, su cui tornerò più avanti).

un'idea di libertà come perfetta *indifferenza* rispetto al *poter-essere* e al *poter-non-essere*¹⁵. Tale indifferenza dell'essere e del non-essere di Dio implica la possibilità della *autoconcezione* da parte di Dio, nel senso che è Dio stesso, ovviamente, l'autore di se stesso, il principio del proprio essere; ma essa implica anche che, proprio per ciò, Egli da-inizio a se stesso a partire da un momento (inconcepibile e atemporale, com'è necessario) in cui *non è* ancora iniziato ad essere e ad essere se-stesso, per quanto tutto ciò *sia* paradossale, e persino *assurdo*. Dio inizia-se-stesso, ma certo Egli è anche "prima" di iniziarsi, e tuttavia, proprio perché *inizia* ad essere e ad esser-sé, allora "prima" di tale Inizio insieme ed eternamente Egli *non è* (ancora). Che Egli non sia, non vuol dire semplicemente che ci sia solo il Nulla, e che "dopo" Dio venga fuori dal Nulla, con un processo simile a quello con cui un ente viene generato dal nulla; giacché è pur sempre Egli stesso a trarsi fuori dal suo Nulla. Eppure la libertà assoluta dell'Inizio non tollera nel modo più assoluto nessuna datità dell'essere e del se-stesso, a cui Dio dovrebbe adeguarsi *ab aeterno* (il fatto, cioè, che Dio dovrebbe necessariamente e dall'eternità aver assunto un se-stesso, un *esser-qualcosa*, come se fosse già da sempre un *essente*). E dunque implica che l'Inizio di Dio sia davvero libero di iniziarsi come di *non-iniziarsi*. Da questa prospettiva deriva che il suo iniziarsi è davvero *a partire dal Nulla* in cui Egli stesso è inabissato e con cui coincide simultaneamente, nel senso *inconcepibile* che Egli in pari tempo e nel medesimo rispetto anche *non è*. È questo il senso abissale dell'espressione pareysoniana "Dio prima di Dio". Con tale formulazione paradossale Pareyson intende dire che Dio, seppure eterno, dà origine a se stesso, si *auto-concepisce* (il filosofo torinese parla di un «inizio assoluto e primissimo, ch'è l'originarsi stesso di Dio»¹⁶). Di conseguenza, Egli è simultaneamente un essere eterno e insieme iniziante. E il proprio darsi-Inizio, se da un lato non può che essere da sé, in quanto nell'Inizio nessun Altro c'è, dall'altro non può che essere anche da un *Non-Sé* assoluto, dato che il suo sé (che davvero è il "concepito" di un assoluto "far-sé"), *prima* dell'Inizio *non c'è*, vale a dire Dio non se lo è "ancora" dato. L'Inizio, il Cominciamento *ab-solutus* da Tutto, è innanzitutto un Auto-Inizio, un Auto-Cominciamento, prima ancora che l'inizio-iniziante che ha fatto l'essere dal nulla, che ha dato origine al mondo. Prima ancora dello stesso auto-generarsi nel *Verbum*, e dunque persino prima del farsi in quanto Padre, in quanto *Deus-Trinitas*. È l'Inizio ancora al di qua dal dare necessariamente inizio a tutto e dal non dare ancora inizio a tutto: quell'Inizio non neces-

15. Più avanti vedremo argomenti analoghi in Cacciari. Per Cacciari l'Inizio è Onni-compossibilità: «l'Inizio non vuole nulla, [...] è non-volontà», ma, d'altra parte, ciò non significa che l'Inizio, non volendo nulla, *necessariamente* non voglia essere; infatti, «l'Inizio neppure vorrà non essere, non dare-origine», e, tuttavia, sarà libero persino «anche dal volere sé» ((cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 140 e p. 145).

16. Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 129.

sariamente iniziante, infinitamente più abissale, che ha dato l'Inizio a Dio stesso, *prima-dell'Inizio*, prima di qualsiasi essere come anche prima di qualsiasi non-essere. Dunque, conclude Pareyson, «l'eternità di Dio non impedisce per nulla una sua originazione interiore, cioè un atto eterno di libertà con cui egli dà a se stesso tanto l'essenza quanto l'esistenza». E tale autoconcezione inconcepibile non riguarda, lo ripeto, semplicemente l'atto assoluto con cui Dio dà origine all'essere in quanto tale, ma riguarda innanzitutto Lui stesso, il proprio darsi origine. È un atto di libertà «anzitutto riguardo al *suo proprio* essere, non legato insomma né alla *propria* esistenza né alla *propria* essenza»¹⁷. Dottrine analoghe (è Pareyson stesso che ce lo ricorda) sono state elaborate dai neoplatonici e da varie correnti della mistica. Basti pensare alla concezione della «ὑπερθειότης» o «*Übergottheit*», o del *Grund* come *Ab-Grund*, che dalla teosofia di Böhme è giunta fino a Schelling. Soprattutto il nesso del pensiero dell'ultimo Pareyson con molti dei concetti-chiave dell'ultimo Schelling è notoriamente molto forte. L'Assoluto di cui finora abbiamo discusso è, anche per Schelling, quell'*Abisso Senza-Fondo* che è persino *oltre* Dio stesso, nel senso che è *anteriore* alla sua stessa auto-originazione, e nel senso che *non si può identificare in nessun modo*, né con Dio stesso né con un non-Dio, come egli afferma nelle *Erlangen Vorträge*: «esso è al di sopra di Dio, e se persino uno dei più grandi mistici dei tempi passati ha ardito parlare di sovradivinità¹⁸, anche noi potremo prenderci altrettanta libertà»¹⁹. In questo scritto, Schelling matura una più consapevole idea dell'Inizio come *indifferenza* di opposti (come vedremo nel paragrafo su Cacciari). Innanzitutto, egli denomina «soggetto assoluto» il soggetto della filosofia, il quale «è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla: non è che non sia *qualcosa*, il che sarebbe già almeno una definizione negativa; ma neanche che non sia nulla, dato che invece è tutto. [...] Non v'è nulla ch'esso sia e non v'è nulla ch'esso non sia»²⁰. Il richiamo persino terminologico alla nozione di *non-non-qualcosa*, che caratterizza il Meta-Principio Ineffabile in Damascio, mi sembra davvero sor-

17. Ivi, pp. 129–130 (corsivi miei).

18. Schelling fa riferimento soprattutto alla *Übergottheit* di Silesius, ma va ricordato che, prima di questi, di Böhme e degli autori della mistica medievale tedesca (Meister Eckhart e Taulero), il concetto di ὑπερθειότης è stato originariamente elaborato da Pseudo-Dionigi l'Areopagita (cfr. *De mystica theologia*, V 1045, 1–1048 B, 5 e *De divinis nominibus* II 3, 640 B). Lo Pseudo-Dionigi arriva a parlare di Dio, in quanto ὑπερθειότης, in questi termini ultraparadossali: «è sopra tutte le cose in quanto esiste soprastanzialmente *prima di tutte le cose*. Così tutto si dice di lui in *un medesimo tempo*, però egli non si identifica con nessuna di tutte le cose che sono» (DN V 8, 824 A–B, tutti i corsivi miei).

19. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge* 1821, trad. it. Luigi Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 203. Schelling, inoltre, ribadisce che il soggetto assoluto non va identificato con Dio in quanto questo sia pensato come «essente»; nell'abissalità dell'Assoluto tutto deve essere abbandonato: «qui deve essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; [...] persino Dio, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente» (*ibid.*).

20. *Ibid.*

prendente²¹. Non bisogna, insomma, «confondere l'Assoluto — quel soggetto assoluto — con Dio stesso», inteso quest'ultimo appunto come un *ente*, seppure l'Ente sommo, un qualcosa cioè di definito. L'indefinibilità del soggetto assoluto, che possiamo anche nominare (dionisianamente) “sovra-divinità”, è così radicale che esso «non è rinchiudibile in nessuna forma, è l'incoercibile, l'inafferrabile»; tuttavia, questa inafferrabilità non permette nemmeno di fissarsi su se stessa, allo stesso modo che il nulla non può determinarsi come un “qualcosa”, seppure negativo, che costituisca il soggetto assoluto. Pertanto, di esso «non si può dire nulla assolutamente, né cosa tale *di cui non sia possibile anche il contrario*»²². È questo, a mio avviso, il punto più importante e insieme più sconcertante dell'argomentazione schellinghiana sull'Assoluto: di esso non si può affermare niente, a meno che tale affermazione non sia insieme la sua *simultanea negazione*. Ciò significa che possiamo solo dire la *contraddizione* su di esso, perché la contraddizione lo costituisce intimamente. E tale contraddizione, per Schelling, assume una tale *serietà* da accettare addirittura lo stesso contraddire l'indefinibilità dell'Assoluto, appena detta: «esso cioè non è così indefinibile da non poter diventare anche un definibile, non così infinito da non poter diventare anche un finito, non così inafferrabile da non poter diventare afferrabile»²³. Questa inafferrabilità del soggetto assoluto, che può esser fatta corrispondere all'abissalità di “Dio prima di Dio” in Pareyson, è dunque caratterizzata da quella contraddittorietà che consiste nell'esser tutto e nulla simultaneamente. L'assoluto non è *nessun* qualcosa, e dunque è nulla; ma nemmeno non è *nessun* qualcosa, perché anzi è il Tutto: non vi è nulla che esso *sia*, ma insieme non vi è nulla che esso *non sia*. Una tale paradossale inconcepibilità Schelling la esprime anche come *libertà*. Si tratta della libertà assoluta che consiste solo di se stessa, del proprio volere, senza che questo sia da intendere come il volere di un *essere* presupposto. Una libertà tale che è, anche qui, libera persino di non-volere, o libera di non essere libera. L'Assoluto «è libero di rinchiudersi e di non rinchiudersi in una forma»²⁴. Non sarebbe davvero libero se non potesse volere anche il proprio fissarsi in una

21. Damascio parlando del principio al di là dell'Uno, dice che esso, pur non essendo un qualcosa, nemmeno è non-qualcosa, altrimenti resterebbe comunque determinato seppure in negativo (per esempio, come l'indeterminato, che però sarebbe ancora determinato *dal* determinato *rispetto al* quale è negazione): «L'ineffabile è, in un certo modo, negativo; ma dico in un certo modo, non nel senso che in un certo [altro] modo [l'ineffabile] sia affermativo o positivo, ma nel senso che questo nome o questa cosa [scil. l'ineffabile] non sono né negazione né posizione (οὐδὲ ἀπόφασις οὐδὲ θέσις), bensì totale soppressione, la quale non è 'non-qualcosa' (οὐχὶ <οὐ τί>) — perché anche [il] 'non-qualcosa' fa parte degli esseri —, ma non è assolutamente nulla» (cfr. Damascio, *De Princ.*, I, p. 62.4–9). Ho messo a nudo l'essenziale e necessaria natura *aporetico-paradossale* del Meta-Principio damasciano nello scritto *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio — Su alcuni aspetti paradossali dell'Ineffabile ἐπέχεινα τοῦ ἑνός in Damascio* (“La Filosofia Futura”, 2/2014).

22. Schelling, *Conférenze di Erlangen*, cit., p. 204 (corsivi miei).

23. Ivi, p. 205.

24. *Ibid.*

forma, se non potesse volere anche il proprio non-volere, anche addirittura la propria perdita della libertà. Scrive, infatti, Schelling:

Il soggetto è sì infatti l'eterna libertà, ma non la è in modo da non poter anche non esserla [...]; e qui appunto vediamo donde viene propriamente al soggetto quella sua duplicità dell'essere e del non essere, quella sua *natura anceps*: dal fatto, appunto, ch'esso è la pura ed assoluta libertà stessa. Infatti, se esso fosse la libertà soltanto in modo da non poter diventare anche non-libertà, in modo da esser costretto a restare libertà, allora la libertà stessa sarebbe diventata per lui un limite, una necessità, ed esso non sarebbe libertà realmente assoluta.²⁵

Schelling, in questo passo, non solo sostiene che l'Assoluto è libertà radicale, tanto da poter anche non esserla, ma chiarisce pure che questa libertà coincide con un *natura ancipite* dell'assoluto, ossia intrinsecamente *auto-contraddittoria*. È soltanto perché è originariamente questa libertà abissale (che è perfetta *indifferenza* di opposti, come ora vedremo), che il soggetto assoluto ha in se stesso una "duplicità" dell'essere e del non-essere. Questa duplicità è da pensare nel senso che nell'Assoluto ciò che coincide non è al modo dell'immediata Identità, bensì come *coincidenza e non coincidenza* di essere e nulla, di Identità e Non-Identità, di Uno e Non-Uno, vale a dire come assoluta *coincidentia oppositorum*. In ogni caso, è una duplicità come «perfetta indifferenza (un'indifferenza che a sua volta include se stessa e la non-indifferenza)»²⁶. Questa volontà *che è l'Assoluto* (e non semplicemente una facoltà dell'Assoluto), «né vuole né non vuole», proprio perché è "indifferenza" (*Gleichgültigkeit, Indifferenz*),²⁷ cioè perché è l'Abisso Senza-Fondo in cui *tutto* è Indistinzione, e *niente* è ancora un "qualcosa", nemmeno il qualcosa *che* vuole. In altri termini, si tratta di quell'Indistinzione pura in cui qualcosa si dà *se e solo se* non si dà, in un modo assolutamente inconcepibile per qualsiasi *logos*. Eppure tale inconcepibilità è paradossalmente proprio essa l'auto-concezione di Dio dal suo Nulla e dalla sua inidentificabile Indistinzione abissale (qui è possibile scorgere qualche eco del pensiero mistico-gnostico dei cabbalisti ebraici medievali²⁸). Da questa inconcepibile libertà da Tutto, *persino da se stesso*, dal volere il proprio essere, dal volere il

25. *Ibid.*

26. *Ivi*, p. 206.

27. *Ibid.*

28. In un autore della gnosi ebraica cabbalistica, Azriel di Gerona, viene sostenuto che Dio *coincide* con il Nulla, e che anzi Egli fa se stesso, si porta all'essere, proprio dal *Nulla che è Lui stesso*; come spiega Gershom Scholem, in uno dei suoi interessanti studi sulla mistica ebraica, Azriel «afferma per conseguenza che Dio ha fatto del suo nulla il suo essere [...]. Il nulla non è IL nulla, indipendente da Dio, ma IL SUO nulla. La trasformazione del nulla in essere è un avvenimento che si pone in Dio stesso» (cfr. Gershom G. Scholem, *Le origini della Kabbalà*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 526). È appena il caso di ricordare che anche la gnosi ebraica ha fatto proprie molte idee del Neoplatonismo.

proprio Inizio, Dio decide di essere, decide di iniziarsi. Ecco come descrive questo processo Pareyson:

Il primo atto è quello con cui Dio con la libertà ch'è la sua essenza istituisce la propria esistenza, ossia irrompe e si fa posto dissipando il non essere, espugnando la negatività e trionfando sul nulla; è quel passaggio ch'è contenuto e indicato nella locuzione paradossale "Dio prima di Dio", e che non si può esprimere che con un ossimoro sconcertante, inizio eterno.²⁹

2. L'Inizio iniziante e l'Inizio libero di iniziare e di non-iniziare

2.1. Vediamo di delineare adesso la posizione teoretica di Massimo Cacciari su tale questione, al fine di svolgere fino in fondo le implicazioni aporetiche della nozione di Inizio³⁰. Cacciari opera innanzitutto un confronto con la dottrina hegeliana dell'*Anfang*, e con la teorizzazione schellinghiana (in particolare, quella presente in *Filosofia e religione*, nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e nelle *Conferenze di Erlangen*³¹). Cacciari rileva subito che "das Absolut" «è per Hegel precisamente 'ciò' che si è assolto, disciolto, liberato da ogni astrazione, da ogni astratta, indeterminata 'semplicità'»³². Da questa prospettiva, è evidente che l'assoluto hegeliano non significa il puro Inizio teorizzato da Cacciari, in quanto l'*Anfang* hegeliano è necessariamente iniziante, destinato cioè a superare la propria immediatezza. Ma il puro Inizio, in quanto *ab-solutus*, in quanto "sciolto" da tutto, è

29. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 134.

30. Anche a proposito di Cacciari non è il caso di soffermarsi a delineare in modo esaustivo il suo cammino filosofico, perché il discorso ci porterebbe troppo lontano. È, però, opportuno almeno ricordare che la concezione radicalmente aporetica dell'Inizio, proposta da Cacciari, ha il suo punto d'avvio nella originale lettura che il filosofo veneziano compì, già negli anni '70 del Novecento, del cosiddetto "pensiero negativo", che tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del secolo successivo contribuì a dare l'avvio alla "crisi dei fondamenti". Nell'opera *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, e nella successiva *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, Cacciari sosteneva, sulla scia del nichilismo nicciano, che l'esistenza è intrinsecamente contraddittoria, di modo che non possa mai darsi alcuna sintesi conciliativa dell'antinomicità costitutiva del reale, secondo quanto proponevano i grandi sistemi della razionalità idealistica ottocentesca. La proposta cacciariana è che bisogna accettare la contraddizione non come un momento "falso" della vita e del pensiero, ma anzi come essenza tragica dell'esistenza, in cui la "crisi" è un tratto costitutivo ineliminabile. Sempre più si andava affermando, nel pensiero del filosofo veneziano, l'idea che la Verità sia strutturalmente antinomica, nel preciso senso che essa si dà solo in quanto include in sé persino la propria negazione. La conseguenza è la ripresa della nozione cusaniiana di *coincidentia oppositorum*, unica capace di esprimere la verità come perfetta autocontraddizione. Dalla nozione di negatività del pensiero della crisi dei fondamenti, la concezione di Cacciari è andata sempre più sviluppandosi verso una prospettiva radicalmente aporetica che investe i fondamenti ultimi del pensare e dell'esistere, fino a coinvolgere persino il Principio, nella sua monumentale opera *Dell'Inizio*, della quale in parte ci occupiamo in questo articolo.

31. Per tutti questi testi, cfr. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit.

32. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 102.

l'Inizio non necessariamente disciolto dal nulla, ossia: «*dal nulla l'Inizio non si è disciolto; l'Inizio come puro e semplice Inizio in nulla si determina*»³³. Invece l'*Anfang* hegeliano è assoluto solo in quanto *giunge alla fine* del proprio processo di "assolutizzazione", ossia di scioglimento dall'esser puro Cominciamento, dall'"essere-mero-Inizio". La dialettica hegeliana, in tal modo, risulta essere quella sorta di "programma" che ha tentato di risolvere l'Inizio nella "piena manifestazione" di sé. Non esiste, non può esserci assoluto che non sia, per Hegel, completa auto-rivelazione (*Offenbarung*). In tal modo, l'Inizio non è altro che un "Inizio-del compimento", un inizio destinato, e si direbbe costretto, a portarsi al proprio completo sviluppo. L'Inizio in quanto *immediatezza*, così come lo pensa il *Verstand*, per Hegel non è "*das Einfache*", il semplice, ma soltanto l'astratto. Occorre, allora, liberarsi da questa immediatezza ed astrazione per svolgere e infine compiere la concretezza dello Spirito. Qui non si tratta, dunque, dell'Inizio assoluto, sciolto persino dalla necessità di prodursi e di compiersi, bensì dell'Iniziante (*das Anfangende*), il cui destino è da sempre deciso e irrevocabile. Un tale Inizio-Iniziante è necessariamente "processo creativo". A questo punto, l'Iniziante non è più libero di sciogliersi dal proprio esserci, dalla propria presenza, cosicché «la libertà di uscir-via dall'astratto Inizio non significherà mai libertà di farvi ritorno»³⁴. E non può farvi ritorno perché l'Inizio-non-iniziante è per Hegel solo il vuoto e astratto essere=nulla; un vuoto che *attende* di per sé il proprio riempimento. Per questo l'*Anfang* comincia ed *esce* dal nulla, dando-inizio, producendo e producendosi. Tuttavia, Cacciari scopre in questa stessa necessità dell'Inizante una vera e propria aporia, consistente nel fatto che l'iniziare è in sé un momento affatto gratuito, che è frutto di una "de-cisione" che non può trovare, *né in se stessa né tanto meno in altro*, alcuna ragione a decidersi ad essere in quel momento piuttosto che in un altro:

una decisione, che necessariamente ha in sé qualcosa di arbitrario, è, dunque, la posizione dell'Inizio, poiché decisione è l'iniziare stesso — decisione infondata, quanto infondabile l'immediatezza dell'Inizio. [...] struttura dell'aporia: se l'Inizio è puro, vuoto caso, e soltanto nel suo 'ripetersi' si manifesta la necessità dell'intero, nessuna potenza esplicativa può ritrovarsi in esso. Nulla di un punto ne fa quel punto che inizia il cerchio. [...] l'impulso a iniziare, la decisione, l'arbitrio a una 'creazione' è assolutamente *álogon*.³⁵

Il simbolo del "punto", a cui Cacciari fa riferimento, è molto significativo e ci invita a meditare sul suo aspetto costitutivo. Nel punto, la stessa inestensione o assenza di dimensione è una paradossale *coincidenza* di ciò che

33. *Ibid.*

34. *Ivi*, p. 107.

35. *Ivi*, pp. 109–110.

Cacciari chiama l'“Inospitale” (ossia l'ermeticità pur presente nell'Inizio, in cui tutto va ad assorbirsi e chiudersi, impedendo qualsiasi accoglienza dell'essere), e del *chaos–abyssos*, l'apertura infinita alla pura dimensione. Dell'abisso illimitato il punto costituisce il paradossale accesso (pur *inaccessibile*, data la sua irrinunciabile inestensione). Il punto può essere concepito come una delle icone dell'abisso divino e della sua ancipite natura, giacché è *identità* della non–dimensione (sprofondamento nel nulla, chiusura assoluta) e della dimensione (sprofondamento nell'infinito, apertura pura). È evidente che si tratta di una identità perfettamente *contraddittoria*. Nel punto coincide, infatti, la coincidenza assoluta con sé, che assorbe e chiude ogni dimensione d'essere, e la non coincidenza assoluta con sé, che sfora ogni chiusura e apre ogni dimensione: pur coincidendo con sé, il punto *non* coincide con se stesso. Il punto (accesso–inaccessibile) mostra, così, una singolare corrispondenza con l'Uno–Uno del *Parmenide*, che implode paradossalmente in sé ma che, proprio perché è continua implosione, altrettanto paradossalmente sbuca anche se stesso *da dentro* se stesso, aprendosi alla dimensione. In questo autoinabissarsi infinito in sé che è l'Uno privo di determinazioni, implode persino questa sua stessa implosione, questa sua stessa auto–chiusura in sé, *ma solo a patto che l'Uno continui paradossalmente a conservarsi* come tale auto–implosione e auto–chiusura, altrimenti nemmeno l'auto–annullamento dell'Uno potrà mai darsi (si ricordino le parole di Platone: «l'Uno né è Uno né è assolutamente — τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν» — *Parm.* 141 e –142 a, ma tutto ciò *solo se* e proprio *perché* è Uno, dato che tali conseguenze aporetiche sono possibili soltanto a partire dall'Uno come assoluto non–molti: «se è Uno . . . non potrà essere molti — εἰ ἓν ἔστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἶη πολλὰ τὸ ἓν», 137 c 4–5). In altre parole, nell'implosione dell'Uno, sparendo tutto, *sparisce* persino l'auto–chiusura stessa in sé, che così coincide simultaneamente con l'ulteriore *negazione di sé*, ossia con l'apertura. Si tratta, per dir così, di una sorta di “auto–evaporazione” dell'Uno dal suo interno, ma — va ribadito — solo in quanto paradossalmente l'Uno *rimane* Uno. L'inabissarsi di se stesso in sé, che cancella anche se stesso come in un punto, è ad un tempo l'istantaneo “auto–espandersi” infinito. Per quanto paradossale, auto–chiusura e auto–apertura nell'*abyssos* sono dunque assolutamente *lo stesso*, e così nel punto, sua icona. È all'opera, qui, un autoinvertirsi assoluto che inverte tutto, persino l'invertirsi stesso, e che molto ha della *peritropé* damasciana³⁶. Al contrario, l'Iniziante

36. Cfr. *De Princ.*, I, p. 21, 21, ove Damascio afferma che nei confronti del Meta–Principio ἐπέκεινα τοῦ ἑνός non può che esservi un «totale capovolgimento (ἢ πάντη περιτροπή) dei discorsi e dei pensieri». Sull'icona del punto anche Vitiello, discutendo (e non è un caso) dell'ἄτοπον μεταξύ di cui parla Platone nel “sacro dialogo”, afferma che si tratta «di quell'*atomo temporale* che *bucca* il tempo e lo sospende. Di quel punto inesteso, che è all'*origine di ogni estensione*» (cfr. Vitiello, *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma–Bari 1996, p. 6, ultimo corsivo mio).

in quanto tale, sottolinea Cacciari, non solo crea e fonda un mondo solo su un fondamento—*infondato*, che resta comunque senza alcun per—che, ma è votato anche ad *esaurire* l’Inizio nell’Iniziante: «l’Iniziante *abolisce* l’Inizio»³⁷. La costrizione all’auto—manifestarsi dell’Inizio—Iniziante, infatti, comporta il completo assorbimento dell’Inizio nell’Iniziante. Non vi è più Inizio, vi è solo il processo creativo e ciò che è creato; né vi è più l’assolutezza nel senso dell’incondizionatamente sciolto, *ab-solutus*, da tutto e dunque *unum* con ni—ente, solo col nulla. E qui viene a riemergere quel ritornare di nuovo all’ipotesi di partenza (ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς — *Parm.* 142 b 1–2), quel rivolgersi all’Uno—Uno del “sacro testo” che riporta *non certo al semplice monismo* di un fondamento (ontologico o henologico, poco cambia), bensì proprio all’assenza di fondamento che solo la paradossale *peritropé* dell’Uno—*neppure—Uno* può riuscire ad esibire³⁸. Innanzitutto, Cacciari stesso ribadisce che nel *Parmenide* platonico

l’affermazione dell’Uno—Uno equivale alla sua assoluta negazione: l’essere puramente indeterminato da nulla può distinguersi, cioè: non è dal Nulla distinguibile. L’è qui vale esattamente come nella prima ipotesi del *Parmenide*: non predica qualcosa, non formula un giudizio, neppure una tautologia (poiché in quest’ultima si pone l’identità *tra due*); che l’essere ‘è’ nulla, ciò indica l’equivalenza assoluta di essere e nulla³⁹.

Equivalenza assoluta di essere e nulla, sottolinea Cacciari. E sarebbe il caso di aggiungere: equivalenza assoluta di Uno e nulla. Non è inutile ricordare, infatti, che la prima ipotesi del *Parmenide* non approda soltanto alla soppressione dell’*essere* dell’Uno (come pensava Proclo), bensì all’auto—cancellazione dello *stesso Uno* in quanto *Uno* (τὸ ἐν αὐτῷ), ossia anche in quanto “unità” (come invece pensava Damascio). Platone scrive infatti: «in nessun modo allora è l’uno (οὐδαμῶς ἄρα ἔστιν τὸ ἐν)» (*Parm.* — 141 e 10–12). Ciò significa che non soltanto l’Uno *non è*, o non ha l’essere, ma gli manca persino la sua stessa natura di Uno, così da non essere qualificabile in un *qualsiasi* modo, non essendo *nessun* qualcosa, dato che non può esser concepito nemmeno come è in ipotesi, cioè come “Uno” (il non—esser—in—nessun—modo del passo va riferito proprio a τὸ ἐν, all’Uno puro della prima ipotesi, “se *Uno*”, e non all’Uno—essente della seconda ipotesi, “se l’Uno è” o “l’Uno se è” — ἐν εἰ ἔστιν — ossia se partecipa

37. Cfr. M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. III.

38. Ho sostenuto la tesi che l’Uno—Uno della prima ipotesi del *Parmenide* platonico non sia ridicibile ad una concezione monistica dell’assoluto come Uno, ma che sia anzi il segno più eclatante dell’insolubile *paradossalità* di un darsi dell’Uno *se e solo se non si dà*, ossia di una concezione aporetica che pensa l’Uno come immediatamente e simultaneamente Uno—che—non—è—nemmeno—Uno, nel saggio *La prima ipotesi — Una proposta interpretativa del passo 137 c — 142 a del Parmenide di Platone* («Trópos», 2–2013, pp. 157–179).

39. Cfr. M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., p. III.

dell'essere). E non essendo nemmeno Uno, allora non è nemmeno quella stessa indistinzione che esso comunque è in quanto Uno. In questo modo, il paradosso dell'Uno–Uno raggiunge vertici di profondità abissale, assolutamente insolubili e intrattabili con la logica della non–contraddizione. L'Uno in quanto Uno, infatti, non solo non è Non–Uno (non è comunque “molti”, εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλά τὸ ἔν, 137 c 4–5), ma *non è* (niente), e *non è neanche Uno* (non è *neppure il niente*, neppure cioè quell'indistinzione e nullità che l'Uno stesso è *già*). L'Uno–nemmeno–Uno è come il *Deus absconditus*, che non si è ancora autoconcepito come *Deus Trinitas* e non si è ancora de–ciso a dare–Inizio al proprio Sé. Anche il *Deus absconditus*, proprio come l'Uno–neppure–Uno, è abissalmente al di qua di qualsiasi auto–concezione e di qualsiasi contrapposizione–distinzione tra Sé e non–Sé; Sé e non–Sé che pertanto sono ancora sepolti nell'*Ab–Grund* dell'Indistinzione che non è neppure questa stessa Indistinzione. Una Indistinzione insolubilmente paradossale e auto–contraddittoria, in cui il Sé divino è immediatamente *coincidente* sotto il medesimo riguardo con la *negazione* di Sé⁴⁰. Il punto aporetico su cui bisogna insistere è che, però, tutto ciò è possibile solo a condizione che sia l'Uno, εἰ ἔν ἐστιν (il paradosso in senso logico proprio si mostra come reciproca implicazione contraddittoria: Uno *se e solo se* non–Uno: $U \leftrightarrow \neg U$). In nessun modo l'unità è unità, ma solo se è e si conserva come unità. L'*autoriferimento* assoluto dell'Uno coincide con l'assoluta *assenza di autoriferimento*; così come l'assenza di autoriferimento coincide con l'assoluto autoriferimento, senza di cui nemmeno l'auto–annullamento dell'Uno sarebbe possibile.

2.2. Cacciari, a questo punto, rivaluta la nozione di “*Ungrund*” dello Schelling delle *Ricerche* del 1809. Grazie a questa nozione è possibile «pensare nell'Inizio stesso la ‘libertà’ dall'essere, dalla cieca necessità all'ek–sistere»⁴¹. L'Inizio non può essere solo e necessariamente ciò–che–dà–inizio, ciò che resta assorbito nel suo farsi generante (“*divorato* dal processo” dice Cacciari), pena la propria condizionatezza dall'essere necessario di ciò che è–iniziato. L'Inizio non può essere ciò che *ha bisogno* dell'Altro–da–sé per essere perfetto. La sua beatitudine e perfezione deve poter essere possibile *anche senza* il mondo creato. Riecheggiano, qui, pensieri di Simone Weil, quale quello che Dio *con* la creatura non è di più, ma di meno, che Dio da solo⁴². Certo, l'Ini-

40. Una posizione teoretica molto vicina a questa qui sostenuta mi sembra quella di Vito Limone (cfr. il suo *Inizio di Dio, Trinità e Rivelazione nei Weltalter di Schelling*, saggio introduttivo a F.W.J. Schelling, *Le età del mondo — Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, a cura di Vito Limone, Bompiani, Milano 2013).

41. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 116.

42. Simone Weil scrive infatti: «la creazione è, da parte di Dio, un atto non di espansione di sé, bensì di limitazione, di rinuncia. Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo. Dio ha accettato questa diminuzione. Si è privato di una parte dell'essere. Se ne è privato già in questo atto

zio non può nemmeno essere costretto a *non*-generare. L'Inizio deve essere libero sia di iniziare che di non-iniziare: tale è la sua assolutezza, in quanto perfetta indifferenza del poter-essere e del poter-non-essere. Ma, allora, occorre poter «salvare» l'In-differenza di essere e nulla, non 'abbandonare' il nulla»⁴³. L'Inizio non può esser costretto alla fuoriuscita dal nulla dell'indistinzione; e tuttavia non può nemmeno esser costretto a non-iniziare. Di conseguenza, il concetto di *Ungrund* mostra i suoi limiti rispetto a quello di *Abgrund*. Infatti, anche come "non-fondamento" l'Inizio non riesce ad ammettere la perfetta indifferenza dell'iniziare e del non-iniziare. È proprio questa indifferenza dei distinti, *sub eodem*, che va pensata nell'Inizio, e che libera l'Inizio sia dal suo necessario iniziare che dal necessario *non*-iniziare. Certamente, il concetto di *Ungrund* permette di capire che

ciò che è fonte dell'esserci determinato non può in nessun modo essere l'Incondizionato, bensì condizionato al suo effetto in quanto Causa. L'Incondizionato mai salta-via (*Ursprung*) da sé, per partecipare all'esserci determinato, mai si distacca da sé verso la creazioni di un mondo. Parrebbe una piena ripresa dell'ipotesi dell'Uno-Uno del *Parmenide* platonico, intesa, però, come assolutamente separata dalla 'via' delle altre⁴⁴.

D'altra parte, il nodo della questione è: il non necessitarsi dell'Inizio a creare, deve, allora, significare il *necessitarsi a non* creare? Nient'affatto. Avremmo, in questo caso, ancora una costrizione dell'Inizio e dunque un suo non essere sciolto da tutto, anche dal non dover generare. Se concepiamo l'Inizio come "incomunicabile", continuiamo innanzitutto a fissarlo in una definizione; e inoltre lo pensiamo come unilateralmente trascendente (come escludente l'altro-da-sé), e dunque per niente indifferente o indistinto *anche rispetto agli enti*. Ma l'Inizio è indistinto nel modo più assoluto non solo rispetto a sé, bensì anche rispetto agli enti, altrimenti resterebbe determinato ancora rispetto ad essi. Di conseguenza,

l'Inizio [...] non può certo essere pensato come la *causa* dell'esserci — ma neppure come *assoluto* dalla possibilità stessa di essere-causa o anche solo *antecedente*. L'Inizio, come Indifferenza perfettamente libera dalla necessità di essere-origine, non può certo essere *costretto* nella necessità di *non* essere-origine. Nessuna necessità di muoversi alla creazione — nessuna necessità di *non* muoversi⁴⁵.

della sua divinità; ecco perché San Giovanni dice che l'Agnello è stato sgozzato fin dal momento della creazione del mondo» (cfr. S. WEIL, *Attente de Dieu*, trad. it. *Attesa di Dio*, a cura di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, p. 109).

43. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 116.

44. Ivi, pp. 119-120.

45. Ivi, p. 139.

Non vi è alcuna necessità di essere l'origine, il creatore del Tutto; ma non vi è (né deve esservi) nemmeno una necessità di rimanere eternamente sterile, di non-dare-origine. L'Inizio, in quanto *ab-solutus*, è l'indifferenza del dare origine e del non-dare origine. Che vuol dire: è impossibilità (non-dà-Inizio) *tanto quanto* possibilità (dà-Inizio): è l'indistinzione delle due; in un modo assolutamente inconcepibile, certo, ma — come dice Platone — “Αληθέςτατα” (*Parm.* 166 c 5). Come nella conclusione del “sacro dialogo”, *tutto* procede dall'Inizio eppure *niente* può venirne fuori, neanche l'Inizio stesso in quanto *posto*, in quanto necessariamente dà-inizio a se-stesso. È qui la “*madre*” di tutte le contraddizioni, il paradosso assoluto dell'assoluto. È vero che l'Inizio non vuole nulla; infatti, «in quanto perfettamente 'libero' di non-essere, in quanto non-volontà (*neppure di Sé*)»⁴⁶, non sente alcun bisogno non solo dell'Altro-da-sé, ma nemmeno di darsi un Sé, di auto-concepirsi come *essente*. Tuttavia, nemmeno l'Inizio viene costretto a non voler-essere, e cioè a non dare-inizio, innanzitutto a se stesso, e poi ad Altro-da-sé:

se l'Inizio è, invece, perfettamente libero di non-essere, la sua volontà apparirà perfettamente *priva di volere*. L'Inizio non vuole nulla, è più che volontà in perfetta quiete, è non-volontà. Non volendo nulla, in quanto *non* del volere, l'inizio neppure *vorrà non essere*, non dare-origine. Perfettamente libero da ogni determinata potenza (negativa o positiva), come da ogni volere, anche dal volere *sé* (dunque, esso non è neppure più concepibile come oscuro, chiuso, inospitale *Vorsein*), l'Inizio è pura Indifferenza, che comprende in sé 'senza lotta' e 'senza fare' ogni possibile determinazione e opposizione, ogni *mondo possibile*⁴⁷.

Entra qui in gioco quel *Urmöglichkeit* schellinghiano, per certi versi analogo al *possest* cusaniiano, e che è simultaneamente potenza di tutto-essere e insieme di tutto-non-essere. Un tale poter essere-poter non essere, come indifferenza assoluta, non solo non “*attrae*” l'essere, ma nemmeno “*respinge*” l'essere: né lo include né lo esclude. Eppure lo include e lo esclude al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo. È il “Possibile in sé” che coincide paradossalmente col puro *atto*. Ed è a tal punto coincidenza degli opposti e insieme loro non-coincidenza, che pura potenza e puro atto sono, nell'Inizio, Uno stesso (*eppure neanche* Uno stesso, Platone-Parmenide *docet*). Questa *coincidentia oppositorum*, che però non è neanche questa coincidenza con sé e con tutto (proprio come l'Uno-neppure-Uno che è anche Non-Uno, ed anche Uno-che-è, *eppure niente di tutto questo*), è — conclude Cacciari — l'Inizio in quanto “*onnicompossibilità*”, «ma tenendo ben fermo che in tale termine non si indica più alcuna costrizione di passaggio all'essere — che perfettamente compossibile nell'Inizio è pure la possibilità di

46. Ivi, p. 148 (corsivo mio).

47. Ivi, p. 140.

non-essere»⁴⁸. La compossibilità è a tal punto possibilità di tutto, anche possibilità (e, si noti: pure *realtà*; nell’Inizio possibilità e attualità coincidono!) del proprio non-essere, da implicare anche la propria *impossibilità*: «non si dà Onni-compossibilità che non sia possibilità del suo stesso negarsi»⁴⁹. L’Inizio coincide anche con la propria non-identità, con l’assenza assoluta di un proprio se-stesso, non essendo costretto nemmeno a dover essere se-stesso, a doversi identificare con un sé dato dall’eternità. In quanto Inizio puro, è inabissato al di qua della decisione *se e come* darsi un Sé, *se e come* concepir-si, *se e come* iniziar-si, “prima” ancora (ovviamente non in senso temporale) di iniziare qualsiasi processo, di concepire un qualsiasi Altro-da-sé, di creare un mondo. L’Inizio, se non esclude da sé la possibilità di ek-sistere, al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto non esclude nemmeno la propria stessa *Im-possibilità*, cioè il *proprio* “non può essere” assoluto. Ma tutto ciò è sempre secondo l’Uno (κατὰ τὸ ἓν, come ricorda Damascio⁵⁰), in modo che gli opposti siano sempre *Unum*, e pertanto *sotto un medesimo riguardo*, in una perfetta, insolubile *autocontraddizione*. Cacciari è esplicito su questo punto:

L’Inizio non può essere pensato senza contraddizione. L’onni-compossibilità dell’Inizio, la sua *incondizionata* Indifferenza, in quanto non riducibile al sistema dato dell’apparire, è, nei confronti di quest’ultimo, necessariamente contraddittoria. La *verità* dell’Inizio, poiché comprende il suo stesso nascondersi, è verità di sé e del suo opposto⁵¹.

Non c’è, dunque, Inizio se non c’è insieme *contraddizione*. L’abissale Indistinzione di Tutto e Nulla nell’Inizio non può che risultare una *contraddizione in senso proprio*, non metaforico⁵². Questa indifferenza, in cui l’impossibile iniziare (il Non-Inizio) e l’attuale iniziare (il dare-Inizio) sono

48. Ivi, p. 142.

49. Ivi, p. 145.

50. Scrive Damascio: «anche se noi dicessimo [il totalmente e solamente uno] “principio”, “causa”, “primo” e “assolutamente semplice”, lassù questi [predicati] e anche tutti gli altri sono solamente *secondo l’uno* [...]. Ma questi predicati sono anche in esso secondo l’uno; perché la natura dell’uno contiene tutto (πανδεχής) o, meglio, produce tutto (παντοφύής) e non vi è nulla che l’uno non sia» (*De Princ.* I, p. 38.14–18; corsivo mio).

51. M. CACCIARI, 1990, p. 148.

52. L’idea che la verità sia una autentica *contraddizione*, tra l’altro radicalmente *insolubile*, non è nuova nella produzione cacciariana, ed è sostenuta in sue diverse opere. Fra tutti, mi limito a citare alcuni luoghi di *Icone della Legge* (Adelphi, Milano 1985), testo in cui il capitolo dedicato a Kafka si rivela essere una vera e propria critica del principio di non-contraddizione. Il mondo descritto-narrato in generale negli scritti di Kafka, e in particolare ne *Il processo* e ne *Il castello*, è un mondo che il protagonista (Josef K., nel primo, oppure K., nel secondo) ritiene sia fondato perfettamente «sull’immediata certezza del principio di non contraddizione» (ivi, p. 87), e in cui le stranezze siano solo frutto di un qualche inganno (*Täuschung*) perpetrato a suo danno; il punto è che, però, secondo Cacciari quel mondo è anzi «il manifestarsi di una dimensione [...] estranea al principio di non contraddizione — di una dimensione, cioè, in cui non si dà evidenza, auto-evidenza,

in coincidenza simultanea, *eppure nemmeno questo*, è il vero insuperabile *paradosso* dell'Inizio. Paradosso che, come ho cercato di mostrare, ha la sua articolazione (*a-*)logica nella *peritropé* damasciana.

2.3. Proviamo a fare un breve confronto finale tra la concezione cacciariana dell'Inizio e quella pareysoniana del "Dio prima di Dio". Sia nell'uno che nell'altro filosofo la nozione di Inizio o Principio credo che si possa ricondurre al concetto filosofico-teologico del *Deus absconditus*, il Dio che non si è ancora necessariamente rivelato come *Deus-Trinitas*. Non va, però, trascurato che nel caso di Pareyson la nozione di "Dio" è sempre stata pensata alla maniera pascaliana, e cioè non come il "Dio dei filosofi", bensì come il "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe". Si tratta del Dio non come astratta entità metafisica, ma come realtà vivente e sofferente, seppure nel modo più inconcepibile e indefinibile. Ora, ammesso pure che la nozione cacciariana di Inizio possa essere fatto corrispondere ad un Dio (sia pure in una forma simile al "Dio-prima-di-Dio", il Dio che deve ancora "auto-originarsi", per usare l'espressione cara a Pareyson), va sottolineato che tale Dio non è soltanto prima dell'Uno-che-è, l'Uno-Essere che il Neoplatonismo cristiano (pensiamo a Mario Vittorino) ha identificato appunto col Dio-Trinità (in quanto l'Uno-che-è, è sia Uno che autodiviso in se stesso, essendo sia identico a sé che differente da sé); ma è persino *prima dello stesso Uno*, il quale dal canto suo è già l'Uno-nemmeno-Uno, ossia l'assoluta Indistinzione sia in sé che in altro-da-sé. Giungiamo così addirittura alla nozione abissale di un "prima"-dell'Inizio, di un Dio-prima-dell'Inizio, che sviluppa il nucleo più paradossale di quella di Dio-prima-di-Dio. Dio-prima-dell'Inizio, non essendosi "ancora" de-ciso né per il dare-Inizio a se-stesso (e poi al mondo) né per il non-dare-Inizio a se-stesso (e nemmeno al mondo), in quanto pura Indifferenza persino rispetto alla contrapposizione tra l'Indifferenza e la Differenza, è l'Indistinzione che *non è nemmeno questa stessa* Indistinzione. E quindi è persino *oltre* l'Uno-nemmeno-Uno, che è appunto questa pura Indistinzione. Dio-prima-dell'Inizio, pertanto, non è soltanto "prima" del *Deus-Trinitas* (o Uno-che-è, l'Uno già articolato come Essere e Spirito, come Uno-Molti), ma è addirittura "prima" dell'Uno-neppure-Uno. A partire dall'Inizio cacciariano e dal Dio-prima-di-Dio pareysoniano si può giungere così ad evocare il Meta-Principio damasciano, che non solo è oltre l'Uno-che-è, oltre cioè l'Essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), ma è anche al di là dello stesso Uno in quanto Uno-neppure-Uno (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός), perché anche l'Uno stesso (ἐν αὐτό), seppure assolutamente indeterminato, resta an-

di tale principio» (ivi, p. 86). Non solo, ma K. «vive una vicenda nella quale esso viene continuamente contraddetto» (ivi, p. 87). Si tratta, nel modo più radicale, di una totale *destrutturazione* della logica della non-contraddizione. Per tale questione, rinvio al mio *Può essere, eppure non può essere. Massimo Cacciari interprete di Kafka*, Estetica. Studi e Ricerche, 2/2014.

cora *determinato come tale*, cioè come indeterminato. Dio–prima–dell’Inizio, prima di aver dato Inizio a Sé, è, allora, con una estrema, ulteriore *peritropé* paradossale, anche oltre la stessa contrapposizione tra Indeterminazione e Determinazione, tra Indifferenza e Differenza, persino *oltre la stessa Indistinzione e oltre la stessa Nullità*: è l’Indistinzione–che–non–è–nemmeno–Indistinzione, è il Nulla–che–non–è–neppure–Nulla. La considerazione finale che credo si possa trarre (e che va oltre la lezione dei filosofi qui considerati) è che l’Inizio è strutturalmente e inesorabilmente paradossale: l’Inizio si dà *se e solo se non* si dà, solo *se non* è in nessun modo. La stessa *determinazione* dell’Inizio (il suo darsi) *coincide* necessariamente con la sua *indeterminazione* (il suo non–darsi), al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo. In un senso assolutamente inconcepibile, infatti, la stessa indeterminazione dell’Inizio è ciò che lo distingue rispetto a tutto ciò che è determinato (e dunque lo determina a sua volta, e ne rende possibile il darsi). E, d’altra parte, la stessa sua determinazione, ciò che lo distingue da tutto, è esattamente la sua stessa indistinzione rispetto a tutto e a ciascun ente (e così, insieme, ne rende impossibile il darsi)⁵³. Da qualunque lato lo si consideri, dunque, l’Inizio è un nido inestricabile di contraddizioni insolubili che si involuppano incessantemente l’una nell’altra, come nei paradossi logico–semantici (per intenderci: del tipo del “mentitore”). Non si tratta, cioè, solo di una singola contraddizione, bensì di infinite coppie di contraddizioni che si implicano reciprocamente e da cui non è possibile nessuna via d’uscita.

53. È questo, in sostanza, un argomento che ha nella teologia mistica di Meister Eckhart la sua fonte più illustre. Si tratta della dottrina che vede in Dio una purissima “Indistinzione” che sfocia addirittura nel Nulla. Tale Indistinzione viene pensata da Eckhart in un modo originalissimo e paradossale, attraverso la nota formula: «*Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distingitur*», «Dio è un in–distinto che si distingue [proprio] attraverso la sua in–distinzione [da ogni essere creato]». Eckhart dice, infatti, che «la Deità si può enunciare come *Indistinctum oppositum distincto, quo sua indistinctione distingitur*» e «come *privatio privationis e negatio negationis quae est medulla et apex purissimae affirmationis*» (cfr. M. ECKHART, *Commento al Libro della Sapienza*, n. 154; e In Ioh. n. 207). Dio, pur essendo l’indistinzione assoluta *in sé* e anche rispetto a qualsiasi altro (altrimenti non sarebbe nemmeno indistinzione *in sé*, ma sarebbe già distinta in quanto esclusiva dell’altro), si distingue dal Tutto perché è l’unico “essere” ad essere appunto tale purissima unità e semplicità («niente è uno e indistinto come Dio», cfr. M. ECKHART, *Commento al Libro della Sapienza*, n. 144). Così, essendo Indistinzione rispetto al Tutto, paradossalmente la Deità si distingue da ciò che è distinto *in sé* e da ciò che è altro: Dio è *distinctissimus ab omnibus* (Eckhart, *Sermo* xxix, n. 303). Di conseguenza, Dio è distintissimo pur essendo, anzi *proprio perché* è l’Indistinzione assoluta di tutto, poiché non c’è nessun essere che sia indistinto e uno come Lui. Questa purezza, questa semplicità, questa indifferenziazione infinita, che rende Dio il “distintissimo”, d’altra parte, simultaneamente lo rende indistinto da ciascun ente. Insomma, non si può uscire dal paradosso: l’essere di Dio si distingue dall’essere del tutto *proprio e solo* perché Egli non si distingue in niente dal tutto, cioè proprio perché è indistinto dal tutto. La sua Indistinzione è *la sua Distinzione*, così come la sua Distinzione è *la sua Indistinzione*, sotto un unico e medesimo riguardo.

L'invenzione dell'interiorità

Michel Foucault e la costruzione del soggetto cristiano

STEFANO MARENGO

ENGLISH TITLE: *The invention of interiority. Michel Foucault and the making of the Christian subject*

ABSTRACT: Michel Foucault's lectures on Christian hermeneutics and technologies of the Self are crucial for at least two reasons. First of all, through the study of the religious practices of confession and the notion of regime of truth, the French philosopher comes to conclude the genealogy of the western subject which he had been already developing for years. The second issue involves the active role of the subject in the relationships between power and truth. Foucault finds out that the practices of confession, since the end of the second century, have been focused on the subject's obligation to perform reflected acts of truth. In other terms, in such rituals subject would be compelled to tell the truth about himself and tie himself to it. As a consequence, the truth he tells about himself becomes indeed the norm in accord to which he will always be compelled to behave. Therefore, Foucault argues, the Christian subject is not free at all, but prisoner of his own identity. How can he release himself? This is the question to which Foucault will try to answer in the last years of his life through the deep analysis of the technologies of the Self developed by the ancient Greek and Roman philosophers.

KEYWORDS: Michel Foucault, Christianity, Confession, Subjectivity, Truth.

Il "passo del granchio" è l'immagine, sulle prime decisamente straniante, che meglio coglie lo stile di Michel Foucault. Uno spostarsi di lato e, insieme, un indietreggiare per mettere a fuoco ciò che sta di fronte, prenderne le misure (Possamai 2014: 140). È un atteggiamento, prima ancora che un metodo, che il filosofo francese teorizza già negli anni settanta, e sul quale ritorna a più riprese tra il 1978 e il 1984, quando, attraverso un serrato confronto con il Kant "illuminista", pone la sua ricerca sotto l'insegna di una «ontologia dell'attualità», di una critica del nostro essere storico¹. Naturalmente quella che egli solleva non è affatto una questione metafisica

1. Foucault dedica tre contributi, in particolare, alla discussione del celebre articolo kantiano *Cos'è illuminismo?*, di cui è urgente, a suo avviso, riattualizzare lo spirito di emancipazione. Il primo, *Illuminismo e critica*, è una conferenza tenuta nel 1978 alla Sorbona davanti ai membri della Société Française de Philosophie; il secondo, del 1983, è la prima lezione del corso al Collège de France su

— non concerne una presunta natura o essenza universale dell'uomo, — né la critica viene sviluppata, kantianamente, come tentativo di individuare i limiti della nostra facoltà di conoscere — limiti oltre i quali, si ritiene, non potremmo andare. All'opposto, per Foucault occorre ricondurre la natura umana, così come le sue possibilità di conoscere, alla contingenza della sua storicità. Nulla di universale, niente di definitivo. La filosofia deve muovere da questa domanda: Chi siamo noi *oggi*? Qual è il nostro statuto di soggetti che vivono nel presente — in *questo* presente? Che cosa ha fatto sì che fossimo quelli che *adesso* siamo? E al prezzo di quali modificazioni, condizionamenti, limitazioni appunto? L'interrogazione è immediatamente politica, sicché il compito della critica sarà quello, anzitutto, di mostrare come gli stessi postulati di una natura umana universale o di una limitazione necessaria della nostra facoltà di conoscere, non siano nulla di originario, ma derivino dalle specifiche conformazioni assunte, di volta in volta, dalle relazioni di potere in cui siamo inseriti. Ecco la ragione per cui l'ontologia dell'attualità dovrà declinarsi come «indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo» (FOUCAULT 1984a: 1393, 230). Ecco il passo del granchio, l'atteggiamento del genealogista: mettere in luce, al di sotto di una continuità solo apparente, le fratture, gli scivolamenti, le deviazioni, le modificazioni che ci hanno prodotti come i soggetti che siamo. Quella di Foucault è insomma un'operazione strategica che non risponde ad un mero desiderio di conoscere, bensì è volta a sottolineare la contingenza del presente e la precarietà della nostra stessa identità, ossia è funzionale all'individuazione delle relazioni di potere che danno forma all'oggi, fornendoci in questo modo gli strumenti per aggredire, scardinare, ribaltare le loro stesse dinamiche.

È a partire da queste linee di fondo che occorre leggere la ricerca che Foucault intraprende tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta, in particolare con il corso pronunciato al Collège de France nel 1980, *Del governo dei viventi*, a cui faranno seguito, di lì a breve, le conferenze al Dartmouth College *Sull'origine dell'ermeneutica del sé* e, l'anno successivo, il ciclo di lezioni *Mal fare, dir vero* tenute all'Università Cattolica di Lovanio. Filo conduttore di tutti questi interventi è la formazione del soggetto alla luce delle pratiche cristiane della confessione e della direzione di coscienza elaborate a partire dal II secolo. Non si tratta certo di una novità assoluta per lo stesso Foucault. Com'è noto, nei suoi lavori precedenti egli era più volte tornato ad analizzare le prassi pastorali come matrici delle tecnolo-

Il governo di sé e degli altri; il terzo, infine, è l'articolo *Che cos'è l'Illuminismo?*, pubblicato in inglese nel 1984. Riferimenti a Kant dello stesso tenore, ma svolti in maniera più succinta, si trovano inoltre nell'articolo del 1985 *La vita: l'esperienza e la scienza*, rimaneggiamento dell'*Introduzione* redatta da Foucault per l'edizione americana de *Il normale e il patologico* di Canguilhem.

gie politiche moderne². «L'uomo, in Occidente, è diventato una bestia da confessione» (Foucault 1976: 80, 55): con queste parole, quasi un'epitome de *La volontà di sapere*, il filosofo francese aveva perfettamente delimitato l'ambito della propria ricerca già nel 1976. Bisogna tuttavia aggiungere che, se la pratica della confessione è ancora al centro del suo interesse nei primi anni ottanta, ciò avviene in uno scenario teorico che risulta più ampio per almeno due aspetti. Anzitutto, l'analisi si arricchisce di una nuova dimensione, riassumibile nella questione del *ruolo attivo del soggetto* nella gestione del potere e come operatore nelle manifestazioni di verità. In seconda battuta, e di conseguenza, Foucault giunge a individuare un compito positivo per il nostro presente, un compito, cioè, che va oltre la mera logica del rifiuto degli assetti di potere dominanti. Non è del resto un caso che, indietreggiando fino agli albori delle pratiche di veridizione odierne, egli incroci per la prima volta le antiche tecniche della vita filosofica, vale a dire quell'insieme di esercizi di formazione del soggetto strutturati attorno a un rapporto soggetto–potere–verità profondamente differente da quello istituito dal cristianesimo. Sarà l'analisi di tutte queste prassi spirituali che, di lì a poco, gli consentirà di elaborare le nozioni di «cura di sé» e di «estetica dell'esistenza» come spunti etici validi per il nostro presente.

Queste linee guida vengono sviluppate in un contesto in cui è centrale il concetto di «regime di verità». Nucleo teorico del corso del 1980, si tratta della nozione attraverso cui Foucault tenta di cogliere le relazioni che si stabiliscono tra «esercizio del potere» e «manifestazione della verità» (FOUCAULT 2012a: 6, 16). È quindi su questo aspetto che occorre in primo luogo soffermarsi.

Bisogna precisare che Foucault non intende la «verità» in questione come mera conoscenza di ciò che è oggetto di governo, né, d'altronde, essa concerne i mezzi da impiegare per la gestione razionale del potere — non riguarda un sapere volto alla massimizzazione dell'utile, come ad esempio quello sviluppato dalle moderne teorie economiche e dalla scienza politi-

2. Possiamo ricordare, a titolo esemplificativo, le lezioni del 19 e 26 febbraio del 1975, pronunciate nell'ambito del corso al Collège de France su *Gli anormali*, nelle quali Foucault analizza il dispositivo della confessione come struttura delle tecniche moderne rivolte, in particolare, al disciplinamento della sessualità, e le lezioni dell'8, del 15, del 22 febbraio e del primo marzo 1978, tenute sempre al Collège de France durante il corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, dove lo studio della pastorale cristiana fornisce la base per lo sviluppo del concetto di «governamentalità», che risulterà decisivo per le successive ricerche sui biopoteri. In estrema sintesi, Foucault sostiene che «in modo paradossale e abbastanza inatteso, a partire dal secolo XVIII, sia le società capitalistiche e industriali sia le moderne forme statuali hanno avuto bisogno delle procedure e dei meccanismi di individualizzazione messi in opera dal potere pastorale. Sono state congedate parecchie istituzioni religiose, sono avvenute alcune trasformazioni, definibili sbrigativamente come ideologiche, che hanno modificato profondamente il rapporto tra l'uomo occidentale e le credenze religiose; ma, nonostante ciò, vi è stato un innesto, addirittura una moltiplicazione e diffusione delle tecniche pastorali nel quadro laico dell'apparato dello stato» (FOUCAULT 1978: 550, 217).

ca (FOUCAULT 2012a: 7, 17). Piuttosto, ciò che Foucault si propone di indagare sono le *manifestazioni della verità che trascendono ogni schema utilitaristico*, e che risultano perciò eccessive e dispendiose (CREMONESI 2008: 56). Per comprendere adeguatamente questo nodo teorico, dobbiamo rifarci alle lezioni del corso al Collège de France del 1974 su *Il potere psichiatrico*, in cui viene posta la distinzione tra la «verità–dimostrazione» e la «verità–evento».

Nel caso della «verità–dimostrazione» abbiamo a che fare con l'esito di quel sapere che definiamo scientifico e che presuppone «che ci sia ovunque, in ogni luogo e in ogni tempo, qualcosa come la verità [...]: essa è sempre presente in ogni cosa, o al di sotto di ogni cosa, e a proposito di tutto e di qualunque cosa è possibile porre la questione della verità. Può certo accadere che la verità sia sepolta, nascosta, difficile da raggiungere, ma questo dipende solo dai nostri limiti, o dalle circostanze in cui ci troviamo». Ne viene che «non c'è nessuno a cui spetterebbe in maniera esclusiva di dire la verità; e che non c'è neppure nessuno che sia preventivamente screditato rispetto alla possibilità di dirla. E tutto questo, naturalmente, perché disponiamo degli strumenti che occorrono per scoprirla, delle categorie necessarie per pensarla e del linguaggio adeguato per formularla in proposizioni» (FOUCAULT 2003: 235–236, 209–210).

Ben diverso è il caso della «verità–evento». La posta in gioco, qui, è quella di «una verità dispersa, discontinua, interrotta, destinata a parlare o a verificarsi solo di tanto in tanto, solo dove voglia e solo in certi luoghi; dunque una verità che non si produce ovunque, né sempre, e neppure per tutti; una verità dunque che non è presente da sempre solo per attenderci, dato che ha i suoi istanti favorevoli, i suoi luoghi propizi, i suoi agenti e i suoi latori privilegiati» (Foucault 2003: 236, 210). Si prenda, per esempio, la parola degli oracoli: la Pizia che formula la verità a Delfi non la formula altrove, né la verità formulata altrove è comparabile a ciò che a Delfi viene reso manifesto. Appartenendo all'ordine di «ciò che accade» piuttosto che all'ordine di «ciò che è», la verità–evento non è constatata, ma «suscitata, braccata: produzione, piuttosto che apofantica. Si tratta infatti di una verità che non si dà attraverso la mediazione di strumenti, ma che viene *provocata per mezzo di rituali*, che viene catturata attraverso degli stratagemmi, che viene colta a seconda delle occasioni» (FOUCAULT 2003: 237, 211–212. Corsivo mio). La verità–evento comporta cioè sempre un *impegno strategico del soggetto*: «Tra questa verità–evento e chi ne è preda, chi la afferra o chi ne è colpito il rapporto non è analogo a quello che lega l'oggetto al soggetto [...]. È piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'urto [...], si tratta di un rapporto rischioso, reversibile, bellicoso. Insomma, si tratta di *un rapporto non di conoscenza, ma di potere*» (FOUCAULT 2003: 237, 212. Corsivo mio). A essere in questione non è il vero nella misura in cui viene «dimostrato», ma in quanto rientra nell'ordine della «rivelazione», si

mostra sorgendo «sullo sfondo dell'ignoto, sullo sfondo del nascosto, sullo sfondo dell'invisibile, sullo sfondo dell'imprevedibile» (FOUCAULT 2012a: 7, 17). La verità non è l'approdo di un percorso metodico lineare, ma deve essere evocata, ciò che può avvenire soltanto se il rapporto che il soggetto stabilisce con essa si configura come un rituale di messa in opera di precise *procedure* attraverso le quali il vero può essere sottratto alla sua ascosità e portato alla luce. Per cogliere tutti questi aspetti, a partire dalla parola greca *alethourges*, che in origine significa «veridico», Foucault conia il neologismo *alethourgia*, che indica tanto il «far venire alla luce» la verità, secondo la nota etimologia heideggeriana di *aletheia*, quanto il rituale, la liturgia (*leitourgia*) entro cui il vero si manifesta (CREMONESI 2008: 57). D'ora in poi «aleturgia» designerà quindi quei rituali o cerimoniali di manifestazione della verità che richiedono una certa attività strategica del soggetto, il dispiegamento di tutta una serie di procedure e di prassi che configurano e articolano delle precise istanze di potere.

Il privilegio che Foucault accorda alla verità–evento non è dovuto ad una scelta arbitraria, ma dipende dal fatto che lo stesso sapere elaborato dalla scienza moderna non è, da ultimo, che un'occorrenza storica particolare della concezione evenemenziale del vero. È un aspetto della questione che può essere colto solo se si chiarisce in che senso Foucault associ alla verità il concetto di «regime». Utilizzando questo termine, in effetti, egli ribadisce che a specifiche manifestazioni di verità sono sempre associati, in modalità che di volta in volta si tratterà di chiarire, degli *obblighi* che *ci costringono* nei loro confronti. Scrive Foucault: «per regime di verità vorrei che si intendesse ciò che costringe gli individui a [degli] atti di verità, ciò che definisce e determina la forma di questi atti, e che stabilisce per questi atti delle condizioni di effettuazione e degli effetti specifici. In generale, se volete, un regime di verità è ciò che determina gli obblighi degli individui rispetto alle procedure di manifestazione del vero» (FOUCAULT 2012a: 91, 101). Il potere, vale a dire i concreti rapporti di forza che strutturano uno specifico contesto storico, condiziona la relazione del soggetto con la verità, il modo in cui egli potrà accedervi, come dovrà formularla, quali effetti ne deriveranno. Ma come può un obbligo essere associato alla verità? Almeno per quanto riguarda noi occidentali moderni, non sembra infatti che la verità possa essere correlata ad un potere che non proceda se non dalla verità stessa, e proprio per questo siamo abituati a pensarla come fattore di liberazione da ogni costrizione e condizionamento.

In fondo, se è un obbligo a garantire il legame degli individui con la verità, a costringerli a porre qualcosa come vero, ciò significa semplicemente che non si ha a che fare davvero con la verità. La verità, se è vera, *veramente vera*, non ha bisogno di nient'altro se non di se stessa per essere riconosciuta e accettata dagli individui.

Dunque, perché si possa parlare di «regime» (di verità) [...], si deve trattare di qualcosa la cui verità non può essere *dimostrata* — e saremmo allora di fronte alla «coercizione del non vero» o del «non verificabile». La verità è autosufficiente e non «obbliga» nessuno; non sta dalla parte del potere, ma piuttosto è intimamente legata alla libertà (LORENZINI 2012: 395).

Ma per Foucault questa obiezione è in fin dei conti inconsistente, dal momento che può essere formulata soltanto dall'*interno* di un preciso regime storico di verità, quello della moderna (cartesiana) epistemologia dell'evidenza, per la quale è la verità stessa a determinare il suo proprio statuto, e dunque a obbligarmi nei suoi confronti (LORENZINI 2012: 395). A tal proposito bisognerà allora sottolineare come, anche nell'ambito di questa concezione, il polo del potere, per così dire di una costrizione *esterna* che lega soggetto e verità, sia ben lungi dall'essere assente. Se, sostiene Foucault, possiamo ammettere che la verità, rispetto alle regole formali che presiedono, in un dato regime, alla distinzione del vero e del falso, sia senz'altro *index sui*, certo non possiamo dire con altrettanta sicurezza che essa sia anche *rex sui*, *lex sui* o *judex sui* (FOUCAULT 2012a: 94, 103). La verità *qua talis* non è capace di *legare a sé* l'individuo.

Non è la verità a essere creatrice e detentrica dei diritti che esercita sugli uomini, degli obblighi che essi hanno nei suoi riguardi e degli effetti che si aspettano da questi obblighi una volta che, e nella misura in cui, saranno assolti. Non è la verità che in qualche modo amministra il suo stesso impero, che giudica e sanziona coloro che le obbediscono e coloro che le disobbediscono. Non è vero che la verità costringe soltanto con il vero. [...] sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto di riconoscere qualcosa come un'evidenza, c'è sempre e bisogna sempre supporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole un'*affermazione* che non è esattamente dell'ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di *impego*, di *professione* (FOUCAULT 2012a: 94, 103. Corsivi miei).

L'adesione alla verità procede da una *presa di posizione* che sta a monte della distinzione di vero e falso, ed è proprio da questa *professione* che emerge l'aspetto costrittivo, l'obbligo, il *potere che lega soggetto e verità*. Se questo aspetto oggi non è facilmente apprezzabile, ciò dipende dal fatto che, nel triangolo ideale di potere, verità e soggetto, la scienza moderna ha come sovrapposto potere e verità rendendo quasi indistinguibili manifestazione del vero e obbligo nei suoi confronti. Tuttavia sovrapposizione non significa perfetta coincidenza, e se gli elementi costrittivi sono difficili da individuare, non per questo sono meno presenti. Foucault, al riguardo, è chiaro:

c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque* mi inchino; è vero, dunque sono legato. Ma questo "dunque" [...] non è un "dunque" logico, non può appoggiarsi su nessuna evidenza,

e d'altronde non è univoco. Se in un certo numero di casi, in un certo numero di giochi di verità, come per esempio la logica delle scienze, questo "dunque" è talmente implicito che sembra quasi trasparente e non si avverte la sua presenza, resta tuttavia il fatto che, indietreggiando un po' e considerando la scienza come un fenomeno storico, questo "è vero, dunque mi inchino" diviene molto più enigmatico, molto più oscuro (FOUCAULT 2012a: 94-95, 103-104).

Ne deriva che la verità non potrà che essere studiata in relazione costante agli elementi di potere che sottende. Bisognerà allora porre al centro della ricerca, per l'appunto, l'analisi delle modalità attraverso le quali i soggetti si legano a determinate manifestazioni del vero. Ecco il nucleo della cosiddetta "svolta etica" di Foucault, l'accesso a una dimensione in cui l'*attività del soggetto* diviene *trait d'union* di potere e verità, obbligo e rivelazione.

Foucault precisa a questo punto che tre sono i ruoli che il soggetto può ricoprire in un'aleurgia. Anzitutto, può esserne l'*operatore*, «l'agente attivo grazie al quale la verità viene alla luce»: è il caso, ad esempio, del sacerdote che, attenendosi a delle precise regole rituali, fa apparire la verità attraverso l'uccisione dell'animale sacrificale. Ma il soggetto può anche essere il *testimone* del rivelarsi del vero, colui che ha visto e certifica che le cose sono avvenute così e non altrimenti. Infine, può essere l'*oggetto* stesso dell'aleurgia, cosa che si verifica allorché la verità che bisogna far emergere è la stessa che lo riguarda in quanto soggetto (FOUCAULT 2012a: 79-80, 89).

È a questo punto che Foucault torna a studiare le pratiche cristiane della confessione. Egli ne parla adesso nei termini di un vero e proprio *regime della confessione* caratterizzato da due tratti essenziali. In primo luogo, nelle aleurgie in cui tale regime si articola, il soggetto viene ad occupare contemporaneamente tutti e tre i ruoli aleurgici (BERTANI 2011: 85). Avremo cioè a che fare con un insieme di prassi che si strutturano intorno a *un soggetto che è contemporaneamente operatore, testimone e oggetto della manifestazione di verità*: il potere chiederebbe agli individui di «farsi attori all'interno di queste procedure e di produrre degli atti di verità su se stessi, cercando ed esponendo la propria verità» (CREMONESI 2008: 57-58). Il soggetto sarebbe tenuto ad operare, in altri termini, quelli che Foucault definisce *atti di verità riflessi* (FOUCAULT 2012a: 80, 90). In secondo luogo, questi atti di manifestazione di sé risultano a loro volta «strettamente legati alla salvezza individuale e collettiva» (CREMONESI 2008: 58). La posta in gioco è elevata: dalla verità che il soggetto è in grado di formulare su se stesso, si sostiene, dipende il suo avvenire ultraterreno. Con questo, Foucault può più distesamente precisare il valore di attualità che assume la sua ricerca. La domanda di fondo che orienta l'intero corso del 1980 è infatti molto esplicita:

La questione che vorrei porre, ancora una volta, è questa: come è possibile che, in una società come la nostra, il potere non possa esercitarsi senza che la verità

debba manifestarsi e manifestarsi nella forma della soggettività e, in definitiva, senza attendersi da questa manifestazione della verità nella forma della soggettività degli effetti che sono al di là dell'ordine della conoscenza, che sono dell'ordine della salvezza e della liberazione per ciascuno e per tutti (FOUCAULT 2012a: 74, 83).

È appena il caso di rimarcare l'evidente continuità che si può stabilire tra questo nodo di problemi e le ricerche condotte da Foucault nel corso degli anni settanta. L'idea di salvezza attorno a cui si struttura la confessione cristiana emerge come la matrice tanto della *normalità* perseguita dai dispositivi disciplinari (medicina, diritto, pedagogia, saperi "psy"), quanto della *sicurezza* di cui si fanno carico gli apparati biopolitici, ma anche delle istanze di «*empowerment* e controllo» elaborate dalle più avanzate tecniche di *management* (NICOLI e PALTRINIERI 2014: 72–74), nonché, specularmente, della *liberazione* promessa, ad esempio, dalla maggior parte delle moderne teorie della sessualità. La questione può essere posta in questi termini: «Quale relazione c'è tra il fatto di essere soggetto in una relazione di potere e soggetto *con cui*, *per cui* e *riguardo a cui* la verità si manifesta? Che cos'è questo doppio senso del termine "soggetto", soggetto in una relazione di potere, soggetto in una manifestazione di verità?» (FOUCAULT 2012a: 79, 88. Corsivo mio). È a partire di qui che si rende necessario indagare meglio il regime della confessione, le aleturgie alle quali ha storicamente dato luogo e, soprattutto, il soggetto che risulta messo in gioco.

Tanto in *Del governo dei viventi* quanto, in maniera più schematica, in *Mal fare, dir vero* e in *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Foucault prende in considerazione tre aleturgie: il battesimo, la penitenza canonica e la direzione di coscienza. Si tratta di altrettante tappe nella genealogia dell'istituto della confessione per come ancora oggi lo conosciamo. Prima di addentrarci in considerazioni più specifiche, corre tuttavia l'obbligo di accennare ad un altro regime di verità — quello che Foucault chiama *regime della fede* — che secondo il filosofo francese si affianca e articola al regime della confessione.

In linea generale possiamo dire che da questo secondo regime è assente l'obbligo di produrre atti di verità riflessi. Nelle aleturgie ad esso connesse il soggetto potrà essere operatore della verità (nel caso, ad esempio, del sacerdote), oppure suo testimone. Non ne sarà invece l'oggetto. L'obbligo che grava sui soggetti, in questo caso, sarà tale da produrre la loro adesione a una dottrina ritenuta vera (quella custodita dalla pagina sacra e dalla tradizione apostolica della Chiesa): nessuna messa in discorso del sé, quindi, ma *professione di fede* attraverso cui l'individuo si lega a tale corpo dogmatico e si impegna a condurre la propria esistenza in base a quanto esso prescrive.

Naturalmente i rapporti tra regime della confessione e regime della fede sono numerosi e complessi, com'è provato dall'equivocità dello stesso termine latino «*confessio*». Se in origine con questa parola non si intendeva

altro che la *confessio fidei*, la dichiarazione di adesione ad una verità di fede, nel tempo essa ha subito degli slittamenti semantici tali per cui è venuta a designare anzitutto l'attività di oggettivazione di sé, di messa in discorso della propria soggettività quale ha luogo nella confessione propriamente detta. Da questo punto di vista, le *Confessioni* di Agostino sono quasi paradigmatiche: il vescovo di Ippona non solo passa senza soluzione di continuità dalla professione di fede all'analisi di sé, ma lascia bene intendere che una cosa è intimamente connessa all'altra. Tale slittamento semantico della *confessio* è l'indice di ben più profonde trasformazioni dei due regimi di verità a livello delle prassi concrete attraverso cui si articolano. Ed è proprio l'analisi di questi cambiamenti uno dei punti centrali toccati da Foucault, come risulta evidente già dalla prima aleturgia che egli prende in esame: il battesimo.

Ora, nota il filosofo francese, per i primi due secoli della nostra era l'intera dottrina e prassi battesimali erano impostate unicamente alla luce delle prescrizioni del regime della fede. La celebrazione del battesimo era l'ultimo atto di un percorso di conoscenza, la cerimonia che veniva a suggellare, in via definitiva, l'appartenenza del soggetto alla verità divina e alla comunità che in essa si riconosceva. Rito di passaggio, quindi, per i primi Padri esso è il coronamento del cammino attraverso cui il postulante apprende la dottrina della fede e i precetti morali che ne derivano (FOUCAULT 2012a: 101, 110), l'atto di fede conclusivo che segna l'ingresso in una vita nuova. Alla nascita biologica, infatti, il battesimo sovrappone una nuova generazione dell'uomo nello spirito, questa volta liberamente scelta e attivamente agita (FOUCAULT 2012a: 103, 112). Palingenesi che sottrae l'uomo alle inclinazioni naturali e alle cattive abitudini, l'aleturgia battesimale è quindi insieme *emendazione* dal male che sempre accompagna l'uomo finché dimora lontano da Dio, e atto che dirada l'ignoranza propria di chi è disperso nel mondo, ossia *illuminazione* (*photismos*), «rapporto di conoscenza immediata e totale con Dio, assimilazione e somiglianza del soggetto con Dio, e infine riconoscimento di se stessi attraverso la luce che ci illumina su Dio, o piuttosto che ci viene da Dio e che, illuminando Dio, illumina anche noi» (FOUCAULT 2012a: 104, 113). Contemplazione di Dio e comunione con Dio, dunque, che garantiscono la coscienza che l'uomo ha di se stesso. Il battesimo era insomma il momento culminante della *metanoia*, di quel movimento di conversione dell'uomo a Dio che era di per sé foriero di saggezza e sapienza.

Alla fine del III secolo, tuttavia, questo insieme di prassi e la dottrina che le sostanzia iniziano a cambiare, e, ciò che più conta, cambia anche il sotteso rapporto di soggetto e verità. Ad avviso di Foucault, è possibile individuare il momento preciso di questa trasformazione nel *De baptismo* e nel *De poenitentia* di Tertulliano. L'apologista, formulando la dottrina di un *peccato*

originale ed ereditario di cui tutti gli uomini porterebbero inevitabilmente la macchia, introduce una nuova visione della condizione umana, un'inedita ontologia del soggetto³. *Nullus homo sine crimine* — la natura umana è di per sé corrotta, l'uomo è incamminato fin dalla nascita sulla via della morte. Nel caso specifico del battesimo, questo comporta, in primo luogo, che non si tratterà più soltanto, per il soggetto, di operare una scelta tra l'appartenere a Dio sul cammino della vita o permanere nell'ignoranza su una strada che conduce alla morte; non si tratterà cioè soltanto della libera decisione di chi sceglie di conformarsi ai dogmi e ai precetti morali sanciti dalla dottrina della fede. Più profondamente, a monte di ogni altra cosa, bisognerà riconoscere che l'intera persona, e di conseguenza la sua stessa volontà, come tutto ciò che da essa può derivare, portano nella loro essenza il marchio della perversione e della lordura, sicché a questo sarà necessario preliminarmente porre rimedio (CREMONESI 2008: 65).

Su questa base il processo della *metanoia*, prima unitario, si scinde in due momenti distinti. Laddove la purificazione dal male faceva tutt'uno con l'illuminazione divina, e conoscenza del vero e riconoscimento di sé svilupparono, per così dire, una relazione di circolarità, adesso la purificazione diviene momento preparatorio al battesimo stesso, un'emendazione di sé senza la quale nessun atto di fede può essere operato: è ciò che Tertulliano chiama *poenitentiae disciplina*, «un lavoro dell'anima su se stessa, composto di esercizi volti a trasformare la natura umana e a lottare contro Satana» (CREMONESI 2008: 66). In un tale contesto, la conoscenza di sé, un tempo intesa come conseguenza dell'illuminazione e dell'assimilazione dell'uomo a Dio, emerge adesso come esito di «alcune tecniche di ricerca e di manifestazione della verità dell'anima» (CREMONESI 2008: 66). Obbligo precipuo del soggetto sarà quello di tenere sempre desta una certa *inquietudine su di sé* e portare in piena luce la propria *natura di peccatore*. Ecco il momento in cui gli atti riflessi di verità fanno il loro ingresso nella dottrina cristiana della salvezza. Senza emendazione di sé non è possibile nessun accesso alla verità della fede, nessuna vita oltre la morte. Da destinatario e testimone dell'illuminazione, *l'individuo diviene operatore della verità che egli stesso custodisce*. Da qui in poi, nell'aleurgia battesimale *il soggetto si produrrà come tale solo nella misura in cui si porrà dinanzi a se stesso come ciò che va conosciuto, esibito, mostrato, posto in luce nella propria natura ontologicamente perversa* (FOUCAULT

3. Non toccheremo in questa sede la *vexata quaestio* se spetti o meno a Tertulliano la paternità della dottrina del peccato originale. Egli ebbe di certo un ruolo di primo piano, ma tra il II e il V secolo, ossia fino alla sistemazione, destinata a diventare canonica, datane da Agostino, questa concezione fu oggetto di diverse e profonde elaborazioni. Su questi aspetti, e in particolare sulla questione della natura "sessuale" del peccato originale, di estremo interesse dal punto di vista degli studi foucaultiani, ma anche su alcune significative divergenze dottrinali tra il cristianesimo latino e quello greco, cfr. COVA 2014: 39–64.

2012a: 197, 205). È questo circolo di soggettivazione e oggettivazione la grande novità che il cristianesimo introduce nel rapporto soggetto-verità e che, come vedremo subito, porta al paradosso dell'enunciazione della propria natura al fine di una rinuncia completa a sé.

Siamo certo ancora molto lontani dalla prassi della confessione per come noi la conosciamo. L'impegno del soggetto a riconoscersi come peccatore qui non si traduce ancora nell'obbligo di un'analisi ed esposizione dettagliata degli *arcana cordis*. Possiamo tuttavia vedere come proprio gli elementi strutturali della confessione — il dire la verità su di sé per ottenere la salvezza — siano già ben presenti. Essi emergono ancora meglio nella seconda aleturgia che Foucault prende in considerazione: l'*exomologesis*. Si tratta della penitenza canonica, un istituto introdotto nel cristianesimo per dare a coloro che, pur avendo ricevuto il battesimo, erano ricaduti nel peccato, e tra questi anzitutto ai cosiddetti *lapsi*, ossia quelli che, in un'epoca di persecuzioni, avevano voltato le spalle alla fede, una seconda opportunità di rigenerazione (FOUCAULT 2012b: 109, 107). Ecco un primo elemento degno di interesse: contrariamente infatti a quanto si riteneva e praticava nel cristianesimo delle origini fino alla "svolta" tertulliana, ora l'adesione alla fede è vista come sempre precaria; la *metanoia* non si compie affatto con il battesimo, ma piuttosto va continuamente rilanciata.

In cosa consiste più precisamente l'*exomologesis*? Gli scrittori latini erano soliti tradurre questo termine greco con la locuzione *publicatio sui*, ossia esposizione pubblica di sé. Manifestazione di sé, è il caso di aggiungere, attraverso una drammatizzazione rigorosamente codificata della propria condizione di peccatori (FOUCAULT 2012b: 102, 100). Nei testi che stiamo analizzando, Foucault riporta l'esempio, emblematico, della penitenza fatta da una nobildonna romana del v secolo, Fabiola, colpevole di essersi risposata prima della morte del marito. Da quanto risulta dalle fonti⁴, il giorno stabilito per il rituale Fabiola se ne stava nel gruppo dei penitenti, mentre il vescovo, i sacerdoti e il popolo tutto piangevano con lei; i capelli scompigliati, pallida in volto, le mani mal curate, il capo chino in segno di umiltà e il volto cosparso di cenere, la donna si picchiava il petto e puniva il viso con cui aveva sedotto il suo secondo marito (FOUCAULT 2012a: 202, 210–211).

Al di là dei singoli dettagli del rituale, bisogna di nuovo osservare come l'elaborazione della soggettività del peccatore non avvenga ancora per il tramite della verbalizzazione dell'intrico di desideri, pensieri, intenzioni che si agitano al fondo dell'anima, ma sia rimessa a tutto un insieme di gesti e atti non verbali il cui compito è appunto quello di denunciare nel *corpo* e nella *carne*, veicolo di peccato e di morte, la propria originaria perversione⁵.

4. Il riferimento è a GIROLAMO, *Epistola LXXVII. Ad Oceanum. De morte Fabiolae*, 4–5.

5. «Corpo» e «carne» rimandano alla questione dell'origine cristiana della disciplina sessuale

Attraverso questi atti riflessi non verbali, *la soggettività si definisce in base a ciò da cui essa stessa si deve emendare*. Qui, per Foucault, si può apprezzare l'effettiva dinamica che anima il regime della confessione:

Il peccatore deve rendere pubblico se stesso; ciò significa che deve fare due cose. In primo luogo, egli deve mostrare se stesso come un peccatore, ovvero come qualcuno che, scegliendo la via del peccato, ha preferito l'impurità alla purezza, la terra e la polvere al cielo, la povertà spirituale ai tesori della fede. In breve, egli deve mostrare se stesso come colui che ha preferito la morte spirituale alla vita eterna. Per questa ragione, l'*exomologesis* era una rappresentazione della morte: la rappresentazione teatrale del peccatore come morto o morente. Ma l'*exomologesis* era anche un modo, per il peccatore, di esprimere la propria volontà di liberarsi di questo mondo, di sbarazzarsi del proprio corpo, di distruggere la propria carne, e di avere così accesso a una nuova vita spirituale. Era la rappresentazione teatrale del peccatore come colui che vuole la propria morte come peccatore; la manifestazione drammatica della rinuncia a sé (FOUCAULT 1993: 214, 73).

Si afferma la propria verità di peccatore per negarla, si espone la propria carne per maledirla. In breve, nell'*exomologesis* si sancisce, «attraverso la manifestazione drammatica di ciò che si è, il rifiuto di sé, il distacco dal proprio sé. *Ego non sum ego*: questa è la formula essenziale della *publicatio sui*» (FOUCAULT 1993: 215, 74). Assistiamo a quella che potremmo definire un'autoespropriazione del soggetto. Manifestando la verità di ciò che egli stesso è, l'individuo si oggettiva in questo sapere (si riconosce come peccatore) e ne è al contempo assoggettato (il peccato è ciò che lo domina fintanto che vive questa vita terrena). Ne viene che il suo compito dovrà essere quello di una perenne rinuncia a se stesso. L'affermazione si ribalta in negazione: la libera produzione di sé mette capo alla mortificazione della propria soggettività (FIMIANI 2007: 29).

Questo schema ci conduce direttamente alla terza serie di pratiche studiate da Foucault, ossia quelle che andarono sviluppandosi negli ambienti monastici a partire dal III e IV secolo⁶. Non siamo qui in presenza di aleturgie come quelle precedenti, ossia rituali definiti e delimitati nel tempo e nello spazio, o meglio, si tratta di aleturgie nella misura in cui l'intera vita del monaco, del tutto rivolta al servizio e alla conoscenza divini, può

occidentale, un tema talmente ampio e estremamente ramificato, che nei limiti della presente esposizione non possiamo neanche imbastire. Ricordiamo tuttavia come Foucault scrisse un quarto volume della *Storia della sessualità*, *Les aveux de la chair* (*Le confessioni della carne*), purtroppo destinato a rimanere inedito per disposizione testamentaria dell'autore, in cui la genealogia del «soggetto di desiderio» veniva sviluppata anche alla luce delle acquisizioni teoriche emerse nel corso *Del governo dei viventi*. Lo deduciamo dall'articolo su *Il combattimento per la castità*, che Foucault diede alle stampe a titolo di estratto e anticipazione proprio di *Les aveux de la chair* (cfr. FOUCAULT 1982). Per una panoramica dettagliata ed esaustiva della disciplina sessuale nei primi secoli cristiani il riferimento naturale è tuttora BROWN 1988.

6. Sullo sviluppo del monachesimo cristiano nella tarda antichità cfr. BROWN 1978: 81-105, 109-135.

effettivamente essere intesa come un lungo, incessante rituale. In questo quadro, l'esposizione di sé avviene prevalentemente nella forma di una verbalizzazione dettagliata della propria interiorità.

Seguendo il *De institutis coenobiorum* le *Collationes* di Cassiano, Foucault evidenzia come a caratterizzare la vita monastica sia la questione della *discretio*, ossia la facoltà di esplorare i propri pensieri e distinguere quelli buoni da quelli malvagi. Le *cogitationes* divengono ora il terreno stesso su cui avviene lo scontro tra il soggetto che anela a Dio e Satana che tenta di impadronirsene; ecco allora che il compito del monaco consiste

nel controllare continuamente i propri pensieri, nello scrutarli per accertare se siano puri, nel verificare che Satana non si dissimuli in essi o che essi non occultino qualcosa di pericoloso; e anche nel verificare che non si rivelino diversi da come sono apparsi inizialmente, che non siano una forma di illusione o di seduzione. Questi dati vanno sempre considerati con diffidenza: richiedono di essere esaminati e messi alla prova. [...] [La purezza] consiste nello scoprire la verità dentro di sé, nel sopprimere le idee e i pensieri che lo spirito produce continuamente. È questo l'asse in base a cui si definisce la lotta spirituale contro l'impurità (FOUCAULT 1981: 996, 153).

Si tratta di saggiare la natura dei propri pensieri. È a questo che servono le tecniche della vita monastica, la confessione, appunto, e la direzione di coscienza. Bisogna mettere alla prova ciò che si agita al fondo di noi stessi in un lavoro di interpretazione che non concerne affatto l'eventuale conformità dei nostri pensieri con l'ordine del mondo esterno, bensì la loro *origine* divina o diabolica (FOUCAULT 2012b: 146, 143). Ma questa ermeneutica del sé, per essere efficace, deve essere svolta con l'aiuto di un direttore di coscienza. E questo per una valida ragione. La verbalizzazione — l'*exagoreusis*, come la chiamavano i Padri greci, — è infatti il metodo principe per vagliare la qualità delle *cogitationes*. *La conoscenza di sé si completa solo nell'esposizione fatta al maestro*, e non solo perché questi, grazie alla sua esperienza e anzianità, sarà di sicuro più abile di noi nel riconoscere l'origine di ciò che nel nostro cuore si agita, ma perché, più fondamentalmente ancora, il fatto di portare se stessi al discorso, e di farlo al cospetto di un altro, produce un effetto di chiarificazione. L'idea, qui, è che «ciò che marca la differenza tra pensieri buoni e pensieri malvagi è il fatto che non si possa fare riferimento a quelli malvagi se non con grande difficoltà. Se si arrossisce nel raccontare i propri pensieri, se si cerca di celarli, anche semplicemente se si esita a esporli — ecco la prova che questi pensieri non sono così buoni come sembrano. Il male li abita» (FOUCAULT 1993: 219–220, 85). È per questa via che si instaura un legame di dipendenza e obbedienza integrale del diretto nei confronti del direttore. Si tratta di un'*obbedienza non finalizzata*, o meglio, di un'*obbedienza* che ha come fine soltanto se stessa. Obbedire per obbedire: l'intero complesso delle prassi monastiche non ha in vista

una fortificazione del soggetto tale da renderlo padrone di sé, capace di ben condursi nella vita in base a principi di ordine razionale — ciò che invece era proprio delle antiche tecniche della vita filosofica, che Foucault analizzerà in particolare nel corso su *L'ermeneutica del soggetto*⁷. Al contrario, l'obiettivo della direzione monastica è quello di condurre alla rinuncia più radicale alla volontà individuale, all'autonomia dell'io che, altrimenti, tratterrebbe il soggetto lontano dalla salvezza⁸. Ecco dunque che ritorna e si approfondisce, nel chiuso del monastero, il circolo di affermazione e negazione. La costituzione della propria identità di peccatore è funzionale ad un annullamento integrale della soggettività (FOUCAULT 2012b: 137, 134) L'oggettivazione di sé nell'*exagoreusis* è il movimento di una fondamentale istanza di assoggettamento⁹.

Occorre a questo punto evidenziare quello che, per così dire, è il centro di gravità di questa serie di aleturgie, ciò che viene allestito, contemporaneamente, come scenario per la manifestazione della verità e come superficie di investimento delle prassi confessionali. Tale nucleo aleturgico è costituito dall'*interiorità*. *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (*De vera rel.* 39, 72): questa celebre ingiunzione di Agostino dice molto più

7. Sarà utile accennare a due dei caratteri che Foucault ritiene propri della direzione di coscienza filosofica. In primo luogo, il rapporto tra diretto e direttore risulta anche in questo caso un rapporto di obbedienza, e tuttavia di un'obbedienza finalizzata: l'allievo obbedisce al maestro solo per un certo periodo di tempo, e solo per apprendere i principi razionali per ben condurre la sua stessa esistenza. In secondo luogo, abbiamo a che fare con un obbligo di verità che ricade interamente sulle spalle del maestro: sarà lui a dover formulare discorsi veri, ossia tali da garantire all'allievo l'acquisizione di tutti gli strumenti che lo renderanno padrone di sé. In base a ciò, Foucault sottolinea come anche le pratiche filosofiche antiche avessero come scopo la salvezza dell'individuo, ma una salvezza immanente, non rimessa all'al di là né, quindi, preceduta da una rinuncia a sé e al mondo — una salvezza che va intesa come uno stato di sicurezza e tranquillità dell'animo, imperturbabilità di fronte agli eventi e alle passioni del mondo (lutti, ira, piaceri, gelosie, onori, ricchezze...) che non dipendono affatto dal principio razionale che ci identifica come soggetti (FOUCAULT 2012b: 128–130, 124–126). Qui più che altrove è evidente il debito che Foucault contrae con gli studi di Pierre Hadot.

8. In altri termini, l'ideale cristiano è quello, chialistico, del martirio. Chi è infatti il martire se non colui che ha rinunciato integralmente a sé per affermare la gloria di Dio? Nella sua figura, affermazione e contemporaneo annullamento di sé giungono a vertici parossistici (FOUCAULT 2012b: 109, 107).

9. Altrove, Foucault così sintetizza la dinamica che si sviluppa nelle pratiche di direzione monastiche: «Questa soggettivazione è indissociabile da un processo di conoscenza che fa dell'obbligo di cercare e di dire la verità di sé una condizione indispensabile e permanente di questa etica; la soggettivazione, se c'è, implica un'infinita oggettivazione di sé da parte di se stessi — infinita nel senso che, non potendo mai essere acquisita una volta per tutte, non ha un termine temporale; e nel senso che bisogna sempre approfondire il più possibile l'esame dei moti di pensiero, per quanto lievi e innocenti possano apparire. D'altronde, questa soggettivazione, in forma di ricerca della verità di sé, si effettua attraverso complessi rapporti con l'altro. E in vari modi: perché si tratta di stanare, dentro di sé, la potenza dell'Altro, del Nemico, che si nasconde sotto le sembianze di se stessi; perché bisogna condurre contro questo Altro un combattimento incessante, che non potrà essere vinto senza l'aiuto dell'Onnipotente, il quale è più potente di lui; perché la confessione fatta ad altri, la sottomissione ai loro consigli, l'ubbidienza permanente ai direttori sono indispensabili per il combattimento» (FOUCAULT 1982: 1126, 183).

di quanto non sembri. Luogo del peccato ma anche spazio entro il quale viene operata la purificazione, la dimensione interiore è il cardine attorno al quale ruota l'intero discorso della redenzione nella spirale di affermazione e rinuncia¹⁰. L'interiorità è il ricettacolo di ogni moto dell'anima la cui verità va portata alla luce e saggiata per garantire al soggetto la salvezza eterna.

Per Foucault, tuttavia, è proprio l'interiorità a non costituire nulla di originario. La dimensione interiore non ci restituisce affatto qualcosa come una natura o essenza del soggetto sulla quale, solo in un secondo tempo, si impianterebbe il regime della confessione; essa è al contrario il correlato delle specifiche tecniche di formazione del sé dispiegare dal cristianesimo (AMATO 2008: 70; BODEI 2008: 128): il soggetto si riconosce ed è riconosciuto come tale quanto più si produce come questa specifica interiorità, quanto più la fa essere obbedendo all'ingiunzione di formulare su di essa discorsi veri. Non sfuggirà, a questo punto, il paradosso. L'interiorità è infatti posta, in primo luogo, come ciò che del soggetto è più intimamente proprio, ma questa stessa posizione non può che essere effettuata attraverso una pratica, un gesto, una verbalizzazione che oggettiva il soggetto stesso, ossia che lo pone come altro da sé. *Ego non sum ego*, appunto. Medesimo e altro, il soggetto può riconoscere la sua verità solo nella misura in cui la manifesta e, così facendo, la allontana, la toglie a se stesso. In secondo luogo, tale verità di sé diviene fattore di individuazione nella stessa misura in cui, portandola alla parola, il soggetto le si sottomette come alla norma a cui è chiamato a corrispondere e che, pertanto, orienta la sua intera esistenza. Poco importa, infatti, che il compito precipuo del soggetto cristiano sia quello di mortificare la sua stessa natura: finché vivrà, egli sarà perciò stesso un peccatore, e dovrà quindi comportarsi di conseguenza. In sintesi, possiamo concludere che la soggettivazione all'opera nelle aleturgie della confessione adombra l'assoggettamento del soggetto alla sua stessa identità; l'autonomia che talora pare affermarsi nella verbalizzazione della propria interiorità non è che chimerica. Il soggetto cristiano non è, né può essere, padrone di sé — non è un soggetto libero.

Con questo Foucault giunge al fondo della genealogia del soggetto occidentale. Se nelle prime lezioni di *Del governo dei viventi* si era chiesto come mai, ancora nelle nostre società, assegniamo un ruolo decisivo alla «verità nella forma della soggettività», adesso si può rispondere che ciò avviene perché i modi del nostro rapporto con la verità, le procedure attraverso le quali ci costituiamo come soggetti in questo rapporto, hanno la loro

10. Si potrà notare, a questo punto, come proprio la sentenza di Agostino fu posta da Husserl a conclusione delle sue *Meditazioni cartesiane*, testo fondamentale di quella fenomenologia che, insieme all'esistenzialismo, ha elaborato ai giorni nostri una teoria del soggetto come «ultima istanza fondatrice di senso» di cui, per Foucault, occorre liberarsi. Cfr. TROMBADORI 1999: 40-42.

origine in questo regime di verità inaugurato dal cristianesimo (LORENZINI 2012: 399). Certo, Foucault non sottovaluta tutti i cambiamenti che, nel frattempo, sono avvenuti al suo interno; ma qui non si tratta affatto di sostenere, irrealisticamente, che le pratiche di veridizione messe in campo nella nostra contemporaneità siano del tutto identiche alle aleturgie prima esaminate. Piuttosto, Foucault argomenta che la struttura della soggettivazione occidentale, negli ultimi quindici secoli, è rimasta immutata nei suoi tratti fondamentali. Tutto ciò è avvenuto benché il pensiero moderno, nelle sue varie articolazioni, abbia tentato di ribaltarne il segno, ponendo cioè come fine della veridizione non più l'autoespropriazione del soggetto, ma «un'emergenza positiva, teorica e pratica, del sé» (FOUCAULT 1993: 222, 91). Alla concezione sacrificale cristiana, la modernità ha sostituito il progetto antropologico — epistemologico, gnoseologico, morale e politico — che ha collocato nella soggettività del soggetto l'ultima istanza di giustificazione del mondo. Su questa base, a partire dal XVIII secolo, sono sorti quei saperi che presto prenderanno il nome scienze umane e che trovano una fondazione esemplare nell'idea kantiana di una critica della ragione svolta dalla ragione stessa — l'idea dei limiti “naturali” della nostra facoltà di conoscere di cui dicevamo all'inizio. Se questo tentativo moderno è fallito, continua Foucault, lo si deve al fatto che esso non poteva in nessun caso evitare il paradosso insito nell'ermeneutica del sé: non si dà alcuna identità senza estraneità di sé a sé, alcuna conoscenza positiva di sé senza distanza da sé — in breve, nessuna autonomia può fondarsi sull'analisi del soggetto, ma da questa procede una soggettivazione che si traduce immediatamente nell'assoggettamento del soggetto alla verità che da quell'analisi emerge, una *normalizzazione dell'individuo nella misura in cui la norma a cui egli deve sottomettersi è la sua stessa verità*. Semmai, ed è questa la posta in gioco critica che Foucault pone, un'alternativa al sacrificio e alla dominazione, ossia un reale progetto di autonomia, può essere perseguito solo se rifiutiamo nella sua interezza il regime della confessione, gli obblighi di verità che esso ci impone, la *tirannia della nostra stessa identità* (FIMIANI 2007: 31). La domanda che il filosofo francese formula in proposito è esplicita:

Abbiamo davvero ancora bisogno di questa ermeneutica del sé, ereditata dal cristianesimo dei primi secoli? E abbiamo davvero bisogno di un uomo, di un uomo “positivo”, che funga da suo fondamento? Forse il problema che riguarda il sé non è scoprire cosa esso sia nella sua positività, non è scoprire un sé positivo o il fondamento positivo del sé. Forse il nostro problema, oggi, è scoprire che *il sé non è nient'altro che il correlato storico delle tecnologie che abbiamo costruito nella nostra storia*. Forse il problema, oggi, è *cambiare queste tecnologie, o sbarazzarcene, sbarazzandoci così del sacrificio ad esse connesso*. In questo caso, uno dei principali problemi politici dei nostri giorni sarebbe, alla lettera, *la politica di noi stessi* (FOUCAULT 1993: 222–223, 92. Corsivi miei).

Con questo armamentario critico, l'invito di Foucault, nelle sue stesse parole, è quello di «varcare la linea», oltrepassare anzitutto i nostri stessi limiti di soggetti. Tale è in ultima analisi il significato della cosiddetta “svolta etica” foucaultiana che informerà le ricerche degli anni ottanta sul pensiero e le pratiche della vita filosofica nell'antichità classica ed ellenistica e romana. Declinando la questione nei termini di una «politica di noi stessi», il filosofo francese pone l'urgenza di un *nuovo impegno nei confronti del vero* e, insieme, la necessità di ripensare le strategie della nostra stessa soggettivazione, le modalità con cui ci rapportiamo a noi stessi. Che tipo di relazione con sé il soggetto dovrà stabilire per essere realmente autonomo, perché la soggettivazione non si capovolga in assoggettamento? Bisognerà anzitutto recidere i legami attuali di soggetto e verità, mettere in discussione quelle pratiche di potere che sono *rex, lex e judex* del loro rapporto. Per questo occorrerà *se déprendre de soi-même*, come Foucault dirà in quel suo intenso testamento filosofico che è l'*Introduzione a L'uso dei piaceri* (FOUCAULT 1984b: 15, 13). Si tratta di un distacco che non ha nulla di sacrificale, ma si propone come un esercizio, un'ascesi, di continua trasformazione di sé, per sottrarre noi stessi alla normalizzazione che procede dalla nostra verità-identità (ROVATTI 2008: 222), e far così germogliare nuovi, molteplici modi di esistenza (BERTANI 2008: 263). Il “ritorno al soggetto” di Foucault non si configura quindi come il ritrovamento dell'autenticità di sé, della verità interiore. La sua proposta sarà al contrario una *morale de l'inconfort* da esercitare su ogni prescrizione o invito all'autenticità: «un'etica dell'inquietudine per rendere mobile l'immobilità» (DAVIDSON 2008: 175), e così alimentare quel «travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà» (FOUCAULT 1984a: 1397, 233).

Bibliografia

- AMATO P., 2008, *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault*, Mimesis, Milano.
- BODEI R., 2008, *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 124-133.
- BERTANI M., 2008, *Postfazione*, in M. FOUCAULT, *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti, Genova, pp. 225-263.
- , 2011, *Un'opera morale (e la storia della psichiatria)*, in «aut aut», n. 351, pp. 71-90.
- BROWN P., 1978, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. it. a cura di P. Guglielmotti, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001).
- , 1988, *The Body and Society. Men, Women and Sex Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York (trad. it. a cura di I. Legati, *Il cor-*

- po e la società. *Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010).
- COVA L., 2014, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna.
- CREMONESI L., 2008, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, ETS, Pisa.
- DAVIDSON A.I., 2008, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 163–179.
- FIMIANI M., 2007, *Erotica e retorica. Michel Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Ombre Corte, Verona.
- FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris (trad. it. a cura di P.Pasquino e G.Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1988).
- , 1978, *La philosophie analytique de la politique*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, Gallimard, Paris, prima ed. ivi 1994, pp. 534–552 (trad. it. a cura di S.Loriga, *La filosofia analitica della politica*, in *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 204–218).
- , 1981, *Sexualité et solitude*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, cit., pp. 987–997 (trad. it. a cura di S.Loriga, *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 145–154).
- , 1982, *Le combat de la chasteté*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, cit., pp. 1114–1127 (trad. it. a cura di S.Loriga, *Il combattimento per la castità*, in *Archivio Foucault 3*, cit., pp. 172–184).
- , 1884a, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits II. 1976–1988*, cit., pp. 1381–1397 (trad. it. a cura di S.Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., pp. 219–233).
- , 1984b, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris (trad. it. a cura di L.Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1991).
- , 1993, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*, in *Political Theory*, vol. 21, n. 2, pp. 198–227 (trad. it. a cura di Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Martina Tazzioli *Sull'origine dell'ermeneutica del sè. Due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli 2012).
- , 2003, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973–1974*, Seuil–Gallimard, Paris (trad. it. a cura di M.Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973–1974)*, Feltrinelli, Milano 2010).
- , 2012a, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979–1980*, Seuil–Gallimard, Paris (trad. it. a cura di D.Borca e P.A.Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979–1980)*, Feltrinelli, Milano 2014).

- , 2012b, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain / University of Chicago Press, Louvain–Chicago (trad. it. a cura di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013).
- LORENZINI D., 2012, *Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità*, in «Iride», a.XXV, v.66, pp. 391–401.
- NICOLI M., PALTRINIERI L., 2014, *Il management di sé e degli altri*, in «aut aut», n. 362, pp. 49–74.
- POSSAMAI T., 2014 *La pratica filosofica di Michel Foucault*, in «aut aut», n. 362, pp. 137–147.
- ROVATTI P.A., 2008, *Il soggetto che non c'è*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 216–225.
- TROMBADORI D., 1999, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma, prima ed. Cooperativa editrice 10/17, Salerno 1981.

Note sugli autori

Adalberto Coltelluccio teaches Philosophy and Human Sciences in Secondary School. His main research interests are: the issue of contradiction in Hegel, the interpretations of Plato's *Parmenides*, L. Pareyson's meontology. He has published the monographs: *Dialettica aporetica – Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana* (2010); *“Nel dolore del vivente”. Il superamento del principio di non-contraddizione nella dialettica di Hegel* (2015), and several papers in journals of philosophical studies.

Rasmus Dyring is PhD student at the Dept. of Culture and Society, Aarhus University. Dyring's work explores the middle ground between sociocultural anthropology and philosophy. Selected Publications: “The Pathos and Postures of Freedom: Kierkegaardian Clues to a Philosophical Anthropology of the Ethical” (*Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 47), “Mood and Method: Where does Ethnographic Experience Truly Take Place?” in Chiurazzi, Jørgensen, Tinning (Ed.) *The Experience of Truth. The Truth of Experience: Between Phenomenology and Hermeneutics* (Cambridge Scholars Publishing, In Press).

Nicolai von Eggers is a PhD fellow from the History of Ideas, Aarhus University (Denmark), who is writing his PhD on Sovereignty and Political Theory in the French Revolution. Publications include: “Roots of Political Economy” in *Profiting from Words*, “Economy as Government” in *Challenging Ideas*, “The Right to Resist in the French Revolution” in *Victims and Agents*, and “Foucault's Concept of Experience” in *The Experience of Truth: The Truth of Experience*.

Saša Hrnjez, has finished his Ph.D in philosophy at the University of Turin with a dissertation on Kant's and Hegel's philosophy, with the title: “*Tertium Datur*. Synthesis and Mediation Between Criticism and Speculative Idealism”. He studied philosophy at the University of Novi Sad (Serbia) and at the University of Torino (Italy), spending research periods at the Freie University Berlin. He has published articles in Italian, English and Serbian in his main research fields: German classical philosophy (Kant, Hegel) and contemporary hermeneutics, but also in political theory and aesthetics. In 2013 he won the Young Scholar Award of the IAA for an essay on Kant's aesthetics of the sublime. Also, he has carried out a few translations of philosophical books and texts from Italian and English to Serbian.

Yvonne Hütter studied German literature, philosophy and ethnology. She obtained her M.A. degree at the University of München in 2007 and her PhD degree in 2010. She has written on the concept of truth in Andreas Maier's novels, on analogies in the concept of science in Richard Rorty and Carlo Michelstaedter, and about the nexus between freedom and determinism in Leo Perutz. Furthermore she is the author of articles on Meister Eckhart, Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Carlo Michelstaedter, and Florian Weber. She teaches German literature (*Neuere deutsche Literatur*) at the Ludwig-Maximilians-Universität München.

Nicolai Krejberg Knudsen is a PhD Fellow at Aarhus University in Denmark, where he works on the topic of home and homecoming in the phenomenological tradition in general and the late Martin Heidegger in particular. He has previously published articles on Walter Benjamin's political hermeneutics and Heidegger's notion of dwelling.

Stefano Marengo (1985) studied philosophy at the University of Turin from which he graduated submitting a Master's thesis on the genealogy of the subject in Michel Foucault's thought, with particular attention to the issues of the care of the Self in late antiquity and the early Christian practices of veridiction. His research is concerned with contemporary French philosophy, the epistemology of the human sciences, the debate on materialism and Marxism, the concept and the social function of norms.

Ilaria Nidasio gained her Laurea Specialistica Magistrale degree in 2010 with the thesis "Oralità e scrittura. Gadamer a confronto con Platone", obtaining the highest mark (110/110 e lode). Since 2012, she has been a PhD candidate at the University of Genova. Currently, she carries out research on Hans Georg Gadamer's thought through a critical comparison with Platonic thought. During her research stay (2013/2014) at the Université de Lausanne, she focused on the topics of dialectics and ethics.

Giacomo Pezzano is a PhD Candidate at the University of Torino (Consorzio FINO). He has taught argumentative writing (2011–2014, Dept. of Human Studies, Torino); since 2012 he has collaborates with Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo di Cuneo. He is a secretary of the journal "Lessico di etica pubblica" and a member of Editorial Staff in the journal "Thaumazein". His research fields are contemporary development of philosophical anthropology and relationship between philosophy and the social imaginaries.

Linda Schaumann is currently visiting researcher at EHESS (Paris) and has been co-editor of the section “political iconography” in the journal “Kunsttexte”. Since 2012: doctorate of philosophy at the University of Freiburg (Germany) and the University of Amiens (France); until October 2014: Assistant at the University of Hagen (Germany); until 2012: Studies of philosophy and political sciences. Institutional affiliation: Husserl–Archives of the Albert–Ludwigs–University, Freiburg (Germany) and the University Picardie Jules Vernes, Amiens (France).

Søren Tinning is a Ph.D. in philosophy from the University of Turin (2015). His main field of interest is 20th Century Continental Philosophy, especially Martin Heidegger, Reiner Schürmann, and Gianni Vattimo. He is also the author of several articles on Kant and Heidegger and has co-edited: *Philosophical Paths in the Public Sphere*, (ed. with G. Chiurazzi and D. Sisto), 2014; *The Experience of Truth. The Truth of Experience. Between Phenomenology and Hermeneutics*, (ed. with G. Chiurazzi and d. Jørgensen), forthcoming.

Graziella Travaglini is a professor in aesthetics at the Scuola di Lettere, Arti e Filosofia at the Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”. Publications include: *Vedere il simile. La metafora, l’anima e le cose in Aristotele*, ETS Edizioni; and *Metafisica e metalinguistica in Martin Heidegger. Un confronto con Ferdinand de Saussure*, Unicopli.

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2015: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Aracne editrice int.le S.r.l. — via Raffaele Garofalo, 133/A-B — 00173 Roma

Telefax: 06 93781065 — E-mail: info@aracneeditrice.it — Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Popolare di Sondrio IBAN IT 87 X 05696 39130 00000222X33;
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma)

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Compilato il 14 luglio 2015, ore 17:25
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di giugno del 2015
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Aracne editrice int.le S.r.l.» di Ariccia (RM)