

The Prismatic Shape of Trust

2. Authors and Problems

Il prisma della fiducia

2. Figure e problemi

T E O R I A

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXIX/2019/2 (Terza serie XIV/2)

Edizioni ETS

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXIX/2019/2 (Terza serie XIV/2)

The Prismatic Shape of Trust

2. Authors and Problems

Il prisma della fiducia

2. Figure e problemi

Edizioni ETS

Contents / Indice

Veronica Neri

Preface / Prefazione, p. 5

Mauro Serra

Tra fiducia ed inganno: il ruolo della retorica nella sfera pubblica (a partire dagli antichi Greci), p. 11

Elisa Magrì

Inhabiting the Ethical Life: Habit and Trust in Hegel's Philosophy, p. 33

Gloria Dell'Eva

La dialettica tra fiducia, fede e *parrhesia* in *Timore e tremore* di Søren Kierkegaard, p. 51

Carlo Brentari

The Ontological Conditions of Trust in Nicolai Hartmann's Thinking, p. 71

Agostino Cera

Il principio deludibilità come "gradiente fiduciario", p. 89

Alice Pugliese

Phenomenologies of Trust, p. 111

Stefan Lukitz

Subordinating Trust to Text: A Hermeneutic Reversal, p. 133

Silvia Dadà

Fede in Dio come fede nell'uomo.

Il concetto di fiducia nel pensiero di Emmanuel Levinas, p. 147

Carmelo Meazza

Fede fidata e fede giurata in Jacques Derrida, p. 167

Marco Damonte

La nozione di *trust* nella filosofia della religione
di J. Schellenberg: un approccio storico, p. 183

Giacomo Turbanti

The Constitutive Role of Trust in Semantics, p. 201

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2018-2019**Giulio Gorla**

Metodo e proposizione filosofica in Kant e Hegel, p. 221

Simone Grigoletto

Facing Moral Complexity.

The Role of Moral Excellence in Guiding Moral Judgment, p. 239

Armando Manchisi

Direzioni di adattamento.

La critica al non-cognitivismo etico nella Logica di Hegel, p. 259

T

Preface / Prefazione

This issue of «Teoria» should be read as a *continuum* of the previous one. It follows up on a far-ranging debate about the concept of trust, in its many facets. While the last instalment took a mainly theoretical approach, this second one follows a different path, complementary yet open to further reflections, of a more historical-chronological nature.

The essays it contains do not certainly mean to provide an exhaustive picture, but are a critical response to the most unique, innovative ideas that have been selected through a Call for Papers on *The Concept of Trust*, which met a substantial response in terms of numbers and quality of the abstracts sent in, evidence of the interest aroused in the field of contemporary philosophy.

They are international articles about some of the most important authors who, at different levels and in different areas, have addressed the increasingly topical – in philosophical terms but also in political, social and religious terms – issue of trust. The book is focused on the modern and contemporary age, though it briefly deals with the classic world as well.

So, we cannot but start with the ancient Greeks as we call the title of the first article, by Mauro Serra. The author deals with the relationship between trust and deceit through the role played by classic rhetoric in the public sphere. Prompted by two emblematic texts from the ancient Greek world about the experience of Athenian democracy in the V century BC, *The History of Peloponnesian War* by Thucydides and *Philoctetes* by Sophocles, the author show how rhetoric provides essential resources to face the entwining of trust and deceit in the public sphere, beyond the usual identification of rhetoric with the deceitful speeches that threaten public communication.

Then, the modern age is given lots of attention, first and foremost Hegel and Kierkegaard. The issue of trust is construed by Elisa Magri in the light of another essential relationship, that between trust and ethical life in Hegel's philosophy. According to Hegel, habit is not a sufficient condition for justifying trust in the State. Based on such assumption, the author outlines the difference between habit and trust in ethical life, to claim that, while habit stirs sensitivity, ethical trust involves the cultivation of interest and memory and even the adhesion to theoretical and practical positions.

Gloria Dell'Eva deals instead with the concept of trust in the religious sphere, by relating it on one hand with the concept of faith and on the other hand with the concept of *parrhesia*, taking her cue from Søren Kierkegaard's *Fear and Trembling*. The author describes a concept of trust that is closely related with faith but that is certainly not identical to it. Therefore in her opinion the individual has a duty to put in place a new bond of trust with God, as an example of *parrhesia*.

Then, the debate is expanded into a review of trust in the light of 20th century philosophical reflections. Carlo Brentari focuses his attention on the ontological conditions of trust and reliability in Nicolai Hartmann's thought. The author starts with three texts by Hartmann, *Ethik* (1926), *Das Problem des geistigen Seins* (1933) and *Philosophie der Natur* (1950), to show the scholar's critical position towards philosophical Substantialism, developing an innovative view of the way ontological persistence of people happens.

This is followed by Agostino Cera's essay on Karl Löwith's philosophy. Taking an anthropological-relational perspective, with a focus on Löwith's *Mitanthropologie*, the author presents the idea of a *principle of disappointability* meant as a *gradient* (and guarantor) of trust in the inter-human dimension based on trust and responsibility.

Alice Pugliese engages in a reflection about different phenomenological accounts of the concept of trust, instead. The author presents the view of trust as a specific form of perceptive experience. Her phenomenological analysis suggests that what is at play in the experience of trust is not only, and probably not mainly, the unity and stability of the experience and of society, but rather their mobility, flexibility and vitality.

Lukits goes back to Heidegger to show how relationships of trust among men are conditional, as far as explicable, on the relationships of trust built between readers and texts, unlike what is usually claimed by tradition. Such turnabout has a major impact not only on the way the relationship of trust is construed, but also on other issues, such as, more generally, moral theory, personal identity and scientific method.

Silvia Dadà delves into a further dimension of the concept of trust, taking her cue from Emmanuel Levinas's thought. Actually, the issue of trust very rarely features in Levinas's texts and, when it does, it is always in connection with the concept of responsibility. In particular, the author shows that, according to Levinas, both the relationship with God and the ethical relationship with the Other are imbued with a primeval trust that comes before knowledge, while that conscious trust that is associated with scheming takes place in justice.

The special bond between faith and trust is investigated by Carmelo Meazza as well, through Jacques Derrida's thought. The author compares the experience of religion with an ellipse with two foci: on one side, there would be the experiences of belief and blind faith, on the other side the experience of sacredness or holiness.

Then, an insight into the notion of trust in Schellenberg's philosophy of religion brings us to more recent times. In this respect, Marco Damonte emphasises the concept of trust to get a better understanding of the relevance and potential of such notion in the contemporary philosophical debate. Then, he shows how decisive Schellenberg's notion of trust is to understand his criticism of the traditional philosophy of religion and to appreciate his idea of a religious scepticism.

Finally, the instalment ends with a piece by Giacomo Turbanti about Robert Brandom, aimed at describing the semantic notion of trust. A concept that, traditionally, has certainly not been central to semantics but that, in Brandom's Normative Inferentialism, seems to be essential for establishing a discursive community.

Then, some of the authors we present here discussed their theses at a one-day workshop, called "Il prisma della fiducia. Secondo seminario", held at the University of Pisa on 10th April 2019.

As in the previous volume, the result is a number of essays that have not only been reviewed and discussed prior to publication through a *double blind peer review* process, but that are also, and above all, the outcome of an exchange of views and a joint debate among expert scholars.

This volume of the journal contains the articles that won the «Vittorio Sainati Award» 2018-2019.

Questo fascicolo di «Teoria» è da leggersi come un *continuum* rispetto al precedente. Costituisce il prosieguo di un articolato dibattito incentrato sul concetto di fiducia nelle sue molteplici sfaccettature. Se lo scorso fascicolo ha risposto ad una prospettiva soprattutto teorica, questo secondo segue un percorso differente, complementare e, al contempo, aperto a ulteriori successive riflessioni, rispettando un punto di vista più storico-cronologico.

I brani proposti non vogliono certamente offrire un quadro esaustivo, ma una risposta critica agli spunti più innovativi e originali selezionati attraverso una Call for Paper sul tema *The Concept of Trust*, che ha avuto un'importante risposta in termini di numero e di qualità degli abstract proposti, a riprova dell'interesse suscitato nell'ambito del panorama filosofico contemporaneo.

Si tratta di contributi internazionali relativi ad alcuni tra i più importanti autori che, sotto profili e aspetti diversi, hanno affrontato il sempre più attuale – sotto l'aspetto filosofico, ma anche politico-sociale e religioso – tema fiduciario. L'ambito moderno e quello contemporaneo rappresentano il fulcro di questo volume, senza però trascurare un accenno anche al mondo classico.

Non si può che partire dagli antichi Greci, dunque, evocando il titolo del primo contributo di Mauro Serra. L'autore affronta difatti la relazione tra fiducia ed inganno attraverso il ruolo giocato dalla retorica classica nella sfera pubblica. Partendo da due testi emblematici del mondo greco antico relativi all'esperienza della democrazia ateniese nel V secolo a.C., *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide e il *Filottete* di Sofocle, l'autore mostra come la retorica offra risorse fondamentali per affrontare l'intreccio tra fiducia e inganno nella sfera pubblica, al di là dell'identificazione più comune della retorica con discorsi ingannevoli che minacciano la comunicazione pubblica.

Ampio spazio viene poi dedicato all'ambito moderno, *in primis*, con Hegel e Kierkegaard. Il tema fiduciario viene interpretato da Elisa Magrì alla luce di un'altra relazione fondamentale, quella tra fiducia e vita etica nella filosofia hegeliana. Per Hegel l'abitudine non appare condizione sufficiente per giustificare la fiducia nello Stato. Sulla base di questa premessa l'autrice delinea la differenza tra abitudine e fiducia nella vita etica per sostenere che, mentre l'abitudine stimola la sensibilità, la fiducia etica implica la coltivazione dell'interesse, della memoria e anche l'assunzione di posizioni sia teoriche che pratiche.

Gloria Dell'Eva, invece, affronta il concetto di fiducia in ambito religioso, mettendolo in relazione, da un lato, con quello di fede e, dall'altro, con quello di *parrhesia*, partendo dal testo *Timore e tremore* di Søren Kierkegaard. L'autrice delinea un concetto di fiducia strettamente correlato alla fede, ma

non certamente coincidente. Compito dell'individuo diventa dunque, a suo parere, la messa in atto di un nuovo legame fiduciario con Dio quale esempio di *parrhesia*.

Il dibattito viene poi articolato delineando il tema della fiducia alla luce delle riflessioni filosofiche del Novecento. Carlo Brentari focalizza la propria attenzione sulle condizioni ontologiche della fiducia e dell'affidabilità nel pensiero di Nicolai Hartmann. L'autore parte da tre testi di Hartmann, *Ethik* (1926), *Das Problem des geistigen Seins* (1933) e *Philosophie der Natur* (1950), per mostrare la posizione critica dello studioso tedesco nei confronti del sostanzialismo filosofico, sviluppando una visione innovativa della modalità di persistenza ontologica della persona.

Segue Agostino Cera con un saggio sulla filosofia di Karl Löwith. Muovendo da un contesto antropologico-relazionale, con particolare riferimento alla *Mitanthropologie* loewitiana, si espone l'idea di un *principio deludibilità* inteso come *gradiente* (e garante) *fiduciario* della dimensione interumana basata sulla fiducia e sulla responsabilità.

Una riflessione dal punto di vista fenomenologico sulla fiducia viene proposto, invece, da Alice Pugliese. L'autrice introduce la visione della fiducia come un tipo specifico di esperienza percettiva. L'analisi fenomenologica suggerisce che ciò che è in gioco nell'esperienza della fiducia non è solo, e forse non principalmente, l'unità e la stabilità dell'esperienza e della società, ma piuttosto la loro mobilità, flessibilità e vitalità.

Lukits riprende Heidegger per mostrare come le relazioni di fiducia tra uomini siano subordinate, in termini di capacità esplicative, alle relazioni di fiducia instauratesi tra i lettori e i testi, al contrario di quanto normalmente viene sostenuto dalla tradizione. Questo sovvertimento ha un impatto significativo non solo nell'interpretazione della relazione di fiducia, ma anche su temi altri, tra i quali, più in generale, la teoria morale, l'identità personale e il metodo scientifico.

Silvia Dadà approfondisce un altro aspetto ancora del concetto di fiducia, partendo dal pensiero di Emmanuel Levinas. Il tema della fiducia appare peraltro assai raramente nei testi di Levinas e sempre collegato al concetto di responsabilità. L'autrice, in particolare, mostra come per Levinas, sia la relazione con Dio sia la relazione etica con l'altro uomo siano caratterizzate da una fiducia originaria che precede la conoscenza, mentre la fiducia cosciente legata al calcolo ha luogo nella giustizia.

Un legame speciale tra fede e fiducia è indagato anche da Carmelo Meazza, attraverso il pensiero di Jacques Derrida. L'autore propone l'esperienza della religione come un'ellisse con due fuochi: da una parte avremmo le

esperienze di credenza e fiducia cieca, dall'altra, l'esperienza della sacralità o della santità.

Si arriva poi all'attualità più recente con un approfondimento della nozione di fiducia nella filosofia della religione di Schellenberg. Marco Damonte, al riguardo, sottolinea la concezione della fiducia per comprendere meglio la rilevanza e la potenzialità di questa nozione nel dibattito filosofico contemporaneo. Mostra poi quanto la nozione di fiducia da parte di Schellenberg sia decisiva per comprendere la sua critica alla filosofia tradizionale della religione e per apprezzare la sua proposta di uno scetticismo religioso.

Infine, il fascicolo si chiude con il contributo di Giacomo Turbanti incentrato su Robert Brandom, con lo scopo di caratterizzare la nozione semantica di fiducia. Un concetto tradizionalmente non certo centrale nella semantica, ma che, nell'inferenzialismo normativo di Brandom, appare essenziale per la costituzione delle comunità discorsive.

Alcuni degli autori che qui presentiamo, poi, hanno discusso le loro tesi in una giornata di studi, dal titolo "Il prisma della fiducia. Secondo seminario", che si è svolta presso l'Università di Pisa il 10 aprile 2019.

Il risultato, come nel precedente volume, è costituito da una serie di saggi che non solo sono stati valutati e discussi ai fini della pubblicazione attraverso un processo di *double blind peer review*, ma che, anche e soprattutto, sono il risultato di un confronto e di un dibattito comune sviluppatosi fra studiosi competenti in materia.

Questo volume della rivista ospita altresì, all'interno della sezione del fascicolo dedicata al Premio di Studio «Vittorio Sainati», i tre saggi vincitori dell'edizione 2018-2019, ritenuti a pari titolo meritevoli di pubblicazione.

Veronica Neri

T

Tra fiducia ed inganno: il ruolo della retorica nella sfera pubblica (a partire dagli antichi Greci)

Mauro Serra

1. *Fiducia e politica (democratica)*

Il rapporto tra fiducia e democrazia risulta tutt'altro che scontato. Non è sbagliato, infatti, affermare che nella maggior parte dei casi il progresso democratico è (stato) determinato dalla sfiducia nei confronti delle autorità e dalla individuazione di nuove forme di sorveglianza e di controllo su coloro che detengono il potere. Si potrebbe, d'altra parte, sostenere che esiste un'ambivalenza di fondo nella relazione che la fiducia intrattiene con la politica. Se, infatti, la fiducia comporta un giudizio, magari tacito o abituale, che ci spinge ad accettare di essere vulnerabili alle intenzioni ed ai comportamenti dei nostri interlocutori, garantendo ad essi un potere discrezionale su alcuni beni, questo implica in qualche misura che non esiste un conflitto di interessi tra noi stessi e la persona o l'istituzione a cui attribuiamo fiducia. Il punto è però che la politica sembra essere in generale proprio quell'ambito nel quale questa condizione, la mancanza di un conflitto di interessi, viene posta in questione. Secondo la descrizione di Mark Warren (1999: 311), infatti:

Le relazioni politiche sono quelle relazioni sociali caratterizzate da conflitti intorno ai beni a fronte di una spinta ad associarsi in vista di un'azione collettiva, nella quale almeno uno dei partecipanti al conflitto cerca decisioni collettivamente vincolanti e cerca di sancire queste decisioni per mezzo del potere¹.

¹ Political relationships are those social relationships characterized by conflicts over goods in the face of pressure to associate for collective action, where at least one party to the conflict seeks collectively binding decisions and seeks to sanction decisions by means of power.

La politica si caratterizza allora come quella sfera che mette in discussione le condizioni stesse della fiducia perché la convergenza di interessi tra chi dà fiducia e chi la riceve non può essere data per scontata. È peraltro vero che, da un differente punto di vista, esiste una sorta di omologia tra fiducia e politica: entrambe in qualche misura permettono di allargare gli orizzonti di possibilità per gli individui, ma solo accettando dei rischi (Warren 1999). Detto in altri termini, se è vero che c'è una sorta di ambivalenza strutturale in tutte le relazioni basate sulla fiducia perché la fiducia è necessaria dove c'è una mancanza di conoscenza da cui deriva una qualche forma di scetticismo o di cautela, le relazioni politiche accrescono questa ambivalenza in ragione del sospetto (fondato) che non ci sia una convergenza o una condivisione di interessi e motivazioni ad agire.

Sebbene non tutte le forme di fiducia possano essere considerate positive per la democrazia, poiché in alcuni casi tendono a nascondere la vera natura dei conflitti sotto forme di sfruttamento o di paternalismo, alcune di esse sono purtuttavia necessarie alla sua stabilità e vitalità. Del resto, l'aumento della complessità e della interdipendenza (la cosiddetta globalizzazione) delle società genera una situazione paradossale, poiché l'allargamento e l'arricchimento delle possibili scelte di vita corrisponde ad un significativo incremento delle vulnerabilità a cui gli individui sono soggetti. Per far fronte a questo paradosso il ricorso alla fiducia diviene così indispensabile. Per questo motivo un importante sviluppo della teoria politica democratica riguarda proprio il ruolo della fiducia nell'ambito della politica o più in generale nella sfera pubblica. Se, dunque, oggi esiste un relativo consenso sul fatto che la presenza della fiducia è, almeno in qualche misura, essenziale per il benessere di una democrazia, ci sono notevoli differenze sul modo in cui essa debba essere intesa e sul perché essa è quindi utile per la democrazia. Tra i diversi approcci se ne possono evidenziare almeno tre più significativi (Mara 2001, ma cfr. Warren 1999).

I liberali identificano la fiducia con la volontà di individui o gruppi di cooperare con altri in azioni collettive. In questa prospettiva la fiducia politica è un bene strumentale che favorisce la capacità degli individui o dei gruppi di raggiungere i loro scopi specifici.

I comunitari, invece, considerano la fiducia come ciò che indica un senso di appartenenza ad una comunità che condivide determinati valori. In questo caso, allora, la fiducia politica deriva dalla convinzione che i membri della comunità condividono le stesse fondamentali concezioni del bene e attribuiscono valore alle stesse virtù o qualità caratteriali. Infine, più recentemente, all'interno della democrazia deliberativa è emersa una differente

concezione, che riposa sull'assunto comune a questa prospettiva teorica, al di là delle sue diverse varianti: l'impegno nei confronti di istituzioni o procedure che favoriscono l'esame tra politiche alternative sulla base dell'interazione razionale tra tutte le parti coinvolte, senza riconoscere alcun privilegio derivante dallo status o dal potere. Come per i liberali anche per i teorici della democrazia deliberativa la fiducia corrisponde alla volontà di mettersi in potere degli altri per compiere azioni collettive ed è promossa da istituzioni che sottopongono le azioni di coloro che ricevono fiducia ad un attento esame. D'altra parte, i teorici della democrazia deliberativa condividono con i comunitari l'insistenza sull'attività dei cittadini e sul fatto che le interazioni sociali e politiche influenzano gli individui nell'interpretazione dei loro interessi. La posizione della democrazia deliberativa si presenta, dunque, come un tentativo di sintesi e di superamento delle proposte avanzate da liberali e comunitari, il cui aspetto più specifico è rappresentato dalla centralità dei processi discorsivi e dal ruolo che al loro interno svolge la nozione di fiducia. Non è un caso del resto che la sincerità (intimamente connessa alla fiducia) sia una delle quattro pretese di validità che sono a fondamento della pragmatica universale habermasiana, uno dei principali punti di riferimento teorici della democrazia deliberativa.

Per la teoria della democrazia deliberativa [...] la fiducia politica significa che ci sono legittimi motivi per credere che sia le élites sia i cittadini comuni seguiranno *sinceramente* procedure comunicative nel determinare ed eseguire le decisioni collettive (Mara 2008: 94 corsivo mio)².

2. *Deliberazione e fiducia: il ruolo della retorica*

Se in linea generale la fiducia e la deliberazione implicano modi differenti di prendere decisioni ed organizzare le azioni collettive, poiché la fiducia sembra promuovere relazioni in cui si ha ragione di ritenere esista una comunità di interessi, mentre la deliberazione ha senso nella sfera pubblica dove ci sono conflitti riguardo le cose che contano (Warren 1999), esse risultano in qualche misura complementari proprio al livello di quei processi discorsivi su cui la deliberazione dovrebbe fondarsi. Le procedure comunicative su cui fa leva la deliberazione hanno, infatti, come si è già accennato,

² For deliberative democratic theory [...] political trust means that there are legitimate grounds for believing that both elites and ordinary citizens will *sincerely* follow communicative procedures in determining and executing collective decisions

nella fiducia uno dei loro (taciti) presupposti. Per questo motivo, soprattutto nelle sue prime formulazioni, il modello della democrazia deliberativa ha in linea di principio escluso, nei processi discorsivi, la presenza di una componente retorica. Da Platone in poi, come è noto, la parola retorica, rappresentata come la dimensione propria dell'inganno, ha sovente incarnato l'antitesi della parola a cui si può prestare fiducia. D'altra parte, l'ipotesi di una completa esclusione della retorica dalla sfera pubblica si presta ad una serie di obiezioni che sono state di recente sollevate non solo sulla base di osservazioni empiriche, ma anche di più impegnative considerazioni di ordine teorico (Garsten 2006). Non a caso la questione dei rapporti tra retorica e sfera pubblica è stata oggetto di un'ampia riconsiderazione nelle versioni più recenti della democrazia deliberativa. Mentre si può affermare che per tanti versi queste riconsiderazioni (e.g. Young 2000: 63-70; Dryzek 2010) risultano del tutto insoddisfacenti (cfr. Serra 2017), nelle pagine seguenti, ci proponiamo di riprendere la questione dei rapporti tra fiducia ed inganno, e quindi del ruolo della retorica nella sfera pubblica, ripartendo dagli antichi Greci. Questa scelta appare giustificata da almeno due considerazioni: 1) il termine greco *pistis* (che ha tra i suoi significati quello di 'fiducia') appartiene alla sfera semantica del medio-passivo *peithomai* (obbedire/essere persuaso), la cui forma attiva *peithō* (persuadere) è probabilmente secondaria, e dunque allude in maniera esplicita ad un legame tra fiducia e retorica, come dimostra il fatto che *pistis* indica nelle *Retorica* aristotelica sia la prova o dimostrazione, sia l'effetto che essa determina nell'uditorio (credenza o fiducia); 2) questo stesso legame è l'oggetto di una specifica riflessione che dai sofisti attraverso Platone arriva appunto fino alla *Retorica* di Aristotele, cosicché: «La *pistis* affiora quale punto di criticità nel tentativo di dare linearità e ragione alla condizione umana in particolare sotto l'aspetto per cui la socialità e l'interazione con altri ne rappresentano una costituente sostanziale» (Bontempi 2013: 17).

Proveremo, tuttavia, ad indagare la relazione tra fiducia ed inganno a partire da due testi meno scontati, ma proprio per questo (forse) più interessanti: il dibattito tra Cleone e Diodoto all'interno dell'assemblea ateniese che deve decidere il destino della città di Mitilene (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, 3, 37 e sgg.) ed il *Filottete* di Sofocle. Per anticipare le conclusioni, entrambi i testi, seppure in modi diversi, sembrano evidenziare l'inestricabile legame tra inganno e retorica destinato a divenire tradizionale. Se, tuttavia, si presta attenzione ai contesti ed ai meccanismi testuali all'interno dei quali tale legame viene articolato, ne risulta una conclusione differente da quella immaginata. Più che rivelarsi semplici atti d'accusa,

essi appaiono, invece, tentativi di problematizzare una realtà che presenta caratteristiche quantomeno ambivalenti. Fiducia ed inganno, in questa prospettiva, non si escludono reciprocamente, ma sono destinati ad intrecciarsi continuamente, ed inevitabilmente, nella sfera pubblica. Ed è a partire da questa constatazione che sarà possibile, e necessario, ripensare, ancora oggi, il ruolo della retorica nella sfera pubblica.

3. *Persuadere ingannando? I dilemmi della deliberazione*

All'inizio del quarto anno della guerra del Peloponneso gli Ateniesi si trovano a fronteggiare la rivolta e la defezione di uno dei loro alleati, la città di Mitilene, la più importante dell'isola di Lesbo, nonché membro autorevole e relativamente autonomo della lega delio-attica. Dopo una serie di assedi e sortite dagli esiti mutevoli, i Mitilenesi, che nel frattempo avevano invocato l'aiuto degli Spartani, si ritrovano all'inizio dell'inverno bloccati per terra e per mare, soli e senza viveri. Si giunge così, dopo un disperato e fallimentare tentativo compiuto dallo spartano Saletto di armare il popolo, alla resa della città. Viene siglato un accordo temporaneo che interrompe le ostilità degli Ateniesi per il tempo necessario, affinché un'ambasceria di Mitilene raggiunga Atene con i principali responsabili (poco più di 1000) della rivolta e prenda atto delle decisioni che l'assemblea ateniese prenderà in merito. Di questa assemblea, che si svolge sotto la spinta della rabbia (*orgē*) per il comportamento dei Mitilenesi, Tucidide fornisce solo l'esito finale: la decisione di uccidere tutta la popolazione maschile della città e di vendere donne e bambini. Viene così immediatamente inviata una nave a Mitilene per rendere esecutiva la decisione. Il giorno dopo, tuttavia, gli Ateniesi provano una certa resipiscenza (*metanoia*) per la deliberazione terribile e crudele che avevano assunto. Si giunge così alla decisione di sottoporre di nuovo al dibattito la questione, per arrivare ad una nuova deliberazione. È nel contesto di questa nuova assemblea che si collocano i discorsi di Cleone e Diodoto, che, come Tucidide ha cura di sottolineare, non esprimono le uniche opinioni avanzate, ma quelle più nettamente contrapposte.

Cleone, infatti, si schiera risolutamente per il mantenimento della decisione presa, che era del resto quella da lui stesso suggerita nella precedente assemblea. Diodoto, invece, propende per una deliberazione più mite che si limiti a punire i responsabili della rivolta senza far ricadere la colpa sull'intera città. Alla fine del dibattito, quando le proposte verranno messe ai voti, sarà proprio la proposta di Diodoto a risultare vincitrice, seppure di poco.

I due discorsi, oltre ad essere estremamente articolati e ricchi, sono stati ovviamente oggetto delle più disparate interpretazioni di cui qui non è possibile in alcun modo rendere conto. Concentreremo perciò la nostra attenzione sul un solo aspetto che è del resto il più rilevante per la questione qui affrontata ed è stato evidenziato in maniera quasi unanime dagli studiosi (e.g. Orwin 1984; Ober 1998: 94-104): la dimensione meta-retorica o se si vuole meta-deliberativa di entrambi i discorsi. Tanto Cleone che Diodoto, infatti, oltre ad avanzare proposte relative alla decisione di merito da prendere, introducono nel loro discorso una serie di considerazioni relative alla natura dell'attività deliberativa, alle sue caratteristiche ed alla sue modalità. Tali considerazioni, seppur da prospettive differenti, mettono così sul tappeto la questione della fiducia che si può accordare ai processi discorsivi tipici della deliberazione ed agli agenti che, come loro, ne sono i protagonisti.

Il discorso di Cleone si presenta fin dal suo esordio come un vero e proprio attacco alla democrazia ed a quelle stesse istituzioni assembleari che gli consentono di prendere la parola. Non solo, infatti, la democrazia gli appare incapace di garantire il dominio che Atene esercita sugli alleati e su cui fonda la sua grandezza, ma soprattutto essa deve la sua incapacità proprio alla propensione a non tenere ferme le sue decisioni a causa dalla natura 'perversa' della pratica deliberativa. Con un atteggiamento di stampo 'populista' (Orwin 1984), Cleone arriva così a contrapporre l'ignoranza accompagnata da una buona dose di prudenza degli uomini più semplici alla sagacia di coloro che si ritengono più saggi delle leggi e volendo aver ragione di tutte le proposte avanzate per il bene comune fanno commettere errori alle città (3, 37, 4). Gli uomini più semplici, al contrario, non avendo fiducia nella loro intelligenza non si ritengono capaci di criticare coloro che parlano bene, ma in tal modo finiscono per essere giudici imparziali e di solito vedono giusto. Date queste premesse, è inevitabile ricavarne una certa diffidenza verso l'intelligenza e soprattutto l'abilità retorica, adombrando il rischio implicito nel possesso e nello sfoggio di doti persuasive. Sono, infatti, questi gli argomenti su cui fa leva Cleone per ribadire la necessità di mantenere la decisione presa ed anticipare le mosse di chi avrebbe cercato invece di suggerirne una modifica. Ciò, egli dice, potrà avvenire solo per due motivi, che finiscono per essere in qualche modo complementari. Costui o cercherà di ingannare l'assemblea perché corrotto dai Mitilenesi, oppure, confidando nella sua eloquenza, cercherà di sovvertire la precedente decisione mostrando che, sebbene unanime, non è stata giusta. In entrambi i casi la colpa viene però fatta ricadere sul comportamento dei membri dell'assemblea che sono così rimproverati da Cleone in un passo celeberrimo, che merita di essere citato per esteso:

La colpa è vostra, perché di queste gare voi siete cattivi giudici: siete, infatti, di solito, spettatori dei discorsi, mentre i fatti li ascoltate quando li raccontano soltanto, perché esaminate gli avvenimenti futuri basandovi sulle critiche di chi, con belle parole, vi ha detto che sono possibili, mentre il passato, al contrario, lo esaminate basandovi sulle critiche di chi è bravo solo a parlare senza considerare che l'accaduto, se ha la testimonianza dei vostri occhi, è più degno di fiducia (*pi-stoteron*) di ciò che voi possiate aver udito (3, 38, 4, trad. di G. Daverio Rocchi).

Il passo, estremamente denso e complesso, si articola intorno ad una serie di contrapposizioni: vista/udito, fatti /parole, passato/futuro. Ciò di cui Cleone accusa i suoi concittadini, in quanto membri dell'assemblea, è di aver trasformato l'attività deliberativa con cui si decide su questioni di massimo interesse per la città in vere e proprie competizioni in cui ad essere in gioco ed oggetto di giudizio è invece la bravura e l'abilità retorica degli oratori. In questo modo, in maniera del tutto paradossale essi hanno invertito la normale relazione tra vista ed udito e si sono trasformati in spettatori di ciò che accade solo a parole, l'esibizione degli oratori, ed in ascoltatori del racconto dei fatti di cui dovrebbero avere invece visione diretta. Facendo leva sulla consolidata preminenza che nel pensiero greco viene affidata alla visione, Cleone sembra così suggerire che l'errore commesso dai suoi concittadini consiste nell'aver scambiato la realtà con la sua rappresentazione verbale (retorica), spostando la loro attenzione su quest'ultima piuttosto che sulla realtà su cui si deve deliberare. Viene, in tal modo, evocata la possibilità ed addirittura la necessità di un accesso diretto ai fatti che prescindano dal potere 'deceittivo' della loro mediazione verbale. L'ipotesi appare, tuttavia, paradossale per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo perché il discorso di Cleone si basa su un'erronea assimilazione di passato (e presente) e futuro. Dell'azione futura, infatti, sulla quale i membri dell'assemblea sono chiamati a deliberare non è in alcun caso possibile avere testimonianza diretta (Saxonhouse 2001: 160). In secondo luogo, essa viene formulata all'interno di un discorso che non solo è esso stesso un esempio paradigmatico di fiducioso ricorso all'abilità retorica, ma per di più tenuto da un personaggio che Tucidide ha introdotto definendolo il più violento ed al tempo stesso il più persuasivo (*pitthanōtatos*) degli uomini politici del suo tempo. Non è un caso, allora, che Cleone nel ribadire la necessità di mantenere ferma la decisione presa si appelli al ruolo imprescindibile delle passioni, interpretate come un riflesso diretto dei fatti, che le avevano determinate:

Perciò Cleone invita ora i concittadini a un esercizio di resistenza all'appannamento emotivo provocato dal trascorrere del tempo (l'intervallo tra la prima e la

seconda *ekklēsia*): occorre rivivere il momento di allora come se fosse di nuovo presente, perché una decisione appropriata (quella che riunisce i δίκαια e gli ξύμφορα) può essere presa solo nel pieno dell'azione e delle passioni che le sono legate, come è ribadito nel finale del discorso (cfr. 3, 40, 4-7) (Cusumano 2017: 306).

Seppure per motivi diversi, il discorso di Diodoto non è, come vedremo, meno paradossale. L'esordio è costituito da un completo ribaltamento della posizione di Cleone. Non solo egli non trova degno di accusa chi ha riproposto la questione del destino dei Mitilenesi, ma neppure approva coloro che ammoniscono di non discutere troppe volte le questioni più importanti. A differenza del suo antagonista, infatti, Diodoto considera un indizio di imperdonabile stupidità o, peggio ancora, di nascosti interessi personali il ritenere che i discorsi non siano maestri dei fatti. Al contrario, data la sostanziale oscurità (*mē emphanous*) del futuro su cui si deve deliberare, è solo attraverso di essi che è possibile una chiarificazione che permetta di prendere in modo appropriato una decisione. In questa prospettiva è possibile immaginare una città, non a caso definita moderata, nella quale il buon cittadino non spaventi i contraddittori, ma appaia migliore oratore a parità di condizioni con gli avversari. Una tale città non dovrebbe, dunque, aumentare gli onori a chi di solito fa buone proposte, ma nemmeno punire coloro che fanno proposte che non hanno successo. Solo, in questo modo, riuscirebbe ad evitare di privarsi del beneficio manifesto che deriva dai consigli di coloro che pensano al bene comune e non al loro interesse personale. Si tratta naturalmente di un'immagine ideale o utopica (Orwin 1984) che non trova riscontro, neanche secondo Diodoto, nella situazione reale dell'assemblea ateniese. Ma mentre Cleone accusava i membri dell'assemblea di eccessiva fiducia e di non essere abbastanza sospettosi, Diodoto li accusa di esserlo troppo. La conclusione paradossale è che in una città piena di sospetto:

[...] avviene che ciò che è buono, se è detto semplicemente, non è meno esposto al sospetto di ciò che è cattivo, cosicché chi vuole persuadere l'assemblea delle cose più terribili deve ingannarla allo stesso modo di chi, facendo buone proposte, vuole essere creduto (3, 43, 2 trad. di G. Daverio Rocchi).

Come si vede, una conclusione non meno paradossale di quella a cui conduceva il discorso di Cleone, visto che le parole di Diodoto sembrano alludere alla necessità di ricorrere all'inganno anche quando la proposta avanzata, come nel suo caso, sia giusta e corretta. Non è possibile parlare in maniera semplice e diretta, secondo quell'ideale a cui allude Socrate all'inizio dell'*Apologia* e poi ancora nel *Simposio*, perché in uno spazio discorsivo abitato da una sfiducia di fondo il ricorso all'inganno ed alla parola

‘deceittiva’ diventa una necessità ineludibile. Come numerosi studiosi non hanno mancato di notare le parole di Diodoto, che sono state peraltro oggetto di contrastanti interpretazioni, sembrano mettere in discussione, ancora più di quelle pronunciate da Cleone, la possibilità stessa di condurre in maniera corretta ed affidabile l’attività deliberativa. Una conclusione che da un certo punto di vista non risulterebbe sorprendente alla luce della nota avversione di Tucidide nei confronti della democrazia. Così, per esempio, Josiah Ober (1998: 78-79) afferma:

La lezione implicita in Tucidide è che la conoscenza democratica non fornisce una base adeguata per determinare il valore di verità del discorso retorico. E così, informato dai discorsi in maniera erronea – o nel migliore dei casi superficiale – era probabile che l’assemblea ateniese cadesse in errore e, di conseguenza, adottasse politiche sbagliate. [...] Mettendo in contrasto il suo metodo storico-critico per ottenere una conoscenza del passato e del futuro con oratori idealtipici, Tucidide ha stabilito per il lettore l’esistenza di un difetto strutturale che è potenzialmente fatale nell’edificio democratico dei modi di conoscere ed agire. L’identificazione di questo difetto è un aspetto essenziale della sua critica al governo popolare ateniese³.

Se si presta attenzione alla natura marcatamente e volutamente paradossale delle affermazioni metaretoriche avanzate dai due oratori, ed in particolare da Diodoto, è possibile, a mio avviso, giungere ad una differente conclusione. Le ricapitoliamo brevemente.

Da un lato, la tirata di Cleone sembra mirare al seguente obiettivo: persuadere i membri dell’Assemblea a diffidare di chi cerca di persuaderli. Una conclusione come si vede paradossale ed, alla lettera, autocontraddittoria. Non meno autocontraddittoria è però la conclusione di Diodoto che, capovolgendo la prospettiva di Cleone, invita i cittadini a fidarsi anche di chi li inganna, come inevitabilmente accade anche nel suo specifico caso. E, tuttavia, nel loro insieme le due posizioni suggeriscono un’immagine realistica, ma meno univocamente connotata dello spazio deliberativo. Esso si presenta, infatti, come uno spazio nel quale il reciproco intrecciarsi di

³ Thucydides’ implicit lesson is that democratic knowledge does not provide an adequate grounding for assessing the truth-value of rhetorical discourse. And thus, badly – or at best indifferently – instructed by speech, the Athenian Assembly was likely eventually to fall into error and, as a result, to make bad policy [...] By contrasting his own critical-historical approach to gaining knowledge of past and future with the rhetoric of ideal-type public speakers, Thucydides has established for his reader the existence of a potentially fatal structural flaw in the edifice of democratic ways of knowing and doing. The identification of this “flaw” is a key to his criticism of Athenian popular rule.

fiducia e sfiducia, di credulità e sano scetticismo, non può mai essere definitivamente sciolto, ed in ogni caso non certo rimandando ad una presunta evidenza dei fatti che prescinda dalla loro mediazione discorsiva e retorica. In questa prospettiva, diventa fondamentale osservare che i paradossi di cui sono intessuti i discorsi dei due personaggi sono possibili solo all'interno di quella attività deliberativa che, per certi versi, entrambi arrivano a mettere in discussione. Si può allora convenire con Saxonhouse (2004: 83) quando ipotizza che il difetto che Tucidide attribuirebbe alla democrazia ed alla sua pratica fondativa, quella deliberativa, è piuttosto un difetto «di ogni conoscenza – storica, politica, democratica – un difetto che riguarda tutti gli organismi che devono trasformare la deliberazione in volontà e poi azione, si tratti delle assemblee dell'antica Atene o dei soggetti politici di oggi»⁴. In sostanza, la posizione di Tucidide, per il quale non a caso si è sempre sottolineata l'influenza del pensiero sofistico, finisce per avvicinarsi a quella che può essere attribuita a Gorgia (Serra 2017; cfr. *infra*): il riconoscimento del fatto che nella retorica (e quindi nella democrazia) c'è una dimensione tragica (Boyarin 2012: 79), se da un lato corrisponde ad una visione disincantata della realtà, dall'altro non sembra suggerire la superiorità di alcuna reale alternativa. Per quanto possa risultare tragica è con la realtà retorica delle pratiche democratiche che bisogna imparare a fare i conti.

4. *Fiducia e potere: una relazione ambigua*

La vicenda descritta nel *Filottete* sofocleo, la cui rappresentazione si colloca nel 409 a.C., verso la fine, dunque, di quella Guerra del Peloponneso di cui l'assemblea relativa alla sorte dei Mitilenesi costituisce un episodio emblematico, può essere considerata per molti versi complementare al quadro ricavabile dalla narrazione tucididea che ho brevemente analizzato nel paragrafo precedente. Per poter cogliere in maniera adeguata questo aspetto sono, tuttavia, necessarie alcune considerazioni preliminari.

La tragedia attica, come è ampiamente noto, pur attingendo ad un patrimonio narrativo appartenente alla precedente tradizione eroica, si presenta, tra le altre cose, come una variegata ed approfondita riflessione sulla vita democratica all'interno della *polis*, sulle sue caratteristiche e contraddizioni. L'uni-

⁴ Of all knowledge – historical, political, democratic – a “flaw” that confronts all bodies that must turn deliberation into will and then into action, whether those bodies be democratic assemblies in ancient Athens or the political agencies of today.

verso della legge e quello assembleare trovano così ampio spazio all'interno delle tragedie sia per ciò che riguarda la loro struttura narrativa che per quanto riguarda le loro scelte lessicali (e.g. l'*Orestea* di Eschilo). Analogamente, la pratica della retorica, che è strettamente legata al funzionamento delle istituzioni democratiche, è oggetto di costante attenzione all'interno delle tragedie, non solo, ancora una volta, su un piano lessicale e terminologico, ma anche nel ricorso ad alcune delle sue strutture tipiche. Il caso più emblematico è qui rappresentato dalle scene di *agōn*, largamente attestate soprattutto in Sofocle ed Euripide, in cui le posizioni sostenute da due diversi personaggi si contrappongono in una sorta di dibattito che riprende molte delle caratteristiche del dibattito retorico. Sarebbe, tuttavia, sbagliato ritenere che una tale ripresa delle tecniche retoriche sia semplicemente una concessione dei drammaturghi per risultare graditi ad un pubblico abituato (quasi assuefatto secondo alcuni ritratti caricaturali presenti nel teatro comico di Aristofane) al linguaggio delle assemblee e dei tribunali. Si tratta, invece, della condivisione di un comune ambiente intellettuale all'interno del quale vengono sollevate ed affrontate una serie di questioni relative al rapporto tra uomini e dei, tra cittadini all'interno della *polis*, nonché al ruolo delle norme e della loro violazione, etc. Non è dunque un caso che alcuni dei sofisti abbiano scritto a loro volta delle tragedie e che i tragediografi diano così ampio spazio a tecniche e temi propri della retorica. Una simile sovrapposizione testimonia, come ha scritto autorevolmente S. Goldhill (1997: 135): «il vigoroso dibattito pubblico circa l'uomo, il linguaggio e la città nell'Atene democratica»⁵.

È in questa prospettiva che proporrò alcune considerazioni relative al *Filottete* sofocleo. Anche in questo caso non è naturalmente possibile tener conto della varietà di temi che si intrecciano nella tragedia. Mi limiterò quindi a prenderne in esame il prologo ed a evidenziare, a partire da esso, gli elementi maggiormente significativi nell'ottica del discorso che sto svolgendo. Prima sarà, tuttavia, opportuno offrire un breve riassunto delle vicende narrate e del contesto epico a cui appartengono.

Sulla rotta per Troia, i Greci aveva cercato di offrire un sacrificio per allontanare l'ira di Apollo e la minaccia di una morte preannunciata che incombeva su Achille. Durante questo sacrificio Filottete viene morso ad un piede da un serpente sbucato fuori all'improvviso. La ferita si trasforma in breve in una piaga incurabile e maleodorante che rende impossibile la permanenza dell'eroe tra le fila della spedizione. Egli viene dunque abbandonato insieme

⁵ The active, public debate about man, language and the polis in democratic Athens.

all'arco donatogli da Eracle sull'isola di Lemno. Negli anni seguenti, tuttavia, il lungo assedio portato dai Greci non piega la resistenza della città, fino a che un oracolo pronunciato dal frigio Eleno rivela che per espugnare Troia sono necessari l'arco e le frecce di Filottete. Bisogna, dunque, recuperare l'arco e riportare l'eroe sul campo di battaglia, poiché nel mondo epico un'arma non è separabile da colui che la possiede e che la maneggia meglio di chiunque altro. Qui comincia la vicenda narrata nella tragedia.

Odisseo e Neottolemo sono stati inviati, infatti, sull'isola di Lemno per riportare indietro Filottete. Il piano escogitato da Odisseo, che prevede di servirsi di Neottolemo per condurre con l'inganno l'eroe ed il suo arco sotto le mura di Troia è, tuttavia, destinato a fallire. Il figlio di Achille, infatti, dopo essersi inizialmente fatto convincere dalle parole di Odisseo, si pente di aver contravvenuto alla sua stessa natura ed agli ideali eroici condivisi con la figura paterna e restituisce l'arco a Filottete, cercando di convincerlo poi in maniera onesta a seguirlo fin sotto le mura della città per ricevere gli onori che gli spettano. Filottete, deluso dal comportamento di Neottolemo che ha rinfocolato la sua ostilità nei confronti dei capi della spedizione, non si lascia però convincere. La vicenda può, dunque, concludersi positivamente, così come prevedeva la tradizione epica, solo grazie all'intervento del *deus ex machina*, Eracle, che interviene per convincere l'eroe a recedere dal suo rancore ed a raggiungere l'esercito con l'arma che lui stesso gli aveva donato.

La scena si apre, dunque, sull'isola di Lemno, presentata come un luogo massimamente inospitale, lontano dalla civiltà, sulla quale l'unica, disperata, presenza umana è rappresentata dall'eroe proditoriamente abbandonato dai suoi stessi compagni. Filottete nel suo isolamento è fuori dal mondo civile e l'intera vicenda al centro della tragedia ruota intorno alla necessità di rientrare a farvi parte ed a quali condizioni. Nel prologo campeggia la figura di Odisseo che deve convincere Neottolemo a perpetrare l'inganno ai danni di Filottete ed istruirlo sulla menzogna che dovrà raccontare a tale scopo. Il personaggio di Odisseo è tradizionalmente rappresentato all'interno della tragedia come una personificazione del potere persuasivo. La sua presenza nella scena iniziale segnala, dunque, sin dalle prime battute la rilevanza di questo tema nell'economia della tragedia. Rispetto all'immagine tradizionale, attestata anche in altre tragedie dello stesso Sofocle come l'*Aiace*, tuttavia, l'Odisseo del *Filottete* presenta due elementi di notevole divergenza.

In primo luogo, l'inganno ordito da Odisseo, a differenza di quanto accade abitualmente, fallisce. Per la prima volta, la sua abilità persuasiva finisce per essere messa in scacco, fornendo una traccia preziosa per l'interpretazione della tragedia che non a caso è stata definita «un caso di studio del fallimento

della comunicazione» (Podlecki 1966: 233)⁶. In secondo luogo, ed anche qui a differenza di quanto accade di solito, il comportamento di Odisseo non si presenta come l'intreccio, spesso indistinguibile, di una persuasione onesta ed una disonesta. Egli sceglie direttamente la strada dell'inganno ed a ben vedere nel corso della tragedia non cerca realmente di persuadere nessuno, poiché anche nel dialogo con Neottolemo che avviene nel corso del prologo il ricorso all'inganno è presentato come una necessità senza mai essere realmente giustificato. A fronte di ciò, peraltro, Odisseo, esattamente come ci si aspetterebbe, sottolinea a più riprese il potere del linguaggio ed il ruolo fondamentale che esso svolge nel determinare le vicende umane. D'altra parte, è stato giustamente osservato che Odisseo, più di ogni altro personaggio della tragedia, rappresenta il mondo politico e morale ateniese della fine del V secolo a.C. così come viene descritto da Tucidide (Schein 2013: 20, con riferimento al passo tucidideo, 3.43.2 citato *supra*). Così di fronte all'intenzione di Neottolemo di ricorrere alla violenza piuttosto che all'arte del raggio estranea alla sua natura eroica, egli afferma: «Figlio di nobile padre, anch'io una volta da giovane, avevo la lingua impacciata, la mano pronta all'azione; ormai fatta esperienza, vedo bene che tra i mortali proprio la lingua, non certo le opere, è alla guida di tutto» (vv. 96-99)⁷. Il primato del linguaggio, nell'immagine che ne offre Odisseo, è riconducibile ad un unico, fondamentale criterio: prevalere a tutti i costi e ricorrendo a qualsiasi espediente. Non a caso, pochi versi prima aveva descritto in questo modo il compito che aspettava Neottolemo: «Bisogna che tu faccia in modo di irretire (*ekkleptein*) l'anima di Filottete con le tue parole». Irretire l'anima è un'espressione che in greco corrisponde ad un composto del verbo *kleptō* che significa 'rubare' e che viene riecheggiato di lì a pochi versi (v. 77) nell'uso della parola *klopeus*, ladro, perché ladro dell'arma invincibile dovrà farsi appunto Neottolemo. Come si vede, nell'immagine che Odisseo offre di sé, e che è presentata come il risultato derivante dall'esperienza, non c'è distanza tra le parole ed i fatti, ma semplicemente perché i fatti sono ormai direttamente governati dalle parole: rubare l'arma passa allora necessariamente attraverso il 'furto' dell'anima e della fiducia di Filottete.

A fare da contraltare alla figura di Odisseo, c'è quella di Neottolemo, che, fedele alla propria natura ed alla propria discendenza da Achille, rifiuta inizialmente di prestarsi all'inganno ordito da Odisseo. Dire menzogne

⁶ A case study in the failure of communication.

⁷ La traduzione di questi versi, così come quella delle successive citazioni, è di G. Cerri (talora con minime modifiche).

gli appare disdicevole ed in realtà egli non riesce davvero a capire perché l'inganno sia l'unica strada percorribile visto che la forza o la persuasione sarebbero di gran lunga preferibili. La spiegazione di Odisseo, che non è un vero tentativo di argomentare a favore della sua decisione, fa riferimento a due diversi fattori. Il ricorso alla forza è reso impossibile dal fatto che Filottete possiede l'arco invincibile donatogli da Eracle. Meno chiaro è perché non si possa tentare di ricorrere alla persuasione, una possibilità del resto evocata dallo stesso Odisseo quando spiega a Neottolemo, perché deve essere proprio lui ad avvicinarsi all'eroe malato: «Ascolta ora, perché io non ho, mentre tu hai possibilità di un colloquio affidabile, rassicurante» (vv. 70-71). Si tratta di un passaggio di estrema importanza carico di quell'ambiguità così caratteristica del linguaggio tragico. La necessità che sia Neottolemo ad avvicinare Filottete è fatta dipendere dalla possibilità di instaurare una *omilia pistē e bebaios*. I due aggettivi adoperati si prestano, tuttavia, ad una duplice interpretazione. *Bebaios* può significare sicuro, cioè senza correre pericoli (come sarebbe capitato invece ad Odisseo), ma anche rassicurante ed è spesso adoperato per indicare la forza di un legame o di una caratteristica morale, in particolare nel fr. 201d (dall'*Erifile* sofocleo) in cui il termine compare in riferimento al possesso dell'*aretē* (Taousiani 2011: 436). *Pistē*, invece, può significare sia credibile che affidabile. In entrambi i casi è del tutto evidente che si tratta della parola chiave, poiché mette in campo la questione della fiducia che deve instaurarsi tra Neottolemo e Filottete, perché il piano di Odisseo possa andare a compimento.

Da un lato, dunque, il ricorso al termine *pistē* sembra connotarsi in maniera amaramente ironica poiché la fiducia di cui si parla è funzionale all'inganno che deve essere perpetrato ai danni di Filottete, dall'altro però essa sembra prefigurare la relazione che alla fine, come vedremo, si instaurerà tra i due personaggi ed alludere in qualche modo allo scioglimento del dramma con la comparsa sulla scena di Eracle in persona. Per il momento, essa solleva, tuttavia, la questione della persuasione e del perché non si possa ricorrere ad essa per convincere Filottete a raggiungere l'esercito greco a Troia con il suo arco. Su questo la tragedia non dà indicazioni esplicite. Si può, peraltro, osservare che prima dell'inganno, Filottete rifiuta categoricamente la possibilità di essere persuaso dalle parole di Odisseo, ma non dalle parole in generale (vv. 622-625). Se, dunque, una certa resistenza è immaginabile a priori, ciò che in parte sembrerebbe giustificare la scelta di Odisseo di ricorrere direttamente all'inganno, essa sembra abbastanza chiaramente collegata all'eventualità che sia proprio Odisseo (uno dei comandanti verso cui è indirizzato l'odio di Filottete) a cercare di persuaderlo. Una volta instaurata una relazione

di fiducia, come Neottolemo è in grado di fare, non è chiaro perché non si possa ricorrere invece alla persuasione. Dopo che l'inganno ha avuto luogo, ovviamente le cose sono diverse. Filottete si sente nuovamente tradito ed il tradimento subito non ha fatto altro che esacerbare l'odio nei confronti dei nemici di sempre, tra i quali va annoverato adesso anche il figlio di Achille. Ed infatti, quando Neottolemo, pentitosi del suo comportamento, cerca di tornare sui suoi passi è esattamente il tradimento della fiducia che gli viene rimproverato ed il fatto che credere alle sue parole si è rivelato disastroso. Dice, infatti, l'eroe: «Io ho paura! Anche prima s'è cominciato coi bei discorsi e poi mi è andata male, persuaso (*peistheis*) dalle tue parole» (vv. 1268-1269). Ed al tentativo ulteriore di Neottolemo di perorare il suo pentimento, risponde: «A parole eri proprio così, anche quando mi rapinavi l'arco, fidato (di nuovo *pistos*), ma in segreto una rovina!» (vv. 1271-1272). La rottura del vincolo di fiducia determinata dal tradimento non può ormai essere risanata attraverso le parole. Ed, infatti, sarà un'azione, la restituzione dell'arco, a renderla possibile: «Parleranno chiari i fatti» – dice Neottolemo – «su allunga la mano e riprendi possesso delle tue armi» (vv. 1291-1292). Come si vede siamo di fronte al completo capovolgimento della morale odissiaca, poiché sono i fatti, in questo caso rappresentati dalla restituzione dell'arco, a poter mostrare in maniera chiara ed inequivocabile la veridicità di quanto affermato a parole. Subito prima, all'annuncio delle intenzioni di Neottolemo, Filottete si era così espresso: «La parola più gradita, se dici il vero!» (v. 1290). Nondimeno, nonostante la relazione di fiducia sia stata ripristinata, il tentativo di Neottolemo di convincere, adesso onestamente, Filottete a seguirlo a Troia si rivela un fallimento. Nello scambio di battute tra i due non viene tuttavia chiarito se ciò accada perché il rancore di Filottete è comunque troppo forte («che farò, come disobbedirò alle parole di colui che mi ha consigliato essendo benevolo?», vv. 1350-1351) o se invece perché tra i due continua ad aleggiare un'ombra di sospetto («tu vuoi rovinarmi, ben ti conosco, con queste parole», v. 1388). Resta il fatto che il tentativo di persuasione, la persuasione che finalmente compare sulla scena in maniera esplicita, risulta fallimentare, cosicché Neottolemo è costretto amaramente a prenderne atto: «Non concludiamo nulla, se non riesco a persuaderti con nessuna parola di quanto dico! Meglio perciò che io smetta di parlare, e che tu continui a vivere, come già fai, senza speranza!» (vv. 1393-1396). Il dramma si avvia allora alla conclusione: Filottete avanza appoggiandosi a Neottolemo che ha ceduto alle sue preghiere di ricondurlo a casa. Il legame tra i due personaggi viene così ribadito, ma senza che esso sia stato tale da portare ad uno scioglimento positivo della vicenda. Naturalmente non si tratta della vera e propria conclusione.

La tradizione epica prevede, infatti, che Troia venga espugnata e che Filottete vi faccia ritorno con il suo arco ed il poeta tragico, per quanto possa decidere di innovare rispetto ad essa, non può ignorare la conclusione della vicenda. Compare sulla scena Eracle, il *deus ex machina* (l'unico caso nel teatro sofocleo), a ricondurla all'interno dei binari previsti. Questa conclusione non manca, tuttavia, di ambiguità. Innanzitutto, perché le parole che Eracle rivolge a Filottete riguardano solo il futuro, preannunciando la gloria per Filottete e per Neottolemo, come suo compagno nella presa di Troia, ma non dicono nulla relativamente ai discorsi ingannevoli che hanno occupato per circa tre quarti la tragedia, né relativamente al fallimento della persuasione che ha caratterizzato in ultima analisi i rapporti tra i personaggi, ed in particolare tra Filottete e Neottolemo. Non viene inoltre detto nulla circa la comunicazione che Filottete avrà con gli altri comandanti una volta ritornato a Troia. La conclusione resa possibile dall'intervento del dio è tutt'altro che ottimistica, come è rimarcato anche da una significativa spia lessicale. Le parole che Eracle rivolge a Filottete non sono più definite *logoi*, come quelli scambiati dagli uomini, ma *mythoi*. Ed è con il riferimento a questi *mythoi* che il discorso di Eracle si apre e si chiude (vv. 1410 e 1417). Resta, dunque, una sostanziale ambiguità per ciò che riguarda la natura e la possibilità della comunicazione tra gli uomini e l'intervento di Eracle spostando la conclusione sul piano divino non fa altro che accentuare questa ambiguità: «Ciò che la tragedia fa è sottolineare, in maniera quasi gorgiana, il potere e l'ambiguità della natura del discorso persuasivo» (Taousiani 2011: 444)⁸.

La persuasione risulta, peraltro, nella tragedia sofoclea piuttosto una strada non percorsa, con lo scopo di problematizzare in questo modo il processo deliberativo della democrazia ateniese, in cui l'oscillazione di parole e valori mette a repentaglio la stabilità politica (Taousiani 2011). In altri termini, il *Filottete* solleva la questione se la retorica sia un pratica possibile in un mondo (come del resto quello contemporaneo) in cui le configurazioni del potere rendono ogni discorso sospetto come possibile forma di manipolazione (Kastely 1997: 79). Ed il fatto che Sofocle collochi la retorica all'interno di una storia politica caratterizzata da precedenti ingiustizie permette di adombrare una posizione scettica, mettendo in discussione la possibilità stessa che ci sia una pratica retorica accettabile. Dato che nessun atto retorico si presenta come un inizio assoluto, l'abuso del discorso avvenuto in passato mette a repentaglio l'esistenza della fiducia pubblica necessaria per ogni forma di discorso.

⁸ What the play does is to underline, in an almost Gorgianic fashion, the power and ambiguity of the nature of persuasive speech.

5. *A mo' di conclusione: l'ombra di Gorgia*

In conclusione, vorrei adesso provare a tirare brevemente le fila delle analisi svolte. Ad una lettura, che a me pare superficiale, entrambi i testi analizzati potrebbero essere semplicemente interpretati come atti di accusa nei confronti delle pratiche democratiche, in particolare della deliberazione, e del ruolo che in esse svolge, negativamente, la retorica. Atti di accusa che sarebbero del resto congruenti con l'inclinazione aristocratica ed anti-democratica attribuita ad entrambi gli autori. In una prospettiva così delineata, il contesto della democrazia non lascerebbe drammaticamente alcuno spazio alla fiducia. Come ho cercato di suggerire, tuttavia, questi stessi testi si prestano ad una lettura meno univoca, anche se non necessariamente meno pessimistica. Più che rivelarsi semplici atti d'accusa, essi appaiono, invece, tentativi di problematizzare una realtà che presenta caratteristiche quantomeno ambivalenti. Un'ambivalenza che viene d'altra parte fatta dipendere proprio dalla constatazione che nello spazio discorsivo della democrazia fiducia ed inganno si intrecciano in maniera inevitabile e mai predicibile. Si tratta di una posizione che trova la sua espressione più lucida nella riflessione di Gorgia, sempre che, come ho cercato di mostrare altrove (Serra 2017: 19-87), la si sottragga all'immagine abituale che ne fa un ingenuo cantore del potere del *logos*. E non credo sia un caso che per entrambi i testi presi in considerazione sia stata da lungo tempo riconosciuta la presenza, certo problematica, di elementi tanto terminologici, quanto concettuali, che rimandano al sofista siciliano (e.g. Falkner 1998). Mi servirò, dunque, di un'esposizione sintetica della sua riflessione per mettere meglio in rilievo la cornice teorica all'interno della quale i testi di Tucidide e Sofocle trovano il senso che a me pare più appropriato.

La descrizione del funzionamento del *logos* articolata dal sofista siciliano ruota intorno ad un'intuizione fondamentale: l'impossibilità di separare la pratica linguistica dall'esercizio di una forma di violenza, seppure trasposta su un piano simbolico. Questo non significa, naturalmente, negare che esista una sostanziale differenza tra il ricorso alla forza fisica e l'impiego del linguaggio. Né, d'altra parte, da questa intuizione viene fatto scaturire un abbandono alla pura irrazionalità delle decisioni da assumere. Uno dei meriti della posizione gorgiana consiste, infatti, nel delineare i contorni di una 'ragione agonistica' ovvero di un modello che, ponendo l'accento sulla natura conflittuale della deliberazione, cerca di tenere adeguatamente conto dei rapporti di forza che si determinano nei contesti comunicativi senza per questo rinunciare completamente all'esercizio della ragione (pur coadiuvata dalle passioni). L'attività persuasiva che Gorgia pone al centro della sua

riflessione, annullando provocatoriamente la sua abituale distinzione dalla forza e dalla violenza, non rimanda mai ad «un rapporto trasparente ed indolore» (Li Vigni 2016: 163) e se è vero che essa costituisce l'unico modo per impedire la manifestazione di una violenza materiale, nondimeno non neutralizza completamente il conflitto, ma lo traspone su un piano diverso, sebbene non meno pericoloso. In una prospettiva nella quale è sottolineata la sostanziale impossibilità per l'uomo di approdare ad una certezza conoscitiva e di andare al di là di un sapere congetturale, la credenza (in greco *doxa*, ma anche *pistis*), mentre rimane l'orizzonte cognitivo al quale non possiamo sottrarci, ci rende estremamente vulnerabili.

Come dimostra paradigmaticamente la vicenda di Elena (e le stesse decisioni dell'assemblea ateniese), l'incertezza che caratterizza inevitabilmente le nostre credenze può rivelarsi la causa delle nostre peggiori sventure. D'altra parte, è per questo stesso motivo che la relazione persuasiva nella quale cerchiamo di convincerci reciprocamente, inducendo l'interlocutore ad adottare la nostra personale credenza, si presenta come un pericoloso terreno di scontro nel quale non viene mai meno, tutt'altro, l'esercizio del potere all'interno di un incerto e mutevole rapporto di forze. Ciò significa che non è possibile far coincidere la subordinazione messa in opera tramite la persuasione soltanto con forme macroscopicamente distorte di quest'ultima quali la demagogia, la propaganda, la manipolazione delle coscienze o l'inganno deliberato.

Da un certo punto di vista, l'intera argomentazione sviluppata da Gorgia intorno al tema della persuasione e della sua relazione con il linguaggio può essere considerata una riflessione a margine di quanto risulta già inscritto nella lingua greca dove la forma medio-passiva (*peithomai*) del verbo *peithō* 'persuadere' significa 'obbedire'. L'asimmetria implicita in questa relazione è ciò che per Gorgia costituisce l'elemento specifico di ogni interazione comunicativa. In qualunque ambito ci si collochi, infatti, anche in quello apparentemente più 'neutrale' delle dispute scientifico-filosofiche, il linguaggio è il luogo del conflitto e dell'esercizio di un potere che si presenta per chi esce sconfitto nella forma di una costrizione. D'altra parte, è questa stessa conflittualità, a sua volta correlata alla natura plurale del *logos*, a far sì che la relazione asimmetrica sia l'effetto *contingente* di un rapporto di forze e possa sempre essere capovolta ed invertita di segno. Proprio in relazione a questo aspetto la posizione assunta da Gorgia trova una sostanziale consonanza con le pratiche democratiche ed in special modo con il ruolo attribuito alla deliberazione nella sfera pubblica. È su questo sfondo che va compreso il ruolo attribuito da Gorgia alla *technē* retorica e, dunque, a quella capacità che nell'*Encomio* dovrebbe trovare un esempio paradigmatico.

Da un lato, infatti, il *logos* appare, come poi sottolineerà Aristotele, il tratto specifico dell'essere umano, e dunque ciò che accomuna ogni singolo individuo ai suoi simili, dall'altro, invece, il suo potenziamento attraverso la tecnica introduce una variabile destinata ad alterare la situazione originaria. Questa situazione originaria è d'altra parte essa stessa ambigua, poiché quella che appare una condizione di uguaglianza lo è solo potenzialmente: sia le condizioni materiali nelle quali si danno le concrete interazioni discorsive, sia le differenti attitudini individuali producono in ogni caso una inevitabile disparità. Nel passaggio dall'esercizio naturale della parola al suo impiego tecnico è, dunque, in gioco qualcosa di estremamente rilevante soprattutto per ciò che attiene alla sfera pubblica, e specificamente a quella democratica: l'uguaglianza dei membri della democrazia (sancita ad Atene dal principio dell'*isēgoria*) entra continuamente in tensione con la maggiore abilità acquisita da alcuni individui e con il ruolo inevitabilmente attribuito loro nelle dinamiche che presiedono al funzionamento della stessa democrazia (Ober 1989: 156-191).

Nella forma estrema delineata da Gorgia, l'interazione comunicativa si presenta come un gioco a somma zero nel quale la verità, *doxa* sempre parziale e provvisoria, lungi dal manifestarsi naturalmente, coincide invece con la vittoria ottenuta all'interno del conflitto discorsivo. Dietro la rassicurante convinzione che sia proprio il *logos* ad unirci come uomini e a consentirci di coesistere pacificamente all'interno di una comunità, si profila così l'ombra minacciosa di una violenza che affonda le sue radici in quello stesso *logos* e nella sua capacità di agire in profondità sull'animo umano. Si potrà certamente obiettare che la posizione delineata da Gorgia, e analogamente presente in Tucidide e Sofocle, pecca per eccesso di pessimismo. Nondimeno, in tempi nei quali le parole d'ordine sono quelle di 'consenso' ed 'accordo', essa «ci obbliga a rompere con l'ingenuità dell'irenismo moderno, che proietta il suo desiderio di una pace definitiva sulla realtà attraverso una costitutiva petizione di principio» (Taguieff 1990: 278)⁹, avanzando l'ipotesi che sia possibile allontanare lo spettro sempre incombente della violenza materiale solo accettando realisticamente di confrontarsi con la sua trasposizione sul piano simbolico. Ed è una lezione sulla quale, alla luce del complesso intreccio tra fiducia ed inganno nella sfera pubblica, vale la pena ancora oggi tornare a meditare.

⁹ Nous oblige à rompre avec la naïveté de l'irénisme moderne, qui projette son désir de paix définitive dans le réel par une pétition de principe constitutive.

Bibliografia

- Bontempi M. (2013), *La fiducia secondo gli antichi. 'Pistis' in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Boyarin D. (2012), *Deadly Dialogue: Thucydides with Plato*, in «Representations», 117, pp. 59-85.
- Cusumano N. (2017), *Merito, responsabilità e incertezza nel dibattito su Mitilene (Tucidide III 39 ss.)*, in «Hormos», 9, pp. 299-328.
- Dryzek J.S. (2010), *Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation*, in «Political Theory», 38, 3, pp. 319-339.
- Falkner T.M. (1998), *Containing Tragedy: Rhetoric and Self-Representation in Sophocles' "Philoctetes"*, in «Classical Antiquity», 17, 1, pp. 25-58.
- Garsten B. (2006), *Saving Persuasion*, Yale University Press, New Haven-London.
- Goldhill S. (1997), *The language of tragedy: rhetoric and communication*, in P.E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 54-68.
- Johnstone S. (2011), *A History of Trust in Ancient Greece*, Chicago University Press, Chicago-London.
- Johnstone S. (2017), *Pistis and Citizens in Ancient Greece*, in L. Kontler, M. Somos (eds), *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 371-390.
- Kastely J.L. (1997), *Rethinking the Rhetorical Tradition*, Yale University Press, New Haven-London.
- Li Vigni F. (2016), *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia, La scuola di Pitagora*, Napoli.
- Mara G. (2001), *Thucydides and Plato on Democracy and Trust*, in «The Journal of Politics», 63, 3, pp. 820-845.
- Mara G. (2008), *The Civic Conversations of Thucydides and Plato*, State University of New York Press, Albany.
- Ober J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton.
- Ober J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton.
- Orwin C. (1984), *Democracy and Distrust: A Lesson from Thucydides*, in «The American Scholar», 53, 3, pp. 31-325.
- Podlecki A.J. (1966), *The Power of the Word in Sophocles' Philoctetes*, in «GRBS», 7, pp. 233-250.

- Saxonhouse A.W. (2001), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Saxonhouse A.W. (2004), *Democratic Deliberation and the Historian's Trade: The Case of Thucydides*, in B. Fontana, C.J. Nederman, G. Remer (eds), *Talking Democracy*, The Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 57-85.
- Schein S.L. (2013), *Sophocles: Philoctetes* (edited by S.L. Schein), Cambridge University Press, Cambridge.
- Serra M. (2017), *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne, Roma.
- Taguieff P.A. (1990), *L'argumentation politique. Analyse du discours et Nouvelle Rhétorique*, in «Hermès», 8-9, pp. 261-286.
- Tausiani A. (2011), *Ou mē pithētai: persuasion versus deception in the prologue of Sophocles' Philoctetes*, in «Classical Quarterly», 61, 2, pp. 426-444.
- Young I.M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Warren M.E. (1999), *Democratic Theory and Trust*, in M.E. Warren (ed.), *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 310-345.

English title: Trust and deception: the role of rhetoric in the public sphere (starting from the ancient Greeks).

Abstract

According to an interpretation still predominant, rhetoric, identified with the use of deceptive discourse to which trust cannot be granted, constitutes a threat to communication in the public sphere. Starting from two emblematic texts of the ancient Greek world related to the experience of Athenian democracy in the 5th century B.C., our paper tries to show that this interpretation is misleading. On the contrary, it is precisely rhetoric that offers conceptual resources to deal with the intertwining of trust and deception, which inevitably characterizes the public sphere.

Keywords: Trust; Deception; Rhetoric; Sophocles; Thucydides.

Mauro Serra
Università di Salerno
maserra@unisa.it

Inhabiting the Ethical Life: Habit and Trust in Hegel's Philosophy

Elisa Magrì

Introduction

As is well known, Hegel is one of the philosophers of the modern Western tradition who have given considerable attention to the concept of second nature in relation to both subjectivity and the socio-institutional dimension of the state, which he calls ethical life¹. In both his *Philosophy of Mind* and *Philosophy of Right*, Hegel argues that habituality stands for second nature in that it grounds the self-appropriation of consciousness, thereby guiding the transition from nature to spirit². Furthermore, in the *Philosophy of Right*,

¹ Ethical life translates Hegel's notion of *Sittlichkeit*, meaning customs and practices that inform ongoing ways of life, in which community partakes. See also A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, CUP, Cambridge 2001, pp. 356-364, and B. O'Connor, *Ethical Theory*, in M. Baur (ed.), *G.W.F. Hegel. Key Concepts*, 59-75, Routledge, London-New York 2014. An earlier version of the argument I am proposing here can be found in E. Magrì, *Zweite Natur und Sittlichkeit. Über Hegels Auffassung von Inhabitanz*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb- und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, ed. by T. Oehl and A. Kok, Leiden, Brill 2018, pp. 213-232.

² Abbreviations:

Enz III: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in E. Moldenhauer, K.M. Michel (eds), *Werke in 20 Bänden*, Band 10, Suhrkamp, Frankfurt 1986. English trans. *Philosophy of Mind*, trans. W. Wallace and A.V. Miller, rev. M. Inwood, OUP, Oxford 2007.

PR: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Werke in 20 Bänden*, in *Werke*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt 1989. English trans. *Outlines of the Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox, revised by S. Houlgate, OUP, Oxford 2008.

Ak: *Akademie-Ausgabe (Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1910 ss). Ak 7: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. English trans. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. R.B. Loudon, CUP, Cambridge 2006.

KrPV: Ak 5, *Kritik der Praktische Vernunft*, English trans. *Critique of Practical Reason*, trans. M. Gregor, CUP, Cambridge 2015.

Hegel links habit to the notion of ethical life, arguing that lasting dispositions are essential to actualise morality within social and political institutions. Thus, Hegel proposes a theory of habituality that is anchored in nature while paving the way for practical reason and agency. For the most part, however, the recent literature on the topic of habit in Hegel's philosophy has been concerned with situating Hegel's view with respect to the concept of naturalism. In this regard, it is possible to identify three main motifs in the discussion of Hegel's account of habit: (a) one that focusses on the process of purification from natural drives³; (b) one that revolves around the transformation of nature into spirit *via* habit and practice⁴, and finally (c) one that centres on the intelligibility of the transition from nature to spirit⁵.

The central difference between these accounts is that, while (a) argues that habits contribute to spirit's emancipation from natural constraints; (b) stresses the continuity and unification between nature and spirit. Indeed, according to (b), habit is fundamental to developing skills and abilities that ultimately culminate in self-consciousness. In a very Aristotelian fashion, proponents of (b) hold that Hegel's notion of habit is an embodied process that does not produce a split between nature and spirit. As Menke writes, «habit is the praxis of an ontological transformation: habituation turns the body, a given or predefined being that determines who I am and what I do, into a site of possibilities»⁶. In this light, it can be said that (b) sustains a naturalistic approach to Hegel's philosophy, which is inspired by an anti-dualist reading of the relation between spirit and nature. By contrast, position (c) puts more emphasis on the problem of the intelligibility of the

³ See J. McCumber, *Hegel on Habit*, in «The Owl of Minerva», 21, 2 (1990), pp. 155-165.

⁴ For example, T. Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, OUP, Oxford 2012; C. Menke, *Hegel's Theory of Second Nature: The Lapse of Spirit*, in «Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy», 17, 1 (2012), pp. 31-49; S. Lumsden, *Between Nature and Spirit. Hegel's Account of Habit*, in D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013, pp. 121-137; I. Testa, *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in D.S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013, pp. 19-36; J. Peters, *On Naturalism in Hegel's Philosophy of Spirit*, in «British Journal for the History of Philosophy», 24, 1 (2016), pp. 111-131; F. Ranchio, *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2016.

⁵ This line of interpretation normally takes up issues in McDowell's reading of Hegel as naturalism of second nature (J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge [MA], Harvard University Press 1996). See C. Halbig, *Varieties of Nature in Hegel and McDowell*, in «European Journal of Philosophy», 14, 2 (2006), pp. 222-241; D. Forman, *Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness*, in «The Southern Journal of Philosophy», 48, 4 (2010), pp. 325-352.

⁶ C. Menke, *art. cit.*, p. 36.

transition from first to second nature. Thus, proponents of (c) consider more closely whether and how the acquisition of second nature in Hegel counts as conceptual or non-conceptual⁷.

While most of these interpretations concentrate on habit in light of the normative status of either spirit or nature, the connection between habit and ethical life seems more problematic. In this case, the problem concerns not just the relation between nature and selfhood, but also the process of the institutionalisation of shared practices and norms. Hegel himself highlights the contrast between the normativity of ethical life and nature in the PR, arguing that the former is characterised by the feeling of being at home in the community and the State in a way that is more firmly established than any other natural feeling, and more binding than faith and trust⁸. In this regard, recent works by Houlgate and Lumsden have pointed to the complex relation between ethical life and trust. According to Houlgate, the relation between individuals and ethical life «is not blind, but it is the immediate or educated *recognition* that right is actualized in the world. It is the understanding in the form of feeling, that right and the good – which include my right and my well-being – are embodied in the laws and institutions around me»⁹. For Houlgate, education, in the form of awareness of right and the values that inform members of the community, guarantees the actuality of the good in the State. For this reason, the ethical citizen «can, so to speak, relax and does not need constantly to take responsibility for actualising right, because his life is informed by trust in the existing institutions of ethical life»¹⁰. In a more cautious perspective, Lumsden has warned that «without dissent and

⁷ This is a line of thought that is also compatible, in my view, with a non-naturalistic reading, such those of S. Gardner, *The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism*, in E. Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, London-New York 2007, pp. 19-49, and A. Papazoglou, *Hegel and Naturalism*, in «Hegel Bulletin», 66 (2002), pp. 74-90.

⁸ See, for instance, PR § 146: «This ethical substance and its laws and powers are, on the one hand, an object over against the subject, and from the latter's point of view they are – 'are' in the highest sense of self-subsistent being. This is an absolute authority and power infinitely more firmly established than the being of nature», and PR § 147: «On the other hand, they [the laws and powers of ethical substance] are not something alien to the subject. On the contrary, his spirit bears witness to them as to its own essence, the essence in which he has a feeling of his selfhood, and in which he lives as in his own element which is not distinguished from himself. The subject is thus directly linked to the ethical order by a relation which is closer to identity than even the relation of faith or trust».

⁹ S. Houlgate, *Right and Trust in Hegel's Philosophy of Right*, in «Hegel Bulletin», 37: 1 (2016), pp. 104-116, 113.

¹⁰ *Ibidem*.

contestation habits and customs become stagnant»¹¹. The problem of habit in relation to ethical life is precisely that of identifying the boundary between conscious and the passive acceptance of norms. If ethical life shapes our sense of reality through the norms we habitually validate through our everyday practices, how is it possible to evaluate critically the form of life we inhabit?¹² Does trust in social institutions entail the possibility of taking a critical stance towards institutions? If so, is habit in the context of ethical life essentially different from habit in relation to subjectivity? What is the difference, if any, between habit and trust?

This problem is particularly relevant in order to fully appreciate Hegel's account of practical freedom. Depending on whether and how habituality is involved in the constitution of ethical life, it is possible to articulate a theory of freedom that is centred either on the normativity of social institutions – as Pippin does¹³ – or on the critical authority of reason. Such an issue has been brought out nicely by O'Connor in his critique of Pippin¹⁴. As O'Connor points out, the very possibility of feeling at home crucially depends on the possibility of taking a critical stance towards the social world we inhabit. Indeed, if ethical life represents a form of second nature, it is legitimate to wonder whether this has an impact on the exercise of practical reason, specifically on the capacity of individuals to take a critical perspective towards the traditions, customs and norms that they inhabit. In order to address this set of issues, I propose to first examine the role of habituality, which is consistently tied up with the notion of ethical life as second nature. I will first concentrate on the role of habit in relation to subjectivity before addressing the relation that exists between habit and ethical life. As I will show, this view lends itself to a revision of the naturalistic reading of Hegel's account of habit, as well as of the normative priority assigned to either spirit or nature in Hegel's view of habit.

¹¹ S. Lumsden, *Second Nature and Historical Change in Hegel's Philosophy of History*, in «International Journal of Philosophical Studies», 24: 1 (2016), pp. 74-94, 83.

¹² A recent exploration of this theme can be found in A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, CUP, Cambridge 2017, who emphasises the positive role of habituality in the context of ethical life. While I sympathise with Novakovic's interpretation, I argue that habit, as described in Hegel's Anthropology is not exhaustive, for ethical life is informed by ethical dispositions, which involve the will and active position-taking.

¹³ Pippin has particularly insisted on the normative authority of social institutions in that he interprets the notion of *Geist* as the «first implicit and inchoate and then fully realized state of norm-governed individual and collective mindedness and social reality» (R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, OUP, Oxford 2008, p. 39).

¹⁴ B. O'Connor, *The Neo-Hegelian Theory of Freedom and the Limits of Emancipation*, in «European Journal of Philosophy», (2012); doi: 10.1111/j.1468-0378.2012.00524.x

1. *Habit and Subjectivity*

Since Aristotle, habit is traditionally associated with a compound product of nature and reason, which is achieved by training appropriately both personal inclinations and natural qualities. In this sense, *habitus* indicates the cultivation of disposition (*hexis*), whereby different qualities and traits develop and mature across time, forming what the Medieval tradition called “second nature”. As shown by Burnyeat, habits are not mindless, especially when it comes to ethics and moral character¹⁵. In this regard, and unlike Kant, Hegel takes very seriously the idea that habituality implies the cultivation of dispositions that empower natural capacities¹⁶. Indeed, in the *Enz III*, habit is not simply a mediating term between nature and spirit, for it represents the hinges on which the whole development of subjective spirit hangs. Hegel’s idea of subjective spirit is made up of distinct layers (soul, consciousness, intelligence) that are internalised and appropriated by spirit thanks to various forms of habituation that include bodily habits, work, and memory. While habit is operative in the soul in the *Anthropology*, work is crucial for the development of consciousness in the *Phenomenology*¹⁷, and finally memory is the mechanism that enables the activity of thinking in the *Psychology*¹⁸.

It appears, then, that Hegel’s view of the mind is marked by processes of habituation that are operative at different levels and in different contexts, and yet they all share a fundamental element: they are distinctive features of the activities that enable practical reason, but they do not fall

¹⁵ M.F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to be Good*, in M.F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 2, CUP, Cambridge 2012, pp. 259-281.

¹⁶ For Kant, «virtue is moral strength in adherence to one’s duty, which never should become habit but should always emerge entirely new and original from one’s way of thinking», cfr. Kant, *Ak 7*, § 12, 147; 38. See also A. Ferrarin, *op. cit.*, p. 332 ff, and S. Lumsden, *Habit, Sittlichkeit, and Second Nature*, in «Critical Horizons», 13, 2 (2012), pp. 220-243.

¹⁷ As Russon points out, even the discussion of work in the *Phenomenology of Spirit* presents an elaborated argument that involves the acquisition of habit. More specifically, for Russon, the 1807 *Phenomenology* centres on the relation between *physis*, *hexis* and *logos* that gives rise to self-consciousness. While *physis* is essentially unconscious, habit provides the middle term between nature and reason. See J. Russon, *The Self and its Body in Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Toronto University Press, Toronto-Buffalo-London 1997.

¹⁸ I have discussed the difference between habit and memory in Hegel elsewhere, see E. Magrì, *The Place of Habit in Hegel’s Psychology*, in S. Herrmann-Sinai, L. Ziglioli (eds), *Hegel’s Philosophical Psychology*, Routledge, London-New York 2016, pp. 74-90, and E. Magrì, *The Problem of Habitual Body and Memory in Hegel and Merleau-Ponty*, in «Hegel Bulletin», 38, 1, 2017, pp. 24-44.

into what Hegel calls practical spirit or will. As one can easily see from the overall scheme of the *Enz III*, Hegel tends to consider intelligence and will separately, for he distinguishes between a theoretical and a practical development of spirit. However, this is not supposed to introduce any hiatus between theory and praxis, for Hegel insists that there cannot be any will without intelligence (*Enz III* § 469). Yet, granting these premises, and given that the soul and consciousness are necessary to undertake any course of action, one may still wonder in what sense the soul does not count as a practical manifestation of rationality.

We must assume that the unity of theoretical faculties is essential to ground our practical involvement in the world. This is due to the fact that, from a Hegelian standpoint, the will is not a given *factum*, but it presupposes different layers of capacities and abilities, which provide schemes for possible actions. As long as the individual does not consciously appropriate those schemes as *her* reasons for action, subjectivity does not yet qualify as practical reason. This means that practical agency requires not only the cultivation of dispositions, which is provided by habit, but also a stance of commitment and position-taking that is distinctive of deliberation. While the outputs of my deliberation can be internalised by habit, thereby informing my own attitude to the world, deliberation in itself is not the result of habit. Thus, practical freedom entails a sense of commitment and reflective ownership that is not manifested by the psyche in the *Anthropology*.

Thus, the systematic organisation of subjective spirit demonstrates that the nexuses between soul, consciousness, and intelligence represent necessary but not sufficient conditions for practical agency. The significance of habit is not, however, diminished by this. Hegel stresses that, in habit, natural and acquired abilities overlap and sediment over time, shaping the individual sense of being someone. This is apparent from Hegel's philosophical anthropology within his *Philosophy of Mind* in the *Encyclopaedia*, where habit is closely related to the genesis of the self (*Enz III* §§ 410-413). In this respect, Hegel's appraisal of habit in the *Anthropology* is particularly relevant in that it shows that, while subjective experience is always embodied and rooted in the sphere of nature, habit signals the first emergence of the self as self-acquaintance, namely as bodily and affective self-relation. This is not based on deliberation and reflective awareness, but rather on the sedimentation of experiences across time, which generates self-identity.

More specifically, habit underpins a sense of outward projection in the world, which enables the psyche to have a sense of oneself that is notably different from self-knowledge, for it does not require the soul to engage at

each moment in the conscious appraisal of her states and feelings. Habit makes possible the acquisition of skills, like learning how to read or to ride a bicycle, by instituting a dimension of familiarity with both context cues and bodily capacities. Habit organises the manifold of experience by establishing sensory and kinetic ties between the soul, the environment, and the contents of her experiences. In this sense, habit becomes a component of self-trust by training sensitivity in such a way that, when we routinely follow a path without having any reflective consciousness of what we are doing, we are not acting blindly, for kinetic awareness and bodily attunement are always involved. Thus, while habit is not sustained by a decision made anew at each moment, it is at the same time fundamental in establishing self-acquaintance.

In a way, habit is an “impure” analog of Kant’s unity of apperception, for it is not just a function of inner sense but rather a form of bodily orientation. As the psyche is originally immersed in the multifaceted life of feelings, habit unifies and integrates different sensations in order to provide a transition towards self-appropriation. Such a unity, however, does not require any transcendental synthesis, for it is obtained in the course of repeated behaviour, that is, in virtue of a process of sedimentation that lets different experiences cohere together, producing self-identity across time. The identity brought about by habit consists in the cultivation of sensitivity, which for Hegel is only a prerequisite of practical or moral identity. Thanks to habit, we internalise beliefs and follow specific rules, because habituality is responsible for the way in which a course of action or sequences of thoughts are internalised through practice and exercise. This is why Hegel holds that habit «is the most essential feature of the existence of all mental life in the individual subject» (Enz III § 408, Remark). However, habit is responsible only for the permanence of the connection that is established between the self and the contents of experience, but it is not the *reason* why *those very* contents or beliefs are endorsed. Like a corporeal schema, habit justifies how certain contents become durable features of our style and behaviour, but it does not account for the validity or legitimacy of the contents of our beliefs, for these require deliberation and conscious position-taking. To put it differently, habit does not underlie any “I do”, but rather an “I can” that manifests receptivity to potential new solicitations and experiences.

In light of this, it does not surprise that habituality does not appear in Hegel’s discussion of practical spirit, which, instead, centres on the integration of the will with practical feelings and drives. The will represents a power of practical self-determination, hence it is not another faculty, distinct and separate from intelligence, but rather a specific actualisation of

spirit that presupposes intelligence. In this context, practical feelings are form of affective assessment, which manifest the individual response to external solicitations. Shame, joy, regret, contentment etc. disclose our subjective agreement or disagreement with situations and events. Yet, for Hegel, the moral force of practical feelings lacks cogency. These feelings do not have an objective ground due to their strong ties to subjective qualities and circumstances. For example, my joy and solicitude to help my friend may be distinctive of my commitment to assist him, but at times personal circumstances may impede and influence my enthusiasm.

It is precisely in relation to this issue that Hegel's discussion of drive (*Trieb*) helps to recast the dimension of practical spirit in more fine-grained terms. Unlike practical feelings, drives are not solicited from without but rather originate from the will's power of self-determination. The notion of drive indicates that an impulse to act has been internalised by the agent and it is reawakened in certain appropriate circumstances. In this respect, drives are also different from desires (Enz III § 473, Addition). While the latter highlights the polarisation of consciousness with respect to an external object, the former is a type of volitional intelligence that aims to achieve the practical goals of the subject. If to desire something, e.g. a loved one, means to experience a lack or an absence that aims to an external object, the drive is a teleological motivation based on the practical determination of the subject. By bringing forth her goals, the subject develops personality and practical character, which makes her responsible for her actions towards others as well as to institutions (Enz III § 474, Remark).

In this way, practical spirit brings to light the importance of training feelings so that they become a source of moral motivation, an inner drive that is oriented to the good. On Hegel's view, moral character arises when the will becomes the centre of her own feelings and drives by cultivating interest in a goal-oriented manner. To illustrate with an example: I may have a passion for philosophy, which awakens within me anytime I come across philosophy books in a bookshop or hear philosophy talks. In this case, my passion for philosophy is distinctive of my particular predispositions, and it also characterises my way of responding to social contexts. If I am not only passionate about philosophy but also interested in it to the point that philosophy influences my actions and choices, I then develop a philosophical attitude. As Hegel says, nothing comes about without interest (Enz III § 475). Interest underpins the process of translating drives and impulses into objective and durable acquisitions and actions. The relevance of drives consists in the fact that they provide practical determination with an affective quality that

is built on moral feelings. Yet, drives give spirit opportunities for reflection in order to develop a more mature stance towards the world, and they cannot override deliberation. Accordingly, free will only arises when the subject appropriates her drives as motives and reasons for action. This entails that the subject needs to reflect upon her feelings and drives in order to transform them into reasonable sources of self-determination.

It appears that the will and practical agency are built on habit, which counts as a necessary but not sufficient condition for practical freedom. While free will cannot do without a self that is receptive to inner inclinations and external solicitations (as shown by habit), the relation between bodily attunement and practical sensitivity (e.g. responsiveness to values and norms) requires a more complex and fine-grained integration between moral feelings, character, and practical thinking. The genetic model of subjectivity that Hegel puts forward in the *Philosophy of Subjective Spirit* helps to understand how habit represents a necessary condition for having a self, but it is not sufficient for justifying whether and how the self is a subject of rational choice who is responsible for her actions. This is particularly relevant in order to critically revisit the relation between ethical life and second nature.

2. *Habit and Ethical Life*

For Hegel, the concept of *ethos* corresponds to the notion of ethical life or ethical substance (*Sittlichkeit*), with which Hegel occupied himself since his early writings. By ethical substance, Hegel refers to a community of people who are bound together by something that they have not consciously established. This is a bond that can be found in institutions like the family, civil society, and the state and that is – at the same time – the condition for their acting together. In this sense, the term *Sittlichkeit* covers both subjective attitudes and objective institutions. With regard to this, in the essay *The Scientific Ways of Treating Natural Law*, published between 1802 and 1803 in the *Kritisches Journal*, Hegel emphasises the affinity between the German word *Sitte* and the Greek *ethos*, pointing out the interdependence between universality and particularity¹⁹. Hegel argues that the concepts of subject and person cannot be completely abstracted from ethical life, and that there

¹⁹ Hegel, *Natural Law. The Scientific Way of Treating Natural Law, its Place in Moral Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Law*, trans. T.M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975, p. 112.

is a sense in which ethical life coincides with the spirit of a people. The Greeks are exemplary of such living together that achieves self-awareness through art, religion, and philosophy²⁰.

Most notably, the concept of ethical life is linked to education and to the genetic constitution of the state, which acquires legitimacy by being inhabited by a community of subjects. For example, in the *System der Sittlichkeit* (1802), ethical life is defined in terms of *Bildung* and the life of a native land. In this context, Hegel emphasises that ethical life does not indicate a love towards one's own native land, people and laws, for it is rather absolute life itself that is at stake²¹. Absolute life arguably corresponds to a felt abidance by the laws and norms of the country. In the Enz III, Hegel also argues that: «The guarantee of a constitution, i.e. the necessity that the laws be rational and their actualization secured, lies in the spirit of the whole people, namely in the determinacy by which the people has the self-consciousness of its reason. [...] If one separates the idea of a constitution [from the idea of the spirit, as if the spirit exists or has existed without possessing a constitution conformable to it, such an opinion demonstrates only the superficiality of the thought about the connection between the spirit, its consciousness about itself and its actuality]» (Enz III § 540). Ethical life is associated with the notion of constitution (*Verfassung* or *Konstitution*), which provides spirit with a durable content both in terms of norms (e.g. as a system of law and institutions)²², and in terms of practical acquaintance with the customs and traditions that are held by the community. This is why the constitution represents «the firm foundation not only of the state, but also of the citizens' trust [*zutrauen*] in it and disposition [*Gesinnung*] towards it» (PR § 265). Through the constitution, citizens acquire a sense of belonging to the community, which in turn grounds their feeling of trust in the state.

It is at this level that the relation between habit and trust becomes noteworthy, for trust may be in conflict with the attitude of taking for granted norms and codes of behaviour without questioning them. As Hegel puts it, «We trust that the state must subsist and that in it alone particular interests

²⁰ For a discussion of the relation between art and politics in Hegel's philosophy that acknowledges and contextualises the paradigm of the Greeks, see A.L. Siani, *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2010.

²¹ Hegel, *System der Sittlichkeit*, Meiner, Hamburg 1967, p. 57; trans. in english by H.S. Harris and T.M. Knox as *System of Ethical Life*, SUNY, Albany 1979, p. 147: «It does not appear as love for country and people and law, but as absolute life in one's country and for the people».

²² For a discussion of this concept in relation to Hegel's account of freedom, see G. Duso, *Libertà e costituzione* in Hegel, FrancoAngeli, Milano 2013.

can be secured. But habit blinds us to that on which our whole existence depends. When we walk the streets at night in safety, it does not strike us that this might be otherwise. This habit of feeling safe has become second nature, and we do not reflect on just how this is due solely to the working of particular institutions» (PR § 265, Addition). This passage brings to light the ambiguity of habit. On the one hand, it seems that the force of habit prevents members of the community from questioning and reflecting on the beliefs and norms that permeate their living together. On the other hand, however, habit is an essential component of dispositions in general, hence it necessarily underlies any form of being oriented or disposed towards institutions. On what basis is it then possible to distinguish between hardening (e.g. inert habituation) and trust, provided that customs have a pervasive force on the life of the subjects and require habit in order to be internalised?

One way to look at the problem is to consider ethical life as a social body, whose institutions must be oriented to the good in order to generate trust and respect. This is a top-down perspective that can be found, for example, in naturalistic readings of Hegel. The problem with this view is that it fails to explicate the role of conscience, and how subjectivity relates to (and possibly resists) norms and laws. Similarly, a bottom-up perspective that emphasises that institutions need to be grounded on relations of recognition in order to achieve the good does not fully explain how such relations suffice to produce ethical dispositions that are directed not just to other subjects but to institutions as well²³. One alternative to this consists in looking at the problem of ethical life from a generative point of view in order to appreciate a more complex dynamic between habituality and *Sittlichkeit*. From this perspective, ethical life is neither a collective agent nor an outcome of recognition, but a practical condition of possibility, a way of inhabiting the socio-political realm. This is a sedimentation of norms and practices that reminds of Merleau-Ponty's account of institution. In his courses on passivity and institution at the Collège de France (1954-55), Merleau-Ponty describes institutions as series of events that are held together by processes of sedimentation, a depth-giving process that occurs in both subjectivity and history²⁴. While, in the case of subjectivity, sedimentation refers to the

²³ A notable example of this reading is A. Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. J. Anderson, The MIT Press, Cambridge (MA) 1995.

²⁴ See M. Merleau-Ponty, *L'Institution - La Passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Edition Belin, Paris 2003; english trans. *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955)*, foreword by Claude Lefort, Leonard Lawlor and Heath Massey (trs.), Northwestern University Press, Evanston 2010.

integration of past and present experiences in a unitary, subjective stance towards the world, the second sense refers to the collective process whereby laws and practices are acquired and shared as a repertoire of meaning that is socially available. In this sense, sedimentation is closely linked to the idea of spaces that are shaped by common norms and institutions.

Two elements are of crucial importance in this view: first of all, institution refers to the creation of an ontological anteriority, which serves as a ground and as a foundation (*Urstiftung*) for an open-ended course of action. An institution generates new possibilities by establishing a collective practice, which is rooted in the past but is not necessarily determined by it. An example of this are artistic rules and paradigms, which transform and revitalise past forms of expressions by instituting new models. So did the Renaissance by introducing perspective in painting. The artists of the Renaissance were capable of appropriating the norms of Medieval iconography, but they also left the stamp of their own understanding and style. Likewise, the categories we use and the practices we refer to are institutionally grounded as long as their validity is consciously recognised and appropriated, otherwise they fall apart and reveal their inconsistency. This is why Merleau-Ponty insists that institutions can present us with open possibilities for the future, but also with stagnation and repetition. Whether it is the former or the latter that prevails, it depends on the capacity of consciousness to reanimate the past, thereby modifying “the landscapes of the present”. Thus the second and most fundamental element of institution concerns the capacity of consciousness to responsibly transform the horizons of sense given through traditions and common history.

Merleau-Ponty’s account of institution can be very helpful to explicate Hegel’s view of ethical life. For Hegel argues that institutions crucially depend on the emergence of a universal content, which is grasped and internalised by the will. Indeed, Hegel identifies custom with the precipitation of the content of freedom, which has become the habit and disposition of the will:

Since freedom and its content belong to thinking and are the universal in itself, the content has its genuine determinacy only in the form of universality. When posited in this form for the consciousness of intelligence with the determination of valid power, the content is *law*, – the content, freed from the impurity and contingency that it has in practical feeling and in the urge, and likewise impressed on the subjective will, not in the form of feeling and urge, but in its universality, as the will’s habit, disposition and character, then it is *custom* [*Sitte*] (Enz III § 485).

As Hegel says, the law becomes the will's habit only when the subjective dimension (e.g. feelings and drives) does not impinge on the process of its conscious appropriation. How then does the universal content arise? In this sense, Hegel hints at a specific form of ethical cultivation, one that results from the integration of three elements: interest, memory, and active position-taking. Without interest, the life of citizens is a life of political nullity and boredom. Hegel's idea is that ethical life offers individuals the conditions of possibility for developing concrete identities, i.e. not just as subjects but also and fundamentally as persons. Ethical life does so by providing social contexts that help to shape character and to train subjective feelings within and in dialectical relation to historically situated institutions. It is only when the interest in character formation fades and subjective feelings take over that the natural death of the state occurs. Along with interest, institutions depend on the capacity of each citizen to be the bearer of a *Sinngebung* process that acknowledges and recognises the rationality of the processes at stake. As Hegel claims: «To this extent, habit is part of ethical life as it is of philosophical thought also, since such thought demands that mind be trained against capricious fancies, and that these be broken and overcome to leave the way clear for rational thinking» (PR § 151).

The reference to the relation between habit and philosophical thought is particularly relevant, given that in the sections on psychology of the *Encyclopaedia* Hegel has shown that memory is the habit of thought (Enz III §§ 461-464). Hegel arguably suggests that habit is part of ethical life just like memory belongs to philosophical thought. Memory is a robust and cognitive form of habit, which enables thought by internalising the mechanism of language acquisition. In doing so, memory turns images and symbols into linguistic relations according to a model of sedimentation, whereby language is first passively learnt and then employed by the mind to express itself in more developed and conscious forms (such as philosophical thought). Likewise, inhabiting the social and political space requires a form of collective memory that turns an essential content (the constitution) into a language that can be shared and communicated. It is by acknowledging (or by not acknowledging) customs and norms that individuals inhabit the state, thereby instituting a shared feeling of ethical trust. In this sense, habit is part of ethical life in that it corresponds to inhabiting the public space in a responsible way, namely by appropriating its contents and by taking a position towards them.

The cultivation of interest, memory, and position-taking makes possible ethical trust as a form of ethical disposition. To be sure, Hegel stresses that inner dispositions (*Gesinnung*) make ethical life substantial and concrete

(Enz III § 515). However, the concept of *Gesinnung* is quite a complex concept that appears in Kant's moral philosophy as well as in Kant's philosophy of religion. For Kant, *Gesinnung* is a form of conviction that arises when we assent to something because of our adherence to principles (i.e. maxims). *Gesinnung* is a form of principled conviction that informs the individual stance of position-taking. It is by holding certain principles as true that individuals develop moral attitudes. Kant also distinguishes between two different types of convictions: *Überzeugung*, which is a form of assent that has subjective sufficiency and it is intersubjectively valid, and a more specific form of *Gesinnung* that refers to the subjective state that accompanies the acquisition of a principled attitude²⁵. For Kant, the disposition (*Gesinnung*) to conform with the moral law out of respect for the law is consciousness of a continuing propensity to observe the law, even though this involves conflicts with feelings and transgressions (KrPV [128] 103). The cultivation of moral disposition remains an endless progress, which may not be always universally communicated, while its affirmations and convictions (*Überzeugungen*) are.

For Hegel, instead, ethical conviction is both a theoretical and practical commitment. In section 515 of the *Encyclopaedia*, Hegel stresses that the *Gesinnung* coincides with the *Wissen* of substance and with the identity of collective interests, taken as a totality. Inwood translates this passage as follows: «The *disposition* [*Gesinnung*] of the individuals is *awareness* of the substance and of the identity of all their interests with the whole. [...] This is *trust*, the genuine, ethical disposition [*Gesinnung*]»²⁶. Having an ethical disposition means not only that one is cognisant of having a role in ethical life, but also that one needs to bring it forth through decisions and responsible participation. Citizens participate in the political sphere by communicating their intentions and by making these concrete and visible through their choices and actions. In this respect, it is significant that the notion of *Gesinnung* does not rule out conscious acknowledgment but rather combines the individual stance of position-taking with a more practical involvement in the interests of the community. These two aspects are necessary requisites of ethical trust, i.e. the bond that ties individuals together, both in relation to each other as well as to the community as a whole. For Hegel, ethical trust is

²⁵ S.R. Palmquist, *What is Kantian Gesinnung? On the Priority of Volition over Metaphysics and Psychology in Religion within the Bounds of Bare Reason*, in «Kantian Review», 20, 2 (2015), pp. 235-264.

²⁶ M. Inwood, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, OUP, Oxford 2010, p. 228.

the opposite of blind rule-following, in that it depends on how citizens pursue their self-determination on the ground of their convictions and adherence to collective social bonds.

From this perspective, it appears that the difference between habit and trust in ethical life is founded on a common element, which consists in the cultivation of dispositions within the framework of subjective and objective *Bildung*. Habit is a necessary condition for any cultivation of disposition, and indeed, as noted by Lumsden and Pinkard, the word habit preserves in several languages an etymological connection to living and dwelling, for habits are «lived expressions of a posited material character and they are felt as such by the subjects»²⁷. However, when it comes to ethical life, the paradigm of bodily habituation does not suffice to justify trust in the state as a specific form of ethical disposition. While habituation in the Anthropology centres on the acquisition of self-identity at the level of sensibility, ethical trust involves the training of the will and its responsiveness to ethical content, such as laws and institutions, thereby underpinning personality and critical thought. In a way that reminds of the process of habit formation, ethical trust unifies and integrates this stance of position-taking towards ethical life, producing that feeling of being at home that causes lapses into comfort and sheer passivity when is devoid of conscious appropriation.

For Hegel, ethical trust represents the objective dimension of second nature, for it requires the internalisation of reflective and deliberative abilities in order to provide subjectivity with personality and commitment. Yet, just like habit is permeable and open to external solicitations, likewise trust makes us vulnerable towards others and the social sphere, exposing us to the constant and never ending effort of cultivating responsibility and revising or changing attitudes. This is why ethical trust cannot be mistaken with safety or security. While we walk the streets in the night being confident that – whatever bad things may happens to us (e.g. robbery or aggression) – we can appeal to justice, this does not guarantee that freedom is realised in the state. Indeed, safety can be the result of a higher level of security and control that hinders freedom. Unlike the habit of feeling safe, ethical trust calls for the exercise of reflection and critical thinking.

This difference between habit and ethical trust explains why Hegel is keen to recall the ambiguity of habit in the *Philosophy of Right*, while pointing to a disposition towards ethical life that is stronger than subjective trust. The reason for this is that he was aware of the risks involved in taking habit

²⁷ S. Lumsden, *art. cit.*, p. 79.

tout court to be the natural bond of the state. In this respect, I believe that Hegel's philosophy compels us to reconsider the limits of habit, and to further appreciate the richness of ethical dispositions, such as ethical trust. For it is only when citizens inhabit the state by relying exclusively on passive imitation of practices that are devoid of acknowledgment and practical determination that political and social crises are the only possible outcome.

Conclusions

Hegel's view of habit and ethical life allows a reconsideration of the relation between nature and spirit not in terms of naturalism or anti-naturalism, but rather in light of the sense-making processes that inform institutions. Most notably, I have argued that the relation between first and second nature is neither a relation of emergence (i.e. priority of either spirit or nature) nor a top-down relation, but rather a generation of sense that occurs in both subjectivity and the state. Within subjectivity, second nature is a process of bodily habituation that centres on the acquisition of self-identity and underpins sensitivity to contexts cues and bodily abilities. In the case of ethical life, second nature stands for ethical trust, which is a way of inhabiting the state that is informed by interest, memory, and active position-taking. Far from coinciding with a vertical structure, ethical life corresponds to a horizontal dimension inhabited by subjects who own themselves as persons, and who responsibly participate in the community and the state. This suggests that the relation between habit and ethical life cannot be understood in terms of power relations, but only in terms of generative processes that call forth responsibility and conscious appropriation.

However, since the social and political dimensions of ethical life are not immune to error, as they are contingent and often inadequate to realise the concept of freedom, we should still ask – following O'Connor – whether freedom can be realised within a strict institutional space. As I have argued, the institutions Hegel refers to are not normatively constrained forms of life in Pippin's sense, but rather forms of inhabiting, which are subject to self-appropriation and position-taking. To be sure, individuals and ethical substance engage in reciprocal action and inter-action (Enz III § 540): ethical life provides subjects with an objective ground and a rational constitution, whereas citizens validate the rationality of their institutions through their actions. Still, it is true that Hegel's view of ethical life leaves little room for an understanding of how social and political change can be gradually intro-

duced and realised within the community and society at large. Hegel does not seem interested in exploring forms of resistance, as he maintains that constitutions that fail to institute ethical life are doomed to natural death in their entirety. Thus, it looks like no institution of ethical life would survive the disintegration of their relational unity.

The force of ethical life, however, lies not only in its grounding structure, i.e. in the fact that it provides a condition of possibility for the development of institutions. Ethical life is also a durable, historical formation that is shaped by culture and education. In this sense, Hegel's idea is that the reformation of customs is always possible as long as individuals cultivate their conscience and pursue the good. As he writes: «It is only in times when the world of actuality is hollow, spiritless, and unstable, that an individual may be allowed to take refuge from actuality in his inner life. Socrates lived at the time of the ruin of the Athenian democracy. His thought vaporized the world around him and he withdrew into himself to search there for the right and the good» (PR, § 138, Addition). While being aware of one's freedom as something that belongs only to me («as the *substance* within me» § 137, Addition) is detrimental to action, Hegel nonetheless acknowledges that the cultivation of subjective spirit will always be a viable solution to restoring or instituting new objective realities.

Acknowledgments

I presented earlier versions of this paper in different venues, including the School of Philosophy of University College Dublin in May 2016, the Annual Conference of the British Society for the History of Philosophy in Sheffield in April 2017, the University of Valencia in October 2017, and finally the Philosophy Department of Boston College in January 2019. I wish to thank all attendees for their helpful comments and questions. I am also thankful to the reviewers of *Teoria*, and particularly to Niall Keane for proofreading and commenting on the penultimate version of this article. As always, all remaining errors are mine. The completion of this output was supported by a Humboldt Fellowship for Senior Researchers as well as by the Philosophy Department of Boston College.

Abstract

This paper explores the relation between habit and ethical life in Hegel's philosophy drawing on both Hegel's Philosophy of Subjective Spirit and the Philosophy of Right. For Hegel, habituality underlies the constitution of dispositions, including the sense of belonging to the the community and the state that is distinctive of ethical life. However, habit in itself does not suffice to motivate or to justify trust in the state. In this light, I reconsider the difference between habit and trust in ethical life by looking at the specific nexus that holds together institutions and citizens. This will lead to a reconsideration of ethical life as a form of inhabiting the social and political dimension that is informed by conscious acknowledgment and appropriation. Accordingly, I argue that while habituality in the Anthropology is crucial for the cultivation of sensibility, ethical trust involves the cultivation of interest, memory, as well as theoretical and practical position-taking.

Keywords: Habit; Trust; Ethical life; Hegel; Dispositions.

Elisa Magrì
Boston College, Philosophy Department
elisa.magri@bc.edu

La dialettica tra fiducia, fede e *parrhesia* in *Timore e tremore* di Søren Kierkegaard

Gloria Dell'Eva

Nel seguente articolo analizzo il concetto di fiducia in ambito religioso, mettendolo in relazione, da un lato, con quello di fede e, dall'altro, con quello di *parrhesia* [comunicazione franca]. Questi tre concetti verranno esemplificati e discussi a partire da un'opera di Søren Kierkegaard, *Timore e tremore*. Inizio questo mio intervento commentando un passo dal lemma *Vertrauen* [fiducia] della *Theologische Realenzyklopädie*:

[...] [L]a difficoltà teologica di considerare la fiducia come un tema da iscriversi nell'etica è radicata nell'uso biblico predominante di questo concetto. Il Salmo 118, 8 recita: «è bene avere fiducia nel Signore più che confidare nell'uomo». Quindi la fiducia si caratterizza per il fatto che essa manifesta e porta a compimento il proprio valore nella relazione con Dio. Soprattutto nella letteratura sapienziale, [...] si consiglia per lo più di avere fiducia esclusivamente in Dio e, in generale, di diffidare degli uomini [...]. Questa considerazione biblica ha fatto sì che, a livello storico, la fiducia venisse collocata all'interno della dottrina della fede, ma non nell'etica teologica. Questo risultato è insoddisfacente, poiché non tiene conto del fatto assodato che la fiducia è un elemento irrinunciabile per la costituzione della vita umana nelle sue molteplici dimensioni (personale, sociale, politica), anche se, solitamente, si diviene coscienti di ciò sempre e solo in maniera dolorosa quando si presenta una situazione negativa di tradimento o perdita della fiducia. L'etica, quindi, non può esimersi dal compito di interrogarsi sul ruolo della fiducia nel contesto di processi di comunicazione interpersonale. Si deve chiedere grazie a quali elementi la fiducia possa costituirsi ed essere promossa e quale scopo si persegua tramite questi processi comunicativi, se essi conducano al bene comune¹.

¹ R. Strunk, *Vertrauen*, in «Theologische Realenzyklopädie», vol. XXXV, De Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 71-76, p. 71. Se non specificato altrimenti, la traduzione in italiano delle citazioni è da intendersi opera dell'autrice.

Questa citazione fornisce tre punti guida per la mia analisi di *Timore e tremore*. (1) Il tema della *fiducia* viene solitamente trattato in ambito teologico all'interno della dottrina della fede [*Glaubenslehre*] e non dell'etica teologica. Eppure la fiducia è essenziale anche nella costituzione di diverse dimensioni della vita umana, fondando non solo il rapporto del singolo con Dio, ma anche quello del singolo con gli altri uomini. La fiducia dovrebbe quindi essere presente per l'uomo nel rapporto religioso e in quello sociale e politico. (2) La presa di coscienza della fiducia che ci lega agli altri avviene sempre e solo attraverso la messa in crisi del rapporto esistente. Ciò significa che noi prendiamo coscienza della fiducia di base che caratterizza la nostra vita sociale solo nel caso in cui questa venga meno o qualcuno la tradisca. (3) L'etica non può evitare di interrogarsi sulla fiducia come elemento di coesione sociale, nonché come sentimento collettivo che si sviluppa grazie a prassi di comunicazione interpersonale. Queste a loro volta contribuiscono a supportarla e a diffonderla, o, in caso negativo, a decostruirla.

Questi tre punti possono servire da orientamento per l'interpretazione della struttura dialettica di *Timore e tremore*. In quest'opera Kierkegaard descrive la dialettica della fede rifacendosi alla vicenda di Abramo. Nell'interpretazione kierkegaardiana del racconto biblico possiamo individuare tre stadi corrispondenti agli elementi caratterizzanti la fiducia, messi in evidenza da Strunk e riassunti qui sopra. Nel primo stadio l'etica si fonda sulla fiducia che l'uomo ripone in Dio. In un secondo stadio fiducia in Dio ed etica vengono messe in crisi in nome dell'amore del singolo verso Dio. Segue, infine, un terzo stadio in cui fiducia ed etica vengono ripristinate: essendo passate attraverso la crisi, esse vengono ristabilite in modo dialetticamente "potenziato", cosicché l'etica riceve un fondamento teologico. L'uomo, divenuto consapevole di questo fondamento, lo porta a espressione tramite un atto di comunicazione interpersonale parresiastica, veritiera e completa: tramite la comunicazione, l'uomo promuove la consapevolezza della presenza di Dio nel mondo come base del legame etico che lo lega agli altri uomini e all'ambiente in cui vive.

Nel prossimo paragrafo mostrerò più da vicino come i tre punti individuati da Strunk possano essere declinati nella struttura dialettica di *Timore e tremore*, mettendo così in luce i diversi significati che la fiducia può assumere in quest'opera. A seguire presenterò brevemente la dialettica tra fiducia e fede in quest'opera kierkegaardiana, mostrando, da un lato, il rapporto senza piena corrispondenza tra fiducia e fede, dall'altro, evidenziando come alla fine la fede venga superata attraverso un atto di

comunicazione parresiastica. Successivamente, analizzerò la differenza tra la comunicazione metaforica indiretta della fede e un tipo di comunicazione parresiastica diretta. Dopo una breve trattazione del concetto di *parrhesia*, nell'ultimo paragrafo mostrerò che l'ultima frase di Abramo rivolta a Isacco sia da interpretarsi come esempio di *parrhesia*.

1. *La fiducia in Timore e tremore*

(1) Strunk propone di inserire il tema della fiducia non solo in un contesto di dottrina della fede, ma di considerare la fiducia come elemento centrale sia dell'etica sociale sia della politica. In *Timore e tremore*, Abramo inizialmente mostra piena fiducia in Dio: nonostante tutto sembri essere contrario alla possibilità di avere figli, egli continua a credere che Dio manterrà la sua promessa. In questo primo stadio la fiducia di Abramo nella promessa divina non determina solo il suo rapporto con Dio, ma contemporaneamente anche quello con gli altri uomini. Se Dio adempierà la promessa, infatti, Abramo diverrà padre di Isacco e conseguentemente il capostipite di una discendenza numerosa sulla terra². In questo stadio si può quindi affermare che il rapporto di fiducia tra uomo e Dio fonda l'etica sociale, poiché l'adempimento della promessa da parte di Dio permette ad Abramo sia di realizzare il suo amore paterno nei confronti di Isacco sia di divenire il capostipite di una stirpe, di una nuova comunità.

(2) Nel secondo dei punti individuati nel testo di Strunk, si sostiene che si diviene coscienti di un rapporto di fiducia solo quando questo venga messo in crisi. Nell'interpretazione kierkegaardiana della vicenda di Abramo è Dio stesso a mettere in crisi la fiducia del capostipite, in quanto, dopo aver donato Isacco, egli pretende inaspettatamente che Abramo lo sacrifichi. Ci si può fidare di un Dio che pretende un tale sacrificio contraddicendo se stesso? La richiesta di Dio non genera, però, disorientamento psicologico in Abramo: egli non esita a obbedire e intende fermamente sacrificare Isacco³. Il rapporto che lega Abramo a Dio in questo stadio è cambiato, non è più di fiducia, ma di obbedienza. Sybille Lewitscharoff⁴

² S. Kierkegaard, *Frygt og Bøven*, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. IV, Gads Forlag, København 1997, pp. 97-210, p. 114 (trad. it. di F. Fortini, *Timore e tremore*, SE, Milano 1990, p. 29).

³ *Ivi*, p. 118 (trad. it., p. 34).

⁴ S. Lewitscharoff, *Steine, die fliegen, Worte, die fallen. Literatur und menschliche Schuld*, in «Sinn und Form» 62 (2010) n. 2, pp. 251-263, p. 255.

considera questo tipo di obbedienza la base di ogni forma di terrorismo religioso: il terrorista è disposto a ignorare ogni canone etico di convivenza sociale in nome del suo amore per Dio. Nell'interpretazione kierkegaardiana, il caso di Abramo è ancora più estremo, poiché, a differenza di un atto terroristico, il patriarca non rivolge la sua azione contro degli sconosciuti, ma contro suo figlio, che aveva oltretutto atteso per così tanto tempo.

In questo stadio ci troviamo di fronte a una duplice negazione dell'etica in nome dell'amore religioso del singolo verso Dio: da un lato, compiendo il sacrificio, Abramo si accinge a negare il legame etico-paterno che lo lega a Isacco; dall'altro, distrugge anche il legame etico-comunitario, precludendosi tramite il suo gesto la possibilità di avere una numerosa discendenza. Va inoltre considerato, che gli altri uomini lo guardano con sospetto, con *horror religiosus*, in quanto non lo capiscono. A causa del suo rapporto con Dio Abramo si isola dalla comunità⁵. Nella fase dell'obbedienza religiosa, quindi, il rapporto del singolo con Dio non è più un rapporto di fiducia, ma di cieca obbedienza, da cui consegue che sia intaccato anche il rapporto di amore paterno e quello di fiducia che lega il singolo alla comunità.

(3) Secondo il terzo punto individuato sopra, la fiducia è non solo elemento di coesione sociale, ma anche risultato di una prassi di comunicazione interpersonale. Come appena constatato, tramite la sua decisione di sacrificare Isacco, Abramo perde sia la fiducia di Isacco sia quella degli altri nei suoi confronti. Anche il suo rapporto con Dio non si basa più su un legame positivo di fiducia, ma di obbedienza e sottomissione. In questo stadio Abramo non parla con nessuno perché sa che nessuno può comprenderlo nella sua volontà di obbedienza, e si isola completamente dalla comunità. Nell'interpretazione kierkegaardiana della vicenda biblica si trova, tuttavia, un ulteriore capovolgimento dialettico condensato nel passaggio dal silenzio di Abramo – caratteristico della fase dell'obbedienza – alla comunicazione interpersonale parresiasica: Abramo rompe il silenzio, l'etica e la fiducia vengono ripristinate tramite le sue parole. Alla fine di *Timore e tremore* Kierkegaard riprende un elemento presente anche nel racconto biblico e ne fa la chiave di volta dialettica della sua interpretazione: prima che Dio revochi la sua richiesta tramite l'invio dell'angelo, Abramo parla e dice a Isacco che Dio si procurerà da sé la vittima sacrificale. Queste parole rappresentano un atto comunicativo volto a tranquillizzare Isacco

⁵ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 154 (trad. it., p. 73).

e a ripristinare la fiducia del figlio nei confronti del padre. Testimoniano, però, anche la profonda conoscenza che Abramo ha di Dio: egli conosce Dio e sa che questi non pretenderà il sacrificio. Abramo ne è consapevole prima ancora che Dio revochi la sua richiesta, ovvero prima che Dio, bloccando il sacrificio, riveli a tutti la sua vera intenzione, quella di mettere alla prova la fede di Abramo. La comunicazione parresiastica di Abramo non è quindi solo un gesto etico nei confronti di Isacco, volto a ripristinare la fiducia del figlio nel padre, è soprattutto testimonianza di una più profonda e veritiera conoscenza di Dio da parte di Abramo. Si potrebbe altrimenti pensare a una menzogna detta per tranquillizzare Isacco, mentre, in questo caso, Abramo è certo di dire la verità. Tramite le sue parole, egli manifesta una conoscenza più profonda di Dio e in questa sua certezza, da un lato, egli rassicura Isacco, dall'altro, supera la tensione paradossale della fede. Nel prossimo paragrafo mostrerò come ciò avvenga.

2. Fiducia e fede in *Timore e tremore*

In *Timore e tremore* la fede è qualcosa di più complesso rispetto a un semplice rapporto di fiducia e a un puro legame etico. La fede è paradosso, lotta interiore tra due istanze contrastanti. Non vi è mai una corrispondenza totale tra fede e fiducia, poiché quest'ultima appare sempre e solo come uno dei due elementi che costituiscono il paradosso della fede e viene abbinata paradossalmente a un altro elemento contrapposto (fiducia vs. obbedienza e obbedienza vs. fiducia nel «Dio che è qui»). Secondo Kierkegaard, nella storia di Abramo si presentano due nodi paradossali nello sviluppo dialettico della sua fede. Un primo nodo lo possiamo individuare nello scontro tra etica e religione, tra l'amore di Abramo per Isacco e la ferma volontà di sacrificare il figlio in nome dell'amore per Dio. L'amore paterno – simbolo anche del legame etico-comunitario e della fiducia – e l'amore religioso verso Dio si contrastano nell'interiorità di Abramo. Semplificando, ho fatto riferimento prima a diversi stadi nella vicenda di Abramo. Il termine “stadio” richiama, però, uno sviluppo lineare e successivo. Nella fede, invece, le emozioni che caratterizzano i diversi stadi sono presenti contemporaneamente in una lotta interiore paradossale non risolta: Abramo ama Isacco ancora più di prima, ora che lo deve sacrificare e comprende chiaramente a cosa dovrà rinunciare uccidendolo; eppure non tentenna un istante ed è disposto a sacrificarlo per compiacere Dio e dimostrarli il suo amore.

Il secondo nodo paradossale è meno evidente rispetto al primo e necessita di un'argomentazione più sottile. Esso consiste nello scontro tra la volontà di Abramo di sacrificare Isacco e la sua fiducia nel fatto che Dio non pretenderà questo sacrificio. Schematizzando i diversi stadi, ho accennato alla certezza e alla conoscenza profonda di Dio da parte di Abramo, ma dovremmo più correttamente parlare di fede, fintanto che ci troviamo nell'ambito della lotta paradossale. Se da un lato Abramo è disposto a sacrificare Isacco, dall'altro egli "crede" che Dio non pretenderà il sacrificio. Ciò significa, in altri termini, che Abramo "crede" in un Dio di cui ci si può di nuovo fidare. Ricapitolo il rapporto di fiducia tra Abramo e Dio, per tornare in seguito su quello tra fede e certezza. In un primo momento Abramo si era già fidato di Dio, del Dio onnipotente della promessa che gli aveva concesso di avere un figlio in tarda età; non aveva dubitato per un solo istante che il suo desiderio si sarebbe avverato in virtù di quel patto di fiducia che aveva stretto con Dio. Questa fiducia ingenua in un Dio onnipotente era però stata messa in crisi da Dio stesso tramite la sua richiesta di sacrificare Isacco. A questo punto compare una nuova idea di Dio: non più di un Dio onnipotente che esaudisce un desiderio impossibile, premiando la fiducia del credente; neppure di un Dio tiranno che pretende un atto brutale e irrazionale come prova dell'amore dell'uomo verso di lui, mettendo così in crisi la fiducia del credente. È l'idea, invece, di un «Dio che è qui» [*Gud er til*]⁶ nel mondo e nell'uomo, e che "fonda" l'etica stessa: Dio è il fondamento dell'etica e della fiducia reciproca degli uomini, Dio è il legame sacro immanente che lega gli uomini gli uni agli altri⁷. Fintanto che questa nuova idea di Dio emersa dalla crisi si scontra con l'idea di Dio come tiranno che pretende il sacrificio del figlio, ci troviamo ancora nella lotta paradossale e interiore che caratterizza la fede.

Il passaggio dalla lotta paradossale tra sentimenti contrastanti alla certezza che Dio non pretenderà il sacrificio e, quindi, alla completa eliminazione dell'idea di Dio come tiranno si realizza nel momento in cui Abramo comunica questa nuova idea di Dio a Isacco. Attraverso questa prassi comunicativa parresiastica, che esterna la nuova idea di Dio e la condivide con qualcun altro – Isacco, in questo caso – avviene il superamento della lotta paradossale della fede e il ripristino del legame di fiducia. Isacco

⁶ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. IV, Gads Forlag, København 1997, pp. 211-306, p. 229 (ed./trad. it. a cura di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in *Kierkegaard Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 199-258, p. 210).

⁷ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 112 (trad. it., p. 27).

interroga, infatti, il padre, supponendo che egli sappia. Se Abramo avesse negato di sapere, avrebbe mentito. Egli, però, non può dire ciò che sa⁸, altrimenti la comunicazione tra padre e figlio si ridurrebbe a una trattazione dogmatica su Dio e sulla sua presenza nel mondo come fondamento etico. Rispondendo a Isacco che Dio si procurerà da sé la vittima sacrificale, Abramo non mente e, tramite questa affermazione concreta e veritiera, strettamente legata al contesto in cui si trovano, dimostra di avere certezza della presenza divina nel mondo. La risposta di Abramo è innanzitutto un atto di testimonianza concreta della presenza divina, con cui egli palesa e condivide con gli altri una consapevolezza che sino a quel momento era stata nascosta nella sua interiorità. In secondo luogo questa frase di Abramo è qualcosa di più di un'esternazione di una consapevolezza interiore; essa è un atto performativo della presenza di Dio nel mondo come legame sacro immanente che lega gli uomini tra loro. Tramite la sua frase veritiera, infatti, Abramo costruisce e corrobora il legame etico tra gli uomini e porta ad espressione il principio divino immanente. Per capire meglio questo aspetto fondamentale, ovvero il superamento della fede nell'atto di testimonianza e nel gesto performativo della presenza di Dio, è utile rifarsi di nuovo all'idea di Dio che si cela dietro questi movimenti dialettici. Sia nel rapporto iniziale di fiducia ingenua sia nel rapporto di obbedienza, Dio è un Dio trascendente, superiore rispetto all'uomo e onnipotente. Il «Dio che è qui» è, invece, un Dio immanente e presente nell'uomo stesso e nel mondo, e ha bisogno dell'uomo per essere portato a espressione. Il paradosso della fede viene superato nell'attimo decisivo in cui Abramo risponde ad Isacco, perché viene superato lo iato che separa l'uomo e Dio, negli stadi precedenti all'origine del paradosso: solo un Dio superiore e onnipotente può esaudire un desiderio assurdo e solo un Dio superiore e tiranno può pretendere il sacrificio del figlio come prova dell'amore dell'uomo nei suoi confronti. Se Dio, invece, è nell'uomo stesso e nel mondo, la tensione dell'uomo verso Dio non ha più ragion d'essere e l'unico rapporto concepibile tra uomo e Dio diviene quello dell'espressione performativa di un principio che l'uomo porta in sé. Poiché questo principio divino immanente è di carattere etico e garantisce la fiducia reciproca che lega gli uomini tra loro, la *performance* della presenza di Dio nel singolo diviene contemporaneamente testimonianza concreta del legame etico, diventa azione etica nei confronti degli altri e del mondo.

⁸ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 206 (trad. it., p. 128).

3. *Fede e comunicazione in Timore e tremore*

Perché il secondo nodo paradossale della vicenda di Abramo è meno evidente rispetto al primo? Si tratta di un problema di prospettiva e, contemporaneamente, di un problema di comunicazione. La voce narrante di *Timore e tremore* è quella di Johannes de Silentio. Egli stesso ammette di rimanere a uno stadio di sviluppo molto inferiore nella dialettica della fede rispetto a quello raggiunto da Abramo, il vero «cavaliere della fede» [*Troens Ridder*]⁹. Johannes, infatti, si cala mimeticamente nella vicenda biblica di Abramo chiedendosi fino a che punto si sarebbe spinto. Egli non sarebbe andato oltre il primo nodo paradossale: sarebbe stato disposto a sacrificare il figlio, ma non avrebbe creduto che Dio, alla fine, non avrebbe richiesto il sacrificio. Quando Dio revoca la sua richiesta, Johannes – immaginoso protagonista della vicenda di Abramo – si vergogna, riconoscendo di non essere stato in grado di prevedere che si trattava solo di una prova e di intuire che Dio non è, dopotutto, solo un tiranno dell'amore, che desidera misurare l'amore dell'uomo nei suoi confronti. Johannes de Silentio fa esperienza solo del primo nodo paradossale, non sa nulla del «Dio che è qui», ha una prospettiva molto parziale, alla quale tenta di porre rimedio descrivendo il duplice paradosso della fede in Abramo tramite la metafora del salto mortale¹⁰. Hans Blumenberg sostiene che la metafora esprima il «tutto della realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile» altrimenti¹¹. Dalla prospettiva di Johannes de Silentio, questa affermazione è sicuramente vera siccome questi non riesce a esperire il «tutto della realtà» della fede e fa quindi ricorso al discorso metaforico per descrivere l'esperienza di Abramo più completa della sua. L'affermazione di Blumenberg non vale, invece, per Abramo. Per comunicare Abramo non si serve della metafora, mezzo espressivo tipico di Johannes de Silentio. Abramo tace e non dice nulla della lotta paradossale della fede che ha luogo nel suo animo, perché in questa lotta si scontrano prospettive

⁹ L'espressione «cavaliere della fede» viene utilizzata frequentemente in *Timore e tremore*. Si confronti, ad esempio, p. 59 della traduzione italiana dove Johannes de Silentio paragona il «cavaliere della fede» e il «cavaliere della rassegnazione infinita» (cfr. S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 141).

¹⁰ Cfr. a questo riguardo l'*Effusione preliminare* (cfr. S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., pp. 123-147/trad. it., pp. 39-66) nella quale la costellazione metaforica del salto mortale è particolarmente presente.

¹¹ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013, p. 29 (trad. it. di M.V. Serra Hansberg, revisione della trad. it. di M. Russo, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, p. 16 s.).

contrapposte; esprimendone una, quindi, ne tradirebbe l'altra, mentre la natura del paradosso e della fede comportano che esse siano presenti e valide tutte contemporaneamente nel suo animo. A differenza di Johannes de Silentio che parla e si serve della metafora, per quanto riguarda il paradosso della sua fede, Abramo tace¹². Alla fine di *Timore e tremore*, invece, egli parla con Isacco in modo franco¹³. Abramo non parla per descrivere dall'esterno l'esperienza paradossale della fede, come nel caso di Johannes de Silentio, ma per risolverla tramite le sue parole. Così facendo egli non solo rompe il silenzio che per lui avvolge i nodi paradossali, ma giunge anche a scioglierli tramite la parola diretta, non-metaforica. Per Abramo, a differenza di quanto sostiene Blumenberg, "il tutto della realtà" è esperibile e comunicabile non-metaforicamente, non come trattazione dogmatica sulla presenza di Dio nel mondo, ma come frase semplice e concreata volta a testimoniare la consapevolezza della presenza divina e a ripristinare l'etica e la fiducia di Isacco e della comunità in Abramo¹⁴.

Date queste premesse, rispondo ora alla domanda posta all'inizio di questo paragrafo, ovvero perché il secondo nodo paradossale della vicenda di Abramo risulti meno evidente rispetto al primo. Questo dipende dal fatto che l'autore pseudonimico e voce narrante in *Timore e tremore* – Johannes de Silentio – esperisce solo il primo nodo paradossale, mentre il secondo viene vissuto da Abramo esclusivamente. Solo tramite l'*escamotage* della metafora Johannes de Silentio esprime la prospettiva superiore di Abramo. E tuttavia Kierkegaard, nonostante l'autore fittizio Johannes, riesce a far trapelare anche il punto di vista di Abramo grazie all'ultima frase rivolta a Isacco. Quando Isacco interroga Abramo supponendo che egli sappia, il padre gli dice la verità: «Figlio mio, Iddio si provvederà lui stesso dell'agnello per l'olocausto»¹⁵. Abramo conosce questa verità in anticipo, cioè

¹² S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., pp. 201 ss. (trad. it., pp. 122 ss.).

¹³ *Ivi*, p. 203, p. 206 (trad. it., p. 124 s., p. 127 s.).

¹⁴ Più adeguato a interpretare il rapporto tra la prospettiva di Johannes de Silentio e quella di Abramo mi sembra piuttosto il punto di vista di Hans Urs von Balthasar. Pur non essendo un autore che abbia lavorato esplicitamente a una teoria della metafora, tuttavia nella sua opera fa largo uso di elementi metaforici e di metafore strutturali. A proposito dell'utilizzo della metafora in ambito religioso egli sostiene che essa sia una forma di «pre-comprensione» [*Vorverständnis*], che tuttavia non riesce a offrire una concezione adeguata [*adäquates Begreifen*] poiché rimane ambigua. Johannes de Silentio rimane confinato nella «pre-comprensione» estetica del metaforico, mentre Abramo giunge a una concezione completa e adeguata del suo rapporto con Dio, e la comunica in modo diretto. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, p. 18 (trad. it. di G. Somnavilla, *Teodrammatica*, vol. I, Jaca Book, Milano 1980, p. 22).

¹⁵ *Ivi*, p. 206 (trad. it., p. 128).

prima che Dio revochi la sua richiesta. Con la sua comunicazione diretta (parresiastica) Abramo supera la paradossalità e il silenzio che hanno caratterizzato la sua fede fino a quel momento e si libera così dal paradosso della fede, testimoniando di fronte a Isacco di sapere, di conoscere Dio. Come già osservato, Abramo esterna una consapevolezza che sino a quel momento aveva racchiuso nella sua interiorità e, al contempo, il suo atto comunicativo volto a testimoniare la presenza di Dio nel mondo è un atto performativo del principio etico divino immanente: tramite le sue parole, egli porta a espressione questo principio e ristabilisce così il legame di fiducia che suo figlio ha verso di lui e verso Dio; egli supera, inoltre, anche il sospetto e la sfiducia che la sua volontà di sacrificio e il suo silenzio avevano generato negli altri uomini, ristabilendo quindi indirettamente il legame di fiducia con la comunità.

4. *La parrhesia*

La frase di Abramo rivolta a Isacco è un esempio di *parrhesia*. Kierkegaard non usa il vocabolo greco in *Timore e tremore*; tuttavia in quest'opera si serve due volte dell'aggettivo danese *frimodig* e il sostantivo *Frimodighed*¹⁶ ricorre più volte nella sua opera *La ripetizione*, testo strettamente legato a *Timore e tremore*. Nel prossimo paragrafo commenterò l'occorrenza più significativa ne *La ripetizione*. Prima, invece, vorrei tracciare una breve storia del concetto di *parrhesia* per confrontare in seguito tutte le sfaccettature semantiche che convergono anche nelle parole di Abramo.

Secondo l'analisi di Michel Foucault¹⁷, la *parrhesia* è una forma di comunicazione diretta in cui il parlante dice chiaramente ciò che pensa rinunciando a qualunque sotterfugio retorico¹⁸. Il *parrhesiastes* dice ciò che

¹⁶ I due termini danesi sono tradotti in italiano con *franco* e *franchezza*. Queste soluzioni traduttive in entrambe le lingue offrono una discreta traduzione del termine greco *parrhesia*. In questo paragrafo, dedicato all'analisi dello sviluppo storico della *parrhesia*, emergerà come una traduzione esatta del termine greco si riveli sempre molto difficile. Come osserva Beate Beer, già in latino – dove il termine *parrhesia* viene tradotto per lo più con *fiducia* o *constantia* o *libertas dicendi* – si perdono importanti aspetti semantici presenti nell'originale greco e sono necessari più termini per restituire l'originaria ricchezza di significato. Cfr. B. Beer, *Parrhesia*, in «Reallexikon für Antike und Christentum», vol. XXVI, Hirsemann Verlag, Stuttgart 2015, pp. 1014-1033, pp. 1014 s., p. 1025.

¹⁷ M. Foucault, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Vrin, Paris 2016 (ed./trad. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996).

¹⁸ *Ivi*, p. 80, pp. 97 s. (trad. it., p. 4, pp. 10 s.).

sa essere vero¹⁹. Solo se il fatto di dire il vero costituisce un pericolo per chi parla, si tratta di vera *parrhesia*²⁰. Il pericolo deriva dal fatto che la *parrhesia* può irritare l'interlocutore essendo un esercizio di critica nei confronti di qualcuno che è più potente del parlante: viene dal basso ed è diretta verso l'alto, ad esempio quando un filosofo critica un tiranno, un cittadino la maggioranza dell'assemblea, un allievo il maestro²¹. L'esercitare la libertà di parola nei confronti di un potente non è, però, una caratteristica originaria della *parrhesia*. Nei testi di Euripide, ad esempio, la *parrhesia* è un elemento essenziale della democrazia ateniese, tutti i cittadini hanno uguale diritto all'esercizio di potere e, quindi, diritto di parola. Solo con il sorgere delle monarchie ellenistiche il carattere della *parrhesia* si modifica: essa si esercita soprattutto nella relazione tra il sovrano e i suoi consiglieri, che lo aiutano a prendere decisioni e lo mettono in guardia di fronte alla tentazione di abusare del suo potere. Un buon re sarà in grado di ascoltare il *parrhesiastes*, mentre un tiranno lo punirà per quello che ha detto, se ciò va contro la sua persona e la sua volontà. Il luogo in cui si esercita la *parrhesia* non è più l'agorà, come in epoca classica, ma la corte del re²².

Nel mondo greco la pratica parresiastica si diffuse non solo in ambito politico, ma anche filosofico. Anche se Platone non definisce mai esplicitamente Socrate un *parrhesiastes*, questo secondo Foucault è il ruolo che questi chiaramente assume nei dialoghi platonici: egli discute apertamente per strada con gli ateniesi e li esorta ad avere cura di sé, della saggezza, della verità e della perfezione delle loro anime. Nell'*Alcibiade maggiore*, inoltre, è già presente anche il carattere di critica nei confronti del potere, che abbiamo visto divenire tipico del discorso parresiastico. Mentre gli amici e gli amanti di Alcibiade lo lusingano per ottenere favori, Socrate lo critica e rischia di attirare la sua ira su di sé esortandolo – prima di riuscire in ciò che si prefigge, ovvero governare Atene e diventare il più potente re di Persia – a prendersi cura di se stesso²³.

Presento qui brevemente anche il saggio di Eric Peterson *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*²⁴, poiché in questo contributo lo studioso

¹⁹ *Ivi*, pp. 81 s. (trad. it., p. 6).

²⁰ *Ivi*, pp. 82 s. (trad. it., p. 7).

²¹ *Ivi*, p. 84 (trad. it., p. 8).

²² *Ivi*, pp. 99 s. (trad. it., pp. 11 s.).

²³ *Ivi*, pp. 100 s. (trad. it., pp. 12 s.).

²⁴ E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*, in W. Koepf (ed.), *Reinhold Seeberg Festschrift*, vol. I, *Zur Theorie des Christentums*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1929, pp. 283-297.

analizza il fenomeno della *parrhesia* non solo in ambito politico-filosofico, ma anche in ambito religioso. Mi voglio soffermare in particolare sulla sua riflessione sulla *parrhesia* nei testi di Filone d'Alessandria e nel Vangelo. Nella letteratura giudaico-ellenistica, secondo Peterson, si trova per la prima volta il termine *parrhesia* in ambito religioso²⁵. Per mostrare questa migrazione del termine, Peterson presenta il testo di Filone d'Alessandria *L'erede delle cose divine*²⁶, un commento allegorico della vicenda di Abramo. Peterson sottolinea come nella concezione filoniana della *parrhesia* sia centrale il fatto che colui che gode di libertà di parola nei confronti di Dio sia "l'amico di Dio", ovvero colui che lo conosce. Sempre secondo Peterson, l'inserimento del concetto di *parrhesia* nella dottrina dell'amicizia non è nulla di nuovo, essendo questo elemento già presente nella filosofia greca. La novità consiste piuttosto nell'applicazione dei concetti di *parrhesia* e di amicizia al rapporto tra uomo e Dio.

Vale la pena abbandonare brevemente l'analisi troppo concisa di Peterson e soffermarsi con più attenzione sui paragrafi iniziali del testo di Filone poiché, secondo me, sono di centrale importanza per l'interpretazione di *Timore e tremore*. Il binomio stesso «timore e tremore»²⁷ compare in questi paragrafi, sebbene non ci sia nessuna prova che Kierkegaard abbia avuto presente il testo dell'alessandrino. Già nel primo paragrafo dell'opera di Filone emerge il tema della *parrhesia* e si afferma: «La franchezza e la libertà di parola nei confronti dei superiori, usate nel momento conveniente, sono virtù ammirevoli»²⁸. Nel paragrafo successivo, Filone si chiede quando un servo possa fare uso di *parrhesia* nei confronti del padrone. Due sono le condizioni: è necessario che il servo, nella sua coscienza, nutra pensieri di amicizia nei rispetti del padrone e provi una gioia profonda nell'essere il servitore di Dio²⁹. Roberto Radice, nella prefazione al testo di Filone d'Alessandria, commenta questi paragrafi sostenendo che per Filone il rapporto dell'uomo con Dio non può ridursi a una passiva obbedienza da parte dell'uomo, ma deve implicare anche un vincolo di amicizia³⁰. Nel terzo paragrafo Filone introduce la dialettica tra silenzio

²⁵ *Ivi*, p. 289.

²⁶ Filone di Alessandria, *Quis rerum divinarum heres sit*, in *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. XV, Éditions du Cerf, Paris 1966 (ed./trad. it. a cura di R. Radice, *L'erede delle cose divine*, Rusconi, Milano 1981).

²⁷ *Ivi*, p. 178 (trad. it., p. 132).

²⁸ *Ivi*, p. 168 (trad. it., p. 126).

²⁹ *Ivi*, p. 168 (trad. it., p. 127).

³⁰ R. Radice, Prefazione a *L'erede delle cose divine*, cit., pp. 87-124, p. 96.

e libertà di parola, che ho mostrato essere centrale anche in *Timore e tremore*. Innanzitutto, è conveniente per ciascuno tacere e porsi in ascolto, non solo con la lingua e le orecchie, ma anche con l'anima³¹. Gli ignoranti è meglio che rimangano in silenzio, mentre per coloro che aspirano alla conoscenza e sono "amici di Dio" la libertà di parola, la *parrhesia*, è un bene prezioso e necessario³². Mosè, per esempio, non solo parlò con il Signore, ma addirittura gridò contro di lui. A proposito della *parrhesia* di Mosè Filone scrive:

Queste parole ed altre simili non si oserebbe rivolgerle neppure ad uno dei re di questa terra, lui, invece, osò dirle rivolgendosi a Dio. Senza dubbio era il colmo dell'audacia, non nel senso negativo, bensì positivo, perché tutti i sapienti sono amici di Dio [...]. Libertà di parola ed amicizia sono strettamente legate: del resto, con chi si potrebbe parlare liberamente, se non con il proprio amico? [...] [T]utto ciò che [Mosè] rischia di dire con arditezza è dovuto all'amicizia, piuttosto che alla presunzione. Infatti, la sfrontatezza è propria dei presuntuosi, il parlar franco dell'amico³³.

Nel sesto paragrafo, infine, Filone introduce la dialettica tra paura e coraggio nel rapporto uomo-Dio. "L'amico di Dio" conosce il terrore della potenza divina, è in preda a timore e tremore, e tuttavia si fa coraggio perché Dio gli ha ordinato di non aver paura, ha educato la sua lingua, perché sapesse quando deve parlare. «Perché, dunque» – si chiede "l'amico di Dio" – «non dovrei dire quello che ho in animo? Perché non dovrei fare domande [...] [a Dio], se con ciò credo di imparare qualcosa?» L'azione più utile per conseguire la conoscenza è la *parrhesia*, intesa come ricercare, domandare, investigare, ritenere di non sapere nulla³⁴. Questa dialettica tra silenzio e parola, tra ignoranza e conoscenza, tra paura e coraggio – coraggio di parlare che conduce alla conoscenza – è centrale anche in *Timore e tremore*, come precedentemente mostrato e come emergerà ancor più chiaramente nella conclusione.

Torno brevemente a Peterson perché nel suo articolo egli prosegue analizzando l'utilizzo del termine *parrhesia* nel Nuovo Testamento, dove il significato del termine risulta essere influenzato sia dal mondo ellenistico sia dalla letteratura giudaico-ellenistica³⁵. Peterson analizza vari passi di

³¹ Filone di Alessandria, *op. cit.*, p. 170 (trad. it., p. 128).

³² *Ivi*, p. 170 (trad. it., p. 129).

³³ *Ivi*, p. 174 (trad. it., p. 131).

³⁴ *Ivi*, p. 178, cfr. anche p. 174 (trad. it., p. 133; cfr. anche p. 130).

³⁵ E. Peterson, *op. cit.*, p. 292.

Paolo e Giovanni in cui compare il termine *parrhesia*. Sono episodi interpretabili come se fossero scene forensi: è come se l'uomo si trovasse davanti a un giudice in tribunale oppure a un re sul trono. Queste immagini evangeliche, afferma Peterson, si rifanno alle origini del termine *parrhesia*: Dio è un despota di fronte al quale non c'è nessun diritto di libera parola³⁶. Se tuttavia l'uomo parla e rivendica il diritto di parlare, questo succede solo perché l'uomo è «in Cristo» e perché «rimane in lui»³⁷. La *parrhesia* diviene quindi un modo di essere peculiare di chi è in Cristo³⁸. Peterson riporta a sostegno di questa interpretazione una citazione di un autore siriano sconosciuto: «Se lo Spirito del Figlio abita in un uomo, esso parla attraverso quest'uomo come il Figlio di Dio parla con suo Padre [...]. E il Figlio di Dio conosce se stesso in un modo divino e parla in libertà [*parrhesia*] con Dio come un figlio con il proprio padre». Cristo comunica e concede all'uomo la sua *parrhesia*, sia come conoscenza di se stesso sia come diritto di parola di fronte al Padre³⁹.

Infine dedico alcune parole al lemma *Parrhesia* nel *Reallexikon für Antike und Christentum* curato da Beate Beer. La studiosa sottolinea che il termine *parrhesia* rimanda etimologicamente alla circostanza che «tutto venga detto», quindi a un discorso completo, aperto e franco⁴⁰. In latino, osserva Beer, manca un esatto corrispettivo. Spesso in ambito retorico viene tradotto con *libertas* o *licentia dicendi*. In questa traduzione però viene meno il primo significato originario della parola greca, cioè il “dire tutto”, la completezza nel dire⁴¹. La *parrhesia* nel mondo greco denota, secondo Beer, innanzitutto il diritto del cittadino libero di parlare francamente di fronte all'assemblea democratica. Successivamente l'utilizzo del termine subisce uno slittamento dalla sfera politica a quella privata e il vocabolo passa a significare un obbligo morale nei confronti di un amico, nel senso di dimostrazione di correttezza e franchezza nei suoi rispetti. Oltre a essere un obbligo morale, la *parrhesia* diviene anche un mezzo per la ricerca della verità. Soprattutto negli stoici emerge questa connessione tra *parrhesia* e verità⁴². Come già per Foucault, la *parrhesia*, inoltre, mostra sempre anche un aspetto critico. I cinici, ad esempio, definivano *parrhesia* la ca-

³⁶ *Ibidem*. Cfr. in particolare la *Lettera agli Ebrei* 4,16 e la *Prima lettera di Giovanni* 4,17.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 293.

³⁹ *Ivi*, p. 295.

⁴⁰ B. Beer, *op. cit.*, p. 1014.

⁴¹ *Ivi*, pp. 1014 s.

⁴² *Ivi*, pp. 1015 s.

pacità del singolo di essere libero, anche contro ogni convenzione sociale. Nel loro caso la critica si rivolgeva anche contro la segretezza dei culti misterici. Il loro discorso si doveva invece caratterizzare per chiarezza e completezza⁴³. L'aspetto critico della *parrhesia* viene ripreso anche nello stoicismo, nel quale l'uomo saggio ricorre alla *parrhesia* nella sfera pubblica pronunciando sentenze che rivelano la verità e che vanno contro l'opinione comune⁴⁴. Riassumendo il pensiero di Beer, c'è uno spostamento del concetto di *parrhesia* dalla sfera politica a quella etica. Mentre i cittadini ateniesi sono liberi da restrizioni politiche e possono quindi praticare la *parrhesia* nell'assemblea, il saggio-filosofo è libero dagli affetti, soprattutto dalla paura, e comunica in modo libero, sia nella sfera pubblica sia in quella privata. Anche Beer, come Peterson, mette in luce che la *parrhesia*, come libertà del dire senza paura, viene ripresa nell'ebraismo e per la prima volta viene applicata al rapporto dell'uomo con Dio. Il credente è colui che non ha paura di fronte a Dio⁴⁵. Giobbe può essere preso come esempio di un *parrhesiastes* in ambito veterotestamentario e diventa, secondo Beer, un modello importante per il successivo sviluppo del termine *parrhesia* in ambito cristiano⁴⁶, dove la redenzione – ciò che Peterson definiva «essere in Cristo» – costituisce la premessa per il nuovo rapporto dell'uomo con Dio, a sua volta caratterizzato dalla *parrhesia*. All'uomo redento è possibile «stare di fronte a Dio in *parrhesia*» e, d'altra parte, l'uomo riceve da questo rapporto la fiducia e la stabilità necessarie per esercitare la *parrhesia* nel mondo⁴⁷. Alla fine del suo articolo, Beer segue lo sviluppo storico del termine negli atti dei martiri, dove la *parrhesia* denota la fermezza del martire di fronte ai giudici terrestri. In questo caso si tratta di un atto di coraggio ispirato dalla fede e dalla fiducia del martire in Dio, che gli costerà la vita⁴⁸. Beer osserva, infatti, che spesso in latino il concetto di *parrhesia* è tradotto con il termine *fiducia*, poiché il parlare aperto si fonda sulla fiducia del martire in Dio⁴⁹.

⁴³ *Ivi*, p. 1018; cfr. inoltre E. Peterson, *op. cit.*, p. 288.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1022.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 1022 s.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1024.

⁴⁸ *Ivi*, p. 1028.

⁴⁹ *Ivi*, p. 1015.

5. *La parrhesia in Timore e tremore*

Dopo questo breve *excursus*, torniamo a *Timore e tremore* e alle parole di Abramo a Isacco. Perché queste parole possono essere considerate un esempio di *parrhesia*? Innanzitutto, perché sono veritiere e dirette, proprio come Beer individuava già nei cinici. Le parole di Abramo a Isacco risultano dirette e schiette, soprattutto se confrontate con il discorso metaforico, e quindi indiretto, con cui Johannes de Silentio esprime le diverse fasi della fede di Abramo paragonandole alle diverse fasi del movimento acrobatico nel salto mortale.

Un altro aspetto condiviso da Beer e Peterson e presente in *Timore e tremore* è che nella *parrhesia* sia di centrale importanza il fatto che «tutto venga detto»⁵⁰. Tramite il commento di Blumenberg avevo evidenziato che Johannes de Silentio rimane fermo al primo nodo paradossale e descrive la fede di Abramo metaforicamente. Al contrario Abramo tramite le sue parole al figlio giunge al punto massimo della dialettica della fede, superando la fede stessa. Questo superamento è l'esito della sua comunicazione diretta. La prospettiva di Abramo è più completa di quella di Johannes: egli esplica questo percorso completo, il “tutto della realtà” che egli conosce, nella sua frase parresistica.

Anche per un'altra ragione, più importante, Abramo “dice tutto”, o parafrasare un'espressione di Kierkegaard egli è “interamente presente” in quelle parole al figlio⁵¹. In *Briciole di filosofia* Kierkegaard ci rivela che questa presenza intera e completa è una presenza simultanea dell'uomo e di Dio, non più separati, ma uniti. È un momento di unità assoluta nell'attimo presente⁵². Lo iato che separava immanenza e trascendenza, uomo e Dio, viene colmato. Questa ritrovata unità significa partecipazione dell'uomo al divino e contemporaneamente del divino all'umano. L'uomo non deve più tendere verso un divino trascendente, ma trova Dio nella propria interiorità e nel mondo, come legame sacro che lo lega agli altri, e può scegliere di farsi testimone della presenza divina di fronte agli altri. Tramite la sua frase, quindi, Abramo “dice tutto” in questo duplice significato: da un lato esprime il percorso completo della fede; dall'altro “dice tutto” perché testimonia entrambe le prospettive contemporaneamente – quella divina e quella umana –, poiché nell'attimo della comunicazione parresia-

⁵⁰ *Ivi*, p. 1014; cfr. inoltre E. Peterson, *op. cit.*, p. 283.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 206 (trad. it., p. 127).

⁵² S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, cit., p. 229 (trad. it., p. 210).

stica esse sono unite. Nell'attimo della comunicazione egli supera quindi il paradosso della fede.

Un altro aspetto che caratterizza la *parrhesia* e che emerge nei tre saggi analizzati nel paragrafo precedente e nel testo di Filone è la sua connessione con la ricerca della verità⁵³. Questo legame è molto importante anche nell'interpretazione kierkegaardiana della vicenda di Abramo: questi è sì disposto a sacrificare Isacco, però conosce Dio e inizialmente “crede” – e in seguito, nel momento in cui pronuncia la frase e coinvolge Isacco “sa” – che si può fidare di lui e che questi non richiederà il sacrificio. Nel testo di Filone la libertà di parola è necessaria per coloro che aspirano alla conoscenza nel loro rapporto con Dio. Il non-tacere e l'interrogare per Filone sono parte di un processo maieutico che conduce alla conoscenza di Dio⁵⁴. A differenza del pensiero di Filone, nell'interpretazione kierkegaardiana troviamo un rapporto rovesciato tra parola e conoscenza: non è la prima che conduce alla seconda, ma la conoscenza di Dio costituisce il presupposto del parlare parresiastico veritiero. Solo colui che conosce Dio fino in fondo può parlare in modo schietto con gli altri e verrà compreso solo da coloro che hanno fatto la sua stessa esperienza.

Per Filone, quindi, la parola parresiastica è un processo che conduce alla conoscenza della verità. Inoltre, essa rappresenta un atto di coraggio e di protesta che solo “l'amico di Dio” si può permettere nei confronti di Dio. Filone cita l'esempio di Mosè che, essendo “l'amico di Dio”, osa parlare in modo franco con lui. Sono parole, commenta Filone, che non si avrebbe l'ardire di rivolgere neppure a un re di questa terra⁵⁵. Questo aspetto della *parrhesia*, come atto di protesta davanti a Dio, è presente chiaramente nell'opera di Kierkegaard *La Ripetizione*, in cui il ruolo di figura esemplare, di “padre della fede” – svolto in *Timore e tremore* da Abramo – viene affidato a Giobbe. Quest'ultimo si permette di rompere il silenzio e di protestare contro Dio⁵⁶, rifiutandosi di interpretare la sua sventura come punizione divina di qualche peccato commesso, come invece gli suggeriscono gli amici⁵⁷.

⁵³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 6; cfr. inoltre E. Peterson, *op. cit.*, p. 284; cfr. B. Beer, *op. cit.*, p. 116, p. 119.

⁵⁴ Cfr. Filone di Alessandria, *op. cit.*, p. 174, p. 178 (trad. it., p. 130, p. 133).

⁵⁵ *Ivi*, p. 174, p. 176 (trad. it., pp. 130 s.).

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Gjentagelsen*, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. IV, Gads Forlag, København 1997, pp. 7-96, pp. 73 s. (ed./trad. it. a cura di D. Borso, *La ripetizione*, BUR, Milano 1996, p. 105).

⁵⁷ *Ivi*, p. 76 (trad. it., p. 108).

Giobbe insiste sulla sua tesi, che ha ragione. Lo fa in un modo tale da testimoniare con ciò della nobile baldanza [*Frimodighed*] umana, la quale però sa cos'è un uomo, sa che un uomo, pur se caduco e presto appassito come la vita del fiore, ha nella libertà una sua grandezza, ha una consapevolezza che nemmeno Dio stesso può strappargli, pur avendogliela data⁵⁸.

Giobbe osa protestare e «contendere con Dio»⁵⁹ e soprattutto, come emerge da questa citazione, protesta perché sa che cos'è un uomo. La sua protesta è basata quindi sulla conoscenza che l'uomo ha di se stesso, della sua posizione nel mondo e contemporaneamente di Dio. Questo legame tra conoscenza di sé e conoscenza di Dio viene ribadito in *Briciole di filosofia* particolarmente riguardo a Socrate, ma vale per ogni uomo: «Secondo la concezione socratica ogni uomo ha il suo centro in se stesso e tutto il mondo non fa che concentrarsi in lui, perché la sua conoscenza di sé è conoscenza di Dio»⁶⁰. Le parole di Giobbe sono un atto coraggioso di protesta e, come per Abramo, si basano sulla conoscenza più profonda che egli ha di se stesso e quindi anche di Dio; esse testimoniano questa conoscenza. Sia nel caso di Abramo sia in quello di Giobbe la comunicazione veritiera parresiastica procede attraverso la vera conoscenza di se stessi e di Dio e non viceversa, come in Filone.

Il legame tra conoscenza – intesa come autocoscienza e conoscenza di Dio – e *parrhesia* è uno degli aspetti più importanti del parlare parresiastico nell'interpretazione kierkegaardiana. Nella vicenda di Giobbe abbiamo visto essere presente anche l'aspetto meno importante della protesta contro Dio. Si tratta di un elemento secondario in *Timore e tremore*, non ricorrendo così esplicitamente. Eppure anche la relazione di Abramo nei confronti del Dio tiranno che richiede il sacrificio del figlio può essere letta come protesta. Se le interpretiamo così, le parole di Abramo si inseriscono nella dialettica tra paura e coraggio descritta da Filone. Abramo è deciso a perpetrare il sacrificio, è quindi disposto a obbedire a un Dio al quale lo lega un rapporto di timore e obbedienza. Al contempo, però, egli trova il coraggio di dire la verità di fronte a Isacco. Anche se non sono rivolte direttamente a Dio, ma a Isacco, queste parole possono essere interpretate come un atto di coraggio, un atto critico dell'uomo contro il Dio che pretende il sacrificio.

⁵⁸ *Ivi*, p. 76 (trad. it., p. 107).

⁵⁹ *Ivi*, p. 66 (trad. it., p. 96).

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, cit., p. 220 (trad. it., p. 205).

6. Conclusioni

In questo contributo ho mostrato il significato dei *topoi* “fiducia” e “fede” in *Timore e tremore*, mettendone in luce lo stretto legame reciproco, anche se non di corrispondenza armonica. Ho inoltre sottolineato l'importanza dell'aspetto etico per l'interpretazione kierkegaardiana della vicenda biblica di Abramo. Kierkegaard non viene da me considerato come il teorico del legame religioso, che pretende l'assoluto isolamento del singolo dalla comunità in cui vive, cosicché questi acquista valore solo “davanti a Dio”. Al contrario, grazie al suo rapporto con il «Dio che è qui», il singolo viene reinserito in un contesto sociale etico e di fiducia reciproca tra gli uomini fondato teologicamente. In *Timore e tremore* l'attimo cairologico che segna il reinserimento nell'etica corrisponde al momento in cui Abramo parla ad Isacco. Secondo l'esegesi da me fornita, le sue parole possono essere considerate un atto di *parrhesia*. Riassumo qui le ragioni fondamentali di questa interpretazione in ordine crescente di rilevanza. 1) Le parole di Abramo sono un atto critico nei confronti di Dio, che esige il sacrificio. In questo stadio esiste ancora un'istanza superiore – il Dio tiranno – contro cui Abramo può protestare e contro la quale può introdurre solo in modo paradossale una nuova idea di Dio, il «Dio che è qui». 2) Le parole di Abramo al figlio sono manifestazione di una conoscenza più profonda di Dio e di se stesso da parte dell'uomo, che esprime l'idea del «Dio che è qui» che è emersa dalla crisi di fiducia. Si tratta dell'esternazione di una conoscenza sino a quel momento custodita nell'interiorità dell'uomo. La rottura del silenzio da parte del singolo, l'espressione della verità coinvolgono gli altri: Abramo esterna l'idea del «Dio che è qui» di fronte a Isacco. Così facendo, tranquillizza il figlio, perché il «Dio che è qui» è un Dio che, fondando l'etica, non può pretendere un sacrificio del genere. 3) Infine, le parole di Abramo sono una *performance* espressiva del «Dio che è qui». In questa *performance* ci troviamo oltre ogni paradosso e separazione tra immanenza e trascendenza, a dimostrazione del fatto che l'idea del Dio tiranno è già stata superata. L'idea di una conoscenza fino a quel momento custodita nell'interiorità, che ora viene manifestata all'esterno, viene arricchita e integrata da un nuovo aspetto che mostra più radicalmente come quest'azione comunicativa significhi l'unità dell'uomo e di Dio: attraverso il suo parlare, Abramo porta a espressione il principio divino come legame sacro immanente che unisce gli uomini. Dio è principio etico immanente ed è compito dell'uomo che ne è cosciente portarlo a manifestazione, divenire egli stesso mezzo espressivo del principio divino. L'etica, la fiducia

reciproca tra gli uomini vengono fondate teologicamente e nella *performance* parrhesiastica del singolo, volta a ristabilire e a corroborare i legami di fiducia reciproci tra gli uomini, umano e divino convergono, essi sono uniti e l'uomo diviene – tramite le sue parole che “dicono tutto” e per sua scelta – un mezzo di manifestazione del divino.

English title: The Dialectic between Trust, Faith and *Parrhesia* in *Fear and Trembling* by Søren Kierkegaard.

Abstract

In this article, I analyse the concept of trust in Fear and Trembling, where it is closely related to faith, even though there never is a perfect correspondence between the two: Faith is a more complex phenomenon, because trust is always only one of the two feelings that are paradoxically involved in faith. In my interpretation, faith is a struggle between antithetical feelings of man towards God: first, between trust in an almighty God and fear of a tyrannical God; secondly between this fear and a new kind of trust, no longer in an omnipotent God but rather in a God who dwells in man himself and in the world. The task of the individual, once he knows of this divine presence, becomes the expression of this new fiduciary bond with God before other persons. I will show that this communicative, social task is an example of parrhesia.

Keywords: Trust; Faith; Metaphorical communication; Parrhesia; Kierkegaard.

Gloria Dell'Eva
Freie Universität Berlin
Università Padova
gloriade@zedat.fu-berlin.de

T

The Ontological Conditions of Trust in Nicolai Hartmann's Thinking

Carlo Brentari

1. *Introduction*

This paper discusses the issue of trust (*Vertrauen*) and trustworthiness (*Zuverlässigkeit*) in Nicolai Hartmann's ethical and ontological thinking. As we shall see, the focus of Hartmann's reflection on trust can be summarised as follows. The establishment and maintenance of a relationship of trust presupposes the permanence of all elements involved in it: trust (as a value in itself), the tangible goods that substantiate the relationship of trust (the keeping of one's word in a difficult period, for instance), the condition of the acquisition of the good (the situation, in a sense that shall be circumscribed later), the moral subject or person (for others to trust me, my personal identity must also be stable and firm), and, finally, the other persons. In short, for Hartmann one of the most relevant philosophical problems posed by intentional acts such as trust and commitment, and by moral qualities of persons and institution such as reliability and trustworthiness, is to understand the different ways in which the involved entities can and do last: their ontological modalities of permanence. Moreover, in the concrete moral life of a subject, the above-mentioned elements constitute an articulated and unitary structure that we will try to outline in a synthetic but exhaustive way.

Hartmann has discussed all the above-mentioned components of trust-based relationships and situations in various of his works. The approach of this paper is to follow the chronological sequence of those that are particularly relevant in this regard. I will start with *Ethics* (1926)¹ and then discuss

¹ N. Hartmann, *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1926 (transl. coord. by A.A.M. Kinnegin, *Ethics*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey 2002-2004, 3 vols.).

parts of *Das Problem des geistigen Seins* (1933)² and *Philosophie der Natur* (1950)³. This chosen pathway requires a shift in perspective because of the change in methodologies performed by Hartmann himself. In *Ethics*, his approach is predominantly phenomenological. In explicit connection with Max Scheler's work *The Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value* (1913-16)⁴, Hartmann's focus is on the acts of a subject's concrete grasping of values as phenomenological essences – even if, as we will see, among the outcomes of this process there will be the subject's grasping not only of the independence of values, but also of their ontological collocation among the ideal entities. That is why I have qualified the approach of *Ethics* as *predominantly* phenomenological. Later on, Hartmann's views on the practical agent and axiological situations become neatly ontological. More precisely, emerging fully in his mature works are ontological constants of reality that explain and form the basis of the phenomenology of values proposed in his *Ethics*. The first of those constants consists, as we shall see, of the radical processuality and contingency of the ontological context in which the moral subject is embedded (the real being); the second, is the fact that even the moral subject is, in itself, a becoming and processual entity. Moral values, whose status as ideal entities is reaffirmed by Hartmann in every phase of his thinking, can provide meaning and orientation to the agent; but it is not for them to guarantee the continuity and ontological stability that is necessary for their realisation in the unceasingly becoming sphere of the real being.

2. *Trust and Trustworthiness in Hartmann's Ethics*

2.1. *Hartmann's ontological-based material ethics of values*

In order to fully understand the following discussion on the issue of trust in Hartmann's work, it is appropriate to briefly outline his overall view of ontological reality. The fundamental strands of this view are relatively stable throughout his philosophical output (as anticipated in the introduction, they are present also in the first phase where they must coexist, in a problematic

² N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, de Gruyter, Berlin 1933.

³ N. Hartmann, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, de Gruyter, Berlin 1980².

⁴ M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, transl. by M.S. Frings and R.L. Funk, Northwestern University Press, Evanston (Ill) 1973.

way, with the Schelerian phenomenological approach). The stability of this ontological framework will allow us to better understand the changes made on particular points (as we shall see, one of the most significant of these being the moral subject, i.e. the person).

The main division in Hartmann's ontology is between the real being on the one side, and, on the other, the ideal being. The first includes nature (inorganic matter, physico-chemical forces, living beings), the psychic sphere (the lived inner and/or bodily experience in human beings) and what Hartmann calls the "spiritual" world (the human collective world: culture, language, institutions, traditions, society). The second contains four main types of entities: logical and mathematical entities, essences (entities that Hartmann thinks of, in a way similar to Husserl, as the typological ideal core of lived experiences), aesthetic values, and ethical values. The real being is characterised by processuality and contingency, and is radically subjected to time and transience; the ideal one, instead, includes fixed and timeless entities whose existence is considered by Hartmann as in-itself, i.e. totally independent by their being grasped, or not, by human consciousness⁵.

Hartmann's ontological thesis of the collocation of values in a realm of ideal, timeless entities is not contradictory to his approach in *Ethics*, which we have qualified above as being predominantly phenomenological. On the contrary, the very distance between moral values and the real world, and above all, the fact that only through man they can exert an effect on reality, make the phenomenological approach valuable⁶. The concrete ways in which human beings play their mediation role in given situations; how they grasp the nuances of their fellows' commitment to particular values; how they express a moral preference; all this requires great phenomenological attention to a wide range of what Hartmann, in *Ethics*, calls transcendental emotional acts («all acts which are related to the fullness of life and which grasp reality are at same time acts which grasp values and which select according to values»⁷). As Eugen Kelly summarises, it is true that «values are real but ideal. They exist in a realm similar to that of mathematical objects»; anyway, «it is the function of phenomenology to re-enact the acts of consciousness that intend the pure values, [...] the kinds of acts of consciousness that typically intend them»⁸.

⁵ N. Hartmann, *Ethics I. The Ideal Self-Existence of Values*, vol. 1 of *Ethics*, cit., pp. 217-231.

⁶ N. Hartmann, *Ethics II. Moral Values*, vol. 2 of *Ethics*, cit., pp. 217, 229.

⁷ N. Hartmann, *Ethics I*, cit., p. 176.

⁸ E. Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011, p. 79.

Leaning on Scheler, and sharing the same anti-formalistic intent, Hartmann stresses the *a priori* character of such feeling acts (their «emotional apriorism»⁹), which are «as little empirical as the categorical elements in the experience of things. [...] There is a pure valutational *a priori* which directly, intuitively, in accordance with feeling, penetrates our practical consciousness»¹⁰. The resulting position is a peculiar, typically Hartmannian, variant of Scheler's material ethics of value: a kind of ethics that stresses the *a priori* character of moral life – because «values emanate neither from the things (or real relationships) nor from the percipient. No naturalism and no subjectivism attach to their form of Being»¹¹), – but at the same time denies what Kant thought of as a necessary consequence of the transcendental character of ethical life: formalism. Values, writes Hartmann, «are not “formal” or empty structures, but possess contents; they are “materials”, structures which constitute a specific quality of things, relations or persons according as they attach to them or are lacking»¹². Here Hartmann uses the adjective “material” in the Schelerian sense, as a reference to the phenomenological concreteness and evidence of a multiplicity of different axiological qualities affecting things, human relations and personal decisions¹³.

2.2. *Trust and trustworthiness as axiological “materials”*

In *Ethics*, the intertwining of Schelerian phenomenology and Hartmann's own ontological view of reality leads to a peculiar result. On the one hand, the philosopher underlines the spontaneity of the axiological experience of the “materials” of practical life; on the other, he distinguishes, in the very lived experience, the phenomenologically given “material” and its original

⁹ N. Hartmann, *Ethics I*, cit., p. 176.

¹⁰ *Ivi*, p. 177; and, later, «man's sensing of values is the annunciation of their value in the discerning person [...]. The apriority of the knowledge of them is no intellectual or reflective apriority, but is emotional, sensitive» (*ivi*, p. 185).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ However, the proximity between Hartmannian ethics and the Schelerian approach is more apparent than real. This is attested first by Scheler's criticisms of Hartmann's thesis of the ideal self-existence of values. This thesis was, for Hartmann, the best way to found the apriorism of values and, consequently, the independence of ethics from empiricist, psychological and subjectivist moral approaches; for Scheler, it was a dangerous deviation from a correct phenomenological view in the direction of a dogmatic «ontologism» (see M. Scheler, “Preface to the First Edition”, in *Formalism in Ethics*, cit., pp. xvii-xxxiv, here p. xxx). Secondly, it is also attested by the overall shift in Hartmann's interest from the phenomenology of the axiological experience to stratified ontology.

source (the value as an entity existing in itself). «The “material”» – writes Hartmann, in his search for maximum precision – «is only the concrete structure which has the value»¹⁴, not the value itself. This distinction is the basis of the Hartmannian ethical concept of what is a good:

Values are not only independent of the things that are valuable (goods), but are actually their prerequisite. They are that whereby things – and in a wider sense real entities and relations of every kind – possess the character of “goods”; that is, they are that through which things are valuable¹⁵.

In *Ethics*, the relationship of trust among different persons appears as one of the examples that can better exemplify the complex structure of the axiological experience, and in particular the distinction between the level of ideal values and the “material” level of goods.

The moral worth of trust is not the trust itself. The latter is only the material – a specific relation between person and person, which can be quite generally described. But the value of trust is not this relation, and indeed is not only not an actual relation between particular persons, but is also not the idea of such a relation in general. It is, taken by itself, purely an ontological structure, not axiological; it is the ideal or essential structure of a specially formed relationship¹⁶.

Part of the “material” of the axiological experience is the grasping of the quality of the being-a-good owned by particular things, events or relationships. Such quality, intuitively evident for the subject, derives from their connection to the values. But, if we read carefully the last quote, we can see that the net of relationships that shows itself inside the axiological experience is more complex still. Its elements are not only a moral subject (the person) and a good (a concrete thing or situation, that in this case is an intersubjective one), but also the representation of a class of similar goods (the phenomenally given “essence” of the goods) and the ideal value (the value in itself, which, through mediation by the human subject, is at the basis both of the good and of the phenomenological essence).

Both the latter elements make the axiological *Erlebnis* of trust “protrude” towards the ideal being, thus exemplifying the way in which a distant value can permeate of itself a concrete intersubjective situation. But always in *Ethics*, trust also appears in the pages Hartmann dedicates to the analysis

¹⁴ N. Hartmann, *Ethics I*, cit., p. 217.

¹⁵ *Ivi*, p. 186.

¹⁶ *Ivi*, p. 217.

of individual values and virtues, trying to explain how it is possible that, although ideal and timeless in themselves, values can be so differently distributed in individual consciousness and over different historical periods. With explicit links to Nietzsche and Scheler, Hartmann identifies distinct groups of virtues, each of which is centred on a leading value and has exercised hegemony in different periods:

an historical survey shows that several specific groups of virtues can be distinguished. [...] Three groups are to be discriminated. For the first two a basic value can be assigned (justice and brotherly love), about which the other cluster. The first correspond nearest to the ethos of antiquity, the second of Christianity¹⁷.

The third group of virtues, the less definite one, is broadly inspired by the Nietzschean «love of the remote [*Fernstenliebe*]»¹⁸ and exerts its influence mostly in contemporary times. In this context, trust and trustworthiness appear as belonging to the second group of moral values (together with truthfulness, uprightness, faith and fidelity); they are also historically linked to the hegemony of Christianity (when «brotherly love surpasses justice»¹⁹). In order for this last thesis about trust to be understood, two clarifications must be made. The first is that the comparative perspective here adopted by Hartmann does not move from genuinely religious interests, or even less from metaphysical assumptions; Christianity is understood here as a new style of moral life, as the ethos of a new age. Secondly, it should be emphasised that the historical succession of different phases of hegemony does not contradict the thesis of the timelessness of values. Different ages do not create or set values; they limit themselves to highlighting a particular constellation of timeless values arranged around a fundamental value and virtue. The relativity of the historical (or individual) adoption of a hegemonic value does not prejudice, for Hartmann, the absoluteness of the value understood as an ideal entity²⁰.

¹⁷ N. Hartmann, *Ethics II*, cit., p. 226.

¹⁸ *Ivi*, pp. 311-331.

¹⁹ *Ivi*, p. 267.

²⁰ On this issue cfr. N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, in *Kleinere Schriften*, Bd. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955, pp. 279-311, and the discussion of the difference between value and validity in L. Kopciuch, *The Ethical Notions and Relativism in Culture in the Context of German Material Ethics of Value*, in «Studies in Logic, Grammar and Rhetoric», 28 (41), 2012, pp. 83-94, here pp. 86-88. For the transition from the ancient world to Christianity, Antonio Da Re rightly speaks of the “progressive discovery of an axiological field [“la progressiva scoperta di un ambito assiologico”] (A. Da Re, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l’etica materiale dei valori*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 230).

2.3. *The emergence of the ontological perspective, on the subject's side: the person as "moral substance"*

In *Ethics*, Hartmann's reflection on trust takes a third path alongside those, already considered, of the exemplification of the ideal value and the treatment of the historical hegemony of different value systems. In the section *The Identity and Substance of the Moral Person*, an aspect of the axiological-relational structure of trust appears that will become prevalent in later Hartmannian works²¹. This aspect is the dependence of trust and trustworthiness on the moral subject's capacity to last, namely on the numerical and chronological identity of the person. The connection between trust and trustworthiness on the one side, and the ontological prerequisite of permanence on the other, is provided by the essential openness to the future of the axiological phenomenon of trust itself. When she makes a promise²², writes Hartmann, a reliable, trustworthy person arises like «an identical and abiding element» that «stands over against the coming and going of the determinational factor, whether inward or external»²³. On the subject's side, for the value of trustworthiness to be realised

all depends upon the element of self-conservation. In the fixed resolution there is something which remains the same, the continuity of which overlaps the temporal process. [...] Behind this volition there is ultimately the identity of the person itself. [...] [And] the morally mature man has this power; he can determine beforehand what he is going to will and to do²⁴.

Opening a perspective that (as we shall see) he will also retain in ontological texts subsequent to *Ethics*, Hartmann places at the centre of his axiological analysis of trust the issue of the persistence of the moral subject in an ontological context characterised by becoming and processuality. This durability, proper to the trustworthy man, is understood by Hartmann as an active identification of the present self with the future self: «one who promises identifies himself as he is now with what he will be later. [...] The breaking of a promise

²¹ N. Hartmann, *Ethics II*, cit., pp. 287-288. This very brief section is a sort of irruption of Hartmann's ontological interests in the middle of the phenomenological (and Schelerian) discussion of the virtues and values of Christianity.

²² As possessive adjective and pronoun for 'the person' we chose 'her' to avoid the connotation of neutrality and impersonality of 'its', 'it'. A greater accuracy would be obtained through 'his / her' and 'him / her', but this choice would make the reading harder.

²³ *Ivi*, p. 287.

²⁴ *Ibidem*.

would be a renunciation of himself, its fulfilment a holding fast to himself»²⁵.

Continuing a Kantian and then Schelerian position, in *Ethics* Hartmann sees this peculiar ability to endure as a faculty that pertains to man not as a natural being but as a moral being: «on this personal identity depends a man's moral continuity in contrast to all natural and empirical instability»²⁶. Moreover, this continuity is defined, in a very problematic way, as a form of substantiality; on this kind of durability, writes Hartmann, depends «the ethical substance of the person»²⁷. The two traits – the opposition to naturalness and the ethical substantiality of the person – find themselves united in statements like the following: «it is the essential superiority of the moral over the natural constitution of a man, that he possesses such identity, such substantiality»²⁸. In *Ethics*, the brevity of the section on personal identity and (more in depth) the internal conflict between Schelerian phenomenology and nascent autonomous ontological interests does not allow us to understand how Hartmann intends the notion of moral substance. Given his profound knowledge of the *Critique of Pure Reason* and his later criticisms of this notion, it is difficult to think either that he adopts the traditional, metaphysical concept of the subject as a substantial soul, or (at the other extreme) that he uses the term “substantial” as a simple, almost harmless synonymous of “lasting”. Not by chance, as we will see, one of the most relevant changes between *Ethics* and Hartmann's mature thinking (and in particular, his discussion of personal identity in *Philosophie der Natur*) will involve these two points: the substantiality of the personal identity and its opposition to the naturalness of man.

3. *The Ontological Basis of Trustworthiness: the Non-Substantial Permanence of the Person*

3.1. *The persistence of spiritual entities*

Even in Hartmann's mature ontological writings, the general articulation of the axiological experience does not change. It remains inspired by ideal values, whose realisation requires the work of mediation and planning by the practical subject, the person. In order to understand this mediation role, however, Hartmann focuses now predominantly on the contextual conditions

²⁵ *Ivi*, p. 288.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

of the possibility of the realisation of values. This shift in focus means that the basic characteristics of the real being, i.e. contingency, becoming and processuality, also become increasingly important in the axiological analysis (with a progressive decline in attention to ideal values).

One of the basic coordinates of the Hartmannian processual ontology is now the exclusion from the real being of all forms of substantiality. Substantiality – the assumption of the presence, in entities, of an immutable substratum that bears their transformations – becomes for Hartmann the result of a sort of perspective effect. This illusion arises, in the knowing subject, from the observation of inanimate objects («the thing-like object changes much more slowly than the subject, so it seems substantial to it»²⁹) and is then projected on both natural entities and spiritual ones (including the person, or “self”). This does not mean that there are no lasting entities; on the contrary, Hartmann emphasises that becoming logically requires the presence of something stable that can act as a substratum for every modification. Only, this substratum is never absolutely stable or immutable. The duration of things is always relative; «in fact, what we call a thing is only a relatively stable process stage»³⁰. To be more precise, for Hartmann each entity is a relatively stable phase of one of the sub-processes that make up the great flow of real being.

What is important now is to grasp the moral implications of the shift of Hartmann's interest towards the ways of relative persistence of different typologies of natural beings. This shift modifies not only how the moral subject, but also the pragmatic context, is considered. Not by chance does this transformed perspective on the axiological situation find a privileged test bench in the discussion of trust. As far as its contextual conditions of application are concerned, indeed, trust is an exigent value. It is a value that, because of its very essence, cannot be realised in one fell swoop – or better,

²⁹ «Das dingliche Objekt wandelt sich viel langsamer als das Subjekt, so erscheint es ihm substantiell» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 88). Cfr. also *Philosophie der Natur*: «intuition lacks an appropriate category to grasp the unit whose existence it rightly suspects. That is why it reaches for the nearest solution, that of a “persistent substratum”. Thus arises the representation of thing-substances, of the substance of life, the substance of the soul, indeed the substance of the spirit» (original text: «es fehlt der Anschauung an einer passenden Kategorie, die Einheit zu fassen, deren Bestehen sie richtig herausspürt. Darum greift sie zur nächstenliegenden Auskunft, zu der eines “beharrenden Zugrundeliegenden”. So entsteht die Vorstellung von Dingssubstanzen, der Lebenssubstanz, der Seelenssubstanz, ja der Geistsubstanz»; N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 317). In this paper, the translations from both ontological texts by Hartmann are mine.

³⁰ «In Wirklichkeit ist, was wir ein Ding nennen, nur ein relativ stabiles Prozesstadium» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 88).

a value that, in its work of transforming a real situation, requires the duration of the context itself. In other words, for trust to be made real it is the real context itself that, notwithstanding its radical processuality, has to guarantee a (relative) ontological stability: «everything real has its reliability in the persistence of the process and its legality»³¹.

Hartmann's ontological analysis focuses on the ways of persistence of entities belonging to every layer of the real being (material structures, single organisms, biological species, et cetera). Indeed, the real being is subjected in its entirety to the basic category of temporality; time is, in Hartmann's ontology, both the dimension inside which, in general, a process can display itself (that is to say, a real entity can exist) and, seen from the viewpoint of the related category of becoming, the opposing force that entities must resist³². What is particularly relevant to us, however, are his theses on the peculiar strategies of duration displayed by spiritual entities, both collective – natural languages, cultural traditions, political movements et cetera – and individual, such as the person (as presented in the new perspective of his ontological works, for instance in *Das Problem des geistigen Seins*). Without ever admitting substantiality in the sense of traditional metaphysics, the permanence and identity of spiritual entities are entrusted to a dynamic of active self-identification with oneself. A spiritual entity «has always to identify firstly with itself – over time and beyond the inner change. Its persistence is a spontaneous adherence to itself, a standing by itself or a remaining loyal to itself»³³. This dynamic is thought of by Hartmann as an expression of the superior freedom of the spiritual entity: «its maintenance and its identity are based on freedom»³⁴.

³¹ «Alles Reale hat seine Verlässlichkeit in der Beharrung des Prozesses und seiner Gesetzmäßigkeit» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 90).

³² «Zeitlichkeit ist das kategoriale Grundmoment alles dessen, was dem Werden unterliegt. Und das ist schlechterdings alles Reale, auch [...] das geistig Reale» (N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 164). On the issue of permanence in Nicolai Hartmann's thinking cfr. the valuable contribution by A. Gamba, *Dal rifiuto del concetto di sostanza all'affermazione della permanenza del reale. Un itinerario attraverso la filosofia della natura di Nicolai Hartmann*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 2/3 (2012), pp. 385-435.

³³ «[Ein geistig-reales Wesen] muss sich immer erst mit sich selbst identifizieren – und zwar über Zeitdistanz und über den inneren Wandel hinweg. Seine Beharrung ist spontanes Festhalten an sich, ein Für-sich-Einstehen oder sich Treubleiben» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 90). On the issue of the permanence of the spiritual objects cfr. Daniela Angelucci, *L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 136-140.

³⁴ «Seine Erhaltung und seine Identität sind auf Freiheit gestellt» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 90). On the relation between personal and objective spirit in Hartmann's work, cfr. A. Da Re, *Objective Spirit and Personal Spirit in Hartmann's Philosophy*, in «Axiomathes» 12 (2001), pp. 317-326, p. 320.

In the case of the person, this freely chosen persistence presents itself not only as a precondition of generic ontological reliability (*Verlässlichkeit*) – i.e. of the fact that, even if they are not substantial, entities of all levels have enough subsistence to support multiple relationships and changes – but also as the basis for the ethical phenomenon of trustworthiness (*Zuverlässigkeit*). If we can trust a promise or an agreement, it is thanks to the ontological phenomenon that Hartmann describes as follows:

When a person promises something or retires it, she guarantees for herself, and for herself as the future and changed self. She therefore identifies herself (as the actual) with herself as the future one, a future one that she does not yet know empirically and that she, in any case, shall know in future – to her surprise perhaps. Nobody can know how she will judge or feel after a year, let alone what her will will be [...]. Nevertheless, she can guarantee for herself³⁵.

Hartmann's attention is not focused so much on the phenomenon of freedom, which is, however, mentioned (a person can always refuse to keep her word, that is, not identify herself with the past self that made the commitment). The philosopher addresses his wonder rather to the existence, inside the contingent and unpredictable process of the real being, of the power of the person to give herself autonomy and identity: «what is astonishing, is that he [man] “can” actually hold on to himself as something identical»³⁶. This ontological force is the basis not only of trust, but of many similar phenomena of moral life. If its core, as we have seen, is the active identification with the person's future will, its expressions are manifold. A person can identify herself «with one's own goals and resolutions of the past, so with the intentions, the mistakes, the guilt of the past, so also with the sympathies, the personal confidence, the love started in the past»³⁷.

³⁵ «Wenn der Mensch etwas verspricht oder abmacht, so sagt er damit gut für sich, und zwar für sich als den künftigen und gewandelten. Er identifiziert sich also als den jetzigen mit sich als dem künftigen, den er empirisch noch nicht kennt und den er jedenfalls erst erfahren wird – zu seiner Überraschung vielleicht. Niemand kann Wissen, wie er nach einem Jahr urteilen oder Empfinden wird, geschweige denn, was er wollen wird [...]. Dennoch kann er für sich gut sagen» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 91). On the case study of the promise in Hartmann cfr. A. Gamba, *Dal rifiuto del concetto di sostanza all'affermazione della permanenza del reale*, cit., p. 432.

³⁶ «Das Erstaunliche aber ist schon, dass er [der Mensch] überhaupt an sich als einem Identischen festhalten “kann”» (*ibidem*).

³⁷ «[...] mit den eigenen Zielen und Vorsätzen von einst, so mit der Gesinnungen, den Fehlern, der Schuld von einst, so auch mit den Sympathien, dem persönlichen Zutrauen, der Liebe von einst» (*ibidem*).

3.2. *The consistency (Konsistenz) of the person in Hartmann's ontology of nature*

In *Das Problem des geistigen Seins*, Hartmann does not limit himself to tracing an external analogy between the persistence of collective spiritual entities and the persistence of the person. It is true that the duration of both is the result of the active and consequent identification of oneself with oneself, but this capacity is proper to individual persons, who are therefore the material bearers of collective entities³⁸. In the second of the ontological works we have chosen to discuss, *Philosophie der Natur*, the ontological context is wider still. In this work, Hartmann on the one hand takes into consideration the basic categories of the whole real being (temporality, becoming, processuality), and on the other concentrates on that internal sphere of the real being which is nature (subdivided, in turn, into inorganic and organic entities). Through this analysis, the persistence mode typical of the person (and of the collective spiritual beings based on the person) is inserted into a much broader ontological framework, in which several similar phenomena emerge – that is to say, multiple strategies of ontological permanence based on the active identification and recovery of oneself. In *Philosophie der Natur*, Hartmann proposes for this duration mode a specific category, i.e. consistency (*Konsistenz*), contrasting it with other categories (in particular subsistence, *Subsistenz*, the most substance-like strategy, peculiar to inorganic entities). At the same time, the persistence mode of the person is seen as a process that is not only rooted in the dynamics of the real being, but is also very close to the strategies of duration of other natural entities. In doing so, Hartmann does not seek to naturalise the person (whose character of spiritual entity is reaffirmed even in *Philosophie der Natur*). His intent is to show that the strategy of subsistence that the person unfolds and declines in an ethical sense – what allows us to examine it as an ontological precondition of the axiological phenomenon of trust – has strong lines of continuity with the natural world. This continuity is based on the unity and categorical cohesion of the real being (of which nature and spirit are two levels).

However, comparison with organic entities is not absent from *Das Problem des geistigen Seins*. In this text, for instance, the life of a biological species (based as it is on the reproduction of its members) is already presented as one of the ontologically possible non-substantial duration forms: «here permanence does not take the form of subsistence – there is no unchanging

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 92.

identical – but that of superexistence, that is, a higher-order life process, borne by the comings and goings of the individuals, which goes beyond them and away from them»³⁹. Although rendered similar by non-substantiality, however, the super-existence of biological species and the persistence of collective spiritual entities in *Das Problem des geistigen Seins* are kept distinctly distinct by Hartmann: «diverse [is] the spirit in its transformations. Neither is it based on substance, nor does it ever form itself again into what it was. It insists neither mechanically, by inertia, nor organically, by reproduction»⁴⁰. In *Philosophie der Natur*, instead, what prevails is the ontological closeness between these two (and other) modes of permanence.

Here, as anticipated above, Hartmann sketches a relevant ontological distinction between two forms of duration: subsistence (*Subsistenz*) and consistency (*Konsistenz*)⁴¹. The first is characteristic of entities closely linked to a material substrate, and therefore more to the spatial than to the temporal dimension; the second is typical of entities that, although dependent on a material substratum for their factual existence, are largely autonomous from it in their composition and organisation. Entities of the second group – biological species, morphogenetic processes, natural languages, art styles, institutions, persons, et cetera – unfold their existence predominantly over time. The sense of closeness, which through the category of the *Konsistenz* Hartmann proposes between the most complex natural entities and spiritual entities, is specified through reference to their common dimension of deployment: temporality. And, writes Hartmann, «the basic phenomenon of temporality [...] consists, precisely, in this never-being-together, in this separation into time, [...] [in] the division of the permanent into stages of succession»⁴². With an expression of great conceptual depth, Hartmann calls this fragmentation of the durable in successive stages, a «postponed identity

³⁹ «die Beharrung hat hier nicht die Form der Subsistenz – es beharrt kein unwandelbar Identisches, – sondern die der Superexistenz, d. h. eines Lebensprozesses höherer Ordnung, der getragen vom Kommen und Gehen der Individuen, über ihnen und über sie weg fortgeht» (*ivi*, p. 90).

⁴⁰ «anders [ist] der Geist in seinem Wandel. Ihm liegt weder Substanz zugrunde noch bildet er sich jemals wieder als das, was er war. Er beharrt weder mechanisch durch Trägheit noch organisch durch Reproduktion» (*ibidem*).

⁴¹ In the essay of 1944 *Naturphilosophie und Anthropologie*, the link between the *Superexistenz* of the biological species and the category of the *Konsistenz* is fully explicit; both are thought of as different forms of «a category of self-preservation of another and evidently higher kind» (original text: «eine Erhaltungskategorie anderer und offenbar höherer Art»; N. Hartmann, *Naturphilosophie und Anthropologie*, in *Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 2014, p. 361).

⁴² «Das Grundphänomen der Zeitlichkeit [...] besteht in eben diesem Niemals-Beisammensein, diesem Auseinandergezogensein in die Zeit, [...] [im] Aufgeteiltsein des Dauernden in die Stadien des Nacheinander» (N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 167).

[*verschobene Identität*]⁴³. With it we approach the core of the category of consistency as active resumption of a diachronic Gestalt. In biological phenomena, this kind of deferred identity is described as «the being-based of the higher form on the mobile structure of the processes, a structure in which the lower form relentlessly passes away and re-emerges»⁴⁴. In the case of the person, in a line of substantial continuity with the reflection on personal identity started in *Ethics*, *Konsistenz* is described as «an active adhesion to oneself, a self-assertion as a unity against one's own disintegration in the flow of experience»⁴⁵. Thus, even if the person is still considered a spiritual entity (in the Hartmannian sense), in the *Philosophie der Natur* her strategy of persistence shows a common ontological root with many natural entities⁴⁶.

The consideration of personal identity as a peculiar form of deferred identity gives ontological concreteness to a basic trait of the axiological situations of giving and receiving trust. Indeed, this kind of identity requires from the subject a constant commitment – not only in order to last, but also in order to be trustworthy for others. Each of us, writes Hartmann, is caught between two possible modes of existence. To exist «as a reliable unit, or as something disintegrating and vanishing in the flight of experience»⁴⁷; in

⁴³ *Ivi*, p. 349. Incidentally, this distinction continues, in an extremely original way, the Kantian reflection on the possibility of thinking about the permanence of the ego after having excluded the possibility of applying to it the category of substance; see I. Kant, *Critique of pure reason*, B416-B421, ed. MacMillan, London 1929, pp. 375-377.

⁴⁴ «das Ruhen der höheren Form auf dem beweglichen Gefüge der Prozesse, in welchem die niedere unausgesetzt vergeht und wieder entsteht» (N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 579). In Hartmann's ontology of nature, the closeness of the different strategies of persistence (due to the category of *Konsistenz*) not only makes the person's opposition to nature disappear but also removes any mechanist assumption from the interpretation of higher vital phenomena.

⁴⁵ «[Konsistenz ist] aktives Festhalten an sich, ein Sich-Durchsetzen als Einheit gegen das eigene Zerfließen im Erlebnisstrom» (*ivi*, p. 312).

⁴⁶ In an extraordinary section of the *Philosophie der Natur*, whose title is "Erhaltung des Ich und der moralischen Person", Hartmann focuses on that prodigy («Wunder») that is the permanence, in the contingent macro-process of the world, of the human subject in all its forms – as self, as consciousness and as a moral person. This contribution focuses on the third one here, but it is necessary at least to mention the way in which Hartmann sets up the analysis of the other two anthropological instances (which belong, for Hartmann, to the ontological level of psychic being): «The ego is not substance, but it has constancy in the change of its states, acts and contents», and «how is it possible, anyway, for the whole of consciousness to remain identical, while everything tangible content is constantly changing inside it?» (original texts: «Das Ich ist nicht Substanz, aber es hat Konstanz im Wandel seiner Zustände, Akte und Inhalte»; and «Wie aber ist es möglich, dass das Ganze des Bewusstseins identisch bleibt, während alles inhaltlich Greifbare in ihm unausgesetzt wechselt?»; *ivi*, p. 311).

⁴⁷ «[Die Person ist gesehen] als verlässliche Einheit oder als ein zerfallendes Etwas in der Flucht des Erlebens Aufgehende» (*ivi*, p. 312).

fact, «as a moral person, the self can also release itself from itself; it can pass over accepted commitments, can deny its actions [...]. In this way it gives up its identity. But it can also commit to its actions, assume its guilt, [...] stand by its word»⁴⁸. We can feel confidence and trust only towards subjects who show this commitment to their self-maintenance. To last as a “consistent” moral subject requires commitment. In Hartmann's ontological works, the effort of maintaining self-identity as the ontological precondition of trust is frequently emphasised. As he writes in *Das Problem des geistigen Seins*: «the unity of personal being does not occasionally strike you; it is, and remains, a question of commitment, of standing up for oneself, of strength»⁴⁹ – a concept that is effectively repeated in *Philosophie der Natur*: «the preservation of one's own person does not fall into man's lap»⁵⁰.

4. Concluding Remarks

If we look at the path we have navigated, in Hartmann's analysis of the phenomenon of trust we can identify a decisive shift in his attention from the theme of values to that of the context of the realisation of values. As we have seen, the basic theoretical context does not change: the axiological situation of giving and receiving trust would not be established without man's reliance on the value of trust itself – that “grasping” which is so well described in *Ethics*. At the same time, however, in Hartmann's ontological works the proportional weight of the value analysis decreases progressively. What completely disappears is the tendency, of a still Schelerian approach, to order and classify values (which in *Ethics*, as we have seen, leads to the thesis of the subsequent axiological hegemony of justice and personal love in antiquity and in Christianity). What, instead, remain are references to values as ideal entities and to man as mediator between ideal and real being; they are, however, drastically reduced in their breadth and importance.

⁴⁸ «als moralische Person kann das Ich sich auch von sich lossagen; es kann übernommene Verpflichtungen abwälzen, kann seine Taten, die in seine Entscheidung gestellt waren, verleugnen. Damit gibt es seine Identität preis. Es kann aber auch sich zu seinen Taten bekennen, verwirkte Schuld auf sich nehmen, Zugesagtes einhalten, zu seinem Worte stehen» (*ibidem*).

⁴⁹ «Die Einheit des persönlichen Seins fällt einem nicht zu, sie ist und bleibt immer eine Frage des Insatzes, des Einstehens für sich, der Kraft» (N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., p. 91).

⁵⁰ «Von selbst fällt dem Menschen die Erhaltung der eigenen Person nicht in den Schoß» (N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, cit., p. 312).

What in parallel increases is Hartmann's attention to the context of realisation of the values and, particularly, of the value of trust. In an ontological framework characterised by a radical contingency, temporality and processuality – in which every entity appears in its real nature as a process phase and in which none of such phases recurs in exactly the same form – the value of trust appears as one of the most difficult to realise. In fact, in its very essence, the axiological situation of trust requires duration and stability, in both the subject who asks for it and the one who grants it (and who therefore appears, also phenomenologically, as trustworthy). Thus, as we have seen, already in *Ethics* Hartmann begins to question the modalities of persistence of the person, introducing some of the key concepts of his subsequent analyses (process, identity, self-preservation, persistence).

In Hartmann's *Ethics*, however, not only does this issue still appear to be occasional, but the answer seems to have recourse to a non-natural, still metaphysical trait of the person, i.e. her moral substantiality (which is no longer defined). In the two later ontological works we have considered (which, however, are consistent with the remainder of the Hartmannian ontological *corpus*), the problem of trust is contextualised in the more general question of how a person endures – which is, in turn, a particular side of the wider issue of the ontological reliability (*Verlässlichkeit*) and permanence (*Beharrung*) of real entities in that macro-process that the real being is. The clear-cut criticism that Hartmann addresses to any kind of substantiality leads to the complete disappearance of the view of the person as moral substance. Moreover, the fact that natural entities and spiritual entities share the ontological sphere of real being (and its problems, above all the need to resist time and becoming) leads to the disappearance of the opposition of the person to nature. The specificity of the moral person – the ethical declination of the deferred identity, of the *Konsistenz* – shows relevant lines of continuity with the modalities of permanence of other complex entities of the real being, in particular organic ones (i.e., biological species). However, it is necessary to be precise. The insertion into the process of the real being, not only of man as a psychophysical entity but also of the person as a spiritual and moral subject, does not aim to naturalise the person herself. Not only does the spirit (personal and collective) remain well distinct from nature, but (as we have seen through the prism of trust) the specificity of the ethical way to the *Konsistenz*, of the moral effort for self-maintenance, is constantly underlined by Hartmann.

Abstract

This paper focuses on the issue of trust (Vertrauen) and trustworthiness (Zuverlässigkeit) in Nicolai Hartmann's stratified ontology. Our analysis will start with Hartmann's Ethics (1926) and then discuss parts of Das Problem des geistigen Seins (1933) and Philosophie der Natur (1950). In his mature works, Hartmann approaches the axiological situation of trust from the viewpoint of the permanence of all elements involved in it: trust as an ideal value, the tangible goods that substantiate a relationship of trust, the other persons and, finally, the moral subject or person (for others to trust me, my personal identity must be stable). From this viewpoint, for trust to be made real it is the whole ontological context that, notwithstanding its processuality, has to guarantee a (relative) ontological stability. This approach gives Hartmann the opportunity to address a harsh criticism to philosophical substantialism and to develop an innovative view of the modality of ontological persistence of the person.

Keywords: Nicolai Hartmann; Trust; Trustworthiness; Ideal values; Processual ontology; Personal identity; Person.

Carlo Brentari
Università di Trento
carlo.brentari@unitn.it

Il principio deludibilità come “gradiente fiduciario”

Agostino Cera

Muovendo da uno specifico contesto antropologico-relazionale – quello della löwithiana *Mitanthropologie* –, il presente contributo espone l’idea di un *principio deludibilità*¹, inteso come *gradiente* (e garante) *fiduciario* della dimensione interumana. Vale a dire, come la *instantia crucis* atta a sancire il darsi di una relazione autentica, nel senso di: responsabile, fondata sulla fiducia. Nel perseguire questo obiettivo, attingeremo al serbatoio di un percorso di ricerca pluriennale: l’interpretazione del pensiero di Karl Löwith ‘*sub specie anthropologiae*’, ossia come complessivo sviluppo da un’antropologia antropocentrica a un’antropologia cosmocentrica². In particolare, ci focalizzeremo sulla prima tappa di un tale percorso (l’antropologia antropocentrica), che si compie nella definizione di un paradigma antropologico inedito, ospitato nello scritto di abilitazione löwithiano: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*L’individuo nel ruolo del co-uomo*. Di qui in avanti IRM)³.

¹ Solo come anticipazione di quanto verrà ampiamente argomentato più avanti, precisiamo già ora che con “principio deludibilità” va intesa la *possibilità* di essere delusi (di veder tradita la propria fiducia) all’interno di un rapporto interpersonale.

² Sia consentito (anche a scopo di integrazione bibliografica) il rinvio alle tappe principali di questo percorso di ricerca. Anzitutto ad A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010. Si vedano inoltre: Id., *Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit. Über die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2018, pp. 67-129; Id., *Introduzione*, in K. Löwith, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, trad. it. a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007, pp. 5-60 (a questa edizione faremo riferimento per le citazioni). Quanto al principio deludibilità, ne abbiamo proposto una prima formulazione in Id., *Anthropology of Relation. Karl Löwith’s Mitanthropologie and the Principle of Disappointability*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds.), *Relations: Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, London-Milano 2018, pp. 73-90.

³ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken Verlag, München 1928 (II ed., Wissen-

Rispetto a questa prima tappa, il nostro contributo ermeneutico è consistito nel portare a compimento – facendone un vero e proprio paradigma antropologico – quella *fenomenologia della relazione* che nello scritto di abilitazione si trova soltanto delineata e per la quale abbiamo coniato una formula *ad hoc*: *Mitanthropologie*.

Rinviando alla postilla finale per una valutazione complessiva della presente rilettura dell'antropologia löwithiana in funzione del dibattito filosofico sul tema della fiducia, vorremmo fin da ora esplicitare la nostra persuasione circa l'importante contributo che l'ontologia sociale primo-novecentesca (della quale la *Mitanthropologie* löwithiana rappresenta uno degli esiti più interessanti, ancorché, a oggi, uno dei meno noti) potrebbe fornire a questo filone di studi. Ciò dipende, in primo luogo, dal fatto che l'ontologia sociale si concentra su quella che va considerata la *cornice paradigmatica* del tema della fiducia: quella interpersonale/relazionale. In più, all'interno di questa cornice, essa sceglie come proprio referente tematico privilegiato la sua *fattispecie elettiva*. Vale a dire: la relazione di un io con un tu, in tal modo ponendo con una forza probabilmente inedita la più generale questione dell'alterità dell'altro (del suo statuto etico e ontologico, delle sue possibili concrete declinazioni...) con cui ci si pone in relazione.

Un tale valore paradigmatico della dimensione relazionale ai fini della trattazione del tema della fiducia si deve al fatto che, volenti o nolenti, tutte le possibili declinazioni dell'esperienza fiduciaria (comprese quelle impersonali/istituzionali) sembrano strutturarsi proprio sul modello di una situazione interpersonale. In tal modo, quello antropologico-relazionale si impone *de facto* come il canone a partire dal quale risulta possibile inferire l'intero spettro delle fattispecie fiduciarie. Già solo per questo, il contributo che l'ontologia sociale primo-novecentesca potrebbe fornire all'attuale dibattito filosofico sulla fiducia meriterebbe di non essere sottovalutato. Oltre a ciò, l'impostazione squisitamente continentale dell'ontologia sociale potrebbe fungere anche da integrazione, sotto forma di monito, per il *mainstream* degli studi sulla fiducia (nella maggior parte dei casi, di impianto analitico), palesando il limite di quegli approcci che perseguono

schaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962). La seconda edizione, insieme alle varianti contenute nella prima, è ora raccolta in K. Löwith, *Sämtliche Schriften Band 1. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197 e 473-475. La traduzione italiana è il già citato Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit. Recentemente è stata ripubblicata la seconda edizione di IRM, preceduta da un'efficace introduzione di Giovanni Tidona: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Alber, Freiburg-München 2013.

come esito naturale della riflessione filosofica una formalizzazione integrale/universale. Nel caso di specie: una formalizzazione in grado di restituire l'intera varietà delle forme fiduciarie (e con esse dei legami che le producono o le implicano) all'interno di un unico modello finale. Con ciò intendiamo sostenere – solo per fare l'esempio più lampante – che al cospetto della “irriducibilità contenutistica” di un tema come la *Duheit* (l'interpretazione dell'alterità dell'altro come “tu”, la sua declinazione nella quale ha più gioco la componente fiduciaria), la cui complessità e ricchezza proprio l'ontologia sociale ha saputo cogliere e valorizzare⁴; ebbene, al cospetto di una tale irriducibilità la tensione formalizzatrice di stampo analitico dovrebbe riconoscere un proprio limite oggettivo. Dovrebbe ammettere la propria incapacità di rendere adeguatamente conto di una evidenza (l'aver a che fare con un tu) pur così decisiva e così concreta nell'esperienza di ciascuno.

Da ultimo, la *Mitanthropologie* löwithiana propone un significativo esempio concreto di possibile gradiente fiduciario, attraverso il combinato disposto – il vero e proprio chiasmo – emergente tra responsabilità e fiducia nella cornice del rapporto autentico fra un io stesso e un tu stesso. Un gradiente esprimibile, come detto, attraverso il principio deludibilità. Anticipando la definizione che rappresenta l'esito ultimo della nostra argomentazione, il rapporto autentico si caratterizza come un *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto e certificato attraverso il principio deludibilità*.

Premessa questa doverosa anticipazione di quanto discuteremo meno sinteticamente (sebbene senza pretese di esaustività) nella postilla finale, possiamo avviare l'esposizione del nostro tema, che procederà come segue. Stante il forte radicamento del discorso di Löwith nella tradizione filosofica continentale, cominceremo illustrando brevemente un tale radicamento (§ 1). Seguirà una caratterizzazione delle linee fondamentali della *Mitanthropologie* (§ 2), a sua volta funzionale all'esposizione del *principio deludibilità*, quale gradiente fiduciario e integrazione necessaria per l'adeguata fondazione di quel “rapporto responsabile fra io stesso e tu stesso” nel quale culmina la *Mitanthropologie* (§ 3). Come anticipato, concluderemo con una postilla, nella quale verranno fornite alcune coordinate atte a collocare la nostra peculiare trattazione della fiducia nella cornice della letteratura filosofica dedicata a questo tema (§ 4).

⁴ Si pensi, più ancora che a Löwith, a Buber e a tutto il filone del *Dialogismo* e della *Filosofia dell'incontro*.

1. *Il nuovo pensiero ovvero la (ri)scoperta dell'altro*

La *Mitanthropologie* va considerata uno degli esiti più significativi di quella stagione aurea dell'ontologia sociale, che copre i primi decenni del secolo scorso. Stagione che valeva a sua volta come indice di una *Stimmung* epocale, caratterizzata da una radicale messa in questione dei capisaldi della tradizione filosofica e che avrebbe trovato compiuta formulazione nella heideggeriana *Destruktion* della storia della metafisica. Tra gli oggetti delle aspre critiche espresse da questa nuova generazione filosofica, compariva anche il tradizionale predominio dell'egotismo: una impostazione di pensiero dominante «dalla Ionia fino a Jena»⁵ e che nell'idealismo assoluto hegeliano aveva trovato il proprio definitivo inveramento. Stando alle parole di Franz Rosenzweig – tra gli interpreti più lucidi di questo contromovimento –, il discrimine tra pensiero vecchio e «pensiero nuovo» andava ravvisato «nel bisogno dell'altro (*Bedürfen des andern*) o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo»⁶. Michael Theunissen – autore di un ormai classico studio sull'ontologia sociale del Novecento – constata che proprio questa particolarissima contingenza storico-filosofica fece da culla per la nascita della «moderna filosofia della co-umanità (*Philosophie der Mitmenschlichkeit*)»⁷.

All'interno di questa movenza complessiva sono rinvenibili due filoni principali: uno di ispirazione metafisico-religiosa, l'altro fenomenologico-esistenziale. Il primo dà vita a quella esperienza di pensiero denominata dialogismo o filosofia dell'incontro, che vede in Martin Buber il proprio esponente di punta⁸. Al versante fenomenologico-esistenziale va invece ascritta una serie di pensatori a diverso titolo ispirati dalla riflessione di Husserl, in particolare dal problema dell'intersoggettività, emerso con la

⁵ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, p. 12.

⁶ Id., *Il nuovo pensiero* (1925), trad. it. G. Bonola, Arsenale, Venezia 1984, p. 58.

⁷ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-New York 1977, p. 5. A proposito della nostra scelta di rendere *Mitmensch* (e derivati) con co-uomo – anziché con i più agevoli (ma meno pregnanti) “simile”, “prossimo”, etc. –, essa si spiega anche col fatto che questa è la soluzione adottata da Primo Levi in *I sommersi e i salvati* (Einaudi, Torino 1986, p. 42).

⁸ Per un confronto tra la *Mitanthropologie* löwithiana e il dialogismo huberiano (due modalità coeve ed eminenti di declinare l'alterità in seconda persona, come *Duheit*) sia consentito il rinvio a: *Mitanthropologie, Zwischenontologie. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber*, in «La Cultura», 51, n. 2 (2013), pp. 251-281. Si veda anche il più recente: J. Schenkenberger, *Vom Versuch, sich in die Luft zu stellen. Die Anthropologie Karl Löwiths im Spannungsfeld von Weber, Buber, Schmitt und Valéry*, Transcript, Bielefeld 2018, pp. 185-212.

pubblicazione delle *Idee*. Alla svolta idealistico-trascendentale della fenomenologia erano seguite non poche polemiche e annessi malumori, che lo stesso Husserl aveva cercato di stemperare apportando, nelle *Meditazioni cartesiane*, dei parziali correttivi alla propria impostazione. Tra le reazioni più critiche, quelle di Scheler e Heidegger. Riconoscendo il valore della relazione interumana per la formazione della soggettività individuale, Scheler si era instradato verso un personalismo fenomenologico che aveva posto a fondamento della sua etica materiale dei valori, giungendo a teorizzare una sua versione della *Duheit*, nella forma di un «io altrui»⁹. Ancor più radicale la reazione heideggeriana, culminante in un ripensamento della nozione stessa di fenomenologia. A suo parere, infatti, tanto Husserl quanto Scheler avevano trascurato la questione filosofica decisiva: quella dell’«essere della persona» stesso¹⁰.

Tra questi due poli, con una chiara preminenza di quello fenomenologico, orbitava il giovane Löwith. Il quale, pur condividendo la critica di Heidegger e Scheler alla svolta idealistica husserliana, riteneva inefficaci i loro correttivi. La sua proposta alternativa prendeva forma nelle pagine dello scritto di abilitazione (dal titolo *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*), discusso, con Heidegger in qualità di relatore, il 15 dicembre 1927 presso la Philipps-Universität di Marburgo e pubblicato l’anno dopo – ovvero nel 1928, l’*annus mirabilis* dell’antropologia filosofica¹¹ – con il titolo: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

2. Lineamenti di una Mitanthropologie

Il principale assunto storico-teoretico della *Mitanthropologie* consta della presa d’atto che la *Mitwelt* (il mondo della convivenza, il mondo sociale: l’alveo naturale delle relazioni interumane) costituisca un rimosso della riflessione filosofica moderna, dominata invece da un paradigma antropologico soggettivistico-trascendentale. Interessato allo «sviluppo

⁹ Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1923), trad. it. L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980, pp. 305-370. Löwith discute criticamente la proposta scheleriana al § 34 di IRM (pp. 205-207).

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 66.

¹¹ Com’è noto, proprio al 1928 risalgono due delle tre pietre miliari della rifondazione dell’antropologia filosofica tedesca, ossia: *La posizione dell’uomo nel cosmo* di Max Scheler e *I gradi* di Helmuth Plessner.

dell'*autonomia dell'individuo* nei confronti della natura (mondo-ambiente) e della società (mondo della convivenza)¹², tale paradigma avrebbe condotto al primato di "io sono" e "io penso", cristallizzando l'uomo nel ruolo di "soggetto". Stante tale premessa, Löwith riduce l'intero arco del pensiero moderno a una «ontologia della coscienza»¹³, per nulla in grado di cogliere la complessità del fenomeno umano. Questa la sua "sentenza":

che poi l'essenza della soggettività autonoma venga costituita come "sum" del "cogitare" (Descartes) oppure come "coscienza pura" (Husserl), come "autonomia morale" (Kant) o come "spirito" (Hegel) o anche come esistenza del "singolo" (Kierkegaard), ciò risulta di secondaria importanza rispetto alla derivazione unitaria di tutte queste posizioni da un'auto-coscienza intesa più o meno astrattamente, da correlato della quale, poi, funge una cosiddetta coscienza dell'oggetto¹⁴.

Attestata l'urgenza di una reazione antimoderna, cioè antiegotistica, Löwith riconosce il decisivo ruolo pionieristico svolto dal pensiero di Feuerbach, i cui *Principi della filosofia dell'avvenire* incarnano «il tentativo programmatico di porre su un terreno nuovo il problema formale fondamentale dell'idealismo (soggetto-oggetto)»¹⁵. Con la sua «filosofia dal punto di vista dell'antropologia», egli tentava di abbattere l'idolo egotistico ponendo al centro il rapporto interumano e soprattutto l'alterità interpretata in seconda persona, come *Duheit*. La celebre formula che sintetizza il programma feuerbachiano recita: «l'essenza dell'uomo è contenuta soltanto... nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra *io* e *tu*»¹⁶. È pertanto proprio in dialogo con Feuerbach che Löwith fa emergere le tre questioni portanti di IRM, vale a dire: 1. «in che modo qualcuno incontra un "tu" fra gli *altri*» (a cui risponde «l'analisi strutturale dell'*essere-l'uno-con-l'altro*»); 2. se «"tu" sei solo il tu *di un io*» (a cui risponde l'indagine su «l'uno e l'altro nella loro *reciproca autonomia*»); 3. «se "io" sono solo l'*io di un tu*» (a cui risponde l'indagine su «"io stesso" nella mia *unicità*»)¹⁷.

¹² IRM, p. 65.

¹³ Cfr. Id., *Il problema dell'antropologia filosofica* (1975), in «Humanitas», 63, n. 1 (2008), pp. 140-165, in particolare, p. 141 ss.

¹⁴ IRM, p. 65.

¹⁵ IRM, p. 66.

¹⁶ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843), in Id., *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1976, pp. 199-274 (citazione, p. 272 - § 59).

¹⁷ IRM, p. 78.

Quanto alla scelta di un baricentro antropologico, anziché ontologico (ontologico-fondamentale), per la sua proposta, Löwith la motiva con la centralità attribuita all'elemento etico. Il quale, a sua volta, non viene delineato in senso assiologico (come aveva fatto, invece, Scheler, nella sua reazione contro il formalismo etico kantiano), bensì strettamente fenomenologico. Il risultato è che l'etica della relazione delineata dalla *Mitanthropologie* si caratterizza alla stregua di una *ecologia del concreto essere-l'uno-con-l'altro*, il cui obiettivo risulta la piena espressione dei relati in quanto *persone individuali*, ovvero *potenze di relazione*. A proposito della fondazione antropologica dei problemi etici, Löwith afferma:

la struttura dei rapporti di vita (*Lebensverhältnisse*) umani si sviluppa in quanto gli uomini si rapportano (*sich verhalten*) l'uno all'altro e questo rapportare, questa condotta (*Verhalten*) implica un atteggiamento fondamentale (*Grund-Haltung*) umano, ossia un *ethos*, che è il tema originario dell'etica e che, dal canto suo, si esprime solo perché l'uomo si rapporta, cioè come co-uomo (*Mitmensch*) ai suoi co-uomini¹⁸.

La tesi centrale di IRM – e dunque della *Mitanthropologie* – trova una efficace sintesi nella parafrasi del suo titolo, ossia: *l'individuo è (si dà) nel ruolo del co-uomo*. Con ciò viene inteso che

l'individuo umano è un individuo nel modo d'essere della “persona”, ossia esiste essenzialmente all'interno di determinati “ruoli” relativi al mondo sociale (*Mitwelt*) [...] ovvero è fissato formalmente come io di un tu, come individuo in prima “persona”, cioè di una possibile seconda persona e dunque come co-uomo (*Mitmensch*) – attraverso questo “ruolo” principale¹⁹.

Retta dalla triade: *Mit-welt* (mondo della coesistenza/convivenza), *Mit-einandersein* (essere-l'uno-con-l'altro) e *Mit-mensch* (co-uomo)²⁰, la *Mitanthropologie* si propone di apportare un correttivo a quella deriva sistematica alla quale, secondo Löwith, aveva ceduto lo stesso Heidegger con la pubblicazione di *Essere e tempo*. In particolare, egli giudicava negativamente la scelta del suo maestro di far evolvere l'iniziale progetto di una «ermeneutica della fatticità» in direzione di una «ontologia fondamentale», ossia di una «analitica esistenziale». A patire una tale evoluzione era soprattutto il *Miteinandersein*, la dimensione della concreta vita di relazione. Gli strali löwithiani prendevano di mira precipuamente il claustrofobico formalismo di

¹⁸ *Ivi*, p. 268.

¹⁹ *Ivi*, p. 266.

²⁰ Su questo tema cfr. A. Cera, *Io con tu*, cit., pp. 283-311.

una struttura come il *Mitsein*, reo di interpretare l'incontro con l'altro uomo (un *Mit-Dasein*) nella mera occasione per la di lui «liberazione/rilascio» (*Freigabe*)²¹. Al contrario, egli avvertiva l'urgenza di un approccio capace di rendere debito conto della ricchezza e complessità della dimensione relazionale. Da qui la sua persuasione che l'autentica *Sache des Denkens* andasse ricercata non in una *Seinsfrage*, bensì in una *Menschenfrage*. Alla ipseità “metafisicamente neutrale” (esistenziale) del *Dasein*, la *Mitanthropologie* contrappone quella “antropicamente effettiva” (vitale) del *Mitmensch*. La base (*Grund*) su cui poggia la proposta löwithiana non è un abisso senza fondo (*Abgrund*), ma un fondamento comune (*Mitgrund*). In quanto potenza di relazione, l'essere umano dimostra di essere – parafrasando Helmuth Plessner – una *posizionalità con-centrica*.

Nella rilettura löwithiana, il “ci” dell'Esserci diventa il “con” del co-uomo. Fuor di formula, ciò significa che il primato della relazionalità non viene fondato su un'astrazione categoriale (il *Mitsein*), bensì nell'ogni volta concreto spazio della relazione animato dall'essere-l'uno-con-l'altro dei relati. In particolare, da quei “relati paradigmatici” che sono un io e un tu. Ne segue che il tipo umano delineato dalla *Mitanthropologie* – il *Mitmensch*/co-uomo – si rivela qualcosa di più di un mero “simile” (*Meinesgleichen*, *Nebensch* – nel senso di qualcuno la cui prossimità appare interamente riducibile a variabili di ordine biologico) ovvero qualcosa che possiede la medesima pregnanza di un “prossimo” (*Nächste*), scevro però delle sue implicazioni retromondane.

Nello specifico, il dispositivo antropologico che anima la fenomenologia relazionale löwithiana si compone di una movenza duplice. La prima consta dell'interpretazione della peculiarità dell'essere umano nei termini di una originaria «in-naturalità» (*Unnatürlichkeit*), ovvero «ambiguità» (*Zweideutigkeit*). Questa definizione esprime la constatazione che il fenomeno umano si rivela costitutivamente de-centrato, eccentrico rispetto a quel problematico centro rappresentato dalla natura. Ciò posto, Löwith interpreta lo ‘*Un*’ di questa *Un-natürlichkeit* nel senso di un ‘*Mit*’, in tal modo facendo del classico *animal rationale* un *animal “relazionale”* ovvero dello “*zoon logon echon*” un, per così dire, “*zoon koinonian echon*”. Una tale preminenza della

²¹ A una critica del *Mitsein* heideggeriano è dedicato il § 21 di IRM (pp. 154-156). Per un confronto tra *Mitanthropologie* e *Daseinsanalytik* sia concesso il rinvio ad A. Cera, *Mitmensch contra Dasein. Karl Löwith's anthropologische Kritik an der Daseinsanalytik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 66, n. 4 (2018), pp. 488-506. Sul tema, si veda inoltre J. Koltan, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblem des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heidegger und Karl Löwith's*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

sfera relazionale fa sì che l'atomo pre-relazionale (individuale) dell'essere umano si delinei alla stregua di una X indefinita, la cui possibilità di definizione passa giocoforza attraverso l'apertura al mondo della coesistenza (una *Mitwelftoffenheit*)²², vale a dire: attraverso l'apertura all'incontro (alla successione degli incontri) con gli altri, ognuno dei quali si troverà a sua volta implicato in un identico processo di autodefinizione. È questa la sola modalità in virtù della quale un tale ente indefinito può conseguire la sua propria “individualità personale”, ossia: una caratterizzazione che faccia di lui qualcosa (qualcuno) che è ruolo/maschera (e in tal senso “nient'altro che relazione”), ma che nel contempo diviene gradualmente un'entità indivisibile (e, con ciò, “più che relazione”) in quanto memoria, unità vivente, continuità di tutti i propri ruoli/relazioni. Ciò stante, è lecito sostenere che il nucleo individuale – la X indefinita – preesista sì alla relazione e tuttavia soltanto in relazione a essa. Vale a dire: come «*potenza di relazione*» (*Beziehungskraft*)²³. In una formula: il prima della relazione non è altro se non la possibilità di essa.

Acquisita una tale premessa antropologica, le implicazioni etico-assiologiche del discorso löwithiano dovranno emergere da una riconduzione del normativo al descrittivo, ossia da una rigorosa fenomenologia della «relazionalità» (*Verhältnismäßigkeit*). Nell'architettura complessiva di IRM, questa fenomenologia è preceduta da una prima parte²⁴ che si occupa di decretare il primato preliminare (trascendentale, per così dire) della dimensione relazionale. Nel rispetto delle analisi e del lessico del suo maestro, Löwith intende dimostrare che «“mondo” (*Welt*) significa *primariamente* “mondo della coesistenza” (*Mitwelt*)», facendo emergere la priorità della *Mitwelt* sia rispetto al mondo circostante/ambiente (*Umwelt*) che al mondo operativo (*Werkwelt*). Il primato della *Mitwelt* funge poi da garanzia della priorità dell'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) come modo d'essere eminente per l'essere umano e, conseguentemente, del co-uomo (*Mitmensch*) come suo “ruolo naturale”.

Il passaggio successivo prevede l'analisi delle strutture immanenti della *Mitwelt*, ovvero delle varie forme di legame binario. Al vertice di questa

²² Una tale *Mitwelftoffenheit* può essere interpretata alla stregua di una versione meno indeterminata della *Welftoffenheit* che Scheler poneva a fondamento della sua antropologia filosofica.

²³ Abbiamo tratto, rielaborandola, questa formula da M. Buber, *Io e tu* (1923), in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 57-157 (citazione p. 86). Su questo tema cfr. A. Cera, *Io con tu*, cit., pp. 314-329.

²⁴ Cfr. IRM, pp. 85-117 (§§ 1-8).

panoramica si pone il “rapporto” (*Verhältnis*), definito genericamente quella «connessione strutturale», i cui «elementi basilari [...] hanno un nesso unitario ed interiore e non un mero legame esteriore»²⁵. A partire dal dato di partenza (ispirato all'analitica esistenziale) delle tre direzioni essenziali del rapportarsi umano: *verso gli altri* (*Mitwelt*), *verso qualcosa d'altro* (*Umwelt*) e *verso se stesso* (*Selbstwelt*), Löwith costruisce una tassonomia²⁶, che include: 1) la *connessione* (*Zusammenhang*): un legame estrinseco e casuale, in cui nessuno dei relati rimanda intrinsecamente all'altro (es. corda e legno); 2) la *relazione* (*Beziehung/Relation*): un legame nel quale sussiste sì una rispettività (uno dei relati rimanda costitutivamente all'altro), tuttavia soltanto in senso unilaterale (es. cornice e quadro); 3) la *correlazione* (*Korrelation*): un legame che presenta una vera bilateralità, ossia una sorta di reciprocità dei relati (es. chiave e buco della serratura).

D'altra parte nessuna di queste tipologie di legame può venir definita un rapporto, perché nessuna di esse pone/implica la questione della natura dei relati, ossia della differenza tra «qualcuno» (*Irgend Einer*) e «qualcosa» (*Irgend Etwas*)²⁷. Detto altrimenti: è solo l'introduzione della variabile antropica a far emergere la specificità del rapporto rispetto alle altre forme di legame, dal momento che soltanto “qualcuno” è in grado di rapportare *se stesso*, ossia di coinvolgere il proprio Sé nella cornice di una dimensione autenticamente comune in quanto intenzionalmente con-divisa. Inoltre, è solo a partire dal presupposto di un consapevole coinvolgimento del proprio Sé all'interno di una relazione che si può parlare di vera «reciprocità» (*Gegenseitigkeit*) del legame ovvero della sua simmetria/asimmetria o unilaterali/bilateralità. Solo muovendo dalla preliminare disponibilità di un Sé (e quindi di un'autentica intenzionalità) da parte dei relati, deriva la possibilità di metterlo in gioco all'interno di uno spazio relazionale oppure no. In quanto sprovvisti di una tale ipseità, i “qualcosa” non possono dar vita né a relazioni né a correlazioni.

Come accennato, il culmine della tassonomia relazionale di IRM è rappresentato da quel legame peculiare tra due qualcuno che è il «rapporto»: un «essere-l'uno-per-l'altro libero da un fine (*zweckfreies Füreinandersein*)»²⁸, cioè che ha il proprio scopo in se stesso. Questa tipologia di legame presenta a sua volta due possibili declinazioni: il *rapporto assolutizzato* e quello *asso-*

²⁵ *Ivi*, p. 121.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 133-135 (§ 12).

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 135-137 (§ 13).

²⁸ *Ivi*, pp. 145-146 (§ 17).

luto ossia *responsabile*. Il rapporto assolutizzato inscena un’*esasperazione* di quella *significatività relazionale* che è parte integrante di qualsiasi legame interumano. Si tratta di una assolutizzazione *personale* dei relati (secondo il significato letterale del sostantivo latino *persona*: “maschera”), i quali vengono ridotti a pure maschere, in quanto viene loro sottratta quella distanza tra sé e il proprio ruolo che ne fa dei “qualcuno” e non dei meri “qualcosa”. L’assolutizzazione del dispositivo relazionale trasforma la reciprocità dei relati in pura riflessività e il *Miteinandersein* in un anonimo gioco di specchi. Un tale rapporto assolutizzato può perciò valere come il germe di qualsiasi integralismo comunitario, di ogni possibile totalitarismo. Löwith ne offre una esemplificazione magistrale esaminando, in un lungo paragrafo *ad hoc*, la *pièce* pirandelliana *Così è (se vi pare)*²⁹.

3. Tra responsabilità e fiducia: il principio deludibilità

Se il rapporto assolutizzato incarna la *deriva personalistica* del *Mitmensch*, quella *individualistica* si in strada nel vicolo cieco del solipsismo. Si tratta della relazione, irrimediabilmente monca, di se con se stessi, nella quale la duplicazione di un unico Sé cerca vanamente di surrogare l’assenza di una alterità co-relata. Su questa fattispecie, a onor del vero, l’analisi löwithiana indugia poco. Ben diversa l’attenzione dedicata a quella che la fenomenologia relazionale di IRM definisce la forma più compiuta del *Miteinandersein*: il rapporto *responsabile* (*verantwortlich*) ovvero un «rapporto non assolutizzato, bensì assoluto di “io stesso” e “tu stesso”»³⁰. Questo peculiare “spazio (in) comune” risulta in grado di garantire, al proprio interno, la tutela dell’individualità personale dei relati, che in tal modo si pongono in condizione di piena simmetria e reciprocità. Detti relati saranno però davvero tali nella forma esclusiva di «io stesso» (*Ich selbst*) e «tu stesso» (*Du selbst*), in quanto è solo *mettendo in gioco la propria ipseità all’interno del loro essere in comune* che essi possono *rispondere interamente di sé*.

Per spiegare il concreto funzionamento di questo dispositivo, le pagine löwithiane suggeriscono una combinazione fra due coordinate fondamentali: «responsabilità (*Verantwortlichkeit*)» e «rispetto (*Achtung*)». Quest’ultimo,

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 158-174 (§ 23). Su questo tema si rinvia ad A. Cera, *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, in «Estetica. Studi e ricerche», VIII, n. 2 (2018), pp. 283-308.

³⁰ IRM, p. 204.

in particolare, viene interpretato nella sua accezione kantiana e come tale elevato al rango di carattere etico dirimente del rapporto autentico. A differenza del mero «riguardo» (*Rücksicht*) – sul quale si era soffermato, tra gli altri, Dilthey, ma che a parere di Löwith rende conto del legame interumano nei termini di un mero rispecchiamento³¹ –, il rispetto rappresenta il solo «sentimento morale» ovvero quel tipo di investimento da parte dei relati che contempla il proprio intero coinvolgimento (anche come ipseità) e tuttavia sempre in funzione del loro essere-l'uno-con-l'altro.

Ora, provando a integrare il discorso löwithiano, si può affermare che il *rispetto* in quanto cifra etico-morale del rapporto autentico emerge come il *prodotto di un combinato disposto* tra i due possibili vettori della responsabilità, o meglio *tra responsabilità e fiducia*. In concreto, la responsabilità di ciascuno dei relati si realizza nella tutela della ipseità tanto propria quanto, soprattutto, altrui ovvero nel riconoscimento che “si è autenticamente *con* qualcuno”, solo se ciascuno conserva, anche nel rapporto, quella eccedenza relazionale che corrisponde al proprio “essere per sé”. Un essere per sé che, a sua volta, può essere definito solo in negativo, ossia come un “non essere soltanto il proprio essere-per-qualcun-altro”: un non limitarsi a essere esclusivamente in funzione di/in relazione a lui. Di conseguenza, ciascuno dei relati risponderà di sé anzitutto rispondendo (cioè: facendosi garante, rispettando) del fatto che l'altro conservi un “per sé”. Vale a dire: del fatto che il suo “essere per sé” e il suo “essere per me” non arrivino mai a coincidere. Pertanto, lo scopo di una condotta relazionale rispettosa (ossia, responsabile e fiduciosa) è che, all'interno del rapporto, il ruolo di “relato” rimanga la parte di un “qualcuno” senza mai diventarne la totalità.

Al centro del dispositivo antropologico-relazionale appena illustrato si pone quindi il concetto di *responsabilità*. In riferimento al quale è opportuno svolgere alcune considerazioni.

La prima è di ordine lessicale. A differenza che in italiano o in inglese, la lingua tedesca offre due alternative per esprimere questo concetto; alternative che rispecchiano proprio la polarità individuale-personale, intorno alla quale orbita la *Mitanthropologie*. Da una parte abbiamo il sostantivo (invero, piuttosto desueto) “*Hafitbarkeit*”, che letteralmente indica “aderenza, ade-

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 211-214 (§ 37). Detto per inciso, queste sono anche le sole pagine in cui Löwith impiega il concetto di «fiducia» (*Vertrauen*), peraltro senza attribuirvi un ruolo degno di nota nell'economia generale della *Mitanthropologie*. In queste righe ha tuttavia modo di affermare che «senza fiducia non può sussistere un vero rapporto personale» (*ivi*, p. 235).

sione, arresto” (dal verbo “*haften*” = aderire). In questo caso la responsabilità viene definita in riferimento a un orizzonte individuale, autoreferenziale. Essere responsabili significa qui “aderire” a ciò che di sé esce fuori da sé (i propri: atti, parole...). Qui ciascuno si erge a parametro della propria responsabilità: si è tanto più responsabili quanto più ci si dimostra aderenti, fedeli a se stessi. Si tratta perciò di una condotta che non ha davvero bisogno di un’alterità per potersi attuare. O meglio: nell’incontro con l’altro essa ravvisa soltanto l’occasione (lo strumento) per innescare il proprio movimento autocentrato. Questa idea autoreferenziale della responsabilità sfocia in un *occasionalismo relazionale*: un ridimensionamento del *Miteinandersein*, il quale non rappresenta più uno scopo in se stesso, ma piuttosto il mezzo atto a conseguire un fine ulteriore.

La seconda opzione offerta dalla lingua tedesca è il sostantivo “*Verantwortlichkeit*”, calco dell’italiano “responsabilità” e dell’inglese “responsibility”. In questo secondo caso “essere responsabili” equivale a “essere in grado di dare un responso”, “poter rispondere” (dal verbo *antworten* = rispondere). È evidente come qui non vi sia soluzione di continuità tra il momento proprio (individuale) e quello comune e condiviso. Qui lo spazio intersoggettivo (co-umano) non funge da mera occasione/strumento per avviare una pratica autocentrata. Se essere responsabili (*verantwortlich* – ovviamente di sé, dei propri atti) equivale a poter rispondere (*antworten*), a dare una risposta (*Antwort*), ciò implica, a sua volta, già sempre la presenza di qualcun altro a cui rispondere e dunque un rapporto tra esseri umani, tra *Mitmenschen*. Stavolta è l’alterità a ergersi a parametro della responsabilità. È l’altro e soltanto lui a potermi dare la misura del mio essere responsabile.

In tal modo si delineano due fronti ben distinti: da un lato *l’astratta staticità dell’adesione*, dall’altro *la vitale motilità del responso* ed è a quest’ultima che si ispira la responsabilità, antropologica ed etica, evocata dalla *Mitanthropologie*.

Veniamo con ciò alla seconda necessaria integrazione al concetto di responsabilità delineato nelle pagine löwithiane. Come visto, il rapporto autentico è tale in quanto legame caratterizzato da una piena simmetria e reciprocità, la quale deve vedersi confermata tanto più in riferimento all’elemento centrale della responsabilità. Va da sé, infatti, che laddove ciò non accadesse, ossia laddove ci si occupasse della sola propria responsabilità all’interno del rapporto (non postulando, nel contempo, quella del proprio co-relato), ebbene in un caso del genere ci si troverebbe al cospetto non certo di un legame interumano autentico, bensì a una sorta di olocausto

volontario, a un sacrificio di sé. Quella del sacrificio di sé, caratterizzata da una responsabilità del tutto autoriferita, risulta una modalità ambigua di legame, nella quale l'ipertrofia della propria esposizione (l'assolutizzazione della propria responsabilità) cerca di surrogare quel rischio imprevedibile rappresentato dall'investimento fiduciario nei confronti dell'altro e quindi, paradossalmente, tenta di fare a meno di lui, cioè della sua alterità. La quintessenza di un atteggiamento simile porterebbe a un rapporto idolatrico (di fatto a un non rapporto, stando ai termini in cui lo declina l'analisi löwithiana), nel quale la concentrazione esclusiva sulla propria responsabilità dipende non da una "semplice" fiducia, ma da una vera e propria fede nei confronti dell'altro. Detto in una formula, che anticipa l'esito della nostra argomentazione: un'alterità investita di fede è un'alterità dalla quale non si può essere delusi, ma fuori dall'orizzonte della deludibilità non può darsi nessun autentico rapporto interumano.

Posto dunque che il rapporto autentico, fondato sul rispetto, necessita di un pari investimento di responsabilità da parte di entrambi i relati e posto che nessuno può essere "responsabile conto terzi" (rispondere da sé per un altro), è altrettanto necessario che ciascuno dei relati ipotizzi, postuli una tale responsabilità da parte del proprio co-relato. Il rapporto autentico implica infatti che ogni io responsabile si disponga dinanzi a un pari tu responsabile e per farlo dovrà giocoforza ipotecare, mercé un investimento fiduciario, la responsabilità del proprio tu. Il che, per l'appunto, equivale ad *avere fiducia in lui*³². Ecco così che la fiducia si accredita come una ulteriore imprescindibile componente per completare il mosaico della fenomenologia relazionale illustrata dalla *Mitanthropologie*. Quanto intendiamo sostenere è che, di fatto, quello *tra responsabilità e fiducia* all'interno del rapporto autentico può essere interpretato alla stregua di un *chiasmo*. Infatti, la *responsabilità attiva* (il rispondere di sé all'interno di un rapporto) coincide con una *fiducia passiva* (nel senso di una richiesta di fiducia al proprio co-relato, affinché tenga per vero e legittimi il nostro impegno responsabile), così come la *fiducia attiva* (l'attivo aver fiducia nei confronti del proprio co-relato, facendone un tu) coincide con una *responsabilità passiva* (quell'aver fiducia significa dare per buono l'impegno responsabile altrui, legittimare la sua pretesa di rispondere di sé all'interno del rapporto). In tal modo ci siamo guadagnati una ulteriore definizione operativa del rapporto autentico

³² Va da sé che, in senso speculare, esercitando la propria responsabilità ognuno dei relati *chieda fiducia* al proprio co-relato, al quale domanda di veder riconosciuto e legittimato il proprio impegno responsabile.

di un io stesso con un tu stesso nei termini di un complessivo *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto*.

A questo punto, avendo conseguito – grazie all’introduzione dell’elemento della fiducia – un baricentro relazionale e simmetrico per la responsabilità, a sua volta architrave dell’idea di un rapporto autentico (fondato sul rispetto) tra io stesso e tu stesso, ci troviamo nella condizione di poter indirizzare il discorso löwithiano verso il suo “naturale” compimento, facendogli acquisire quella consistenza paradigmatica che le pagine di IRM non riescono a consegnargli interamente. Qualcosa che lo trasformi da una fenomenologia delle diverse tipologie di relazione a una vera e propria *Mit-Anthropologie*.

Prima di compiere quest’ultimo passaggio, ricapitoliamo brevemente l’indagine condotta sinora. Sancito il primato della *Mitwelt* (mondo della coesistenza) rispetto alle altre modalità manifestative del mondo (mondo-ambiente e mondo operativo), la *Mitanthropologie* ne indaga le strutture immanenti attraverso una tassonomia delle diverse forme di legame (connessione, relazione e correlazione), culminante nella fattispecie “rapporto”. Fattispecie che presenta, a sua volta, due declinazioni possibili: il rapporto assolutizzato e quello assoluto. Quest’ultimo – un rapporto assoluto fra un io stesso e un tu stesso – è emerso come la forma più compiuta del *Miteinandersein*. In altri termini: io stesso e tu stesso si accreditano come le traduzioni più fedeli di quella individualità personale, che costituisce il nucleo dell’intuizione antropologica löwithiana: il *Mitmensch*. Di seguito, abbiamo stabilito che l’elemento di autenticità in grado di connotare precipuamente questa tipologia di legame corrisponde a quel «sentimento morale» (il rispetto) che anima le intenzionalità dei due relati e che è stato identificato nel prodotto del combinato disposto di responsabilità e fiducia. In effetti, è solo rispondendo dell’alterità dell’altro (cioè tutelando il suo “essere per sé”), nonché postulando (per mezzo di un investimento fiduciario) una condotta simile nel proprio co-relato, che ciascuno dei relati può mostrare di essere animato da un genuino rispetto. Siamo con ciò pervenuti alla definizione del rapporto autentico come *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto*.

Resta però il problema di come si possa attestare concretamente la presenza di genuine responsabilità e fiducia all’interno di un legame interumano. Di come ci si possa assicurare di essere portatori, entro il rapporto, di una condotta realmente responsabile e fiduciosa. Esiste – questa la domanda – un parametro in grado di certificare una tale condotta da parte di

entrambi i relati? Allo scopo di rispondere a tale questione proponiamo, in conclusione di queste pagine, una ulteriore integrazione all'argomentazione löwithiana, consistente in un *escamotage* che svolge proprio la funzione di "gradiente (e garante) fiduciario". Si tratta del *principio deludibilità*, il quale muove dalla seguente premessa. Se, come abbiamo dimostrato, essere responsabili vuol dire essenzialmente rispondere di sé a un altro, nonché garantire per sé dinanzi a lui, allora è chiaro che tanto più e tanto meglio si potrà fare questo, quanto più di sé (del proprio Sé) si porrà in gioco all'interno del *Miteinandersein*. Banalmente detto: stante la mia intenzione di mettermi davvero in gioco nel rapporto, la cosa di cui posso meglio garantire è me stesso, ciò che autenticamente sono. Parimenti (dal momento che non è possibile immaginare una responsabilità relazionale che non sia anche reciproca e simmetrica), è necessario investire il proprio co-relato della fiducia relativa al fatto che anch'egli si impegnerà in una medesima condotta responsabile. Diversamente, non si dà rapporto autentico. È a questo punto che entra in gioco il *principio deludibilità*, che abbiamo formulato ispirandoci al celebre principio di falsificazione enunciato da Karl Popper nella sua *Logica della scoperta scientifica*³³. Come in quel caso, anche qui il principio vale essenzialmente come «criterio di demarcazione» (ma «non di significato»): lì per la scientificità di una teoria, qui per l'autenticità (reciprocità, simmetria) di un rapporto. Com'è noto, Popper riteneva che, accanto a quello della non-contraddittorietà, il solo criterio davvero attendibile per fondare la scientificità di una teoria non fosse quello della «verificabilità» (*verifiability*), bensì quello della «falsificabilità» (*falsifiability*). Altrimenti detto: l'unica garanzia in tal senso poteva essere fornita dal fatto che una teoria recasse in sé, connaturatamente, la possibilità di essere sconfessata³⁴. Con le sue parole: «da un sistema non esigerò che sia capace di essere valutato in senso positivo una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere valutato, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico per essere scientifico deve poter essere confutato dall'esperienza*»³⁵. Ne segue che, in assenza di un tale requisito, non ci si troverebbe al cospetto di una vera

³³ Cfr. K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza* (1934), trad. it. M. Trinchero, Einaudi, Torino 1998.

³⁴ «la mia proposta si basa su un'asimmetria tra verificabilità e falsificabilità, asimmetria che risulta dalla forma logica delle asserzioni universali. Queste, infatti, non possono mai essere derivate da asserzioni singolari, ma possono venir contraddette da asserzioni singolari» (*ivi*, p. 23).

³⁵ *Ivi*, p. 22. In generale, si vedano pp. 21-25, 66-84, 113-114, 119-120, 142-145.

teoria scientifica. In maniera analoga dal punto di vista logico, proponiamo qui di far dipendere la fondatezza (autenticità) del particolare sistema empirico del quale ci stiamo occupando (il rapporto autentico) da un presupposto empirico-negativo, cioè dal fatto che ciascuno dei relati risponda interamente di sé entro lo spazio del *Miteinandersein*: che si metta in gioco totalmente (ovvero: per se stesso, al di là delle proprie determinazioni parziali), al cospetto di un’alterità della quale sarà obbligato a postulare (per mezzo di un investimento fiduciario) che si comporti allo stesso modo. Allorché mi metto in gioco radicalmente, io *mi espongo* al mio co-relato, mi rendo vulnerabile mettendo in comune (condividendo) me stesso e dunque “rendo conto di me chiedendone conto a un altro”. In una parola: mi *affido*, vale a dire: *do e chiedo fiducia*. Ebbene, al di là delle intenzioni, un tale pieno coinvolgimento/affidamento può essere attestato esclusivamente dal fatto che io, in quanto me stesso, sia empiricamente confutabile, ossia “falsificabile”. Tradotto in un lessico che meglio si confà al nostro tema: che io sia vulnerabile, “*deludibile*”.

Beninteso, qui si parla di “falsificabile” e non di “falsificato”, cioè di “vulnerabile” e non di “vulnerato”; meglio ancora: di “deludibile” e non di “deluso”. Deludibilità e non delusione perché la possibilità va assunta nella sua peculiare realtà e non come momento preparatorio, anticamera di una sua necessaria attuazione concreta. L’autenticità di un rapporto sta nel fatto che ciascuno dei relati si sappia, si senta costantemente esposto a una tale possibilità, che a sua volta può concretizzarsi (come delusione, tradimento) oppure no, a seconda delle circostanze. Diversamente, se cioè si assumesse la delusione effettiva come criterio di demarcazione, si giungerebbe all’esito assurdo di poter certificare l’autenticità di un rapporto soltanto *ex post*, cioè soltanto dopo che esso sia naufragato a causa della delusione, del tradimento patito da almeno uno dei due relati. A quel punto nessuno, nel momento in cui è nel rapporto (nel momento in cui lo sta vivendo), sarebbe autorizzato a definirlo come un rapporto autentico. Anzi, a quel punto la sola condizione per dimostrare l’autenticità di un tale legame sarebbe la sua distruzione. Paradossalmente, i relati dovrebbero addirittura sentirsi moralmente in dovere di distruggere il rapporto (deludendosi, tradendosi a vicenda), proprio per provare le proprie rispettive buone intenzioni, per dimostrare oggettivamente la genuinità della propria fiducia e responsabilità. Ognuno dovrebbe mancare di rispetto (deludere, tradire) all’altro proprio per dimostrare di averlo davvero rispettato, di aver avuto davvero fiducia in lui.

Tornando al discorso precedente, il mio *af-fidarmi*, il mio aver fiducia e chiedere fiducia implica giocoforza (di più: ha per condizione di possibilità) che l'altro a cui chiedo conto di me e del quale postulo una medesima attitudine responsabile (un medesimo affidamento) abbia il potere, nel suo responso (nell'esercizio concreto della sua responsabilità), di disporre di me e quindi, eventualmente, di "falsificarmi". Di deludermi. Espresso in termini popperiani: se non mi pongo nella condizione di poter essere (potenzialmente) vulnerato, ferito, deluso dal mio co-relato, allora vuol dire che non sono davvero *con* lui. Ossia, che noi non siamo un io stesso e un tu stesso in relazione tra loro; che il legame che ci unisce non è un autentico rapporto.

In altri termini: è solo la *possibilità* di essere delusi dall'altro (col quale "si è con"), di vedere tradito il proprio investimento fiduciario nei confronti dell'altro (della sua condotta responsabile), a dimostrare che siamo pienamente esposti, ovvero interamente com-presenti, all'interno della relazione. È solo in quanto deludibili che ci mostriamo *davvero responsabili e fiduciosi ed è solo in quanto responsabili e fiduciosi che ci mostriamo genuinamente rispettosi, cioè che ci facciamo realmente garanti dell'autenticità del nostro essere-l'uno-con-l'altro*. Del nostro porci come "io stesso" al cospetto di un "tu stesso". A completare la definizione operativa del rapporto autentico, coniata in precedenza, possiamo ora caratterizzarlo come un *dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto e certificato attraverso il principio deludibilità*.

4. Postilla

Come anticipato nella premessa, in queste righe conclusive esplicheremo le ragioni che hanno ispirato – e, almeno ai nostri occhi, giustificato – questa incursione löwithiana nel campo degli studi dedicati al tema della fiducia. Cominciamo ricapitolando brevemente i passaggi principali della nostra argomentazione.

Il culmine della fenomenologia relazionale proposta dalla *Mitanthropologie* löwithiana è rappresentato dal rapporto assoluto tra un io stesso e un tu stesso. Il quale si definisce in virtù del fatto di essere animato da quell'unico sentimento morale, che è il rispetto. Rispetto, a sua volta, emerso come il prodotto di un combinato disposto di (ovvero di un chiasmo tra) responsabilità e fiducia, che, da ultimo, abbiamo ricondotto al principio deludibilità in quanto gradiente (e garante) fiduciario. La formula conclusiva, che sintetizza questi passaggi, è quella che vede nel rapporto autentico un

dispositivo responsabile-fiduciario, fondato sul rispetto e certificato attraverso il principio deludibilità.

Sebbene in queste pagine sia stata proposta una trattazione specifica del tema “fiducia”, limitata cioè a un orizzonte circoscritto (la *Mitanthropologie* löwithiana e, più in generale, la stagione aurea dell’ontologia sociale di ispirazione continentale), il suo esito teorico (il *principio deludibilità*) ambisce a una spendibilità più ampia. Che vorremmo provare qui a chiarire, almeno per sommi capi. Anzitutto ribadiamo che, sebbene all’interno di un orizzonte circoscritto, il tema della fiducia è stato qui preso in esame in riferimento alla sua *cornice paradigmatica* (quella interpersonale/relazionale) e all’interno di questa cornice si è optato per la sua *fattispecie elettiva*: quella in cui la fiducia risulta *piena* (nel senso che viene rivolta alla persona dell’altro nella sua interezza, nel suo essere in sé e quindi non limitata a una sua specifica attitudine o caratteristica) e *genuina* (nel senso di: spontanea e autonoma, ovvero non eteronoma – non motivata dal proprio interesse individuale – come invece accade, ad esempio, nel caso della cosiddetta «social contract view of trust»³⁶). Ciò stante, la nostra interpretazione risulta in parte equiparabile a ciò che, da una prospettiva analitica, viene definito «affidabilità specifica» (*specific trustworthiness*)³⁷, ancorché troveremmo più adeguato parlare di una *affidabilità elettiva*. Il contesto interpersonale/relazionale (nella sua fattispecie elettiva dell’“io con tu”) si accredita come cornice paradigmatica nella trattazione del tema della fiducia, in quanto esso emerge come parametro di tutte le possibili declinazioni dell’esperienza fiduciaria. Queste ultime, infatti (si pensi, ad esempio, alla fiducia nei confronti di una entità impersonale come un’istituzione, o alla fiducia in se stessi), si strutturano per forza di cose mimando una situazione interpersonale, inscenando il “come se” di un io che si trovi al cospetto di un tu. Quello antropologico-relazionale vale perciò come il canone, modu-

³⁶ Cfr. C. McLeod, *Trust*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/trust/>). Karen Jones ascrive questa interpretazione alle «visioni della fiducia e dell’affidabilità basate sulla valutazione del rischio (*risk-assessment views*)» (cfr. K. Jones, *Second-Hand Moral Knowledge*, in «*Journal of Philosophy*», 96, n. 2 (1999), pp. 55-78, in particolare p. 68).

³⁷ Riprendiamo qui la distinzione tra «affidabilità piena» e «affidabilità specifica», di cui parla Nancy Potter (cfr. N.N. Potter, *How Can I be Trusted? A Virtue Theory of Trustworthiness*, Rowman & Littlefield, Lanham [Maryland] 2002). La prima si riferisce all’essere universalmente, indiscriminatamente ritenuti degni di fiducia, affidabili. Quindi, a prescindere dalla situazione e dall’interlocutore. Dal canto nostro, al contrario, abbiamo isolato e fatto riferimento a una dimensione della fiducia che può emergere esclusivamente in contesti relazionali elettivi (in particolare, quello che mette in rapporto un io con un tu). E proprio questa è la definizione che la Potter dà della «specific trustworthiness» (*ivi*, p. 25).

lando e variando il quale risulta inferibile l'intero spettro delle fattispecie fiduciarie³⁸.

Sul piano squisitamente teorico, la nostra argomentazione ha fatto proprio un assunto, divenuto ormai un presupposto condiviso da molta parte della letteratura filosofica dedicata a questo tema. Tale presupposto consiste nel riconoscimento che, da un punto di vista effettuale, il miglior "misuratore" della fiducia, il più efficace gradiente/garante fiduciario – intendendo con ciò un parametro in grado di attestarne la effettiva presenza, nonché l'entità di una eventuale presenza – è rappresentato dall'elemento della «*vulnerabilità*» (*vulnerability*)³⁹ ovvero dal grado di: apertura, esposizione, compromissione di qualcuno nei confronti di qualcun'altro. Il livello effettivo della propria vulnerabilità all'interno di un contesto relazionale è il solo strumento che può oggettivamente dimostrare di aver davvero attinto, entro quello specifico contesto, alle proprie risorse fiduciarie.

Non abbiamo invece seguito l'approccio *mainstream* della letteratura specialistica nel passaggio successivo, in cui viene operata una distinzione tra vulnerabilità autentica e vulnerabilità inautentica. Stando a questa impostazione, sarebbe soltanto la prima forma di vulnerabilità – sfociante nell'esperienza del «*tradimento*» (*betrayal*) – a connotare un vero legame fiduciario, laddove la seconda, in grado di produrre una "mera" «delusione» (*disappointment*), risulterebbe la spia di un legame basato sul semplice «fare affidamento» o «contare su» (*reliability*)⁴⁰. Stando a un simile approccio, quindi, la presenza di una genuina fiducia può essere dimostrata esclusivamente (*ex post* e in negativo) dalla lacerante esperienza del tradimento, o quantomeno dalla possibilità di essa. Rispetto a un tale impianto, abbiamo scelto di connotare con il termine "delusione" l'intero spettro della vulnerabilità, ossia del venir meno dell'elemento fiduciario. O meglio: con la categoria della "deludibilità" abbiamo connotato il parametro capace di attestare la presenza di un genuino investimento fiduciario all'interno di un legame interpersonale e con ciò *l'instantia crucis* atta a dimostrare che un tale legame corrisponde a un rapporto autentico (rispettoso e responsabile) tra un io stesso e un tu stesso.

³⁸ Dello stesso avviso la già citata Carolyn McLeod, secondo la quale quello «interpersonale» va considerato il «paradigma dominante» della fiducia, quello a cui, più o meno consapevolmente, si riferisce ogni altra fattispecie fiduciaria (<https://plato.stanford.edu/entries/trust/>).

³⁹ Cfr. L.C. Becker, *Trust as Noncognitive Security about Motives*, in «Ethics», 107, n. 1 (1996), pp. 43-61.

⁴⁰ Su questo punto cfr. A.C. Baier, *Trust and Antitrust*, in «Ethics», 96, n. 2 (1986), pp. 231-260.

Accanto a questa distinzione lessicale e tassonomica, il nostro approccio – dato il suo baricentro antropologico-relazionale – si è caratterizzato per l’ulteriore tentativo di rinvenire una possibile radice della vulnerabilità/deludibilità quale gradiente/garante fiduciario. Abbiamo posto una tale radice nell’*alterità dell’altro* con cui ci si trova in relazione, nel suo essere (e dover restare, anche nella massima prossimità relazionale) un “per sé” diverso da me. Ciò significa che, dalla nostra prospettiva, la vulnerabilità/deludibilità incarna la cifra ultima della *differenza*. Da questo assunto deriva la conseguenza che l’effettivo spazio di manovra della fiducia (ossia, il reale oggetto di un’analisi antropologico-filosofica a essa dedicata) coincida con il perimetro delimitato dai due estremi speculari della *fede* e della *diffidenza*. Pur nella loro lampante diversità, infatti, entrambi questi estremi – che incarnano, rispettivamente, il massimo della fiducia (una fiducia totale, assoluta, incrollabile. Invulnerabile) e il minimo della fiducia (una totale assenza di essa e con ciò una speculare, paradossale forma di invulnerabilità) – rispondono a un identico bisogno: quello di sottrarsi, di immunizzarsi dall’orizzonte della possibilità, sostituendolo con una preliminare certezza. Un bisogno che prescinde dal fatto che si tratti, nel merito, di una certezza piena, positiva (la fede) o vuota, negativa (la diffidenza). In entrambi i casi il risultato è che ci si pone in una condizione di invulnerabilità, in una situazione nella quale non si può essere delusi (né traditi) in quanto ci si è preventivamente e definitivamente assicurati, immunizzati al cospetto dell’alterità dell’altro, sterilizzandone, narcotizzandone preventivamente la portata differenziale (la sua alterità, appunto), la cui espressione fondamentale sta, invece, proprio nel suo carattere di *imprevedibilità*.

Nel loro mettere in opera una saturazione della differenza, tanto la fede quanto la diffidenza risultano esperienze di invulnerabilità e con ciò di non relazione. Nell’ottica relazionale/interpersonale adottata nel corso delle presenti pagine, ciò significa che la deludibilità/vulnerabilità può essere alterata come eventualità (accreciuta o diminuita), ma mai eliminata in quanto possibilità, perché, laddove lo fosse, verrebbe meno la condizione stessa del rapporto autentico: l’essere-con in quanto “aver a che fare con un altro”. Con un “per sé”, diverso da me.

Se la fiducia (e con essa la responsabilità) implica la deludibilità/vulnerabilità, la deludibilità/vulnerabilità non può che implicare, a sua volta, l’alterità e con essa la differenza in quanto cifra autentica dell’esserci dell’altro ovvero della possibilità del mio autentico essere con lui.

English title: The Principle Disappointability as “Trust Gradient”.

Abstract

Starting from Karl Löwith’s Mitanthropologie, my paper aims to put forward a principle disappointability conceived as a “trust gradient” for the interhuman dimension.

Löwith’s Mitanthropologie develops a taxonomy of the different binary bonds, at the top of which emerges the “absolute relationship between an I self and a you self”. The peculiarity of this bond is based on trust and responsibility. In order to prove the responsible and trust-based intentionality of the two relata, I propose the principle disappointability, inspired by Popper’s principle of falsification. The authenticity of a relationship depends on the fact that each relatum responds entirely for itself within the space of Miteinandersein. In other words, I can show my trust (in my co-relatum) only if I en-trust (to it). Such a total entrusting can be attested only by the fact that I am “falsifiable”, namely “disappointable”. The principle disappointability emerges therefore as a natural “trust gradient”.

Keywords: Trust; Disappointability; Responsibility; Philosophical anthropology; Social ontology; Karl Löwith; Karl Popper.

Agostino Cera
Università della Basilicata
moonwatch1@libero.it

T

Phenomenologies of Trust

Alice Pugliese

1. *From Consciousness to Intersubjectivity: the Phenomenological Path to Social Phenomena*

Contemporary phenomenology is inaugurated by Edmund Husserl's *Logical Investigations* (1900/1) as an enquiry into the inner structure of consciousness under explicit rejection of the I as a centre of consciousness. The latter appears as a structured stream, an endless and centreless interconnection of lived experiences, devoid of any egological polarization. The function of 'position-taking' typically performed by the I does not play a crucial role in Husserl's early elaboration. The early Husserl is instead struck by the continuity of consciousness and its consistent inner articulation in the form of intentional tendencies and inner temporality (1904/5). It is the problem of the encounter and differentiation of plural consciousnesses that induces Husserl's revision of this anonymous model, leading to the delineation of his well known transcendental philosophy¹. The latter provoked substantial reactions within the phenomenological circles in Göttingen and Munich, where phenomenology had been interpreted as radical realism. Despite his motto '*zurück zu den Sachen selbst*', however, Husserl never meant to leave the realm of consciousness and subjectivity. Around 1905, he begins to identify the problem of the plurality of consciousness, and faces the challenge of reciprocal recognition, relation, and individual differentiation². The

¹ A complete reconstruction of Husserl's elaboration of the concept of I is provided by E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Phänomenologica 59, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974.

² Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, hrsg. von I. Kern, Husserliana XIII, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, Tx.1.

configuration of consciousness as a purely self-structured stream, flowing in all directions of experience, seems no longer to suffice. In order to realize a sense-constitutive encounter, different consciousnesses need a point of differentiation; they first need to recognize their own centripetal tension directed towards an individual ego. The I is thereby intended as a non-substantial, but actively functioning pole of individuation.

This briefly sketched development of the phenomenological understanding of consciousness allows two remarks. Firstly, the individual constitution of the I is, for Husserl, not an obvious character of subjective life, directly imposed by empirical observation. The egological characterisation of subjectivity is not a matter of fact, but the final point of a gradual process of recognition of the inner complexity of subjective life. The starting point of such a process is the reflection on the peculiar function of the ego in relation to its own lived experiences. The idea of the ego arises from – and is inseparably connected to – the recognition of its capacity to take a position, thereby providing a point of convergence, an orientation, for its manifold living experiences. The ego arises by conveying a determinate individual quality to the conscious experiences, qualifying them as ‘its’ experiences and bestowing a sensible unity upon them. Such an operative unity provides the basis for intersubjective recognition, which is less grounded in perceptual similarity or intellectual analogy than in an immediate experience of the unique experiential style of the other.

This leads to the second remark, concerning the widely debated issue of solipsism. This has been one of the most persistent criticisms directed towards the phenomenological theory of the subject. However, according to its own genesis, phenomenological egology is not a dogmatic starting point of the analysis, but rather appears as the unexpected result of the *intersubjective* character of subjective experience. The awareness of the plurality of consciousness and the startling presence of others marks the original discovery of status and function of the ego itself. Nevertheless, phenomenology has long been considered an abstract theory concerning an isolated subject, a “monad” enclosed in its private sphere of direct experience. In recent years, also due to the on-going publication of Husserl’s manuscripts, this interpretation has been questioned by many scholars who not only investigate Husserl’s seminal theory of intersubjectivity, but also explore the potential of phenomenological methods for the understanding of social phenomena and socially relevant emotions³.

³ Cf. D. Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford Uni-

Even more explicitly, in 2017 the official conference of the Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung (*Die Phänomenologie und das Politische*) was dedicated to political issues. The proceedings of the conference, edited by Thomas Bedorf and Selin Gerlek, allow a deep insight into the manifold significance that politics can assume for phenomenological research⁴. Moreover, in his 2012 contribution for *The Oxford Handbook for Contemporary Phenomenology* Klaus Held (already) stated that “the thematization of the political world [is] the task of phenomenology itself”⁵. Furthermore, one of the last volumes of the book series *Phaenomenologica*, written by Michael Staudigl, as well as two succeeding publications by James Dodd, are dedicated to the question of violence and devote substantial space to social and political expressions of violence⁶. In France in 1995, Natalie Depraz proposed an early interpretation of the phenomenological reduction in political terms, eventually renewing and deepening her position with a contribution from 2017⁷. In Italy also, Vincenzo Costa recently showed the potential of the phenomenological method as applied to a philosophical critique of social, political, and economical modern liberal structures focusing on the question of emancipation⁸.

Finally, phenomenology seems to have fully overcome the solipsistic restriction, and to have found a privileged and promising place in the re-

versity Press, Oxford 2014; S. Rinfoner, *Scham und Autonomie*, in «Phänomenologische Forschungen» (2013), pp. 163-191; T. Szanto, D. Moran, *Phenomenology of Sociality. Discovering the ‘We’*, Routledge, New York-London 2016. In Italian: S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003; V. Costa, *Fenomenologia dell’intersoggettività*, Carocci, Roma 2010.

⁴ The editors start by claiming that philosophy of praxis and phenomenology draw from very different sources, eventually highlighting that some of the central acquisitions of phenomenology entail a close relationship to the concept of praxis (T. Bedorf, S. Gerlek, *Schwerpunkt: Phänomenologie und Praxistheorie*, in «Phänomenologischen Forschungen», 2, 2017, pp. 5-8). This anthology also brings further Bedorf’s work on social identities, reciprocity, and social philosophy already published in 2010 (T. Bedorf, *Verkennende Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010).

⁵ K. Held, *Towards a Phenomenology of the Political World*, in D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook for Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 447 (442-459).

⁶ M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, *Phaenomenologica* 215, Springer, Heidelberg-New York-London 2015; J. Dodd, *Violence and Phenomenology*, Routledge, New York-London 2009; J. Dodd, *Phenomenological Reflections on Violence: A Skeptical Approach*, Routledge, New York-London 2017.

⁷ N. Depraz, *Phenomenological Reduction and the Political*, in «Husserl Studies», 12 (1995), pp. 1-17; N. Depraz, *Die Phänomenologie als Praxis in politisch-ethischer Hinsicht*, in «Phänomenologischen Forschungen», 2 (2017), pp. 173-184.

⁸ V. Costa, *Consumo e potere. Ontologia del legame e dell’emancipazione*, Meltemi, Milano 2018. Costa discusses the role of trust in gift-based societies and in modernity (p. 104 f.).

search field of social and political phenomena. Currently, the phenomenological debate is not only witnessing a growing interest in social and political topics, but also seems to be steering towards what can be identified as a ‘political turn’. Phenomenological scholars seem more and more led by the need to put the heuristic power of phenomenology to the test with respect to urgent social issues. In this context, it is not surprising that the problem of trust has also received attention from several points of view. In what follows, I aim to compare and contrast the analyses of trust recently published by Thomas Fuchs, Nicholas De Warren, and Anthony Steinbock in order to highlight the further possibility of applying the genetic method of phenomenological investigation to explore trust as a specific social motivation and to evaluate it as the basis for defining a possible task of public ethics.

2. *Trust and the Givenness of the World*

In *Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt*, Thomas Fuchs explores the first and most immediate sense of trust occurring in Husserl’s analyses⁹. According to the meaning of the terms *Vertrautheit* and *Vertrauen* in Husserl’s works, trust appears grounded in the reliability (*Verlässigkeit*) of the world. Furthermore, trust decisively contributes to characterizing the latter as a life-world in contrast to a mere spatial-geographical horizon. Fuchs refers to Husserl’s idea of the world as a universe of self-evident givenness (*Crisis*)¹⁰. His analysis shows that this is not a late acquisition of phenomenological analysis, but rather an early insight of Husserl’s philosophy. As Fuchs remarks, Husserl already introduces the terms *Weltglaube* and *Urdoxa* in the first book of the *Ideas* (1913) to

⁹ T. Fuchs, *Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt*, in «Phänomenologische Forschungen», 21 (2015), pp. 101-118.

¹⁰ In his last work, Husserl insists on the dialectic between mathematic (geometric) and scientific insights (*Einsicht*) and the original givenness of the lifeworld (*Urevidenzen*). Only a reciprocal emendation of these two fields of subjective experience, following a so-called zig-zag movement, a sound “science of the lifeworld” can be founded (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 130-131). On the genesis of the problem of evidence in Husserl see the in-depth reconstruction provided by G. Heffernan, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den Logischen Untersuchungen und der Formale und transzendente Logik. Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik*, Bouvier, Bonn 1983.

describe the natural world, thereby stressing the affective and not simply cognitive value of the surrounding environment¹¹. Remaining in the foreground is the diffuse experience of trusting in the persistence of the surrounding world and the possibility of foreseeing its evolution. This analysis suggests that the phenomenon of trust can be best described by observing the self-evident character of the world, its unquestioned proximity, and its obvious and almost unnoticed presence. Trust then appears as a “feeling”¹² that supersedes and compensates for the “invisibility” of the world as an encompassing horizon, allowing us to realize its presence as something more than a mere collection of single things, without ever really being able to perceive it as an object. Trust seems to be a modality of givenness that *substitutes for perception*, thereby providing the possibility of experiencing what is, and must, remain essentially invisible.

Fuchs does not explicitly highlight the problematic relationship between trust and the limits of perception, and I intend to further explore this aspect in what follows. He does, however, mention a crucial point: the explicit ‘knowing-that’ concerning the things in the world that cannot exhaust the implicit ‘knowing-how’, which concerns their proper being in the world, the ways of their mutual relations, and the consistency of their unseen horizon¹³. The description in terms of ‘knowing-how’ seems to imply a strongly *cognitive* interpretation of trust. This is also confirmed by the fact that the break-down of the reliability of the world is addressed not as a form of distrust, but as an experience of doubt¹⁴. The rupture of trust is, however, something very different from the intellectual and detached exercise of doubt, and by assimilating trust to a form of knowledge we risk missing the passive and non-transparent aspects of this phenomenon.

Nevertheless, Fuchs’ implicit cognitive interpretation of trust helps re-

¹¹ T. Fuchs, *art. cit.*, p. 101; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, K. Schuhmann (ed.), Martinus Nijhoff, The Hague 1977, § 27.

¹² In the unpublished manuscripts of the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, Husserl provides an account of feelings not only as dependent, “non-objectifying acts”, necessarily grounded on perception, as implied in his first analysis in *Logical Investigations*, but as intentional experience, i.e. as an autonomous access to the world (cf. T. Vongher, *Husserl über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins*, in B. Centi, G. Gigliotti, eds., *Fenomenologia della ragion pratica*, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 229-251; U. Melle, *Husserls und Gurwitschs “Studien zur Struktur des Bewusstseins” -Feldes*, in «Phänomenologische Forschungen», 30, 1996, pp. 111-140; M. Deodati, *L'intenzionalità all'opera. Studi sul pensiero pratico di Husserl*, Mimesis, Milano 2013).

¹³ T. Fuchs, *art. cit.*, p. 113.

¹⁴ *Ivi*, p. 114.

veal a key feature of trust itself. This is a modality of experience that addresses the sphere of the implicit without attempting to make it explicit. From the cognitive point of view, trust is therefore an essentially non-objectifying, non-thematic form of experience. It is and remains bound to the field of the implicit, but its undetected character does not indicate any kind of marginality. Trust is not simply an overlooked or ignored “feeling” (better: sense), devoid of any cognitive value. On the contrary, trust seems to provide access to what is indeed implicit, yet, more importantly, irreplaceable. This aspect derives immediately from the association between the phenomenon of trust and the specific notion of the world. While every single thing *in* the world is exchangeable, i.e., it can be replaced, shift position or be transformed into another thing, the world itself is as permanent and unique as it is unnoticed. Both the permanence and invisibility of the world result from its familiarity and trustworthiness.

In this sense, we can say that trust is what bestows a peculiar density upon the world; it is what grounds the “thick” givenness of the world, a givenness that cannot be questioned, one that binds and steers us. Poetry and narrative have given articulate expression to the disturbing consequences of loss of trust in the world, of when the world loses this thickness, its density, and is transformed into a “mere theatre”, a pointless scene, or even a scary dream¹⁵. Fuchs tackles this phenomenon within the framework of psychopathology and stresses the connection between trust in the world and a consistent experience of its own corporeity (*Leiblichkeit*)¹⁶. Trusting the world means being able to rely on our gestures and movements. In Husserl’s words, it means to have access to our I-can (*Ich kann*). As we can see, in Fuchs’ account of trust, the subjective side of this experience emerges as a consequence, as a result, of our being rooted in a consistent and persistent world. Accordingly, entering into the analysis of trust from the side of the world’s familiarity leads to a consideration of the specific figure of the trusting subject as an effect of the original givenness of the world. The subjects are therefore seen as radically anchored in the common world. This justifies an assumption that may otherwise seem problematic: the idea that trust in others implies a form of reciprocity.

Fuchs draws on Luhmann’s notion of a reciprocal “expectation of

¹⁵ This is a recurring pattern from Shakespeare and Calderón de la Barca to Pirandello, to name just the most famous literary elaborations of the disruption of trust in the world and its consequences.

¹⁶ T. Fuchs, *art. cit.*, pp. 113-114.

expectation”¹⁷ that is supposed to anticipate the trust of others on the basis of one’s own trust in them. Trust here is intended as a form of “corporeal resonance”¹⁸, but this appears less as a subjective performance than as a result of the common belonging to a predictable and reliable world. We trust in one another because we all inhabit a shared life-world that sustains us and guarantees the meaningfulness of our actions. By understanding trust in terms of the peculiar and necessary solidity of the world, Fuchs can coherently state that no matter how extended and encompassing our doubts may become, we are eventually led back to trust. Finally, we are compelled to trust as long as we live in the common world that we share. This argument recalls Aristotle’s refutation of scepticism in the fourth book of his *Metaphysics*¹⁹. Whoever obstinately refuses to trust appears to be like the sceptic who refuses to obey the law of contradiction, and therefore renounces human conversation and exchange.

This radical interpretation of trust as an ultimately inescapable mode of life in the world is supported by Fuchs’ revival of the Stoic notion of *oikeiosis*²⁰. The world’s familiarity and reliability generate a fundamental housing (*Einhausung*) necessary for personal development. The housing and the successive realisation of a broader spiritual “homeland” (*Beheimatung*) ground our trust in the world and at the same time support our personal development. Trust, in this case, is the result of inhabiting (*bewohnen*) the world and developing stable, reliable habits (*Gewohnheiten*). The connection with the notion of habit, however, indicates a limit on such an understanding of trust. As Karl Jaspers’ existential reflection highlights, every housing (*Einhausung*) risks and ultimately is damned to become a *Gehäuse*²¹, a cage, a rigid box, a lifeless and constricting schema. The confidence produced by knowing how to handle things, how to react to upcoming events, what to expect and how to grasp the objects of everyday life reveals itself as the other side of a growing rigidity, an incapacity to cope with the unexpected. Trust turns into latent fear when it is interpreted in a substantially conservative way. The close relation between trust and a

¹⁷ *Ivi*, p. 104.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Aristotle, *Metaphysics* IV, 3-6.

²⁰ T. Fuchs, *art. cit.*, p. 107.

²¹ Jaspers introduces the notion of *Gehäuse* in *Psychologie der Weltanschauungen* to describe the progressive stiffening of every vision of the world through sedimentation of the same meanings, values, and intentions that once produced and called to life the *Weltanschauung* of an era (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919).

consolidated way of inhabiting the world grounds trust essentially in past experience and in the possibility of holding on to this experience. Trust becomes a conservative measure, the product of acquaintance, a sort of inner gravity in our life within the world, and a motivation to avoid change.

De Warren's account of trust in *Torture and Trust in the World*²² implicitly responds to this danger. Like Fuchs, he also proceeds from the consideration of the life-world as the primary horizon of trust. The root of this original kind of trust lies, according to De Warren, in the peculiar "presentness"²³ of the world, but he characterizes such a unique givenness as "complex and elusive" at the same time. The overwhelming presence of the world and its inescapable evidence is simultaneously the source of its indefinability, obscurity, and ambiguity. In this sense, we cannot actually develop a proper "habit" toward the world, since we are constitutionally unable to grasp, objectify, or possess it. Unlike the individual things within the world, the world in itself evokes a centrifugal tendency within the experience. De Warren argues that this peculiar trust in the world (*Vertrautheit*) should be distinguished from both familiarity (*Bekanntheit*) and dependability of the world in order to challenge the foundational relation between trust and the past²⁴. Trust appears rather as a more fundamental relationship, as an indefinite horizon that allows further differentiations and exploration. Only on the basis of trust can we afford experimental behaviour that leads to problem-solving, new discoveries, and creativity. This seems to be De Warren's implication when he describes original trust in the world as "presentedness of unknown unknowns"²⁵. Accordingly, trust is a peculiar pre-givenness of the world, which is, however, not only produced by past concordant experiences, but also directed towards the unknown and guided by openness to the future.

By focusing on the indeterminate character of trust, De Warren is, moreover, induced to advance vulnerability into the foreground as a fundamental feature of trust and therefore also of the life-world. He chooses Lukács'

²² N. de Warren, *Torture and Trust in the World. A Phenomenological Essay*, in «Phänomenologische Forschungen», 21 (2015), pp. 83-99.

²³ *Ivi*, p. 84

²⁴ *Ivi*, p. 85. Niklas Luhmann proposes an explicit differentiation between familiarity and trust claiming that while the former is a simple «fact of life», the latter has to be comprehended as a solution for specific problems and risks (N. Luhmann, *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, in D. Gambetta, ed., *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Basil Blackwell, Oxford 1988, pp. 94-108, p. 95).

²⁵ *Ibidem*.

expression “transcendental homelessness”²⁶ (*transzendente Obdachlosigkeit*) to describe the loss of the world that comes from violence and specifically from torture. Basing his analysis on Améry’s existential and disturbing narrative of his own experience as a prisoner of the Gestapo in 1943, De Warren powerfully shows the ethical and even ontological consequences of such a radical breach of trust in the world. His analysis makes it clear that the fragility of trust is not a simple weakness of the shared life-world, but rather represents its essence. In this way, he comes closer to a possible turn in the phenomenological account of trust. Even if he does hold on to a definition of trust that proceeds from the notion of the life-world, his analysis finally discloses it as a specifically human and subjective phenomenon. This is the path followed by Anthony Steinbock, who allows us to take a further step in the argumentation.

3. *Static Phenomenology of Trust as a Subjective Act*

Steinbock engages the question of trust in the context of a morally consistent phenomenology of the person and a multifaceted exploration of moral emotions²⁷. At the centre of his approach stands subjectivity – its functions, experiences, and relations. He proceeds by distinguishing between trust and reliability on the basis of a criterion that will emerge as crucial. Reliability implies the reference to a specific functioning of the object or other subjects. It is a kind of accountability grounded in past experience and can even be justified in *causal* terms: since the object has always or mostly been working in the expected way, I am justified or even compelled to rely on it. Reliability is closely connected to a well-defined structure of expectations that allow little change or surprise. It involves a consistent correspondence to expectations which are in turn determined by effective past experience. The experience of things and persons that I rely on are pre-determined and tied to specific functions. There is little or no room for creativity, exploration, discovery, or experimentation. Steinbock describes these “relations of meaning”²⁸ as “instrumental” relations between subject and object. We can thereby stress the *causal* and deterministic ba-

²⁶ *Ivi*, p. 87.

²⁷ A.J. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Northwestern University Press, Evanston 2014.

²⁸ *Ivi*, p. 198.

sis of such relationships that can be considered as object-relations even when the addressed “objects” are other subjects. The latter is namely not grasped in their complex responding capacity, but rather only with reference to a pre-determined task.

The analysis touches upon a sensitive point here. What happens if this kind of trust is disregarded? If the object disappoints my legitimate expectation of reliability, I will start double-checking it. I will resort to control. The same happens in functional relationships between persons (e.g. in work-contexts). The reasonable reaction to unexpected failures is some sort of control, which, however, is not necessarily accompanied by moral judgement or even by moral feelings such as distrust or mistrust. Reliability correlates to control, thus revealing a hidden, modified, or even sublimated component of control in itself. To highlight the difference in the experience of trust, it will then be necessary to figure out the proper correlation of trust, i.e., in which kind of polarization trust can be revealed and best assessed. We will return to this point at the end of the paper.

Instead, Steinbock chooses a different line of argumentation. He seeks a positive representation of trust in terms of *freedom*. While a reliable thing or person is required to fit into a settled pattern of behaviour, authentic trust implies not only a freely trusting subject, but also the freedom of the trusted subject. Accordingly, Steinbock defines trust as “giving myself over to another in his freedom”²⁹. This is a radical claim. Not only must trust be established spontaneously, i.e., it cannot be forced or considered mandatory, but it also implies freedom, unpredictability, and elusiveness from the side of the other, the trusted person. This is the direct consequence of Steinbock’s decision to examine trust in connection with a phenomenology of the person. Herein lies the strength and relevance of his account of trust from a phenomenological point of view. His analysis traces trust back to the active performance of the subject. Trust does not simply come from the givenness of the world; it is not a consequence of a peculiar constellation of objective qualities. The distinctive heuristic power of phenomenological investigation lies rather in the possibility of unveiling subjective activity beyond objective givenness. Each complex phenomenon such as trust announces a determined relationship between the stream of consciousness and the position-taking of the I. In this way, by illuminating the specific functioning of a certain dimension of the experience, we at the same time disclose an intimate possibility of the subject; we reveal a further inner articulation of its power

²⁹ *Ivi*, p. 200.

and capacity (*Vermögen*). By analysing trust as a social phenomenon, we allow the performativity of the trusting subject to emerge. This is indisputably Steinbock's crucial contribution toward a genuine phenomenology of trust.

4. *An Alternative Possibility: Trust as Perceptual Experience*

Despite his highly promising 'subjective turn' in the phenomenological investigation of trust, Steinbock's interpretation of the subject's performance presents some critical questions. The first concerns the alleged strong connection between trust and personal freedom. Steinbock explicates subjective freedom in terms of reciprocal transcendence of the encountering subjectivities. This approach can be traced back to his declared recourse to a "static phenomenological method"³⁰. The notion of static phenomenology is connected to the static descriptive method that characterizes Husserl's early elaboration of phenomenology³¹. In this phase, Husserl focuses on high-level, fully developed, complex experiences in an attempt to identify the different layers of sense that such experiences constitute, and to detect the distinct intentional acts of consciousness at work in every profile of the thing or event investigated. From the point of view of static phenomenology, the investigation of trust requires the consideration of well-defined, coherently identified, consistent subjects who function as sources of distinct intentional acts. Accordingly, Steinbock defines trust as a "freely given and giving act"³². Trust appears as an act characterized by spontaneity and transcendence.

³⁰ *Ivi*, p. 205.

³¹ Phenomenology's initial pure descriptive method, highlighted by Husserl in the *Logic Investigations* and *Ideas I*, was flanked in the 20ies by a so-called genetic method focussing on inner process and facticity. It is discussed whether or not the static method does coincide with eidetic description. In any case, the two phenomenological approaches do not exclude or undermine each other, but rather broaden the impact of phenomenological enquiries. Mario Vergani has provided a precise introduction to this methodological question in his introduction to the Italian translation of Husserl's manuscript on static and genetic method (M. Vergani, *Saggio introduttivo*, in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 17-49). Cf. J. Donahoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*, Humanity Books, New York 2004; V. De Palma, *Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution*, in «Husserl Studies», 31 (2015), 3, pp. 189-212; D. Welton, *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method*, in D. Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 255-288.

³² A.J. Steinbock, *art. cit.*, p. 201.

Moreover, trust is defined as a moral act in juxtaposition to cognitive acts³³. Here arises, in my opinion, the possibility of an alternative phenomenology of trust. The radical opposition between moral and cognitive acts derives from and justifies the view of a fully developed and self-conscious subject that is reflectively able to distinguish, within the flow of its own consciousness, perceptive, explorative, and evaluative acts as belonging to different dimensions, produced by different intentional tendencies, and characterized by different inner structures. Trust qualifies as an eminently moral act not only on the basis of its observable practical value, but also on the basis of Steinbock's strong assumption of freedom and transcendence of the person as conditions of the possibility of trust itself.

Such a sharp distinction gets blurred, however, if we give up the abstraction of a static subject and instead consider the intertwined, concrete flow of experiences that characterize the living, temporal, and constantly developing person. Here the intrinsic pre-reflective but still cognitive value of trust can emerge. Not only, as Steinbock himself recognizes, is trust necessary for the collective practice of science, knowledge, and research³⁴. We can also identify a more elementary sense of the interconnection between trust and the cognitive potential of the subject. Accordingly, trust can be considered a form of experience, even of *perceptual experience*. On the one hand, it is by trusting that our perception becomes receptive to the new and unexpected. Considering the process by which children progressively explore their environment, it becomes clear that trust is not an abstract pre-condition, but the proper form in which things and other persons are encountered, become visible, and can be differentiated and articulated in multiple attempts and experiments.

On the other hand, trust is not without further ado identical to sensual perception. Rather, the characterization of trust as an experience requires the identification of a specific form of subjective performance: trust can be delineated as the perception of persons or events *as totalities*³⁵. When we trust somebody, we do not collect single details, aspects, or features to support our sense of trust. In trust, we rather grasp the person as a whole

³³ *Ivi*, p. 208.

³⁴ Onora O'Neill has examined the essential role of trust in the field of medical scientific research, thereby discussing range and limits of the "crisis of trust" in science (O. O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 141 f.).

³⁵ Trust can also be seen as the mere presupposition of such kind of perception. However, in this context I intend to characterize the perception of situations and other persons as totalities as a crucial feature of trust itself, not as a mere consequence or result of the experience of trust.

characterized by trustworthiness. This relieves us of the burden of verifying the details of their behaviour and intentions. Totality is the specific mode of givenness of the trusted person. By trusting them, we perceive an invisible coherence of their purposes that extends towards the future and encompasses, in an anticipative performance, future possible situations³⁶.

This account resonates with the phenomenological analyses of trust that proceed from the notion of the life-world. In the experience of trust, the world is grasped as an evident-elusive totality. If we focus on the constitutive performance of the subject, however, the characterisation of the world as a totality is not primarily explained on the basis of its encompassing quality. It is instead understood as the result of a peculiar operation of the subject who, by perceiving the world through trust and in the experience of trust, reveals *itself* as a totality. In trust, the perceiving subject experiences first of all *itself* as a coherent, consistent, and stable totality.

The experience of trust brings a specific form of extension or temporal span to the foreground. We can recur to Husserl's concept of *Längsintentionalität*³⁷ (longitudinal intentionality) to describe an experience whose effects pervade the whole stream of consciousness. Trust appears here as a specific, practical and highly effective inner relationship between the stream of consciousness and the polarizing I, even before converging into a social and interpersonal relationship. In trusting, the living subject exhibits a peculiar balance between the constituting, unique I and the stream of perceptions, expectations, volitions, and memories that constitute its inner life. By living through a trust experience, the subject constitutes primarily itself as a reliable totality. Trust can then be considered as a pre-predicative experience of the immanent unity and delicate balance between polarizing ego and its flowing stream of consciousness. We trust others, but the

³⁶ In distrust and mistrust we certainly follow the leads of particular disappointments, signs of unreliability a.s.o. until we are led to change our attitude toward another. However, the falling apart of trust does not simply derive from the mere summation of particular events and behaviours which can be perceived and cognitively assessed. As we know from experience, I can collect plenty of indications of the unreliability of someone without yet stop feeling a sense of trust in him/her. The emerging as well as the disruption of trust cannot be explained as a collection of proofs for or against him/her and cannot be explained in the strictly cognitive terms of verification and falsification.

³⁷ Husserl introduces this notion in 1909/10 in order to highlight a different, but not less relevant directionality of the intentional acts whose constitutive effects also affect back consciousness itself. By sedimenting through retention, the intentional acts constitute the inner unity of consciousness (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [1893-1917], R. Boehm, ed., Husserliana X, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, p. 380).

experience of trusting *others* reveals us to *ourselves* as a dynamic totality. Accordingly, trust emerges on a subjective phenomenological description as a two-directional experience animated by a *centrifugal and centripetal constitutive intentionality*. On the one hand, the trusting subject is oriented towards another and aims at a specific totalizing perception of the encountered other as well as of the surrounding world (centrifugal direction). On the other hand, trust cannot subsist without a constantly evolving self-perception in which the subject develops a totalizing self-experience (centripetal direction).

The double directionality of trust helps better explain what Steinbock articulates as a “decentralizing effect”. Developing his phenomenology of the person, he observes: “in trust [...] I am decentred, dis-positioned”³⁸. This is true on a psychological-empirical level of observation. The displacing effect of trust, however, also reveals a more general, anthropological meaning that can be elaborated by a phenomenological analysis of intentionality. It is Helmuth Plessner who provides a sound phenomenological description of the human organism as the basis for an encompassing anthropology³⁹. He illustrates the human subject as an ex-centric⁴⁰ subject characterized by its capacity to refer to itself from within and from without, i.e., to constantly switch the direction of its own self-grasping and to simultaneously relate to itself as a subject and as an object, as active and passive, as self-responsible centre of action and exposed element of nature⁴¹.

This double intentionality grounds the “ex-centricity” of the human subject, producing at the same time its rootlessness, vulnerability, and precariousness, but also its creativity, openness to others, and highly complex sociality. Considered in this context, the decentralizing power of trust is no longer reducible to a more or less unwanted side effect of trusting, as a debilitation of the subject who risks losing itself in the process of reaching for the other. To the contrary, even before identifying the social exposure of the trusting subject in interpersonal contexts, trust is revealed as a grounding and self-fostering experience that discloses an essential anthropological feature. Trust as a primary social and displacing phenomenon appears

³⁸ A.J. Steinbock, *art. cit.*, p. 202.

³⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), de Gruyter, Berlin 1975.

⁴⁰ I opt for a mimetic translation of Plessner’s term *Excentrizität* to avoid confusion with the evaluating and derogatory English term ‘eccentricity’.

⁴¹ Plessner describes this capacity and unsteady position as “double aspectivity” (*Doppelaspektivität*) (H. Plessner, *op. cit.*, p. 81).

as a crucial experience within the phenomenological anthropology of the ex-central subject. It is not only the pre-condition for fully developed social relationships, but also the basic experience and the phenomenological starting point for the anthropological understanding of the human subject as an individuated and social, self-centered and displaced, autonomous and dependable subject.

5. The Moral Sense of Trust's Double Intentionality

Such an encompassing anthropological significance of the experience of trust as an ex-central, centripetal, and centrifugal intentionality also bears a specific meaning in the moral sphere. The connection between trust and freedom, asserted by Steinbock as a presupposition of his analysis, is not denied, but rather reframed as the end result (and not the starting point) of the analysis. The sense of freedom implied by the experience of trust can be traced back to its structural origin and explained on the basis of the intentional structure of trust. The double intentionality that supports trust allows a specific mobility, expressed by the capacity to switch between two different views of myself. In trusting, I grasp myself from within as a totality, and at the same time I perceive the other and myself from the outside. This convergence of intentional tendencies defines trust as a plural and mobile experience whose essence lies in the inner mobility of the double intentionality and in the capacity to maintain a balance based on constant displacement.

This phenomenological description shows how vulnerability, which has been identified by all the aforementioned scholars as an invariable trait of the experience of trust, is not only empirically grounded, i.e., it does not only refer to the empirical possibility that the trusted other will disappoint or betray us. Even if we were to imagine the most trustworthy person, trust would not lose its vulnerable character, since this is rooted in the fragile and dynamic balance of trust's intentional structure. In this sense, we could claim that an authentic breach of trust does not really happen "from the outside", as factual contingency, or as alien natural calamity. The emergence of distrust and mistrust, rather, is a complex phenomenon closely connected with the inner dynamic implied by trust which results in this balance falling apart and the stiffening and crystallizing of the intentional rays. Intentional analysis suggests that what is at stake in the experience of trust is not only, and perhaps not primarily, the *unity* of the experi-

ence, but rather its *mobility, flexibility, and vitality*. A trusting person is not merely one who can experience herself as a totality, as we mentioned above, and converge with her whole personality in a solid experience of the world and of others. A trusting person is also, and more importantly, a person able to engage in the constant inner intentional mobility required by trust experience, i.e., one who can face and accept the latent instability, variability, and openness of the world and of others.

This observation bears an even greater significance if we leave the dimension of face-to-face interaction and personal relationships to shift our attention toward the public sphere. Trust is, namely, not only relevant for individual morality. As the aforementioned growing interest in the dimensions of political and social life in the phenomenological debate shows, the question concerning the conditions and dynamics of trust has a substantial impact on our possibility of understanding our changing social world⁴². Intentional analysis suggests, however, that before being a “social glue” that holds societies together, trust is an indicator of the inner mobility and *vitality* of society itself. Before being a guarantee of social unity, trust is the expression of social liveliness. Trust is what allows not only single persons within the social structure, but a whole social construction, to not become fixated on a rigid self-image. This does not mean simply allowing social change, but perceiving the essence of social life as a peculiar form of inner movement, process, history, and teleology.

These terms make manifest the need for a further methodological turn. After moving from the “noematic” observation of trust as embedded in the world, to the “noetic” consideration of trust as a subjective act, we introduce the view of trust as a specific kind of perceptual experience giving the person as a totality and being characterized by a displacing double intentionality. Now we are further led to grasp trust as a teleological intentional process. This requires a phenomenological-genetic approach and challenges us to overcome the restrictions imposed by a static phenomenology of trust.

⁴² As reconstructed by Zahavi and Overgaard (S. Overgaard, D. Zahavi, *Phenomenological sociology: The subjectivity of everyday life*, in M. Hviid Jacobsen, ed., *Encountering the everyday*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009, pp. 93-115), Alfred Schütz and later Harold Garfinkel developed a complex phenomenological approach to sociology, also re-thinking the phenomenological method to adapt it to the peculiarity of the social field. Their analyses may help substantially deepen the interpretation of trust on the interpersonal and social level (see H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967; A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Heinemann Educational Books, London 1932/1972; H. Ferguson, *Phenomenological Sociology: Experience and Insight in Modern Society*, SAGE Publications Ltd, London 2006).

6. Genetic Phenomenology: Trust as Motivation

Husserl explicitly develops a “genetic” account of phenomenology already in the work-manuscripts that will converge into *Ideas II* (1912-15). This becomes even more evident in the 1920/21 *Lectures on Passive Synthesis* and in later unpublished works⁴³. On the genetic approach, the phenomenologist rejects complex and fully developed experiences as a starting point of the analysis and focuses on primary phenomena that can be identified as origins of the experience itself. The latter is no longer examined following the static layers of sedimented meaning, but exposed as a constant process, as a flowing movement in which tendencies and counter-tendencies are inseparably intermingled. The phenomenologically central notion of intentionality receives a new significance: it is no longer only characterized as a theoretical and cognitive performance of the subject noetically directed toward objects, but as a practical, volitional, desiring tendency directed toward aims and goals. Intentionality is not only aimed at perceptively capturing a given object, but it is also recognized as the inner *motivation* orienting, fostering, animating action and, more generally, all practical performances of the subject.

Husserl introduces the term *motivation* in the section of *Ideas II* that is dedicated to the person and the social world while drawing on an explicit differentiation from the notion of causality⁴⁴. Motivation cannot be considered inner causality. Instead, it discloses a completely different regulation of the experience that helps by distinguishing the personal attitude and personal-spiritual reality from the natural attitude and its correlate, nature. The phenomenological notion of motivation, however, should also

⁴³ I refer to *Experience and Judgment* (1939), *Bernauer Manuscripts* (1917-18), *C-Manuscripts* (1929-1934), later manuscripts on intersubjectivity (Husserliana XV), and the *Crisis* (1935-36). Jagna Brudzińska provides an informed comparison between static and genetic methods in J. Brudzińska, *Statische und genetische Analyse*, in E. Alloa, T. Breyer, E. Caminada (eds.), *Handbuch Phänomenologie*, Mohr, Siebeck 2019. Dieter Lohmar has reconstructed the peculiarities of the genetic method in D. Lohmar, *Genetische Phänomenologie*, in S. Luft, M. Wehrle (eds.), *Husserl-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2017, pp. 149-157. A classical interpretation of the genetic approach is provided by A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970 and T. Sakakibara, *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*, in «Husserl Studies», 14 (1997), pp. 21-39. In the Anglo-American debate a crucial reference is D. Welton, *Genetic Phenomenology*, in L. Embree u.a. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1997, pp. 266-270.

⁴⁴ I have presented an analysis of motivation in this section of *Ideas II* in A. Pugliese, *Motivational Analysis in Husserl's Genetic Phenomenology*, in «Studia Phaenomenologica», XVIII (2018), pp. 91-108.

be distinguished from psychological motivation intended as the psychological representation of goals, purpose (*Absicht*), intent, or aims. Genetic phenomenology identifies motivation as a different form of directedness of consciousness, which is neither causal-deterministic, nor instrumentally oriented on a pre-defined goal. Motivation is rather an immanent orientation of consciousness striving toward satisfaction in a pre-thematic and pre-reflective way.

Motivational strivings are not directed toward a pre-fixed, static target; they do not entail a theoretical representation of the pursued goal. Motivation is rather a tendency toward forms of satisfaction and realisation that remain intrinsically undefined and undifferentiated until they are reached⁴⁵. For this reason, motivation underlies the lived experience structurally open to a broad range of solutions and fulfilments. Genetic phenomenology highlights flexibility, mobility, variability, and even creativity as the main features of motivational intentionality. Hence a genetic approach to trust promises to disclose aspects of this phenomenon that remain concealed to a static consideration and therefore deepen our understanding of the experience of trust.

From the genetic point of view, trust appears as an on-going process, as an evolving experience rooted in the pre-reflexive dynamics of intentionality. Accordingly, trust emerges from and is therefore invariably connected to an intentional history. The relation to the world and the recognition of others (Fuchs and De Warren), as well as the awareness of personal freedom (Steinbock), are all moments of a deeper continuity and structured intentional development. Trust is, then, not only characterized as a specific form of experience – the experience of the other and myself as totality – but also identified as a peculiar form of *practical motivation*⁴⁶.

Introducing the notion of motivation, intentional analysis confirms the difference between trust and reliability, intended as a causally determined relationship to objects. Moreover, trust as motivation can be distinguished

⁴⁵ Not only in *Ideas II*, but also in the *C-manuscripts*, Husserl insists on the indefiniteness of motivational fulfilment: «Das ursprüngliche instinktive Streben, das in Kinästhesie sich ausströmt, ist allgemein-unbestimmt auf solche Erfüllung unmittelbar gerichtet» (E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution [1929-1934]. Die C-Manuskripte*, Mat. VIII, Hrsg. von D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006, T. 63, p. 272).

⁴⁶ Due to his static approach, Steinbock qualifies the notion of motivation as improper to characterize trust (A.J. Steinbock, *art. cit.*, p. 216) and rather talks about «moral invitational lure». On the contrary, Martin Hartmann, from a non-phenomenological point of view, grounds his approach on the idea of trust as a practical attitude (M. Hartmann, *Die Praxis des Vertrauens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994).

from any functional and instrumental behaviour. As a motivational structure, trust identifies a peculiar openness of the practical dimension, a pre-reflexive and non-representational order (*Ordnung*) of the practical field. It is a pre-structuring, anticipating self-regulation of the social field that pre-defines the range of manifestation of social phenomena. Although different from any behaviour explicitly intended to pursue a purpose, trust as motivation is still regulated by what Husserl calls “immanent teleology”⁴⁷, i.e., by a directedness, a finality, that is rooted in and supported by the immanent intentional movement of consciousness, rather than steered by a transcendent goal. The understanding of trust as motivation intends to show what trust can make possible, rather than where it comes from. The description of trust as a form of motivation in the personal and social sphere allows the focusing on the inner intentional mobility that animates the experience of trust, i.e., on trust as the expression and condition of the inner vitality of social life. This provides the grounds for my last argument.

7. *Trust and Responsibility vs. Reliability and Control*

Based on his static approach, Steinbock claims that trust cannot be reached via a negation of mistrust⁴⁸. Viewed in this way, trust is an encompassing and absolute experience that cannot be earned or challenged without losing its essence. On the contrary, from a genetic point of view and focusing on the intentional history, mobility, and vitality of the trusted and trusting social network, we are able to address all the experiences in which trust slowly comes to be. In interpersonal and social contexts, trust can – and mostly does – grow gradually and can also gradually disappear, be worn out, or be progressively deteriorated from within.

From a genetic standpoint, we maintain that, in contrast to Steinbock’s opinion that trust cannot be earned⁴⁹, trust can be achieved in a teleological process. The gradualness of trust is not simply derived from *empirical* conditions. It corresponds rather to trust’s intentional evolving structure, thereby displaying a *transcendental* character. Since this structure is based

⁴⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana IV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 332.

⁴⁸ A.J. Steinbock, *art. cit.*, p. 210.

⁴⁹ «The expression of “earning trust” is not really a matter of trust at all and is, phenomenologically speaking, contradictory» (*ivi*, p. 204).

on a double intentionality and on the capacity to keep the switching movement between two intentional directions alive, trust can be exercised, developed, and articulated. It can grow and decline in social interaction. Certainly, the reference to an inner teleology does not imply either a guarantee of success or a constant progress. As we know from empirical observation and from what has become understandable on the basis of the phenomenological analysis of the intentionality of trust, trust is as fragile as it is lively. Moreover, trust's fragility is directly connected to its vitality. Hence the question: what happens when trust is attacked and perhaps even destroyed in times of social distress, conflict, violence, and decay?

By claiming that trust better expresses the vitality of society rather than its cohesion and stability⁵⁰, the phenomenological intentional analysis challenges the idea that a possible solution to unstable social trust might be to narrow the social circle, retreating into more immediate, direct, but delimited social contacts that may be experienced on a national, local, or even family level. Seeking cohesion and reassurance by restricting social interaction cannot structurally improve trust if it primarily relies on the mobility and dynamic of social relations.

Moreover, interpreting trust in terms of motivation, and therefore as a striving tendency and an intentional and pre-predicative source of action and transformation, prevents the genetic account from focusing on the conservative aspects of the experience of trust. Trust is not a resting feeling that has to be protected and conserved. Especially in social contexts, we cannot simply rest on an unquestioned trust, holding on to the pre-given and well known, and only reacting when this is put to question by external events. The genetic understanding of trust as motivation and inner vitality of social experience involves rather a possible task for public ethics: this should aim not at preserving trust, but at enhancing social interaction, as well as exploring different possibilities, in order to effectively foster and stabilize trust. Better, the aim of public ethics consists in preserving trust *by expanding* social interaction, opening the way for social change and experimentation. While reliability, as we observed above, correlates to control, so that when this is put into question, we naturally resort to closer supervision and regulation, a genetic understanding of trust suggests a

⁵⁰ Vitality and stability of society do not constitute a reciprocally exclusive alternative. However, for the sake of argumentation, in what follows I will refer to the drastic situation of a society in which the overriding concern for stability and cohesion degenerates into an increasing tendency toward control eventually resulting in decreased social vitality.

different kind of polarization⁵¹. When trust is challenged, more responsibility is required⁵². As long as trust pervades society in a lively way, social exchange proceeds smoothly, almost on its own, without further attention. When this situation changes, a major investment of responsibility is required to keep social interaction alive. If they cannot trust each other spontaneously, intentional subjects have to commit to one another, explicitly taking on responsibility for one's own behaviour and in turn invoking the responsibility of others. Responsibility appears as the normative side of trust⁵³. As a different but related kind of motivation, it lies at the other end of the same motivational *continuum* generated by different degrees and nuances of trust. In the light of a genetic intentional analysis of social experience, responsibility and trust belong to the same intentional history and can provide a fruitful framework for articulating concrete tasks in the field of public ethics.

Abstract

Aim of the paper is to compare different phenomenological accounts of the phenomenon of trust. After moving from the “noematic” observation of trust as embedded in the world, toward the “noetic” consideration of trust as a subjective act, we introduce the view of trust as a specific kind of perceptive experience giving the person as a totality and being characterized by a displacing double intentionality. Trust is therefore grasped as a teleological

⁵¹ Here the phenomenological analysis takes distance from the cognitive account of trust stating an antagonistic but necessary relation between trust, trust-building, and control (cf. C. Castelfranchi, R. Falcone, *Trust Theory. A Socio-Cognitive and Computational Model*, Wiley, Chichester 2010, p. 191 f.).

⁵² The connection between trust and responsibility is deepened in the approaches that explore trust from the point of view of social cooperation. A classical and interdisciplinary account is provided by D. Gambetta (ed.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Basil Blackwell, Oxford 1988. Gambetta's analysis of the origins of mafia in modern Sicilian society illustrates an urgent case-study that shows how trust can be misplaced and manipulated into criminally significant loyalty, if it is not vitally connected with social and personal responsibility. Also interesting is David Good's psychological research (D. Good, *Individuals, Interpersonal Relations and Trust*, in D. Gambetta, ed., *op. cit.*, pp. 31-48) that shows the productive relation between been trusted and becoming trustworthy.

⁵³ Responsibility designates a broad field in moral research. A crucial reference for modern philosophy is H. Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979. More recently: L. Heidbrink, C. Langbehn, J. Loh (eds.), *Handbuch Verantwortung*, Springer, Wiesbaden 2017. In Italian: F. Miano (ed.), *Etica e responsabilità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

intentional process. This requires a phenomenological-genetic approach and challenges us to overcome the restrictions imposed by a static phenomenology of trust. The genetic approach focuses on trust as a grounding and self-fostering experience that discloses an essential anthropological feature. The phenomenological analysis thus suggests that what is at stake in the experience of trust is not only, and perhaps not primarily, the unity and stability of experience and society, but rather their mobility, flexibility, and vitality.

Keywords: Static phenomenology; Genetic phenomenology; Political phenomenology; Double intentionality; Responsibility; Social vitality.

Alice Pugliese
Università degli Studi di Palermo
alice.pugliese@unipa.it

T

Subordinating Trust to Text: A Hermeneutic Reversal*

Stefan Lukits

1. *Introduction*

Trust is a lubricant for human cooperation and wellbeing. Arguably, so is suspicion. Trust and suspicion are also features of the way in which human readers interact with texts. The traditional assumption is that trust and suspicion in textual interpretation (or hermeneutics) are derivative of trust relationships and interactions among humans. I am going to argue for the opposite claim: trust and suspicion, as they are experienced and put to use in human communities, have their origin in our ability to read, interpret, and understand texts.

This origin is genealogical in nature. The genealogy of a concept (for example, David Hume's genealogy of justice, Friedrich Nietzsche's genealogy of truth and morality, Michel Foucault's genealogy of knowledge and the soul) is an explanation of the historical roots of that concept, when the motivational force for behaviour linked to the concept depends on its acceptance as a metaphysically ordained, not historically grown, concept with intrinsic, not instrumental, motivating powers. (For Hume, consult *A Treatise of Human Nature*, Book 3, Part 2, Sections 1 and 2; for Nietzsche, consult *On the Genealogy of Morality*; for Foucault, see Foucault 1977; for more recent literature on genealogies see Geuss 2001, and Williams 2004; for an attempt at a genealogy of trust see Faulkner 2007.)

To illustrate what I mean I will make special reference to a debate in the philosophy of personal identity. The debate centres around the role of

* I want to thank Mariangela Zoe Cocchiaro for her academic help in preparing this manuscript for publication.

narrative in the constitution of a person. Marya Schechtman defends what she calls the narrative self-constitution view, where sentient beings who are persons (as opposed to sentient beings who are not persons) constitute their personhood by forming an autobiographical narrative (see chapter 5 in Schechtman 2007).

According to Schechtman, persons engage in moral agency, compensation, self-concern, and survival in different ways than mere sentient beings. A self-constituting narrative furnishes the coherence and persistence in time required for these activities. There are further requirements for this narrative: it is a conventional, linear narrative which is articulated, and it stands in a proper relation to the stories that are being told about the person constituting themselves in their social environment. Schechtman recognizes that the strength of her thesis invites opposition and qualifies some of these requirements to address problems. Deficiencies in passing the tests of whether or not a sentient being constitutes themselves by forming a narrative do not automatically rob the individual of personhood but only attenuate the sense in which they are persons.

I will call this view the *narrativist view*. There are similar views (with different emphasis) in Alasdair MacIntyre (1984), Charles Taylor (1985), Stanley Hauerwas (1985), Paul Ricoeur (1995), Richard Kearney (1996), and others. The opposing view is the view of *anti-narrativists*, here represented by Galen Strawson (2004).

Galen Strawson formulates two theses, the descriptive and the prescriptive narrativity thesis, rejecting both. The first thesis is psychological and states that human beings ordinarily experience their lives in narrative fashion. The second thesis is ethical and states that in order to have a good life (speaking in terms of both morality and happiness), a human being will have a narrative to understand such a life. Strawson provides his own experience as a counterexample to the descriptive claim:

I have absolutely no sense of my life as a narrative with form, or indeed as a narrative without form. Absolutely none. Nor do I have any great or special interest in my past. Nor do I have a great deal of concern for my future (433).

Strawson cites Jean-Paul Sartre, the Earl of Shaftesbury, and the Stoic philosophers for philosophical support; Henry James, V.S. Pritchett, and Stendhal for literary support. Neither narrativists nor anti-narrativists address the pivotal role of trust and hermeneutics in the debate. I want to show that the controversy over narrativity and personhood embeds seamlessly in a much larger philosophical debate.

The hermeneutic tradition has been asking questions about the interpretation of texts and the role of trust for a long time. More importantly, hermeneutic thinkers have always sought to extend interpretive approaches from texts to entities that are not *prima facie* texts. Wilhelm Dilthey, for example, uses hermeneutics to give an account of historical consciousness. What happens in history becomes the text for an extended hermeneutics.

In the 20th century, Martin Heidegger makes a similar move and extends hermeneutics to ‘*Dasein*,’ being which becomes concerned about itself. For Heidegger, the question of being is a primary question and cannot be subordinated, for example, to a scientific approach. Hermeneutics, the ability of humans to understand texts, becomes the proper way to understand being – again, hermeneutics has been extended from texts to be applied to something which is *prima facie* not a text. However, the extension is not coincidental. The primacy of the question of being requires that human beings are constitutively hermeneutic in their understanding of themselves and the world in which they live. Interpretation and its mediation (versus immediacy) are not an afterthought.

Similarly, I am going to claim that whether we place trust or suspicion in texts is not an afterthought to the question of trust. With Heidegger, I believe that humans meet the givenness of their own being in a way such that they cannot address this confrontation with a device that is derivative of it, such as scientific method or technology. They depend in this meeting on a particular gift that they have: the gift of interpreting and understanding texts. This gift is not derivative of being, but constitutive of it. Therefore, whether I trust or not depends on the kind of trust and suspicion I place in texts; it depends on my interpretive stance.

To understand Heidegger, it is important to realize that the text for the hermeneutics of his fundamental ontology is not an object. Interpretation is not a transitive activity. Robert Holub explains that “rather, understanding is grasped as our way of being-in-the-world, as the fundamental way we exist prior to any cognition or intellectual activity. Ontological hermeneutics thus replaces the question of understanding as knowledge about the world with the question of being-in-the-world” (Holub 1991: 52). Where the text is no longer an object, upon which an interpretation is transitively imposed, intransitive interpretation becomes reflexive and forms the hermeneutic circle.

A debate where a similar dynamic takes place is the debate over the foundations of moral responsibility. Sartre defends in “Existentialism is a Humanism” the existentialist account of moral responsibility where ‘man

fashions himself and embraces moral values by radical choice without reference to an external source for these values (such as would be provided by God's commandments, Kantian rationality, or realist moral properties of the world). In his paper "What Is Human Agency?" Charles Taylor sets himself in opposition to Sartre's program by pointing to our relationship with texts and language as the source of our moral responsibility:

This is what is impossible in the theory of radical choice. The agent of radical choice would at the moment of choice have *ex hypothesi* no horizon of evaluation. He would be utterly without identity. He would be a kind of extensionless point, a pure leap into the void. But such a thing is an impossibility, or rather could only be the description of the most terrible mental alienation (Taylor 1985: 35).

Taylor continues to point to articulation, self-interpretation, and a rich language as corresponding to the ability to assume moral agency. The problem with existentialism is that it evaluates weakly (just as utilitarianism does, the other moral theory that Taylor attacks) and uses radical choice in order to establish some type of moral foundationalism. Hermeneutics, by contrast, provides us with an account that affords us moral responsibility without foundationalism (using the concept of the hermeneutic circle) and without alienation from the traditions, the language, and the community that surround us.

It is not surprising that Taylor is also a proponent of the narrativist thesis, claiming that narrative coherence is necessary for moral agency. There is a strong connection between the theory of moral responsibility and the theory of personal identity via hermeneutic theory. This hermeneutic theory is often characterized by either a fundamental hermeneutics of trust (as is often true for narrativist theories, but also for certain moral theories) or a fundamental hermeneutics of distrust or suspicion (as is often true for anti-narrativists and poststructuralists).

It was Ricoeur who introduced the distinction between a hermeneutics of the sacred (or of trust) and a hermeneutics of suspicion (see Ricoeur 1970). Ricoeur's examples for a hermeneutics of trust are Rudolf Bultmann and Hans-Georg Gadamer; his examples for a hermeneutics of suspicion are Karl Marx, Friedrich Nietzsche, and Sigmund Freud. The contrast is also supposed to help mediate in the famous controversy between Jürgen Habermas and Gadamer (see Ricoeur 1973).

Even though Taylor's paper is vigorously anti-existentialist, Taylor and Sartre agree on a hermeneutics of trust. Sartre needs trustworthiness and reliability of interpretation for his concept of authenticity. The existentialist

moral agent has the following three aligned: moral values, the articulation of these values in language, and their implementation in action. The hermeneutic transition between these spheres is considered trustworthy.

Taylor needs a hermeneutics of trust because even though particular narratives may be in need of re-evaluation, at bottom it is language, culture, and tradition which form the basis of the moral life, and therefore the good life. They also form the basis from which deficient narratives can be criticized, and they ultimately need to be trusted. In the following section, I am going to provide a brief sketch of the poststructuralist counterpoint to these accounts.

2. Hermeneutics of Suspicion: Trust and Text

Marxist theory illuminates how interpretation takes place in a field of dominations so that power cannot be extracted from the practice of hermeneutics. While Marx emphasizes class struggle and dynamics of macro-dominations, Foucault provides an alternative account with an emphasis on micro-dominations. In customary Marxist tradition, however, Foucault's field of micro-dominations determines the subjectivity of the subject, as well as its consciousness and language, in an inversion of the conventional view where power is the product of a metaphysically rooted personhood or soul. Whereas conventional explanations derive answers to questions of power from eternally established forms such as Cartesian subjectivity, Kantian reason, scientific method, or simply the truth and morality of realism ("you will know the truth, and the truth will set you free," John 8:32), Marx and Foucault define subjectivity on the basis of power in social relations. Terms such as truth, knowledge, sex, and madness constitute themselves in the exercise of power. Sources of power are unidentifiable because they are diffuse over the field of micro-dominations.

My inversion of trust as social bonding and trust as interpretive discipline is a cognate of the Marxist inversion of subjectivity and power. Jacques Derrida artfully amplifies this type of inversion when in his essay "From/Of the Supplement to the Source: The Theory of Writing" (Derrida 1976) he traces the direction of the argument for semiotics and writing the way I am tracing it for trust. While there is a theory (in Derrida, Rousseau's theory) which locates in writing the absence of immediacy, simplicity, explicit and direct representation; there is a theory of trust which locates in modern contract-based trust relationships the absence

of moral responsibility and social cohesion (for example in Baier 1986). The conventional idea is that writing is derivative of forthright speech and therefore degenerative. Trust in pure text as exemplified by the relationship between a reader and a personally unknown author, just as trust in institutions, the government, or a spouse based on a prenuptial agreement, is derivative of more natural mutual trust relationships in the family and among friends, and therefore degenerative.

Derrida argues that, by contrast, it is writing – as it supplants, plays, and introduces transference, the distance between signifier and signified – which reveals to us that there is a supplement at the source and that the string of signification never ends. Similarly, and leaning on Heidegger's fundamental ontology, I argue that the natural trust relationships which come to mind as primordial – the mother-child bond, the trust between friends or lovers – are derivative and conceal that trust is a cognitive attitude based on our ability to read, interpret, and understand texts.

Let us say a first reaction to this thesis is

No way, it is too obvious that there is trust between non-human mammals, and therefore cultural forms of trust must conceptually depend on their natural ancestors!

This reaction is no different from the incredulity that first meets Derrida's thesis about writing and Heidegger's thesis about being. Heidegger's point is precisely that anthropology is not based on the evolutionary ancestry of humans but instead on the human singularity that one's consciousness becomes a matter of concern to oneself. The way to answer questions of highest priority about oneself, and issues of trust are surely among them, is to realize that from the beginning, metaphysically and epistemologically, our being is interpretive so that the starting point of investigation is hermeneutic rather than scientific, mathematical, or technological.

Social life depends in large measure on trust. For an analysis of trust, it is relevant to examine the proper relationship between interpersonal trust (which most of us consider to be primary) and more cultural forms of trust, such as trust in the meaning of a poem, the promises of a contract, or the benevolence of a government (which most of us consider to be derivative). Both Heidegger and Derrida stimulate us to consider the possibility of reversing the explanatory direction. The more cultured forms (poetry, writing, hermeneutics, and abstract art) may explanatorily precede what we consider to be more immediate and natural (prose, straightforward signification between signs and the objects to which they refer, scientific explanations, and representational art).

Trust in analytic philosophy is almost always conceptualized as an attitude toward another person, often in a three-place relation with respect to that which I trust the other person to implement (Jeff trusts the babysitter to take care of the child while he is gone). If trust is based on our ability to read, interpret, and understand texts, the trust relationship we entertain is intimately related to authorship. In a naive analysis, whether I trust a text or not is mainly bound up with the question of whether or not I trust the author (to tell me the truth, or to tell me something worthwhile). As Heidegger calls into question the text as an object of interpretation, Roland Barthes calls into question the author as a subject of interpretation (see Barthes 1994): not as if the author had never been there – Barthes acknowledges the genealogical roots of interpretation and pronounces the author not non-existent, but dead.

It is historical developments, the erosion of “God and his hypostases – reason, science, law” (169), that have led to readers now facing in texts the product of a modern scriptor, not the product of an author. Language calls into question origins, and writing is the imitation of a gesture which is always anterior, never original. The scriptor produces the text in the here and now, and the multiplicity of the text’s production is focused on the reader. The text, according to Barthes, is a “tissue of quotations drawn from innumerable centres of culture” (168). Aligned with my argument for trust in interpersonal relationships being derivative of trust in text, “life never does more than imitate the book” (169). Derrida has written extensively about how the process of signification is iterative without revealing anything but other signs. Barthes infers the death of the author and calls upon interpretation to disentangle the text, not decipher it; to range over the text, not pierce it (169). Barthes’ death of the author underlines the possibility that trust is primarily not a trust in persons (such as authors or trustees), but a trust in texts, which is autonomous from the persons that authorially stand behind the texts.

One of the questions we are trying to address is the controversy between narrativists and anti-narrativists. Much like Dilthey has applied hermeneutics to historical consciousness, Heidegger has applied hermeneutics to Dasein, and scientific method has applied hermeneutics to nature (more about this in the next section), narrativists have applied hermeneutics to biography in order to secure an account of personal identity. The controversy is at bottom about trust: is there a narrative (perhaps an elusive one) about my life, or the community with which I identify, which I can trust? Or must I live in constant suspicion of narrative coherence which vitiates my authenticity and embroils me in revisionism, excessive self-concern, and dissimulation (Strawson in “Against Narrativity”)?

In the next section, I will try to address this question by bringing trust and hermeneutics together in another step that I am calling ‘die Lesbarkeit der Welt’ (the legibility of the world), borrowing a term from the German philosopher Hans Blumenberg (see Blumenberg 1986). Blumenberg noticed the dependence of science on nature’s willingness to let itself be read like a text (for example as mathematics in physics, or as DNA in biology). The intelligibility of the world rests on its legibility (‘Lesbarkeit’).

3. *Die Lesbarkeit der Welt*

We can catch nothing at all except that which allows itself to be caught in precisely your net.

Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, 117

Evolutionary theory comes up short explaining why humans are so frivolously good at reading and mathematics. Perhaps the question is being asked the wrong way around. Scientific theories, such as evolutionary theory, testify to our expertise of translating the world into a text. We are particularly good at this translation, not necessarily at knowing what the case is for the world that surrounds us. Once a feature of the world cannot be read and interpreted like a text, our epistemological apparatus sputters and halts.

Over time, groups of humans develop a competence for reading and creating texts that make sense to them. These texts are entangled with making the world ‘lesbar,’ ‘legible.’ Legibility becomes coextensive with intelligibility. Epistemology is not a passive identification of features of the world, but the production, dissemination, and interpretation of texts. Sometimes, it involves concealing the mediation by texts in favour of purported access to knowledge that is immediate and uninterpreted.

If the origin of this epistemology can be successfully masked, if a community gets together which mistakes its hermeneutics for objective-reality-corresponding inquiry, then social tension is reduced. This reduction cements power relations in favour of those who are competent at reading – where reading is the ability to turn the world into a text by sleight of hand without the audience noticing.

The resurrection story in the New Testament is a text. In the Easter service of a fundamentalist church the emphasis may be on the objective reality of the resurrection, to which the text testifies. Scientific theories like evolutionary biology are texts as well with perhaps also a problematic relationship to objective reality. If all you have is a hammer, everything

looks like a nail: the hereditary features of living creatures and the explanations for how these creatures have developed is encoded in a text because texts are what we understand.

People (and animals) turn into information-processing units, either cognitively or genetically, so that what we have revealed about the world matches our interpretive advantage. Contra Steven Pinker, who in *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* proposes that language is a tool that humans use to exchange information – my claim is that, on the contrary, information is an artifact produced by language. That we are so good at reading and mathematics would not be so remarkable if reading and mathematics did not turn out to be so dominant when it comes to understanding and explaining the world. The better question may therefore be whether reading and mathematics really are so important when it comes to understanding the world, or whether we have made it the centre of our pre-Copernican world because we are so good at it. Astrophysicists, as Lewis Mumford puts it in *My Works and Days*, must reckon with “the possibility that their outer world is only our inner world turned inside out.”

Consider relativity theory and quantum mechanics: masterpieces of mathematical textifying the world and its phenomena. Faintly analogous to the Sunday morning crowd listening to the parson’s sermon about eyewitnesses, folded up linens, and a two and a half thousand pound rock barring the entrance to the tomb, the scientific crowd sits and listens attentively to the hermeneutics of mathematical models and takes them to be a description of the lived-in world instead of a hermeneutic performance. According to Nietzsche, “all the presuppositions of mechanistic theory – matter, atom, gravity, pressure, and stress – are not ‘facts-in-themselves’ but interpretations with the aid of psychical fictions” (*Will to Power*, 689).

Philosophers who investigate scientific method are wary of these analogies and want to establish a demarcation between scientific and magical thinking. Predictive power, formal methods, the possibility of descending into the details of a research program may privilege science over other knowledge acquisition regimes. Another defining feature of science is its rejection of narrative as an argumentative device: even though scientists may from time to time (in popular media or in a grant application) try to spin a narrative, the ideal scientific theory does not rely on narrative features for making its case.

This may tempt the philosopher of science to pose the independence of the scientific method from hermeneutics. In order to understand, however, a human being needs a text, because humans are constitutively hermeneu-

tic and not derivatively hermeneutic. Where such a text is not available, a translation into text is required, such as the translation of biological information processing into DNA sequences or the translation of particle physics into mathematical formulae.

I want to take this analysis further: not only any account of scientific method, but also any account of moral responsibility and personal identity depends on whether the dependence relationship goes from the explanandum (moral responsibility, personal identity) to the reading and interpretation of texts or the other way around. If moral responsibility, personal identity, and scientific method depend on an explanatorily prior account of hermeneutics, the question of trust and suspicion in hermeneutics gains decisive significance for any philosophical account of moral responsibility, personal identity, or scientific method.

For example, a hermeneutics of trust may inspire a moral philosopher to find existentialist moral theory with its emphasis on authenticity plausible; alternatively, she may consider a narrativist approach which is likely to make her sympathetic to Aristotelian moral theory. If, however, her leaning is towards a hermeneutics of suspicion, she will be more at home in the moral theories of Marx, Nietzsche, and the poststructuralists. The next section once more considers the narrativism versus anti-narrativism controversy in the philosophy of personal identity and demonstrates the significance of the question of trust once it is assumed that any account of personal identity is derivative of the underlying hermeneutics.

4. *Trust, Suspicion, and Narrative*

A narrative enables me to look at my life as a coherent whole and creates persistence conditions for my personal identity. Chairs and planets persist as physical objects, while personal identity requires both identity over time and consciousness of dynamic change within persistence. A narrative may be able to accommodate these diverse requirements.

A narrative also enables me to obfuscate tensions in my life that I (subconsciously) find otherwise irresolvable. My intellect may not be powerful enough to manage the complexity needed to render a coherent and explanatory account of relevant features (moral, material, psychological) of my existence. A narrative may offer simplicity even if frayed edges linger and cognitive dissonance threatens.

In terms of what I accept to be explanatory in my life, a narrative also

helps me to fend off an invasive scientific anthropology. There is a sense in which narrativists and anti-narrativists talk past each other. The former more implicitly assume a hermeneutics of trust (with the exception of Gadamer, who is most explicitly aware of it) and more forthrightly engage with what they consider a hyperextension of the domain of science. The latter (the anti-narrativists) predominantly criticize the narrativist approach on the basis of their hermeneutics of suspicion.

Science, like narrativism, is based on a hermeneutics of trust: the properties of the world can be transparently communicated in a hypothesis composed of scientific terminology. Science, however, can be self-undermining by taking the subject of science (a moral agent with a consciousness and possible spiritual aspirations) and by denuding it as a scientific object of its subjectivity. Narrativists offer as a solution to the dilemma of scientific overreach the construction of subjectivity on the basis of a concept that is decidedly outside the domain of science: literary narratives.

A narrative, however, as much as it may be able to lend coherence to a dynamically lived life in time, manipulates, falsifies, and dissembles. The problem of narrative revealed by suspicion then opens the door to the question why we should pursue the type of coherence that narrativists advocate. Epicureans, with their preference for static katastematic pleasures over time-dependent kinetic pleasures (see Behrendt 2007: 139), seek to put together an internally consistent anti-narrativist account. An alternative to anti-narrativism is to accommodate trust and suspicion with each other in a hermeneutic synthesis.

Annette Baier criticizes how generations of male philosophers (in a chapter entitled “The Moral Perils of Intimacy” she characterizes them as “a group of gays, misogynists, clerics, and puritan bachelors”, 2012: 151) have viewed trust primarily in terms of relations between rational non-intimate equals (see Baier 1986: 246).

Women cannot now, any more than they could when oppressed, ignore that part of morality and those forms of trust which cannot easily be forced into the liberal and particularly the contractarian mold. Men may but women cannot see morality as essentially a matter of keeping to the minimal moral traffic rules, designed to restrict close encounters between autonomous persons to self-chosen ones. Such a conception presupposes both an equality of power and a natural separateness from others, which is alien to women’s experience of life and morality. For those most of whose daily dealings are with the less powerful or the more powerful, a moral code designed for those equal in power will be at best nonfunctional, at worst an offensive pretense of equality as a substitute for its actuality (Baier 1986: 249).

Therefore, instead of an analysis of trust in interpersonal relationships without power differential, Baier emphasizes the importance of a climate of trust. This climate, which incorporates power dynamics, multilateralism, intimacy, and cooperation, is indicative of the hermeneutic synthesis that is possible between trust and suspicion. Trust and suspicion, inevitable companions, interbreed and condition each other, reflecting the hermeneutic circle between understanding, misunderstanding, and deception. When a text is interpreted, the trusting reader is betrayed. The possibility of betrayal is, according to Baier, the discriminating test for trust – if I rely on another person for X, then not-X is disappointing, but not a betrayal; if I trust another person for X, then not-X is a betrayal.

There are two forms of betrayal, which are probably two ends of a spectrum which allow for scaled versions in between. For the first form of betrayal, the author of the text has ulterior motives and intentionally misleads the reader with false information. For the second form of betrayal, a hermeneutic tradition has created a climate of trust to which in some sense both the author and the reader fall prey. A subset of charlatans, perhaps the more dangerous ones, believe in the efficacy of their snake oil. Trust privileges the position of the author, and the reader must break it in order to escape an otherwise inescapable Matthew effect where more and more semiotic power (determining the meaning of terms and their significance) accrues to the haves, while the havenots in semiotic poverty find themselves not just sidelined but without a vocabulary to express themselves.

Betrayal does not only apply to those who trust, but also to those who are trusted (Baier's climate of trust is really also a climate of betrayal for all who engage in extending and receiving trust). Philip Pettit has given a compelling description of trust as social pressure applied to the trustee by the trustor (see Pettit, 1995). What he calls the 'cunning of trust' underlines the suspicion that trust legitimately evokes in those who are subject to its regime – not only for those who trust and may find themselves betrayed, but also for those who find themselves at the receiving end of trust.

Trust is not genetically programmed into humans by game theory and replicator dynamics, illustrated for example by the predator inspection performed by sticklebacks or guppies with their conspecifics. Evolutionary theory, if it is of any help in answering the question of trust, knows of genetic drift where a species acquires an incredible talent on a very narrow domain and thrives on it. Something like this is going on for humans, and one candidate for what this talent may be is hermeneutics, an ability to produce, read, interpret, and understand texts.

The understanding of texts, however, comes invariably with a possibility of miscommunicating, misleading, and misunderstanding, and so the trust that is projected from the text to the producer of the text, the trustee, is constitutively coupled with suspicion. The hermeneutics of trust and the hermeneutics of suspicion, finally, create the conditions for scientific method, moral agency, and personal identity; and the role of narrative in all of these fields will remain both central and problematic.

References

- Baier A. (1986), *Trust and Antitrust*, in «Ethics», 96, 2, pp. 231-260.
- Baier A. (2012), *Reflections on How We Live*, Oxford University, Oxford (UK).
- Barthes R. (1994), *The Death of the Author*, in D. Graddol, O. Boyd-Barrett (eds.), *Media Texts, Authors and Readers: A Reader*, Multilingual Matters, Clevedon.
- Behrendt K. (2007), *Reasons to Be Fearful: Strawson, Death and Narrative*, in «Royal Institute of Philosophy Supplement», 60, 1, pp. 133-154.
- Blumenberg H. (1986), *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Derrida J. (1976), *Of Grammatology*, Johns Hopkins University, Baltimore (MD).
- Derrida J. (2004), *Following Theory*, in M. Payne, J. Schad (eds.), *Life after Theory*, Continuum, London-New York.
- Faulkner P. (2007), *A Genealogy of Trust*, in «Episteme», 4, 3, pp. 305-321.
- Foucault M. (1977), *Nietzsche, Genealogy, History*, in D.F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University, Ithaca (NY), pp. 139-165.
- Geuss R. (2001), *Nietzsche and Genealogy*, in J. Richardson, B. Leiter (eds.), *Nietzsche: Oxford Readings in Philosophy*, Oxford University Press, Oxford (UK), pp. 322-340.
- Hauerwas S. (1985), *Truthfulness and Tragedy*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN).
- Holub R. (1991), *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, Routledge, London.
- Kearney R. (1996), *Narrative and Ethics*, in «Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes», 70, pp. 29-45.
- MacIntyre A. (1984), *The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition*, in A. MacIntyre (ed.), *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), pp. 190-209.
- Pettit P. (1995), *The Cunning of Trust*, in «Philosophy and Public Affairs», 24, 3, pp. 202-225.
- Ricoeur P. (1970), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University, New Haven (CT).

- Ricoeur P. (1973), *Ethics and Culture*, in «Philosophy Today», 17, 2, pp. 153-165.
- Ricoeur P. (1995), *Oneself as Another*, University of Chicago, Chicago (IL).
- Schechtman M. (2007), *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Strawson G. (2004), *Against Narrativity*, in «Ratio», 17, 4, pp. 428-452.
- Taylor C. (1985), *What Is Human Agency?*, in C. Taylor (ed.), *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University, New York, pp. 15-34.
- Williams B. (2004), *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University, Ewing (NJ).

Abstract

In analytic philosophy, the concept of trust is often considered primarily to be a three-place relation between trustor, trustee, and the domain of trust. The analysis of trust is unsatisfactory, however, if such a relationship is derivative of other forms of trust, and consequently the analysis has only succeeded in explaining a particular branch of trust rather than explaining the root. Annette Baier considers a climate of trust, with all the moral perils of intimacy, explanatorily superior to contract-based, rational trust between non-intimate equals in modern Western philosophy and thus provides an example of how the traditional analytic model is problematic. In this paper, I propose another account on which the conventional three-place trust relationship investigated in analytic philosophy is derivative. Based on Heidegger's fundamental ontology, humans are constitutively hermeneutic. If Heidegger's fundamental ontology or a similar hermeneutic anthropology is accepted, then trust relationships between humans are explanatorily subordinated to trust relationships between readers and texts rather than the other way around, as traditional accounts suggest. This reversal has a significant impact not only on our analysis of trust, but also on moral theory, personal identity, and scientific method. My paper details both the reversal in explanatory primacy and the implications for these philosophical disciplines.

Keywords: Trust; Text; Hermeneutic; Heidegger; Baier.

Stefan Lukits
 University of Toronto
 st.lukits@utoronto.ca

Fede in Dio come fede nell'uomo.
Il concetto di fiducia
nel pensiero di Emmanuel Levinas

Silvia Dadà

Introduzione. Una definizione simmeliana

In una famosa pagina della sua *Sociologia*, Georg Simmel fornisce una lucida definizione di cosa si intende per “fiducia”:

La fiducia, in quanto costituisce l'ipotesi di un comportamento futuro la quale è abbastanza sicura per potervi fondare un agire pratico, rappresenta uno stadio intermedio tra conoscenza e ignoranza relative all'uomo. Chi *sa* completamente non ha bisogno di fidarsi, chi *non sa* affatto non può ragionevolmente fidarsi¹.

Al fine di approfondire questa analisi, l'autore aggiunge subito dopo una lunga nota che riportiamo:

Esiste certamente ancora un altro tipo di fiducia che, ponendosi *al di là* della conoscenza e dell'ignoranza, tocca soltanto indirettamente l'argomento presente: quella che si chiama fede di un uomo in un altro, e che rientra nella categoria della fede religiosa. [...] Questa fiducia, questa interna mancanza di riserva di fronte a un uomo, non è mediata né da un'esperienza né da ipotesi, ma è un comportamento primario dell'anima in rapporto all'altro. In forma del tutto pura, libera da ogni considerazione empirica, questo stato di fede compare probabilmente soltanto nell'ambito della religione; nei confronti degli uomini avrà sempre bisogno di uno stimolo o di una conferma ad opera della conoscenza di cui si è detto o di una supposizione, [...]. Forse ciò che designiamo in questo modo è addirittura una *categoria fondamentale del comportamento umano*, che risale al senso metafisico delle nostre relazioni ed è realizzata soltanto empiricamente, accidentalmente e frammentariamente, attraverso i motivi consapevoli della fiducia².

¹ G. Simmel, *Sociologia*, Comunità, Torino 1998, p. 299.

² *Ibidem*, corsivi nostri.

Cerchiamo qui di ripercorrere i punti principali di questo brano. Per prima cosa la fiducia è posta in stretta relazione col *sapere*: Simmel ci dice infatti che essa occupa una posizione mediana tra l'assoluta conoscenza e la completa ignoranza, poiché nel primo caso si parla piuttosto di certezza, e nel secondo invece di incoscienza o irrazionalità. Dopo questa prima considerazione, l'autore sottolinea l'esistenza di una fiducia indipendente da questa dimensione, chiamata "fede", che va "aldilà" del sapere, fede che si è soliti riporre in Dio e che solo in forma imperfetta si attua nel rapporto con l'uomo. Egli riconosce a questa tipologia di fiducia un carattere primario, che si pone all'origine delle relazioni, in quanto "categoria fondamentale del comportamento umano". Parleremo quindi di fiducia *consapevole* nel primo caso, e di fiducia *originaria* nel secondo.

La sottile argomentazione simmeliana, esaminando la fiducia secondo il suo rapporto con la conoscenza, ha il pregio di differenziare tra un non-sapere, ancora relativo al sapere stesso come suo contrario, e una prospettiva ulteriore, che esula sia dalla conoscenza che dall'ignoranza. Ciò consente di non liquidare come fede "cieca", o fiducia incondizionata e irrazionale, alcune esperienze fondamentali dell'esistenza umana, lasciando invece aperto lo spazio *oltre* il sapere.

Una simile attenzione a queste differenze, in particolare a quella tra un sapere e un *altrimenti che sapere*, si presta assai bene a un confronto con un autore che ha, durante tutta la sua riflessione, rivendicato questo spazio ulteriore, assegnandolo all'etica: Emmanuel Levinas.

A parere del filosofo francese, infatti, la Filosofia occidentale, attraverso un'equazione tra essere (e quindi ontologia), verità e *logos* come discorso apofantico, ha soddisfatto il suo bisogno di riduzione dell'Altro al Medesimo, in una totalità inglobante³. La tradizione quindi, rinunciando a pensare una dimensione oltre l'essere, oltre la ragione e oltre il *logos*, ha negato ogni forma di vera relazione, non-violenta e non-assimilativa, con la alterità. È proprio contro questa scelta a favore dell'essere che Levinas intraprende il suo cammino filosofico, per risalire al primato dell'etica che, senza negare l'essere o il ruolo fondamentale del sapere, lo subordina all'originaria chiamata dell'Altro, e alla relazione di infinita responsabilità:

³ Si ricordano le note pagine del paragrafo intitolato *La metafisica precede l'ontologia*, in cui questi aspetti sono illustrati in modo chiaro: "L'essere prima dell'ente, l'ontologia prima della metafisica – cioè la libertà (sia anche quella della teoria) prima della giustizia. è un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'Altro. Si devono invertire i termini" (E. Levinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1990, p. 45).

Passare all'*altro* dell'essere, altrimenti che essere. Non *essere altrimenti*, ma *altrimenti che essere*. Nemmeno non-essere. [...] L'essere e il non-essere si chiariscono mutualmente e sviluppano una dialettica speculativa che è una determinazione dell'essere. [...] Essere o non essere – la questione della trascendenza dunque non risiede qui. L'enunciato dell'*altro* dell'essere, dell'*altrimenti che essere*, pretende enunciare una differenza al di là di quella che separa l'essere dal nulla; precisamente la differenza dell'*al di là*, la differenza della trascendenza⁴.

Se in Simmel, come abbiamo appena visto, questo *al di là* è riconosciuto come il luogo di una fiducia originaria o metafisica, ci chiediamo se, anche per Levinas, la fiducia occupi questo spazio, etico, e in che modo ciò avvenga.

Va detto che il termine “fiducia” (*confiance*) appare assai di rado nell'opera di Emmanuel Levinas. Anche quello ad esso correlato di “fede” (*foi*), sebbene più presente e soprattutto all'interno delle opere di commento talmudico, è utilizzato con una certa cautela nelle argomentazioni filosofiche dell'autore⁵. Questa assenza di termine, tuttavia, non implica necessariamente un'assenza di concetto.

In questo nostro contributo cercheremo di mostrare che nel pensiero levinasiano è possibile rintracciare un'idea di fiducia intesa sia come *originaria* che come *consapevole*. Nell'ambito della relazione con Dio, in cui la fede si riscopre passando per il suo opposto, per l'*ateismo*; e nell'ambito della relazione l'Altro Uomo come risposta al comandamento; si mostrerà che tale fiducia, o fede, trascende la dimensione del sapere, accompagnando in modo silenzioso e implicito la relazione etica. Nell'ambito invece della giustizia, delle istituzioni e del Detto, si troverà lo spazio per una fiducia *consapevole*, che non fa a meno del calcolo e della misura. Illustreremo inoltre che la relazione tra le due forme di fiducia in Levinas, come si può scorgere anche nella stessa nota di Simmel, non è di assoluta differenza, ma la prima è condizione di possibilità della seconda. Se così non fosse la fiducia *consapevole* sarebbe semplicemente calcolo della convenienza, alternando la sicurezza all'irrazionale affidamento fatalista. È invece solo nella non-indifferenza etica che è possibile una fiducia corroborata dal sapere.

⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 6.

⁵ Nell'utile glossario curato da Cristian Ciocan e Georges Hansel appare evidente che il ricorso alla parola “*foi*” avviene principalmente in E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*. Jaca Book, Milano 2004. La parola “*confiance*” invece non viene riportata, a conferma del fatto che non si tratta di concetto filosoficamente definito per Levinas. Anche il sostantivo ad essi collegato di “*créance*” trova soltanto cinque ricorrenze. Per i luoghi specifici di utilizzo del termine si rimanda a C. Ciocan, G. Hansel, *Levinas Concordance*, Springer, Dordrecht 2005, p. 172 e pp. 316-317.

Prima di intraprendere questo percorso attraverso i luoghi della fiducia levinasiana, è necessaria un'ultima precisazione. La fiducia, che abbiamo definito come *originaria*, non deve essere confusa con quella che, soprattutto in ambito sociologico, è chiamata “naturale” o “familiarità”. Come sottolinea un allievo di Simmel, Niklas Luhmann, tale fiducia naturale è quella senza la quale un uomo “non potrebbe neppure alzarsi da letto ogni mattina”⁶, poiché porrebbe in dubbio l'esistenza stessa di qualsiasi forma di realtà. Soltanto attraverso una sospensione di questo dubbio⁷ originario che permette di accettare una significazione del mondo preesistente, è possibile condurre la propria vita in modo autonomo ed equilibrato⁸. Non è questa la fiducia “originaria” di cui stiamo parlando, poiché questa dimensione rimane ancora interna all'orizzonte della conoscenza delle cause e degli effetti, e della loro sedimentazione sotto forma di abitudine e consuetudini. L'ulteriorità della fiducia *originaria*, invece, non riguarda l'utilità nella conduzione della vita, né una fiducia come principio di autorità che accetta in modo implicito la validità di un sapere consolidato: si tratta piuttosto di una fiducia che esclude il calcolo, la conoscenza e l'utilità come criteri di giudizio e si collega in modo indissolubile alla relazione etica di responsabilità.

1. *Fede in un Dio assente*

Nel parlare di “fede” in Dio da parte di Levinas, bisognerebbe differenziare tra l'esperienza biografica⁹ dell'autore, la sua riflessione confessionale e in particolare talmudica¹⁰, e l'argomentazione prettamente filosofica. In questa sede ci limiteremo a affrontare la questione per quanto riguarda

⁶ N. Luhmann, *La fiducia*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 5.

⁷ La fiducia nel mondo circostante come sospensione del dubbio è elaborata da Alfred Schutz, secondo il quale l'attore sociale attraverso l'interruzione dell'*epochè* fenomenologica, “non sospende la fede nel mondo esterno e nei suoi oggetti, ma, al contrario, sospende il dubbio circa la loro esistenza” (A. Schutz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, p. 202).

⁸ “La familiarità universale e costituitasi autonomamente nel mondo in cui viviamo [...] è e resta il naturale fondamento dell'essere, la base pratica di tutti gli approcci intenzionali a obiettivi specifici” (N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 32).

⁹ Per uno sguardo più approfondito riguardo alla vita del nostro autore e su come essa sia stata vissuta nella traccia dell'ebraismo rimandiamo in particolare a S. Malka, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia* Jaca Book, Milano 2003.

¹⁰ Come studio completo e interessante sul tema si rimanda a A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999.

l'ambito filosofico, cercando di mostrare come la relazione con Dio venga illustrata da questo punto di vista e se si possa parlare di fede in questo caso. Indubbiamente, lo stesso ebraismo, nel pensiero di Levinas, diventa una categoria filosofica¹¹, e proprio questa operazione lo annovera tra i principali esponenti di quello che è stato definito il “pensiero ebraico del Novecento”¹². Molti temi centrali nella sua riflessione, compreso, come vedremo, lo stesso modo di intendere la fede, sono di certo frutto di una sensibilità ebraica, ma il loro utilizzo nell'architettura filosofica li conduce a una profonda rivisitazione, a una indagine che va oltre la semplice adesione all'ebraismo stesso. Sebbene infatti l'elemento religioso e quello filosofico risultino indissolubilmente uniti, ciò non implica una confusione di piani¹³. Anzi, l'obiettivo della sua riflessione sul tema di Dio è proprio quello di trovare uno spazio che si possa definire autenticamente filosofico per questo discorso; senza che esso abbia come suo esito un'ontologia. Come dice, infatti, nell'Introduzione di *Altrimenti che essere*: “[...] intendere un Dio non contaminato dall'essere è una possibilità umana non meno importante e non meno precaria di *trarre l'essere dall'oblio* in cui sarebbe caduto nella metafisica e nell'ontoteologia”¹⁴. Piuttosto che a un heideggeriano “oblio dell'essere”, in cui è l'essere a venir offuscato e perdersi dietro alla divinità intesa come ente perfettissimo, nella tradizione filosofica occidentale si assiste a un oblio di Dio, il quale si vede limitato e compreso in termini di essere. Nella prospettiva levinasiana il pensiero del divino non può quindi che avvenire oltrepassando i limiti dell'ontologia:

¹¹ Il periodo della guerra e della prigionia, come si evince dalle dense pagine dei suoi quaderni, fa esplodere questa convergenza, filosofica e religiosa, in tutta la sua intensità. In una di queste pagine leggiamo: “Partire dal *Dasein* o partire dal G.” e ancora “G. come categoria” in cui, certamente, “G” costituisce l'abbreviazione di “giudaismo”. E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, p. 86.

¹² Una disamina di questi pensatori ci è offerta da un libro di Irene Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento. Un'introduzione*. Donzelli, Roma 2002. Più recentemente, con un taglio più problematizzante, un testo curato da Adriano Fabris si interroga su che cosa si debba intendere per “pensiero ebraico”, se si possa parlare correttamente di tale specificità e quali pensatori dovrebbero essere posti sotto questa categoria, A. Fabris, *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. Sebbene la questione possa considerarsi aperta, è significativo che in entrambe queste opere la filosofia di Emmanuel Levinas occupi un posto centrale e questo autore venga considerato come uno dei massimi rappresentanti di tale prospettiva filosofica.

¹³ A conferma di ciò il fatto che egli dedichi grande spazio della sua riflessione a lezioni e commenti talmudici, legati all'andamento del suo pensiero filosofico, ma tali testi, così come le due discipline, vengono tenute separate, anche da un punto di vista editoriale. Egli infatti affiderà a Nijhoff i testi filosofici e a Les Éditions Minuit le letture talmudiche.

¹⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 2.

Dio si potrebbe dire che non “esiste”, non “è”, ma questa non esistenza non è una mancanza, quanto l’estraneità di Dio al dominio dell’essere¹⁵. Così come non è ontologico, allo stesso modo il discorso su Dio non può nemmeno essere di tipo teologico, poiché, come precisa giustamente Francis Guibal, “Se il teo-logico si trova rifiutato, non è di certo per il ‘*theos*’ di cui porta testimonianza, bensì per il ‘*logos*’ che se ne impadronisce”¹⁶. La teologia razionale, infatti, non si oppone alla filosofia, bensì cerca di creare il proprio dominio all’interno dell’ambito dell’essere. La critica levinasiana, quindi, non accusa l’impotenza delle motivazioni di fede di fronte alla presunta scientificità della filosofia, nella contrapposizione tra *doxa* e *episteme*, bensì per ciò che accomuna queste due branche del sapere, ossia il loro riferimento all’essere e alla conoscenza:

E si deve sottolineare come in tal modo, parlando al di là dell’essere e dell’ente, non si ricada necessariamente nella semplice opinione e in un linguaggio denotato dalla fede. Al contrario, fede e opinione (opinione di fede) parlano il linguaggio dell’essere. E forse nulla si oppone meno all’ontologia dell’opinione e della fede (e dell’opinione della fede)¹⁷.

Ecco che la prima citazione del termine “fede” che riportiamo è un riferimento critico, in cui Levinas nega la possibilità di accomunare ad essa la questione filosofica su Dio. Sembra quindi che la nostra risposta alla domanda iniziale sia negativa e che non si possa parlare correttamente di fede nel pensiero filosofico levinasiano. Andando però a guardare subito dopo, troviamo questa nota:

Opinione della fede che è la sua *doxa*, in senso platonico, ma anche in quello husserliano, cioè la sua essenza *tetica*, la sua natura di *credenza* che *pone* ciò in cui crede¹⁸.

La fede a cui qui ci si riferisce è ancora una fede che, nel suo darsi come credenza, pone Dio come suo oggetto, riferendosi ad esso come esistente, una fede, quindi, che prima abbiamo definito *consapevole*. Anche nella negazione del suo legame con la ragione, laddove sembra superare l’orizzonte della conoscenza, proponendo la divisione di pascaliana memoria tra un

¹⁵ Sul tema del non-essere di Dio, in cui l’influenza levinasiana è dichiarata e tangibile, si rimanda a J.L. Marion, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2006.

¹⁶ F. Guibal, *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*, Puf, Paris 2009, p. 45 (traduzione nostra).

¹⁷ E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 277.

¹⁸ *Ivi*, nota 165.

Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe e un Dio dei filosofi, o interpretando Dio come non senso, tale tipo di fede finisce comunque per legittimare l'equivalenza tra senso ed essere. Dio, invece, a parere di Levinas, non è conoscibile: come la cartesiana idea di Infinito¹⁹, deborda i limiti del pensiero umano, poiché “il suo *ideatum* va al di là della sua idea”²⁰. Per pensare ed esprimere Dio non bisogna rinunciare a comprenderlo, ma è necessario rinunciare a un'idea di comprensione e di verità come corrispondenza tra pensiero e oggetto. Il riferimento alla fede qui riportato e presente anche in altri luoghi²¹ ci richiama a quella differenziazione che Martin Buber aveva illustrato nel suo *Due tipi di fede*, tra fede ebraica e fede cristiana. Secondo questo autore infatti la differenza tra le due si riscontra proprio nel loro rapporto con la verità, e quindi col mondo greco: la prima si dà “dal fatto che io ho fiducia in qualcuno, senza ch'io possa “fondare” in maniera congrua la mia fiducia in lui; l'altra dal fatto che conosco per vero qualcosa, senza che anche qui io possa fondarlo in maniera congrua”²². La fede che Levinas accetta come filosoficamente valida è, secondo questa distinzione, tipicamente “ebraica”, una fede che non passa per la conoscenza di Dio, per la sua prova di esistenza, ma nemmeno per dei contenuti dottrinali, come nel caso del dogma cristiano. Si pone così come aspetto centrale della religione non l'ortodossia quanto l'ortoprassi²³, per cui la fede non deve guardare alla verità come un contenuto dottrinale, essa deve piuttosto *fare* questa verità, attraverso un insieme di pratiche indicate da Dio all'uomo, perché egli viva in pace col suo prossimo. In questo senso possiamo leggere un'annotazione

¹⁹ Già nel 1957 Levinas dedicherà un articolo a questo tema, *La filosofia e l'idea di Infinito*, pubblicato nella «Revue de métaphysique et de morale» (oggi in E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 189-204). Esso sarà poi ripreso in *Totalità e infinito* (E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 46-50); per poi essere approfondito anche più tardi, sia nello scritto *Dio e la filosofia* (oggi in E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 77-101), che nel corso del 1974-75 dal titolo *Dio e l'onto-teo-logia* (oggi in E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., pp. 171-297), e nella conferenza del 1982 dal titolo di *Trascendenza e intelligibilità* (E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Geneve 1996, pp. 23-26).

²⁰ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 46.

²¹ Parole molto simili si ritrovano anche nell'articolo *Dio e la Filosofia*: “Non è sicuro che, oltre i termini d'essere e di ente, si ricada necessariamente nel discorso dell'opinione e della fede. Infatti, pur restando o volendosi fuori dalla ragione, fede e opinione parlano il linguaggio dell'essere. Nulla si oppone meno all'ontologia dell'opinione e della fede” (E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986, p. 79).

²² M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Milano 1995, p. 57.

²³ Per questo concetto si rimanda in particolare a M. Mendelssohn, *Gerusalemme, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Guida, Napoli 1990.

contenuta in uno dei *Quaderni*, in cui Levinas scrive: “Ho fiducia in Dio. Non che farà tutto secondo il mio desiderio. Ma so che in ultima istanza avrò a che fare con Lui. È questa la fiducia. Sono nelle sue mani”²⁴. La fiducia che si trova qui espressa rivela il valore di *affidamento* proprio di tale relazione con Dio. Essa non è la fiducia verso un contenuto (“non che farà tutto secondo il mio desiderio”), quanto sulla relazione che intercorre tra l’Io e Dio (“che avrò a che fare con Lui”). Ma tale relazione, così come non è una rivelazione, allo stesso tempo non è mai diretta, non è mai il faccia a faccia con la divinità. Dio non è un Tu, nemmeno il Tu Eterno buberiano: egli è sempre affrontato lateralmente, come una terza persona, definita attraverso il neologismo *illeità*. Egli è il senso della relazione, ciò che permette che la responsabilità sia rivolta verso l’altro uomo, per cui, come dice Adriano Fabris, “in ultima analisi, la risposta alla domanda di senso, affinché sia significativa, presuppone in qualche modo l’apertura di una dimensione religiosa”²⁵. Senza che ciò implichi una subordinazione dell’etico al religioso, ciò che avviene è piuttosto una reciproca implicazione tra Dio e la relazione etica, al punto che Levinas propone di chiamare la stessa relazione con il volto dell’altro “religione”, riprendendo il latino *religamen*, “legare insieme”²⁶. Il divino, quindi, “viene all’idea” soltanto nel rapporto col prossimo, nella relazione con l’altro uomo, ma, terza persona²⁷, egli non è mai realmente presente. Come una traccia, che significa nella sua stessa cancellazione, allo stesso modo Dio nasconde il suo volto²⁸, ritira la sua stessa presenza, affinché il rapporto etico sia autenticamente rivolto all’umano. Levinas, proprio per questa ragione, affida l’evento del divino al linguaggio dell’enigma, del “forse”, sino ai limiti della sua confusione con il non-senso, quello che nelle sue prime opere aveva chiamato *il y a*²⁹:

²⁴ E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., pp. 161-162.

²⁵ A. Fabris, *Levinas e il senso dell’etica*, in «Teoria», XXVI, n. 2, 2006, p. 204.

²⁶ “Noi proponiamo di chiamare religione il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l’Altro senza costituire una totalità” (E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 38).

²⁷ Per un’attenta analisi riguardo al peculiare statuto della terza persona come non-persona in relazione all’*illeità* levinasiana, attraverso un proficuo confronto con le riflessioni del linguista francese Emile Benveniste, rimandiamo a S. Mosès, *Autour de la question du tiers*, in D. Cohen-Levinas, B. Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Puf, Paris 2007, pp. 235-244. Sempre sull’importanza della terza persona per l’elaborazione di una filosofia dell’impersonale, con riferimenti anche a Levinas, si veda R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

²⁸ Il riferimento è a *Esodo* 18-23 in cui Dio non mostra il suo volto a Mosè, ma solo la traccia del suo passaggio.

²⁹ Sull’argomento ci permettiamo di rimandare al nostro *Dire e disdire Dio: tangenza di senso e non senso nel discorso levinasiano*, in «Filosofia e Teologia», 3 (2017), pp. 476-488.

Dio è scappato all'oggettività, alla presenza e all'essere. Né oggetto, né interlocutore. [...] Dio non è semplicemente il «primo altri», o «altri per eccellenza» o l'«assolutamente altri», ma atro da altri, altro altrimenti, altro di un'alterità preliminare all'alterità d'altri, alla costrizione etica del prossimo, e differente da ogni prossimo, trascendente fino all'assenza, fino alla sua possibile confusione con lo scompiglio del *c'è*³⁰.

Pare che, per esperire una viva relazione con il divino, Levinas veda come unica via la possibilità di non riconoscerlo, di confonderlo con il suo opposto, con il non-senso, come un "Dio irrilato o rivelato nell'irricoscenza"³¹.

È in quest'ottica che può essere compresa l'importanza di un concetto come quello di *ateismo*, che troviamo esposto come carattere fondamentale della soggettività in *Totalità e Infinito*³²: "L'ateismo condiziona una relazione vera con un Dio *kath'auto*"³³. Non solo Dio crea un soggetto il quale ammette la possibilità dell'ateismo, ma è la stessa fede a diventare in un certo senso atea. Senza voler appiattare la concezione teologia levinasiana su una banale religione etica, cosa che non renderebbe merito al ruolo centrale svolto da Dio nell'architettura del suo pensiero, bisogna quindi sottolineare che l'ateismo diviene funzionale alla possibilità stessa che Dio avvenga in modo adeguato.

La stessa questione da cui siamo partiti, quella della fiducia in Dio, quindi, sembra qui piegarsi su se stessa, svuotarsi e rivelarsi nella sua assenza più profonda come un'assenza di fiducia. Non si tratta soltanto di rifiutare che la fede abbia un contenuto di verità o di credenza (che abbiamo chiamato *fede consapevole*), ma anche di trovare il senso più profondo della fiducia *originaria*, intesa come affidamento etico a Dio, fiducia nel rapporto con lui, nel misconoscimento stesso del divino, a favore dell'altro uomo. La fede in Dio è sostanzialmente uno spazio vuoto, riempito dalla fiducia e dalla responsabilità nei confronti del volto dell'altro: se infatti la relazione coinvolgesse direttamente Dio, e quindi la fiducia fosse rivolta verso di lui, si rischierebbe di veder offuscato il senso etico della relazione stessa, ovvero la responsabilità irrimediabile verso l'uomo che soffre. "È nella mia

³⁰ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 93.

³¹ E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 360.

³² Va notato che il concetto di ateismo trova nell'opera del 1961 un senso che precede la possibilità di negare o affermare Dio, andando a indicare piuttosto lo statuto "separato" del soggetto, condizione necessaria all'apertura rispettosa all'Altro.

³³ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 75.

rivolta contro la miseria del mio prossimo che ho amato Dio”³⁴: al contrario di quanto letto nella nota simmeliana, per cui la fiducia originaria si troverebbe realizzata in modo compiuto soltanto nel rapporto con Dio, si potrebbe arrivare a dire che la fede stessa in Dio, nella prospettiva levinasiana, raggiunge la sua pienezza nella fiducia verso l’uomo.

2. *Fiducia come Responsabilità e Responsabilità come Fiducia*

Se la fede in Dio ha come contenuto l’uomo, se essa si pone come relazione di assenza per poter porre al centro la relazione etica, allora dobbiamo passare a chiederci quale sia lo spazio, nella stessa relazione etica, per una forma di fiducia.

Troviamo uno dei pochi riferimenti alla fiducia in un saggio del 1954 intitolato *L’io e la totalità*. Questo testo è molto importante perché in esso vengono affrontate tematiche che vedranno la loro formulazione più compiuta molti anni più tardi: vengono esposte le prime elaborazioni del rapporto etico tra Medesimo e Altro, chiamato qui “discorso”, e viene anche introdotta la questione del terzo e della giustizia, che verrà ripresa più di un decennio dopo. Introducendo proprio il tema del discorso e rintracciando nell’assoluto interlocutore il nucleo di certezza su cui ogni relazione si fonda, egli scrive:

Esso [l’assoluto interlocutore] non è affermato come una verità, ma creduto. Fede o fiducia, che non significa qui una seconda fonte di conoscenza, ma che è presupposto di ogni enunciato teorico. La fede non è conoscenza di una verità suscettibile di dubbio o di certezza; al di fuori di queste modalità, essa è il faccia a faccia con un interlocutore sostanziale [...]³⁵.

Troviamo qui ricondotti alla fede e alla fiducia quegli aspetti che avevamo messo in luce nella nota di Simmel: una fiducia originaria, che sfugge alle modalità del sapere ma che ne è la condizione di possibilità. Il modo in cui l’Io va a relazionarsi con l’Altro è quindi una forma di fiducia che si rivolge all’uomo, non inteso come concetto, che è possibile ricondurre a sé, ma come “persona” nella concretezza del suo volto. Questa fede è quindi espressamente associata al faccia-a faccia, ossia all’ambito della relazione etica, la quale, soprattutto da *Totalità e Infinito* in poi, si trova descritta come responsabilità. È indubbio che la nozione di “responsabilità” sia la

³⁴ *Ivi*, p. 359.

³⁵ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all’altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 61.

più utilizzata proprio a questo scopo e che attorno ad essa si costituisca la più organica formulazione del pensiero levinasiano. Questo però non deve indurci ad escludere che altri concetti, quale nel nostro caso quello di fiducia, possano contribuire a descrivere tale relazione. Del resto, come sottolinea giustamente Adriaan Peperzaak, “Levinas non è un architetto; egli è piuttosto uno sterratore che, invece di gettare le fondamenta, scava letteralmente passaggi sotterranei, in direzione opposta all'essenza del mondo, e scopre un reticolo di rimandi”³⁶. Anche in questo caso, quindi, e proprio alla luce del riferimento alla fiducia nel passo prima riportato, è forse necessario scavare all'interno della stessa responsabilità per comprendere quale ruolo svolga la fiducia. Crediamo infatti che nel concetto stesso di responsabilità sia rintracciabile una fondamentale dinamica di fiducia originaria, secondo vari punti di vista.

Innanzitutto, come affidamento del soggetto all'Altro. L'io, di fronte alla nudità del volto altrui, risponde in modo diacronico ad una chiamata. Egli risponde prima di udire la chiamata, dimensione che sfugge alla linearità temporale della causalità, anticipa l'ingiunzione dell'altro senza essere mosso da nessun tipo di valutazione razionale. Benché infatti il volto, *visage*, rimandi da un punto di vista etimologico all'ambito della vista, egli non è riconducibile ad alcun tipo di intenzionalità o di rappresentazione: non è l'apparizione plastica dei connotati sensibili di un volto, bensì *espressione*, che trascende il piano della sensibilità, poiché non si limita al significato e comprende anche il suo significante. Allo stesso modo non si tratta nemmeno di un *alter ego*, in senso husserliano, ancora riconducibile alla prospettiva del Medesimo: egli è piuttosto l'alterità stessa, il non tematizzabile e il non-rappresentabile per eccellenza, che l'io può accogliere soltanto nel rispetto della sua alterità. Non c'è tempo, nell'urgenza del dover rispondere all'altro, per nessuna forma di calcolo, per valutare convenienza o rischio della propria risposta. È in questa apertura assoluta che risiede un primo aspetto di fede originaria, che oltre a costituire la relazione, fonda la soggettività stessa dell'io. L'io, infatti, come un re deposto³⁷, abbandona gli stretti limiti della sua identità, svuotandosi del proprio egoismo auto-referenziale e deponendo la sua iniziativa autonoma. La soggettività che, in particolare nella modernità, era descritta come autocoscienza autonoma,

³⁶ A. Peperzak, E. Levinas, *Etica come filosofia prima*, Guerrini e Associati, Milano 1989, p. 125.

³⁷ R. Burggraeve, “Un roi déposé”: une vie de libération du moi par Autrui, in J. Hansel (ed.), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Puf, Paris 2006, pp. 55-74.

punto di osservazione privilegiato del mondo, padrona delle proprie azioni, si trova qui ribaltata e de-nucleata, *soggezione*³⁸ completa all'altro. Il soggetto trova in questa stessa insostituibilità la sua unicità e l'elezione va coincidere con la stessa responsabilità. Egli rinuncia alla sua stessa posizione di soggetto, da "io" a "me", all'accusativo:

Convocazione all'identità per la risposta della responsabilità nell'impossibilità di farsi sostituire senza carenza. A questo comando, teso senza pausa, non si può che rispondere "eccomi", in cui il pronome "io" è all'accusativo, declinato prima di ogni declinazione, posseduto dall'altro, malato, identico³⁹.

Il soggetto diviene quindi questa risposta alla convocazione, una parola che non è mai affermazione di sé, ma già sempre offerta, "eccomi", dall'ebraico *hinneni*, eco biblico della risposta al divino⁴⁰: "La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti"⁴¹.

Così come l'Io si costituisce della stessa apertura e affidamento all'altro, allo stesso tempo anche la chiamata dell'altro può essere interpretata come una richiesta di fiducia. L'altro infatti si rivolge all'io, nella sua assoluta presenza, comandando di non ucciderlo:

Altri, che può sovranamente dirmi *no*, si offre alla punta della spada, o al proiettile della pistola e tutta l'incrollabile durezza del suo "per sé", con questo *no* intransigente che esso oppone, scompare non appena la spada o il proiettile abbiano toccato i ventricoli o le orecchiette del suo cuore. Nella struttura del mondo non è quasi niente. Ma può oppormi una lotta, cioè opporre alla forza che lo colpisce non una forza di resistenza, ma l'*imprevedibilità* stessa della sua reazione. Mi oppone così non una forza più grande [...]: la resistenza di ciò che non ha resistenza-resistenza etica⁴².

Dall'alto della sua maestà, che obbliga irrecusabilmente l'Io, e insieme nella sua indigenza e vulnerabilità, l'Altro si espone completamente al mio

³⁸ Per la nozione di soggezione in Levinas si veda F. Ciaramelli, *Dal soggetto alla soggezione*. in «Aut-Aut», n. 209-210, pp. 117-128.

³⁹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 178.

⁴⁰ "Udii la voce del signore che diceva 'Chi manderò e chi andrà per noi? Io risposi: 'Eccomi, manda me'" (Is, 6, 8). Nei *Quaderni* Levinas riporta più volte questo termine ebraico, in particolare in collegamento all'episodio biblico di Samuele 3, 4-10, in cui Dio chiama Samuele, che per tre volte crede che a chiamarlo sia Eli. E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 89. Da notare che anche in questo errore di Samuele, si ripropone quell'irricoscenza nei confronti di Dio di cui abbiamo parlato poc'anzi.

⁴¹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

⁴² E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 204.

potere, ma nello stesso tempo mi obbliga a riconoscerlo, a rivolgermi a lui. Il suo comando, “non uccidermi”, non rimanda semplicemente alla morte, alla possibilità dell'assoluto annientamento dell'altro uomo. Esso rappresenta la forma di convocazione per eccellenza, contro l'annullamento definitivo e concreto dell'uomo, ma, nella voce dell'altro, comprende sotto di sé il rifiuto di varie forme di violenza, assimilazione, prevaricazione. La prescrizione negativa può quindi essere interpretata come un indicatore complessivo di una richiesta espressa in vari modi e può essere resa in positivo come “rispetta la mia assoluta alterità”, “lascia aperta la tua porta”, “lascia che la tua proprietà e la tua stessa identità vengano sconvolte dal mio passaggio”, ma anche “*Fidati di me!*”. La fiducia, quindi, non soltanto è la disposizione del soggetto responsabile che si rivolge all'altro, essa è anche ciò che l'altro richiede, per essere accolto e rispettato nello stesso tempo. In questa richiesta non dobbiamo vedere un modo per fornire motivazioni all'Io che giustifichino il suo affidamento. Tale richiamo è, al contrario, una richiesta di fiducia senza riserva: nulla assicura all'Io che questa irruzione dell'altro uomo non gli causerà dolore, anzi, “*l'imprevedibilità* stessa della sua reazione” lascia aperta la possibilità che tale contatto sia traumatico, e la sofferenza si spinga fino alle profondità delle viscere e della carne⁴³, e che il soggetto si trovi a rispondere *malgrado sé*, ma tale rischio è assunto ancor prima di essere conosciuto.

Quella che qui abbiamo definito come “dinamica della fiducia originaria”, che l'altro esige e che l'io gli offre attraverso la sua risposta, non è altro che un modo differente di esprimere quella “implacabile legge dell'ospitalità” che Derrida ha abilmente illustrato nel suo *La parola d'accoglienza*:

l'ospite che riceve (*host*), colui che accoglie l'ospite invitato (*guest*), l'ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. [...] L'ospite come *host* è un *guest*. [...] Colui che accoglie è innanzitutto accolto in casa propria⁴⁴.

L'altro, infatti, definito in molte occasioni attraverso le figure bibliche della vedova, dell'orfano e dello *straniero*, è colui che deve essere accolto, e che attraverso questa accoglienza altera lo stesso io, scombinando le carte tra ciò che è proprio e ciò che è estraneo. Egli è infatti l'intruso

⁴³ Per un'attenta analisi della sensibilità levinasiana indagata nelle sue varie dimensioni rimandiamo a O. Ombrosi, *L'uomo ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Marietti, Torino 2010. Sul pensiero di Levinas come pensiero incarnato si rimanda a F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2012.

⁴⁴ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 103-104.

che, inassimilabile, si rivela la cosa più propria nel cuore dell'io⁴⁵.

Augusto Ponzio, in un suo contributo dal titolo *Fiducia sicurezza e alterità*, attraverso l'utilizzo di strumenti levinasiani, giunge a conclusioni quasi opposte a queste appena esposte riguardo al rapporto fiducia-responsabilità. Egli pone una netta linea di demarcazione e di divaricazione tra fiducia e sicurezza da un lato e responsabilità dell'altro. Secondo l'autore infatti nella dinamica di fiducia il ruolo dell'io come soggetto libero è rafforzato, mentre l'alterità si trova sempre in posizione subalterna e funzionale. A differenza della fiducia, che genererebbe un movimento centripeto di inclusione dell'altro, la responsabilità costringerebbe l'io ad uscire fuori di sé, rinunciando alla stessa posizione di soggetto: "Fiducia e sicurezza sono collegate con l'affermazione, la conferma, il riconoscimento della propria identità, con l'assicurazione del posto, del ruolo nell'essere, del diritto a essere, dell'inter-esse della stabilità e della tranquillità dell'essere, del *conatus essendi*"⁴⁶.

Un'idea tale di fiducia, a nostro parere, tende a saldarsi troppo fortemente con il concetto di sicurezza. In quella che abbiamo definito fiducia *originaria*, è piuttosto l'elemento di inquietudine a prevalere: fidarsi dell'altro, lasciarlo entrare nella propria identità, rispondendo infinitamente *di* lui e *per* lui, non significa assicurarsi il controllo sulla realtà, sottomettere la relazione al proprio dominio, quanto piuttosto assumersi un grande rischio, quello di rinunciare alla propria posizione privilegiata, al proprio "posto al sole", per soccorrere il prossimo. Ponzio sottolinea inoltre come la fiducia sia legata a una essenziale paura dell'altro, che si addice a un sistema contrattualistico di stampo hobbesiano piuttosto che a una dinamica etica di tipo levinasiano. Al genitivo oggettivo e a quello soggettivo con cui si è soliti interpretare questa paura *dell'*altro, egli aggiunge un "genitivo etico", secondo cui la paura, nella responsabilità, è paura *per* l'altro⁴⁷. Condividiamo questo modo di intendere lo stravolgimento stesso della paura, che è espresso in modo emblematico nella riflessione levinasiana sulla paura della morte⁴⁸. Pensiamo, però, che tale discorso possa valere

⁴⁵ Sul rapporto identità/alterazione ricordiamo le significative pagine di J.L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000. Sul tema dell'ospitalità e sulle sue declinazioni nel Novecento si rimanda a C. Resta, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008.

⁴⁶ A. Ponzio, *Fiducia, sicurezza, alterità*, in «Quaderno di comunicazione - Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell'Università di Lecce», 6 (2006), p. 36.

⁴⁷ *Ivi*, p. 40.

⁴⁸ Si veda in particolare il corso tenuto nell'anno 1975-76 in E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., pp. 45-167.

anche per la fiducia. Crediamo inoltre che sia necessario sottolineare che la responsabilità, così come la fiducia, non eliminano le altre due declinazioni della paura, nell'ottica di Levinas: nella descrizione della relazione etica, soprattutto in *Altrimenti che essere*, il linguaggio è tutt'altro che irenico. La relazione si costituisce nel dolore, nella sofferenza, l'io è *ostaggio* dell'altro⁴⁹. Mentre nella sicurezza si tenta di limitare tale paura, nel caso della responsabilità e della fiducia il conflitto, l'ossessione e l'inquietudine vengono sopportate dall'io. Quindi la fiducia ha, sì, un legame con la paura, ma non è un modo per sopirla, quanto la sua più "folle" assunzione.

Si aggiunga poi che, senza che questa dinamica sia avviata da un gesto di volontà indipendente o di autonoma decisione, essa precede la stessa idea di libertà, la quale sorge soltanto dall'eteronomia del comando etico. Questo genere di fiducia, quindi, non si delinea come un atto inaugurale dello spazio etico da parte del soggetto, quanto piuttosto come un suo coinvolgimento passivo, in una dinamica che lo precede e lo obbliga, ma dentro cui soltanto egli è veramente libero. "Il rapporto con l'altro in quanto altro non può essere garantito"⁵⁰: è vero, esso non può essere previsto, controllato e determinato attraverso una disamina delle sue variabili e attraverso il controllo del rischio. Tuttavia, è forse corretto dire che la fiducia garantisce la relazione etica, nel senso che ne è la condizione di possibilità, ciò che apre al suo evento.

Rispetto al valore "securitario" e "egoista" che Ponzio associa alla fiducia, le riflessioni di Adriaan Peperzak sul tema ci sembrano prestarsi meglio a una declinazione levinasiana della tematica. Nell'analisi fenomenologica della fiducia che compie in *Trust*, in cui non mancano i riferimenti al filosofo francese, l'autore pone in evidenza il carattere *dativo* di questo concetto: essa è una relazione che non può essere ridotta a un rapporto soggetto-oggetto, poiché comporta un coinvolgimento dell'alterità senza reificazione o comprensione, bensì come interlocutore rispettato. A differenza infatti di verbi quali "produrre", "manipolare", "studiare" o simili, che necessitano dell'utilizzo del complemento oggetto; verbi come "fidarsi", ma anche "rivolgersi", "servire", "dedicarsi", implicano l'instaurarsi di un rapporto bidirezionale, per cui "sotto certi aspetti la tua vita diviene

⁴⁹ "Vulnerabilità, esposizione all'oltraggio, all'offesa – passività più passiva fi ogni pazienza, passività all'accusativo, trauma dell'accusa subita da un ostaggio fino alla persecuzione, messa in causa, nell'ostaggio, dell'identità che si sostituisce agli altri: Sé – definizione o disfatta dell'identità dell'Io" (E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 20).

⁵⁰ A. Ponzio, *Fiducia, responsabilità, alterità*, cit., p. 37.

parte della mia”⁵¹. Fidarsi, insieme a questi verbi e tanti altri, descrive un movimento di *conversione*, “girarsi verso qualcuno”, che apre uno spazio di relazione tra Tu ed Io, per cui “due persone uniche e insostituibili si fidano e abbandonano una parte della loro esistenza ad un’altra persona unica”⁵². Si instaura così un legame che coinvolge e obbliga a rispondere. Questa conversione propria della fiducia è quindi la stessa che il soggetto etico levinasiano si trova a compiere nella responsabilità infinita nei confronti del suo prossimo e che costituisce la sua stessa elezione.

3. Conclusioni. Quale spazio per il calcolo?

Abbiamo mostrato che, malgrado una quasi totale assenza terminologica, il tema della fiducia accompagna silenziosamente la riflessione levinasiana, a vari livelli, sia che si tratti della relazione con Dio, sia che si tratti di quella con il prossimo. Per entrambe le relazioni abbiamo definito tale fiducia come *originaria*, poiché essa precede il sapere e ogni forma di valutazione empirica e rappresenta piuttosto, come dice Simmel, una “categoria fondamentale dell’animo umano”⁵³. Nel caso di quella che comunemente è definita fede in Dio, abbiamo mostrato come, oltre a prescindere dall’ambito della verità e dell’essere, Levinas spinga all’assenza la relazione con il divino. La fede sembra infatti, per assicurare l’autentico *dis-interesse* della responsabilità verso l’uomo, tramutarsi nel misconoscimento dello stesso Dio, fino alle soglie dell’*ateismo*. Si tratta quindi di una fede che coglie il divino soltanto nel volto dell’altro uomo e solo così permette che Egli “venga all’idea”. Si potrebbe quindi dire che la fede in Dio, svuotata del suo stesso oggetto, abbia come suo proprio contenuto la fiducia nell’uomo. A differenza, infatti, dello scetticismo di Simmel, per cui la fede si trova, nella sua forma più pura, nel rapporto religioso, per Levinas invece essa ha come primo oggetto proprio l’uomo. Nel rapporto di responsabilità infinita per il volto altrui si attua la dinamica della fiducia originaria, per cui da un lato l’Io risponde alla chiamata ancor prima di udirla, quindi affidandosi in modo totale indipendentemente da aspetti conoscitivi; e, insieme, in una dimensione diacronica che scompagina l’ordine temporale,

⁵¹ A. Peperzak, *Trust. What or what might support us?*, Fordham University Press, New York 2013, p. 11, traduzione nostra.

⁵² *Ivi*, p. 25.

⁵³ G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 299.

l'Altro, attraverso il suo "non uccidermi", si rivolge all'Io chiedendo di essere rispettato e accolto. Chiedendo, quindi, che ci si fidi di lui. La relazione con l'altro, relazione di ospitalità e responsabilità, è quindi anche una relazione di fiducia, di affidamento e fedeltà, verso l'altro uomo che, soltanto per la sua assoluta alterità, obbliga ad accoglierlo.

Tenuto conto di questo spazio al di là dell'essere occupato dalla fiducia come apertura originaria della relazione, ciò che avevamo definito all'inizio come fiducia *consapevole* sembra facilmente catalogabile, per contrasto, dal lato del sapere, della conoscenza, della verità, dell'essere, del *logos*. Essa sembra essere espressione di quell'autoaffermazione egoista del Medesimo, che Levinas aveva descritto attraverso il termine di *totalità*, e quindi, per dirla con Luhmann, una "forma di riduzione della complessità"⁵⁴, intesa come riduzione della differenza, comprensione dell'alterità e controllo, nei limiti della finitezza umana, della pluralità di possibilità. Una lettura di questo genere, sebbene non sia del tutto errata, potrebbe risultare fuorviante. Se infatti la fiducia consapevole fosse semplicemente relegabile all'ambito della totalità, della tematizzazione e quindi della violenza, senza mantenere alcun legame con l'ambito dell'apertura etica, essa finirebbe per negare il suo stesso carattere di fiducia e tramutarsi nel suo contrario, in diffidenza. Essa deve, quindi, seppur nell'ambito del sapere, avere la fiducia originaria come sua condizione di possibilità. È quindi necessario, per concludere, fare alcune precisazioni.

Soprattutto a partire da *Altrimenti che essere*, la critica all'ontologia e alla verità come corrispondenza che era stata delineata chiaramente in *Totalità e Infinito* lascia spazio a un approfondimento e a una rivalutazione di quest'ambito⁵⁵. Soprattutto in seguito alla nota critica derridiana⁵⁶ Levinas tende a una riabilitazione di quel terreno che precedentemente era stato duramente attaccato, mostrandone il profondo legame con l'ambito etico. Se il linguaggio filosofico si serve della tematizzazione, tuttavia non può essere ad essa ridotto: il discorso, filosofico e non, prima di essere un insieme di informazioni da consegnare a un destinatario, è la relazione, la convocazione che con il linguaggio avviene. Al Detto, questo è il modo in cui Levinas definisce la dimensione ontologica, tematica e apofantica

⁵⁴ N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 11.

⁵⁵ Per un'attenta analisi del passaggio tra il testo del 1961 e quello del 1974 e in generale per una chiara presentazione del pensiero levinasiano si rimanda a G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e Trascendenza*, Rosenberg & Seller, Torino 1996.

⁵⁶ J. Derrida, *Violenza e Metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 99-198.

del linguaggio, si aggiunge quindi un Dire originario, che la fonda e ne dà il senso. Tale significazione rivela la matrice etica di ogni linguaggio, di ogni tema. Tali dimensioni non sono contrapposte, bensì una, il Dire, è la condizione di possibilità del Detto; mentre l'altra, il Detto, permette la comunicazione, la tematizzazione del Dire. Ciò avviene, indubbiamente, attraverso un "abuso di linguaggio", ma tale tradimento deve poter essere sempre corretto, in un lavoro filosofico di dire e disdire il detto, per fare emergere ogni volta la trascendenza etica che vi soggiace. Ciò è possibile poiché il Dire, etico, si mantiene in una diacronia perenne, sempre passato, come la chiamata dell'altro, mentre il Detto è invece presente, appartiene all'ambito dell'ontologia, della scrittura della legge. Il Detto, quindi, dipende dal Dire etico, dalla relazione di responsabilità, ma, a sua volta, quest'ultima ha bisogno della tematizzazione, del calcolo e dell'ordine. È proprio a questo fine che Levinas ricorre all'idea di giustizia e all'entrata del terzo⁵⁷. La relazione etica, infatti, relazione di prossimità, è immediatezza e inquietudine, è risposta alla chiamata dell'altro senza indugi e senza calcoli. Ma tale prospettiva è valida e attuabile soltanto se ci troviamo sempre in rapporti di faccia-a-faccia. Quando la pluralità contemporanea dei volti chiama e chiede giustizia, allora a questo punto è necessario che l'etica si faccia discorso presente e mediato, per rendere conto, sia del prossimo che del lontano, sia dell'altro che del terzo:

Il modo di pensare qui proposto non consiste nel misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come cedimento di un ordine o di un Disordine superiore. Ma è a partire dalla prossimità che l'essere assume, al contrario, il proprio giusto senso. Nei modi indiretti dell'illegittimità, nella provocazione anarchica che mi ordina all'altro, s'impone la via che conduce alla tematizzazione e a una presa di coscienza: la presa di coscienza è motivata dalla presenza del terzo affianco al prossimo avvicinato; anche il terzo è avvicinato; la relazione tra il prossimo e il terzo non può essere indifferente all'io che si approssima⁵⁸.

Laddove i volti si affiancano, laddove la chiamata si moltiplica e ognuno reclama la mia risposta, è necessario che l'ambito del calcolo, del confronto, del giudizio, venga a soccorrere l'immediatezza etica. Anche per quanto riguarda il nostro tema, ovvero la fiducia, quindi, non dobbiamo pensare a due modalità differenti, appartenenti a due ambiti opposti, uno etico,

⁵⁷ Sul tema della giustizia e i suoi legami con la giustizia e il diritto nel pensiero di Levinas si veda R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013.

⁵⁸ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 21-22.

l'altro ontologico. Al contrario, l'una svolge il ruolo di presupposto o, per dirla in termini più propri di Levinas, *ispirazione* dell'altra; e, allo stesso tempo, la stessa fiducia originaria, ha spesso bisogno della dimensione del calcolo e della comparazione per trovare una sua realizzazione, e per dare un ordine alla pluralità dei volti. Allo stesso modo, anche la fiducia detta consapevole, appartenente all'ambito del conoscere, ha la sua condizione di possibilità originaria nell'apertura della relazione con il volto, quindi nella dinamica della fiducia originaria. Tra una fiducia intesa come mero calcolo, e quindi appartenente alla dimensione della totalità, e una fiducia consapevole che abbia le sue radici nell'apertura etica originaria, corre la stessa distanza che Luhmann attesta tra "dominio dell'evento" e "fiducia": se la fiducia infatti si limitasse al dominio del reale, essa sarebbe un tentativo di assimilazione e annullamento dell'alterità, quindi piuttosto una negazione della fiducia originaria, una *diffidenza* verso l'altro. Quando invece la fiducia originaria e la responsabilità mantengono la loro influenza sul Detto, sulla tematizzazione e quindi anche sulla fiducia consapevole, allora è possibile che la realtà che essi descrivono non venga oggettivata e sottomessa alla volontà dell'Io.

Per usare un'efficace espressione che Levinas utilizza più volte in relazione alla giustizia, anche per quanto riguarda la fiducia si tratta di "comparare l'incomparabile"⁵⁹, ossia di attuare un movimento di tensione che da un lato permetta di trovare una misura comune, per effettuare un giudizio e un calcolo attraverso la conoscenza e il sapere; dall'altro consenta di mantenere questa misura in legame vivo con la responsabilità e con l'apertura etica.

English title: Faith in God as Faith in Man: The Concept of Trust in Levinas' Thought.

Abstract

The term "trust" appears very rarely in the work of Emmanuel Levinas. Even the related one of "faith", although more present, is used with some caution in the philosophical arguments of the author. This absence of the term, however, does not imply an absence of the concept. In this article I will show that, far from being absent, trust always goes together with

⁵⁹ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 230.

responsibility, which is the central concept of the Levinas' ethics. I will focus on two kinds of trust: an original one, which transcends knowledge, and a conscious one, which concerns knowledge, calculation and judgement. I will show that, for Levinas, both the relationship with God and the ethical relationship with the other man are characterized by the original trust, whereas the conscious trust takes place in justice.

Keywords: Levinas; Trust; Faith; God; Responsibility; Ethics.

Silvia Dadà
Università di Pisa e Firenze
silvia.dada@unifi.it

Fede fidata e fede giurata in Jacques Derrida

Carmelo Meazza

1. Jacques Derrida scrive in questo modo in un lungo saggio dedicato ai rapporti tra *fede e ragione*: «Il «religioso», la religiosità che si associa vagamente all'esperienza della sacralità del divino, del santo, del salvo o dell'indenne, è forse la religione? In che cosa e in quale misura una «fede giurata», una credenza vi si trova impegnata? Inversamente, ogni fede giurata, una fiducia o la confidenza in generale non si inscrivono necessariamente in una «religione» (...)»¹.

Si tratta, come si vede, di una piccola costellazione di nozioni tra loro in qualche modo in risonanza. Vi sarebbe intanto il sacro e il divino, o almeno, il sacro e il divino nel punto in cui si intrecciano e diventano indisso-

¹ J. Derrida, *Fede e sapere, Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. di A. Arbo, in *La Religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 36. Sui temi e le tesi di questo articolo, in particolare la nozione di traccia tra Derrida e Levinas, segnalo un recente lavoro di F.-D. Sebbah, *Abstand und Nähe: Levinas/Derrida*, in A.R. Boelderl, M. Leisch-Kiesl (a cura di), *Die Zukunft gehört den Phantomen*, Transcript Verlag, Bielefeld 2018, pp. 275-295; si veda anche per una generale ricostruzione delle tesi di Derrida sul nesso messianico e giustizia il volume di J. Lèbre, *La justice sans condition*, Michalon, Paris 2013; cfr. B. Thorsteinsson, *La Question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris 2007; A. Kara, *The Ghosts of Justice, Heidegger, Derrida and the Fate of Deconstruction*, University Press, Lincoln 2001; M. Fritsh, *The promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*, State University of New York Press, New York 2005; W.T. Jennings, *Reading Derrida - Thinkin Paul: on Justice*, Stanford University Press, Redwood (CA) 2006; per una diversa lettura della questione dell'evento in Derrida cfr. C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su J. Derrida*, Il melangolo 2016; Id., *L'evento dell'altro. Etica e politica in J. Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; sull'aporia in Derrida cfr. M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il poligrafo, Padova 2002; tra i più recenti contributi l'intenso saggio di B. Moroncini, *L'etica della cenere*, Inschibboleth, Roma 2016; da segnalare anche, appena edito, gli atti di un recente convegno internazionale, *Derrida-Levinas. An alliance awaiting the political*, a cura di O. Omrosi e R. Zagury-Orly, Mimesis, Milano 2019.

ciabili o indistinguibili nell'elevazione dell'*indenne*, di ciò che *indennizza* in una certa salvezza. Poi l'esperienza del *credere*, del credere implicato nell'affermazione dell'*indenne* e il credere implicato nella semplice credenza, quando, cioè, la credenza circola nella semplice *fidatezza* o confidenza fidata.

Tra credenza implicata nel *credere* nel sacro o il santo e la credenza fiduciaria del fidato, in questo passo, quasi impercettibilmente, Derrida introduce la *fedè giurata*. La fedè giurata sta tra il credere nel sacro o nel santo e il semplice ambito della fidatezza. Si potrebbe dire che essa costituisca il punto di transito o di congiunzione tra *fiducia* o *confidenza fidata* e la *credenza* inscritta nell'economia del sacro e del santo. La confidenza fidata non si prolungherebbe in una credenza fidata, diciamo pure in una fedè religiosa, se la fidatezza, a un certo punto, non si animasse di un *giuramento*. Se la fidatezza non si flettesse in un supplemento, in un soccorso per il quale diventa un quasi imperativo di un *fidati* e questo richiamo non avesse il sostegno, al limite di una *promessa*, di un giuramento.

Il passo citato riassume troppo rapidamente una serie di passaggi per avvertire la singolarità della *fedè giurata*. Occorre riprendere altri momenti del lungo saggio per delimitarne bene la funzione di punto mediano.

2. Scrive così Derrida: «Devono mettere in opera una “fedè” irriducibile, quella di un “legame sociale” o di una “fedè giurata”, di una testimonianza (“ti prometto la verità, di là da ogni prova e da ogni dimostrazione teorica, credimi, ecc.”), cioè un performativo di promessa all'opera anche nella menzogna o nello spergiuro, e senza il quale non sarebbe possibile alcuna destinazione all'altro»².

Il legame sociale non si costituirebbe, non troverebbe la sua apertura, senza una fedè irriducibile. La fidatezza è la natura stessa del *legame*. Non vi sarebbe legame, quindi socialità, tra me e l'altro, senza questa fedè *irriducibile*. Non casualmente Derrida, per una coerenza che viene da lontano e che tenteremo man mano di sviluppare e verificare, non insiste sul tra-noi, non chiama la fidatezza come il campo aperto del tra-noi, chiama in causa invece *l'un l'altro*. La destinazione all'altro, sembra dire, a ciò che nell'altro è *altro*, passa per la fedè. Fedè è il nome che dobbiamo dare all'essere esposti l'un l'altro, l'uno all'*altro* dell'altro. Se l'altro arriva, se arriva, nell'esposizione all'altro, se arriva come *destinazione* di questa esposizione allora il legame è quello della fidatezza.

² *Ivi*, p. 48.

L'esposizione fidata qui va intesa innanzi tutto e prima di tutto come l'incontro con l'*incalcolabile*. L'altro della destinazione del legame fiduciario è l'incalcolabile e la fede nomina l'esposizione verso ciò che resta essenzialmente estraneo al principio di ragion sufficiente. Se l'altro arriva nell'esposizione fidata arriva per l'*incalcolabile*.

Questa fede irriducibile chiama però in causa una *fede giurata*. Nel passo citato non sembra esserci neppure un fra-tempo o uno scarto tra la fede irriducibile e la fede giurata. Come se un *giuramento* sia sempre sul punto di sopravvenire nel momento stesso in cui ci si espone nell'incalcolabile.

La fidatezza è sempre sul punto o nel punto indiviso di fare giuramento o anche, ma in qualche modo è la medesima cosa, è sul punto di richiamare l'altro nell'alleanza di un *credimi*.

Per Derrida la formula con la quale le *parole* si espongono verso l'altro hanno già subito, verrebbe da dire, per meno di un istante, la flessione di un *credimi*; la fidatezza sarebbe cioè quasi nell'attimo di un contraccolpo, nella forma di un *fidati*, nel senso appunto di *credimi*, nel senso ancora di un appello a un altro affinché si installi come un *testimone*.

3. Derrida lascia oscillare la *fede irriducibile* e la *fede fidata* per meno di un istante. Rivolgersi a un altro rimanda a un legame fidato, il quale, però, a sua volta, per contraccolpo, si ordina in un giuramento. I due momenti non sono sovrapponibili e tuttavia il secondo è sempre sul punto di sopraggiungere al primo. E in questo sopraggiungere diventa la forma per eccellenza del legame. *Credimi*, nel performativo implicito di un giuramento è già infatti un'*alleanza*. E l'alleanza è il legame in cui si annodano, trovano il proprio nodo, le istituzioni del legame. La *religio* è il legame per eccellenza di questa fede giurata. Non c'è istituzione senza *religio* e non c'è *religio* che nel legame non istituisca la forza dell'alleanza. Senza atto di fede dunque non vi sono istituzione del legame, ma l'atto di fede qui non è immediatamente l'irriducibilità della fede, ma performatività di un'*alleanza* che si edifica nella fede giurata. Occorre un *giuramento* perché la fede generi un'istituzione di legame. E il giuramento non è altro che una speciale intensificazione di ciò che, per Derrida, circola nell'atto stesso di una parola rivolta a un altro. Dire qualcosa a qualcuno è sempre sul punto di tradursi, di doversi tradurre in *credi a ciò che ti dico*, comprendi ciò che ti dico se *mi credi*, se *credi a me*. Se ci pensiamo bene tra quel *credimi* e un *giuramento fidato* vi è un rilancio iperbolico. Si giura facendo appello a un *credere* in un altro e si crede in un altro facendo appello a un *giuramento*. In ogni caso si istituisce un legame nell'istanza di un *altro*. Stiamo attenti,

un *altro* nel senso proprio di ciò che si prepara in un legame religioso, cioè un altro *divino*, un altro come *divino*.

Si potrebbe dire che per Derrida questo legame fidato sia una macchina teologica che si innalza e attraversa il campo dell'uno l'altro, il campo aperto della *destinazione* all'altro.

4. Quel *credimi*, nel giuramento fidato nel rito linguistico, ripete il rito per eccellenza di ogni *societas*. Rilancia e ripete quel rito minimale per il quale non si sta insieme se non ci si innalza verso qualcosa in cui confidare, qualcosa che non sarebbe fidabile se non affidasse l'uno all'altro, se non si animasse di un qualche *segreto*. Se non fosse in qualche modo un *segreto* in cui credere o in cui *credere di credere*. Non ci si riunisce, questo cerca di dire Derrida, se non diventa possibile affermare, *credimi*, credi a ciò che dico, in nome o nell'invocazione di un segreto divino, o di un dio segreto, in cui si può *credere di credere*. Si possono fare alleanze nella cura segreta di questo *segreto*. In ogni caso c'è un'implicazione e un rilancio tra una *societas* e un'alleanza, tra l'alleanza e un segreto, tra un *divino* e l'animazione interna di questo segreto. Si potrebbe dire che se c'è un punto in comune tra il *sacrum* e il *santo* in Derrida sia nell'animazione di questo *segreto*.

Appartiene alla cura di questo segreto, l'appello del giuramento, la modalità stessa in cui giurare si alimenta o alimenta un *credere di credere*.

Scrivo in questo modo Derrida: « Non c'è *religio* senza *sacramentum*, senza alleanza e promessa di testimoniare in verità della verità, cioè di dirla: cioè, per cominciare, non c'è religione senza la promessa di mantenere la promessa di dire la verità la verità promettendo di dirla, "di averla già detta!" nell'atto stesso della promessa»³.

Non c'è *religio* dunque senza alleanza, l'alleanza ha già situato un legame e non c'è legame che non si *leghi* nel nodo di una promessa. Una promessa che non avrebbe forza se non assumesse la forma di una fede giurata, e non chiamasse in causa un'istanza di verità. Per Derrida non c'è istituzione che non provenga dal rito di questa promessa e non c'è promessa che non debba ogni volta fare appello a un certo valore testimoniale in cui la *verità* o un *dio* deve nominarsi come garanzia della fede giurata. La tradizione che separa il *credere* dal *sapere* sa meno di quanto si dovrebbe e potrebbe dell'uno e dell'altro. Il questo lungo saggio Derrida insiste in vario modo sulla necessità di compromettere l'uno nell'altro. Non c'è forma di sapere che non faccia appello al credere, al *credimi*, e non c'è credenza che non

³ *Ivi*, p. 33.

supponga l'istituirsi di un legame affidato alla cura di un certo sapere. Un sapere che crede e un credere che sa nella forma di un complicato doppio genitivo animato sempre da un certo dio. C'è sempre un dio quando si istituisce un legame fidato, c'è sempre un appello divino quando la destinazione all'altro assume l'imperativo del *credimi*, del *credi a ciò che ti dico*; solo nell'invenzione e nell'istanza di un dio ci si può installare nella fideità.

Derrida lo indica in questo modo: «Perché prendendo Dio a testimone, anche se non è nominato nel pegno dell'impegno più «laico», lo stesso giuramento non può non produrlo, invocarlo o convocarlo come già esistente, dunque ingenerato e ingenerabile, prima dell'essere stesso: improducibile»⁴.

Strano movimento di frase. Un dio si trova ad essere, contemporaneamente, prodotto e improducibile. Generato secondo una fatalità che più tardi cercheremo di comprendere meglio, e apparire, non poter non apparire in una *inapparenza* che rimanda al di là dell'essere, *apertura* stessa dell'essere. Dio diventa il nome di un testimone assoluto nell'inevidenza del quale possiamo destinarci a qualcuno. Senza questo testimone invisibile, senza questa inevidenza d'essere, l'alleanza del legame non potrebbe sorgere e non potrebbe animarsi di un segreto che, in fondo, è un altro nome per indicare la connivenza di un *dio divino*.

5. C'è un altro testo che è giusto richiamare per confermare questo insieme di rimandi: *Donare la morte*. Lungo e denso saggio che come si sa fa il suo esordio con un confronto serrato con il tema della responsabilità di Patočka. Testo importante, dove Derrida è fin troppo mimetico con i suoi autori e forse anche per questo, soprattutto in Italia, qualche volta, frainteso in alcuni punti decisivi.

A un certo punto Derrida si chiede: “Che cosa fa tremare nel *mysterium tremendum*? È il dono dell'amore infinito, l'asimmetria dello sguardo che mi vede e me stesso, che non vedo ciò che (ri)guarda, è la morte data e patita dall'insostituibile, è la sproporzione tra il dono infinito e la mia finitezza, la responsabilità come colpevolezza, il peccato, la salvezza, il pentimento, il sacrificio»⁵.

La domanda per l'interprete è se il *dio* del giuramento fidato, sia il medesimo *dio* del *mysterium tremendum*, se il segreto in cui si anima l'alleanza del legame fiduciario sia il medesimo del segreto abramitico.

⁴ *Ivi*, p. 30.

⁵ J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, p. 91.

Si deve rispondere: non si tratta della medesima esperienza anche se la seconda, quindi la figura tipica o archetipica del religioso, specialmente del religioso che si autoconvoca intorno al dio di Abramo, ha la sua possibilità nella prima, cioè nella cellula elementare e inaugurale del legame fiduciario. Ne costituisce per così dire una *rivelazione*, rivela intensificandola, la destinazione elementare dell'uno all'altro, nella condivisione di un'apertura inappropriabile. Una *rivelazione* che rimanderebbe a una possibilità quasi trascendentale e una possibilità quasi trascendentale che troverebbe modalità singolari, non solo in legami di culto religiosi, quindi nella pratica di religiosità rituali, ma anche in legami sociali o economici.

Se la fede fidata convoca l'istanza di un testimone assoluto nell'esperienza abramitica quel *testimone* assoluto diventa uno *sguardo che vede senza essere visto*. Questo sguardo *invisibile*, che anima un orizzonte, non è che l'intensificazione rivelante del dio che *traspare* nel tra-noi, nel momento in cui la fiducia si certifica in un affidamento, nel momento in cui la fiducia si fida dell'altro nell'altro o per l'altro. Per Derrida, Abramo fa esperienza di un orizzonte che lo guarda nel segreto di un occhio invisibile quando tra l'uno e l'altro, tra-noi, si è reso necessario intensificare l'alterità di un *altro* cui affidare il *credere* di una promessa e di un giuramento.

6. Il soggetto della responsabilità, in vario modo, risponde nella convocazione di questo essere *ri-guardato*, visto invisibilmente o chiamato-convocato verso un dovere assoluto. C'è un'istanza elettiva, l'insidia di una convocazione elettiva, in questo sguardo invisibile e asimmetrico che Derrida non smette di interrogare. C'è il rischio prossimo e immanente che nella flessione di quel richiamo interno, nella *certezza* di quella convocazione, tutta una filiera di rimandi trovi il punto di raccordo e coerenza: l'economia di scambio di una salvezza personale, alleanze esclusive, donazioni e logiche indebitanti, l'economia dell'indenne e dell'indennizzo sacrificale, un certo rilancio interno tra l'incalcolabile, lo smisurato e il calcolo nella forma addirittura di un iper calcolo o ragione calcolante. Soprattutto quest'ultima implicazione costituisce, come sa, il filo tenace del lungo saggio sul *ritorno* del religioso. Per Derrida vi sarebbe una specie di automatismo e doppio rilancio interno tra il segreto incalcolabile di un testimone assoluto che guarda senza essere visto in una chiamata elettiva e la *ratio calcolante*. Tanto più una relazione di chiamata si tende verso un incalcolabile, fuori principio di ragione, tanto più sollecita un'alleanza che porta con sé un tentativo costantemente rilanciato e iperbolico di previsione, di calcolo come iper calcolo del non calcolabile. Poiché la relazione

di chiamata e convocazione proviene da ciò che si è sottratto in una speciale immunità, per principio inviolabile, separato nella sua intoccabilità, non può che generare meccanismi di custodia e protezione o salvaguardia che esattamente come l'iper calcolo tende all'iperbole, tende cioè a ciò che Derrida propone di chiamare automatismo autoimmune. Ulteriore variante di ciò che si rilancia come indennizzo sacrificale. Se quest'ultimo interviene nel momento della violazione, laddove un'inviolabilità è per principio soggetta alla violazione, la logica autoimmune si insedia nello stesso meccanismo di protezione. Tende a proteggersi dalla propria stessa protezione e generare autoeffetti distruttivi e in una certa misura decostruttivi. Non a caso in alcuni testi Derrida potrà associare la stessa decostruzione a questo supplemento di autoprotezione in cui una logica immunitaria è sul punto di non potersi più indennizzare.

La stessa decostruzione troverebbe in questa diffrazione autoimmune la sua possibilità o comunque la soglia del suo lavoro e del suo impegno critico. Del resto non è difficile per l'interprete verificare in problematiche nuove e mappe lessicali mutate la ricorrenza di architetture teoriche assai stabili nella proposta di Derrida.

L'autoimmune non fa altro che ripetere la nozione più antica del *presente vivente*. Non fa che riprendere e variare il principio per il quale un *presente vivente* tanto più è portato a aderire alla sua presenzialità, dove la presenzialità detiene il rango del suo manifestarsi, tanto più esso cede al suo differirsi, tanto più, cioè, si espone fuori di sé nel differirsi da sé. Derrida non fa ripetere questo assunto teorico, non fa che rilanciarlo e ribadirlo.

Così come il differire del presente vivente si iscrive nel segno e lo astrae nella ripetizione così il vivente dell'indenne viene sempre intaccato nella sua purezza, esteriorizzato e astratto da sé. Così come il differirsi come traccia del presente vivente impone di pensare la *technè* come il trasciversi stesso del puro vivente, così l'intaccarsi dell'indenne impone di pensare un certo sradicamento, persino un esproprio o sprofondarsi fuori di sé in cui si installa la macchinalità tecnoscientifica.

Derrida dedica molto lavoro a documentare questa connivenza tra una certa forma del religioso e lo sviluppo tecnoscientifico⁶.

⁶ Per un approfondimento su questi aspetti cfr., J. Rogozinski, *Faire part. Crypts of Derrida*, Lignes, Paris 2005; S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Unici tesi su Derrida*, Il nuovo melangolo, Genova 2006; B. Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, cit.; S. Petrosino, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Edizioni Studium, Roma 2009; C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini Scientifica, Milano 2009.

Non solo dunque non sono separabili le forme del sapere e le forme elementari di fidatezza, credere e sapere si spartiscono un dominio comune, ma non sono separabili le loro intensificazioni, così potremmo chiamarle, cioè, il religioso e lo sviluppo tele-tecno-capitalistico. Come si diceva, su questo si ripete uno schema teorico che accompagna Derrida sin dai primi momenti del suo lavoro filosofico.

7. Se l'interprete volesse invece evidenziare momenti di evoluzione o di innovazione rispetto alla sua prima stagione di proposta dovrebbe cercarlo *poco prima* del trapasso dalla *fidatezza* al *giuramento fidato*.

Come abbiamo visto Derrida non smette di sottolineare una certa *fatalità* in questo passaggio. Questo passaggio, la sua stessa fatalità, non sarebbe compreso pienamente se non operassimo una distinzione, uno scarto, quasi un'*esitazione* tra i due momenti.

Se il *testimone* chiamato in causa nel giuramento fidato può sempre intensificarsi nella *divinità* di un dio non si potrebbe dire altrettanto per quel *timore* e *tremore* rispetto al *mysterium tremendum*, ciò che Derrida chiama *ritegno* o *scrupolo* o *pudore* in diverse occasioni.

Si tratterebbe di isolare, in un certo senso di astrarre, vigilando sui rischi di questa astrazione, un momento che ha a che fare con la fede o la credenza, ma che resta in *anticipo* sulla fede fidata. Una destinazione all'altro *prima* del legame. *Prima* che l'altro sia *legato* nella chiamata di un altro.

Se fede fidata e fede giurata sono i due fuochi in cui si anima il religioso, nello speciale automatismo che destina l'uno all'altro, un certo ritegno, sosta, esitazione rimanda a un *altro* non ancora deciso. Non deciso tra fede fidata e fede giurata, non consegnato al loro trapasso possibile.

Derrida ne parla anche in questo modo: "L'oscillazione, la sospensione, questo ritegno (...) non va comunque rispettato?"⁷.

Questo ritegno, quindi, non solo, non va confuso con il contegno verso l'indenne, il sacro o il santo, ma va anche distinto dal credere, almeno quando il credere si sta decidendo come *credere di credere*. Per Derrida sarebbe legittimo risalire a un'esperienza in cui l'*esitare* non consiste in un momento deficitario o negativo destinato a sciogliersi nella *decisione*, tra rivelabilità e rivelato.

Anzi vi sarebbe un rapporto o implicazione decisiva tra questo *esitare* oscillante e la destinazione all'altro.

⁷ J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 23.

Stiamo per vedere come questo *ritegno* esitante che emancipa la fede dalla *fede giurata* introduca una filiera di temi su cui l'ultima grande stagione di Derrida non cesserà di prodursi e reinventarsi trascorrendo di volta in volta in nomi o nozioni che sembrano lontani o incompatibili.

L'esitazione chiama in causa intanto una *spaziatura*. Una *spaziatura* che può prendere il nome di *chora*. «Radicalmente eterogenea al sano e al salvo e al sacro, non si lascia mai indennizzare. E non si può nemmeno dire al presente, perché *chora* non si presenta mai come tale. Non è né l'Essere, né il Bene, né Dio, né l'Uomo, né la Storia. Gli resisterà sempre, sarà sempre stata (...) il luogo stesso di una resistenza infinita, di una restanza infinitamente impassibile: un tutt'altro senza volto»⁸.

Passaggio assai impegnativo e molto esplicito. La *spaziatura* che qui viene chiamata in causa rinomina l'*apertura* heideggeriana. Si potrebbe dire che la *svuota* del suo orizzonte o almeno ciò che nello Heidegger successivo ad *Essere e tempo*, nonostante tutto, continua a implicare *orizzonte* e *aperto*. Anche quando l'*orizzonte* nella sua *inevidenza* copre l'*aperto* il ritiro dell'*aperto* fa sempre traccia nell'*orizzonte*. L'*aperto* di Derrida si *svuota* di ogni *orizzonte*. Non si avventura, però verso un al di là dell'essere, verso un pre-originario. Non si avventura nel rinvio di una traccia di ritrazione. La *spaziatura* aperta di Derrida si può dire *desertifichi* la differenza. Non si tratta né di restare nella differenza né di condurla al suo estremo. L'oscillazione non riguarda i bordi del differire, non oscilla tra i suoi estremi, come potrebbe accadere tra l'essere e l'ente o l'ente e l'essere. In questo senso non si tratta di optare per la differenza contro la presenza identitaria. Nell'ultima stagione di Derrida non si tratta neppure di differire la differenza in un battito di ciglia che si sottrarrebbe a ogni presa diretta e indiretta. Come se un differire già sempre accaduto potesse davvero reagire all'istanza metafisica. Che queste variazioni siano in vario modo nel registro e nella proposta di Derrida non possiamo avere dubbi. Nell'ultima stagione tuttavia il differire è preso da un'esitazione per cui si desertifica la stessa *inevidenza* del differire. La formula potrebbe essere: differisce di una differenza che non è detto differisca. Non solo la differenza lascia semplicemente la traccia del suo non essere mai stato presente, ma la traccia si sospende del suo essere traccia: sospesa dalla sua mittenza e nella sua destinazione. All'estremità della differenza ontologica dunque la traccia del differire non fa alcun rinvio o meglio il rinvio che si traccia resta fuori ogni implicazione di un effetto. Un effetto emancipato da ogni causa è come

⁸ *Ivi*, p. 23.

un dono emancipato dal *contrassegno* stesso dell'essere dono. Non solo un dono senza mittente, ma un dono nell'oscillazione del suo poter non essere un dono.

Questo esitare nell'oscillazione, non oscillare tra gli estremi ma oscillare nell'oscillazione stessa può trovare una sua figura esemplare in un passo in cui Derrida commenta un apologo di Kafka in cui si evoca un altro Abramo: «Questo secondo altro Abramo era pronto, lui, a rispondere all'appello o alla prova dell'elezione, ma non era sicuro di essere proprio lui colui che era stato chiamato. Lui stesso e non un altro. Non era sicuro che fosse lui l'eletto e non un altro. Aveva paura di essere ridicolo come qualcuno che, sentendo male, avesse risposto «sì», «eccomi» senza essere stato chiamato (...)»⁹.

Si può affermare che una *fede fidata* salvaguardata dal suo trapasso possibile nella *fede giurata* abbia la sua apertura nella medesima *esitazione* di questo *eccomi*. Sarebbe già perduta nel giuramento fidato se l'*eccomi* non oscillasse nella possibilità che *alcuna voce* abbia mai chiamato o che un altro sia stato chiamato al suo posto. Non si può dire che l'*eccomi* sia la traccia sempre postuma di una chiamata immemoriale, che possa esserci un contraccollo induttivo tra *eccomi* e passato mai stato presente. Non che si debba ignorare o denegare questo possibile contraccollo induttivo. Occorre però trattenerlo nell'oscillazione come se alimentasse la scena stessa del *possibile*. Si può dire che Derrida in questo punto nomini il *possibile*: riproponga l'anticipo del possibile sull'essere? Riproponga una figura teorica ben radicata nella tradizione della filosofia?

Derrida direbbe forse che l'affinità è solo superficiale. Non si tratta della possibilità che la chiamata *sia o non sia*. Che possa esserci una chiamata o possa non esserci. Non si tratta di un'alternativa con il medesimo rango d'evidenza *d'essere possibile*.

Derrida pretenderebbe forse una variante più sottile e insieme complicata: la chiamata viene avvertita nella debole ontologia di un *forse*. C'è un *accadere* in questo *forse*. Avvertire una chiamata sospesa nel *forse*. L'accadere stesso sta nella soglia di ritegno di questa speciale variazione del possibile. Preservare la fede fidata e la sua destinazione all'altro significherebbe allora non estinguere l'ontologia debole di questo accadere. Non estinguere in particolare la singolare veglia che vi è inscritta. Se c'è qualcosa che valica verso una qualche possibile ammirazione per una ragione riflettente trascorre per questa veglia o supplemento di vigilanza che rilanc

⁹ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, trad. it. di T. Silla, Edizioni Cronopio, Napoli 2005, p. 33.

cia o rinomina l'esitazione di questa fede fidata. Questa *veglia* la troviamo ovunque in Derrida. Innanzi tutto nei modi della sua scrittura e dello stile che ricerca e predilige. Si tratta di una *circospezione* vigilante che non rinuncia al legame ma lo sorvola in una *veglia* che deve impedire la sua assicurazione e conclusione.

La debole ontologia di un forse incrementa una vigilanza verso un certo *avvenire*. L'*avvenire* di Derrida, la sua distinzione dal *futuro* che pretende, non ha alcuna certezza messianica. Come si sa, il messianico di Derrida non è nell'attesa di un arrivante. Tantomeno l'incontro con un rivelato. Di un arrivante che *può* sempre avvenire. La veglia non è la *tensione* della sua attesa. La fede nell'altro che arriva non sta nella *credenza* del suo arrivo. Dove il tempo è già aperto all'arrivante o al messianico è tutto nella spettralità di un *eccomi* che non smarrisce la possibilità che nessuna convocazione abbia animato l'orizzonte dell'attesa. Così come il dono non sarebbe dono se fosse contrassegnato dalla certezza d'essere dono, così il messianico non sarebbe tale se la fede fosse una forma di credenza, se la credenza quindi non oscillasse nell'esitazione e nel ritegno.

Tutto questo tuttavia non riesce ancora a mostrare l'animazione di una fede riflettente in Derrida se non si complica con la formula iperbolica del *come se*. Nello spettro di questa veglia incerta, in questa veglia autoimmunizzata dalla certezza, può affermarsi un certo desiderio, al limite di un'*Idea* della ragione, una sorta di imperativo leggero che conduce a formare un performativo *non performativo* formulabile in un impegno iperbolico, nella forme di una quasi promessa: "e tuttavia bisogna crederci". Scrive in vario modo Derrida: in questa in-decisione *mi impegno*, prendo l'impegno a credere, a crederti. *Come se fosse il messia*. L'ontologia debole del forse non sarebbe in contraddizione con l'animazione di questo *impegno*. Quel *come se* l'altro fosse il messianico, non annullerebbe l'esitazione, non muterebbe in certezza, non si può dire neppure possa regolarsi secondo il principio di un'idea regolativa. Derrida, per primo, non esclude che in qualche occasione la risonanza di nozioni come giustizia, democrazia, avvenire, possa e debba richiamare l'istanza di un'*Idea* regolativa ma ritiene si debba emancipare questa formula da tutto ciò che la compromette con l'ideale rinviato o dislocato in una approssimazione infinita e ancora di più con un accadere il cui possibile deve ancora troppo al *posso* di un soggetto attivo e alla *possibilità* stessa di quel possibile.

Non comprendiamo dunque la fede fidata o la confidenza fidata in Derrida se l'ontologia debole del *forse* non si completa in una certa riforma dell'*Idea* regolativa kantiana del *come se*.

8. La fede messianica sarebbe dunque nello spettro indecidibile di un avvenire che oscilla e esita nella sua possibilità, ma anche contraccolpo di un imperativo per il quale avanza un impegno senza il potere dell'io *posso*; un impegno dentro l'imperativo leggero di un agire *come se* l'altro dell'uno e dell'altro, l'altro del legame fosse il *messia*. Sulle due fonti del religioso la fede fidata e la fede giurata occorre fare dunque reagire un'altra duplice fonte: la fede fidata e la fede creduta. Il *come se* della fede creduta potrà sempre sostituire il *testimone* della fede giurata.

Non c'è fede dunque senza *esitazione* indecidibile. È in questa esitazione che può liberarsi l'impegno al *credere* messianico. Al credere *come se* il messianico fosse la possibilità stessa del possibile. Quel *come se* tuttavia *alleggerisce* il credere e lo tiene ancorato alla spettralità del *forse*.

Così, alla domanda radicale se *l'avvenire* un giorno *verrà*, Derrida risponderrebbe con le medesime parole perentorie con cui risponde dell'*avvenire* della democrazia:

L'“a venire” non significa soltanto la promessa, ma anche il fatto che la democrazia non esisterà mai, nel senso dell'esistenza presente: non solo perché essa sarà differita ma perché resterà sempre aporetica nella sua struttura (...) ¹⁰.

Che significa questo riferimento all'esistenza *presente*? Il *messia* come la democrazia, come la giustizia, non esisteranno mai nel senso dell'esistenza *presente*. Un'esistenza non può che presentarsi nel *presente* e questo presente, questo presentarsi nel presente, non restituirà mai una democrazia compiuta. Non si può neppure avere fede in una democrazia *futura*. Non sarebbe per Derrida una fede democratica l'idea di una democrazia futura.

Troviamo la marcatura differenziale di una presenza della sua prima stagione con il rimando interno tra avvenire e spettralità del *forse*. Ciò che accade della democrazia non è il suo istituirsi presente, l'assicurarsi in questa istituzione. Nel momento della sua istituzione sta in realtà velando o coprendo la fatalità inevitabile di una certa aporia. La fede democratica sta quindi nella vigilanza e o nella veglia insonne perché l'aporia in cui si installa non venga decisa e conclusa. L'aporia tra singolarità incalcolabile e uguaglianza calcolabile, ad esempio è per Derrida senza possibile composizione. Democratico non è l'istituirsi della sua *soluzione* ma l'istanza che presidia ogni possibile soluzione e la sospende dalla sua definitività. La fede democratica quindi coincide con la pratica di una critica insonne,

¹⁰ J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 131.

attiva e interminabile. Una critica che non sarebbe possibile se nel cuore stesso di quell'istituirsi, nel punto stesso in cui si assicura nei suoi confini, non vi fosse un autorigetto autoimmune che la preserva, più di altre forme del potere, ritiene Derrida, dall'incanto ideologico di sé stessa. L'istituirsi della democrazia è come tracciare un limite tra singolarità incalcolabile e uguaglianza calcolabile. Questo limite passa come una diagonale nell'aporia e non può essere evitato o abolito. L'altro non arriva nell'abolizione del limite frontiera, ma arriva se arriva, nella veglia di fede che impedisce al confine la chiusura nel proprio assetto.

Derrida può persino dire qualche volta questa veglia è la veglia dell'altro, l'arrivante è già qui ospite in questa congiuntura in cui l'etica del *forse* rimanda all'imperativo del *come se*.

9. Conclusione

La fede fidata in Derrida è dunque una certa *destinazione* all'altro. Una destinazione all'altro che succede all'aporia. La fede frequenta la soglia aporetica e quindi in qualche modo la presuppone.

In un'altra linea di temi e argomenti, in un'altra tradizione, non si potrebbe sostenere che la tensione aporetica e la tensione di fede possano sovrapporsi. La fede nominerebbe piuttosto una destinazione all'altro in cui l'aporia non è ancora all'orizzonte. Come se la fidatezza fosse la confidenza con l'ente quando l'orizzonte non *segna*, non fa segno dell'oscillazione tra essere ed ente. La fede sarebbe ciò che evoca Heidegger nella sua tentazione teologica: ciò che potrebbe nominare un dio senza essere. Ciò che potrebbe nominare l'*altro* senza essere. La fede sarebbe il nome per un'esperienza che non oscilla nella differenza ontologica, che non oscilla nella barra di *essere* ed *ente*. L'essere non si potrebbe neppure barrare come *seyn* poiché il suo ritiro non farebbe traccia, non sarebbe il *problema* con cui la filosofia inaugura la sua separazione dall'intelligenza teologica.

È soprattutto in Levinas, come si sa, che troviamo il tentativo di sottrarre l'*altro* all'essere. La *chiamata* di Levinas pretende di giungere da un altro orizzonte rispetto a quello dell'ontologia, si tratta di una voce, scrive Levinas, "(...) che viene da orizzonti almeno altrettanto vasti come quelli in cui si situa l'ontologia"¹¹. Convocazione dunque che giunge da un oriz-

¹¹ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it., S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1986, p. 176.

zonte che l'essere ricopre con un'altra voce. Come se vi fossero due chiamate o due orizzonti di chiamata o due modi di esperire l'orizzonte. Se la fede è una certa *destinazione* all'altro, per Levinas, se l'altro, come un dio senza essere, non risuona nell'essere, non risuona di tutto ciò che si traccia nella e come differenza ontologica, allora non si può dire che questa voce richiami con l'intimità del *thauma*. Di quel *thauma* con cui da sempre la tradizione dell'ontologia convoca il proprio inizio. Il volto di Levinas non richiama come il *thauma*. Non appartiene all'economia del *thauma*.

Nelle coerenze di Levinas quando il *thauma* marca l'orizzonte di una differenza una preoriginaria destinazione all'altro resta sotto copertura. Per Levinas l'aporia è come successiva, solo successiva al un passaggio nell'altro già sempre avvenuto. Con cautela forse potremmo dire che alla nozione di spettralità Levinas oppone la difficile nozione di *enigma*: «Nella convocazione assoluta del soggetto si ode enigmaticamente l'Infinito: l'al di qua e l'al di là. Bisognerà precisare la portata e l'accento della voce in cui l'Infinito così si ode»¹². Che differenza tra l'esitazione di Derrida e l'enigma di questa voce, la sua portata e il suo accento? Come conciliare l'assoluto di una convocazione e il quasi tremore di questo enigma? Come risponderebbe Levinas a questa insidiosa domanda di Derrida: «Levinas avrebbe forse sottoscritto a queste ultime proposizioni, cioè che l'ad-Dio, come il saluto o la preghiera deve rivolgersi a un Dio che non solo può non esitare (non esitare più o non ancora), ma anche che può abbandonarmi e non volgersi verso di me con alcun movimento di alleanza o elezione?»¹³. Difficile dire come risponderebbe Levinas. In realtà è lo stesso Derrida che offre le parole per risponderci, per rispondere a se stesso in vece e per conto di un Levinas da cui è tentato di non distinguersi, (meglio dire tentato e indeciso in questa tentazione), ««Dio che ama lo straniero» piuttosto di mostrarsi: non è forse questo, al di là dell'essere e del fenomeno, al di là dell'essere e del nulla, un Dio che, allorché letteralmente non è, non è «contaminato dall'essere», consacrerrebbe l'ad-dio e la salvezza e la santa separazione al desiderio come «amore per lo straniero»? Prima e al di là dell'«esistenza di Dio»¹⁴. Lo *spettro* e l'*enigma* si sovrappongono se è in causa la è di questo dio, se è in gioco una voce *divina* o uno sguardo divino che vede nel segreto. Nonostante l'amicizia e il mimetismo di Derrida l'*ospitalità* di

¹² *Ivi*, p. 175.

¹³ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 2011, p. 174.

¹⁴ *Ibidem*.

Levinas però non dice la stessa cosa del *messianico* di Derrida. Per Levinas *convocazione assoluta e ospitalità dell'altro* dicono la medesima cosa. La fede fidata è già l'istituzione del tra-noi.

English title: Trusted faith and sworn faith in Jacques Derrida.

Abstract

Jacques Derrida proposes to think of the experience of religion as an ellipse with two foci: on the one hand we would have the experiences of belief and blind trust, on the other the experience of sacredness or of holiness. The two moments should never be confused. The essay aims to delimit their singularity, and even irreducibility, since only from this delimitation one could become aware of their unstable co-implication and of the fact that the religious can sometimes silence their difference and duality. For this reason it becomes important to underline a certain gap between a trusted faith and a sworn faith. A gap, at the limits of an automatism, for which a belief in the other is always on the verge of becoming deified in a god.

Keywords: Derrida; Trusted faith; Sworn faith; Levinas; Religion; Enigma.

Carmelo Meazza
Università di Sassari
cmeazza@uniss.it

La nozione di *trust* nella filosofia della religione di J. Schellenberg: un approccio storico

Marco Damonte

1. *Dalla fede alla fiducia*

Nell'ambito delle religioni monoteiste la nozione di fiducia nei confronti del divino ricopre un ruolo determinante, tanto da essere indicata con il termine specifico *fede*. La riflessione filosofica sulle religioni si è da sempre confrontata con questo aspetto, articolandolo con sfumature diverse nelle varie epoche storiche, ma privilegiando senz'altro il rapporto tra la fede e la ragione¹. In ambito analitico, da oltre mezzo secolo, la filosofia della religione² si presenta come un settore fecondo che si contraddistingue per promuovere un pensiero critico sulle diverse religioni, più che per prendere in considerazione il fenomeno religioso in quanto tale. Per questo motivo, essa si interessa prevalentemente agli aspetti proposizionali della fede, cercando ora di chiarire gli aspetti delle diverse credenze religiose, ora di giustificarle o, per lo meno, di mostrarne la ragionevolezza³. La maggior parte dei filosofi analitici della religione considera la fede un atteggiamento mentale cognitivo tra la conoscenza e il dubbio, così da stabilire la dignità epistemica di una determinata credenza religiosa allo scopo di annoverarla tra le conoscenze o di relegarla al rango di opinione fallace⁴. In anni più recenti alcuni filosofi analitici,

¹ Cfr. A. Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 129-172.

² Cfr. M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002.

³ Emblematico a questo proposito, è il sintetico testo di R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire?*, Vrin, Paris 2016, dove la riduzione della fede a credenza viene esplicitata.

⁴ Emblematico è A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford

attenti al pluralismo religioso e alla crescente indifferenza verso le religioni istituzionali, almeno nel mondo occidentale, hanno spostato l'attenzione sui fondamenti della religione e sul suo statuto. Se, da un lato, tale tentativo si esaurisce nel considerare essenza della religione l'adesione a determinate credenze, da un altro, finora minoritario, ma meritevole di attenzione, si battono nuove strade per definire che cosa sia la religione. Tra gli autori più interessanti e stimolanti, a tratti positivamente provocatori, va annoverato il canadese John Schellenberg. La ricezione della filosofia della religione di Schellenberg si è concentrata su un approccio scettico, sulla concezione evolutiva degli esseri umani e sul principio di immaginazione⁵. Ritengo invece piuttosto trascurato⁶ il ruolo che in essa riveste il concetto di fiducia⁷, il quale ha permesso di mettere in secondo piano gli aspetti proposizionali della fede, promuovendo lo studio della relazione *esistenziale* tra gli esseri umani e la sfera del divino, favorendo cioè un *gestalt shift* che consiste nel passaggio dalla nozione di fede (*faith*) a quella di fiducia (*trust*). Con il presente contributo intendo colmare questa lacuna, mostrando come uno studio dell'uso che Schellenberg fa della nozione di fede sia determinante per comprendere la sua critica alla filosofia della religione tradizionale e la sua proposta di filosofia scettica. Inoltre propongo di valorizzare la proposta schellenbergiana di fiducia per meglio apprezzare l'importanza di questa nozione nel dibattito contemporaneo. Al tal fine utilizzerò un metodo storico, attento al contesto in cui Schellenberg scrive le sue opere, alle sue fonti più o meno esplicite e alle distinzioni sempre più articolate che propone nei suoi studi, senza tralasciare alcune ambiguità terminologiche.

university Press, Oxford 1992. Non vanno comunque trascurati autori che hanno dibattuto il problema della fiducia, tra cui Malcolm, Phillips, Trigg, Sleeper, Litzenburg Jr., MacIntosh, Bendall, Ferré, High, Helm, Mason, Price, la cui posizione è discussa da Schellenberg e, più recentemente Adams, verso il quale non ha mancato di esprimere gratitudine.

⁵ Cfr. A. Fabris, *Premessa*, in J.L. Schellenberg, *Lo scetticismo come inizio della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 7-11.

⁶ Cfr. T. Nutarelli, *Filosofia della religione e scetticismo: il pensiero di John Schellenberg*. Tesi di laurea magistrale in Filosofia e forme del sapere, rel. prof. A. Fabris, discussa presso l'Università di Pisa nell'a.a. 2013/14.

⁷ Suggestisce un'attenzione a questo aspetto A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012, pp. 115-117.

2. Definizioni preliminari

Schellenberg si è imposto alla comunità scientifica agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso per aver formulato un argomento a sostegno di una posizione agnostico-ateista, secondo cui la constatazione per cui l'esistenza di Dio non può essere facilmente palesata, implica che la divinità non può avere quelle caratteristiche che le vengono attribuite dalle religioni monoteiste o, più in generale, quelle caratteristiche legate a riconoscere alla divinità una connotazione personale⁸. A fronte di questo *hiddenness argument*, Schellenberg si è impegnato a costruire una nuova concezione della religione che lo ha impegnato in una trilogia stesa tra il 2005 e il 2009 e pubblicata con cadenza biennale⁹. Il primo volume ha un carattere introduttivo e fondativo allo stesso tempo, poiché espone i principali concetti legati alla filosofia della religione, sottoponendo a un vaglio critico le concezioni tradizionali e suggerendone di originali. Ben due capitoli vengono dedicati alla nozione di fede¹⁰. Nel primo, l'obiettivo esplicito è quello di mettere in discussione il nesso tra la fede religiosa e la credenza religiosa, che la filosofia della religione avrebbe il torto di aver da sempre considerato stati mentali coincidenti. La posizione per cui la fede si esaurisce nella credenza o, quantomeno, implica assentire a delle proposizioni, viene considerata da Schellenberg una posizione classica, da lui ricondotta a Tommaso d'Aquino e a Kierkegaard, sulla scorta del filosofo luterano Walter Kaufmann¹¹. Per quanto questa attribuzione sia discutibile, Schellenberg insiste sulla perniciosità della tesi in sé che, per la sua popolarità, cioè per essere non solo ampiamente diffusa, ma per essere acriticamente accettata dal *mainstream* dei filosofi della religione, ha determinato il dibattito degli ultimi secoli, considerando le credenze religiose preliminari alla fede. L'esito è stato quello di generare una *impasse* tra chi ritiene tali credenze giustificate, coerenti o affidabili e chi ne nega la validità. La sterilità di tale dibattito preclude un atteggiamento religioso a chi non abbia adeguati argomenti a sostegno

⁸ Cfr. J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

⁹ Il presente contributo si concentra su tale trilogia, riservandosi di fare riferimento ad altri testi considerati rilevanti per il tema considerato. L'importanza di questo *corpus* di saggi è testimoniata dalla loro attuale disponibilità in edizione *paperback*, edizione che però non presenta novità di rilievo, per cui ho preferito fare riferimento alle prime edizioni.

¹⁰ Cfr. J.L. Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2005, pp. 106-166.

¹¹ La fonte citata è W. Kaufmann, *The Faith of a Heretic*, New American Library, New York 1978.

delle credenze religiose e finisce con l'escludere a priori la religiosità di uno scettico, cioè di colui che non ritenga di avere argomenti conclusivi. Per superare questa prospettiva, Schellenberg propone un'analisi concettuale della nozione di fede (*faith*), riprendendo un saggio del filosofo statunitense William Lad Session¹² e dunque considerando l'impiego di tale termine nel linguaggio comune, trascurandone l'uso da parte dei credenti¹³. La fede ha due principali connotazioni: la prima è meramente proposizionale (*faith-that*), la seconda (*faith-in*) implica la prima, ma vi aggiunge ulteriori elementi, riconducibili alle attitudini personali che seguono (o dovrebbero seguire) il ritenere vere certe proposizioni. Il nerbo della discussione diventa il seguente: ciò che caratterizza la *fede-in* consente di considerarla autonoma e indipendente dalla *fede-che*? La risposta di Schellenberg è positiva: per lui infatti la *fede-in* assume la forma di *fiducia* (*trust*). La sua argomentazione si basa principalmente sul classico testo del suo maestro Richard Swinburne¹⁴ che, in *Faith and Reason*, riconosce come la *fiducia* non possa esaurirsi in un atteggiamento nei confronti di una singola proposizione, poiché non lascia spazio alla vulnerabilità epistemica e non ammette conseguenze negative. Swinburne però si muove all'interno del paradigma internalista di conoscenza, quello canonico dell'epistemologia analitica degli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, per cui la fede non può che essere o ciò che rende possibile conoscere qualcosa nonostante il soggetto non ne abbia una conoscenza scientifica, oppure una sorta di resa epistemica che lascia il campo ad altri ambiti esistenziali. Il termine *trust* viene utilizzato esclusivamente per indicare la posizione riformata, in particolare luterana, secondo cui l'atto di adesione a Dio è sufficiente a conseguire la salvezza¹⁵.

¹² Cfr. W. Lad Session, *The Concept of Faith. A Philosophical Investigation*, Cornell University Press, Ithaca 1994.

¹³ Basti pensare agli articoli del simbolo apostolico tipici della religione cristiana, dove le implicazioni proposizionali e non-proposizionali del verbo *credere* vengono distinte a seconda che si parli delle tre persone della Trinità o di altre verità rivelate, quali il ruolo della Chiesa, la vita dopo la morte, ecc.

¹⁴ Sul debito di Schellenberg nei confronti del supervisore della sua tesi a Oxford, cfr. J.L. Schellenberg, *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 37.

¹⁵ Cfr. R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1981, pp. 142-147. Si noti come Schellenberg faccia riferimento alla prima edizione del testo di Swinburne e non alla seconda che è stata pubblicata nel 2005, cioè nello stesso anno di *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Le differenze tra queste due edizioni hanno una certa importanza, perché nella seconda l'autore ha preso in considerazione l'affidabilismo epistemico di Alvin Plantinga e la posizione neo-kantiana di John Hick, continuando comunque a difendere la sua impostazione che riconosce essere quella tipica dell'internalismo epistemico.

Va rilevata qui una tensione: da un lato, Schellenberg si sforza di attribuire valore alla *fiducia*, ma, dall'altro, mutuando la sua terminologia da quella di Swinburne, finisce con il contrapporla allo scetticismo e con il ribaltare la priorità tra *fede-in* e *fede-che*, senza comunque rinunciare alla valenza epistemica di queste nozioni. La *fiducia*, rispetto alla *fede*, coglie quella tendenza ad agire in un determinato modo che si esplicita in seguito all'adesione a un contenuto proposizionale. In questa fase, Schellenberg non sembra riuscire ad abbandonare del tutto il paradigma da cui vorrebbe prendere le distanze, anche se pone le premesse per farlo nei suoi lavori successivi. In questa gestazione un ruolo determinante lo riveste il confronto con Terence Penelhum¹⁶, il quale si discosta maggiormente dagli aspetti proposizionali, distinguendo una fiducia esplicita (*explicit trust*), che comporta e determina un comportamento, da una fiducia implicita (*implicit trust*), la quale assicura al soggetto che la detiene un sentimento di serenità, un aumento di tranquillità e una diminuzione dell'ansia. Inoltre la fiducia presuppone una scelta, nella misura in cui mette in gioco la volontà del singolo, il quale deve essere disposto a cambiare la propria visione del mondo e a comportarsi di conseguenza. Tali elementi enfatizzano le componenti emotive della *fede-in*, senza però distinguerla nettamente dalla *fiducia*, perché le dimensioni epistemiche rimangono preponderanti. Lo confermano le difficoltà che Schellenberg incontra nell'ammettere che la fiducia sia una caratteristica comune a tutte le religioni e non solo a quelle teiste, dove il rapporto con la divinità è comunque personale¹⁷. La dipendenza di Schellenberg dai pionieri della filosofia analitica della religione, a cominciare da Swinburne, gli impedisce di mutare radicalmente, in questa fase, il nesso tra fede e fiducia. Benché l'orizzonte della sua riflessione non sia più la ricerca di una legittimazione delle credenze religiose, egli identifica la *fiducia* con la *fede-in* e, rendendola di fatto una nozione sussidiaria, ne fa consistere l'importanza, da un lato, nel rendere possibile l'assenso a proposizioni religiose pur in mancanza di prove adeguate e, dall'altro, nel favorire la comprensione degli aspetti performativi delle credenze religiose (*operational faith*). Questa la conclusione formale:

¹⁶ Cfr. T. Penelhum, *Reason d religious Faith*, Westview, Boulder 1995, pp. 72-74.

¹⁷ Cfr. Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, cit., pp. 120-123. Per una recente discussione in merito, cfr. D. Bertini, *On What Religion is Not*, in «Religions», 10 (2019), pp. 1-19.

possiamo sostenere che “S esemplifica la fede-in sotto il profilo religioso” o, in altre parole, che “S ha fede in x (una qualsiasi realtà ultima e salvifica apparente)” ha lo stesso significato della congiunzione tra le seguenti proposizioni:

- (1) S crede o ha fede che p [...].
- (2) S non ha le prove sufficienti per rendere p certa.
- (3) Se S fosse disposto ad agire sulla base delle sue credenze o della sua fede che p, e p si rivelasse falsa, S soffrirebbe delle conseguenze negative.
- (4) S è disposto ad agire (direttamente o indirettamente) a partire da questa credenza o fede: cioè a fare ciò che gli sembra implicato dalla verità di p, dati gli altri interessi di S e il resto della sua visione del mondo¹⁸.

Do po aver dimostrato che la fiducia è una condizione necessaria e sufficiente della fede, Schellenberg si interroga circa la possibilità di una fede religiosa che prescindia da credenze proposizionali e consista interamente negli aspetti performativi. L'aspetto proposizionale viene mantenuto, ma passa dalla credenza alla fede: la fiducia pertanto non si limita ad essere un supporto alle credenze proposizionali, bensì ha a che fare con la fede proposizionale (*propositional faith*). Quale sia il nesso tra la fiducia e tale nuova concezione di fede non viene ancora chiarito, anche se i testi citati indicano un sempre più marcato confronto con il pragmatismo¹⁹, l'esternalismo epistemico moderato di William Alston²⁰ e la versatile epistemologia di Robert Audi²¹.

3. *Fiducia e dubbio*

Un approfondimento decisivo della nozione di fiducia deriva dalla valorizzazione dello scetticismo, considerato non come uno scacco alle credenze religiose, ma come la soluzione più razionale, data la condizione epistemica umana e lo statuto delle credenze teiste. Schellenberg arriva a questa conclusione nel secondo libro della sua trilogia, dove lo scetticismo religioso (*religious skepticism*) viene giustificato e difeso attraverso

¹⁸ J.L. Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, cit., p. 124 (la traduzione, come altrove se non diversamente indicato, è dell'autore).

¹⁹ Cfr. J. Golding, *Toward a Pragmatist Conception of Religious Faith*, in «Faith and Philosophy», 7 (1990), pp. 486-503.

²⁰ W. Alston, *Belief, Acceptance and Religious Faith*, in J. Jordan, D. Howard-Snyder (eds.), *Faith, Freedom and Rationality*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 127-143.

²¹ Cfr. R. Audi, *Faith, Belief, and Rationality*, in «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 213-239.

sette argomenti atti a mostrare come sia gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, sia quelli ad essa contrari, non possono essere considerati concludenti²². L'esito di questa indagine assume un valore positivo, in quanto questo scetticismo viene ancorato non solo alla tradizione pirroniana, volta alla sospensione del giudizio, ma anche a quella wittgensteiniana²³, per la quale lo scetticismo non è radicale nella sua estensione, quanto nel suo investire i fondamenti ultimi alla base del nostro sistema noetico²⁴. Sotto il profilo religioso, ciò comporta che lo scetticismo sia l'unica posizione adeguata per una ricerca che aspira a raggiungere la verità circa la realtà ultima capace di offrire salvezza agli esseri umani (*ultimism*). La ricerca di evidenze (*evidences*) a supporto delle credenze religiose di fatto non giunge a un termine stabile una volta per tutte, ma grazie a ciò, e non *nonostante* ciò, le persone sono spronate verso una continua ricerca. Questa originale forma di scetticismo *positivo* può essere apprezzata a partire dalle diverse dimensioni della credenza che, in quanto dotata non solo di un contenuto, ma anche di una *attitudine*, è contemporaneamente una *credenza che* e una *credenza in*:

l'individuo che crede nell'esistenza di Dio, per esempio, riflettendo sul contenuto della propria credenza, potrebbe spontaneamente arrivare a credere *in* Dio: per una persona con valori normali e con una normale vita emotiva, la valutazione epistemica positiva e i sentimenti di fiducia e di fedeltà che ineriscono a questa credenza affettiva potrebbero difficilmente essere rifiutati se davvero tale persona crede che Dio – origine della sua esistenza e del bene supremo e benefico al quale è invitata a prendere parte – esista. Ma se una credenza religiosa proposizionale sul cui contenuto si riflette in modo adeguato ha la tendenza ad essere seguita da una credenza affettiva, allora, dato il sentimento implicato da quest'ultima, abbiamo una ragione indipendente per aspettarci una affezione emotiva alla credenza proposizionale: la credenza affettiva ha – chiaramente – una vita emotiva di per se stessa e più essa diventa parte costitutiva della nostra psiche, più profondamente deve essere associata con la credenza proposizionale dalla quale dipende, quasi che le due vadano di pari passo²⁵.

²² Cfr. J.L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca 2007, pp. 191-311.

²³ L'accenno di Schellenberg merita un approfondimento per cui rimando a L. Perissinotto, "La fede comincia con la fede". *Wittgenstein sulla credenza religiosa*, in Id., *Un filosofo senza trampoli*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 253-285 e a R. Pititto, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

²⁴ Cfr. J.L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt*, cit., pp. XI-XIII.

²⁵ *Ivi*, pp. 82-83.

La distinzione tra fede *in* e fede *che* esula da ogni contesto teologico e si appella a un esame dell'esperienza religiosa, in base al quale emerge una differenziazione tra la dimensione affettiva della fede religiosa e quella epistemica tipica della credenza religiosa. La fiducia (*trust*) viene associata alla fedeltà (*loyalty*) ed entrambe vengono considerate inerenti alla credenza religiosa. Tale fiducia, ora sinonimo di *fede in*, viene valorizzata nel suo essere implicata dalla *fede che*, addirittura nel suo essere capace di determinarne il contenuto, oltre che la stabilità. Schellenberg trova conferma della sua posizione in coloro che, come Thomas Nagel, muovendo da presupposti naturalistici, auspicano la non esistenza di Dio²⁶: anche la credenza affettiva non religiosa ha un ruolo nel produrre e nel detenere credenze proposizionali ateiste. Schellenberg però si spinge oltre, affermando che l'interazione tra fede-credenza e fede-fiducia consente di riconoscere una fede religiosa anche là dove non vi sono credenze proposizionali e, soprattutto, anche all'interno di quelle forme di naturalismo che negano l'esistenza di un Dio personale. Anche in questo caso, infatti, le precomprensioni circa un modo di intendere la divinità e la tendenza, sotto forma di desiderio, di spiegare l'intero della realtà, sono forme di fiducia che condizionano le credenze proposizionali. Ciò permette una nuova definizione di religione più ampia di quella abitualmente proposta in ambito analitico: il fenomeno religioso può essere riscontrato ovunque vi sia una dinamica volta a comprendere il senso di ciò che esiste, riorientare la propria vita per un incremento dei valori positivi che si trovano nel mondo e aprirsi a un orizzonte più vasto, da cui attingere la realizzazione della propria salvezza (*ultimism*). Tale dinamicità, favorita dall'atteggiamento scettico, diventa un criterio normativo anche per la fiducia nella misura in cui essa evita di rendere le credenze religiose stabili e assodate dal punto di vista proposizionale, ma promuove un ambito più vasto per la loro interpretazione. Questo ruolo della fiducia ha una connotazione psichica, tanto che Schellenberg ritiene opportuno un suo esame condotto a partire dalle scienze psicologiche, che riconosce capaci sia di distinguere le patologie legate a una cattiva concezione della fiducia, sia di apprezzare i meccanismi che sovrintendono alla generazione dei sentimenti religiosi²⁷.

La fiducia comunque non si esaurisce nella sua dimensione emozionale-affettiva e assume un valore decisivo e prescrittivo in ambito epistemico e antropologico:

²⁶ Cfr. T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 130-131.

²⁷ Cfr. J.L. Schellenberg, *The Wisdom to Doubt*, cit., pp. 79 e 84.

S possiede una credenza religiosa (affettiva) se:

- (1) S crede che un certo dato x ha un valore o è, in qualche modo, una cosa buona.
- (2) Una parte almeno delle ragioni che S ha per valutare x è che S attribuisce valore all'esistenza di una realtà ultima salvifica o , più direttamente, al bene che può essere ottenuto da tale realtà, se esiste.
- (3) S ha la disposizione, quando x giunge alla sua mente, a provare un sentimento che, quando connesso ai dati rappresentati in (1) e (2), produce una esperienza mista tra approvazione, fiducia e lealtà emotiva verso x ²⁸.

Dopo le associazioni tra *belief in*, *faith in* e *trust*, *The Wisdom to Doubt* introduce come sinonimica la nozione di *fede operativa* (*operational faith*), capace di cogliere la dimensione disposizionale della fede. Il contesto di questo nuovo approdo speculativo è il pragmatismo, grazie al quale Schellenberg si concentra sui vantaggi della fiducia, pur indicando nello scetticismo la migliore risposta che gli esseri umani possano dare al desiderio religioso:

non solo i valori realizzati dallo scetticismo sono pari a quelli veicolati dal pragmatismo, ma sono anche più elevati: data la natura e le conseguenze della fede scettica, lo scettico possiede delle risorse superiori rispetto a quelle del pragmatista per appellarsi a credenze favorevoli che si rivelano inaspettatamente vantaggiose per il dibattito. Infatti, va notato, la risposta di fede è analoga nei due casi per quanto concerne la *non-vulnerabilità* in quanto tale fede viene acquisita solo su fondamenti non orientati alla verità, ma diverge per quanto concerne l'accusa di autoinganno²⁹.

4. *Fiducia e immaginazione*

Che cosa esattamente Schellenberg intenda per fiducia in una accezione positiva può essere indagato a partire dall'ultimo volume della sua trilogia, dove questa nozione viene definita come la risposta all'ultimismo³⁰. Lo scetticismo religioso non va inteso come la risposta definitiva allo statuto delle credenze religiose, quanto, al contrario, la condizione *per un inizio nuovo e più promettente*³¹, un inizio sia per una rinnovata riflessione filo-

²⁸ *Ivi*, p. 314.

²⁹ *Ivi*, pp. 122-123.

³⁰ Cfr. J.L. Schellenberg, *The Will to Image. A Justification of Skeptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2009.

³¹ *Ivi*, p. XI.

sofica sulla religione, sia, per adottare fin d'ora nuove pratiche religiose. Chiosando Kant, dichiara che *negando le credenze, si crea lo spazio per la fede*³². In questo testo possono essere individuati due livelli. Il primo è epistemologico e mira a presentare la fede scettica come razionalmente accettabile in quanto giustificata; la compatibilità tra fiducia e scetticismo è la chiave di questo aspetto:

benché la credenza proposizionale possa essere il centro cognitivo della fede religiosa operativa, il punto importante è che quando il centro cognitivo si situa invece in una fede proposizionale senza credenza, otteniamo una risposta distinta e vigorosa che chiamo *risposta di fede* all'ultimismo – una risposta che deve essere considerata accanto alla credenza, alla non-credenza e alle posizioni scettiche. Colui che adotta tale fede dopo essere diventato un credente scettico non abbandona il suo scetticismo [...]³³.

Tenendo conto di chi stenta a ritenere colui che dubita nel pieno diritto di esercitare un'opzione di fiducia, Schellenberg distingue uno scetticismo passivo, tipico di chi applica il dubbio alle credenze religiose, da uno scetticismo attivo, che viene assunto preliminarmente come atteggiamento volto ad impedire anche in linea di principio una qualche credenza religiosa. La fiducia sarebbe compatibile con la forma attiva di scetticismo, non con quella passiva e ciò confermerebbe una delle sue principali caratteristiche: l'essere un assenso volontario (*voluntary assent*) nei confronti di credenze epistemicamente possibili (*epistemically possible*), cioè prive di *standard* che ne stabiliscono la verità³⁴. Ciò evita che la fiducia possa essere tacciata di irresponsabilità e, nello stesso tempo, ne assicura la dimensione di apertura e di creatività. Il nesso tra fede e ragione, concepito quale nesso tra fiducia e ragione viene così ribaltato: non solo la fiducia soddisfa le esigenze della ragione, ma la fiducia esige di essere ragionevole.

Qui si innesta il secondo livello presente in *The Will to Image*, che riguarda il tentativo di declinare la fiducia come capacità di immaginare. La ragionevolezza richiesta dalla fiducia investe infatti le dimensioni morali, estetiche e intellettuali. La fiducia persegue dieci scopi esistenziali: un allineamento coerente delle credenze religiose, una pienezza immaginativa, una comprensione adeguata della realtà, il rispetto per la bellezza, un contesto prudenziale, una prontezza e una facilità nella comprensione della

³² *Ivi*, p. XIII.

³³ *Ivi*, p. 4.

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 6 e 8.

propria esistenza, la tensione verso la trascendenza, l'impegno morale, la gerarchizzazione tra i diversi doveri, la connessione tra il dover essere e l'essere vero. Secondo questa proposta vengono riletti gli argomenti di Anselmo, Leibniz, Paley, Pascal, Kant e James. La chiave ermeneutica utilizzata da Schellenberg si allontana dalla storiografia canonica, per offrire una lettura originale del contributo che ciascuno di questi autori ha dato indirettamente alla fede intesa come fiducia attraverso il tentativo di fornire argomentazioni a sostegno della credenza teista. Questo il criterio a cui si attiene Schellenberg:

la fede religiosa, sebbene richieda di immaginare che i fatti abbiano certe caratteristiche e sebbene lasci spazio all'indeterminatezza nel caso in cui tali fatti risultino essere contrari l'uno all'altro, è in fin dei conti una presa di posizione non nei confronti di fatti, ma nei confronti di valori [...]³⁵.

Il fondamento immaginativo della fiducia può essere considerato il culmine della speculazione schellenberghiana:

nel nostro contesto un approccio alla filosofia della religione che cerchi di rimuovere gli ostacoli storici e culturali che ci impediscono di guardare un futuro distante, che ci incoraggi ad impegnarci con tutti noi stessi in ogni direzione intellettuale e spirituale con una immaginazione pienamente dispiegata, dovrebbe essere promosso senza ulteriore indugio. [...] Dal profondo della valle oscura dello scetticismo e solo da lì – cioè solo con una adeguata consapevolezza della nostra autentica condizione di appartenenza a una specie profondamente limitata e profondamente immatura –, ma guidati da quelle orme tracciate con fatica nei *Prolegomena*, possiamo iniziare ad apprezzare la possibilità di una nuova forma di religione appropriata al nostro tempo, fondata sull'immaginazione anziché sulla credenza³⁶.

A questo proposito ritengo opportuno segnalare il riferimento a William James. Già al termine del paragrafo precedente avevo accennato al contesto pragmatista all'interno del quale Schellenberg sembra muoversi. Proporre una concezione di fiducia come *volontà di immaginare* (*will to imagine*), chiosa il testo di James *Will to Believe*³⁷, lasciando intendere come Schellenberg si pone sulla scia del pragmatismo americano, ma con alcune puntualizzazioni. Dal punto di vista del filosofo canadese³⁸, James sovrappone

³⁵ *Ivi*, p. 241.

³⁶ *Ivi*, pp. 253-254.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. XIII.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 212 nota 19.

sistematicamente il credere-che al credere-in, finendo con il generare una confusione di fondo: richiamando la credenza proposizionale, spesso egli intende riferirsi a quella affettiva. Ciò accade fin dall'inizio di *Will to Believe*, dove James offre degli esempi di credenze formate a partire dalle passioni. Che vi sia un problema lo si può capire in quanto non tutte le credenze implicano l'esistenza dell'oggetto a cui si riferiscono: mentre credere nell'esistenza delle molecole comporta credere (anche) nella loro esistenza, credere nella democrazia non implica che qualcosa come la democrazia esista di fatto. Il criterio pragmatista applicato da James alle credenze religiose, inoltre, oscilla tra l'essere un criterio di verità e l'essere un criterio di significanza, mentre per Schellenberg la fiducia offre la possibilità di vivere conseguentemente a quella credenza, senza ulteriori specificazioni.

5. *Fiducia ed evoluzione*

L'interesse suscitato dall'innovativa proposta di Schellenberg ha fatto sì che essa venisse discussa in un convegno organizzato da Ingolf U. Dalferth presso la Claremont Graduate University nel febbraio 2010, dove Schellenberg ha presentato il suo pensiero in una relazione, disponibile in traduzione al pubblico italiano. La fiducia, che, in considerazione di quanto osservato nei paragrafi precedenti, va apprezzata quale sinonimo di *fede*, viene considerata un cambio di mentalità capace (1) di promuovere un diverso atteggiamento religioso, (2) di mutare l'oggetto della fede e (3) di supportare nuove argomentazioni a sostegno della religione³⁹. Questo testo piuttosto breve è stata l'occasione, per Schellenberg, di esplicitare le fonti che hanno guidato la sua ricerca. James viene menzionato per quanto concerne la distinzione tra i vari aspetti della credenza:

sebbene la «fede-che» sia spesso chiamata «fede *proposizionale*», il fatto che si parli qui di fede *oppure* di credenza con riferimento a una proposizione dev'essere inteso, se si vuole che risulti pienamente adeguato, in maniera abbastanza ampia da permettere che, nello stesso stato mentale in questione, si possa anche non avere in mente nessuna *formulazione di parole*. Andando un poco al di là di James, il «credere che» o l'aver una «fede-che», pur senza credenze, equivalgono a vedere il mondo «così-e-così»: nel primo caso involontariamente, seguendo un «senso della realtà»; nel secondo caso intenzionalmente, deliberatamente e volontariamente, in un modo che specificherò fra breve. Dal momento che spesso possiamo

³⁹ Cfr. J.L. Schellenberg, *Lo scetticismo come inizio della religione*, cit., p. 41.

rimpiazzare il «così-e-così» con una proposizione, diventa naturale parlare di una credenza proposizionale o di una fede proposizionale. Ma questo modo di esprimersi può anche essere fuorviante⁴⁰.

Al di là di *Will to Believe*, Schellenberg mostra di aver appreso fino in fondo la lezione di James contenuta nel breve scritto *Reason and Faith*, dove auspica un posto di rilievo all'esperienza religiosa integrale, nella sua articolata complessità e nelle sue imprevedibili conseguenze⁴¹.

Ancora più cogente risulta il pensiero di John Stuart Mill, citato nell'esergo con un brano tratto dalla conclusione del terzo dei *Saggi sulla religione*:

i principi che dovrebbero governare lo sviluppo e la regolamentazione dell'immaginazione – da un lato, con lo scopo di impedirle di disturbare il retto procedere dell'intelletto e la giusta direzione delle azioni e della volontà, dall'altro, con lo scopo di impiegare l'immaginazione come potere rivolto ad accrescere la felicità della vita ed elevare il carattere – costituiscono un argomento che non ha mai impegnato finora la seria considerazione dei filosofi [...]. Io mi attendo che questo sarà considerato d'ora innanzi un ramo di studi importantissimo per scopi pratici, e inoltre esso lascia, in proporzione all'indebolirsi delle credenze positive in stati di esistenza superiori all'umana, che l'immaginazione delle cose superiori tragga meno materia dal dominio della realtà ipotetica⁴².

Mill rappresenta per Schellenberg il filosofo che ha introdotto la centralità della categoria di immaginazione, che gli ha permesso di formulare positivamente la sua versione di religione scettica⁴³ e che gli ha dato modo di suggerire dei criteri capaci di rendere ragionevole l'esercizio dell'immaginazione⁴⁴. Schellenberg sembra proporsi quale continuatore dell'intuizione milliana, avvalendosi di quella teoria scientifica coeva a Mill, ma da lui non adeguatamente apprezzata: l'evoluzionismo darwiniano. Schellenberg ha delle riserve a condividere l'utilitarismo che in Mill soggiace alla proposta di ricorrere all'immaginazione. Nel caso della fede nella vita dopo la morte di una persona cara, secondo Schellenberg il contenuto di tale atteggiamento di fede non solo è *utile* a chi resta in vita, ma è un atto di compassione e

⁴⁰ *Ivi*, pp. 42-43 nota 18.

⁴¹ Cfr. W. James, *Reason and Faith*, in *Essays in Religion and Morality*, Harvard University Press, Cambridge 1982, pp. 124-128.

⁴² J.L. Schellenberg, *Lo scetticismo come inizio della religione*, cit., p. 15. Il brano è tratto da J.S. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1985 (trad. it. di L. Geymonat, *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006), p. 155.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 45.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 56-58.

di onore per la persona defunta stessa⁴⁵. A ben vedere echi milliani e, attraverso lui di quella tradizione che annovera Auguste Comte e Jeremy Bentham, sono presenti anche nella formulazione del *hiddenness argument*⁴⁶, nel desiderio di formulare una nuova forma di religione che possa essere valida per l'intera umanità⁴⁷ e nell'associazione tra fiducia e speranza⁴⁸. L'importanza di Mill viene ribadita anche in *Evolutionary Religion*⁴⁹, saggio nel quale la fiducia assume una connotazione temporale⁵⁰ e, attraverso gli studi di Shaun Nichols sulla psicologia dell'immaginazione, una attitudine cognitiva distinta dalla credenza⁵¹. La sottolineatura della dimensione diacronica delle religioni, implicata dal ricorso alla fiducia, permette di compiere una sintesi tra l'evoluzionismo darwiniano e l'immaginazione milliana, al fine dichiarato non di proporre una nuova religione, bensì di promuovere in ciascuna religione esistente la consapevolezza della propria relatività storica. L'appropriatezza della fiducia dovrebbe contraddistinguere la nostra epoca, meglio lo stato attuale del nostro sviluppo, in quanto condizione necessaria affinché possa darsi un autentico progresso religioso di stampo evolutivo, seppur dagli esiti incerti. In questa prospettiva Schellenberg prende definitivo congedo dalla consolidata impostazione circa il rapporto tra fede e ragione, che diventa una sorta di cartina di tornasole per indicare quanto la conoscenza religiosa sia parte di un più ampio processo evolutivo⁵².

6. *Dai testi ai contesti*

L'aver percorso i principali snodi della riflessione schellenberghiana alla luce della nozione di fiducia, l'averne contestualizzato l'origine e l'averne esplicitato le fonti più immediate, mi pare consenta di cogliere fin d'ora l'originalità di questo pensatore, in attesa che vengano pubblicati ulteriori lavori⁵³. Già nel testo del 2017, d'altronde, egli si pone come un *innova-*

⁴⁵ *Ivi*, pp. 65-67.

⁴⁶ Cfr. Mill, *Saggi sulla religione*, cit., p. 116.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 77-78; 83 e 161.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 155-162.

⁴⁹ Cfr. J.L. Schellenberg, *Evolutionary Religion*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 91-115.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 73-74.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 73-74.

⁵³ Nel corso del 2019 è prevista la pubblicazione di *Religion After Science. On the Cultural Consequences of Religious Immaturity*, per Cambridge University Press, e di *Progressive Atheism. How Moral Evolution Changes the God Debate*, per Bloomsbury.

tore della filosofia della religione, cioè come un autore capace di valorizzare una tradizione finora minoritaria attraverso il ricorso alla nozione di *trust*⁵⁴. La formazione strettamente analitica alla scuola di Swinburne lo ha costretto a fare i conti con il valore epistemico della credenza religiosa e ne ha segnato il linguaggio, ma lo ha al contempo spronato a prenderne le distanze, volgendo uno sguardo, seppure critico, al pragmatismo di James e all'utilitarismo di Mill. Le peculiarità di Schellenberg possono essere colte nel suo progressivo allontanarsi dalle osservazioni di Henry Habberley Price⁵⁵ che, già alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, aveva messo in luce una certa impostazione circa la fiducia tipica dei filosofi della religione di matrice wittgensteiniana⁵⁶. Successivamente Roger Trigg mosse una serie di obiezioni alla filosofia della religione che si ispirava a Wittgenstein, criticando quel tipo di interpretazione della fede, per cui è impossibile logicamente, e non solo psicologicamente, credere che Dio esista senza essere affettivamente coinvolti⁵⁷. Trigg analizzava soprattutto la tesi di Norman Malcolm secondo cui *credere-in*, quando l'oggetto è Dio, implica *fiducia*, ma anche *timore reverenziale*. Il nerbo della critica di Trigg a Malcolm e a Dewi Zephaniah Phillips⁵⁸ è racchiuso nell'affermazione secondo cui i *commitments* implicano pretese di verità che sono logicamente anteriori agli stessi *commitments*. Un decennio prima, John Hick⁵⁹ aveva sottolineato la distinzione tra *fides* e *fiducia* e indagato sul valore cognitivo della *fede*, sostenendo che la fede come fiducia presuppone la fede come *fides* o cognizione dell'oggetto di quella fiducia, anche se nel suo carattere cognitivo la fede è da intendersi sia nel senso della *credenza proposizionale*, sia in quello di un atto di *interpretazione totale*, come l'elemento interpretativo entro l'esperienza religiosa. Schellenberg non si è limitato a fornire un contributo determinante e, per certi versi, conclusivo, alla discussione sulla differenza fra *belief-in* e *belief-that*⁶⁰, ma, soprattutto, è stato capace di

⁵⁴ Cfr. l'introduzione scritta con Paul Draper alla raccolta *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁵⁵ Tale autore è discusso in Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, cit., pp. 68, 91 e 136.

⁵⁶ Cfr. H.H. Price, *Belief*, Allen & Unwin, London 1969.

⁵⁷ Cfr. R. Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

⁵⁸ Cfr. D.Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

⁵⁹ Cfr. J. Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1957.

⁶⁰ Per l'origine e i momenti salienti di tale dibattito, ancora in corso, cfr. H.H. Price, *Faith and Belief*, in J. Hick (ed.), *Faith and the Philosophers*, St. Martin's Press, New York 1964, pp. 3-25; H.H. Price, *Belief "in" and Belief "that"*, in «Religious Studies», 1 (1965), pp. 5-27; R.W.

proporre una sintesi via via più ampia su come concepire la religione stessa. Dalla fiducia come mero abbandono, ha saputo presentare una compiuta teoria sulla fiducia immaginativa capace di rendere lo scetticismo un punto di forza, senza rinunciare alle dimensioni epistemica e razionale, ma integrandole con quelle volitiva ed emozionale. Così facendo, Schellenberg mantiene e promuove un dialogo costante con le scienze psicologiche e cognitive e riesce a raccogliere la sfida dell'evoluzionismo darwiniano, rendendolo un punto di forza del suo sistema, tanto che la religione stessa si caratterizza per essere *evolutiva*. Inoltre, la sua proposta si pone come alternativa sia alle formulazioni agnostiche che considerano la fiducia un vizio⁶¹, sia a quelle che indulgono nello scetticismo senza assumerlo nella sua accezione più positiva⁶². Chiarito il contesto in cui egli si muove, non dovrebbero stupire analogie con *Le due fonti della morale e della religione* di Henry Bergson. Il filosofo francese cita James e Mill, indulgiando sulla dimensione biologica dell'evoluzione e sulla funzione *fabulatrice* della religione⁶³.

Poiché sottratta alle diatribe religioso-teologiche⁶⁴, l'analisi schellenberghiana sulla fiducia può avere conseguenze anche al di là dell'ambito religioso. In particolare, sotto il profilo epistemologico, egli promuove

Sleeper, *On Believing*, in «Religious Studies», II (1966), pp. 75-93; H.H. Price, *On Believing - A Reply to Professor R.W. Sleeper*, in «Religious Studies», 2 (1967), pp. 243-245; T.V. Litzburg Jr., «Faith-In" and "In-Faith"», in «Religious Studies», 2 (1967), pp. 247-254; J.J. MacIntosh, *Belief-in*, in «Mind», 79 (1970), pp. 395-407; G.D. Marshall, *Faith and Assent*, in «Sophia», 5 (1966), pp. 24-34; K. Presa, *Assent, Belief and Faith*, in «Sophia», 7 (1968), pp. 20-26; H. Eklund, *On the Logic of Creeds*, in «Theoria», 22 (1956), pp. 75-84; K. Bendall, F. Ferré, *Exploring the Logic of Faith*, Association Press, New York 1962; D.M. High, *Language, Persons, and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical investigations and Religious Uses of Language*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 166-182. Più recentemente cfr. R.M. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 1987 (Adams è uno di quei filosofi verso cui Schellenberg esprime gratitudine in *Evolutionary Religion*, cit., p. ix); M.J. Ferreira, *Religion and 'Really Believing': Belief and the Real*, in T. Tessin, M. Von der Ruhr (eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, St. Martin's Press, London 1995, pp. 94-133; P. Helm, *Faith with Reason*, Clarendon Press, Oxford 2000; T.J. Mawson, *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 219-231.

⁶¹ Cfr. A. Kenny, *Faith and Reason*, Columbia University Press, New York 1983 (rist. in A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 3-60).

⁶² Cfr. W. Weischedel, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, de Gruyter, Berlin-New York 1976 (trad. it. di A. Caracciolo, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, il Melangolo, Genova 1979).

⁶³ Cfr. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1932 (trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1973).

⁶⁴ Su questi aspetti cfr. M. Wynn, voce *Religious Faith*, in G. Oppy (ed.), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Routledge, London 2014.

una discussione sulla razionalità della fiducia, argomentando la tesi secondo cui la fiducia non solo è compatibile con la ragione, ma addirittura è l'esito di una applicazione rigorosa delle facoltà razionali⁶⁵ e, sotto il profilo storico, permette di valorizzare una serie di autori talvolta trascurati, tra cui quelli riconducibili alle correnti utilitariste e pragmatiste.

English title: The notion of *trust* in J. Schellenberg's philosophy of religion: an historical investigation.

Abstract

The reception of Schellenberg's philosophy of religion is concentrated on his skeptical approach, on his evolutionary conception of human beings and on his principle of imagination, consistently with his own presentation of his thought. Instead, I feel the role that the concept of trust covers in his proposal, is quite neglected. Herein I propose, on the one hand, to fill this gap showing how a study of the use of the notion of trust by Schellenberg is decisive in order to understand his criticism of traditional philosophy of religion, and to appreciate his proposal of a religious skepticism. On the other hand, I intend to underline his conception about trust to better understand the relevance and the potentiality of this notion in the contemporary philosophical debate. I will use a historical method, paying attention to the context in which Schellenberg writes his works, to his more or less express sources and to the more and more well-constructed distinctions he suggests in his studies, without leaving out any terminological ambiguity.

Keywords: Trust; Faith; Philosophy of religion; Schellenberg, James, Mill.

Marco Damonte
Università di Genova
marco.damonte@unige.it

⁶⁵ A questo proposito segnalo il confronto di Schellenberg con la corrente dell'*epistemologia delle virtù* e la discussione della fiducia a partire dall'*etica della credenza*. Cfr. rispettivamente J.L. Schellenberg, *How to Make Faith a Virtue*, in L.F. Callahan, T. O'Connor (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 74-95 e R. Mourad, *Choosing to Believe*, in E.T. Long, P. Horn (eds.), *Ethics of Belief. Essays in Tribute to D.Z. Phillips*, Springer, New York 2008, pp. 55-69.

T

The Constitutive Role of Trust in Semantics

Giacomo Turbanti

1. *Introduction*

What is the role of trust, if any, in the philosophy of language? If we look for a place for the notion of trust in the theory of meaning, we are likely to be disappointed by traditional analyses. Of course, the absence of trust in the theory of meaning is not problematic *per se*. Maybe trust is just not a semantic notion after all. There are some facts, however, that may suggest that this situation could be a symptom of a more serious condition – they do, at least, to someone who is already dissatisfied with the traditional approach in semantics.

The first fact is that trust is an attitude that we have towards other people and that can be discussed only in a framework where social relations are taken into account. The problem is that social relations are traditionally considered to be really involved not as much in the theory of meaning as in the theory of communication. So, even if trust has a role to play in semantics, the traditional approach could risk to overlook it. The second fact is that there is at least one non-traditional theory of meaning – namely, normative inferentialism – in which the notion of trust plays a crucial role. So, there could be something worth saying about trust in the philosophy of language anyway.

In order to provide a satisfactory answer to the question about the role of trust in semantics, facts like these must be investigated. That requires some analytical work, which is what I intend to do in this paper. I will begin in Section 2 by discussing what a theory of meaning consists in and whether the traditional representationalist approach is sufficient to satisfactorily account for it all. I will suggest that it isn't and that the down-

playing of the social dimension in semantics might turn out to be in effect problematic. In Section 3 I will introduce the framework of normative inferentialism and then eventually, in Section 4, I will present the role that the semantic notion of trust plays in it.

2. *Three Components of a Theory of Meaning*

Semantics is a multifarious investigation, whose aspects are seldom distinguished with the proper care. These aspects are the semantic analysis, the theory of semantic content, and the theory of semantic purport. Together, they make up a theory of meaning. It is important to approach the present inquiry by having them clearly and distinctively in view. In order to do so, I am going to present them initially in the context of the representationalist approach to semantics, which is presumably the most familiar one to the majority of us. However, these components belong to any theory of meaning and in fact the representationalist framework is not even the easiest one in which to recognize them all – in particular, as we will see, this is true for the theory of semantic purport.

So, to begin with, semantic analysis consists in the systematic assignment of interpretants to the expressions of a language. In model-theoretic semantics, for instance, expressions are interpreted by assigning to them elements in a model (typically a set-theoretic object). With respect to such an interpretation it is then possible to specify which sentences are valid in the model. Model theory is the standard approach to semantic analysis at the moment, and with good reason. Indeed, there are several substantial alternatives – as e.g. proof-theoretic semantics or game-theoretic semantics – but they are not yet as encompassing, flexible and easy-to-use as model theory¹. The importance of semantic analysis for the philosophy of language does not stand in need of vindication: it is essential in order to shed some light on the structural properties that explain how the systematicity and productivity of languages can be exploited to express and understand contents. And yet, semantic analysis does not take us very deep into

¹ Model-theory is usually conceived as integral to the representationalist approach to semantics, but this is a misconception. Incompatibility Semantics (Brandom 2008), for instance, employs a model-theoretic semantics within an inferentialist approach. In fact, model-theoretic semantics *per se* is neutral with respect to the theory of semantic content. Appearance to the contrary mostly depends on overlooking just the distinction between semantic analysis and the theory of semantic content.

the understanding of the notion of meaning. The reason is that it is possible *in principle* for one to know which interpretant is assigned to an expression in semantic analysis without knowing what the expression means². In order to see why, consider a very simple example: the model-theoretic analysis of the sentence “Tina is a cat” in truth-conditional semantics. The standard way to proceed is to define an interpretation assigning an object *in the model* to the name “Tina” and a set of objects *in the model* to the predicate “is a cat”. According to such an interpretation, then, the sentence “Tina is a cat” is deemed to be valid in the model if and only if the object assigned to the name “Tina” belongs to the set assigned to the predicate “is a cat” *in the model*. This information characterizes the role that the name “Tina”, the predicate “is a cat” and the sentence “Tina is a cat” play with respect to the given interpretation of the language, but it is not enough by itself for one to know what the name, the predicate or the sentence mean. In fact, another account is required in order to explain what such role has to do with their meaning.

Against this observation it is sometimes objected that one can do semantic analysis only if one already knows the metalanguage in which it is done. What people have in mind when raising this objection is that, in effect, semantic analysis is never performed *in the void*, so to speak. In particular, as far as model-theoretic semantic analysis is concerned, since the approach is typically rooted in Tarski’s truth definition, the interpretants assigned to the expressions are usually conceived as their *referents* and the validity of a sentence in a model as its *truth*. In this sense, one would like to be allowed to say that model-theoretic semantic analysis gives us the meanings of names, predicates and sentences by giving us their referents and their truth conditions, so that one cannot be in the position of knowing what the name “Tina” and the predicate “is a cat” refer to in the model, and what the truth-conditions of the sentence “Tina is a cat” are in the model, without also knowing what the name, the predicate and the sentence mean. Indeed, all of this is quite correct. Yet, of course, the objection begs the question, for what has to be explained is precisely what the knowledge of the semantic metalanguage really amounts to. And this knowledge is just what cannot be provided by semantic analysis alone.

The second aspect of semantics to be considered, then, is the theory of semantic content. This is an account of how meanings are determined and

² This point was originally noticed by Michael Dummett (1975). And in fact it is the very same one also made by Donald Davidson (1973) about translation manuals.

what understanding them consists in. The standard approach to the theory of content is grounded on a venerable and intuitive representationalist doctrine, according to which for something to have meaning is for it to represent things in the world. In this approach, meaning is essentially construed as a relation between a *representing* and a *represented*. In virtue of this relation the former is attributed with a representational content, whose correctness is determined with respect to the latter. Traditionally, this idea is better understood in terms of the metaphor of the image. An image is some *thing* which represents some *thing* else: it has a representational content that is correct of some things and incorrect of some others. The notion of truth, as is applied in representational theories of meaning, captures this notion of correctness. Thus, a sentence is *true* if things are as it represents them to be and its representational content can be conceived in terms of the conditions for it to represent things correctly – i.e. in terms of its truth-conditions. If meaning is representational content, then knowledge of a sentence's meaning is knowledge of its truth-conditions. A famous Wittgensteinian adage distills this idea by saying: «To understand a proposition means to know what is the case if it is true» (4.012).

Albeit representationalism is definitely the most traditional and common theory of content, it is not the only game in town. As far as the topic of this paper is concerned, it is also worth mentioning here the inferentialist approach at least. Inferentialism is a much less popular theory of content, which however can be credited with its own tradition, spanning back to Michael Dummett and Gottlob Frege, Dag Prawitz and Gerhard Gentzen, and possibly even much farther in the past (cf. Brandom 2002). According to the inferentialist, for something to have meaning is for it to play a role in reasoning (Sellars 1956; Sellars 1975). The inferential role that something acquires by being part of a net of inferential relations can be determined in terms of the premises from which it can be inferred and the consequences which can be inferred from it. In this approach, only that which can be given as a reason and that which reasons can be asked for is conceived as meaningful. Of course, the nature of the objects that can fit this characterization depends on how inference is construed. Thus, typically, inferentialists consider sentences or propositions to be primarily meaningful. The ontological analysis of inferences, however, is not as much interesting as the normative one. In fact, while inferences can be expressed in terms of relations between sentences, they essentially are linguistic *moves*, whose correctness is determined according to the rules of a linguistic practice. Several authors, from Wittgenstein to Sellars and Brandom, have suggested

that linguistic practices can be fruitfully conceived as norm-governed practices or games, whose rules determine what is a reason for what and thus, ultimately, the meaning of the expressions used to perform linguistic moves. In this sense, for the inferentialist, knowing the meaning of a linguistic expression consists in knowing how to play language games.

Representationalism and inferentialism support antagonist theories of content precisely because they give different answers to the same question about how meaning is determined. There is however another question which semantics should be concerned with, but can't be answered either by a semantic analysis or by a theory of content. It is not a question about which semantic values have to be assigned to the expressions of a language, nor about what determines the meanings that such values express. Rather, it is the question about how something comes to have meaning in the first place. Such a question has to be answered by a theory of semantic purport.

The idea that this is a compelling question to ask – and therefore that the theory of semantic purport is an essential component of a theory of meaning – is not always fully acknowledged. It is of course a well-worn observation that words do not mean anything by themselves and that it is us who mean something with them (Strawson 1950). This is almost platitudinous, but it is also often accompanied by the misconception that meaning something with words just amounts to arbitrarily stipulating words to have objectively determined meanings. From this point of view, the problem of semantic purport simply becomes a philosophical nobrainer. I reckon that this misconception is generated by a slippage due to a certain irreflective assimilation of the representationalist idea. In order to see why, the metaphor of the image comes in handy once again. An image has a representational content in virtue of its *form*. No matter how abstract a notion of form we are willing to consider, still the reason why an image can represent something is because it has the same form of what it represents. But since an image cannot have no form, it must represent something too. Hence the idea that an image has an intrinsic representational purport. Similarly, in the representationalist approach, it is the form of a sentence that confers a representational content to it. Of course, it is up to us to stipulate what the component expressions of the sentence refer to. Indeed, this is what allows the determination of the representational content of the sentence, i.e. the specification of its truth-conditions. The stipulation of the references determines *which* state of affairs (among those sharing the same form) a sentence represents, but it is just in virtue of its form that the sentence

can represent it. And since the form of a sentence is intrinsic to it, so it is thought to be the possibility of having a determinate representational content. In this sense, there would be no question about representational purport. That this is a misconception can be easily realized by noticing that the identity of form is not sufficient to establish a relation of representation between a *representing* and a *represented*. For something to be an image of something else it must be *treated* as such. Of course, there are certain ways to establish representational relations that we are all more familiar with. Thus, for instance, photographs or portraits are easy to use as images. On the contrary, abstract paintings often require a certain expertise to be interpreted. And it may take years for a mathematician to prove an isomorphism between two different algebraic structures. Form imposes restrictions on what *can* be represented by what, but it does not grant representational relations *per se*. While form is intrinsic to an image, representational purport is not.

The same of course holds for propositions³. Just like for an object to be an image of something else it must be treated as such, so for a sentence to have representational content it has to be treated as having it. Sentences, however, are not objects like the others. According to another venerable tradition they express thoughts, which are in turn intrinsically contentful. How then should the question about what it is to treat words as meaningful make any sense at all? In the representationalist approach, therefore, the problem of semantic purport is often stipulated away, so to speak, just by establishing referential relations. As a matter of fact, representationalists usually take semantic purport for granted or pass the buck to other non-semantic disciplines. The inferentialist, on the other hand, is not in the position of adopting the same strategy, because her account of semantic content is itself hinged on the analysis of the practices whose rules establish how linguistic expressions have to be treated. An inferentialist has to explain what is it that one has to do in order to properly engage in those practices, or, in other words, how those practices are constituted.

³ Wittgenstein himself addressed this point in the *Tractatus*. After establishing that a thought is «a logical picture of facts» (3), he stressed that propositions are endowed with sense (i.e. representational content) only to the extent that they are projected on states of affairs (3.12), and that «[t]he method of projection is to think of the sense of the proposition» (3.11).

3. *Normative Inferentialism*

Representationalism is an essentially *non-social* theory of meaning, in the sense that social relations do not play a necessary role in the account of any component of a representationalist theory of meaning⁴. Since trust is a social attitude, it is not really surprising that it has no crucial role to play in this framework. Indeed, it is important to acknowledge that trust involves a *normative* attitude. An essential part of what it is to trust someone on something is to ascribe some responsibility to him or her. When A trusts B, A ascribes a normative status to B. Having a normative status is for B to be *entitled* to do some things and to be *committed* to do some others. This sort of normativity can only be established in a social dimension. Thus, it is hard to see how trust could play any role as a semantic notion in an essentially non-social theory of meaning like representationalism.

The social dimension could be a serious blind-spot in semantic investigation, if representationalism is conceived not only as the standard theory of meaning, but also as the only reasonable one. In order to prevent this risk, other approaches are very much worth exploring. As far as our present purposes are concerned, in particular, normative inferentialism is a sensible alternative to consider, because it actually includes an interesting account of trust as part of a theory of semantic purport.

Normative inferentialism has principally been developed by Robert

⁴ One could argue that the place for the social dimension in a representationalist theory of content comes to light by drawing a distinction between content application and content determination. The former is the context in which speakers apply previously determined contents, while the latter is the process through which contents are determined. Thus, while content application is indeed essentially non-social, content determination might be taken to involve the confrontation of the different perspectives of the speakers who belong to the same linguistic community. There are at least two problems with this view. The first one is that, while content determination can be thought as happening in a social context, still, in a representationalist theory of meaning, content determination has to do with the specification of representational contents and these have nothing to do with social relations. The second problem is that this view could wrongly suggest that the account of content determination is in fact a theory of semantic purport. That it isn't so can easily be seen as soon as one realizes that they answer different questions. The question about content determination is a question about what makes it the case that something comes to have the specific determinate content that it has. The question about semantic purport, instead, is a question about what makes it the case that something comes to be treated as having a content in the first place. Semantic purport is a normative notion and therefore its theory has to essentially involve the social dimension. To the contrary, the process of content determination doesn't have to be necessarily a social one. In fact, representationalist theories of content typically out-source the account of content determination not only to sociolinguistics, but also to epistemology or even cognitive sciences.

Brandom, as the foundation of his philosophy of language (Brandom 1994; Brandom 2000; Brandom 2008). It can be useful to think of it just in terms of a basic architectural structure consisting in two pillars and an architrave that connects them (Turbanti 2017). The two pillars are an inferential semantics and a normative pragmatics. As it was briefly explained already in Section 2, an inferential semantics is an analysis of contents in terms of inferential roles. In this approach, for instance, the content of “feline” is determined with relation to other contents like “cat” and “mammal”, because the inferences “Tina is a cat, therefore Tina is a feline” and “Tina is a feline, therefore Tina is a mammal” are materially valid ones. Inferential semantics can also accommodate the analysis of singular terms. Suppose, for instance, that the inferences “Tina is hungry, therefore my girlfriend’s cat is hungry” and “My girlfriend’s cat is hungry, therefore Tina is hungry” are materially valid. Here the conclusions follow from the premises by substituting the expression “my girlfriend’s cat” for “Tina” and *viceversa*. The substitutional inferences of this sort involving singular terms are characteristically symmetric: hence, the inferential role of a singular term can be defined in function of the materially valid symmetric substitutional inferences in which it is involved.

Notice that these inferences have been qualified as *materially* valid. Indeed, they are not valid in virtue of their logical form. But how are they valid then? Answering questions of this sort is one of the tasks of normative pragmatics. This is a normative analysis of discursive practices, which is purported to account for the determination of the *pragmatic significance* of the linguistic moves that inferential semantics specifies in terms of the inferential role of the expressions used to perform them. The very basic idea of a normative analysis of linguistic practices traces back to the Sellarsian elaboration of Wittgenstein’s reflections on rule following in language games (cf. in particular Sellars 1954). This idea is in some respects deeper than what it is sometimes conceived as amounting to. On the one hand, it is the idea that linguistic performances are subject to correctness criteria and that language is a norm-governed practice rather than a merely regular behavior. On the other hand, it is the idea that, since linguistic moves are performed in reason of the norms that govern language games – i.e. they require and provide justifications – then the game positions one finds oneself in by making such moves are rational positions, positions in a game of reasoning. This is why the pragmatic significance of a move in a language game defines its role in reasoning and normative pragmatics can be conceived as a theory of content.

According to Brandom's analysis, everyone who engages in discursive practices acquires a normative status, which consists in a score of commitments and entitlements indicating the moves she is committed and entitled to. The responsibility involved in the endorsement of a commitment, Brandom argues, is a responsibility to do something: specifically, making moves to justify one's entitlement to it. It is this sort of justificatory responsibility that vindicates the idea that the kernel of discursive practices is a rational game of giving and asking for reasons. Brandom sees assertion as the basic move in such a game, because it is the minimal linguistic performance that can be used to give and ask for reasons. Therefore, assertion is also the minimal unit of pragmatic significance in discursive practices.

The score of commitments and entitlements identifies the position occupied in the game by a discursive practitioner. The pragmatic significance of a move in the game consists in the potential that it has to alter one's score. Understanding such pragmatic significance has to do with the ability of keeping the score of commitments and entitlements, therefore Brandom refers to those who engage in the game of giving and asking for reasons as "discursive scorekeepers". Depending on the rules of the game, the endorsement of certain commitments may require further commitments and the acquisition of certain entitlements may bring further entitlements. It may also be the case that the commitment to certain moves prevents the entitlement to certain others: in this case, Brandom notices, the moves are incompatible. So, for instance, if I were to assert "Tina is a cat", on the one hand, I would endorse not only the commitment to "Tina is a cat", but also to "Tina is a feline". On the other hand, I would also acquire the entitlement to, say, "Tina is agile". And, of course, I would lose the entitlement to "Tina is a dog", because the commitment to "Tina is a cat" is incompatible with it. Relations between commitments and entitlements form a net of normative relations in function of which the pragmatic significance can be defined of a move in the practice. It is these normative relations between linguistic moves that can be expressed in terms of inferential relations between propositions: commitment-preserving relations typically support deductive inferences, while entitlement-preserving relations may be expressed in the terms of various forms of inductive or abductive inferences.

Indeed, the inferentialist semantic analysis and the normative theory of pragmatic significance are the two pillars supporting normative inferentialism. The architrave, so to speak, that connects them is a form of *rational expressivism* (bearing no kinship with meta-ethical expressivism). Rational expressivism is the thesis that the application of contents is essentially a

process of expression, which consists in making explicit what is implicit in discursive practices, in the sense of transforming something that can only be *done* in something that can also be *said*. There is an example of this sort of expressivism which is particularly important for our investigation. It has to do with Brandom's analysis of belief ascriptions.

The semantics of the sentences that contain ascriptions of propositional attitudes is an old chestnut in the philosophy of language. The problem with these sentences is that there are two perspectives in which the propositional content, object of the attitude, can be specified: the perspective of the ascriber and the perspective of the ascribee. This is usually put by saying that propositional attitude contexts are *intensional*, precisely to highlight the fact that what matters for their meaning is not their extensional content but the way in which the content is specified. The most puzzling cases involve situations in which the two perspectives are incompatible, so that, if propositional contents are specified from the point of view of the ascriber, then the attribution may be false and, if they are specified from the point of view of the ascribee, then she may turn out to be illogical. A very traditional tool for discriminating between different ways to specify propositional contents in this sort of cases is the *de dicto/de re* distinction. Thus, consider for instance a simple belief ascription, like "Ilaria believes that Tina is hungry". This sentence is usually construed as having two readings. On the one hand, it can be read *de dicto* as saying that there is a sentence (*dictum*), "Tina is hungry", which Ilaria believes. On the other hand, it can be read *de re* as saying that there is a thing (*res*), Tina, of whom Ilaria believes that she is hungry. In the first case, the content is specified in Ilaria's perspective and in fact, if one were to substitute the name "Tina" with another identifying expression of Tina not acknowledged by Ilaria, then the ascription would be false. In the second case, on the contrary, the substitution is legitimate, because the content is specified in the ascriber's perspective (as far as the identification of Tina is concerned, at least).

It is sometimes maintained that one can have intrinsically *de dicto* beliefs and intrinsically *de re* beliefs. Brandom however considers the distinction *de dicto/de re* neither as a distinction between different readings of belief ascriptions, nor as a distinction between belief contents themselves, but as a distinction between two ways in which belief ascriptions can be performed. The idea is that when someone ascribes a belief *de dicto*, as opposed to *de re*, she adopts the perspective of the ascribee by sharing with her the commitments to the same substitutional inferences. In this sense, the ascriber *de dicto* ascribes to the ascribee the same commitments that

she would herself acknowledge by asserting the proposition which specifies the content that she ascribes to her. So, again, I am entitled to assert “Ilaria believes *that* Tina is hungry” only if Ilaria acknowledges my same commitments to the substitutional inferences about “Tina”. If, on the contrary, Ilaria’s substitutional commitments are different from mine, I am only entitled to a *de re* ascription and to assert “Ilaria believes *of* Tina *that* she is hungry”⁵.

What is important for us to notice is that, in this sense, the practice of scorekeeping is essentially perspectival. Differentiating between normative perspectives is something that discursive practitioners can implicitly do by treating each other as endorsing different substitutional inferences. However, once they are equipped with the expressive resources to deploy different styles of belief ascription, then they can *say* that the substitutional inferences they endorse are different.

4. *The Constitution of Discursive Practices*

It is now time to take one last step and introduce a theory of semantic purport that can be consistent with the framework of normative inferentialism⁶. As it was already emphasized, a theory of semantic purport must explain how the expressions of a language come to have meaning. And there seems to be an obvious way to articulate an answer to this question in the framework of normative inferentialism: linguistic expressions are meaningful because they are deployed by discursive practitioners to give and ask for reasons. Unfortunately, this does not amount to an explanation yet, although it is definitely on the right track. What is missing, of course, is an account of what it is to be a discursive practitioner who is able to engage

⁵ This particular regimentation of the form of the sentences used to perform *de dicto* and *de re* ascriptions is to be considered for illustrative purposes only. There is nothing essential to the distinction in this formulation, except the possibility to explicitly mark which parts of the content are specified in which perspective.

⁶ A caveat is worth noting here. Brandom discusses this topic with relation to his reading of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. For the sake of exposition, however, we will not follow him down that path. This choice may be controversial, but there are good reasons to argue that *A Spirit of Trust* (Brandom 2019) gives a substantial contribution to the completion of the definition of normative inferentialism, by answering some of the questions that had been raised by his previous works in the philosophy of language. The answers to these questions can be, if not properly justified, at least clearly specified independently of any direct evaluation of Brandom’s reading of Hegel.

in the game of giving and asking for reasons. Providing such an account to its full extent is a frightfully difficult task, one that largely exceeds the domain of semantics (possibly, of philosophy too) and that, therefore, will not be pursued here. A more reasonable enterprise is accounting for what it is *for a discursive practitioner* to be engaged in the game of giving and asking for reasons – that is to say, assuming that a subject is provided with all the cognitive, emotional, etc. capacities and the social, epistemic, etc. contexts necessary to be able to engage in the game of giving and asking for reasons, accounting for what such an engagement consists in⁷. Such an account can be provided within a theory of meaning, since it does not concern rationality in general, but rather what makes it the case that a certain piece of linguistic behavior counts as a move in a language game.

According to Brandom, this is not a matter to be decided on empirical grounds, because the qualification of “discursive practitioner” is a normative one. In other words, there is no description that one must satisfy in order to be properly qualified as a discursive practitioner: one has to be treated or recognized as such. This is what in *Making it Explicit* Brandom calls the “discursive scorekeeping stance” and it consists precisely in «treating others as producers and consumers of propositionally contentful speech acts» (Brandom 1994: 623-629). Again, we will not dwell here with the non-semantic problem of when adopting the discursive scorekeeping stance is justified: as Brandom notices, from within discursive practices, treating others as discursive practitioners is always worthy, because increasing the number of semantic perspectives, when logical expressive resources are available, improves the process of content determination. We will rather focus on what adopting such a stance consists in. Clearly, recognizing someone as a discursive practitioner is adopting a certain normative attitude towards her. In *A Spirit of Trust*, Brandom suggests that such an attitude could be characterized just as a form of *trust* (Brandom 2019). The last part of the present investigation, then, must be an analysis of how the normative attitudes of speakers who trust each other may constitute com-

⁷ Waving McDowell’s notion of “second nature” (McDowell 1994) at this point in order to support a quietist approach to these issues would be a twofold mistake. Firstly, it would be a mistake because it would be a wrong interpretation of McDowell: the appeal to second nature is originally intended to play a specific role in epistemology, rather than in semantics. Secondly, it would be a mistake because it would blur the distinction between the two tasks: the quietist who could successfully refuse to consider an account of the first sort to be the philosopher’s business, should still provide an argument to support an equivalent refusal concerning an account of the second sort.

munities bound by norms that can ground semantic contents. On the one hand, such an analysis must explain on what speakers have to trust each other. This is necessary to characterize the right sort of normative statuses that constitute linguistic communities. On the other hand, it must explain how the relations of responsibility established by trust can be reciprocal. This is necessary to characterize the right sort of normativity to ground the objectivity of contents.

Let us begin by addressing the first issue and ask: what does it mean to be part of the same linguistic community? In the framework of normative inferentialism the answer to this question is quite straightforward: it means playing the game of giving and asking for reasons by the same rules. Discursive practitioners, whose linguistic performances are governed by the same normative relations, apply the same contents and can thus be said to be part of the same linguistic community. This natural characterization, however, seems to be at the odds with the fact that norms are established by discursive practitioners themselves, who keep the score of each other's normative statuses from different perspectives. So, how could two discursive practitioners be part of the same linguistic community ever? It must be kept in mind that, according to Brandom, content determination is a process of making explicit what is implicitly done by applying contents themselves in linguistic performances. In this sense linguistic communities are not constituted as much by the fact that discursive scorekeepers apply contents in the same way, as by the fact that they contribute to the same process of content determination. Let us consider one of our examples again. When I apply the content of "cat", I do it according to certain normative relations that I take to determine it. Were I to think that cats are demons, my scorekeeping of the uses of the expression "cat" would be considered deranged in our linguistic community. However, there are two senses in which I could be taken to be *wrong* in this case: in a first sense, the other discursive practitioners could take me to apply the content of "cat" wrongly, in another sense they could take me to apply a wrong concept or no concept at all. Of course, it is only in the first sense that I would still be taken to abide by our same norms and thus to be part of our same linguistic community. So, now the question becomes: What does it mean to take a discursive practitioner to be wrong in *this* sense?

According to Brandom this is an expressivist task, which consists in offering «a rational reconstruction of a tradition to which the concept-application in question belongs, in which it figures as an expressively progressive episode» (Brandom 2019: 601). In our example, a discursive

practitioner should recollect the applications of the content “cat” in such a way that mine could still count as an attempt to apply it and a contribution to the process of its determination. Brandom has in mind common law as a model. Common law is a case law, a jurisprudential body consisting of court decisions. These precedents can be thought as particular applications of legal concepts, which are determinately instituted entirely in the tradition of their applications. Every time a judge makes a decision, she applies the contents that she has inherited through this tradition. By doing so, she has the authority to treat certain cases as precedents, i.e. as correct applications of the contents in the tradition. On the other hand, however, she is responsible towards the other judges for applying the contents correctly herself, because they will be in the position of treating her decision as part of the tradition or not. This is the sort of rational reconstruction that one has to produce in order to treat a discursive practitioner as a member of one’s own community. This is what discursive practitioners trust each other on, when they make moves in the game of giving and asking for reasons: they trust each other on recognizing their performances as governed by the same norms and therefore as (possibly wrong) applications of the same contents. And, of course, this is how the expressions that they use in their performances acquire semantic purport.

However, there seems to be a risk with this account of semantic purport. It is the risk that grounding semantic purport on relations of trust that constitute discursive communities might jeopardize the objectivity of contents. Here is why. Trust is not a symmetric relation: it could be the case that A trusts B, while B does not trust A back. Now, suppose that in fact A trusts B on offering a rational recollection of content applications in which her assertions could fit, but that B does not trust A on doing the same for hers. In this situation, B is responsible to A for including her into the linguistic community, but A has no reciprocal responsibility to B. As a consequence, A seems to have a privileged recognitive status, while the only chance for B to be included in the linguistic community and for her linguistic performances to be treated as meaningful would be to comply with A’s content applications. The risk, then, is that such an asymmetric recognition between A and B would engender privileged semantic perspectives in the process of determination of contents that could put their objectivity in jeopardy.

This is a serious worry, which, however, can be appeased by a more thorough analysis of the structure of the normative relations involved in

semantic trust. While it is true that, by trusting B, A makes B responsible to her, it is also true that by trusting B on offering a rational reconstruction to include her content applications, A makes herself responsible to B as for the meaningfulness of her linguistic performances. A's responsibility to B is administered by B herself, who has the authority to decide whether or not to treat her performances as applications of certain contents. B's responsibility to A is administered not (only) by A, but (also) by the other discursive practitioners who B trusts on the recognition of her own content applications⁸. In this sense, semantic trust does not engender asymmetric normative relations and the theory of semantic purport that is grounded on it does not jeopardize the objectivity of contents, because no semantic perspective actually results to be privileged.

It is important to stress that the fact that the objectivity of contents in normative inferentialism requires that no privilege is assigned to any *semantic* perspective does not mean that there could not be privileged *epistemic* perspectives. The fact that contents are functionally defined in terms of normative relations in the game of giving and asking for reasons does not mean that all reasons are equal from an epistemic point of view. Biologists, for instance, have better justifications than me for their assertions about cats, just like direct observers are usually reliable in standard contexts. However, the epistemic trust, that is reasonably due in cases like these, has nothing to do with the structure of normative relations that determines contents.

It is also important to insist that, while semantic trust is what constitutes linguistic communities, it does not guarantee that linguistic communities will be constituted. Trust is a normative attitude that might not be adopted. It allows to establish norms that might not be abided by. However, just like for the adoption of the discursive scorekeeping stance, honoring semantic trust and offering rational reconstruction of the other practitioners' content applications is essential to the process of the determination of objective contents.

⁸ Notice that in the model of the judge at common law the ostensible asymmetry of the normative relation presents itself the other way around. It is more evident that the present judge has the authority to treat the decisions of the other judges as precedents. And it is only by noticing that she is also responsible to them for the rational reconstruction of their applications of the law, that the actual symmetry of the normative relation comes to the fore.

5. *Conclusions*

The reason why trust has been considered as having a marginal role in semantics depends not so much on how trust itself, but on how the theory of meaning has traditionally been construed. If trust has a role to play in the theory of meaning, it reasonably does with respect to the account of the normativity that makes it possible for content applications to have criteria of correctness. This is the account that has to be provided by a theory of semantic purport. Representationalism, however, does not really make an issue of semantic purport and does not offer a theory of it. The representationalist framework, therefore, is unsuitable for appreciating the role of trust in semantics. Semantic trust takes pride of place, instead, in a theory of meaning like Robert Brandom's normative inferentialism, which grounds the determination of contents on the normative relations established by the attitudes of discursive practitioners. Here, in fact, trust is essential to explain how the linguistic communities are constituted that make it possible for those normative relations to be established. Of course, normative inferentialism has its share of problems, especially with the account of content objectivity. Nonetheless, the analysis of semantic trust that it offers deserves credit for putting into focus the normative problem of semantic purport that is too often ignored in semantics.

References

- Brandom R. (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Brandom R. (2000), *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Brandom R. (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Brandom R. (2008), *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford.
- Brandom R. (2019), *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Davidson D. (1973), *Radical Interpretation*, in «Dialectica», 27, pp. 314-328.
- Dummett M. (1975), *What is a Theory of Meaning? (I)*, in S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford.

- McDowell J. (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Sellars W. (1954), *Some Reflections on Language Games*, in «Philosophy of Science», 21, n. 3, pp. 204-228.
- Sellars W. (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. Feigl, M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 253-329.
- Sellars W. (1975), *Autobiographical Reflections*, in H.-N. Castañeda (ed.), *Action, Knowledge and Reality*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, pp. 277-293.
- Strawson P. (1950), *On Referring*, in «Mind», 59, n. 235, pp. 320-344.
- Turbanti G. (2017), *Robert Brandom's Normative Inferentialism*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia.
- Wittgenstein L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, London.

Abstract

The aim of this paper is to characterize the semantic notion of trust, as it has been introduced by Robert Brandom. Traditionally, the concept of trust does not play any central role in semantics. This, I suggest, depends on the fact that the very social dimension plays a rather marginal role in the traditional representationalist theory of meaning. In Brandom's normative inferentialism, instead, trust is essential to the constitution of the discursive communities, whose rules are taken to define contents.

Keywords: Inferentialism; Semantic trust; Language games; Normative pragmatics.

Giacomo Turbanti
Università di Pisa
giacomo.turbanti@unipi.it



premio di studi

Vittorio Sainati

2018-2019

Edizioni ETS



www.edizioniets.com/premiosainati

T

Metodo e proposizione filosofica in Kant e Hegel

Giulio Gorla

Introduzione

Pochi filosofi si sono dedicati tanto a lungo e in profondità come Kant e Hegel alla natura del metodo e al rapporto tra esso e il sapere della filosofia. Nonostante ciò, sembra che proprio il modo di concepire metodo e filosofia sia uno dei punti che più plasticamente misura la distanza tra questi due filosofi. Nelle pagine che seguono la nostra intenzione è discutere il rapporto tra ragione e metodo a partire dal nesso che secondo Kant passa tra sintesi a priori e principio puro o proposizione fondamentale (*Grundsatz*) e, per quanto riguarda Hegel, tra elemento speculativo e proposizione. Per fare questo abbiamo scelto due nuclei tematici specifici, teoreticamente affini quanto ad alcuni elementi coinvolti: da un lato, la dimostrazione trascendentale delle proposizioni trascendentali e sintetiche, a cui Kant dedica spazio, oltre che nel secondo capitolo dell'«Analitica dei principi», soprattutto nella *Disciplina della ragion pura* afferente alla «Dottrina del metodo»; dall'altro lato, la teoria della proposizione speculativa elaborata nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. Riteniamo infatti che in entrambi i casi si tratti di una declinazione del modo in cui ragione e intelletto articolano il loro rapporto. E in entrambi i casi, ci sembra, ne risulta un profilo della ragione come attività basata su una peculiare circolarità/riflessività, che tanto poco è riducibile a contenuto del giudizio o dell'esperienza, quanto invece diretta a restituire la caratteristica del sapere filosofico. Un parallelo di questo genere non comporta che siano appiattiti i diversi intenti teoretici e modelli argomentativi dei due autori. Il nostro intento non è costruire improbabili riduzioni di prospettive che restano per molti versi distanti, né tanto meno definire compiutamente

i termini di un confronto esauriente tra Kant e Hegel, che – come peraltro noto – rappresenta uno tra i nodi più discussi del dibattito hegeliano contemporaneo a partire da interpreti, pur diversi, come McDowell, Horstmann o Stekeler-Weithofer¹. Insomma, se il pensiero hegeliano sia effettivamente una *radicalizzazione* del criticismo kantiano, è una questione rilevante che, però, in queste pagine resta sullo sfondo. Più limitatamente, ci pare utile evidenziare come il rapporto tra riflessione della ragione e forma proposizionale abbia occupato seriamente anche Kant ben più di quanto Hegel stesso sia disposto a riconoscere. Per entrambi questo nodo sorge sul terreno della definizione del metodo per la filosofia e con l'obiettivo di recuperare il senso autentico di una dimostrazione appropriata per il sapere filosofico. Per entrambi infine, per Kant come per Hegel, questo è il luogo attraverso cui offrire un profilo specifico della conoscenza filosofica.

1. Metodo e filosofia tra architettonica e dialettica

Per trovare una definizione plastica del *metodo* nella *Critica della ragion pura*, bisogna attendere la conclusione dell'opera, e precisamente la «Storia della ragion pura». Giunti sino a lì, vale a dire al termine della Dottrina trascendentale del metodo, si apprende che per metodo va inteso «un procedimento fondato su principi»². Francamente non molto per un'opera che fin dalla Prefazione si definisce «un trattato del metodo e non un sistema della scienza» (B XXII). A ben vedere, però, sulla rilevanza che secondo Kant occupa la questione del metodo c'è poco da dubitare. Così poco, che tutta intera la prima *Critica* sembra costituire la vera risposta. E con solidi precedenti: nel 1765 Kant annunciava a Lambert che di lì a pochi mesi avrebbe pubblicato uno scritto dedicato al «metodo peculiare della metafisica e, tramite essa, anche dell'intera filosofia»³. Un indizio fondamentale, poi, proviene dalla *Logica*, secondo cui il tratto di-

¹ Ci riferiamo in particolare ai seguenti contributi: J. McDowell, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano 2003, pp. 451-477; R.P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What should We Do With It?*, in «European Journal of Philosophy», 7 (1999), pp. 275-287; P. Stekeler-Weithofer, *The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel*, in «Inquiry», 49 (2006), pp. 80-102.

² I. Kant, *KrV*, A 855 B 883; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

³ I. Kant, *Br*, AA, II 296; trad. it. *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a cura di O. Meo, Genova, il melangolo, 1990, p. 44.

stintivo di una scienza, che la distingue da un semplice aggregato di conoscenza, è che essa sia costruita «in accordo con il metodo», il quale, da parte sua, fornisce «il modo di congiungere il molteplice della conoscenza facendone una scienza»⁴. A non dire, poi, che dalle prime lezioni di logica, *Logik Blomberg* e *Logik Philippi*, risalenti ai primi anni Settanta, si trova l'idea, per quanto non ancora stabilizzata e compiuta come sarà dal 1781, che una compagine “negativa” di regole, a mo’ di disciplina della ragione, sia una componente costitutiva della scienza⁵. E tale lo diventa al punto che la *Critica* dedicherà una prima parte alla Dottrina degli elementi ed una seconda proprio alla Dottrina del metodo, senza timore di eccedere in ridondanza. D'altra parte, questi tasselli dimostrano il legame profondo tra il compito di giudice sul procedimento della metafisica e la sua posizione «propedeutica» rispetto al «sistema della ragion pura (scienza)» (A 841 B 869). Per quanto riguarda il primo, Kant sostiene che la *Critica* «disegna l'intero contorno» della scienza, «sia rispetto ai limiti che le sono propri sia anche rispetto alla sua completa articolazione interna» (B XXII). E però non basterebbe questo, da solo, a restituire il significato del metodo per la filosofia. Per uno scopo del genere, infatti, serve in più la natura architettonica del metodo critico. Il fatto, cioè, che quanto il metodo fa congiungendo i materiali di una conoscenza è possibile dal momento che quel metodo, se realmente scientifico, è portatore di un'idea *sistemica* di conoscenza. La filosofia è lo studio dei limiti della ragione pura speculativa, delle sue leggi e dei suoi fini; e, come tale, è propedeutica rispetto alla metafisica. Ancora prima che questa fosse la posizione raggiunta dalla *Critica*, Kant in una *Reflexion*, risalente agli anni di composizione dell'*Enciclopedia filosofica*, scriveva che «Alle philosophie hat zum object die Vernunft: die Maximen, die Grenzen und den Zweck. Das übrige ist Vernunftkunst»⁶. Avere a che fare con massime e fini – «un fine interno unico e supremo», dirà nell'«Architettonica» (A 833 B 861) – definisce quello che la filosofia è: una prassi, la forma razionale più elevata di vita; un'attività, però, che, per indirizzare le conoscenze verso l'idea che alimenta il sistema della scienza, ha bisogno di riunire e orientare i sape-

⁴ I. Kant, *Log.*, AA IX 139; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 133.

⁵ I. Kant, *V-Lo/Blomberg*, AA XXIV 293 e Id., *V-Lo/Philippi*, AA XXIV 483. Per quanto riguarda la *Critica* il passo in questione è il seguente: «io non applico la disciplina della ragion pura al contenuto, ma esclusivamente al metodo della conoscenza ricavata dalla ragion pura. Il primo compito è già stato assolto nella dottrina degli elementi» (A 712 B 740).

⁶ I. Kant, *Ref.* 4987, AA XVIII 52.

ri oggettivi. Ciò che ha nome di scienza non può costituirsi *tecnicamente*, ma saperi tecnici come logica, matematica e scienza della natura rappresentano quei metodi particolari che la filosofia deve poter avere a disposizione per dirigerli verso un unico esito finale. Essi incarnano gli elementi che, conformati dallo schema all'idea, permettono la realizzazione della ragione come auto-conoscenza. Kant parla in proposito di un «tracciato (monogramma)» (A 833 B 861) che la scienza deve seguire architettonicamente, ricalcando i termini dello schematismo trascendentale. I saperi che rispondono alla legislazione della filosofia sono dunque come strumenti in vista di un fine, dal momento che ciascuna oggettivazione del sapere implica che il punto di vista interno sia uno sguardo tecnico, assorbito dal loro oggetto. Non c'è la pretesa di tornare alla superiorità della filosofia sulla scienza, basata su una forma di visione (*theoria*) veritativa, mentre c'è l'idea che la produttività sintetica della ragione conferisca un senso architettonico all'impianto del sapere.

Lungo questo sentiero si inserisce l'articolato rapporto tra metodo della matematica e metodo della filosofia, che tanta importanza assume nella prima *Critica*⁷. Per quanto riguarda la matematica, anche rispetto ai giudizi espressi nella *Deutlichkeit*⁸, le ragioni del cambiamento avvenuto nel 1781 risiedono nell'aver fatto dell'intuizione pura l'unico oggetto della matematica, rendendo così disponibile la nozione di costruzione come esibizione pura capace di conferire ai concetti matematici una realtà oggettiva⁹. Per quel che riguarda invece la filosofia bisogna certamente spostare lo sguardo all'intreccio tra metodo e sintesi. Alla connotazione fornita dall'*Indagine*, per la quale la filosofia procede per analisi («Zergliederung») di

⁷ Basti qui il riferimento a quanto scritto nel 1781, vale a dire che la filosofia non può imitare la matematica, in una sezione, la «Dottrina del metodo», che chiude il testo del 1781 e che non verrà quasi per nulla modificata nel 1787. Espressione che contrasta con quanto viene però scritto proprio nel 1787, all'interno della Prefazione B, che cioè la metafisica deve imitare la matematica. Sono note le parole della Prefazione: «Dovevo finire per pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono divenute ciò che ora sono per effetto di un subitaneo rivolgimento, sono più che sufficienti per condurci a riflettere sul tratto essenziale della rivoluzione nel modo di pensare che ha prodotto effetti tanto benefici, e per spingerci ad imitarlo qui, almeno come tentativo, nella misura in cui l'analogia di esse con la metafisica, in quanto scienze razionali, ce lo permette» (B XVI).

⁸ I. Kant, *Deutlichkeit*, AA II 282; trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese (ed. ampl. a cura di A. Puppi), p. 225.

⁹ In merito al concetto di costruzione matematica in Kant si veda A. Ferrarin, *Costruction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept of Intuition*, in «Kant-Studien», LXXXVI, 2 (1995), pp. 131-174.

concetti dati, fa seguito nel 1781 l'introduzione della sintesi trascendentale anche per il procedimento filosofico, vale a dire per quel genere di conoscenza basato su «l'uso discorsivo della ragione in base a concetti» (A 719 B 747)¹⁰. Alla filosofia appartiene una sintesi trascendentale che si basa su semplici concetti e investe soltanto «la cosa in generale, quanto alle condizioni richieste perché la percezione possa appartenere all'esperienza possibile» (*ibidem*). Diversamente, invece, per la sintesi matematica, dove si tratta invece «delle proprietà degli oggetti in se stessi, nei limiti in cui risultano congiunte al concetto di essi» (*ibidem*). Tra matematica e filosofia manca convergenza sul metodo, eppure entrambe fanno uso di una sintesi trascendentale, che per la filosofia consiste nella possibilità di mostrare come le categorie, in connessione con l'intuizione pura, siano regole per la sintesi del molteplice dell'intuizione. Si spiega con questa estensione del campo della sinteticità, l'avanzamento rispetto alle tesi esposte nel 1764 e, allo stesso tempo, la nuova articolazione tra metodo analitico e sintetico che diventa per molti aspetti assimilabile a quella relativa alla forma che la ragione dà ai suoi contenuti tra giudizio analitico a priori e giudizio sintetico a priori; il primo capace esclusivamente di esprimere note già contenute nel concetto dato, il secondo in grado di produrre conoscenza tramite il riferimento all'esperienza possibile¹¹.

Neppure questo snodo fondamentale all'interno del pensiero kantiano era bastato ad Hegel per riconoscerci non dico un esempio positivo, ma neanche un precursore di qualche genere. Resta degno di nota che nell'Introduzione alla *Scienza della logica*, nel considerare chi si fosse accontentato di recepire anche per la filosofia il metodo matematico, e cioè applicando al concetto l'andamento estrinseco di un sapere quantitativo, Hegel menzioni Spinoza e Wolff, ma non faccia alcun riferimento a Kant. «Fino a qui – scrive Hegel – la filosofia non aveva ancora trovato il suo metodo»¹². Effettivamente, c'erano buone ragioni per fare le dovute differenze, seppure implicitamente, con l'idea di metodo che la filosofia trascendentale aveva conquistato, almeno in parte affine alla posizione hegeliana. A partire proprio dalla convinzione che alla filosofia, prima di poter tenere saldo in mano il suo sapere, tocchi in sorte una faticosa conquista, ben diversa da una semplice trasposizione tecnica

¹⁰ Per quanto riguarda il passo dell'*Indagine* citato, si veda I. Kant, *Deutlichkeit*, cit., p. 219.

¹¹ In merito si vedano le acute analisi di G. Gava, *Kant's Synthetic and Analytic Method in the Critique of Pure Reason and the Distinction Between Philosophical and Mathematical Syntheses*, in «European Journal of Philosophy», XXIII, 3 (2015), p. 735.

¹² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Lasson, F. Meiner, Hamburg 1975; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica* (SL), a cura di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, p. 35.

di un metodo da un oggetto ad un altro. Per Kant qui si tratta della funzione propedeutica, riservata alla critica, per arginare lo stato di anarchia speculativa a cui il progetto della metafisica andava incontro; per Hegel, invece, ne va del privilegio di cui proprio la filosofia non può godere, a differenza di tutte le altre scienze, «di *presupporre* tanto i suoi *oggetti*, come dati immediatamente dalla rappresentazione, quanto il *metodo* del conoscere, per iniziare e procedere» (SL, p. 123). La filosofia non può ammettere che il suo contenuto le arrivi, già costituito, da altra fonte; sia Kant parlando di sistema della ragione (A 860 B 832), sia Hegel, riferendosi al «sistema dei concetti» (SL p. 36) intendono la ragione come un'attività che impone a sé la propria direzione senza poterla assorbire dai suoi oggetti. Se il sistema del sapere deve costruire se stesso senza accogliere nulla dal di fuori, ciò è possibile poiché «un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto» (SL, p. 37). La strada imboccata da Hegel in queste pagine d'avvio sarà poi consolidata nell'Idea assoluta, dove una teoria del metodo della filosofia diventa compiutamente uno dei due pilastri, insieme alla conoscenza speculativa, della hegeliana «metafisica dello spirito», peraltro evidenziando, qui senza possibilità di smentita, anche la consistente distanza dalla filosofia trascendentale. È il metodo assoluto, infatti, la forma entro cui l'idea assoluta si propone come adeguata conclusione della logica speculativa. Prima però di arrivare a questo, è utile ricordare che la prima presentazione dell'idea assoluta è fornita attraverso l'identità di *idea teoretica* e *idea pratica*. Si tratta di una definizione coerente con il modo di procedere dell'intero processo della *Logica*, in cui il progressivo sviluppo delle determinazioni (*vorwärtsegehendes Weiterbestimmen*) di ogni momento logico può essere raggiunto soltanto attraverso un processo di fondazione retrospettiva (*rückwärtsegehendes Begründen*) del processo stesso. Idea teoretica e pratica, in questo senso, mantengono ancora, rispetto al concetto realizzato, un lato unilaterale, dal momento che in quelle figure l'idea sarebbe posta ancora come uno scopo non realizzato e, dunque, come uno sforzo verso ciò che resta oltre l'una e l'altra. L'idea assoluta ha la funzione di rompere questa forma di incompiuta teleologia finita, facendola avanzare verso una piena immanenza del sapere a se stesso. Questa aderenza dell'idea al proprio *essere* designa una caratteristica fondamentale del metodo hegeliano in funzione esplicitamente antiteleologica¹³.

¹³ In questo modo si esprime Angelica Nuzzo in uno tra i suoi fondamentali lavori dedicati all'idea assoluta e all'idea del metodo nella *Scienza della Logica*; cfr. Id., *The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic. A Method for Finite Thinking and Absolute Reason*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 20, 39-40 (1999), p. 6 sgg.

L'idea del sapere assoluto, che conclude la *Scienza della logica*, è infatti, da un lato, l'espressione del pensiero speculativo come forma dell'intera verità e, per altro verso, attività che sancisce (*Entschluss*) la finale e compiuta liberazione di quel pensiero da ogni forma di esteriore alterità. La definizione che Hegel dà del metodo è l'esito definitivo di tutto questo: l'idea assoluta come corrispondenza di concetto e realtà è il *metodo* in quanto forma della conoscenza e, insieme, dell'essere. «Il metodo dev'essere quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazioni, interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita a cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe opporre resistenza, essere rispetto a lei di una natura particolare e rifiutarsi di essere da lei penetrato» (SL, p. 937-938).

Il risultato di questo passo decisivo è l'equiparazione tra metodo e ragione. Non un'uguaglianza qualsiasi, perché il metodo, in quanto potenza della ragione, è «potenza suprema». Esso non rappresenta affatto la strumentazione logica a disposizione della ragione per intercedere nei confronti della materia da fare oggetto di sapere. Invece, al metodo appartiene una specifica, *duplice*, universalità. Dal lato che concerne la modalità del conoscere, esso è universale in quanto è universalmente *valido*: forma assoluta poiché è metodo per ogni cosa (*Allgemeingültigkeit*). Oltre a ciò, però, trattandosi ormai dell'universalità dell'idea (e non più della riflessione) il metodo è anche maniera oggettiva, vale a dire esprime «la sostanzialità delle cose» (SL p. 938). Cose che altro non sono che i concetti, e cioè *essere* che si sa come sapere¹⁴. La nozione di metodo, così tracciata, esprime l'aspetto *transitivo*, immanente della relazione tra concetto ed essere. A proposito M. Theunissen rilevava che il modello espresso nello *Übergreifen* hegeliano – come estendersi comprensivo del concetto – finisca per prevalere sulla verità come corrispondenza tra concetto e realtà¹⁵. Ci sono valide ragioni per seguire questa tesi; la prima è che essa funziona da bussola rispetto al confronto con Kant. Perché, infatti, se la pretesa della filosofia di essere scienza scaturisce dall'identità tra ragione e metodo, dietro questo plesso c'è l'idea che la ragione debba sottoporsi alla potenza del metodo e

¹⁴ Per quanto riguarda la nozione hegeliana di *concetto oggettivo* si veda ultimamente, oltre a C. Halbig, *Objectives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 2002, i saggi raccolti in L. Illetterati (a cura di), *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, in «Verifiche», 36 (2007).

¹⁵ M. Theunissen, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel*, La Nuova Italia, Roma 1993, p. 131.

caricare su di sé l'intera «fatica del concetto (*die Arbeit des Begriffs*)». Almeno sotto questo punto di vista, è certamente possibile rilevare un'affinità con il rapporto che la ragione kantiana stabilisce con il metodo critico, dal momento che l'esistenza *libera* della ragione deriva, agli occhi di Kant, da una condizione e un vincolo, il metodo appunto, che essa riconosce e a cui si sottopone. Già Heidegger riconosceva la paradossalità di una ragione che è libera nella misura in cui conosce una condizione vincolante¹⁶; quello che egli scriveva a proposito dell'*Ich denke* e della sua spontaneità può essere fatto valere anche per il rapporto tra ragione e metodo; le parole della prima *Critica* lo testimoniano: «In tutte le sue imprese la ragione deve sottomettersi alla critica [...] non vi è nulla di così importante nella sua utilità, non vi è nulla di così sacro da potersi sottrarre a questo esame [...]» (A 738 B 766).

Sia per Kant sia per Hegel, dunque, l'esistenza libera della ragione dipende dalla volontà di sottomettere sé stessa al metodo. Per l'uno e per l'altro si tratta cioè di articolare la specifica attività di auto-determinazione della ragione come attività sintetica, che è presso di sé come unità dei molti, e che, secondo Andrew Werner, è il primo elemento che definisce la discorsività del sapere, tanto kantiano come hegeliano. Infatti, quello che uno esprime all'inizio della Deduzione B definendo ogni attività di congiunzione del molteplice un atto della *spontaneità* («Selbst-tätigkeit») (B 130), trova il suo corrispettivo hegeliano nella definizione del concetto universale come «anima del concreto», che «anche quando si pone in una determinazione vi rimane quello che è» (SL p. 682). Se questo è vero, resta però che, andando a declinare questa auto-attività come forma di espansione del campo del sapere, le posizioni dei due Autori si fanno inconciliabili¹⁷. Entra qui in gioco la distinzione tra analitico e sintetico, su cui in particolare Werner insiste, che investe il metodo come esposizione dei contenuti, ma soprattutto la produzione degli stessi; perciò, un utile faro sulla questione è rappresentato dal carattere immanente e antiteleologico, prima già richiamato, del metodo hegeliano. Su questo terreno ragione dialettica, da un lato, e architettonica kantiana, dall'altro, restano distanti per una ragione che ora va approfondita e che conduce al tema della proposi-

¹⁶ Heidegger scriveva: «Nel soggetto stesso, dunque, c'è per lui stesso e per le sue azioni a priori come tali un vincolo, che non ha niente a che vedere con la costrizione fisica, ma al contrario si radica proprio nel centro del soggetto stesso, nella sua spontaneità – un vincolo che nella sua essenza è libertà» (M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, a cura di A. Marini, Mursia, Milano 2002, p. 219).

¹⁷ A. Werner, *Hegel on Kant's Analytic-Synthetic Distinction*, in «European Journal of Philosophy», 26, 1 (2017), pp. 504 sgg.

zione filosofica; vale a dire, perché a fare da discriminare netto e insuperabile è il diverso modo di intendere intelletto e ragione, e di conseguenza il loro rapporto¹⁸.

2. *Intelletto e ragione*

Non c'è dubbio che Kant conferisca ai concetti dell'intelletto e alle idee della ragione caratteristiche differenti: costitutivi gli uni, regolative le seconde. I concetti identificano e determinano oggetti secondo regole, le idee invece funzionano come proiezione di una perfezione o totalità che, come tale, conserva un dover-essere e un fine mai compiutamente realizzati. Nella prima *Critica*, a proposito dei concetti trascendentali della ragione si legge che essi «non sono che idee» (A 329 B 385); anche se essi trascendono l'esperienza e non possono determinare oggetti, tuttavia si riferiscono all'intelletto fornendo ad esso «un canone per l'estensione e la coerenza del suo uso» (*ibidem*). Alle idee spetta una funzione regolativa rispetto all'uso costitutivo dell'intelletto, ma non si tratta semplicemente di giustapporre un cappello ad un abito, quello della conoscenza dell'esperienza possibile, già del tutto finito. Naturalmente, il rischio di scivolare su questa interpretazione, considerando troppo rigida la partizione tra Analitica e Dialettica trascendentale, deriva innanzitutto da un'ambivalenza dello stesso Kant. Eppure, i concetti dell'intelletto sono la materia organizzata dalle idee e, così, l'intera conoscenza risulta subordinata al progetto *sistematico* della ragione (A 645 B 673). D'altra parte, ciò non significa che nella *Critica* l'esteriorità tra intelletto e ragione, o tra concetti e idee, possa venire superata attraverso il metodo; metodo ed elementi restano distinti. Tra i motivi c'è il fatto che l'intelletto kantiano non possiede la doppiezza di quello hegeliano, che invece ha la funzione di «*sorpassare* il concreto immediato» e così facendo, cioè determinando e distinguendo, di portarsi oltre il *dato* immediato. Nell'intelletto infatti, secondo Hegel, ha origine sia la *riflessione* sul dato, sia il contrasto, l'*opposizione*; e perciò: «questo riferire della riflessione appartiene in sé [*gehört an sich*] alla ragione» (SL, p. 27). Eccola la doppiezza dell'intelletto hegeliano: l'appartenenza della riflessione alla ragione indica l'operare nascosto, ancora *in sé*, della ragione

¹⁸ Lo ha notato Alfredo Ferrarin in un recente lavoro proprio sulla questione del metodo: A. Ferrarin, *Method in Kant and Hegel*, in «British Journal for the History of Philosophy», 27, 2 (2018), p. 258.

nell'intelletto. Insomma, tra ragione e intelletto non c'è esclusivamente opposizione. Da questo punto di vista, ciò che compete allo statuto razionale del pensare non è semplicemente l'unità, ma un tipo di unità che non è soltanto opposta alla scissione prodotta dall'intelletto e che nell'operazione con cui la determinazione astratta si distingue da altro, rileva, proprio in quell'atto, l'inevitabile auto-soppressione della determinazione finita. Questo «gran passo negativo [*große negative Schritt*]» (*ibidem*) della ragione giunge fino al riconoscimento che identità e differenza hanno una natura *relazionale*. Tanto l'una quanto l'altra, infatti, non sono proprietà naturali ricevute in eredità dalle cose, ma produzioni derivanti dall'*efficacia* determinatrice del concetto. Sarebbe già questa, focalizzata sul rapporto tra ragione e intelletto, una buona illustrazione del contenuto speculativo a cui è richiesto, proprio secondo il metodo dialettico, di saper-si come progressiva auto-realizzazione del sapere. Se questo è l'esito, però, risulta inevitabile accedere alle uniche forme sintattiche di cui la filosofia ha disponibilità, vale a dire quelle ordinarie, a cominciare dal giudizio. Ha dunque perfettamente ragione chi considera il tema sollevato con la proposizione speculativa centrale per l'intero sistema hegeliano e il *leitmotiv* della *Logica*¹⁹. Nella *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito*, lì dove Hegel considera la proposizione speculativa, si legge che «la presentazione, fedelmente discernendo la natura dell'elemento speculativo, manterrà la forma dialettica, e non farà posto a nulla che non venga concepito e non sia il concetto»²⁰. Non c'è nulla, nella presentazione dello speculativo, che può sottrarsi al lavoro del concetto, neanche la forma proposizionale. In un luogo altrettanto decisivo della «Dottrina dell'essenza» si legge: «Vi è dunque nella forma della proposizione in cui è espressa l'identità più che non la semplice, astratta identità; vi è pure questo movimento della riflessione [...] La forma della proposizione può guardarsi come l'occulta necessità di aggiungere all'identità astratta anche il di più di quel movimento» (SL, p. 462). In queste pagine della *Logica*, dedicate alle determinazioni della riflessione (*Reflexionsbestimmungen*), il *movimento* in questione conduce ad una svolta fondamentale per l'intera opera: l'identità perde il suo statuto soltanto *analitico* (così come la negazione quello soltanto *escludente*) per farsi differenza e per riconoscere che nell'identità si tratta più di tutto di

¹⁹ C.-F. Lau, *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, in J. O'Neill Surber (ed.), *Hegel and Language*, State of University Press, New York 2006, p. 63.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd. 3, Aufl. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito* (F), La Nuova Italia, Firenze 1973, 2 voll., p. 55.

una identificazione e, dunque, di un *facere*. Se però, anziché gli esiti nella «Dottrina del concetto», osserviamo il posto che quel movimento occupa nella proposizione speculativa, vediamo che esso chiama in causa anzitutto la dimostrazione filosofica e il suo strumento proposizionale. «Questo movimento, costituente altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento effettivamente speculativo; e solo l'enunciazione del movimento medesimo è la rappresentazione speculativa» (F, p. 54). Qui dialettica e dimostrazione costituiscono un tutt'uno, esattamente nel senso in cui metodo e ragione trovavano piena convergenza nell'Idea assoluta. In entrambi i casi il motivo sta nel fatto che il vero è il Sè, vale a dire il movimento del sapere a cui appartiene intimamente la negatività. In questo senso, ha osservato F. Duque che la proposizione speculativa è «un sillogismo condensato o, più esattamente: la *verità* di esso»²¹. Se è vero che almeno fino al 1809 il sillogismo non assume per Hegel il peso speculativo che avrà nella *Scienza della logica*, è vero pure che affinché quest'ultimo sia compiutamente raggiunto non basta sovvertire la forma del sillogismo e coagulare nel medio, da un lato, il cammino del soggetto verso i suoi possibili predicati e dall'altro l'ingresso dell'universale (predicato) nel singolare (soggetto), disperdendo così la restante indipendenza degli estremi; è necessario, inoltre, distruggere il formalismo che caratterizza il sillogismo come serie triadica di giudizi, fino a riconoscere che «il sillogismo disgiuntivo non è in pari tempo più un sillogismo»²². Il concetto concreto ha così ristabilito se stesso nel suo essere altro ed è così tornato nella immediatezza dell'essere ora però come prassi, come un abito vivente in atto. Il movimento reale dell'aratro – per usare il noto esempio hegeliano – non si compendia in proposizioni, né in giudizi. Quel movimento è colto nella misura in cui si accede all'operare interno effettivo di colui che quel mezzo utilizza per realizzare i suoi scopi. La tesi di Duque sopra richiamata, dunque, ha il merito di rivelare che nella proposizione speculativa si intrecciano logica dell'essenza

²¹ F. Duque, *Propuesta de lectura de la «Proposición especulativa» de Hegel*, in Id., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Granica, Barcellona 1990, p. 95. Per un'analisi dell'attinenza del tema con la riflessione kantiana si veda di J. Hyppolite, *Proposition empirique et proposition spéculative*, in *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1953, pp. 187 sgg. Sull'elaborazione che sta dietro alle pagine della prefazione della *Fenomenologia* hegeliana si v. G. Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gryter, Berlin 1981.

²² Il passaggio in questione recita: «Ciò che è la verità del sillogismo ipotetico, l'unità del mediante o del mediato, è pertanto posto nel sillogismo disgiuntivo, il quale per questa ragione non è in pari tempo più un sillogismo» (SL, p. 798).

e logica soggettiva in una mescola che è sì rivolta a decostruire la forma *naturale* del giudizio, ma che pure nella *Grande Logica* assumerà un'articolazione diversa per livelli e ordine seguito. Il sillogismo dunque si trova nell'inconsueta condizione di esporre la verità della proposizione speculativa, senza però che essa risulti compresa e assunta all'interno del sistema come suo momento²³.

Al di là di questa particolare dislocazione della proposizione, la sua funzione una ragione ce l'ha, dal momento che il concetto è «l'auto-moventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni» (F, p. 50), e perciò, in quanto soggetto, non è immobile sostanza, ma sapere del legame (*Verbindung*) che unisce i predicati come essenza del soggetto. È certamente vero, infatti, che la *forma* della proposizione esprime la “differenza” e la “identità” dei termini (soggetto e predicato), ed insieme il movimento dell'uno nell'altro. Una cosa però è rappresentare l'identità speculativa dell'identità e della non-identità, altra cosa è dimostrarla – come osserva S. Houlgate – osservando l'*attività* del pensiero. Quest'ultima, anziché semplicemente progredire dal soggetto al predicato, ripiega il movimento su se stesso, e riportandosi dal predicato sul soggetto, si ritrova non nel soggetto come solidificata base oggettiva, ma più propriamente nel soggetto del contenuto²⁴. Perciò, la forma della proposizione, scrive Hegel, non deve venire rappresentata soltanto come se fosse un *freno* (*Hemmung*) al darsi di ciò che il vero è, ma attraverso essa «si deve invece presentare (*darstellen*) quel ritornare in sé (*Zurückgehen*) del concetto» (F, p. 54). Neppure la forma astratta della proposizione, dunque, è esclusivamente astratta,

²³ È stato Klaus Düsing a sostenere la tesi che la proposizione speculativa sia il risultato di un'ispirazione momentanea di Hegel, poi superata e abbandonata a favore della dottrina del sillogismo nel sistema maturo. Al di là di questa conclusione è ancora più interessante il fatto che essa derivi da una comprensione del problema speculativo della proposizione come problema di una forma straordinaria della proposizione stessa contrapposta a quella ordinaria; si vd. K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Heinrich (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, p. 20; e anche K. Düsing, *Das Problem der Subjectivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn 1995, pp. 198 sgg.

²⁴ S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 148-149. Ponendo l'accento sulla presenza della logica dell'essenza in questi passaggi, V. Vitiello ha osservato che «l'intero movimento che caratterizza la proposizione speculativa, il passaggio dal soggetto del giudizio al predicato ed il conseguente contraccolpo è palesemente riflessivo: precisiamo la riflessione cui qui si fa riferimento è la riflessione ponente-presupponente» (V. Vitiello, *Hegel in Italia*, Inschibboleth, Roma 2018, seconda ed. riv. e ampl., p. 175).

esattamente come lo statuto dell'intelletto non è soltanto intellettualistico²⁵. Hegel stesso infatti, anziché tra una proposizione ordinaria ed una di natura specificamente speculativa, preferisce distinguere una comprensione raziocinante (*räsonierendes*) e quella speculativa (*begreifendes/spekulatives Denken*) della proposizione. E non è una premura di poco conto, se così facendo chiarisce che la questione non è tanto che *cosa* la proposizione sia o se essa possa distinguersi sulla base di uno speciale contenuto o una forma non ordinaria. Nonostante, cioè, gli esempi di Hegel per illustrarne la specificità propongano come predicato un verbo nominalizzato – «Gott ist das Sein» (F, p. 52) – o un aggettivo sostantivato – «das Wirkliche ist das Allgemeine» (*ibidem*) –, ciò non comporta il venire meno della funzione predicativa della proposizione, che infatti giustifica il movimento dialettico tra soggetto e predicato; più che il rigetto della relazione proposizionale soggetto-predicato, allora, è in questione *come* essa venga compresa attraverso i suoi limiti²⁶. Questa forma, infatti, è ciò che offre allo speculativo *effettiva* consistenza linguistica e al concetto il punto di appoggio per il suo movimento circolare, di progresso e regresso, da cui ritornare in sé sapendosi come concetto.

3. *Proposizione filosofica e proposizione speculativa*

Se ora torniamo al confronto con Kant, considerando il rapporto tra intelletto e ragione a partire dalla sintesi a priori e dal nesso tra sintesi e proposizione attraverso le «transzendente Beweise», notiamo in particolare due elementi rilevanti. Da un lato, la logica trascendentale, il cui ambito è essenzialmente diverso da quello della logica generale, non lascia invariata la forma proposizionale. Nella misura in cui essa è una logica della verità, anche il profilo e la funzione dei suoi elementi cambiano. In particolare, a subire una trasformazione è proprio il giudizio; artefice ne è quel movimento che nei giudizi sintetici costringe a uscire fuori

²⁵ Con un'espressione che ci pare particolarmente felice Gaetano Rametta ha descritto così questo profilo della problematica appartenente alla proposizione speculativa: «(...) per Hegel la compiuta realizzazione della verità non è fornita dalla semplice interpretazione speculativa della proposizione, ma dalla rap/presentazione linguistica di quella stessa interpretazione (...)» (G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 64).

²⁶ Su questo in maniera molto convincente si vd. J. Surber, *Hegel's Speculative Sentence*, in «Hegel-Studien», 10 (1975), p. 228.

(«hinausgehen») dal concetto dato per considerare qualcosa del tutto differente («etwas ganz anderes»), vale a dire il tempo come forma pura dell'intuizione. Kant conclude questo passo molto noto della *Critica* affermando che «il giudizio in sé stesso non è in grado di rivelare né la verità né l'errore» (A 154 B 194). In altre parole, identità e contraddizione non definiscono lo spazio di verità della sintesi a priori, ragione per cui la verità non risulta una funzione del giudizio.

Da qui sorge la seconda considerazione, che ha a che fare direttamente con la dimostrazione trascendentale vera e propria del giudizio sintetico a priori. Nella «Disciplina della ragione pura rispetto alle sue dimostrazioni», tra le proprietà delle dimostrazioni che Kant enumera è la terza, quella genetico-ostensiva, ad acquistare un valore decisamente superiore alle altre (A 789 B 817)²⁷. L'elemento principale che caratterizza un principio dell'intelletto puro è il suo profilo circolare, vale a dire quello di esprimere un'attività che, nel porre il fondamento della sua dimostrazione, basa su questo la sua fondazione. Kant scrive a proposito del principio di causalità che esso è un principio «dal momento che ha la proprietà di rendere possibile la sua stessa prova (*Beweisgrund*), cioè l'esperienza, e di dover essere sempre presupposto (*vorausgesetzt*) in essa» (A 737 B 765). Questo carattere circolare, estendibile a tutta la serie di principi dell'intelletto, è molto spesso sembrato un circolo tra ciò che la proposizione rende possibile e ciò a partire da cui essa deve svolgere la sua azione dimostrativa, come se questa circolarità fosse il certificato della vittoria dell'empirismo sulla pretesa aprioristica, e, in ogni caso, il documento della condizione empirica dell'esperienza contro cui la sua dimostrazione trascendentale deve scontrarsi²⁸. In realtà, dietro a questo circolo c'è una questione diversa, che riguarda una specifica declinazione del rapporto tra ragione e intelletto, quello tra sintesi a priori, cioè il prodotto con cui la ragione esprime la propria causalità nel mondo, e forma proposizionale. In primo luogo, la dimostrazione trascendentale comporta un certo genere di conoscenza, che però non è la semplice conoscenza della costituzione degli oggetti. Non si tratta, dunque, di

²⁷ Per un'analisi estesa delle prove per le dimostrazioni trascendentali si vd. M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 1988, pp. 202 sgg.

²⁸ Chi ha ripreso questo genere di lettura è P.-A. Crawford, *Kant's Theory of Philosophical Proof*, in «Kant Studien», LIII, 1-4 (1962), pp. 257-268. È stato invece Manfred Baum a suggerire – a noi sembra opportunamente – che in realtà, in questo testo, Kant stia descrivendo una condizione piuttosto diversa da un semplice circolo vizioso; cfr. M. Baum, *Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason*, in P. Bieri, R.-P. Horstmann (eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, L. Krüger, Springer, Dordrecht 1979, p. 13.

una conoscenza sfociante in un qualche tipo di evidenza empirica. È così spiegato il profilo ostensivo della dimostrazione, la quale infatti deve poter tenere unite «con la certezza della verità, la cognizione delle fonti di essa»; e cioè: oltre alla sintesi, anche le sue condizioni (A 789 B 817). Non solo è necessario portare a manifestazione il contenuto della sintesi a priori (l'oggettività), ma insieme anche i modi e le condizioni con cui esso si produce. Perciò, è naturale che l'elemento su cui gira l'intera dimostrazione sia il giudizio, la copula, e cioè quella risorsa che, a partire dalla deduzione trascendentale delle categorie, consente a Kant la distribuzione tra concetto e oggetto, tra unità e molteplicità. Lo testimonia il fatto che la dimostrazione trascendentale si riferisce a proposizioni (*Sätze*) e non a semplici argomenti trascendentali e sintetici; così come è vero che nella *Critica* i principi dell'intelletto fanno la loro comparsa sotto la veste di proposizioni, essendo dunque loro stessi dei giudizi²⁹. In questo senso la compagine dei *Grundsätze* rappresenta un vertice indiscusso dell'intera *Critica*. Perché nei principi puri dell'intelletto è tematizzata l'intera compagine di strutture che vengono messe in gioco nella sintesi e nel giudizio. E perché, in secondo luogo, oltre ai modi della sintesi, figurata o discorsiva, la logica trascendentale presenta una sorta di trasfigurazione della forma del giudizio, come Kant ripete anche replicando a Eberhard³⁰. E dato che la sintesi a priori è una produzione della ragione, è inevitabile che a esercitare quella trasfigurazione della forma del giudizio sia la ragione, esercitando il suo potere. Tutti i principi vengono dimostrati risalendo a ciò che essi rendono possibile, vale a dire l'esperienza possibile. Heidegger ebbe a dire che «questo movimento in circolo [...] costituisce l'essenza dell'esperienza»³¹; seguendo l'argomentazione che Kant offre, dovremmo aggiungere che questa circolarità costituisce l'essenziale della conoscenza filosofica. Infatti, questo andamento circolare caratterizza l'uso discorsivo della ragione distinguendolo

²⁹ Va detto che Baum fornisce tre esempi di dimostrazioni trascendentali: le «Analogie dell'esperienza», la deduzione trascendentale dei concetti puri e l'«Estetica trascendentale». Questa operazione ha evidentemente buone ragioni rinvenibili nella vicinanza tra gli argomenti, per quanto lo stesso Baum rilevi un diverso uso della nozione di "esperienza possibile" (cfr. M. Baum, *Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason*, cit., p. 19) tra le Analogie dell'esperienza e la deduzione delle categorie. A proposito della differenza tra *Grundsätze* in generale e deduzione delle categorie resta però che è solo a partire dalla definizione del supremo principio dei giudizi sintetici che un argomento trascendentale compare nella forma proposizionale.

³⁰ Si veda I. Kant, *ŒE*, AA VIII 245; trad. it. *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di C. La Rocca, Giardini, Pisa 1994, pp. 129-130.

³¹ M. Heidegger, *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 208.

da quello costruttivo; ed è questo profilo ciò grazie a cui il sapere della filosofia si distingue rispetto a quello matematico. Una distanza che attiene all'operatività dei rispettivi orizzonti conoscitivi, costruttivo l'uno, genetico-ostensivo l'altro, quello cioè messo in campo dalla ragione nel momento in cui è chiamata a provare l'esperienza nel suo farsi possibile. Sembra che, partendo da queste premesse, si possa riconoscere qualcosa di più. E cioè, che anche la circolarità tra principio puro ed esperienza possibile trova la sua giusta collocazione nella forma proposizionale. In questo senso, almeno nella prima *Critica*, quello tra sintesi a priori e proposizione è un nesso che affonda nelle radici della ragione kantiana, e non certo una scelta dettata dall'arbitrio. Ed anzi, la sezione della Disciplina dedicata alle dimostrazioni è il luogo dove è più approfondito questo rapporto. Da parte sua, senza dubbio, Hegel riconosce che la sintesi a priori kantiana rappresenta «uno dei principi più profondi per lo sviluppo speculativo» (SL, p. 665); eppure egli non sembra disponibile a considerare tutte le implicazioni dell'attività della ragione kantiana come produzione a priori di *realtà oggettiva*, cosa che anche per Kant resta profondamente diversa dalla semplice esistenza sensibile. In particolare, Hegel non sembra disposto a riconoscere che nella conoscenza trascendentale della ragione, quella conoscenza che è riflessione sulle proprie regole e sulle prassi costitutive, ne vada non tanto di un fenomeno nel senso in cui lo è un oggetto dell'esperienza empirica, ma di una prassi che definisce l'attività della ragione.

Una volta giunti alla «Dottrina del metodo», le ragioni tali per cui, nell'intera *Critica*, non si trovi traccia di un giudizio *direttamente* sintetico in base a concetti sono chiare. Il concetto di «qualcosa che accade» non può portare direttamente al concetto di *causa*, come sarebbe se invece fossimo in presenza di una proposizione *dogmatica*. C'è bisogno di un terzo, anche di natura «contingente come è l'esperienza possibile» (A 737 B 765). Da qui discende anche il motivo per cui la proposizione sintetica non è semplicemente un principio, ma deve essere *dimostrata* come tale, vale a dire facendosi carico della possibilità del suo stesso fondamento, cioè l'esperienza. Come si vede, allora, l'esigenza hegeliana, esposta nelle pagine della *Vorrede* alla *Fenomenologia*, di recuperare il concetto autentico del dimostrare filosofico legando la dimostrazione al metodo dialettico, non è un'istanza poi così remota anche per Kant. Nel caso di quest'ultimo, certo, la dimostrazione non si dispone su un metodo coincidente totalmente con «ciò che il vero è» (F, p. 54); ma è pur vero, d'altronde, che l'ostensività della dimostrazione trascendentale mette in campo l'esigenza di considerare ciascun principio puro dell'intelletto, per dir così, non come proposizione individuale in sé conclusa, ma nella relazione

circolare che le condizioni di possibilità dell'esperienza intrattengono con ciò che esse rendono possibile (A 158 B197). Con una conseguenza decisiva per la ragione: l'esperienza possibile, cioè il prodotto della ragione che rende possibili gli oggetti, non è la misura ultima per comprendere la ragione come attività di auto-conoscenza. Quest'ultima è, appunto, l'attività di esibizione dei principi all'opera nell'uso della ragione, che perciò si rivela non soltanto una conoscenza delle forme intellettuali costitutive l'oggetto; essa è, piuttosto, un'unità composta da prassi riflessiva e conoscenza determinante, da principi regolativi e costitutivi, da idee, concetti e intuizioni. Perciò, si potrebbe riassumere che, in quanto è questo genere di totalità, la ragione è un'attività orientata verso la sua espressione discorsiva nel giudizio, una sorta di transitività nella forma del principio o proposizione fondamentale (*Grundsatz*). Può essere fissato in questa caratteristica il punto di contatto con la ragione hegeliana, che proprio nella proposizione speculativa emerge con chiarezza, ed anche inevitabilmente con un andamento diverso. Anche nella proposizione speculativa hegeliana, infatti, è all'opera una ricollocazione della forma del giudizio, non riducibile affatto a una semplice fuga dall'universo delle parole con cui il mondo è dato. Piuttosto, questa dislocazione speculativa della proposizione deriva dal riconoscimento che la riflessione non può dire il proprio *essere*, senza che tale affermazione sia negazione del contenuto affermato. Così sorge la necessità dialettica, per cui il contenuto affermato in quanto affermato è *posto come tolto*: non si può che dire il dire, dunque, ma sempre in quanto dire già risultato, già deposto a detto. L'*occulta necessità* della proposizione indica che non c'è modo di trarsi fuori dalla struttura proposizionale che dice l'essere già sempre trapassato del dire nel detto; questo trapasso è l'essere-tolto del detto come immediato, come soltanto contenuto, e *posto* come quel detto mediato nel dire, come quel detto in cui ad essere detto è il dire come l'*altro* del detto nel detto come altro. Questo il «contraccolpo» di cui Hegel parla nella *Vorrede* della *Fenomenologia* seguendo l'operatività della ragione; nel detto si presenta così il *ritornare in sé* del concetto, vale a dire l'apparire come assoluta riflessione in sé stessa. In questo modo, il vero *dialettico* dimostra che la forma della proposizione non è soltanto un impedimento di cui fare a meno, ma un momento assorbito dal *metodo* affinché l'essere come concetto si presenti non in altro, bensì come altro a se medesimo. E qui si tocca un punto di grande distanza rispetto a Kant, per il quale il rapporto tra essenza e manifestazione, tra sapere e prassi non arriva mai ad una perfetta e compiuta coincidenza. C'è infatti una differenza formidabile tra una ragione che è auto-conoscenza perché rivolta a conoscere i propri limiti, e il cui destino è di intraprendere vie e strade

non battute e non conosciute, cercando di non naufragare; ed una ragione, invece, che scoprendo il mondo promuove se stessa oggettivandosi in esso. Questo contrasto ha un sapore ancora più accentuato, ed esemplare, se lo si guarda, come abbiamo cercato di fare, a partire dall'esigenza, questa sì condivisa, di tematizzare il processo di auto-realizzazione della ragione attraverso il rapporto tra ragione e proposizione.

English title: Method and Philosophical Proposition in Kant and Hegel.

Abstract

My aim, in this paper, is to discuss the role of the propositional form as expression of the logical-linguistic essence of philosophy. To this end, I will make a comparison between Kant's and Hegel's perspectives, using for Kant transcendental proofs, analyzed in Methodenlehre's «Discipline of Pure Reason». For Hegel I will examine the passage expounding the “speculative proposition” in the Preface of Phenomenology of Spirit. My first aim is to point out the role of judgement's propositional form, at the one hand, for the relationship between synthesis a priori and its propositional expression articulated in Critique of the pure Reason and, at the other hand, for the dialectical movement of the proposition itself that – according to Hegel – is the “speculative in act” (das wirklich Speculative), nothing but the articulation and exposition of the interdependency of propositions on each other. There is no doubt that Kant and Hegel propose two different analysis of logical capacity of philosophy. These differences are based on two dissimilar objects of philosophical knowledge, as transcendental and speculative synthesis a priori. But there is a common element between reason's transcendental reflective knowledge of its own procedure and speculative proposition as meta-theoretical reflection on our linguistic capacities. This main common aspect is the role of the propositional practice (praxis) in the philosophical knowledge. It cannot be experienced or judged by understanding; but what kind of experience is it possible for it? To point out this problem – that is the problem of reason's discursive capacity of self-knowledge – is our second aim in this paper.

Keywords: Transcendental proofs; Speculative proposition; Synthesis a priori; Dialectical method.

Giulio Goria
 Università Vita-Salute San Raffaele
 goria.giulio@hsr.it

T

Facing Moral Complexity. The Role of Moral Excellence in Guiding Moral Judgment¹

Simone Grigoletto

1. *A Phenomenological Perspective on the Experience of the Moral Agent*

As moral philosophers, we mostly deal with the conceptual analysis of moral theories. However, we should always be reminded that our moral framework does not only affect the scientific production of the contemporary debate on normative ethics. These frameworks do have an influence on moral agency as we live it in our everyday lives. Conceptual work is of primary importance since practice without a strong theoretical background can be easily misguided. At the same time, theory without a constant reference to practice risks to remain empty. For this reason, it is important to adopt a phenomenological² perspective of what it is like to be a moral agent.

This sort of analysis reveals a manifold moral experience that perceives the agent as drawn by different moral pulls. From a moral point of view, we seem not to function in a coherent way but to respond to different moral sources. This means that we are attracted by different (and sometimes conflicting) values that can lead us to the so-called “hard” choices. Such a pluralistic moral framework is revealed by a phenomenological analysis of the subject’s moral experience. This understanding of morality can

¹ The production of this essay has been sustained and scientifically guided by the Catholic University Center of the Italian Episcopal Conference.

² The term “phenomenological” can allude to very different meanings and call to mind various philosophical traditions (the philosophical approach that follows Edmund Husserl’s work is a major example). The understanding of the term that I use here is less specific. By phenomenological, I mean the analysis of the moral experience from the first-person perspective.

be generally defined as *moral complexity*. However, the origins of this approach are difficult to trace. Certainly, the debate in the English-speaking philosophical tradition of the twentieth century is characterized by a multitude of authors that have tried to address this issue. Among them, David Ross, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Bernard Williams, Thomas Nagel, and Charles Larmore stand out. What all these authors have in common is the inclination to emphasize how the agent's moral experience is ultimately *complex* and as such, cannot be oversimplified in favor of whatever moral framework. The approach of *moral complexity* is then the belief that we, as moral agents, are not required to conform to the moral theories that have greatly characterized (and partly still do so) moral philosophy over the last three centuries. Again, such theories hold that the phenomenological features that characterize a moral agent lead to the espousal of a pluralistic (complex) system of morality. The endorsement of a pluralistic structure of morality is, to a certain degree, another feature that combines the thoughts of the cited authors. This theoretical move seriously considers the need for a framework that acknowledges *moral complexity* by offering the degree of theoretical depth that pluralism can extensively grant. Different moral sources can eventually clash with one another, but rather than being considered a mere problem to solve, this heterogeneity is the very essence of our moral lives. We need to keep this essential complexity intact if we want to provide a truthful account of morality. Isaiah Berlin's words forcefully remind us about this important prerequisite of any moral inquiry: «These collisions of values are of the essence of what they are and what we are»³. Post-modern societies have broadly displayed such increasing diversity of ideas on how to live a good life. Based on Berlin's words, we then can only acknowledge how *moral complexity* characterizes our lives as human beings. I think that this point is particularly evident when we analyze cases of *moral excellence*⁴. Moral saints and heroes represent a very specific (and yet quite interesting) category of moral agents. For example, if we consider the praiseworthy deeds of Father Maximilian Kolbe or the 9/11 firefighters, we can appreciate the complexity of their choices. Being the exceptional agents that they are, they have acted beyond the call of duty (even if in different ways), but it is not difficult to believe how tough and challenging their choices must have been. These particular moral choices

³ I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton 2013, p. 14.

⁴ *Moral excellence* is my primary concern in sections 5 and 6 of this paper.

represent cases where the pulls of different moral values and the complexity of moral deliberation are particularly evident. The general aim of my paper is to show how these cases turn out to be remarkably efficient in developing and guiding the moral judgment of all moral agents.

2. Defining Moral Complexity. Axiological and Methodological Pluralism

I now introduce some considerations about the features of our moral life that a phenomenological approach reveals. Consider the following example:

Mary has a good friend named John, who lives nearby. She promised to John that she would help him to move out from his current apartment and to bring all his belongings to his new place. When the day of the move arrives, she is about to go to John's place when she receives a call from her long-time friend Juliet. They have not seen each other for a while, so Juliet invites Mary to go out for coffee. If Mary goes out with Juliet, she will not have time to help John that afternoon. Therefore, even if she is filled with regret and would greatly enjoy Juliet's company (more than helping John), she declines Juliet's invitation. After all, she has made a promise to John and believes that keeping it is the right thing to do.

Later that day, Mary is at John's new place, which happens to be much smaller than his former apartment. John struggles to make everything fit in the new place, so he decides to donate much of his belongings that are not necessary anymore. John's friend Mark has a much larger house, which would have plenty of space for John's furniture. John has previously promised to Mark that he would receive all the surplus items from the move. However, Mary suggests that a fairer choice would be giving everything to the local prosocial organization in order to have all the goods redistributed to some people who have less. She believes that giving to those who have less in order to maximize the benefits of the donation is the right thing to do.

Situations such as this one are common in our everyday lives. We happen to make moral judgments in different contexts, according to diverse backgrounds, and with various aims. As such, we recognize a plurality of variables regarding how we make moral deliberations. If we examine our moral experience through a phenomenological approach, we realize how complex⁵ our moral life is. Understanding the phenomenology of our com-

⁵ I use "complex" as a non-technical term for now, meaning composite, heterogeneous, and manifold.

mon moral judgments reveals the manifold essence of morality. Moral experience ultimately discloses that the agent's moral life, if considered as a whole and not specifically involving a single case, appears to be complex. I believe that such complexity is the result of two different features of our moral life: *axiological pluralism* and *methodological pluralism*.

The first way of recognizing pluralism is by analyzing the content of our moral judgments. If we compare different moral judgments, we notice how we deliberate according to a variable set of what happens to be morally valuable in the given circumstances. What I mean by *axiological pluralism* is the fact that our judgments are based on values⁶ that vary their relevance from time to time. In other words, our judgments vary in their specific content. In the above-cited example, Mary decides to keep her promise, grounding her judgment on her respect for the promisee⁷. Respect (or the autonomy of other moral agents) happens to be the value that appears especially important to Mary, given the circumstances. In that particular scenario, that value trumps all the others, assigning a prominent importance to keeping a promise. In contrast, when she suggests how to donate fairly, her focus changes. She is mainly concerned with the moral value of equality (or a certain understanding of utility, one might say). In this second situation, a different value takes priority over the others. This example shows how, in real-life situations, different moral values (one irreducible to the other) can vary in their moral relevance for the agent. My contention here is simple: the moral phenomenology of the moral agent highlights a plurality of moral values that happen to have variable moral priority. Moral experience is characterized by a pluralism of values, suggesting that we are not necessarily required to pick one of them as having a constant priority over the others. This idea aligns with the standard definition of moral pluralism as a framework of multiple, potentially ultimate moral ends that express a *pro tanto* priority over the others.

A second way of understanding the heterogeneity of morality is to recognize that we do not make all our moral judgments by following a unique and coherent methodology. There are different (at least two) ways in which we make moral deliberations, and their priority varies from time to time. What I call *methodological pluralism* is the fact that our judgments do

⁶ This term will likely be misunderstood. What I mean here is simply that different fundamental ideals of morality might happen to be relevant in the particular case.

⁷ A Kantian line of argumentation could be even more specific, claiming that a promise needs to be kept because of the respect for the autonomy of all other rational agents. Arguably, we might deduce from this argument that Kant's ultimate moral end is individual freedom.

not always follow the same path to provide a moral deliberation. Again, in the above-cited example, Mary decides to keep her promise by virtue of a moral claim derived from a deontological approach. At the same time, once she is confronted with the issue of a fair donation, she morally deliberates according to a consequentialist approach. Cases such as this reveal that according to the situation, one methodology for moral deliberation might trump another that is considered less efficient in dealing with the situation faced by the agent. The consequentialist approach might appear more apt for what is morally at stake in cases such as the fair donation of one's belongings. Conversely, there happens to be cases, such as keeping a promise, where grounding our deliberation on a deontological framework appears to fit the circumstances better⁸. This is not to say that in a particular situation, the methodology that the agent endorses is the only one available to reach the same conclusion. There are ways to ground a promise on consequentialist approaches and ways to respect equality according to a deontological theory. Nevertheless, the choice among the feasible options is left to the agent, who will pick the most reasonable and efficient way to account for the relevant moral value. In one of the influential papers co-authored by Joshua Greene, he and his colleagues have made a claim similar to the present one⁹. Through an experimental inquiry, they have tried to show that a moral deliberation by the same agent is a combination of rational and emotional engagement. Moral judgment can be either *impersonal* or *personal*, according to which of the two elements is more influential. These entail two distinct mental events. The experiments conducted by Greene and his collaborators confronted the emotional responses that different subjects revealed in the analysis of moral dilemmas of different kinds compared with what they revealed in cases of non-moral choices. What Greene and colleagues' study has shown is primarily the fact that our moral judgment is a combination of different factors (rational and emotive) and further confirms how it is ultimately complex. Moreover, their analysis has underlined how judgments, considered distinctively moral, can be of two kinds (at least) and how this is true even at the cerebral level. This

⁸ In certain cases, the choice of the relevant methodology might even exceed the limits of rationalist theories (such as the two reported in the example) to conform to a *sentimentalist* approach. I leave this issue aside for now, since it is not functional to my point to further articulate this specific issue.

⁹ J. Greene *et al.*, *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, in «Science», 293 (2001), pp. 2105-2108. The main claim of this paper and Greene's subsequent works is that emotions play a major role in moral deliberation.

conclusion resembles what I have defined here as *methodological pluralism*. However, my classification of pluralism aims at giving an account of a philosophical distinction (deontology and consequentialism in the above-cited example) rather than a distinction of psychological and cerebral activities.

My claim is that moral pluralism is structured (at least) at two levels: value-related and methodological levels. Amartya Sen implicitly alludes to a similar point when focusing on the idea of justice in cases of just allocation of resources¹⁰. He proposes a scenario where there are plural and competing reasons for justice, all of which are impartial in different ways. Suppose you have to choose which one of three children has to receive a flute about which they are quarreling. The first child is the only one who can actually play the flute. The second child is clearly the poorest and the one who has no toys to play with (the other two being clearly richer children). The third child is the one who has made the flute after many months of work. Who should receive the flute if you have to make a just decision? This scenario points out that there is no clear answer to this question. Of course, different theories of justice would straightforwardly point out which one of the children ought to receive the flute¹¹, but which of the three ways of deliberation we ought to follow remains an open question. Accordingly, we might end up making an arbitrary choice. This happens for two reasons:

I also want to draw attention here to the fairly obvious fact that the differences between the three children's justificatory arguments do not represent divergences about what constitutes individual advantage [...], but about the principles that should govern the allocation of resources in general. They are about how social arrangements should be made and what social institutions should be chosen, and through that, about what social realizations would come about. It is not simply that the vested interests of the three children differ (though of course they do), but that the three arguments each point to a different type of impartial and non-arbitrary reason¹².

The problem here is not only which of the moral values at stake takes priority over the others (be it hedonistic utility, economic equality, or autonomy). We also face the problem of which of the theoretical frameworks

¹⁰ A. Sen, *The Idea of Justice*, Belknap Press, Cambridge (MA) 2009, pp. 12-15.

¹¹ As Sen underlines, the economic egalitarian would assign the flute to the poorest, the libertarian would offer it to the flute maker, and the utilitarian hedonist would give it to the person who can actually play the flute.

¹² A. Sen, *The Idea of Justice*, cit., pp. 14-15.

(granted that all three provide impartial results in their own ways) needs to be espoused to make the just choice. The phenomenology of cases such as this reveals the double layer of moral pluralism. Both *axiological pluralism* and *methodological pluralism* play a role in our everyday choices and as such, need to be considered when we analyze our moral choices.

3. *Moral Judgment: Philosophical Tradition and Contemporary Insights*

Following a pluralist moral framework can make agency a very delicate procedure. This is true for at least two causes: a) it might be hard to recognize the moral reasons for the action, and b) it might be hard to decide which of the reasons takes priority over the others (in other words, it is difficult to choose what to do). Both these topics are widely covered by the philosophical tradition from its early stages to its contemporary developments. The first of these two problems is generally covered by questions over the use of the practical reason, intended, in this regard, as the faculty that recognizes the moral reasons for the action¹³. The second problem concerns the usage (and development) of the agent's moral judgment as the capacity to understand what to do in the given situation. In this paper, I focus on this second issue.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle is well aware of the fact that *deliberation* and *choice* embody crucial moments of our moral lives. They both represent something that is specific to fully formed moral agents who can avoid the lures of appetite and other passions¹⁴. Accordingly, Aristotle claims that choice is particularly helpful when we need to evaluate someone's moral character and ability to pursue the virtues. However, while the process of deliberation has primary importance in our moral experiences, it is far from being an easy task to accomplish:

Now every class of men deliberates about the things that can be done by their own efforts. And in the case of exact and self-contained sciences there is no deliberation [...], but the things that are brought about by our own efforts, but not always in the same way, are the things about which we deliberate. [...] Delibera-

¹³ This Kantian understanding of practical reason is famously argued in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, when Kant discusses the categorical imperative as the primary principle of practical reason.

¹⁴ This group does not include children. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book III, 1111 b 5.

tion is concerned with things that happen in a certain way for the most part, but in which the event is obscure, and with things in which it is indeterminate. We call in others to aid us in deliberation on important questions, distrusting ourselves as not being equal to deciding. We deliberate not about ends but about means. [...] They assume the end and consider how and by what means it is to be attained; and if it seems to be produced by several means they consider by which it is most easily and best produced¹⁵.

This fascinating passage includes many interesting points about the deliberative process. First, the calculation that characterizes hard sciences is not representative of the sort of process that outlines moral agency. From a moral perspective, choosing what to do might entail different features that can alter the process from time to time (the sort of variation that does not happen in hard sciences). This process might eventually make the picture “obscure” and “indeterminate”, transforming each choice into the product of a brand-new deliberative process. It is interesting to see here how Aristotle recognizes the help that can come from others who embrace a different perspective and can be more equipped in facing the indeterminateness of the situation.

A second interesting point is the acknowledgment of pluralism. When we decide what to do, we focus on the various means at our disposal in order to achieve a certain end. This approach introduces the possibility that we have various means available. Choosing the “easiest” or the “best” way to do something ultimately means determining which of the available options takes priority over the others. According to Aristotle, this is the situation where we exercise the faculty of *practical wisdom* (φρόνησις), namely the feature we attribute to those who deliberate well about good ends and the means to achieve them¹⁶. In this paper, I focus on finding seeing possible ways of developing and supporting this faculty. The first two features of the deliberative process that we can draw from the ancient thought is the possible indeterminateness of this process and the variety of the means that we can choose.

Thomas Aquinas has expressed similar attention to the deliberative process by assigning the core of his moral system to *voluntas* (the will). Moreover, for Aquinas, a virtue is an *operative habit* expressed by the capacity of choosing and deliberating wisely over time¹⁷. Moral deliberation

¹⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book III, 1112 a 30-1112 b 17.

¹⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book VI, 1140 a 24-1140 a 32.

¹⁷ T. Aquinas, *Summa Theologica*, I, II, q. 55, a. 3 (trans. by Fathers of the English Dominican Province, 1947).

is then not only the primary expression of our moral dimension but also the way of defining our virtuous character. Interestingly, for the reading of the moral complexity delineated here, the intention behind the widespread anthropological interpretation of Aquinas' thought is for the deliberative process to be an inner dialogue amid a plurality of voices¹⁸. Moral choice deals with the plurality of contingencies and as such, is not necessarily an easy task¹⁹. Moral deliberation confronted with the plurality of reality is described as a process that has to face a certain degree of uncertainty. This feature, together with the plurality and the indeterminateness underlined by Aristotle, represents a proper description of the phenomenology of a moral choice. Authors from the ancient and the medieval philosophical traditions have never used terminology that explicitly evokes a more contemporary concern for moral pluralism; nevertheless, it is significant that they have not missed highlighting the *complexity* typical of the moral dimension.

Such terminology is much more present in more recent works. The contemporary debate on decision-making has a clear focus: the rational capacities of the subject who recognizes, evaluates, and picks the more suitable moral reasons in order to achieve the intended end. This trust in the subject's moral reasoning is well summarized by Charles Larmore in these lines:

To exercise the faculty of reason is to engage in reasoning, to adduce considerations we see as reasons in order to conclude that we should believe this or do that. [...] Reason involves a receptivity to reasons²⁰.

Responsiveness to reasons defines the specific *practical* character of this faculty of reason. Acknowledging the reasons in favor of a certain course of action is practical because it is something connected with our intentions and ultimate ends. This is why this faculty of reason has a strong motivational component (i.e., it leads to acting). Additionally, the specific object of practical reasoning is what distinguishes the practical from the

¹⁸ See G. Grandi, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla "moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Trieste 2015. Grandi argues that Aquinas' conception of the inner life of a choice later inspired Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises* (pp. 131-132).

¹⁹ T. Aquinas, *Summa Theologica*, I, II, q. 14, a. 1 (trans. by Fathers of the English Dominican Province, 1947).

²⁰ C. Larmore, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 109.

other major role of reason, the *theoretical*. In this regard, we are concerned with what to believe and generally speaking, with our understanding of the world. The definitions of belief and intention (in relation to our ultimate ends) are, in sum, the primary objects of theoretical and practical reasoning. This fundamental distinction of the roles of reason has widely characterized the contemporary debate²¹.

In the course of the 20th century, many philosophers supported the idea that our moral decision-making process is characterized by a plurality of sources of the good. Among the supporters of the pluralistic approach, we find authors such as Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Bernard Williams, Thomas Nagel, and Charles Larmore. The grounding idea is that when we engage in moral reasoning, we face different kinds of moral forces that could potentially count as moral reasons. This is what makes the experience of the moral agent ultimately *complex*²². According to these authors, what is essential to emphasize is that the various reasons that our practical reason acknowledges to have *prima facie* importance are not simply the different specifications of a unique ultimate idea of the good. In fact, the good appears intimately divided and heterogeneous, and we need to recognize this feature. As our everyday experience often shows, a moral conflict consequently becomes a common component of the moral domain. Finding a clear answer to solve such complexity remains an open question and in many aspects, a fascinating and relatively unexplored field of moral philosophy.

The plurality of moral options that we have to face is an aspect that has been evident since the time of Aristotelian ethics. In the following sections, I highlight how remarkable agents and in general, any instance of *moral excellence* could help us deal with the complexities of moral choice.

²¹ To be fair, the distinction between the *theoretical* and the *practical* has always been of primary importance in philosophical investigations. Arthur Schopenhauer provides an interesting example, where he distinguishes between a *theoretical* philosopher and a *practical* one. See A. Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes: Volume I Early Manuscripts* (1804-1818), Berg, Oxford 1988, p. 122.

²² In his famous paper, Nagel introduces the idea of the *fragmentation of value*: T. Nagel, *The Fragmentation of Value*, in Id., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 131. It is interesting to remember here that Nagel concludes this essay by referring to the important role of the Aristotelian notion of *phrónesis*.

4. *Interpretation of Reasons and Moral Capabilities*

Moral agency is not necessarily an easy task. Moreover, it is an activity that requires dedication and exercise²³. As such, it is plausible that different subjects present different moral skills and capabilities²⁴. In fact, some agents are better than others at recognizing moral reasons and display a more developed faculty of moral judgment. Those are the agents that we usually engage with when we suspend our judgment and seek advice. An even more limited and uncommon group of agents – moral heroes and saints – is considered exceptionally good at this task. They are said to go beyond the call of duty in remarkable ways, exemplifying what we call *moral excellence*.

In the recent history of the contemporary debate on normative ethics, this peculiar category of acts and agents has drawn a notable amount of attention. An essay that has certainly encouraged and introduced the issue back in the 1960s is Urmson's *Saints and Heroes*²⁵. In brief, the author points out how the classical tripartition of moral acts defined by deontic logic (obligatory, forbidden, and morally indifferent) is insufficient to account for the whole spectrum of human agency. The praiseworthy deeds of moral saints and heroes, who go beyond the merely obligatory, are not defined by those categories. This claim has given rise to the debate on the concept of *supererogation* in an attempt to define acts that are not morally obligatory but still morally relevant and praiseworthy²⁶. Moreover, this concept has an important theoretical function; assigning a dedicated category to acts that express *moral excellence* prevents our theories from being too demanding. Allowing the existence of *supererogation* also means that not *all* morally good acts are obligatory. From a theoretical perspective, this means that a moral theory does not necessarily have to maximize the good, which is a major relief for the regular moral agent. Endorsing a non-maximizing moral theory means that we do not need to sacrifice everything

²³ Aristotle famously states that virtue is a *habitual* state (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book II, 1219a).

²⁴ This does not prevent us from identifying universalizable moral duties. In this sense, a moral duty is a requirement to act in a certain way, regardless of one's moral skills.

²⁵ J. Urmson, *Saints and Heroes*, in A. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle 1958, pp. 198-216.

²⁶ This work on the definition has not arrived at a clear conclusion yet. Existing moral theories, such as Kantian ethics and utilitarianism, have famously struggled to provide a satisfactory account of supererogation.

we have in order to benefit a distant stranger. If that would be the case, we would live in a world with a handful of moral agents who are actually capable of keeping up with those high standards.

This scenario introduces an interesting and provocative question: why are we not all moral saints and heroes? I would like to reiterate the fact that not all moral agents have the same moral capabilities²⁷. Saints and heroes become famous for their ability to demonstrate *moral excellence*²⁸. They do so because they rely on more refined moral tools, excellent decision-making skills, and the capacity for self-sacrifice to benefit others. In other words, they have a deeper understanding of moral life and what it takes to aim at the good. Somehow, it is easier for them to deal with *moral complexity*, and for this reason, they stand out with respect to other moral agents. An interesting way to understand this point is enlightened by John Kekes' definition of *moral depth*:

Depth involves discerning an underlying unity among apparently complex and unrelated phenomena. It is to see the same phenomena as many others also see, but to penetrate below their surface and construct a theory or a vision, depending on the subject matter, that leads to a possible understanding of the reality of which the appearances are manifestations. It is to possess a perspective, an organizing view that provides the foundation of understanding of what was previously problematic, even if no one recognized its problems²⁹.

Saints and heroes are capable of a deeper understanding of moral life, which is what makes them particularly praiseworthy. This ability allows them to have a deeper connection with their moral values and grants them a remarkable ability to bring about the good that they inspire. These exceptional agents deeply identify with their values, making it possible for them to face cases of great self-sacrifice³⁰. However, a mere deeper understanding of the given situation is not the only aspect that constitutes *moral depth*. Kekes claims that depth is not only a cognitive process, but it also has emotive features and action-guiding aspects³¹. The possession of varying degrees of *moral depth* (intended as the combination of moral

²⁷ By moral capabilities, I generally mean the faculty of moral judgment and the ability to act accordingly.

²⁸ As shown in the next section, this might happen for different reasons.

²⁹ J. Kekes, *Moral Depth*, in «Philosophy», 65 (1990), p. 440.

³⁰ This is what makes them capable of performing what is usually considered *supererogatory*. See A. Archer, M. Ridge, *The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation*, in «Philosophical Studies», 172, 6 (2015), p. 1589.

³¹ J. Kekes, *Moral Depth*, cit., p. 441.

understanding, emotional involvement, and action guidance) is one of the characteristics that differentiates moral agents from one another. My claim is that this aspect has often been overlooked, opening up the undesired possibility that our moral theories become too demanding. From a moral perspective, if we do not recognize different moral capabilities, we would all be required to become saints and heroes.

A second argument in favor of the fact that we do not have to be all saints and heroes is the existence of *exclusionary reasons*. As discussed by Joseph Raz³², this kind of reason explains how we can refrain from following a certain moral reason for action. When we are confronted with the matter of what to do in a given situation, many moral reasons for action stand out. After some considerations and eventually, the counsel of others, we identify the best reasons for action. Now, at this stage of the deliberative process, many moral reasons are simply not considered. This might be the case for at least three different motives. First, some moral reasons are not considered because other reasons *outweigh* them and take priority. In other words, some reasons are judged to be worse from a moral perspective and are then discarded. Second, the normative force of a given reason can be *undermined* by some further consideration. For example, I have promised my brother that I will lend him my bicycle, so he could go to the gym. I then have a moral commitment to do so. However, the fact that in the meantime, he has found another way to reach the gym undermines my moral commitment to the point where it loses its normative force. At this point, it is important to highlight, as Piller does³³, that *outweighed* reasons, different from *undermined* reasons, keep their normative force. However, such force has a lower intensity than the one of the reasons that take priority, but still, *outweighed* reasons keep their pull. A third kind of reason that prevents moral excellence from being the standard are *exclusionary* reasons, which are particularly important for the concept of *supererogation* as they often come up in cases of moral sanctity and heroism. *Exclusionary* reasons, as Raz defines them³⁴, are second-order reasons that allow the agent to refrain from taking action for some reason. For example, if I see someone who is drowning in white waters, I have a primary inclination to do something to help this person. However, even if these moral reasons

³² J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Princeton University Press, Princeton 1990.

³³ C. Piller, *Kinds of Practical Reasons: Attitude-Related Reasons and Exclusionary Reasons*, in S. Miguens, J.A. Pinto, C.E. Mauro (eds.), *Analyses*, Porto University, Porto 2006, pp. 98-105.

³⁴ J. Raz, *Practical Reason and Norms*, cit., p. 39.

gain an initial considerable normative force, they lose it as soon as I realize that I have absolutely no swimming skills to personally dive into the water and save the unlucky stranger. Rather, I will do my best to make sure that rescue arrives as soon as possible. We could argue that a case such as this is one where again, the moral agent's skills matter. This time, it is not a case of *moral* skills (such as the different degrees of *moral depth* addressed above), but the inability to swim plays a *morally relevant* role here. It prevents the agent from becoming a moral hero by diving into the water to save a stranger, a possibility that has been *excluded* by the reasons he ought to follow. In fact, the motivating force that saving someone in danger normally has is excluded from playing its regular normative role, given the *exclusionary* reason that I recognize (my inability to swim). This specific kind of moral reason thus explains why on many occasions, we are not required to play the hero or the saint.

A third line of argumentation that prevents moral agents from being required to aim for moral *excellence* involves the distinction between the *requiring* and the *justifying* roles of reasons. Joshua Gert has introduced³⁵ a double role that reasons can perform; when we recognize moral reasons for taking action, it also means that we perceive their normative force that drives us to act in a certain way. Gert has claimed that not all moral reasons play the same role; accordingly, they do not present the same strength³⁶. They could have a *requiring* role, that is, they are necessary and sufficient to make a certain course of action obligatory. If I have promised to help my friend move out of his apartment, I have a *requiring* reason to do so. Reasons could also have a *justifying* role, that is, they support a given course of action while not making it obligatory. I have good reasons to donate a certain amount of money to my preferred nonprofit organization (these reasons would *justify* my donation), but while I recognize the good that this action would bring about, it is hard to claim that I am facing the same normative strength presented by a moral obligation. In general, supererogatory acts are characterized by a *justificatory* role of moral reasons³⁷.

These lines of argumentation are not meant to weaken the role of moral excellence in our moral lives. Instead, they are supposed to prevent our

³⁵ See J. Gert, *Requiring and Justifying: Two Dimensions of Normative Strength*, in «Erkenntnis», 59 (2003), pp. 5-36; Id., *Moral Worth, Supererogation, and the Justifying/Requiring Distinction*, in «Philosophical Review», 121, 4 (2012), pp. 611-618.

³⁶ J. Gert, *Requiring and Justifying: Two Dimensions of Normative Strength*, cit., p. 9.

³⁷ J. Gert, *Moral Worth, Supererogation, and the Justifying/Requiring Distinction*, cit., p. 612.

acknowledgment of moral reasons from becoming over-demanding and creating a frustrating moral experience (since moral excellence is hardly achievable). In fact, Zagzebski's *Exemplarist Moral Theory* provides an interesting and valuable example of the role of moral exemplars for our theoretical framework³⁸. She claims that rather than being concerned with principles and norms, our primary moral concern should be the identification of moral exemplars who are worth our deepest (and well-reflected) admiration. When a moral exemplar is the object of our admiration, it triggers our willingness to "be like that"³⁹ and emulate the admired character (whether real or fictional). In these terms, *moral excellence* is still of primary importance in conducting our moral life, although, as I have highlighted above, pursuing it at all costs turns out to be problematic. Moral exemplars, as underlined in the last section of this paper, express a more refined moral sensibility. When we cannot come up with a choice of our own to overcome the possible bewildering experience of moral complexity, we should trust their judgment.

5. Moral Judgment and the Role of Moral Excellence

Over the last 60 years, the field of moral psychology has progressed extensively. Unsurprisingly, the subject that has drawn major attention is moral development, that is, understanding how we can educate, improve, and enhance our moral faculties. In this regard, Jonathan Haidt's influential studies appear particularly interesting. Since the early 2000s, he has studied a specific emotion called *moral elevation*, defined as a warm, uplifting feeling that people experience when they witness acts of human goodness, kindness, and compassion⁴⁰. According to his studies, this emotion triggers in the viewers the willingness to perform acts of moral goodness themselves. In less technical terms, moral agency is "contagious" and can be transferred from one agent to another. We could infer that a similar

³⁸ L. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017.

³⁹ According to Zagzebski, her moral theory has a direct counterpart in Kripke and Putnam's *Theory of Direct Reference*. If gold is a substance *like that*, similarly, a good act is acting *like that* particular exemplar. While not free from possible criticisms (I have discussed some of them in S. Grigoletto, *Following the Wrong Example. The Exclusiveness of Heroism and Sanctity*, in «Ethics & Politics», XX, 2 (2018), pp. 89-104), this approach avoids the problematic task of providing a descriptive content to the question about moral goodness.

⁴⁰ J. Haidt, *The Positive Emotion of Elevation*, in «Prevention & Treatment», 3, 1 (2000).

process happens in the case of moral judgment. We can form and develop our faculties to guide us through the decisions on what to do by examining what those whom we trust and admire do. The formation of moral agents starts with and consists of their appreciation of the cases of moral goodness that surround them. *Moral excellence* represents an ideal case of moral goodness; thus, it has a significant potential to develop the agents' moral faculties and skills.

Therefore, my general claim in this paper is that we need to acknowledge the dual role of *moral excellence*. First, *moral excellence* is praiseworthy in itself because it introduces remarkable value in the world. The deeds of heroes and saints (considered typical examples of *moral excellence*⁴¹) are praiseworthy, primarily by virtue of the moral value of their outcomes. A risky rescue of a person or an organ donation is morally good *per se*. Second, we could argue that these acts play a secondary role in how they influence other agent. The studies on *moral elevation* support this claim and suggest this further role of moral goodness. As *moral excellence* is the best possible way of expressing our moral agency, we can conclude that it is also the best way of influencing the judgment of other agents. In these terms, *moral excellence* represents the best tool for our moral development.

In the philosophical debate, Zagzebski's *Exemplarist Moral Theory* has introduced similar claims. Even if she does not dedicate much space to the question of moral judgment, her recent book is responsible for reviving the talks about the fundamental role of moral *exemplars* in our theoretical framework. All the exemplars whom Zagzebski has taken into consideration⁴² are, for different reasons, models of *moral excellence*. Accordingly, she defines all the moral terms in relation to the admired moral exemplars⁴³. For the sake of my argument about moral judgment, it is interesting to consider her definition of a right act. Judging when facing moral complexity (but also judging in general) ultimately means deciding on the right thing to do:

⁴¹ However, it would be a mistake to consider saints and heroes the only agents capable of moral excellence. While their moral capacities are certainly outstanding and uncommon, individual supererogatory acts are accessible to any moral agent. It is also important to remember here that not all supererogatory acts display the same degree of praiseworthiness. These acts range from donating a kidney to offering someone coffee, for example.

⁴² They are Leopold Socha, Jean Vanier, and Confucius.

⁴³ L. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, cit., p. 21.

A right act for A in some set of circumstances C is what the person with phronesis (persons like that) would characteristically take to be most favored by the balance of reasons for A in circumstances C⁴⁴.

Following the exemplarist account, once we have identified an exemplar whom we admire (a person like that), we could try to figure out what he or she would decide in our circumstances. There is an important specification to point out here⁴⁵. This definition of a right act does not entail doing *exactly* what the exemplar would do. Rather, it defines a scenario where we examine the given situation (circumstances, who is deciding, who is affected by the act, etc.) *through* the moral judgment of the admired exemplar. That is why Zagzebski discusses the balance of reasons *for* A. We are not referring to what the exemplar would do for himself or herself but to what he or she would choose, knowing all the details of our own choice to be made. This rules out the strict and mere emulation of the exemplar⁴⁶ and opens up a situation where we, as regular moral agents, somehow borrow the exemplar's moral capacities and apply these to our circumstances. As such, given that we are those who, in the first place, pick exemplars through our deep admiration of them, as moral agents, we do not passively follow someone else's choice by mere emulation. The point being discussed here is the *endorsement* of the moral judgment of a remarkable agent by virtue of our admiration that attracts us to him or her. Avoiding any possible mimic of someone else's choice or delegation of responsibility, this way of dealing with moral deliberation is better described by the intimate trust in the exemplar's judgment.

This way of overcoming the possible struggles involved in a moral choice – something that is particularly troublesome in the *complex* structure of a pluralistic approach – underlines the relevant role of *moral imagination*. Facing *moral complexity* could be less complicated when we do so by imagining the situation through the moral judgment of those who are considered to possess remarkable capacities in this regard. An exemplar (and moral excellence *tout court*) embodies the expression of a more refined faculty of moral judgment. Exemplars can eventually play the role

⁴⁴ *Ivi*, p. 201.

⁴⁵ This is something that Zagzebski herself seems to take seriously even if she uses different terminology; *ivi*, p. 202.

⁴⁶ This is something that would be very problematic, as I have claimed elsewhere. See S. Grigoletto, *Following the Wrong Example. The Exclusiveness of Heroism and Sanctity*, cit., pp. 89-104.

of facilitators of wise decision making by all other moral agents, as their moral excellence shows innovative ways of overcoming the impasse of hard choices. When there seems to be no way to resolve a given situation, moral agents have the possibility to endorse the faculties of those who can imagine a way out.

The role of *moral excellence* (well embodied by the deeds of saints and heroes) is representing a useful moral beacon. Facing *moral complexity* can greatly benefit from this support, particularly when making a moral judgment. This claim aligns with the well-established tradition that holds that the development of our *phrónesis* goes through the appreciation (and admiration) of the *phrónimos*⁴⁷. However, it is important to remember that endorsing the moral wisdom of those who are particularly praiseworthy differs from delegating our own choices. Clearly, from a moral perspective, blindly accepting someone else's verdict is quite different from choosing to follow the lead of those who are capable of *moral excellence*.

6. Conclusion

The core argument that sustains the general points presented in this paper is not a complex one. In concluding this essay, it might be helpful to summarize the main argument as follows:

Premise 1. A phenomenological analysis (first-person perspective) discloses a complex and pluralist connotation of human agency.

Premise 2. Moral complexity requires a specific development of our moral judgment.

Premise 3. Moral excellence introduces exemplary (and creative) ways of overcoming the struggles involved in making a moral choice within moral complexity.

Conclusion. Moral judgment can be positively affected and developed by taking into consideration cases of moral excellence (whether represented by moral exemplars or exemplary acts).

While this paper serves as preliminary work toward a detailed study of its key argument, the original point here is to combine the role of moral excellence with moral judgment and decision-making issues within a plu-

⁴⁷ A study that explicitly takes into account the transmission of moral content through the deeds and the lives of saints is C. Palmer, R. Begley, K. Coe, *Saintly Sacrifice: The Traditional Transmission of Moral Elevation*, in «Zygon», 48, 1 (2013), pp. 107-127.

ralist framework. It might be helpful to expand this sort of claim with some experimental work on moral education⁴⁸ to test the role of moral excellence in judgment formation. As it seems the case, if this approach turns out to be promising, we would have a powerful way of addressing the pitfalls of *moral complexity*. As I have stated in the first section of this paper, the plurality of the sources of the good acknowledged in a *complex* system can make deciding what to do particularly difficult. As suggested in this essay, referring to moral excellence can be a useful way to support our moral choices. St. Thomas Aquinas suggested a similar strategy to help guide our *prudence*:

Now it happens sometimes that something has to be done which is not covered by the common rules of actions, for instance in the case of the enemy of one's country, when it would be wrong to give him back his deposit, or in other similar cases. Hence it is necessary to judge of such matters according to higher principles than the common laws, according to which {synesis} (judging according to common law) judges: and corresponding to such higher principles it is necessary to have a higher virtue of judgment, which is called {gnome} (judging according to general law), and which denotes a certain discrimination in judgment⁴⁹.

From a moral perspective, I have emphasized how referring to the “higher principles” in order to support our moral judgment in more difficult cases means drawing from the inspiring and remarkable achievement of *moral excellence*. In an era when some experts suggest the way of artificial moral enhancement, we could much more easily return to appreciating the extraordinary deeds of our moral saints and heroes in order to enhance our moral judgment.

Abstract

Post-modern societies have been marked by an increasing diversity of ideas on how to live a good life. As the current debate on normative ethics shows, this trait has opened up the field to various pluralist moral accounts. Accordingly, a phenomenological analysis of the agent's first-person

⁴⁸ Even if *moral excellence* is not the primary object of investigation in this field, moral education is a rather vast area of research by both philosophers (see K. Kristjánsson, *Aristotelian Character Education*, Routledge, London 2015) and developmental psychologists (see D. Narvaez, D. Lapsley, *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009).

⁴⁹ T. Aquinas, *Summa Theologica*, II, II, q. 51, a. 4.

experience discloses the manifold moral sources that can guide his or her choices. This pluralism needs further characterization. In this paper, I introduce a distinction between axiological pluralism (the set of moral values) and methodological pluralism (the heterogeneity of moral reasoning). This distinction discloses a well-known problem: how can the agent recognize the moral reasons for one's action in such a moral structure? I argue in favor of the traditional role of phronesis. In particular, I emphasize how moral excellence (as highlighted by the contemporary debate on the concept of supererogation and recent works on moral exemplarism) can provide a valuable source of the formation and the enhancement of moral judgment.

Keywords: Moral judgment; Exemplars; Supererogation; Pluralism; Moral complexity.

Simone Grigoletto
University of Padova
grigoletto.simone@gmail.com

T

Direzioni di adattamento. La critica al non-cognitivismo etico nella Logica di Hegel

Armando Manchisi

Introduzione

Quello del rapporto fra conoscenza e azione è un problema antico quasi quanto la filosofia stessa. Nonostante – o forse proprio perché – la nostra esperienza quotidiana sembri suggerire una certa fluidità fra queste due sfere, pensatori di ogni epoca si sono impegnati a distinguere (per ragioni talvolta concettuali, talvolta schiettamente politiche) l'ambito delle cose teoretiche da quello delle cose pratiche. Una delle versioni più recenti di questi tentativi è l'argomento delle “direzioni di adattamento” (*directions of fit*), secondo il quale conoscenza e azione devono essere distinte in virtù del differente rapporto che esse instaurano fra mente e mondo.

Nel presente contributo vorrei sondare la validità di questo argomento sulla scorta della formulazione che ne dà Hegel. Nelle pagine della Logica dedicate all'idea del vero e all'idea del bene, infatti, Hegel analizza la struttura concettuale della conoscenza e dell'azione a partire dal differente rapporto fra soggettività e oggettività che esse determinano. La ragione per concentrarsi sul modello hegeliano deriva dalla convinzione che esso permetta, da una parte, di chiarire gli aspetti principali dell'argomento delle direzioni di adattamento, consentendone un bilancio complessivo, e dall'altra, di mostrarne i limiti interni. L'obiettivo ultimo di questa analisi è quindi quello di ricorrere ai testi hegeliani per avanzare una possibile critica alla prospettiva secondo cui è possibile separare, nell'esperienza umana, l'ambito teoretico da quello pratico.

Procederò in questo modo: cercherò innanzitutto di presentare la metafora delle direzioni di adattamento (1); mi soffermerò poi sull'uso che di essa fa il non-cognitivismo etico (2); rivolgendomi a Hegel, delinearò rapidamente

la sua concezione dell'idea e in particolare dell'idea del conoscere (3), per poi analizzare più nel dettaglio le determinazioni interne dell'idea del vero (4) e dell'idea del bene (5); nell'ultima parte vorrei infine provare a riassumere quelli che, a mio parere, sono gli aspetti più interessanti e proficui della prospettiva hegeliana (6).

1. *Atteggiamento teoretico e atteggiamento pratico*

L'origine della metafora delle “direzioni di adattamento” risale a un esempio di Elizabeth Anscombe, volto a spiegare il differente comportamento di due agenti¹. L'immagine delineata da Anscombe è la seguente: in un negozio c'è un uomo che gira fra vari scaffali con un carrello della spesa; quest'uomo ha con sé una lista con su scritto tutto ciò che intende acquistare: ogni volta che egli trova su uno scaffale qualcosa che c'è nella lista la mette nel carrello. Nello stesso negozio c'è anche un'altra persona: si tratta di un detective che sta pedinando l'uomo (ad es. perché sospetta che stia rubando). In questo pedinamento, il detective porta a sua volta con sé un foglio sul quale stila la lista di tutto ciò che l'uomo ripone nel carrello.

La domanda che Anscombe si pone è questa: cosa distingue il comportamento dell'uomo che fa la spesa da quello del detective? È possibile rispondere facendo riferimento a due questioni differenti: la prima ha a che fare con il *fine* che i due uomini cercano di perseguire; la seconda con il *controfattuale* dei loro comportamenti².

Il primo problema può essere chiarito in questi termini: il fine dell'uomo che fa la spesa è quello di far corrispondere gli acquisti con le indicazioni della lista (cioè di comprare le cose giuste); il fine del detective è invece quello di far corrispondere la propria lista agli acquisti dell'uomo (cioè di registrarli correttamente). In questo senso, l'uomo che fa la spesa mira ad adattare gli *acquisti* alla lista, mentre il detective mira ad adattare la *lista* agli acquisti. In termini filosofici, questa distinzione viene normalmente schematizzata dicendo che, in un caso (quello dell'uomo che fa la spesa), l'obiettivo è *agire* in modo da realizzare una volontà; nell'altro (quello del

¹ Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957, pp. 56-57 (trad. it. di C. Salignani, *Intenzione*, Edusc, Roma 2004, pp. 107-110). Sui diversi usi di questa metafora si veda I.L. Humberstone, *Direction of fit*, in «Mind», CI (1992), pp. 59-83.

² Per questa doppia strategia interpretativa cfr. S. Tenenbaum, *Direction of Fit and Motivational Cognitivism*, in R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics. Vol. 1*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006, pp. 235-264.

detective), l'obiettivo è invece quello di *conoscere* correttamente qualcosa in modo da acquisire delle credenze vere.

La seconda questione può essere affrontata con le parole della stessa Anscombe:

Se la lista e le cose che l'uomo effettivamente compra non concordano, e se questo e questo solo costituisce un *errore*, allora l'errore non è nella lista ma nella realizzazione dell'uomo [...]; laddove se il documento del detective e quel che l'uomo effettivamente compra non concordassero, allora l'errore sarebbe nel documento³.

Perseguendo due obiettivi differenti, i due uomini possono anche “sbagliare” in modi differenti. Se ci fosse infatti un errore nel caso dell'uomo che fa la spesa (ad es. se nella lista ci fosse scritto “burro” ma lui avesse comprato della margarina), l'errore sarebbe da localizzarsi negli acquisti e non nella lista. Se a sbagliarsi fosse invece il detective (se questi ad es. avesse scritto “miele” mentre l'uomo comperava in realtà della marmellata), l'errore sarebbe da localizzarsi nel suo elenco e non nella spesa dell'uomo⁴.

Ciò che l'esempio di Anscombe mette in luce è quindi la possibilità di distinguere, nella nostra relazione con il mondo, fra atteggiamento teorico e atteggiamento pratico, e quindi fra conoscenza e azione (o volontà). È possibile ad esempio dire che è differente guardare una finestra per *sapere* se è aperta, dal *volerla* aprire (ad es. perché abbiamo caldo): nel primo caso, l'obiettivo è acquisire una conoscenza vera, cioè – secondo uno schema teorico classico – la corrispondenza fra la nostra rappresentazione mentale e uno stato di cose oggettivo; nel secondo caso, invece, la finalità è quella di agire in modo da rendere la realtà conforme alla nostra volontà.

Ridotta a un'estrema sintesi, l'immagine può quindi essere riassunta così: obiettivo della conoscenza è l'adattamento della *mente* al mondo; obiettivo dell'azione è l'adattamento del *mondo* alla mente.

2. La sfida del non-cognitivismo etico

Nel dibattito filosofico contemporaneo, la metafora delle direzioni di adattamento è usata principalmente per la difesa del non-cognitivismo etico, ossia della prospettiva secondo cui i giudizi morali non possono essere veri

³ G.E.M. Anscombe, *op. cit.*, p. 56 (trad. it. p. 108).

⁴ Cfr. M. Platts, *Ways of Meaning*, Routledge-Kegan Paul, London 1979, pp. 256 sgg.

o falsi, né essere giustificati (razionalmente o empiricamente)⁵. L'obiettivo dei non-cognitivisti è usare l'argomento delle direzioni di adattamento per dimostrare la necessità di distinguere lo spazio epistemico della ragione da quello conativo della volontà. Questa distinzione, infatti, sembra riuscire, da una parte, ad assicurare razionalità al discorso delle scienze naturali e sociali, ma a prevenire, dall'altra, atteggiamenti prevaricatori in ambito pratico: la preoccupazione di fondo, infatti, è quella di garantire in contesti morali, politici o religiosi la possibilità del *disaccordo* e impedire così che una concezione particolare si arroghi diritti esclusivi di verità o legittimità.

Per un non-cognitivista, quindi, un giudizio morale è espressione della *volontà* e non della conoscenza: in questo senso, affermare che "l'aborto è moralmente sbagliato" equivale a dire "disapprovo l'aborto e voglio che non sia praticato"; chiedersi se questa affermazione sia vera o falsa sarebbe come interrogarsi intorno alla verità di un grido d'aiuto o di una esclamazione di gioia⁶. Secondo la tesi non-cognitivista, quindi, la morale non ha a che fare con la conoscenza, quanto con l'espressione di sentimenti o con atteggiamenti di approvazione e divieto. Obiettivo di questa prospettiva è comprendere adeguatamente il funzionamento dell'agire umano: la ragione, infatti, può sì conoscere il mondo, ma non sembra possedere alcuna capacità di motivazione al comportamento morale. La domanda fondamentale è cioè: cosa spinge un soggetto a fare ciò che considera buono o giusto? Per un non-cognitivista, la razionalità risulta efficace solo lì dove il dibattito risulta componibile (cioè è possibile giungere a un qualche risultato oggettivo); ma è solo la volontà a poter esercitare forza motivazionale: in quanto facoltà conativa, infatti, essa "muove" l'agente e costituisce quindi la vera fonte della vita pratica. In questa concezione etica, pertanto, la funzione dei giudizi morali non è quella di conoscere e descrivere fatti, ma quella di coordinare e dirigere l'azione⁷.

⁵ Cfr. M. Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, Routledge, London-New York 2010; A. Miller, *Non-cognitivism*, in J. Skorupski (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, Routledge, London-New York 2010, pp. 321-334.

⁶ Questa è la posizione soprattutto di A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London 1936, cap. 6 (trad. it. di G. De Toni, *Linguaggio verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 128-158).

⁷ Cfr. S. Blackburn, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford 1998; A. Gibbard, *Thinking How to Live*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2003.

3. La concezione hegeliana dell'idea e le direzioni di adattamento

Chiarito questo quadro generale, vorrei provare a rivolgermi a Hegel e alla sua concezione dell'idea⁸.

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel definisce l'idea come «l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività» (§ 213). Questa definizione riassume alcuni aspetti centrali: l'idea è la razionalità (il «concetto») che pervade e informa di sé ogni cosa (l'«oggettività»), garantendo intellegibilità al mondo e animando le pratiche umane di pensiero e azione. L'idea ha quindi per Hegel una portata tanto epistemologica quanto ontologica: è cioè la struttura che organizza la totalità sia del sapere che della realtà⁹.

Hegel suddivide la Dottrina dell'idea in tre sezioni: idea della vita (l'identità immediata di concetto e oggettività), idea del conoscere (la separazione di concetto e oggettività) e idea assoluta (l'unità compiuta di concetto e oggettività, ossia il ripristino dell'identità attraverso la separazione). L'idea del vero e l'idea del bene costituiscono i due gradi interni dell'idea del conoscere.

Hegel definisce l'idea del conoscere come «il rapporto della riflessione» di concetto e oggettività, e quindi come «la distinzione dell'idea in se stessa» (§ 224): in questo senso, il conoscere rappresenta la «rottura» dell'unità della vita e il conseguente volgersi dell'idea verso se stessa. Hegel analizza questa dinamica scomponendola quindi in un «doppio movimento» (§ 225), rappresentato appunto dall'idea del vero e dall'idea del bene.

Hegel chiama l'idea del vero anche «l'attività teoretica dell'idea» o il «conoscere come tale» e la definisce come «l'impulso del sapere verso la verità» (*ibidem*): essa è cioè la tensione del concetto soggettivo a conoscere la realtà a esso esterna. Allo stesso modo, l'idea del bene – chiamata anche «l'attività pratica dell'idea» o il «volere» – viene descritta come «l'impulso del bene al suo compimento» (*ibidem*): essa è cioè la tensione del concetto soggettivo a realizzarsi, cioè a dare la propria forma alla realtà.

⁸ Cito gli scritti di Hegel dall'edizione critica dei *Gesammelte Werke*, utilizzando le seguenti abbreviazioni: *E* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992 (trad. it. di V. Verra e A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 3 voll., UTET, Torino 2002 ss.); *WdL III* = *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981 (trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2011, vol. 2, pp. 647-957).

⁹ Sulla Dottrina dell'idea in Hegel si veda L. Siep, *Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee*, in M. Quante, N. Mooren (eds.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg 2018, pp. 651-796. Cfr. anche V. Verra, «Idee» nel sistema hegeliano, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 143-163.

Non è difficile quindi individuare nell'analisi hegeliana una “versione speculativa”, per così dire, della metafora delle direzioni di adattamento. Come Anscombe con il suo esempio, infatti, Hegel (su un piano di astrazione ovviamente molto differente) non fa altro che analizzare, attraverso le nozioni di “idea del vero” e “idea del bene”, la natura e la portata della razionalità teoretica e della razionalità pratica. In altre parole, tramite la sua analisi delle differenti relazioni fra concetto e oggettività, Hegel cerca di spiegare in che modo siano possibili i fenomeni della conoscenza e dell'azione e in che termini possano essere pensati. È possibile infatti dire che l'idea del vero – in quanto idea teoretica – pone a tema il conoscere qualcosa in modo retto e quindi il tentativo di adattare la *soggettività* all'oggettività. L'idea del bene, invece, – in quanto idea pratica – riflette sulla possibilità di *agire* in modo da modificare il mondo e dunque sul tentativo di adattare l'*oggettività* alla *soggettività*.

4. *L'idea del vero*

Assumendo la metafora delle direzioni di adattamento come chiave di lettura, possiamo ora cercare di analizzare più da vicino il testo di Hegel, cominciando con l'idea del vero¹⁰.

4.1. *Una versione logica del mito del dato*

L'idea del vero è la relazione teoretica (cioè conoscitiva) del concetto soggettivo alla realtà. Nell'*Enciclopedia*, Hegel descrive così la dinamica generale che la anima:

l'assimilazione della materia come un dato si manifesta perciò come la sua *ricezione* [Aufnahme] in determinazioni concettuali che al tempo stesso le rimangono *esterne* (§ 226).

L'idea teoretica si struttura quindi come *passività* del concetto: il “conoscere” che viene qui posto a tema è infatti la «*ricezione*» di un dato esterno che la *soggettività* non deve fare altro che acquisire. In questo modello, è il mondo esterno – cioè una certa configurazione della realtà – che decide della verità del conoscere.

¹⁰ Sull'idea del vero si vedano C. Halbig, *Das „Erkennen als solches“. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie*, in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (eds.), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 138-163; A. Di Riccio, *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2018, sez. 2.

Come è stato fatto notare, l'idea del vero sembra fornire una peculiare analisi di quello che la filosofia contemporanea ha chiamato "mito del dato"¹¹. Possiamo riferirci a due versioni di questo mito¹²: in una versione ontologica, esso descrive il mondo come una realtà consistente di entità e relazioni indipendenti dal pensiero; in una versione epistemologica, il mito descrive la realtà come ciò che produce conoscenza in modo causale e senza alcun contributo del soggetto conoscente, il quale si limita così a registrare il dato esterno. Secondo questa immagine, quindi, quanto più alte sono le pretese conoscitive in gioco, tanto più dev'essere "tenuta da parte" la soggettività.

È effettivamente possibile rinvenire in queste pagine hegeliane una concezione affine. L'idea del vero, infatti, descrive una forma del conoscere per la quale, leggiamo nella *Scienza della logica*:

la determinazione dell'immediatezza oggettiva [...] val quindi come una presupposizione soltanto *trovata*, come il *raccogliere* un *dato*, dove l'attività del concetto consisterebbe anzi soltanto nell'esser negativo contro se stesso, nel tenersi indietro e rendersi passivo di fronte a ciò che si ha davanti, affinché questo si possa *mostrare* non com'è determinato dal soggetto, ma com'è in se stesso (III, 202 [892]).

Anche nell'analisi di Hegel, dunque, l'obiettivo dell'attività conoscitiva è innanzitutto quello di restituire, attraverso una rappresentazione adeguata, il reale stato delle cose, cioè il modo in cui esse si danno indipendentemente dai nostri schemi concettuali.

4.2. *Conoscere analitico e conoscere sintetico*

Hegel suddivide l'idea del vero in due parti, ovvero in «conoscere analitico» e «conoscere sintetico» (che nell'*Enciclopedia* diventano «*metodo analitico*» [§ 227] e «*metodo sintetico*» [§ 228]), che rappresentano due differenti modalità di quell'«impulso del sapere verso la verità» che definisce l'idea teoretica.

¹¹ Cfr. M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Meiner, Hamburg 2004, capp. 3 e 4. La formulazione più nota del mito del dato è quella data da W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997 (trad. it. di E. Sacchi, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004).

¹² Cfr. R. Tuomela, *The Myth of the Given and Realism*, in «*Erkenntnis*», XXIX (1988), n. 2, pp. 181-200, in part. pp. 181-183. Tuomela individua anche una terza versione del mito del dato, cioè una variante linguistica, che non sembra però rilevante per l'analisi del testo hegeliano.

Il *conoscere analitico* esprime la concezione (propria ad esempio dell'aritmica) per la quale afferrare la verità di qualcosa significa innanzitutto ridurre la sua complessità a elementi primi. Questa modalità si contraddistingue perciò come un lavoro di «astrazione», cioè come un'attività consistente «nello scomporre il concreto dato [e] nell'isolarne le differenze» (§ 227).

Come Hegel mette bene in luce, la natura in un certo senso paradossale di questo conoscere è che, tentando di afferrare la verità di un oggetto tramite la sua meticolosa scomposizione, esso non fa altro che ridurre il dato a categorie o schemi di natura concettuale. Da una parte, quindi, il conoscere analitico sembra *applicare* all'oggetto (dall'esterno) le proprie categorie, ma dall'altra, procede come se *trovasse* tali categorie nell'oggetto stesso.

Questo esito contraddittorio segna allora il passaggio al *conoscere sintetico*, ovvero a una metodologia che non cerca più di isolare le parti dall'intero, bensì – esattamente al contrario – di «afferrare la molteplicità delle determinazioni nella loro unità» (*WdL* III, 209 [901]). In questo modo, dove il conoscere analitico si limita ad assumere l'oggetto nella sua unità e immediatezza, il conoscere sintetico si impegna a “dedurlo”, per così dire, cioè a darne ragione a partire da un lavoro concettuale, che Hegel analizza nelle forme della «definizione», della «divisione» e del «teorema».

Tuttavia, il tentativo di queste forme di superare i limiti del conoscere analitico è esattamente ciò che conduce il conoscere sintetico, a sua volta, alla contraddizione. Partita infatti dall'assunzione di una datità esterna, intesa come quel vero che andava semplicemente accolto e recepito, l'idea teoretica giunge a ribaltare questa posizione, facendo della verità qualcosa che dev'essere prodotta dal soggetto e dalla sua attività di riflessione. Hegel ne conclude quindi:

nel conoscere sintetico l'idea giunge dunque al suo scopo soltanto fino a questo punto, che il *concetto* diviene *per il concetto* [...]. L'idea, in quanto il concetto è ora *per sé* il concetto in sé e per sé determinato, è l'idea *pratica* (*WdL* III, 230 [928]).

5. *L'idea del bene*

L'idea del bene è il secondo e ultimo grado dell'idea del conoscere e costituisce quindi il passaggio immediatamente precedente l'idea assoluta¹³.

¹³ Sull'idea del bene si vedano F. Menegoni, *L'idea del bene nella “Scienza della logica” hegeliana*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 201-209; L. Siep, *Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee*, in Id.,

Hegel la denomina anche «volontà», «agire», e la descrive come il rapporto *pratico* del concetto con l'oggettività. In questo senso, se l'idea del vero è «ricezione» passiva del dato esterno, l'idea del bene si connota come *attività* del concetto sulla realtà.

Pur non presentando, a differenza dell'idea del vero, una scansione interna, Hegel la analizza soffermandosi su due aspetti principali: l'*autodeterminazione* e l'*autorealizzazione*.

5.1. Autodeterminazione

Il primo di questi aspetti è riassunto dalla frase che chiude la trattazione sull'idea teoretica e fa da collante con l'idea pratica. Hegel la riprende nel passaggio introduttivo all'idea del bene, parlando del concetto come «oggetto di se stesso, [...] determinato in sé e per sé» (*WdL* III, 231 [929]).

Questa immagine può essere compresa al meglio se posta in contrapposizione al modello dell'idea del vero. Quest'ultima – lo si è visto – si configura, almeno in prima istanza, come l'“apertura” del concetto alla realtà: la verità verso cui essa tende è infatti intesa come il dato oggettivo che si impone dall'esterno e che bisogna limitarsi a ricevere. L'idea del bene rovescia questa immagine, articolandosi innanzitutto come attività del concetto *su se stesso*. In quanto lato soggettivo dell'idea (*E* § 233), infatti, il concetto è una struttura razionale e riflessiva ed è quindi capace di rivolgersi a se stessa e darsi da sé forma e contenuti. Al contrario di quanto accade nell'idea del vero, dunque, nell'idea del bene l'oggettività non viene cercata esternamente, ma è originata dalla soggettività stessa, cioè dalla capacità del concetto di autodeterminarsi.

Con una terminologia kantiana, potremmo riassumere parlando di un passaggio da un modello filosofico dell'eteronomia a uno dell'autonomia.

5.2. Autorealizzazione

Hegel, tuttavia, si preoccupa di mettere in luce anche il ruolo della *realtà* in questo processo. D'altronde, la definizione principale dell'idea del bene la descrive come «l'*impulso* a realizzarsi, lo scopo che *di per se stesso* vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo» (*WdL* III, 231 [929]).

L'idea del bene, cioè, si configura non solamente come l'autodeterminazione del concetto, ma anche come il suo tentativo di «determinare il mondo» (*E* § 233) – ossia, riprendendo la metafora della *direction of fit*, il tentativo di adattare la realtà alla soggettività.

Questa caratterizzazione, tuttavia, segna in ultima istanza il fallimento dell'idea del bene. Anche in questo caso è utile il confronto con l'idea del vero. Se in quest'ultima, infatti, la realtà si configura come dato oggettivo e autosussistente, nell'idea del bene viene invece privata di qualsiasi valore intrinseco. In questo senso, la realtà è intesa ora come uno spazio neutro che si contrappone al concetto, risultandone così il suo “altro”: se il concetto è il razionale, la realtà è il non-razionale; se il concetto è la fonte del bene, la realtà è «il male oppure l'indifferente, soltanto determinabile, che non ha il suo valore in se stesso» (*WdL* III, 234 [932]).

L'autocontraddittorietà dell'idea pratica, di conseguenza, nasce dalla pretesa di considerare il bene come uno spazio normativo astratto, ma che sia al contempo in grado di «determinare il mondo» (*E* § 233). Hegel quindi ne conclude:

Il bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nel fine soggettivo, nella sua idea. La realizzazione gli dà un esistere esteriore; ma siccome questo esistere è determinato soltanto come esteriorità in sé e per sé nulla, così il bene non ha raggiunto in lui che un esistere accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea (*WdL* III, 233 [931]).

Il problema, dunque, è che la nozione di “realtà” presupposta dall'idea pratica porta inevitabilmente a un bene frammentato – «accidentale [e] distruttibile» – che quindi non ha più nulla del suo valore di partenza. In questo modo, l'idea del bene, configuratasi inizialmente come «l'impulso a realizzarsi», si rivela come l'impossibilità strutturale della realizzazione.

6. *La critica hegeliana al non-cognitivismo etico*

È possibile a questo punto mettere in luce alcune delle indicazioni che, a mio parere, Hegel è in grado di fornire al discorso filosofico contemporaneo e in particolare al dibattito sul non-cognitivismo etico.

Come abbiamo visto, sia il modello dell'idea del vero che quello dell'idea del bene cadono in contraddizione con le proprie premesse, rivelandosi insostenibili. È importante quindi aver presente come il fine ultimo dell'analisi hegeliana sia il loro *superamento* – ossia il togliimento (*Aufhebung*) dell'op-

posizione di concetto e oggettività che determina l'idea del conoscere – e il passaggio all'idea assoluta, ultimo e più alto stadio del percorso logico.

Ciò che Hegel mostra, infatti, è come non sia possibile pensare in modo efficace conoscenza e azione se non presupponendo una qualche forma di unità di soggetto e oggetto, di pensiero e mondo¹⁴. Le contraddizioni in cui sfociano l'idea del vero e l'idea del bene, d'altronde, indicano esattamente questo: l'idea teoretica fallisce poiché intende la conoscenza e l'oggettività come l'acquisizione di un dato esterno, del tutto indipendente dal soggetto; a sua volta, l'idea pratica fallisce perché toglie alla realtà qualsiasi valore, relegando il bene entro i confini della soggettività.

Hegel mostra invece come conoscere qualcosa richieda sempre una qualche “familiarità”, per così dire, fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: concepire pensiero e mondo come strutture radicalmente eterogenee, infatti, impedisce di spiegare la dinamica della loro “comunicazione”, ossia quella che John McDowell ha chiamato la possibilità del mondo di essere «abbracciato dal pensiero»¹⁵.

Allo stesso modo, il superamento dell'idea pratica mostra l'incoerenza di un quadro concettuale che, da una parte, intende il bene come uno spazio di principi o fini astratti, e, dall'altra, vuole garantirne l'efficacia per il pensiero e l'azione reali (ossia la capacità di «determinare il mondo»). In questo senso, l'analisi hegeliana mira a criticare lo scollamento fra essere e dover-essere, fra dimensione fattuale e dimensione normativa: contrariamente a quanto sostenuto dai non-cognitivisti, infatti, pensare il bene come separato dalla realtà sottrae a norme e valori la possibilità di dirigere l'azione umana (ossia di fornire ragioni per comportarsi in un modo anziché in un altro) e di valutarla (ossia di criticare il comportamento scorretto e giustificare quello corretto).

In questo modo, il passaggio dall'idea del conoscere all'idea assoluta dimostra per Hegel, fra le altre cose, l'impossibilità di separare in modo netto conoscenza e azione. Se torniamo all'esempio di Anscombe, ciò indica come il detective e l'uomo della spesa presuppongano una medesima struttura ontologica ed epistemologica: pur avendo obiettivi differenti, infatti, entrambi hanno come propria condizione di possibilità l'unità e la reciproca relazione di soggetto e oggetto. Rielaborando quanto considerato finora, è possibile

¹⁴ Cfr. F. Orsini, *On Theory and Praxis. Hegel's Reformulation of an Aristotelian Distinction*, in G.A. Magee (ed.), *Hegel and Ancient Philosophy*, Routledge, New York-London 2018, pp. 161-173.

¹⁵ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1996, p. 33 (trad. it. di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, p. 35).

allora sostenere che, per Hegel, l'esperienza umana si determina attorno a un *adattamento bidirezionale*: la conoscenza, cioè, non presuppone solo l'adeguazione della mente alla realtà, ma anche, in un certo senso, quella della realtà alla mente; così come l'azione non richiede solo la possibilità di adattare il mondo alla volontà, ma anche che la volontà si adatti alla conformazione del mondo¹⁶.

Conclusioni

Seguendo l'analisi di Hegel, dobbiamo quindi concludere che non si dà mai una conoscenza priva di portata normativa e valutativa, né un'azione che non sia informata da elementi cognitivi. La conoscenza, cioè, non si configura mai come una pura osservazione o descrizione di fatti: per poter “funzionare”, infatti, deve sempre essere informata da regole e fini che la orientino e ne consentano l'esercizio. Allo stesso modo, l'agire non si origina “nel vuoto” o *ex nihilo*, ma ha come punto d'avvio inaggrabile una certa precomprensione del mondo; in questo senso, l'azione è sempre orientata da una considerazione (anche se spesso implicita) della realtà, delle cose che le resistono e di quelle che possono agevolarla.

Appropriarsi di queste intuizioni hegeliane permette quindi non solo di intervenire in modo efficace all'interno del dibattito etico contemporaneo, ma anche – e soprattutto – di acquisire una maggiore comprensione della nostra relazione con il mondo.

English title: Directions of fit. Hegel's Critique of Ethical Non-Cognitivism in the Logic.

Abstract

One of the strongest arguments that ethical non-cognitivism uses in its own defense is that according to which knowledge and will structure themselves as different “directions of fit”: while knowledge, in order to be correct, implies

¹⁶ Sul cognitivismo etico di Hegel cfr. M. Quante, *Hegels kognitivistischer Askriptivismus*, in G. Hindrichs, A. Honneth (eds.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Klostermann, Frankfurt am Main 2013, pp. 589-611; S. Ostritsch, *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Mentis, Münster 2014, cap. 3.

that the mind has to fit the world, the will, in order to be effective, requires that the world has to fit the mind. Non-cognitivists thus believe that moral judgments are expression of will alone, and not of knowledge, and cannot therefore be considered true or justifiable. At the end of the Science of Logic, in the pages devoted to the idea of the true and the idea of the good, Hegel analyzes in details this kind of argument and shows its groundlessness: for Hegel it is not possible to separate will from knowledge without falling into complex aporias. Aim of the contribution is to shed light on those pages, still little studied today, and thus outline a possible alternative to the non-cognitivist ethical model.

Keywords: Hegel; Science of logic; Ethical non-cognitivism; Metaethics; Practical normativity.

Armando Manchisi
Università di Padova
armando.manchisi@gmail.com

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019

Questo fascicolo di «Teoria» costituisce il secondo di due volumi incentrati sul tema della fiducia. Se nel precedente si è dato spazio ad una impostazione decisamente più teorica, in questo secondo fascicolo la fiducia viene approfondita in una prospettiva storico-cronologica, concentrandosi su alcuni autori della storia del pensiero in cui tale questione è stata esplicitamente affrontata. Si tratta di una raccolta di saggi che mirano ad aprire il dibattito contemporaneo sul tema a ulteriori e successivi sviluppi.

This issue of «Teoria» constitutes the second of two volumes focused on the theme of trust. If in the previous one space has been given to a decidedly more theoretical approach, in this second issue trust is deepened in a historical-chronological perspective, focusing on some authors of the history of thought in which this question has been explicitly addressed. It is a collection of essays that aims to open the contemporary debate on the subject to further and subsequent developments.

Scritti di: Veronica Neri, Mauro Serra, Elisa Magrì,
Gloria Dell'Eva, Carlo Brentari, Agostino Cera, Alice Pugliese
Stefan Lukitz, Silvia Dadà, Carmelo Meazza,
Marco Damonte, Giacomo Turbanti

Autori vincitori del Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2018-2019:
Giulio Goria, Simone Grigoletto, Armando Manchisi