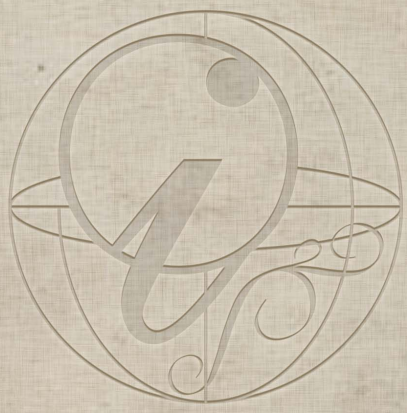
Orbis Idearum



Volume 4, issue 2 (2016)

ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

Volume 4, Issue 2 (2016)

To the Memory of
Michel Henri Kowalewicz

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:

Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.

The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the "National Program for the Development of the Humanities" of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.

The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Editors-in-chief

RICCARDO CAMPA
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editorial Staff

LUCAS MAZUR
DAWID WIECZOREK

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, PAWEŁ DYBEL, MARIA FLIS, JAROSŁAW GÓRNIAK, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, GREGORIO PIAIA, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, LECH WITKOWSKI, MARA WADE, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900

www.orbisidearum.net

The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*. By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas.

For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

Preamble ..... … 7

First Section: Contributions in Italian

Gregorio Piaia
Rileggere Utopia. Alla ricerca della *intentio auctoris* 11

Riccardo Campa
La via platonica al Dio visibile di Copernico 23

Riccardo Campa
L'eredità di Nietzsche nella sociologia di Max Weber 53

Second Section: Contributions in English

Jens Loenhoff
On Concepts of the Boundary in Contemporary Sociology 95

Third Section: Contributions in German

Marek Drwięga
Freiheit zwischen Geschichte und Metaphysik. Zu den philosophischen Menschenbildern Jan Patočkas und Józef Tischners..... 109

PREAMBLE

"The show must go on." That is what people say when an actor – however important he or she may be – leaves the stage. Similarly, the *History of Ideas Research Centre* and *Orbis Idearum* must go on. Nevertheless, we cannot hide our deep sadness at the untimely death of the founder of the Centre and its journal. Michel Henri Kowalewicz passed away on October 8th, 2016.

We ask the reader to please forgive the unusually colloquial tone in which we are writing this Preamble; a style that is far from academic jargon and the cold precision which is typical of scientific publications. It seems to us that the moment calls for such a change of register. In the period between his diagnosis with cancer and his untimely death, we fortunately had many occasions to meet and talk with Michel. Despite the rapid progression of his illness, Michel remained strong to the very end. Whenever he had the strength to do so, not only did he continue his own work, but he also helped others with theirs. There was unfortunately not enough time to settle all of the questions related to the Centre and *Orbis Idearum*, but Michel made clear his desire that both be continued by his close collaborators and friends. In our attempt to fulfill his wish, we present you, the reader, with a new issue of *Orbis Idearum* – an issue that we sincerely dedicate "to the memory of Michel Henri Kowalewicz".

Michel was well known by academics in several countries, including Poland, France, Germany, Italy, Russia, and the United States. His international contacts were facilitated by the fact that he was fluent in several European languages. As the news of his death, and of our subsequent intention to dedicate an issue to his memory, reached his friends and colleagues around the world, we began to receive manuscripts for review. Some scholars submitted works on which they had already been working for some time. Other scholars communicated their desire to be part of the initiative, but they asked for more time in

which to finish their papers. While attempting to keep the biannual structure of the journal, we also want to be as inclusive as possible and to allow those who cared about Michel and his work to submit a contribution. It is for this reason that we decided to dedicate *both issues of Volume 4* to the memory of Michel. This will also allow for the inclusion of manuscripts that, due to the length of the peer review process, did not manage to be part of Issue 1. For the same reason, we also decided to be more flexible as regards to the disciplinary status of the contributions. We are well aware that some of the papers appearing in Volume 4 do not belong to the field of the history of ideas *sensu stricto*. Indeed, some of the contributing scholars are not historians of ideas, however, they expressed the desire to pay their respects to Michel in this way. As they say, rules are meant to be broken. Michel was a first-rate scholar. He was a stickler for detail and a staunch advocate for the history of ideas. At the same time, he also deeply valued his friendships and he would go to great lengths to include and support those who were interested in common projects, something that often required crossing traditional academic barriers. We intend to continue his advocacy for this particular field, while also honoring his spirit of inclusivity. His are big shoes to fill. He is deeply missed.

THE EDITORS

Riccardo Campa
Lucas Mazur
Dawid Wieczorek

First Section

CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

RILEGGERE *UTOPIA* ALLA RICERCA DELLA *INTENTIO AUCTORIS*

Gregorio Piaia

Università di Padova
gregorio.piaia@unipd.it
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 11–21

ABSTRACT

The author looks for the *intentio auctoris* of Thomas Moore's *Utopia* by examining the commentaries to the work, written by other authors of the 16th century (the so-called "paratext"). This exegetic operation makes sense if we consider that those authors were the public that Moore had in mind when he wrote his masterpiece. They were all members of the *sodalitas Erasmiana*, a group of intellectuals animated by specific religious sensibilities based on Erasmus' *philosophia Christi*. The texts examined in this research are by Pieter Gilles, Cornelis de Schrijver, Gerhard Geldenhauer, Hieronymus Busleyden, Jean Desmarais, Guillaume Budé, Beatus Bild, and Erasmus himself. After having examined the paratext, the author "re-read" the text, *Utopia*, looking for hidden meanings.

Come leggere (o rileggere) il capolavoro di Thomas More, di cui ricorre quest'anno il quinto centenario della pubblicazione a stampa e che ha goduto di una fortuna quanto mai ampia e varia? Sir Thomas non avrebbe certo immaginato che il suo nome sarebbe stato inciso a Mosca sul piccolo obelisco eretto nel 1918 nel giardino del Cremlino, entro un elenco di scrittori utopisti, di teorici del socialismo e di rivoluzionari (a partire da Marx ed Engels fino a Georgij Plehanov) che venne steso dallo stesso Lenin… Né poteva immaginare che, dopo alcuni secoli di fiorente letteratura che aveva nell'idea di *utopia* il suo modello, si sarebbe affermata nel corso del Novecento una produzione letteraria e cinematografica ispirata alla *distopia*, ovvero al suo opposto. E come rintracciare, nella trama seducente quanto sfuggente di *Utopia*, una chiave di lettura che vada oltre il paradossale *divertissement* narrativo, ironico perché serio e serio proprio perché ironico? In linea con il gusto di More per il parados-

so (ma la nostra vita quotidiana non è forse piena di tratti paradossali?) proporrei di cercare la *intentio auctoris* muovendo non dal testo di *Utopia,* scritto da More, bensì da alcuni piccoli testi di contorno (il cosiddetto paratesto) assenti nella prima edizione (Lovanio 1516) e dovuti alla penna di altri autori. Sono testi che ci riportano ai primi e più diretti destinatari di *Utopia*, ossia quegli umanisti transalpini che facevano parte della *sodalitas Erasmiana*, una comunità ideale che univa intellettuali geograficamente lontani fra loro ma accomunati da una forte sensibilità etico-religiosa oltre che culturale, che si richiamava alla erasmiana *philosophia Christi*. Alcuni esponenti di questa comunità, e da ultimo lo stesso Erasmo, escono ufficialmente allo scoperto in occasione della II edizione (Parigi 1517) e poi della III edizione (Basilea 1518) di *Utopia*, che appaiono così arricchite di una serie di testi per lo più in forma epistolare, diretti a rendere più verosimile il fantastico racconto dell'Isola-che-non-c'è, ma anche ad evidenziarne i messaggi di fondo.[1] Gli autori di questo significativo paratesto sono Pieter Gilles, che nella *fictio* narrativa aveva assistito ad Anversa all'incontro fra Thomas More e Raffaele Hythlodaeus, da cui sarebbe nata *Utopia*; e poi l'altro fiammingo Cornelis de Schrijver, l'olandese Gerhard Geldenhauer, il lussemburghese Hieronymus Busleyden, i francesi Jean Desmarais e Guillaume Budé, l'alsaziano Beatus Bild detto Rhenanus. L'elenco si chiude con lo stesso Erasmo, autore di una lettera al celebre tipografo-editore basileese Johann Froben, cui aveva inviato una copia di *Utopia* insieme con un'altra opera di Thomas More, con l'auspicio che fossero ristampate a Basilea in modo da «affidare questi scritti al mondo intero e alla posterità (*ut* […] *orbi posteritatique commendentur*)»,[2] e qui Erasmo, ironia a parte, aveva visto giusto, poiché ben presto a partire dall'originaria cerchia della *sodalitas Erasmiana* il numero dei lettori di *Utopia* si dilatò assai.

In questa corona di testi si alternano composizioni poetiche, contributi curiosi come l'*Utopensium alphabetum* (con cui sono composti dei versi ove l'isola di Utopia è definita «civitas philosophica»)[3] e vere e proprie

---

[1] Cfr., fra gli studi più recenti sul paratesto di *Utopia*, E. Aretoularis, *The Prefatory/Postscript Letters to St. Thomas More's* Utopia*: The Culture of 'Seeing' as a Reality-Conferring Strategy*, «Journal of Early Modern Studies», 3, 2014, pp. 91-113.

[2] Thomas More, *Utopia*, Testo latino, versione italiana, introduzione e note di L. Firpo, Neri Pozza, Vicenza 1978, pp. 284-285.

[3] Ivi, pp. 246-247.

trattazioni in miniatura che riprendono i temi di fondo di *Utopia*, offrendone così una chiave di lettura molto seria, fin troppo seria, tant'è vero che qua e là fa capolino un sorriso ironico o addirittura beffardo, che può sfuggire al lettore meno attento. Nell'epistola del Busleyden, ad es., il tema della *philosophia civilior*, che è un'istanza centrale nel I libro di *Utopia*,[4] viene riecheggiato nell'iniziale elogio di Thomas More, in cui la «summa eruditio» si coniuga (cosa quanto mai rara e ammirevole) con l'«absoluta rerum humanarum peritia», e questo felice connubio è proteso al raggiungimento del bene comune, frutto di «devozione, rettitudine, lungimiranza».[5] Ed ecco, dopo un accenno alla triste fine toccata alle «tanto celebrate e decantate repubbliche degli Spartani, degli Ateniesi e dei Romani», il richiamo al principio su cui si regge invece il «regime perfettissimo» di Utopia, ove «è stata soppressa ogni disputa intorno agli averi e nessuno possiede qualcosa di proprio. Per giunta, nell'insieme dei beni comuni tutte le cose appartengono in comune a tutti (*communia sunt omnibus omnia*)». Di qui la conclusione logica, proclamata con tono convinto: gli Stati odierni potranno assicurarsi la sopravvivenza a patto che «adeguino scrupolosamente le loro strutture all'unico modello del regime degli Utopiani, e non se ne discostino, come suol dirsi, neppure di un'unghia»...[6]

Un discorso molto serio ed impegnato, dunque, che sembra nascere non solo da una ferma adesione al principio della comunanza dei beni, ma anche dalla convinzione che tale principio sia concretamente applicabile: un discorso che tuttavia (ecco l'ambivalenza) è anche frutto di un capovolgimento ironico, dato che sul finire di *Utopia* lo stesso More, come vedremo, aveva escluso che il regime utopico fosse applicabile all'Europa del suo tempo. Un'ironia che non si risolve però in se stessa, ma ha un intento di denuncia e di provocazione, in quanto mette a nudo la cattiva coscienza di un'Europa che si vantava d'essere cristiana, nonché erede dell'antica e gloriosa sapienza greca. L'ironia si fa più avvertita nella lettera con cui Jean Desmarais invita Pieter Gilles a ripubblicare quanto prima *Utopia*, «perché in essa è dato di scorgere come in uno specchio [«velut in speculo», riecheggiando san Paolo] tutto ciò che

---

[4] Ivi, pp. 72-73.

[5] Ivi, pp. 250-253.

[6] Ivi, pp. 254-255: «[…] modo ad unam Utopiensium reipublicae normam, sese adamussim componentes, ab ea ne transversum quidem, ut aiunt, unguem recedant».

riguarda il buon governo di uno Stato». E ancora: «Voglia il cielo che, come quelli hanno cominciato ad accogliere la nostra religione, così noi togliamo a prestito da loro i criteri della pubblica amministrazione (*ita nos ab illis administrandae reipublicae rationem mutuemur*)». Anche in questo caso sembra di trovarci di fronte a un atteggiamento di forte e serio impegno civile, cui però subentra tosto una frecciata che suona decisamente sarcastica se si pensa all'avversione che Erasmo e i suoi *sodales* nutrivano per le *vanae disputationes* dei teologi scolastici: «Questo forse si avvererà più facilmente se si recherà in quell'isola un manipolo di teologi eccellenti e invincibili nelle controversie (*insignes et invicti*), per rinvigorirvi la fede di Cristo, che già sta pullulando, e al tempo stesso per riportare in seguito fra noi i costumi e le istituzioni di quella gente».[7] Come dire: siamo proprio in buone mani…

Ancor più significativa è la lunga epistola indirizzata al giovane inglese Thomas Lupset dall'umanista francese Guillaume Budé. Di primo acchito questa lettera sembra rispecchiare una profonda crisi interiore provocata dalla lettura di *Utopia*, di cui lo stesso Lupset aveva inviato a Budé una copia. Dopo aver letto quest'opera mentre era tutto intento alla cura dei suoi possedimenti terrieri, il Budé dichiara infatti d'essere stato colto da un profondo disgusto per la ricerca dei beni materiali, pur riconoscendo che «non c'è persona che non veda e non capisca che questo è l'assillo interiore e innato (*oestro quodam intestino et congenito*) che morde la razza umana tutta quanta».[8] Ma questo è solo l'inizio, perché la critica si allarga dalla dimensione personale a quella sociale e istituzionale, colpendo lo stesso sistema di regole che sta alla base del vivere associato. Difatti il Budé insinua che lo scopo reale delle «civilium artium ac disciplinarum» sia quello di consentire agli uomini di rubare in tutte le maniere ai propri simili, «parte con la connivenza, parte con la sanzione delle leggi (*legibusque partim conniventibus, partim autoribus*)», e questo «tanto più accade fra quelle nazioni presso le quali nell'uno e nell'altro foro hanno maggiore autorità i cosiddetti diritti civile e canonico». Intaccati così i due pilastri istituzionali su cui si reggeva l'Europa del suo tempo, il Budé attacca ferocemente gli uomini di legge, che le gente comune vede come «i depositari (*antistites*) della giustizia e dell'equità», mentre in realtà – e qui sembra di leggere una pagina dell'*Elogio della*

[7] Ivi, pp. 260-261.

[8] Ivi, pp. 266-67.

follia – sono «i maestri di accorgimenti, o piuttosto di tranelli, gli uccellatori dei cittadini sprovveduti, gli escogitatori di formule, vale a dire di trappole, i periti di clausole contrattuali, i cesellatori di liti, gli esperti di un diritto controverso, pervertito e capovolto».[9]

Viene così denunciato il funesto divario esistente tra la retta condotta e il dettato formale delle leggi, ossia tra *fas* e *ius* (con riferimento al diritto canonico) e tra *aequum* e *ius* (con riferimento al diritto civile). Un divario che è anzi un contrasto abissale, analogo all'abisso che «intercorre fra i precetti di Cristo, instauratore delle regole dell'umana condotta, e i comportamenti dei suoi discepoli, da un lato, e dall'altro le sentenze e le norme di quanti ritengono che la meta e il colmo della felicità debbano essere i cumuli di ricchezze di Creso e di Mida».[10] Ma la requisitoria non finisce qui: simile a un torrente in piena, il Budé assume toni quasi rivoluzionari (pienamente in linea con il sopra ricordato obelisco del Cremlino), contestando la pretesa di fondare sullo *ius naturale* la «norma secondo la quale un uomo, quanto più è potente, tanto più ha da essere ricco, e quanto più è ricco tanto più debba primeggiare fra i suoi concittadini»; sicché lo *ius gentium* ha finito con l'ammettere che, grazie agli artifizi giuridici, «persone incapaci di rendersi utili ai propri concittadini e al popolo con qualche perizia o attività degna di nota, posseggano entrate pari a quelle d'un migliaio di cittadini», godendo per di più dell'appellativo di «buoni amministratori (*frugi homines*)».[11]

Come interpretare questa denuncia radicale, che mette a nudo l'ipocrisia e l'inganno spesso sottesi agli ordinamenti giuridici e alle istituzioni politiche? Fino a che punto il discorso di Budé va preso sul serio? Non v'è dubbio che l'attacco qui inferto alle leggi e ai giuristi sia in linea con il dialogo sull'ingiustizia del sistema penale inglese (che nel libro I di *Utopia* More immagina svoltosi fra Hythlodaeus e un esperto leguleio durante un convito in casa Morton) e con la requisitoria che lo stesso Hytlodaeus pronuncerà poi contro le «macchinazioni» con cui i ricchi fanno diventare leggi dello Stato i propri soprusi.[12] Né va dimenti-

---

[9] *Ibid.*.: «[…] homines cautionum prudentes vel captionum potius, & inconsultorum civium aucupes, & formularum, id est excipularum opifices, et pactilis iuris callentissimi, & litium concinnatores iurisque contraversi, perversi, inversi, consulti».

[10] Ivi, pp. 268-69.

[11] *Ibid.*

[12] Ivi, pp. 28-53 e 230-33.

cato che la protesta contro la cattiva amministrazione della giustizia e contro i giuristi (giudici e avvocati) era ricorrente nella società del tempo e pochi anni dopo sarebbe esplosa in Germania durante la guerra dei contadini (1524-1525), in cui non a caso circolava il detto «Juristen, böse Christen». Ma la condanna delle leggi e dei legisti si rivela ambigua (o meglio ambivalente) e contrassegnata da una forte autoironia, se si considera che l'autore di *Utopia* era un giurista e un avvocato di grido, nonché magistrato (vicesceriffo) della città di Londra, e che a sua volta il Budé era un giurista e uno studioso di storia del diritto, che nel 1508 aveva pubblicato le *Annotations sur les Pandectes*. Non solo: proprio il Budé, che nella lettera al Lupset si appella al «comunismo pitagorico (*Pythagoricam communionem & charitatem*)» imposto da Cristo ai suoi discepoli, aveva dato alle stampe due anni addietro il *De asse* (Parigi 1515), uno studio monumentale su pesi, misure e monete dell'antichità, che suscitò grande attenzione non solo fra gli umanisti ma anche negli ambienti di corte, tra i funzionari del re e la nascente borghesia mercantile e finanziaria,[13] ossia fra persone poco inclini a mettere in comune i propri beni e per di più convinte della necessità di leggi rigorose per tenere a bada la massa dei diseredati. E come trascurare il fatto che di lì a qualche anno (1522) il Budé avrebbe assunto la carica di sovrintendente alle gabelle del regno di Francia? Ironia, dunque, e soprattutto autoironia, che coinvolge lo stesso More, il quale oltretutto aveva, al pari del Budé, una famiglia numerosa cui provvedere: e come si fa a mantenere il decoro familiare rinunciando per principio ai beni materiali?[14]

---

[13] Cfr. J.-C. Margolin, *De la digressionn au commentaire: pour une lecture humaniste du* De asse *de Guillaume Budé*, in *Neo-latin and the Vernacular in Renaissance France*, ed. by G. Castor and T. Cave, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 1-25. Si vedano inoltre gli studi recenti di S.F. Longfield Karr, *Nature, Self, and History in the Works of Guillaume Budé, Andrea Alciati, and Ulrich Zasius. A Study on the Role of Legal Humanism in Western Natural Law*, Charleston (SC) 2011, capp. 2 e 3, e di L.-A. Sanchi, *Humanistes et antiquaires. Le* De Asse *de Guillaume Budé*, «Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité», 16, 2012, pp. 207-223

[14] Un'ironica allusione alla vita familiare di More si coglie in *Utopia*, cit., pp. 228-231, ove si sottolineano gli effetti positivi dell'abolizione di ogni proprietà privata, per cui le istituzioni provvedono a tutti i bisogni: «Non stare in ansia per il proprio sostentamento, non essere assillato dalle richieste lamentose della moglie, non darsi pena della povertà che minaccia il figlio, non preoccuparsi per la dote della figlia, e sapere invece che vitto e felicità sono assicurati per sé e per tutti i propri familiari: moglie, figli, nipoti, pronipoti e bisnipoti […]». Quanto al Budé, cfr. M.M. de la Garanderie, *Guillaume Budé lecteur de*

Ma l'ironia – riecco l'ambivalenza – con il suo labile confine fra la risata divertita e il sorriso amaro consente di denunciare senza mezzi termini (e senza suscitare l'ira e la reazione dei poteri costituiti) le cause dei mali che affliggono la società e di proporre un'alternativa che si richiama all'insegnamento evangelico e quindi all'applicazione sociale e politica della *philosophia Christi*. Ponendo i beni in comune, Cristo «ha infatti abrogato, almeno tra i suoi fedeli, l'intero diritto civile e canonico contenuto in cavillosi volumi (*argumentosa volumina*) abbastanza recenti: quello stesso diritto, che oggi si accampa come il baluardo della saggezza e che governa i nostri destini».[15] La vera saggezza («germana sapientia») è in realtà quella predicata e praticata da Cristo, che – incalza il Budé, più 'moreano' di More – ha trovato una mirabile attuazione nell'isola di Utopia ovvero di «Udepotia (= Nessunposto…), il cui saggio ordinamento è proposto come modello per i dissestati regni d'Europa: «Se il cielo volesse che questi tre caposaldi della legge utopiana [ossia l'«aequalitas» dei beni e dei mali fra i cittadini, l'amore per la pace e il disprezzo per l'oro e l'argento] si conficcassero come chiodi da travi [...] nella mente di tutti i mortali, vedresti d'un subito crollare ed estenuarsi la superbia, l'avidità, le dispute dissennate e quasi tutte le altre insidie, con le quali ci ferisce l'Avversario infernale», né ci sarebbe più bisogno dell'«immane caterva dei libri giuridici».[16]

«Superbiam», «aviditatem», «contentionem vaesanam»: se quest'ultima ci riporta alla «philosophia civilior» del libro I di *Utopia* e alla polemica di Erasmo e dei suoi *sodales* contro i filosofi e teologi scolastici, la superbia e la brama di possedere rinviano alle pagine conclusive di *Utopia*, che il lettore legge solitamente in fretta, perché ha capito che il giuoco sta terminando e che occorre ridiscendere nella realtà quotidiana. Queste pagine meritano invece una lettura meditata, perché, ora che la recita è giunta all'epilogo (e sulla vita come recita teatrale More s'era soffermato nel libro I di *Utopia*),[17] esse ci consentono di cogliere, al di

*l'*Utopie, in *Miscellanea Moreana. Essays for Germain Marc'hadour*, «Moreana», n. 100, vol. 26, 1989, pp. 327-338 (328 e 337 nota 4), ove si rinvia ad alcune lettere scritte fra il 1516 e il 1520, in cui il Budé appare «come un buon padre di famiglia animato dalla legittima preoccupazione di accrescere il suo patrimonio».

[15] More, *Utopia*, cit., pp. 270-271.

[16] *Ibid.*

[17] Ivi, pp. 72-73.

sotto dell'ironia usata come paravento, il Thomas More più serio e riflessivo, nel quale la dimensione religiosa non si limita a un generico richiamo agli insegnamenti evangelici ma si ricollega a una imponente tradizione teologica. Spostiamoci dunque sul testo di *Utopia*, dopo la lunga escursione sul suo paratesto. Nelle pagine finali More è particolarmente duro nel denunciare «l'insaziabile avidità (*inexplebilis cupiditas*)» di chi sfrutta il lavoro dei più umili e sottrae agli altri il necessario per vivere, usando a suo favore anche le leggi e creando così una società profondamente malata, in cui alle sofferenze dei miseri fanno *pendant* le frodi e le rapine e le rivolte e le esecuzioni capitali, ma anche le ansie e gli affanni e l'infelicità di fondo dei ricchi: insomma una follia collettiva, variamente modulata ed espressa.[18] In effetti, precisa More, anche i ricchi si rendono conto che sarebbe «preferibile la condizione di chi non patisce carenza alcuna del necessario, piuttosto che disporre di superfluità in abbondanza», per cui non solo l'autorevole insegnamento di Cristo ma lo stesso interesse individuale («vel sui cuiusque commodi ratio, vel Christi servatoris autoritas») indurrebbe ad accogliere il saggio ordinamento di Utopia e ad eliminare quindi l'obbrobrioso dominio del denaro. Ma contro tutto ciò si erge un ostacolo insormontabile, la superbia, che è definita «madre e signora di tutte le calamità (*omnium princeps parensque pestium*)»; e qui More si dilunga a tratteggiare con enfasi questa sorta di mostro, da cui solo gli abitanti di Utopia sembrano felicemente immuni:

La superbia non misura il proprio successo in base alle fortune proprie ma alle disgrazie altrui (*non suis commodis prosperitatem, sed ex alienis metitur incommodis*), e non vorrebbe neppure salire al Cielo, se le fossero tolti gli infelici sui quali poter dominare e imperversare, così che le loro miserie facciano brillare per contrasto la sua prosperità, e la sua ostentata ricchezza amareggi ed esasperi la loro indigenza. Questo serpente infernale (*averni serpens*), che si avvinghia intorno al cuore umano, lo impaccia e trascina a ritroso come una remora per impedirgli di imboccare la strada che conduce a una vita migliore. E poiché la superbia è troppo ben conficcata (*infixa*) nell'uomo per poterla divellere facilmente, mi conforta sapere che almeno agli Utopiani è toccata in sorte questa forma di Stato, che di gran cuore augurerei a tutti.[19]

Credo che molti lettori siano rimasti un po' sorpresi oppure sconcerta-

[18] Ivi, pp. 232-233.

[19] Ivi, pp. 234-237.

ti di fronte a questo finale o più semplicemente non ci abbiano fatto caso, ritenendolo un *escamotage* letterario per chiudere la narrazione del buon Hythlodaeus. Se la denuncia della «cupiditas» può oggi suscitare interesse ed approvazione in qualche marxista nostalgico o in chi si riconosce nella prassi evangelica dell'attuale pontefice, non si può dire che la condanna della «superbia» desti molta attenzione in una società in cui l'individualismo e il protagonismo narcisista vanno per la maggiore e la nozione stessa di «vizio» appare completamente rimossa. E dato che l'autoaffermazione ovvero l'antropocentrismo sono indicati su tutti i manuali come una peculiarità dell'Umanesimo e del Rinascimento, non si capisce perché l'umanista Thomas More se la prenda tanto con la superbia, che non è certo priva di collegamenti con l'esaltazione dell'io… In realtà il discorso conclusivo di Raphael Hythlodaeus/Thomas More rivela pienamente il suo significato se lo si inquadra in una prospettiva religiosa, anzi teologica: la denuncia della brama di denaro, che in *Utopia* precede di poche righe la denuncia della superbia, riflette infatti l'avvertimento paolino «Radix enim omnium malorum est cupiditas» (1 Tm 6, 10), mentre la definizione della superbia quale «omnium princeps parensque pestium» ci riporta a un versetto dell'*Ecclesiastico* 10, 13 (15), «Initium omnis peccati superbia est», con riferimento al peccato originale («Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum»: Gn 3, 5), ma anche al peccato di Lucifero e degli angeli ribelli, che a loro volta volevano essere come Dio. Questo tema era stato ampiamente trattato nella dottrina dei sette vizi capitali: elaborata nei secc. IV-V dai monaci Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano e poi da s. Gregorio Magno, tale dottrina era stata approfondita in particolare da s. Agostino e s. Tommaso.[20] Nel *De civitate Dei* – opera che Thomas More conosceva bene, perché su di essa, quand'era appena ventitreenne, aveva tenuto a Londra un ciclo di lezioni nella chiesa di San Lorenzo in Jewry[21] – Agostino insiste sulla gravità dell'atto di disobbedienza a Dio compiuto dai nostri progenitori, i quali furono indotti a questo «malum opus» dalla loro «voluntas mala», frutto a sua volta della «superbia», che, come dice per l'appunto l'*Ecclesiastico*, è all'origine di tutti i peccati. «Perversae celsitudinis appetitus», ossia brama di una superiorità che sovverte l'ordine del creato, in quanto

[20] Cfr. C. Casagrande e S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.

[21] Cfr. R.W. Chambers, *Tommaso Moro*, Rizzoli, Milano 1965 (ed. orig. 1935), p. 101.

Adamo ed Eva preferirono compiacere se stessi piuttosto che Dio, bene supremo: così Agostino definisce la superbia (chiamata anche «elatio»» o «amor sui»), cui contrappone l'«oboedientia» e l'«humilitas», che riconoscono la superiorità di Dio e sono quindi espressione del vero «amor Dei». Sono queste le virtù che caratterizzano la Città di Dio, ossia la Gerusalemme celeste, ma anche quella versione incoativa della Città di Dio che è la Chiesa peregrinante sulla terra.[22]

La superbia era dunque posta all'inizio della genealogia del male compiuto dall'umanità, in quanto colpa primigenia e archetipica, da cui hanno tratto origine sia l'invidia di Lucifero sia la gola (con riferimento al «frutto proibito» nel giardino dell'Eden) e la lussuria di Adamo ed Eva sia la stessa «cupiditas», vista da Tommaso come un'espressione del desiderio esagerato di affermare la propria eccellenza («inordinatus appetitus proprii boni»). Ne consegue che «la cupidigia e la superbia, in quanto sono prese in una certa generalità, non si dicono, invero, vizi capitali, perché non sono vizi specifici, ma si dicono radici, in certo qual modo, o inizi dei vizi, come se si dicesse che il desiderio di felicità è radice di tutte le virtù».[23] A questo punto viene da chiedersi quale posto occupi in *Utopia* – a conclusione di un racconto apparentemente ironico e giocoso, ma intessuto di provocazioni e doppi sensi – il richiamo a un tema centrale del cristianesimo quale il peccato originale, frutto di quella superbia che si manifesta anzitutto verso Dio, ma si irradia poi verso il nostro prossimo, avvelenando i rapporti sociali. È una domanda tutt'altro che peregrina se si tiene presente l'analogia che si riscontra tra la conclusione del *Moriae encomium* (con la ripresa del tema paolino della «stultitia crucis», che in assoluto appare la forma più sublime di follia) e la conclusione di *Utopia*, che ricollegandosi a un altro passo della Scrittura mette a nudo la radice più profonda dell'umana follia. In entrambe le opere il discorso si conclude così con tono serio e in una sommessa chiave religiosa, dopo pagine e pagine di narrazione assai colorita e divertente. Non v'è dubbio che nei lettori più sprovveduti o più frettolosi questo

---

[22] Aug. *Civ.* 14, 13 (*CCL* 48, p. 435[45-54]). Ma si veda pure, sulla rilevanza teologica della superbia, l'analisi svolta da s. Tommaso in *S. theol.* Iª IIae, qu. 84 (art. 2: «Utrum superbia sit initium omnis peccati»); IIª IIae, qu. 162 («De superbia»), qu. 163 («De peccato primi hominis»), art. 1 («Utrum superbia fuerit primi hominis peccatum»).

[23] Thom. Aq. *Quaestiones disputatae de malo*, qu. 8, a. 1, *ad primum* (Tommaso d'Aquino, *I vizi capitali (dalle Questioni disputate sul male)*, a cura di U. Galeazzi, testo latino a fronte, BUR, Milano 1996, pp. 118-119).

repentino cambiamento di registro possa lasciare sotto traccia questa singolare forma di catechesi cristiana o, peggio ancora, dare adito ad equivoci e fraintendimenti. Ma sia Erasmo sia Thomas More, per quanto fossero spiriti ironici e caustici, non sono certo assimilabili a un Voltaire; e non a caso, a conferma dell'ispirazione religiosa che animava lo strato più profondo dell'«aureo libretto», nell'epistola sopra citata il Budé chiama le città di Utopia, prese nel loro complesso, con il nome «Hagnopolin», ossia «Città pura» o «Città santa», con evidente allusione alla Santa Gerusalemme di *Apocalisse* 21, 2…[24]. È questo, a ben vedere, il messaggio di fondo, seriamente ironico, che Thomas More ci ha inviato dalla remota Isola-che-non-c'è: un messaggio destinato ben presto a smarrirsi, una volta che ci si discosti dalla temperie spirituale che contraddistingueva la *sodalitas Erasmiana*. Si assiste così a una sempre maggiore accentuazione della *idea* utopica (con tutto il suo armamentario narrativo-descrittivo, in cui l'arte della *inventio* e della *variatio* può esprimersi ampiamente) e quindi della prospettiva politica e sociale, che diviene predominante se non esclusiva. Siamo di fronte a un caso decisamente emblematico – se ci poniamo nella prospettiva della storia delle idee – del divario che spesso si instaura fra la *intentio auctoris* e la storia della sua fortuna (ovvero la *Wirkunsgeschichte*), quasi che, per una sorta di legge di compensazione, l'eccesso di fortuna trovi il suo contrappeso nel travisamento o nell'obnubilamento del messaggio originario.

[24] More, *Utopia*, cit., pp. 272-273.

LA VIA PLATONICA AL DIO VISIBILE DI COPERNICO

Riccardo Campa

Jagiellonian University at Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 23-51

ABSTRACT

In the 19th century, the image of the Copernican Revolution was based on the idea that the new scientific discoveries were due to the application of the correct method of investigation: the positivist method. In the 20th century, historians of science started paying attention to the metaphysical dimensions of the scientific revolution. In particular, they paid attention to a sentence by Copernicus in which he states that the Sun must be at the center of the planetary system *because* it is the "the lamp," "the ruler" and "the mind" of the universe, and that the Ancients were right in calling it "the visible God" and "the All-seeing." By adopting the research techniques of the history of ideas, in this article, we trace the history of this paradigmatic change in the history of science.

PREMESSA

Nel XIX secolo, si affermò l'idea che la rivoluzione scientifica avvenuta agli albori della Modernità potesse essere spiegata unicamente con l'adozione del metodo d'indagine corretto: il metodo scientifico, o positivo. Era stata superata la fase teologica, quando si spiegavano i fenomeni naturali attribuendoli alla volontà di esseri soprannaturali. E volgeva al termine anche la fase metafisica, ove si ricorreva a concetti astratti per trovare i perché di questi fenomeni.

Il metodo positivo eliminava la domanda "perché?", sostituendola con la domanda "come?", toglieva di mezzo le ipotesi teoriche e metafisiche sedimentate nei testi antichi, chiedeva agli scienziati di limitarsi alla descrizione dei fatti direttamente osservabili. Sicché, Copernico, Keplero, Galileo e Newton avrebbero rivoluzionato la scienza facendo quello che prima non era mai stato fatto: *osservare i fenomeni e descriverli con la mas-*

sima accuratezza. D'ora in avanti non si sarebbero più commessi errori.

Ad affermare questa immagine della scienza come impresa cumulativa, scevra da scorie metafisiche, contribuiscono in particolare i lavori di Auguste Comte e, forse ancor di più, del suo discepolo Émile Littré.

Un grano di verità in questa narrazione c'è, giacché i protagonisti della rivoluzione scientifica hanno davvero scoperto fatti nuovi attraverso osservazioni ed esperimenti. Si pensi soltanto a Galileo che punta il cannocchiale verso la Luna, invece di fidarsi dei testi già scritti, o ai medici che iniziano a dissezionare cadaveri, invece di leggere Galeno. Tuttavia, gli storici e i filosofi della scienza del XX secolo hanno letteralmente demolito questa narrazione della rivoluzione scientifica, giudicandola insufficiente nel migliore dei casi e mitologica nel peggiore. Il motto di Isaac Newton «Hipotheses non fingo» (non formulo ipotesi), non era che un mito. La sua fisica era tanto ipotetica e carica di metafisica che è stata anch'essa superata dai "fatti", nei secoli successivi.

Emblema del cambiamento di paradigma nella storia della scienza è l'attenzione prestata ad una frase di Copernico che prima era passata quasi inosservata, proprio perché anomala rispetto alla narrazione positivistica. Si tratta di un passo del capitolo X del primo libro del *De revolutionibus orbium coelestium*, in cui l'astronomo spiega *perché* il Sole deve stare al centro del cosmo. Lo riportiamo nella versione originale:

> In medio vero omnium residet sol. Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminare? Siquidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trimegistus visibilem deum. Sophoclis Electra intuente omnia. Ita profecto tamquam in solio regali Sol residens circumagentem gubernat Astrorum familiam[25].

Lo citiamo anche nella versione italiana dell'opera, curata da Francesco Barone per la Utet:

> In mezzo a tutti sta il sole. In effetti, chi, in questo tempio bellissimo, potrebbe collocare questa lampada in un luogo diverso o migliore di quello da cui possa illuminare tutto quanto insieme? Per questo, non a torto, alcuni lo chiamano lucerna del mondo, altri mente, altri guida. Trismegisto

[25] *Nicolai Copernici Torinensis De Revolutionibus Orbium Coelestium*, Libri VI, Norimbergae apud Ioh. Pretreium, Anno M. D. XLIII.

> [lo chiama] Dio visibile. L'Elettra di Sofocle, l'onniveggente. Così, certamente, il Sole, come su un trono regale, governa la famiglia degli astri che gli sta intorno[26].

Dalla lettura di questa frase risulta piuttosto evidente che dietro la scelta di collocare il Sole al centro del sistema planetario c'è anche una tensione mistica, metafisica, religiosa. Per di più, si tratta una serie di riferimenti all'antica spiritualità greco-romana, più che a quella giudeo-cristiana. Il che è già di per sé intrigante, se si considera che Copernico era un canonico cattolico. Eppure, nell'Ottocento, e ancora all'inizio del Novecento, nessuno vi presta particolare attenzione. Per esempio, John Dreyer, nella sua *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, pubblicata a Cambridge nel 1906, riporta la frase oggetto di questo studio, ma non la degna di alcun commento[27].

Oltretutto, nel manoscritto originale del *De revolutionibus*, diverso da quello dato alle stampe nel 1543, c'è una frase cancellata in cui l'astronomo polacco menziona la teoria eliocentrica di Aristarco di Samo, ovvero di uno scienziato alessandrino che secondo la metascienza positivistica non avrebbe nemmeno dovuto esistere, considerando che la sua opera si colloca temporalmente nell'epoca "animistica".

L'illustre studioso danese mostra di sapere dell'esistenza di questo passo cancellato, eppure, sorprendentemente, conclude che «in ogni caso, Copernico deve ben poco, se pure deve qualcosa, agli antichi»[28].

Dreyer, essendo un astronomo, prima ancora che uno storico, analizza con grande perizia gli aspetti tecnici delle teorie astronomiche, ma non si cura particolarmente del contesto storico-sociale in cui nascono. Saranno gli storici della generazione successiva a fare più attenzione all'*humus* culturale in cui la teoria eliocentrica nasce e si afferma.

Scopo della nostra ricerca non è tanto quello di ricostruire l'origine della frase scientifico-misterica di Copernico, tema su quale sono già stati versati fiumi d'inchiostro, quanto quello di ricostruire la storia della *consapevolezza* dell'esistenza di quella frase. Ovviamente, sarà inevitabile parlare del modo in cui la teoria eliocentrica è nata, ma deve essere chiaro che la nostra non è una ricerca *di* storia della scienza, ma *sulla* storia

---

[26] N. Copernico, *Opere*, Utet, Torino 1979, pp. 212-213.

[27] J. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 299.

[28] Ivi, p. 286.

della scienza. Il nostro oggetto di studio non è costituito dalle *idee scientifiche*, ma dalle *idee storiografiche*. Quelle che per una ricerca *di* storia della scienza sono fonti secondarie, per una ricerca *sulla* storia della scienza sono fonti primarie. Per essere ancora più chiari, le nostre fonti primarie non sono i libri di astronomia di Tolomeo e Copernico, ma i classici della storia della scienza, per esempio quelli di Koyré o Kuhn, mentre le nostre fonti secondarie sono le ricerche *sugli* storiografi, che saranno discusse nelle note a piè di pagina.

Per concludere la premessa, qui ricostruiremo *la storia dell'idea che la teoria copernicana ha un'origine neoplatonica*. Cercheremo di capire come è nata questa idea e come sia passata da un trattato di storia all'altro, per giungere fino a noi.

2. EDWIN ARTHUR BURTT

A scardinare l'immagine positivistica della scienza hanno contribuito molti studiosi del Novecento, le cui ricerche sono riconducibili a diverse aree disciplinari. Nell'ambito della filosofia della scienza, per esempio, il pensiero va subito a Karl Popper o a Gaston Bachelard. Nel campo della storia della scienza, invece, i primi nomi che vengono in mente sono probabilmente quelli di Alexandre Koyré e Thomas Kuhn, autori di importanti opere apparse nella seconda metà del secolo scorso.

Quello che non molti sanno è che entrambi i summenzionati storiografi hanno pescato a piene mani dal lavoro di un altro storico della scienza, rimasto immeritatamente nell'ombra: l'americano Edwin Arthur Burtt. Per quanto ne sappiamo, Burtt è stato il primo studioso a prestare la dovuta attenzione all'enigmatica frase di Copernico, inferendone la natura mistica e metafisica della rivoluzione scientifica.

Naturalmente, ogni qualvolta si afferma che uno studioso è *il primo* a scoprire qualcosa, ci si accolla un rischio. Innanzitutto, bisogna tenere presente che l'opera di Burtt non esce dal cilindro del prestigiatore. Non si coglie pienamente l'impostazione epistemologica del suo lavoro, se non si tiene presente l'influenza che John Dewey e il pragmatismo hanno esercitato su un'intera generazione di filosofi americani, Burtt incluso[29].

[29] Questo aspetto è stato sottolineato in particolare da Diane D. Villemaire, nella monografia che ha dedicato allo studioso americano: «Burtt had been profoundly influenced by

Inoltre, la letteratura sulla teoria copernicana è vastissima ed è sempre possibile che il tema in questione sia già stato toccato prima, in opere di altri autori. Nella storia delle idee, bisogna però tenere presente che c'è grande differenza tra *accennare a una questione*, senza lasciare traccia tangibile nella storia, e *studiare in dettaglio una questione*, aprendo la via a un nuovo filone della ricerca. Lo storico americano dedica alle dimensioni metafisiche della rivoluzione scientifica una monografia di ben 349 pagine, che verrà letta da importanti studiosi. Ci riferiamo a *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science,* libro che Burtt pubblica nel 1924, quando è ancora un giovane ricercatore dell'Università di Chicago, e che rappresenta uno sviluppo della sua tesi di dottorato. Il titolo dell'opera, che all'epoca poteva apparire un ossimoro, dice già tutto. E il fatto che oggi non appaia più così strano, dimostra che l'opera di dissodamento del terreno ha dato i suoi frutti.

Quando Burtt si trova davanti agli occhi la frase di Copernico che definisce il Sole *lucerna mundi* e *visibilem deum*, si convince che alla base dell'eliocentrismo c'è una visione mistica, prima ancora che una osservazione scientifica. Sicché, al contrario di Dreyer, non solo la riporta *in extenso*, ma vi dedica anche un approfondito commento.

> Copernicus had himself noted the greater importance and dignity which seemed to be attributed to the sun in the new world-scheme, and had been eager to find mystical as well as scientific justification for it. One passage is worth quoting by way of illustration. "Then in the middle of all stands the sun. For who, in our most beautiful temple, could set this light in another or better place, than that from which it can at once illuminate the whole ? Not to speak of the fact that not unfittingly do some call it the light of the world, others the soul, still others the governor. Tremigistus (*sic*) calls it the visible God; Sophocles' Electra, the All-seer. And in fact does the sun, seated on his royal throne, guide his family of

---

John Dewey. One of his early teaching assignments at Columbia University had been a course in *Reflective Thinking*, which was an analysis of the process of problem solving, based almost entirely on Dewey's reconstruction in philosophy. Dewey's logic diverged widely from accepted doctrine since he rejected the truth-falsity categorizations of propositions, and held instead that propositions were simple tools in the process of inquiry, no more true or false than a hammer or screwdriver is true or false». D. Villemaire, *E.A. Burtt, Historian and Philosopher: A Study of the Author of The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, p. 3.

planets as they circle round him."[30]

Curioso il fatto che, così come Copernico aveva storpiato il nome di *Trismegistus* in *Trimegistus*, Burtt ora lo storpia in *Tremigistus*. Lo studioso americano, che in precedenza aveva già esposto in dettaglio il clima culturale neoplatonico e neopitagorico del Rinascimento, mette subito a confronto la frase di Copernico con una affermazione, ancora più esplicita, di Keplero, a riguardo della divinità del Sole: «[…] hence by the highest right we return to the sun, who alone appears, by virtue of his dignity and power, suited for this motive duty and worthy to become the home of God himself, not to say the first mover»[31].

Keplero rompe ogni indugio. Ciò che Copernico aveva affermato in modo criptico, l'astronomo tedesco riafferma in modo esplicito. Burtt osserva che Keplero – sintetizzando teologia, astronomia e astrologia – torna a identificare le divinità con gli astri, come nell'antico Pantheon pagano. Ma aggiunge alla visione panteistica un respiro cristiano. Il cosmo è la Trinità. Il Sole è il Dio Padre, le stelle fisse sono il Dio Figlio, mentre lo Spirito Santo è rappresentato dall'etere.

> This ascription of deity to the sun was covered over by Kepler with such mystical allegorization as was necessary to give it a hearing in the prevailing theological environment, with especial reference to the doctrine of the Trinity. The sun, according to Kepler, is God the Father, the sphere of the fixed stars is God the Son, the intervening ethereal medium, through which the power of the sun is communicated to impel the planets around their orbits, is the Holy Ghost[32].

Nello Spirito Santo, ossia l'etere, si muovono gli dèi, i pianeti erranti, dei quali il più vicino al Sole è Mercurio (Hermes). Burtt ci tiene a sottolineare che «to pronounce this allegorical trapping is not to suggest, of course, that Kepler's Christian theology is at all insincere»[33]. Non c'è volontà di tradire il cristianesimo. L'astronomo tedesco sta *sinceramente* cercando di arrivare a una sintesi superiore tra tutte le religioni e tutte le

---

[30] E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Harcourt, Brace & Company, New York 1925, p. 45

[31] Ivi, p. 48.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*.

scienze, nello spirito sincretistico del Rinascimento.

Per quanto riguarda la provenienza della metafisica copernicana, Burtt punta il dito principalmente in due direzioni: Nicolò Cusano e la scuola neoplatonica fiorentina. Afferma, infatti, che «the way had already been paved to some extent for this most radical revolution is suggested by the free speculations of such a thinker as Nicholas of Cusa, who dared to teach that there is nothing at all without motion in the universe the latter is infinite in all directions, possessing no centre and that the earth travels its course in common with the other stars»[34].

D'altro canto, Copernico potrebbe anche avere tratto ispirazione dagli insegnamenti di Domenico Maria Novara, suo amico e docente durante i sei anni trascorsi a Bologna. Questi, sotto l'influenza dagli studi prodotti dall'Accademia platonica, fondata dai Medici a Firenze e guidata da Marsilio Ficino, aveva assunto un atteggiamento critico nei confronti del sistema tolemaico, perché violava i postulati dell'armonia e della semplicità matematica predicati dalla filosofia platonica e pitagorica.

> An Academy was founded in Florence under the patronage of the Medicean family, and boasting as its scholarchs such names as Pletho, Bessarion, Marsilius Ficinus, and Patrizzi. In this Platonic revival it was again the Pythagorean element that assumed prominence, coming to striking expression in the thoroughgoing mathematical interpretation of the world offered by John Pico of Mirandola. The work of these thinkers penetrated to some extent every important centre of thought south of the Alps, including the University of Bologna, where their most important representative was Dominicus Maria de Novara, professor of mathematics and astronomy. Novara was Copernicus' friend and teacher during the six years of his stay in Italy, and among the important facts which we know about him is this, that he was a free critic of the Ptolemaic system of astronomy, partly because of some observations which did not agree closely enough with deductions from it, but more especially because he was thoroughly caught in this Platonic-Pythagorean current and felt that the whole cumbrous system violated the postulate that the astronomical universe is an orderly mathematical harmony[35].

Burtt ha potuto rilevare la dimensione metafisica della rivoluzione

---

[34] Ivi, pp. 28-29.

[35] Ivi, pp. 42-43.

scientifica, perché si trovava in una particolare situazione psicologica. Nato in una famiglia molto religiosa (il padre e il nonno erano ministri del culto battista e la madre una devota cristiana), scelse la vocazione accademica, perché riteneva troppo angusta la visione religiosa del padre. Questi, quando Edwin era ancora un bambino, aveva mostrato tutto il suo zelo, rinunciando a qualsiasi lavoro salariato e riponendo le speranze di sostentamento per sé e la propria famiglia nella provvidenza divina, come chiedono le Scritture. La conseguenza fu che la famiglia dovette trasferirsi in Cina, a seguito del padre, che si era unito a un gruppo di missionari.

In età adulta, da un lato, Burtt non voleva abbandonare la religiosità che l'amorevole madre gli aveva instillato; dall'altro, voleva prendere le distanze dall'orientamento zelota del padre. Si iscrisse nella prestigiosa università di Yale, dove iniziò a interessarsi di storia della scienza e filosofia delle religioni. L'incontro con la spiritualità sincretistica degli uomini del Rinascimento fu per lui illuminante.

3. ALEXANDRE KOYRÉ

Tra coloro che contribuiscono a revisionare l'immagine della scienza c'è anche e soprattutto lo storico russo-francese Alexandre Koyré. Questo è un fatto universalmente riconosciuto. Non tutti, però, si sono accorti del debito intellettuale di Koyré nei confronti di Burtt. Nell'opera *Dal mondo chiuso all'universo infinito,* il lavoro che lo ha definitivamente consacrato nel mondo culturale anglosassone (se non altro perché, a differenza delle opere precedenti, è uscito in lingua inglese), molto significativamente, Koyré cita *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* nella prima nota a piè di pagina. Il debito intellettuale sarà in seguito riconosciuto esplicitamente da Koyré: «C'est M. Burtt qui nous parait avoir le mieux compris la substructure metaphysique-mathematisme platonisant – de la science classique»[36].

Dal mondo chiuso all'universo infinito vede la luce nel 1957[37]. In quel li-

---

[36] Citato da Pietro Redondi, nella prefazione al libro postumo di A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962*, EHESS, Paris 1986, pp. xx-xxii.

[37] Il libro appare inizialmente in inglese, con titolo *From the Closed World to the Infinite Universe* (The John Hopkins Press, Baltimore 1957). L'opera sarà tradotta in francese nel 1962 e in italiano nel 1970. Qui utilizziamo la quarta edizione italiana, apparsa nel 1981

bro, Koyré dedica a Nicolò Cusano un intero capitolo, il primo, perché il suo pensiero illustra piuttosto bene il cambiamento di clima culturale nel Rinascimento. E, tuttavia, respinge la tesi che la filosofia del cardinale tedesco possa essere davvero vista come precorritrice della teoria copernicana. Perché spendere così tante parole su una teoria che, dal punto di vista tecnico, si ritiene poco influente sullo sviluppo delle teorie astronomiche?

Il punto è che, con Koyré, inizia ad affermarsi un modo nuovo di fare storia della scienza. Si inizia a prestare più attenzione al contesto culturale e sociale. Quand'anche Cusano non abbia influito sui copernicani dal punto di vista strettamente scientifico, ha comunque esercitato un influsso su di essi dal punto di vista culturale. Ha contribuito a creare un clima di pensiero. Questo approccio storiografico, che poi verrà detto "esternalista", non si imporrà in modo indolore. Di li a poco, i sostenitori dell'approccio "internalista", ossia attento al solo discorso interno tra scienziati "veri", reagirà in modo veemente al tentativo di spiegare lo sviluppo scientifico facendo attenzione anche all'influsso delle idee filosofiche, politiche, religiose.

L'approccio esternalista di Koyré non è nato casualmente. Lo studioso russo-francese ha cominciato la carriera accademica come storico delle religioni, scrivendo due libri sull'idea di Dio, rispettivamente, nella filosofia di Cartesio, nel 1922, e in quella di Sant'Anselmo, nel 1923. Quando ha spostato l'attenzione dal fenomeno religioso al fenomeno scientifico non ha potuto fare altro che portarsi dietro il proprio bagaglio culturale. E pare che, finanche nella "conversione" di Koyré dalla storia delle religioni alla storia della scienza, ci sia lo zampino di Burtt[38].

Non stupisce allora che, nel libro *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Koyré insista tanto sull'inseparabilità tra diverse forme di pensiero, soprattutto nei secoli antecedenti alla rivoluzione industriale, l'evento

---

per i tipi della Feltrinelli.

[38] «Henry Guerlac, professor of the history of science at Cornell during Burtt's time there, has written that Alexandre Koyre, in personal conversation with him once remarked that his reading of E.A. Burtt's remarkable book, the *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, played an essential role in leading Koyre to what he has characterized as his "conversion" from the history of religion to the history of science». Cfr. D. Villamaire, *E. A. Burtt. Historian and Philosopher*, cit., p. 3-4. Vedi anche: Henry Guerlac, *Essays and Papers in the History of Modern Science*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977, p. 63.

che ha portato di peso nella società europea la questione della specializzazione.

Nel Rinascimento, scienza naturale, religione, filosofia, alchimia, astrologia e magia non erano territori del sapere nettamente distinti, come appaiono oggi ai nostri occhi. Uno storico della scienza che non riconoscesse questo fatto, non potrebbe che produrre un'immagine caricaturale della scienza del tempo. Ma questa situazione non è tipica solo del Quattrocento. Essa permane in certa misura anche nei due secoli successivi, tanto che Koyré mette subito in chiaro, nella primissima frase della prefazione al libro, che il «pensiero scientifico e filosofico del Cinquecento e del Seicento […] sono davvero così strettamente interrelati e collegati l'un l'altro che, separati, diventano incomprensibili»[39].

Tra noi e il Rinascimento, in mezzo, c'è la cosiddetta "crisi della coscienza europea". Per capire come si è giunti al nuovo modo di vedere le cose, dobbiamo allora fare uno sforzo e calarci nella situazione precritica, facendo attenzione a non applicare troppo disinvoltamente le nostre distinzioni disciplinari a quel mondo.

Un altro merito fondamentale di Koyré è stato quello di riconoscere il profondo influsso del mondo pagano sulla rivoluzione scientifica. Abbiamo sopra accennato al fatto che Dreyer nega che Copernico debba qualcosa agli antichi. L'idea che la rivoluzione scientifica si spieghi con un rifiuto *totale* del passato è stata diffusa in particolare da Francesco Bacone e dagli empiristi di scuola inglese. Bacone sostiene che la nuova scienza nasce dall'artigianato e menziona le quasi casuali invenzioni della bussola, della polvere da sparo e della stampa. Quello che dice Bacone è vero solo in parte. Sicuramente, lo sviluppo delle arti, a sua volta legato allo sviluppo dei commerci, ha avuto un ruolo fondamentale nella nascita delle moderne scienze applicate e in particolare della meccanica e della chimica. Ma nel campo della fisica teorica, dell'astronomia e delle matematiche, ciò che ha messo in moto lo sviluppo è stato *un ritorno al passato*. Un ritorno alle idee filosofiche di Pitagora e Platone sulla natura matematica del cosmo e alla scienza alessandrina che, facendo propria questa filosofia, aveva già dato il via alla prima rivoluzione scientifica dell'umanità, una rivoluzione che Lucio Russo definisce "dimenticata"[40].

---

[39] A. Koyré, *Dal Mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1981 (1970), p. 7.

[40] L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltri-

Dimenticata, ma non da tutti. Sicuramente, non da Koyré. Lo storico russo-francese rivela che Copernico «si avvale delle tecniche matematiche elaborate da Tolomeo – una delle più grandi conquiste dello spirito umano – ma, per la propria ispirazione, risale oltre di lui, oltre Aristotele, per tornare all'epoca aurea di Pitagora e di Platone. Egli cita Eraclide, Ecfanto, Iceta, Filolao e Aristarco di Samo, e secondo Retico, suo allievo e portavoce, è "seguendo Platone e i Pitagorici, i massimi matematici di quell'epoca divina, che egli pensò si dovessero attribuire alla terra sferica dei movimenti circolari, per determinare la causa dei fenomeni"»[41].

Quando passa a confrontarsi direttamente con gli scritti di Copernico, Koyré riporta la frase sulla *lucerna mundi*, ma non si sofferma sul suo carattere mistico. Lo studioso russo, nel 1957, si sta ponendo il problema di come sia nata (o rinata) l'idea di un universo infinito e, se ci è concessa un'espressione idiomatica, "rimane sul pezzo".

Nell'emblematica frase trova soltanto la conferma che la teoria di Copernico non è davvero innovativa, perché non vi compare ancora l'idea dell'infinità dell'universo: «Bisogna ammettere l'evidenza: il mondo di Copernico è finito»[42]. Subito dopo, sembra voler scusare l'astronomo polacco per non avere fatto questo ulteriore passo verso la Modernità: «Fra l'altro sembra psicologicamente del tutto normale che chi superò il primo gradino, arrestando il moto delle stelle fisse, esitasse poi a salire il secondo, dissolvendola in uno spazio senza confini; era sufficiente, per un uomo solo, muovere la Terra ed ampliare il mondo fino a renderlo non misurabile: *immensum*; chiedergli di renderlo infinito è ovviamente troppo»[43].

Il mondo di Copernico è circa duemila volte più grande di quello medievale. Inoltre, il mondo aristotelico-tolemaico non era affatto piccolo, estendendosi per «20.000 raggi terrestri, cioè circa 120 milioni di chilometri». Sono misure incomparabilmente inferiori rispetto a quelle astronomiche dei nostri tempi, ma l'espressione "a misura d'uomo", per indicare il mondo medievale, è comunque fuorviante. Koyré concorda con Arthur Lovejoy sul fatto che bisognerà attendere Giordano Bruno per trovare la nuova concezione di «un universo decentrato, infinito e infinitamente

---

nelli, Milano 2006 (1996).

41 A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, cit., p. 29.

42 Ivi, p. 33.

43 *Ibidem*.

popolato»[44]. E, secondo Lovejoy, era proprio questo l'assunto che la Chiesa cattolica non poteva digerire. Se l'universo è popolato da alieni, come dice Bruno, e prima di lui Cusano, la rivelazione della seconda persona della Trinità finisce per avere un valore soltanto locale. Se non si vuole togliere ogni aurea divina al messaggio evangelico, si dovrà ammettere che Dio Padre ha molti figli, ognuno dei quali porta il verbo incarnato in un diverso pianeta abitato dell'universo. Ma, con questa ammissione, l'idea stessa della Trinità personale andrebbe in frantumi.

È soltanto ne *La revolution astronomique*, apparsa in francese nel 1961[45] e in inglese nel 1973[46], che Koyré rilegge la frase di Copernico come prova di un'origine neoplatonica dell'eliocentrismo. Riferendosi alla funzione e alla posizione del Sole nel sistema copernicano, inizialmente Koyré dice: «Its purpose is quite different: it gives light to the Universe, and that is all»[47]. Ma, subito dopo, ha un ripensamento. In fondo, sia Burtt, che nell'opera precedente aveva mostrato di conoscere bene e che in quest'opera non cita mai, sia Kuhn, che in questo libro cita solo una volta e su una questione differente, avevano già compreso che c'era ben altro nella collocazione centrale del Sole da parte dei copernicani. Subito dopo, Koyré ammette:

> Perhaps I am wrong in saying that that is all; for the function accorded to the Sun, namely to give light to the Universe, is of supreme importance for Copernicus. […] The Sun, this *lampada pulcherrima,* is placed at the centre of the Universe in order to give it light, and hence life and motion. The central position is obviously the most suitable for this purpose: "Indeed, in this splendid temple [the Cosmos] who could place this luminary in any better position than that from which it can illuminate the whole at once? Verily some have rightly called it the Lamp, the Mind, the Ruler of the Universe. Hermes Trismegistus calls it the Visible God, and Sophocles in *Electra* calls it the All-seeing. So the Sun, seated as it were upon a royal throne, rules the surrounding family of heavenly bodies…"[48].

---

[44] A. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 122.

[45] A. Koyré, *La revolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, Paris 1961.

[46] A. Koyré, *The Astronomical revolution: Copernicus – Kepler – Borelli,* Cornell University Press, Itacha and New York 1973.

[47] Ivi, p. 65.

[48] *Ibidem.*

Non solo, per sua stessa ammissione, c'è dell'altro, ma questo "altro" è addirittura "il vero motivo" per cui il Sole deve stare al centro: «There we have the motive – the real motive – which inspired the mind and soul of Copernicus. It is not a purely scientific motive; it is much more than that»[49]. A questo punto, ci aspettiamo un chiarimento, un approfondimento. Che puntuale arriva. Koyré tira in ballo la "Metafisica della Luce" e le reminiscenze platoniche, neoplatoniche e neopitagoriche caratteristiche del Rinascimento.

> The old traditions, the tradition of Metaphysics of Light (which throughout the Middle Ages maintained and accompanied the study of optics), Platonic memories, neo-Platonic and neo-Pythagorean renaissance (the visible Sun representing the invisible Sun; the Sun, master and king of the visible Universe, and hence symbolic of God —this is the conception perfectly expressed by Marsilio Ficino in his Hymn to the Sun), these traditions alone are capable of explaining the emotion with which Copernicus speaks of the Sun. He adores it and almost deifies it[50].

Lo storico russo-francese aggiunge che chi – come Digby, Keplero e molti altri – ha associato l'astronomia copernicana a una sorta di Culto del Sole («a kind of Sun-worship»), fondendo oltretutto questo culto con il cristianesimo, non ha affatto tradito l'ispirazione del grande astronomo polacco. Ne è tutto. Nella nota 25, sempre a commento della frase di Copernico, Koyré rimarca il fatto che autori precedenti ne hanno sottovalutato il significato. In particolare, chiama in causa Lynn Thorndike e la sua monumentale *History of Magic and Experimental Science*, pubblicata in 8 volumi tra il 1923 e il 1958[51]. L'autore è criticato per avere trattato

---

[49] *Ibidem*.

[50] *Ibidem*. Aggiungiamo una nostra traduzione in italiano di questa frase, perché è quella davvero cruciale nell'analisi di Koyré: «Le vecchie tradizioni, la tradizione della Metafisica della Luce (che nel corso del Medioevo ha stimolato e accompagnato lo studio dell'ottica), la reminiscenza del platonismo, la rinascita del pensiero neo-platonico e neopitagorico (il Sole visibile che rappresenta il sole invisibile; il Sole, signore e re dell'universo visibile e dunque simbolo di Dio – una concezione perfettamente espressa da Marsilio Ficino nel suo Inno al Sole), queste tradizioni sono in grado di spiegare da sole l'emozione con cui Copernico parla del Sole. Lo adora e quasi lo divinizza».

[51] Il passaggio commentato ha il seguente riferimento: L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, vol. 5, New York 1941, p. 425.

l'emblematico passaggio del *De Revolutionibus Orbium Coelestium* come una digressione, uno sbandamento rapsodico («a 'rhapsodical lapse'»). «Personally, I feel that Thorndike has failed to recognize, under the cloak of rhetoric, the deep emotion with which Copernicus was imbued»[52].

Koyré giunge, così, alla conclusione che Copernico è pervenuto alla sua concezione eliocentrica del cosmo per ragioni di estetica e di metafisica. Avendo fatto proprie le idee filosofiche di Pitagora e Platone, non poteva accettare un mondo privo di armonia. Il Sole andava posto al centro del sistema in quanto sorgente di luce. Se la luce è ciò che di più bello, migliore, divino vi è al mondo, gli sembrava conforme alla ragione pensare che la sua fonte governasse il mondo.

Questa tesi verrà inclusa anche negli *Études d'histoire de la pensée scientifique*, una raccolta di studi dati alle stampe nel 1973, nove anni dopo la morte dell'autore[53]. A detta dello stesso Koyré, la conclusione è perfettamente in linea con i suoi precedenti studi[54]. E anche con quelli di Arthur Lovejoy, che spesso cita. I due studiosi hanno sempre sostenuto che, se la rivoluzione copernicana è cifra della Modernità, allora, paradossalmente, Copernico non è copernicano. Il canonico di Torun non era moderno, per come intendiamo oggi la Modernità. Ma, allo stesso modo, potremmo concludere che Copernico non era cristiano, per come intendiamo oggi la Cristianità. Era "neopagano", non meno di altri umanisti del suo tempo. In questo senso, è del tutto pertinente la sarcastica descrizione della rivoluzione copernicana formulata da Hermann Kesten: «Gli umanisti scavarono tra le rovine dei templi di Roma e della Grecia e ne tornarono con gli antichi dèi; la loro omerica risata echeggiò in tutta Italia»[55].

4. THOMAS KUHN

In un articolo apparso nel 1957, il sociologo della scienza Robert K. Merton nota che molte lotte per la priorità nelle scoperte scientifiche nascono dall'equivoco che alla base delle stesse vi sia il genio unico e irripetibile

---

[52] A. Koyré, *The Astronomical revolution*, cit., p. 115.

[53] A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973.

[54] A. Koyré, *Nicolaus Copernicus*, «Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences», New York 1943.

[55] H. Kesten, *Copernico e il suo mondo*, Mondadori, Milano 1959, p. 44-45

di un ricercatore. Il che non è esattamente vero, perché le scoperte sono, per così dire, *nell'aria.* Se è indubbio che serva un'apprezzabile intelligenza per fare scoperte scientifiche, è anche vero che, dato un certo lavoro preparatorio e un certo clima culturale, è quasi inevitabile che vengano fatte da qualcuno[56]. Nel 1961, Merton approfondisce la questione e, con tanto di dati statistici alla mano, mostra che quasi tutte le scoperte scientifiche sono *multiples*, ovvero vengono fatte da diversi scienziati, più o meno contemporaneamente[57]. Questo accade anche nella storiografia.

Curiosamente, proprio nell'anno in cui compare *Dal mondo chiuso all'universo infinito* di Alexandre Koyré, ovvero nel 1957, compare anche *La rivoluzione copernicana* di Thomas Kuhn (e, per inciso, anche l'articolo di Merton). Il lettore attento si starà chiedendo ora perché, data la coincidenza temporale delle opere, e considerato il fatto che in realtà lo studioso russo-francese ha prestato piena attenzione alla frase di Copernico sul Dio visibile soltanto nel 1961, abbiamo parlato prima di Koyré. La risposta è: per il senso delle connessioni storiche.

In primo luogo, Kuhn è stato allievo di Koyré. Durante la seconda guerra mondiale, lo studioso russo-francese è vissuto a New York, dove aveva un incarico alla *New School for Social Research.* Dopo la guerra è tornato regolarmente negli USA. Dal 1955 al 1962, ogni anno, ha insegnato per un semestre all'*Institute for Advanced Study* di Princeton. È stato anche *visiting professor* ad Harvard, Yale, all'Università di Chicago e alla Johns Hopkins. Proprio le lezioni alla Johns Hopkins sono il materiale dal quale è scaturito il libro *From the Closed World to the Infinite Universe.*

Ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, lo studioso americano riconosce il debito intellettuale nei confronti del professore europeo. Koyré è citato, insieme a Emile Meyerson, Helene Metzger e Anneliese Maier, come appartenente al gruppo che ha mostrato «what it was like to think scientifically in a period when the canons of scientific thought were very different from those current today»[58]. Queste fonti secondarie, insieme a *The Great Chain of Being* di Arthur Lovejoy, sono quelle che hanno guida-

---

[56] R. K. Merton, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1973, pp. 286-324.

[57] Ivi, pp. 343-370.

[58] T. Kuhn, *The structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996 (1962), p. viii.

to Kuhn allo studio della rivoluzione scientifica e sono, per sua stessa ammissione, non meno importanti delle fonti primarie.

In secondo luogo, Kuhn è in debito con Burtt non meno di Koyré, anche se non lo inserisce nella lista dei suoi "maestri". Trattare prima uno o prima l'altro è, dunque, nel complesso, meno importante che non trattare entrambi dopo l'autore di *Metaphysical Foundations.* La tesi di dottorato di Burtt non ha fatto particolare rumore, ma dopo la pubblicazione è stata letta da diversi specialisti della materia e tra questi Kuhn. L'impronta di Burtt, come ci apprestiamo a mostrare, è piuttosto evidente ne *La rivoluzione copernicana*.

Quando si trova a commentare la frase copernicana sulla *lucerna mundi*, Kuhn premette che le fonti dell'astronomo polacco «sono direttamente neoplatoniche». Dopo aver riportato la frase, aggiunge che «il neoplatonismo è evidente nell'atteggiamento mentale di Copernico verso il Sole e la semplicità matematica. È un elemento essenziale del clima intellettuale che generò la sua visione dell'universo»[59].

Kuhn nota che la frase è breve ed enigmatica, mentre i copernicani che, di lì a poco, porteranno avanti la battaglia dell'astronomo polacco saranno molto più espliciti e perentori nell'affermare la divinità del Sole. Seguendo lo stesso schema di Burtt, Kuhn riporta in sequenza la frase di Keplero in cui si afferma che «con il più assoluto diritto noi attribuiamo al Sole il compito di reggere l'universo, poiché questo solo appare, in virtù della sua dignità e potenza, adatto per questo compito e degno di diventare la casa di Dio stesso, per non dire il Primo Motore»[60].

Che Kuhn stia prendendo spunto dall'opera di Burtt risulta evidente non solo dalla struttura della narrazione, ma dal fatto che l'autore de *La rivoluzione copernicana* non cita Keplero dall'opera originale, ma proprio dal testo di Burtt[61].

Lo studioso americano si pone, poi, il problema dell'origine dell'idea. Si chiede se Copernico possa avere attinto dai lavori dell'astronomo medievale Nicola d'Oresme, ma poi prende decisamente un'altra strada. Afferma che l'astronomo toruniense «aveva, con ogni probabilità, sentito

---

[59] T. Kuhn, *La rivoluzione copernicana,* cit., p. 168.

[60] *Ibidem.*

[61] Questa la nota di Kuhn, a piè di pagina: «Citato da Edwin A. Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science,* Hartcour Brace, New York 1932, p. 48, da un frammento di una delle prime dispute di Kepler».

almeno parlare del trattato assai importante in cui, nel secolo XV, il cardinale Nicola da Cusa aveva fatto derivare il moto della terra dalla pluralità dei mondi di un infinito universo neoplatonico»[62].

Pur ammettendo la possibile influenza di Cusano, Kuhn non mette da parte la pista neoplatonica italiana. L'elemento di congiunzione tra Copernico e il neoplatonismo fiorentino viene individuato da Kuhn nell'insegnamento del professore ferrarese Domenico Maria Novara (1454-1504), lettore di Astronomia a Bologna dal 1483 al 1504. Durante il suo soggiorno bolognese, che si snoda tra il 1496 e il 1500, l'astronomo polacco entrò in stretto contatto con il dotto italiano. Kuhn sottolinea che «Domenico Maria da Novara, amico di Copernico e suo docente a Bologna, fu strettamente legato ai neoplatonici fiorentini che tradussero Proclo ed altri autori della sua scuola. Il Novara stesso fu tra i primi a criticare la teoria planetaria tolemaica con argomentazioni neoplatoniche, ritenendo che nessun sistema così complesso e pesante potesse rappresentare il vero ordine matematico della natura»[63].

L'unica differenza degna di nota tra la ricostruzione di Kuhn e quella di Burtt è nell'attenzione posta dal primo alla riscoperta di Proclo da parte dei fiorentini. Così, lo studioso sottolinea l'importanza di Proclo nella diffusione dell'idea di un cosmo matematicamente ordinato e della natura divina del Sole:

> Come Proclo affermava, le forme matematiche che determinano la natura dell'anima del mondo erano anche «le cause di tutto ciò che esiste». Esse generavano innumerevoli copie svilite e materializzate della loro essenza puramente ideale. Il Dio del neoplatonismo era un principio creatore che si moltiplicava e la cui immensa potenzialità era dimostrata dalla stessa molteplicità delle forme che da lui scaturivano. Nell'universo materiale questa feconda divinità era appropriatamente rappresentata dal Sole, le cui irradiazioni visibili e invisibili davano all'universo, luce, calore, fertilità[64].

Un'altra peculiarità del lavoro di Kuhn è che mantiene uno straordinario equilibrio tra l'analisi del dato tecnico e l'attenzione al quadro

---

[62] T. Kuhn, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 2000, p. 184.

[63] Ivi, p. 165.

[64] T. Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, cit., p. 166.

sociale e culturale, riuscendo così ad attirare l'attenzione di una platea molto ampia. Inoltre, Kuhn è attento alle implicazioni epistemologiche e metodologiche di questa scoperta, tanto è vero che successivamente svilupperà ulteriormente la tematica. Cinque anni più tardi, nel 1962, darà alle stampe l'opera che gli avrebbe dato gloria eterna: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, forse il più citato libro del Novecento, perlomeno nell'ambito delle scienze sociali.

Alla luce di ciò, possiamo concludere che il lavoro di Kuhn è stato come un sasso nello stagno. Se Burtt merita di essere ricordato come il primo studioso di lingua inglese ad essersi interessato delle dimensioni metafisiche della teoria eliocentrica, è altrettanto indubbio che è stato il connazionale Kuhn a diffondere più di ogni altro la nuova immagine della scienza.

5. EUGENIO GARIN

Tra i grandi sostenitori della via platonica alla rivoluzione scientifica, figura anche uno studioso italiano: Eugenio Garin. Per questo studioso, la rivoluzione scientifica è indissociabile dal fenomeno del Rinascimento italiano. Essa non può essere spiegata, se non come lo sbocco finale della filosofia rinascimentale, il cui momento culminante è rappresentato proprio dal neoplatonismo[65].

Vediamo, allora, come Garin arriva a queste conclusioni. Dopo un iniziale interesse per l'illuminismo inglese, sposta la sua attenzione sui fenomeni dell'Umanesimo e del Rinascimento, contribuendo grandemente allo sviluppo di questo campo di studi. Il suo primo libro, apparso nel 1937, è su Pico della Mirandola[66]. Il suo interesse per questo fulgido periodo della storia italiana non si ferma durante la guerra: nel 1940

---

[65] Lo storico della filosofia Miguel Angel Granada riassume così la prospettiva di Garin: «Garin (que ya había editado y traducido en 1942 el *De Sole* ficiniano, que conocía el culto y el prestigio del Sol tanto en Ficino como en Pico y en toda la cultura platónica y astrológica del Renacimiento italiano) ha insistido fuertemente en estos y otros aspectos del platonismo para mostrar la unidad de la cultura renacentista y el papel decisivo del platonismo y del culto platónico al Sol en la génesis del heliocentrismo copernicano». M. A. Granada, *Prólogo*, in E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona 1984, p. 17.

[66] E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, pubblicato a Firenze nel 1937,

pubblica un saggio sull'ermetismo[67], nel 1941 dà alle stampe *Il Rinascimento italiano*[68], e nel 1942 *Filosofi italiani del Quattrocento*[69].

Nel dopoguerra inizia ad interessarsi più da vicino del fenomeno scientifico: nel 1965 pubblica *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*[70], ove compie un passo significativo nella rivalutazione dell'ambiente culturale italiano in rapporto alla rivoluzione scientifica. Nella *Premessa* riassume la missione del libro, dicendo che «queste pagine tendono a mostrare come un moto di cultura strettamente legato nelle sue origini alla vita delle città italiane fra Trecento e Quattrocento debba considerarsi una delle premesse del rinnovamento scientifico moderno. D'altra parte, proprio mentre viene articolandosi una nuova visione del mondo, e dei rapporti fra l'uomo e le cose, tramontano insieme le città italiane e le "idealità" civili che avevano alimentato quella immagine dell'uomo»[71].

Questa idea viene sviluppata in un ciclo di conferenze che costituiscono il materiale di cui si compone il libro. Se, molto spesso, nelle raccolte di scritti manca un disegno unitario, quello qui individuato da Garin è tutt'altro che un *escamotage* letterario per dare unità a contributi eterogenei. Si tenga presente che nell'ambito della sociologia e della storiografia della scienza è in auge una narrazione che riconduce la nascita della Modernità – e in particolare del capitalismo e della scienza – alla Riforma protestante. Si pensi soltanto ai lavori di Max Weber e di Robert K. Merton sul ruolo progressivo del calvinismo. Qui, un autore – che per inciso si è sposato con rito civile ed è sempre stato legato a partiti "laici" – dice a chiare lettere che, se dobbiamo cercare le radici della Modernità, dobbiamo guardare all'Italia cattolica dei Comuni e del Rinascimento.

Date queste premesse, non stupisce che all'uscita delle opera di Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, e di Kuhn, *La rivoluzione copernicana*, Garin sia pronto a raccogliere il testimone per approfondire il legame tra umanisti e scienziati – se una distinzione è davvero possibile – nel Rinascimento. Entrambi i libri escono in lingua inglese nel 1957 e sono resi disponibili in italiano all'inizio degli anni settanta, il primo edito da

---

[67] E. Garin, *Una fonte ermetica poco nota. Contributi alla storia del pensiero umanistico, La Rinascita*, III [1940], pp. 202-232

[68] E. Garin, *Il Rinascimento italiano* (Milano 1941)

[69] E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento* (Firenze 1942)

[70] E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano,* Laterza, Roma-Bari 1965.

[71] Ivi, p. v.

Feltrinelli nel 1970 e il secondo da Einaudi nel 1972, ma Garin accede ai testi già prima dell'apparizione delle traduzioni (questo è accertato almeno per quanto riguarda Koyré).

Nel 1969, Garin pubblica *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*[72]. In questo volume troviamo già un primo chiaro riferimento alle origini platoniche del mito solare[73]. Il lettore italiano ci perdonerà se facciamo riferimento a una versione spagnola dello studio in questione ("Los humanistas y la ciencia"), ma questa è la versione che ci capita di avere sotto mano e non vediamo ostacolo alla comprensione, considerando la grande somiglianza tra le lingue romanze. Garin sottolinea «la sistemática ruptura de la imagen de la centralidad de la tierra llevada a cabo por metafísicos de tipo ficiniano, poetas y literatos»[74].

Scopo principe dell'autore è mostrare che non c'è frattura tra sapere umanistico e scientifico, ma mutuo arricchimento. Subito dopo, trascinato dalla discussione, Garin elabora il concetto di "mito solare" come pietra d'angolo della rivoluzione scientifica:

> El mito solar, que se convierte en culto al sol, precedió en varios decenios al *De revolutionibus* de Copérnico para triunfar en él. En el *De revolutionibus*, incluso a nivel de lenguaje, no aparece ya el eco de los científicos parisinos del siglo XIV, sino el de los abanderados del culto solar. Copérnico no sólo arremete contra Aristóteles fundamentándose en Pitágoras y Platón, cita a Heráclides, Ecfanto, Filolao y Aristarco de Samos, sino que en el décimo capítulo del libro primero de su inmortal obra convierte la idea de la armonía universal en el centro de su argumentación[75].

Il riferimento implicito è alla famosa frase di Copernico che si trova proprio nel capitolo decimo della sua opera magna. Fonti esplicite di questa rinnovata immagine della scienza sono Ludwik A. Birkenmajer e Alexandre Koyré, citati nella stessa pagina. Il discorso prosegue con la critica dell'idea di contrapposizione tra discipline umanistiche e scientifiche che ancora Zilsel, nel 1941, propone sulla *International Encyclopedia of Unified Science*.

---

[72] E. Garin, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969.

[73] Ivi, pp. 451-475.

[74] E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona 1984, p. 266.

[75] *Ibidem*.

Se nel 1969 il riferimento alla frase di Copernico è implicito, nel 1975 diventa esplicito. Quell'anno, Garin dà alle stampe un nuovo volume che raccoglie i suoi studi sui secoli che preludono l'età contemporanea: *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*[76]. Il saggio che riguarda il tema del nostro studio è intitolato: *La rivoluzione copernicana e il mito solare*[77]. Per quanto riguarda le fonti di storia della scienza, Garin parte da una autorappresentazione della rivoluzione scientifica da parte di uno dei suoi principali protagonisti, Giordano Bruno, ma nel prosieguo fa riferimento esplicito anche a fonti secondarie e, in particolare, agli studi di Birkenmajer, Koyré e Kuhn. Non cita Burtt, ma *più o meno*, segue lo stesso canovaccio di Burtt e dei suoi continuatori: prima espone le idee apripista di Cusano, quindi commenta la frase di Copernico sulla divinità del Sole, subito dopo salta a Keplero che propone un'adesione ancora più esplicita al mito solare. Diciamo "più o meno", perché naturalmente Garin ci mette anche del suo, chiamando in causa il suo primo "amore scientifico": Pico della Mirandola. In particolare, lo studioso ferrarese rifiuta con decisione la narrazione secondo la quale la rivoluzione copernicana, togliendo alla Terra la centralità che prima aveva nel cosmo, avrebbe detronizzato anche l'uomo, togliendogli quella speciale dignità che proprio Pico cantava nella sua *Oratio de hominis dignitate*. Scopo di Pico non è esaltare una centralità fisica dell'uomo, ma il suo essere microcosmo, copia in miniatura di quel tempio meraviglioso creato da Dio che è il cosmo ("*divinitatis templum augustissimum*").

Contando sulla pazienza del lettore, facciamo ancora una volta riferimento alla versione spagnola del saggio di Garin.

> El centro del cosmos y a no lo ocupa la tenebrosa Tierra, sino la *lucerna* y la *lux*, el *rector* y la *mens*. Se trata de los conocidos términos utilizados por Copérnico en el capítulo X del libro rimero del *De revolutionibus* una ves aclarada la *ratio ordinis*, la áurea cadena de la *Narratio prima*: "quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminari?"[78].

Lo storico italiano, di fronte a una terminologia che presenta molte

---

[76] E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari-Roma 1975.

[77] Ivi, pp. 255-281.

[78] E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona 1984, p. 291.

similitudini, conclude che sbagliano coloro che contrappongono l'opera di Copernico al "manifesto del Rinascimento" vergato da Pico della Mirandola.

> *In hoc pulcherrimo templo*, escribirá Copérnico, el centro no puede ocuparlo más que la *lucerna mundi*, la *mens mundi*, de ahí que el Sol deba *medium mandi possidere*. Haciendo uso de idéntica imagen, Pico escribe que el cosmos es *divinitatis templum augustissimum*, y que el hombre está *in mundi meditullio*, sí, pero en calidad de *mens*, idealmente: luz de conocimiento, libertad de querer, de ser y de hacerse lo que quiera. En razón de las imágenes usadas - *ordo, mens, lux* -, podemos remitirnos indistintamente a fuentes neopitagóricas, neoplatónicas o herméticas. Kepler dirá en un espléndido pasaje de su *Harmonice mundi*: "del mismo modo que el Sol ... mueve todos los planetas, la *mens*, como enseñan los filósofos, al comprenderse a si misma. .. convierte en inteligible el todo"[79].

Potendo contare su una grande erudizione, specialmente in rapporto all'Umanesimo e al Rinascimento, Garin nota che il mito solare si trova in molti altri letterati del tempo, tra i quali, oltre al già citato Pico della Mirandola e al sempre ricordato Marsilio Ficino, figurano anche Leonardo da Vinci e il neopagano Gemisto Pletone. Ma esplorare tutte queste intriganti connessioni ci porterebbe lontano dal tema di questa ricerca.

6. MATJAŽ VESEL

La tesi dell'origine platonica o neoplatonica del mito solare copernicano non è l'unica in circolazione, ma è quella che si è affermata per prima e che ha avuto maggiore diffusione nella storiografia del Novecento. Sulla scia delle ricerche di Burtt, Koyré, Kuhn e Garin, l'idea è stata infatti ripresa da molti altri studiosi, diventando *mainstream*. Si parla di fonte platonica *o* neoplatonica, perché non è stato acclarato se Copernico abbia attinto direttamente dagli scritti di Platone o se si sia ispirato ai neoplatonici pagani dell'Antichità o ancora ai neoplatonici cristiani del Rinascimento. L'idea su cui c'è convergenza è che il parallelo tra la divinità e il Sole, tra la verità e la luce, che troviamo negli scritti di Platone e, in special modo, nel mito della caverna, abbia fortemente influenzato i protagonisti della rivoluzione scientifica.

Tra i tanti lavori che hanno ripreso la teoria delle origini neoplatoni-

[79] Ivi, p. 292.

che dell'idea eliocentrica ci pare opportuno citare una monografia di Matjaž Vesel, apparsa nel 2014. Le ragioni della nostra attenzione nei confronti di un libro così recente, dopo esserci occupati di "classici" della storia della scienza, sono fondamentalmente due. La prima è che non si tratta semplicemente di un libro di storia della scienza o della filosofia nel quale trova posto la tesi della via platonica all'eliocentrismo. Di lavori di questo tipo, ormai, ce ne sono moltissimi[80]. La specificità del lavoro di Vesel è che si tratta di una monografia interamente dedicata al platonismo di Copernico, come lo stesso titolo chiarisce piuttosto bene: *Copernicus: Platonist Astronomer-Philosopher.*

Significativo il fatto che per inquadrare il discorso, Vesel abbia fatto leva innanzitutto sulla famosa frase copernicana. L'autore rimarca, infatti, che l'idea eliocentrica «explains a host of celestial phenomena with one stroke, and has also the advantage to fully respect the admiration of the sun as "the lamp," "the ruler," "the lantern," "the mind," "the visible god," "the all-seeing," and the governor of the universe by different ancient authorities. Copernicus mentions only two by name, Hermes Trismegistus and Sophocles, but metaphysical background of this position is, as has been already demonstrated by many scholars, Platonist or Neo-Platonist»[81].

La seconda ragione per cui questa monografia merita di essere presa in considerazione è che essa – potendo anche contare sulla grande mole di studi prodotti nel mezzo secolo che la separano dai libri di Kuhn e Koyré – esplora più in dettaglio l'ipotesi che il platonismo possa avere influenzato Copernico quando era ancora a Cracovia, ma senza ridursi all'ipotesi Cusano.

Ricordiamo che le due principali traiettorie all'interno della via platonica al Dio visibile esplorate dagli studiosi precedenti sono: 1) quella che enfatizza il ruolo dell'accademia fiorentina e dell'ambiente culturale italiano in genere; e 2) quella che sottolinea l'influenza della dottrina di Cusano, quando Copernico era ancora in Polonia[82].

---

[80] L'idea occupa ormai grande spazio anche nei manuali e nella letteratura divulgativa. Cfr. U. Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli 1999.

[81] M. Vesel, *Copernicus: Platonist Astronomer-Philosopher. Cosmic Order, the Movement of the Earth, and the Scientific Revolution*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014, pp. 231-232.

[82] Parlando del ruolo assunto dalla Specola di Bologna nella rivoluzione scientifica,

Sennonché, non c'è un rapporto diretto tra la cosmologia di Cusano e quella di Copernico, né sotto il profilo del riconoscimento della fonte, né sotto il profilo analogico. Se si fa eccezione per il movimento della Terra, comune ad entrambe le cosmologie, le due immagini dell'universo sono piuttosto diverse: il mondo di Cusano tende all'infinito, mentre quello di Copernico è enorme ma ancora chiuso, come lo stesso Koyré ha tenuto a precisare. Il parallelo tra i due pensatori è comunque congruo – e perciò evidenziato da quasi tutti gli storici – perché le idee del cardinale tedesco potrebbero avere perlomeno motivato l'astronomo polacco ad incamminarsi sulla via della riforma astronomica. Gli avrebbero innanzitutto comunicato la non ovvietà e la non intoccabilità della dottrina aristotelico-tolemaica. Detto in parole semplici, se un cardinale cattolico afferma liberamente che viviamo in un universo infinito, con innumerevoli pianeti popolati da altre forme di vita intelligente, in cui anche la Terra si muove, si potrà pure ipotizzare un sistema planetario in cui le posizioni del Sole e della Terra sono invertite, per quanto l'ipotesi resti audace?

Tuttavia, giova alla ricerca anche l'ipotesi che altre fonti neoplatoniche possano, già a Cracovia, avere indirizzato Copernico sulla strada del Dio visibile. Per esempio, Vesel menziona il fatto che all'Università Jagellonica ha insegnato per quaranta anni (precisamente, dal 1468 al 1507) l'umanista polacco Giovanni di Glogovia (Jan Głogowczyk), influenzando generazioni di studiosi. Versato in logica, grammatica, metafisica, astronomia e geografia, era considerato il *maximus sagax vir in omni scientia decus singular Universitatis Cracovensis*.

Vesel nota che, «although John of Glogów appears to have mostly drawn on the Aristotelian traditions, he was well-versed in other philosophical schools of thought as well. He knew and referred to Pierre d'Ailly's Imago mundi , for example, and very often quoted Pliny the Elder. He was also familiar with Macrobius' In somnium Scipionis , as

---

Fabrizio Bònoli sottolinea che gli studiosi «sono concordi nell'affermare che, dopo i lavori di Marsilio Ficino, di Pico della Mirandola e di altri umanisti loro contemporanei, un qualche tipo di eliocentrismo, anche se filosofico e teologico più che geometrico, era assai diffuso nell'ambiente dotto italiano». Dove non concordano è sull'influenza dell'ambiente italiano su Copernico, «perché egli avrebbe potuto già venire a contatto con idee relativamente analoghe durante il suo soggiorno a Cracovia, a causa della diffusione del pensiero di Nicolò Cusano nell'Europa centrale». F. Bònoli, *L'astronomia a Bologna dall'XI secolo all'inizio del XVIII secolo*, <museospecola.difa.unibo.it>, (31/16). Vedi anche: F. Bònoli: *Bologna. Il Museo della Specola*, Editrice Compositori, Bologna 2007.

well as with Pythagoras, Hermes Trismegistus (whose name he wrote as Trimegistus), and Plato»[83].

Vesel nota anche che, nel 1485, un'aula del Collegium Maius dell'Università di Cracovia è stata dedicata a Platone[84], un luogo che potrebbe essere stato spesso frequentato da Copernico, considerato che si trasferirà in Italia soltanto nel 1496. L'autore richiama anche l'attenzione sul fatto che a Cracovia, Copernico entra in contatto con Filippo Buonaccorsi, detto Callimaco, già allievo di Pomponio Leto. Proprio Callimaco potrebbe avere contribuito alla diffusione del neoplatonismo italiano in Polonia.

CONCLUSIONI

Abbiamo ricostruito un albero genealogico. Uno dei tanti possibili. Sulla scia degli autori che abbiamo qui trattato, molti altri storici delle idee, della scienza e della filosofia hanno commentato la frase enigmatica di Copernico, giungendo ad analoghe conclusioni, contestando quelle raggiunte dagli autori qui presentati, o aprendo la strada a nuove ipotesi esplicative.

Si pensi soltanto a Frances Yates che, nel 1964, dà maggiore enfasi al laconico riferimento a Hermes Trismegisto, concludendo che Copernico era un "ermetico", non meno di Giordano Bruno[85]. Alla veemente reazione a questa tesi di Edward Rosen che, nel 1970, oltre a contestare le conclusioni della Yates, mette in dubbio anche l'utilità dell'approccio

---

[83] Ivi, p. 277-278.

[84] Cfr. W. Wislocki (a cura di), *Acta rectoralia Almae Universitatis studii Cracoviensis inde ab anno 1469*, vol. 1., p. 213, n. 970: «Die vero Saturni nona mensis Aprilis, anno Dni 1485 […] Noveritis, quomodo lectorium, dictum Platonis, in Collegio Maiori alias habitacio diucius est occupata et clausa in preiudicium et gravamen Universitatis et presertim domus Collegii Artistarum, et hactenus manet clausum et occupatum […] quatenus accedentes personaliter Vener. mgros. Albertum de Brudzew, prepositum domus Colegii Artistarum, drem de Zawada et Andream de Labischin, ipsos salubriter et efficaciter inducentes moveatis et requiratis […] ut infra diem naturalem monitionem sequendo mgr. Albertus de Brudzew, prepositus domus Colegii Artistarum, ex officio suo iubeat lectorium apreiri […]».

[85] F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964 (*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. di R. Pecchioli, Laterza, Roma-Bari 1969).

"esternalista" di Kuhn e della stessa nozione di "rivoluzione scientifica"[86]. Alle ricerche dello storico polacco Aleksander Ludwik Birkenmajer che, nell'edizione polacca *De revolutionibus* impressa nel 1976, esplora la possibilità che le fonti della frase di Copernico siano romane[87]. O, ancora, a un altro storico polacco, Bronisław Biliński, che nel 1977, mette in evidenza soprattutto la dimensione pitagorica dell'opera copernicana[88]. E potremmo continuare. Ma tutti questi documenti, e altri ancora, meriterebbero di essere analizzati in ricerche a se stanti. Nello spazio di un articolo, un approfondimento esaustivo non è possibile.

Nel disegnare l'albero genealogico della via platonica al Dio visibile di Copernico, abbiamo individuato le radici, rimaste inevitabilmente nascoste sotto il terreno, nel pragmatismo di John Dewey, il tronco nelle *Metaphysical Foundations* di Edwin Burtt, i rami nelle opere *From the Closed World to the Infinite Universe* e *La revolution astronomique* di Alexandre Koyré, le foglie in *The Copernican Revolution* e *The Structure of Scientific Revolutions* di Thomas Kuhn, i fiori ne *La scienza e gli umanisti* e *La rivoluzione copernicana e il mito solare* di Eugenio Garin, e infine i frutti finali nei tanti lavori che oggi danno per acquisito il platonismo copernicano, il cui esempio più chiaro è *Copernicus: Platonist Astronomer-Philosopher* di Matjaž Vesel.

Una nota finale la vogliamo dedicare alle connessioni esplicite. Kuhn sostiene di non essere stato influenzato da Burtt, per quanto riguarda le idee filosofiche, e di avere utilizzato il lavoro del connazionale soltanto come supporto al lavoro storiografico[89]. Non abbiamo ragione di mettere in dubbio la sua sincerità. Il lavoro di Kuhn si spinge molto più in là di quello di Burtt, sul terreno dell'epistemologia. Va, però, anche notato che, da un lato, le idee formulate dal soggetto A possono raggiungere il soggetto B attraverso la lettura del soggetto C che, a sua volta, ha letto A.

---

[86] E. Rosen, *Was Copernicus a Hermetist?*, «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», 4, 1970, pp. 163–171.

[87] M. Kopernik, *O obrotach,* współtwórca: A. Birkenmajer et al., Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1976.

[88] B. Biliński, *Il Pitagorismo di Niccolò Copernico*, Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1977.

[89] «Kuhn, however, recalls that he did not read Burtt's *Metaphysical Foundations* as philosophy of science, finding it useful simply as history. The inspirations Kuhn does acknowledge are Herbert Butterfield and Alexandre Koyre». D. Villemarie, *E. A. Burtt, Historian and Philosopher*, cit., p. 2. La precisazione di Kuhn si trova nella sua corrispondenza privata del 4 gennaio 1994.

Tutti noi saremmo in seria difficoltà, se fossimo chiamati a spiegare esattamente come si sono formate nella nostra mente certe idee. Le idee seguono traiettorie molto complesse. Nel caso specifico, in relazione alle idee filosofiche, la linea di trasmissione "inconscia" potrebbe non essere stata così tortuosa, se si ammette che le idee possano essere semplicemente scivolate sulla direzione Burtt-Koyré-Kuhn[90]. Ma si deve anche notare che il nuovo paradigma epistemologico, quello che viene – forse impropriamente – denominato "postmoderno", si fa vanto di avere assunto una prospettiva storico-sociologica, a scapito della prospettiva logico-formale di matrice positivistica. Non a caso si parla di "epistemologica storica". Una volta assunta questa prospettiva, la distinzione che pone Kuhn tra l'influenza storiografica che avrebbe ricevuto da Burtt e quella filosofica che non avrebbe ricevuto sembra un po' forzata.

Nel chiarire come la linfa intellettuale sia fluita da una parte all'altra dell'albero, non abbiamo potuto fare altro che mostrare le similitudini tra le varie opere e rintracciare i punti di passaggio delle idee, prestando attenzione alle note a piè di pagina, all'uso di certi termini, alla corrispondenza privata, ai libri posseduti, ecc. Questo è il lavoro tipico dello storico delle idee. Sarebbe, però, un errore vedere nella storia delle idee un esercizio di adumbrazionismo denigratorio, un concetto introdotto da Merton per indicare il tentativo di sminuire il valore di una scoperta. Qui non si vogliono togliere meriti a nessuno. Non hanno tolto meriti a Copernico gli storici che hanno evidenziato la sua conoscenza della teoria di Aristarco di Samo, né noi li togliamo a Kuhn o Koyré mostrando che hanno letto Burtt, o a Garin mostrando che ha letto Kuhn e Koyré. Per richiamare altri due concetti elaborati da Merton, non li stiamo additando né di criptomnesia, il far passare per proprie le idee scovate altrove, in tutta buona fede, né tantomeno di sindrome anatopica, che consiste nel deliberato occultamento delle versioni antiche. Abbiamo semplicemente evidenziato un sano e necessario *flusso di idee*.

Tutti noi prendiamo a prestito qualcosa dai nostri pari, vi aggiungiamo qualcosa, e lo restituiamo agli altri studiosi. Così come Copernico si è nutrito delle tradizioni antiche per arrivare alla sua teoria, gli storici della scienza del Novecento hanno attinto a lavori precedenti per rivoluziona-

---

[90] Questa è perlomeno la conclusione cui è giunta Villemarie: «Butterfield and Kuhn were both influenced by A. Koyre and since Koyre's work has a debt to Burtt, Kuhn has built on Burtt's shoulders whether or not consciously». Ivi, p. 4.

re il proprio campo di studi. È soltanto il persistente mito del genio unico e irripetibile che non ci consente di prendere atto, con estrema serenità, della natura collettiva dell'impresa scientifica.

BIBLIOGRAFIA

Biliński B., *Il Pitagorismo di Niccolò Copernico*, Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1977.

Burtt E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Harcourt, Brace & Company, New York 1925.

Copernico N., *Opere*, Utet, Torino 1979.

Dreyer J., *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1970.

Garin E., *Filosofi italiani del Quattrocento* (Firenze 1942)

Garin E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, pubblicato a Firenze nel 1937,

Garin E., *Il Rinascimento italiano* (Milano 1941)

Garin E., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969.

Garin E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona 1984, p. 266.

Garin E., *La rivoluzione copernicana e il mito solare*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 255-297.

Garin E., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari-Roma 1975.

Garin E., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano,* Laterza, Roma-Bari 1965.

Garin E., *Una fonte ermetica poco nota. Contributi alla storia del pensiero umanistico, La Rinascita*, III [1940], pp. 202-232

Granada M. A., *Prólogo*, in E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona 1984.

Guerlac H., *Essays and Papers in the History of Modern Science*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977.

Kesten H., *Copernico e il suo mondo*, Mondadori, Milano 1959, p. 44-45

Kopernik M., *O obrotach,* współtwórca: A. Birkenmajer et al., Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1976.

Koyré A., *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962*, EHESS, Paris 1986.

Koyré A., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973.

Koyré A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore 1957 [*Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. Luca Cafiero, Feltrinelli, Milano, 1981].

Koyré A., *La revolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, Paris 1961.

Koyré A., *Nicolaus Copernicus*, «Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences», New York 1943.

Koyré A., *The Astronomical revolution: Copernicus – Kepler – Borelli,* Cornell University Press, Itacha and New York 1973.

Kuhn T., *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 2000.

Kuhn T., *The structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996 (1962).

Lovejoy A., *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

Merton R. K., *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1973.

Nicolai Copernici Torinensis De Revolutionibus Orbium Coelestium, Libri VI, Norimbergae apud Ioh. Pretreium, Anno M. D. XLIII.

Rosen E., *Was Copernicus a Hermetist?*, «Minnesota Studies in the. Philosophy of Science», 4, 1970, pp. 163–171.

Russo L., *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2006 (1996).

Thorndike L., *History of Magic and Experimental Science*, vol. 5, New York 1941.

Villemaire D., *E.A. Burtt, Historian and Philosopher: A Study of the Author of The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964 [*Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. di R. Pecchioli, Laterza, Roma-Bari 1969].

L'EREDITÀ DI NIETZSCHE NELLA SOCIOLOGIA DI MAX WEBER

Riccardo Campa

Jagiellonian University at Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 53-91

ABSTRACT

Sociologists recognize that one of their main inspirational sources is the work of Max Weber. They do not so readily recognize that Friedrich Nietzsche's work is also of significance for contemporary sociology. The intriguing fact is that Nietzsche had a profound influence on Weber, something that is now recognized by many historians of ideas. Weber himself said that it is a matter of intellectual honesty to admit the fundamental importance of Nietzsche and Marx in contemporary culture. This article is a contribution to the reconstruction of the intellectual ties between Nietzsche and Weber, with particular attention to the images of science, ethics, and religion in the writings of these two German thinkers.

PREMESSA

Nel saggio *Il dramma della morte di Dio*, pubblicato sul volume 4 (1) di *Orbis Idearum*, Luciano Pellicani presenta magistralmente l'idea di sociologia di Max Weber, calandola nel contesto drammatico in cui essa nasce, un'epoca in cui sono andate perdute tutte le certezze sulle quali, per secoli, si era retta la società europea. Raramente si riescono a trovare le parole giuste per esprimere un pensiero, così com'è riuscito a Pellicani in quell'articolo.

L'autore presenta l'idea di scienza avalutativa di Weber come conseguenza proprio del disincanto del mondo, ovvero della presa di coscienza che si è consumato un divorzio irreversibile tra fatti e valori, e che la scienza stessa si propone allo scienziato naturale o sociale come «un Dio

esclusivo, geloso, persino tirannico»[91], che non permette sacrifici ad altre divinità. Il lavoro scientifico ha i propri presupposti morali, i quali sono poco o punto compatibili con i presupposti della politica o della religione. Riconoscere questa differenza è un atto di probità intellettuale.

Tra le altre cose, Pellicani ci dice che non si può leggere Max Weber, se non sullo sfondo di Friedrich Nietzsche. L'ombra del filosofo di Sils Maria si distende su tutto il discorso della conferenza *Wissenschaft als Beruf* (*Scienza come vocazione*), un testo di importanza fondamentale per comprendere l'opera del sociologo tedesco. Non esagera Pellicani quando dice che «la conferenza *Wissenschaft als Beruf* può essere considerata il testamento spirituale di Max Weber»[92]. Anche Pietro Di Giorgi, curatore di una versione italiana del testo, afferma che «la conferenza *Wissenschaft als Beruf* rappresenta un po' il compendio ed il punto d'arrivo della riflessione weberiana»[93].

L'influenza di Nietzsche su Weber è un fatto già riconosciuto da diversi studiosi. Lo stesso Pellicani ci dice che «in passato, la critica ha ritenuto che Weber avesse mutuato soprattutto dalla tradizione kantiana l'opposizione radicale fra il conoscere, sfera del *Sein,* e il valutare, sfera del *Sollen*. Ma oggi è propensa a pensare che ben più intensa e determinante sia stata l'influenza esercitata dalla lettura della *Gaia scienza*»[94]. Dal canto suo, Di Giorgi, richiamando l'attenzione sugli studi weberiani di Wilhem Hannis[95], sottolinea che sono «importanti anche le pagine che Hannis dedica al rapporto Weber-Nietzsche» e che «è indubbio […] che Weber presenti affinità elettive e consonanze col pensiero di Nietzsche, favorito in questo dal clima dell'epoca»[96]. Alessandro Ferrara, vagliando gli studi su Weber degli storici di lingua tedesca, nota che «l'interesse per l'influenza di Rickert cede il passo all'interesse per l'influenza di Nietzsche»[97], e cita in nota un volume curato da Hubert Treiber che raccoglie

---

[91] L. Pellicani, *Il dramma della morte di dio. L'idea di sociologia di Max Weber*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 4, Issue 1, 2016, p. 11.

[92] *Ibidem*.

[93] P. Di Giorgi, *Introduzione*, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza socjale*, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 12.

[94] L. Pellicani, *Il dramma della morte di dio*, cit., p. 13.

[95] W. Hannis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari-Roma 1991.

[96] P. Di Giorgi, *Introduzione*, cit., p. 32n.

[97] A. Ferrara, *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando Editore, Roma 2006.

diversi scritti sull'argomento[98]. L'inizio del cambio di paradigma storiografico si colloca negli anni ottanta del secolo scorso, ma vi sono anche anticipazioni intuitive. Lo storico della pedagogia Fabrizio Ravaglioli, proprio commentando gli studi di Hannis, nota: «Mi permetto di accennare a una mia lettura di Weber, nella quale sull'esile base della intuizione giungevo a conclusioni analoghe»[99]. In effetti, nel 1977, Ravaglioli aveva già dato alle stampe un saggio dal significativo titolo *Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale*[100].

Sull'onda di questi primi lavori, altri studi sul tema sono stati pubblicati in inglese e in altre lingue europee. Non li citeremo tutti. Nel 1992, Georg Stauth, sullo *European Journal of Sociology*, nota che «the issue of Nietzsche's influence on Weber's cultural criticism remains controversial. While it is generally accepted that Nietzsche's criticism of Western culture provided Weber with an underlying problematic of cultural crisis and meaninglessness, I wish to argue that Nietzsche had a more extensive and important impact on Weber than is usually acknowledged»[101].

Che ci sia stata una notevole influenza pare ormai indubitabile, a meno che non si voglia negare l'evidenza. Basti pensare che, a portare su questa strada gli storici delle idee, è stata una confessione fatta dallo stesso Weber allo zio acquisito, nonché storiografo di grande spessore, Hermann Baumgarten: «L'onestà intellettuale e soprattutto di un filosofo dei nostri giorni si può misurare dal modo con cui egli si colloca nei confronti di Nietzsche e Marx. Chi non ammette che non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso lavoro senza tener conto del lavoro di questi due pensatori, inganna se stesso e gli altri. Il mondo nel quale noi spiritualmente viviamo è un mondo profondamente segnato da

---

[98] H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993. In questo volume, si trova il saggio di W. Hannis, *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Weber* (pp. 250-278), il saggio dello stesso Treiber, *Il monastero di Nietzsche degli "spiriti liberi". Weber e Nietzsche come educatori* (pp. 279-327), e il saggio di D. J. K. Peukert, *Gli "ultimi uomini". Osservazioni sulla critica della cultura nell'immagine weberiana della storia* (pp. 328-353).

[99] F. Ravaglioli, *La ricerca e la riflessione sui valori nei classici delle scienze sociali. Weber e Durkheim*, in G. Dalle Fratte, *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando Editore, Roma 1992, p. 141.

[100] F. Ravaglioli, Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale, Armando Editore, Roma 1977.

[101] G. Stauth, *Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture*, «European Journal of Sociology», Vol. 33, No. 2, *The social construction of self-interest* (1992), pp. 219-247.

Marx e da Nietzsche»[102].

Se quanto è in circolazione sia molto o poco, sufficiente o insufficiente, rimane in fondo un giudizio basato su una valutazione soggettiva. Bisogna tenere presente che le idee che circolano tra gli storici della sociologia non circolano necessariamente tra i sociologi empirici e teorici. Abbiamo l'impressione che l'influenza di Nietzsche su Weber sia un fatto ancora ignorato dalla gran parte dei sociologi, che pure attingono al discorso vocazionale di Weber come alla fonte primigenia della propria metodologia. Vi sono ancora molti dettagli della questione che meritano di essere esplorati. Inoltre, vi sono *modi diversi* di stabilire e caratterizzare il flusso di idee da Nietzsche e Weber. Per esempio, Stauth insiste sulla circostanza che Weber si rapporta a Nietzsche più in termini di "reazione", che non di assorbimento e sviluppo. Avrebbe per esempio reagito a una troppo restrittiva visione della religione cristiana, giudicando i temi del *risentimento* e della *morale degli schiavi* un'indebita riduzione psicologica. In effetti, come vedremo, Weber concede un valore limitato alla teoria del risentimento di Nietzsche e la esclude tassativamente dai fattori genetici del buddismo. Tuttavia, nel giudizio sulla religione cristiana, vi sono molti più punti di contatto tra Weber e Nietzsche di quanto i sociologi siano stati finora disposti ad ammettere.

Per tale ragione, abbiamo deciso di riprendere il discorso di Pellicani e degli altri studiosi qui menzionati, nella speranza di offrire un contributo sostanziale all'arricchimento e al consolidamento di questa nuova linea interpretativa[103].

1. IL DISCORSO VOCAZIONALE DI MAX WEBER

La storia del pensiero occidentale è percorsa dall'illusione, o dalla speranza, che si possa trovare una verità condivisa, in grado di fungere da pietra d'angolo per la costruzione di una società armonica. Ma la stessa ricerca di questa verità condivisa, che troviamo nella filosofia politica degli antichi Greci come in quella dei contemporanei, è la conferma che

---

[102] Cfr. W. Hannis, *Il problema Max Weber*, cit., p. 193.

[103] Ad ogni buon conto, chiariamo che non è nostra intenzione fare di questo articolo una *critica della critica.* Dopo questi doverosi riferimenti alle fonti secondarie, ci confronteremo quasi esclusivamente con i testi di Weber e Nietzsche, assecondando la nostra curiosità storiografica e filosofica.

nel mondo reale non regna affatto l'armonia. Chi ha letto Platone, Aristotele, Agostino, Machiavelli, Hobbes, Locke, e i tanti altri studiosi che hanno contribuito a costruire l'edificio della filosofia politica occidentale, conosce bene questa tensione tra ideale e realtà.

L'ultimo grande tentativo di riedificare la società su basi scientifiche nasce con la filosofia positiva di Auguste Comte, animata dall'intenzione di ripristinare quell'armonia che si presumeva avesse regnato nel Medioevo, prima delle rivoluzioni liberali. Non a caso, la proposta comtiana fa capolino in un periodo assai turbolento della storia francese ed europea. L'ideale positivistico naufraga ben presto nella religione dell'Umanità e abbandona il campo della politica reale, ma la stessa impostazione "scientista" penetra nelle due ideologie dominanti del tempo: il liberalismo e il socialismo. Per queste famiglie politiche non è più la sociologia di Comte il fondamento della società armonica, ma vi è comunque una solida verità sulla quale si può e si deve costruire *l'unica società possibile*. Per i liberisti questa verità è l'*economia politica*, nella sua versione classica o neoclassica, mentre per i socialisti è il *materialismo dialettico*.

Sennonché, le nuove scienze sociali non riescono nell'intento di stabilizzare la società europea. Anzi, diventano parte del conflitto ideologico in corso. Lo alimentano. Ed è proprio in virtù della consapevolezza di questo fatto che, all'inizio del Novecento, nasce un discorso come *Wissenschaft als Beruf*.

Max Weber pronuncia il discorso il 7 novembre 1917, a Monaco di Baviera, davanti a un'assemblea di studenti liberali[104]. Nel suo discorso, pronunciato a braccio, poi stenografato e reso un testo scritto che è ormai annoverato tra i classici della sociologia, Weber invita i colleghi accademici a praticare una *scienza avalutativa*, a non spacciare per fatti scientifici le proprie opinioni politiche e religiose, o, detto ancora in altri termini, a produrre una scienza «senza presupposti», che non siano i presupposti intrinseci della scienza. Con questo discorso, lo studioso tedesco pone le

---

[104] Di Giorgi nota che l'evento avviene in un momento storico davvero eccezionale, «e cioè, per un verso, ad un tornante decisivo della guerra mondiale, per il coinvolgimento degli Stati Uniti d'America; per l'altro, per una singolare coincidenza, negli stessi giorni ed ore della presa del Palazzo d'Inverno. In un passaggio d'epoca, quindi, in cui si andavano decidendo, e Weber ne aveva l'acuta consapevolezza, i destini dell'Europa e del mondo, sia per le relazioni internazionali che per le dinamiche socio-economiche (per più di un settantennio, potremmo dire oggi)». P. Di Giorgi, *Introduzione*, cit., p. 12.

fondamenta della sociologia moderna[105].

La domanda che si pone è una domanda che si sono posti molti studiosi del XIX secolo e, in particolare, i padri fondatori delle scienze sociali: è possibile uno studio scientifico, ovvero oggettivo, neutrale, distaccato, della realtà politica, sociale ed economica?

La risposta di Weber è positiva, non meno di quella dei suoi predecessori. Tuttavia, essa differisce su un punto fondamentale, rispetto a quella dei positivisti, dei marxisti e degli economisti classici e neoclassici. Può darsi certamente uno studio oggettivo della realtà sociale, ma sui risultati di detto studio non è possibile fondare alcuna realtà sociale. Analogamente, dallo studio scientifico della politica non si può derivare alcun indirizzo politico, così come dall'essere economico non si può derivare il dover essere economico. Fatti e valori si collocano su due piani distinti.

Per entrare più in dettaglio nella questione, iniziamo a riprendere alcuni frammenti del discorso. Innanzitutto, Weber ammonisce che «una cosa è l'atteggiamento pratico politico, un'altra l'analisi scientifica delle posizioni partitiche e dei risultati politici»[106].

Se uno entra nell'arena politica, prendere posizione è «suo dannato dovere». Le sue parole non saranno «un aratro per dissodare il terreno del pensiero contemplativo», ma «mezzi di propaganda politica per convincere gli altri», saranno «spade contro gli avversari: veri e propri strumenti di lotta». Questa non è, però, la missione dello scienziato sociale – che sia sociologo, politologo o economista – giacché «in una lezione o in un'aula un uso di tal genere della parola sarebbe invece un'empietà»[107].

Da questa frase, comprendiamo che lo studioso tedesco sta tracciando le linee della deontologia professionale dello scienziato sociale (e presumibilmente anche dello scienziato naturale) *all'interno delle mura accade-*

---

[105] Karl Löwith, presente all'evento, lo descrive come un'esperienza capace di segnare l'esistenza: «Fu un'impressione sconvolgente. Nelle sue frasi erano condensati l'esperienza e il sapere di tutta una vita. Tutto era attinto direttamente dall'interno e ripensato con intelligenza critica, e aveva una enorme potenza di persuasione grazie alla carica umana che la sua personalità gli dava. […] Dopo gli infiniti discorsi rivoluzionari degli attivisti letterari, la parola di Max Weber era come una liberazione». K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 37-38.

[106] M. Weber, *Scienza come vocazione*, in Id., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza* sociale, cit., p. 62.

[107] *Ibidem*.

miche. Il suo focus è prettamente sull'insegnamento. Non è moralmente accettabile che un sociologo presenti in classe teorie cariche di ideologia che gli studenti possono soltanto ascoltare e non criticare, in virtù del rapporto gerarchico tra docente e discente che l'istituzione accademica impone. Allo stesso modo, non è moralmente accettabile che gli studenti assumano un atteggiamento intimidatorio nei confronti di un professore che insegna loro *fatti scomodi* o che rifiuta di schierarsi a favore di una causa a loro cara.

Sebbene qui non lo dica, l'interdetto è esteso anche alle forme di comunicazione scritta che abbiano finalità strettamente scientifiche. Per esempio, le pubblicazioni indirizzate ai pari o quelle adottate nell'attività didattica. Questo lo dice in un altro noto scritto, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, pubblicato nel 1904: «Non può mai essere compito di una scienza legata all'esperienza [*Erfahrungswissenschaft*] quello di determinare norme vincolanti e modelli di riferimento in modo da poterne dedurre prescrizioni per la prassi»[108].

Fuori dai muri dell'accademia, uno studioso può anche prendere posizione politica, svolgere attività politica, scrivere saggi indirizzati ad un pubblico di attivisti politici. Tuttavia, si presume che, avendo acquisito una certa *forma mentis*, plasmata dal rigore intellettuale e dal rispetto della verità, difficilmente lo farà in modo demagogico e disonesto, come un politico qualunque.

Se vogliamo dirla con una metafora, la scienza sociale chiede a chi la pratica di non entrare in trincea. Ci chiede di sorvolare il campo di battaglia dall'alto, di osservarlo sporgendoci dall'abitacolo di un aereo e di prendere appunti su un taccuino. Certamente, è facile a dirsi e difficile a farsi. I colpi sparati dalle due trincee potrebbero, infatti, raggiungere anche il velivolo, rendendo difficile conservare l'atteggiamento contemplativo. Weber sa bene che è difficile resistere alla tentazione di sganciare qualche bomba o fare partire qualche mitragliata, tanto che alcuni dei suoi «stimatissimi colleghi», oltre ad essere del parere che «attenersi ad una tale forma di autocontrollo sia impossibile», sono pure convinti che «anche se fosse possibile sarebbe un capriccio da evitare»[109].

Non così la pensa il sociologo di Erfurt. È convinto che uno sforzo nel-

---

[108] M. Weber, "*Oggettività" conoscitiva e sfera etica,* in Id., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale*, cit., p. 88.

[109] M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 62.

la direzione dell'avalutatività può e deve essere fatto. Ci deve pur essere qualcuno che si tiene fuori dalla mischia. Qualcuno capace e desideroso di mettere una di fronte all'altra le principali posizioni in campo, senza prendere a sua volta posizione, al fine di comprendere e far comprendere il processo sociale, con tutti i suoi conflitti, nella sua complessità. Su questo punto, Weber si mostra perentorio: «Sono disposto a provare sulle opere dei nostri storici che tutte le volte che l'uomo di scienza fa prevalere il proprio giudizio di valore, *viene meno* la completa comprensione del fatto»[110].

Lo studioso tedesco non si aspetta che uno studioso non abbia i propri valori e, di conseguenza, i propri giudizi di valore. Si aspetta soltanto che *non li faccia prevalere*. La deontologia professionale dovrebbe consentire, anche a chi ha una propria opinione politica o religiosa, di trovare quel minimo di equilibrio e autodisciplina necessari a dare corpo a uno studio "oggettivo" della società e a un insegnamento professionale delle scienze sociali. Per illustrare la propria posizione, Weber propone un esempio alquanto suggestivo. «Io domando semplicemente: un cattolico credente da un lato ed un massone dall'altro, in un corso dedicato alle forme statuali ed ecclesiastiche o alla storia delle religioni, come devono essere condotti ad una uguale *valutazione* di queste cose. È impossibile. Eppure, il docente universitario deve proporsi ed esigere da se stesso di mettere le sue conoscenze e le sue metodologie al servizio di entrambi»[111].

Sta parlando di studenti o, eventualmente, di fruitori di opere scientifiche. Sta dicendo che il docente non può esprimere giudizi di valore in un corso di storia sulle religioni, perché, a seconda del giudizio, urterebbe il cattolico o il massone. Se dicesse che l'istituzione della libertà di culto è un male, farebbe contento il cattolico (di quell'epoca) e scontento il massone. Se dicesse che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* è una grande acquisizione della società moderna, urterebbe il cattolico e gratificherebbe il massone. Meglio, allora, non esprimere alcun giudizio, limitandosi ad esporre i fatti come sono avvenuti. Ma l'espulsione dei giudizi di valore dal discorso – si chiede ancora Weber – risolve la questione del possibile conflitto tra docente e discente, tra scienziato e fruitore di scienza? No, non la risolve affatto. La sposta soltanto di livello.

A tutta prima, sembra che per Weber il problema sia costituito dal cat-

---

110 Ivi, p. 63.

111 *Ibidem*.

tolico, più che dal massone[112]. Ciò perché è la narrazione stessa dei fatti creduta vera dal cattolico ad essere antiscientifica. Il metodo scientifico chiede di espellere dal discorso quelli che per il cattolico sono fatti reali: la rivelazione e il miracolo. Sicché, «il cattolico credente, a proposito dello svolgimento dei fatti relativi all'origine del cristianesimo, non accetterà mai il punto di vista presentatogli da un docente che sia estraneo ai suoi presupposti dogmatici»[113].

Più sotto, Weber aggiunge che il problema non è insormontabile, perché, in fondo, non si chiede al cattolico di rinnegare la propria fede, ma di comprendere soltanto che all'interno di un'università la deve mettere momentaneamente da parte. Anche questa, però, è un'operazione tutt'altro che indolore. Se i dogmi religiosi sono presupposti inaccettabili per la scienza, significa che, per un cattolico, partecipare ad una lezione scientifica sul fenomeno religioso è come partecipare a un gioco in cui *si fa finta* che le cose siano andate in modo diverso da come egli davvero crede siano andate. Lo può fare, ma per lui «l'opera della scienza non avrà allora alcun senso». In altre parole, il massone potrà essere se stesso fuori e dentro l'università, mentre il cattolico dovrà, per così dire, cambiare completamente modo di porsi nei confronti della realtà, nel momento in cui varca la soglia del tempio della scienza.

Più avanti, Weber chiarisce che, in realtà, questa situazione riguarda un po' tutti. Si comprende allora che, se il cattolico può essere in difficoltà in un corso sulla storia del cristianesimo, vi sono tanti altri corsi che possono mettere in difficoltà aderenti ad altre ideologie politiche o religiose, proprio perché ogni concezione del mondo è un misto di valori, di fatti veri e di fatti senza fondamento. Tutti noi, se siamo intellettualmente onesti e pronti a metterci in gioco, siamo costretti a confrontarci con fatti che creano problemi alla nostra *Weltanschauung*. Per Weber, «se il docente è davvero capace, il suo primo compito sarà quello di insegnare agli allievi a riconoscere i *fatti scomodi*, quelli cioè che siano imbarazzanti per la sua opinione di partito; e per ognuna di esse – per esempio anche per la mia – ce ne sono»[114].

---

[112] Non dimentichiamo che Weber sta parlando ad una platea di studenti di orientamento liberale e patriottico (la "Lega degli studenti liberi bavaresi") e che si rivolge loro chiamandoli «Fratelli e sorelle d'armi!». Ivi, p. 66.

[113] Ivi, p. 63.

[114] *Ibidem*.

2. Critica all'ottimismo naïf dell'ultimo uomo

Sulla base di questa ricostruzione, siamo ora in grado di mettere in rilievo un primo parallelo con Nietzsche. Eliminare la dimensione metafisica della conoscenza e dell'esistenza, per limitarsi ai giudizi di fatto scientifici, non apre affatto le porte alla felicità collettiva e all'armonia sociale, come hanno creduto i positivisti. Sono stati i giudizi di fatto – a partire da quelli della fisica e dell'astronomia, durante la rivoluzione scientifica – a demolire l'edificio della millenaria *Res publica christiana*. Tuttavia, questi stessi giudizi di fatto non dicono nulla su come edificare una società alternativa, fatta per durare. Futuri fatti scientifici potranno contraddire i presenti fatti scientifici, e così in eterno, impedendo qualsiasi stabilità.

È lo stesso Weber a dirci che questa è una considerazione nietzschiana. Prima pone un quesito retorico: «Chi ancor oggi – se si eccettuano alcuni fanciulloni, quali ancora si incontrano nel campo delle scienze naturali – può credere che le nozioni dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci pure qualche piccola cosa sul *senso* del mondo, o anche solo una qualche strada su cui incamminarsi alla ricerca di un tale "senso" – ammesso che ve ne sia uno?»[115].

La scienza ha demolito il senso che ci aveva consegnato la tradizione, ma, al contrario di quanto speravano Saint-Simon e Comte, non l'ha affatto sostituito con *un proprio senso*. Ha lasciato macerie morali.

Più sotto, Weber richiama la fonte. «Il fatto che poi, per un ottimismo *naïf*, la scienza, o meglio la tecnica, fondata su di essa, per il dominio della vita, sia stata celebrata come la strada per la *felicità*, – di ciò posso fare a meno di discutere, dopo la critica distruttiva di Nietzsche a quegli "ultimi uomini" che "hanno trovato la felicità". Chi ci crede più? – al di fuori di alcuni fanciulloni della cattedra o delle redazioni?»[116].

Non c'è rimando bibliografico, trattandosi di un discorso a braccio, ma l'espressione "ultimi uomini" richiama un'immagine poetico-filosofica dell'opera *Così parlò Zarathustra*. Riportiamo le parole di Nietzsche:

Ahimè! giunge il tempo del più spregevole tra gli uomini che non sa più di-

---

[115] Ivi, p. 58.

[116] Ivi, p. 59.

sprezzare se stesso. Guardate! Io vi mostro l'ultimo uomo. «Che cosa è amore? Che cosa è creazione? Che cosa è nostalgia? Che cosa è astro?» – così chiede l'ultimo uomo ammiccando. La terra sarà divenuta allora piccina e su di lei saltellerà l'ultimo uomo che impicciolisce ogni cosa. La sua razza è indistruttibile come quella della pulce; l'ultimo uomo vive più a lungo di tutti. «Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e ammiccano. Essi hanno abbandonate le regioni dove duro era vivere: giacché si ha bisogno di calore. Si ama ancora il vicino e ci si stropiccia a lui: giacché si ha bisogno di calore[117].

Non vi è solo l'accento sarcastico nei confronti dell'immagine positivistica della scienza come apportatrice di felicità, ma anche un accenno critico nei confronti dell'amore cristiano per il prossimo, o della sua sublimazione moderna, sintomo del decadente spirito europeo, ormai alieno ai campi di battaglia della vita dura. Nell'Ottocento si osserva un'alleanza oggettiva tra positivismo e cristianesimo modernista. Il contemporaneo di Nietzsche, l'ultimo uomo, riesce a tenere insieme ciò che resta del cristianesimo, passato incredibilmente indenne attraverso il tritacarne dell'Illuminismo e delle rivoluzioni liberali, e una scienza ridotta a tecnica del benessere. Le ricerche del benessere, nell'Aldiquà e nell'Aldilà, si sposano nello "spregevole" prodotto dell'epoca moderna: l'ultimo uomo.

Eppure, basterebbe levare gli occhi al cielo, voltare la testa e gettare lo sguardo sull'abisso del passato, raddrizzare il capo e proiettare il pensiero nell'abisso del futuro, lasciare le cose piccine della via quotidiana, per comprendere che siamo immersi in una infinità priva di senso, o, perlomeno, di senso ignoto.

> Un'interpretazione «scientifica» del mondo, come l'intendete voi, potrebbe essere di conseguenza pur sempre una delle *più sciocche*, cioè, tra tutte le possibili interpretazioni del mondo, una delle più povere di senso: sia detto ciò per gli orecchi e per la coscienza dei signori meccanicisti che oggi s'intrufolano volentieri tra i filosofi, e sono senz'altro dell'opinione che la meccanica sia la teoria delle leggi prime e ultime, sulle quali ogni esistenza dovrebbe essere edificata come sopra le sue fondamenta. Tuttavia un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente *privo*

---

117 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, <liberliber.it>, 18 luglio 2011, pp. 41-42. [versione elettronica di: *Così parlò Zarathustra*: *un libro per tutti e per nessuno*, introduzione e appendice di Elisabetta Foerster-Nietzsche; traduzione di Domenico Ciampoli, Monanni, Milano 1927].

> *di senso*! Ammesso che si potesse misurare il *valore* di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule – come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica![118]

Con queste parole de *La gaia scienza*, forse conosciute da Weber non meno di quelle dello *Zarathustra*, Nietzsche mostra che la meccanica, la fisica, l'astronomia, più che svelare questo senso ignoto di cui sentiamo il bisogno, ne rendono palese l'assenza.

Per uscire da questa angosciante situazione, il filosofo di Sils Maria si chiede anche, dubbioso, se non si possa divinizzare questo infinito sconosciuto, come fecero gli antichi, i pagani (e, dopo di loro, aggiungiamo noi, i mistici cristiani, i teologi negativi e gli stessi poeti romantici dell'Ottocento): «Ancora una volta il grande brivido ci afferra – ma chi mai avrebbe voglia immediatamente di divinizzare ancora, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da questo momento, *questa cosa* ignota come "*colui* che è ignoto"?»[119].

3. Problematicità della scienza "senza presupposti"

Nietzsche si ribella contro una concezione limitata della scienza, accomodante nei confronti della religione cristiana, ridotta a tecnica per risolvere piccoli problemi quotidiani, chiusa, per così dire, nel suo ruolo

---

[118] F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1993, p. 309.

[119] Dal Dio ignoto, adorato dagli Ateniesi, San Paolo prenderà spunto per parlare loro di Cristo. Nietzsche, dal canto suo, dedica al Dio ignoto un'intensa poesia: «Ancora, prima di partire / e volgere lo sguardo innanzi / solingo le mie mani levo / verso di Te, o mio rifugio, / a cui nell'intimo del cuore / altari fiero consacrai / ché in ogni tempo / la voce tua mi chiami ancora. // Segnato sopra questi altari / risplende il moto: "Al Dio ignoto". / Suo sono, anche se finora / nella schiera degli empi son restato: / suo sono e i lacci sento, / che nella lotta ancor mi atterrano / e, se fuggire / volessi a servire mi piegano. / Conoscerti voglio, o Ignoto, / Tu, che mi penetri nell'anima / e mi percorri come un nembo, / inafferrabile congiunto! / Conoscerti voglio e servirti!». (F. Nietzsche, *Poesie*, Acquaviva, Milano 2004, pp. 51-52). Questa poesia ha fatto pensare a qualcuno che l'anticristianesimo di Nietzsche non fosse poi così radicale o privo di dubbi. In realtà, proprio il frammento de *La gaia scienza* ci fa capire che non sta pensando al Dio-Trinità personale cristiano, ma al Dio-Universo impersonale dei pagani. A meno che non si voglia ridare quota, nell'ambito del cristianesimo, a quel Dio-Infinito, inconoscibile alla mente umana, che non è «né Padre, né Figlio, né Spirito Santo», di cui parlava nel Rinascimento il cardinale Nicola Cusano.

di dispensatrice di benessere. In relazione all'immagine della scienza, Weber sembra in perfetta sintonia con Nietzsche. La convergenza tra le due posizioni diventa ancora più chiara quando il sociologo, nel suo noto discorso, affronta la questione della scienza "senza presupposti".

> Oggi si suole spesso parlare di scienza «senza presupposti». È possibile concepirne una? Dipende da quel che si vuole intendere. Presupposto di qualsiasi lavoro scientifico è sempre la validità dei principi logici e metodologici: che sono poi i fondamenti generali del nostro orientamento nel mondo. Ora, tali presupposti, per lo meno in relazione alla nostra specifica questione, non costituiscono assolutamente un problema. Un ulteriore presupposto è che il risultato del lavoro scientifico sia *importante* ossia «degno di essere conosciuto». E qui evidentemente hanno origine tutti i nostri problemi. Infatti questo presupposto non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può soltanto *spiegarsi* dal punto di vista del suo significato ultimo, che si dovrà accogliere o respingere a seconda della personale posizione ultima nei confronti della vita[120].

Alcuni interpreti hanno visto in questa frase un'allusione ad un saggio di Theodor Mommsen nel quale veniva difeso l'ideale della scienza priva di presupposti, mentre altri hanno visto in essa l'ennesimo eco de *La gaia scienza* di Nietzsche[121]. Un'ipotesi non esclude l'altra, perché la riflessione sulla scienza "senza presupposti", e che in realtà ha *i propri presupposti*, era parte del clima di pensiero tedesco, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Quello che è certo è che, in questo dibattito, Weber sposa

---

120 M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., pp. 59-60.

121 Dieci anni fa abbiamo dedicato un saggio di seicento pagine proprio a questo tema e abbiamo messo in relazione ipotetica le formule di Weber e Nietzsche (Cfr. R. Campa, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007, p. 391). Anche secondo Gianluca Miligi nella critica di Weber alla scienza scevra di presupposti «si avverte immediatamente l'eco di tesi nietzschiane» (Cfr. G. Miligi, *Weber e il mondo della scienza*, «Dialegesthai», <mondodomani.org>, accesso: 31.12.16). Secondo Pietro Rossi, Max Weber allude *in primis* «al saggio di Theodor Mommsen, *Universitätsunterricht und Konfession* del 1901, scritto per protesta contro la nomina a professore, per motivi politici, dello storico cattolico Martin Spahn, nel quale veniva appunto enunciato l'ideale dell'"assenza di presupposti di ogni ricerca scientifica"». Lo stesso Rossi riconosce, però, che «l'ideale di una "scienza senza presupposti" era già diffuso nel mondo culturale tedesco, e ad esso si riferisce polemicamente anche Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft*» (M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, nt. 18).

la posizione di Nietzsche, la quale è antecedente tanto al saggio di Mommsen quanto agli scritti e ai discorsi ai quali esso intendeva rispondere. L'autore de *La gaia scienza*, nel 1882, si esprimeva con queste parole:

> Probabilmente è così: resta soltanto da domandare se, *affinché questa disciplina possa avere inizio*, non debba esistere già una convinzione, e invero così imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre. Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza «scevra di presupposti». La domanda se sia necessaria la *verità*, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che «*niente* è *più* necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano»[122].

Se così stanno le cose, la scienza si pone necessariamente in termini problematici nei confronti delle altre sfere del sapere e della vita. Sempre ne *La gaia scienza*, Nietzsche insiste nel dire che proprio la scienza non addomesticata, capace di creare conflitti di coscienza, è quella che dobbiamo scegliere. È vero che la scienza – o meglio la tecnica – può anche essere scelta in quanto immediata apportatrice di felicità, di piacere, di benessere. Oppure, seguendo gli stoici, si può vedere in essa uno strumento per privarsi sia dei piaceri che dei dispiaceri, per raggiungere l'atarassia. Ma il suo frutto più dolce essa lo offre in virtù del suo essere "apportatrice di dolore" e, dunque, di profondità di pensiero. La scienza andrebbe ringraziata per avere risvegliato l'uomo da un torpore che durava ormai da troppo tempo e avergli aperto così le porte di una gioia *ancora più grande*.

> Effettivamente si può, *con la scienza*, promuovere il primo come pure il secondo obiettivo! Forse essa è ancor oggi più nota a causa della forza che ha di privare l'uomo delle sue gioie e renderlo più freddo, più statuario, più stoico. Ma potrebbe essere scoperta in essa anche la *grande apportatrice di dolore*! – E allora, forse, sarebbe insieme scoperta la sua forza contraria, la sua immensa potenzialità di far risplendere alla gioia nuovi mondi di stelle![123]

---

[122] F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi eBook, Milano 2015, § 344 [edizione digitale della versione cartacea di Adelphi Edizioni, Milano 1965].

[123] Ivi, § 12.

La gioia più grande che essa può offrire all'uomo è la libertà. Avendo ucciso Dio, ossia l'idea che ciò che dobbiamo conoscere e fare sia già stato deciso una volta per tutte, essa ci ha aperto dinnanzi agli occhi l'orizzonte di un mare infinito. In questo mare possiamo spiegare le vele in qualsiasi direzione, correndo certamente pericoli, ma potendo così anelare ai luoghi più misteriosi e sconosciuti. È ancora ne *La gaia scienza* che Nietzsche ci offre questa suggestiva immagine.

> In realtà, noi filosofi e «spiriti liberi», alla notizia che «il vecchio Dio è morto», ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così «aperto»[124].

Il mare aperto di cui parla Nietzsche è quel politeismo dei valori di cui parla anche Weber ai suoi studenti.

4. MORALE CRISTIANA E MORALE MONDANA

La scienza, con la propria incapacità di generare senso, di decidere gli scopi, ci lascia campo aperto sulle linee d'azione da intraprendere, sulla rotta su cui immettere la nostra nave. Tuttavia, una volta fatta la scelta, essa può aiutarci anche nella navigazione, facendo innanzitutto chiarezza sulla differenza tra fini e mezzi e sulla relazione che può intercorrere tra loro.

Qualcuno ha erroneamente pensato che l'ideale weberiano della scienza avalutativa imponga l'esclusione di *ogni tipo di valutazione* e di *ogni tipo di indicazione normativa*. In realtà, la scienza, come l'intende Weber, esclude soltanto certi tipi di valutazione. Su questo punto, egli è piuttosto chiaro: la neutralità assiologica non implica l'impossibilità per lo scienziato sociale (o naturale) di dare consigli tecnici.

Il tipo di valutazione che di norma propone un sociologo è diverso da

---

[124] Ivi, § 343.

quello che propone un politico. Un politico valuta se è giusto darsi un certo scopo, mentre postulare uno scopo non rientra nei compiti del sociologo. Tuttavia, fa certamente parte del lavoro di quest'ultimo stabilire se i mezzi adottati da un agente sono adeguati per raggiungere gli scopi che questi si è autonomamente dato. Detto in termini weberiani, il sociologo studia l'agire affettivo, l'agire tradizionale, l'agire razionale rispetto al valore, l'agire razionale rispetto allo scopo. Riguardo agli ultimi due tipi di azione sociale, il sociologo può *valutare* se nell'agire c'è razionalità rispetto allo scopo o rispetto al valore.

Corollario di questa impostazione è che, per rimanere nel campo della sociologia (o della scienza in senso lato), le valutazioni devono prendere in considerazione una pluralità di valori, scopi e mezzi.

Seguendo «il vecchio Mill»[125], Weber nota innanzitutto che, nel momento in cui si punta lo sguardo sull'esperienza, sul dato empirico dell'agire umano, non si trova Dio, ma «il politeismo». Si scopre che, nel mondo empirico, santità, bellezza, bontà, verità, ecc., sono potenze diverse, «divinità» tra le quali spesso la nostra coscienza è chiamata a scegliere. E non è certamente il sociologo che può risolvere il problema di «fede» del singolo individuo. Per chiarire questo aspetto del lavoro scientifico, richiama l'attenzione su alcuni testi ben noti.

> Se di qualcosa noi oggi siamo certi è che qualcosa può essere santo non solo non essendo bello, ma *perché* ed *in quanto* non è bello, - gli esempi li potrete trovare in Isaia, 53 nel *Salmo* 22, ed ancora, che qualcosa può essere bello non solo non essendo buono, ma proprio perché non lo è, come sappiamo da Nietzsche e prima ancora troviamo illustrato ne *Les fleurs du mal*, come Baudelaire intitolò il suo libro di poesie; insomma, è un detto comune che qualcosa può essere vero se ed in quanto non sia né bello, né sacro, né buono[126].

Come si può notare, anche su questo punto, il riferimento a Nietzsche è esplicito. Per esemplificare la non necessaria corrispondenza tra santità e bellezza, viene chiamato in causa il profeta Isaia, il quale ci dice che il Messia è santo, ma non bello. In effetti, la pubblicistica cristiana più antica ci racconta di un Gesù brutto, grasso, basso, malvestito e persino

---

[125] Cfr. J. S. Mill, *Teismo,* in Id., *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006 (1874).

[126] M. Weber, *La scienza come vocazione*, cit., p. 64.

deforme. Se l'iconografia che troviamo nelle chiese non corrisponde a quest'immagine, è perché il mondo pagano non poteva accettare l'idea che un dio fosse brutto e la Chiesa cristiana si è adattata a questo sentimento, per potersi diffondere[127].

Per esemplificare la non necessaria corrispondenza tra bontà e bellezza, Weber chiama in causa l'idea baudelairiana che il mostruoso, il deforme, l'orrifico possano essere considerati arte. Sulla stessa questione, chiama in causa anche Nietzsche. Mentre in relazione agli altri documenti vengono forniti riferimenti puntuali (Isaia 53, Salmo 22, *Les fleurs du mal*), il riferimento a Nietzsche è generico. Ciò non sorprende, perché quest'idea percorre tutta la sua opera.

Weber fa poi l'esempio dei Greci, che sacrificavano un giorno ad Afrodite, la bellezza, un giorno ad Apollo, dio del Sole, delle arti e delle scienze, e un altro ancora alla divinità sacra alla città, ovvero alla comunità politica. Pensiamo forse che il problema della molteplicità dei valori, del conflitto tra valori, sia oggi superato? È semplicemente nascosto dalla cattiva coscienza degli Europei[128].

Subito dopo aver citato Nietzsche, non sorprendentemente, Weber ci propone l'esempio più nietzschiano di tutto il suo discorso, contrapponendo l'etica cristiana all'etica mondana.

Nel *Sermone della Montagna*, Gesù di Nazareth chiede ai suoi discepoli di non opporsi ai malvagi, di amare i nemici, di porgere l'altra guancia. Nella prospettiva mondana, ci sono invece istituzioni che rispondono alla violenza con la violenza, ci sono poliziotti pronti a fermare i criminali e soldati pronti a fermare gli invasori, perché si parte dal presupposto che chi non ferma il male è corresponsabile del male e che quella del sermone è «un'etica della mancanza di dignità»[129]. È allora evidente che siamo di fronte a due divinità in conflitto che ci chiedono di essere adorate, a due modi diversi di intendere il bene: quello religioso e quello mondano. Orbene, di fronte a questo dilemma, «spetta al singolo decidere

---

[127] Cfr. R. Campa, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», nr. 15, 2016.

[128] In un altro nostro lavoro, *La rivincita del paganesimo* (Deleyva Editore, Monza 2013), abbiamo sostenuto che l'avvento della modernità coincide con la rinascita dei valori pagani. Persino il pluralismo dei valori, codificato in istituzioni democratiche che accettano *de jure* l'esistenza di fazioni e dottrine in lotta, altro non è che lo spirito del politeismo.

[129] M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 64.

quale *per lui* sia dio o il diavolo»[130].

Questa distinzione tra due morali è fondamentale nell'economia di pensiero di Weber. L'esempio del *Sermone della montagna* tornerà due anni dopo nella conferenza *Politik als Beruf*, dove ricondurrà il discorso evangelico nell'alveo dell'"etica della convinzione" (*Gesinnungsethik*), mentre chiamerà "etica della responsabilità" (*Verantwortungsethik*) quella della politica orientata al raggiungimento di fini concreti.

In questa dicotomia, l'influsso di Nietzsche è evidente[131]. Nel momento in cui il filosofo di Sils Maria afferma che il cristianesimo è trasvalutazione di tutti i valori, non ci sta affatto dicendo che vi è una sola morale – quella cristiana – e cancellata questa non rimane nulla, se non il nichilismo stesso. Questo può dirlo solo chi non ha letto *bene* le opere di Nietzsche. Ripetutamente, egli dice che nichilista non è l'anticristiano, ma proprio il cristiano, perché calpesta i valori autentici, le virtù del Greco, del Romano e dell'Italiano del Rinascimento. Certo, Nietzsche non vuole chiamare "morale" questi valori e questi principi d'azione. Li chiama *virtù*, in italiano, come Machiavelli prima di lui. Ma si tratta, per l'appunto, dell'etica mondana di cui parla Weber e che altro non è se non l'antica etica pagana.

Per produrre esempi, non c'è che l'imbarazzo della scelta. Ne *L'Anticristo,* Nietzsche scrive che «nichilista e cristiano: si corrispondono tra loro, e non soltanto si corrispondono…»[132]. Poiché esiste soltanto questo mondo, la probità consiste nel vivere per questo mondo. Chi vive per Dio o per l'Aldilà vive per il nulla, è un adoratore del nulla, è il vero nichilista.

Ciò che agli occhi di Nietzsche, nella storia, ha avuto la massima dignità è stato l'Impero Romano, una struttura «calcolata per *misurarsi* coi millenni», che ha costruito «*sub specie aeterni*», mentre «il cristianesimo fu il vampiro dell'*imperium romanum*». Per il filosofo tedesco, «questi santi

---

130 Ivi, p. 65.

131 Certo, non solo di Nietzsche. È dai tempi antichi che si contrappongono a livello ideale due visioni del mondo, simbolicamente rappresentate da Atene e Gerusalemme, l'Accademia e la Chiesa, la Città terrestre e la Città celeste, ecc. Nietzsche utilizza la coppia: Roma e Giudea. Il fatto che si tratti di una antitesi conosciuta da molto tempo non la rende, però, una questione di secondaria importanza. Non tutti sono disposti ad ammettere che esistono due etiche *di pari dignità* tra le quali si può e, talvolta, si deve scegliere.

132 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 2013 (1895), p. 119.

anarchici si sono fatti un "punto di devozione" di distruggere, d'annientare "il mondo", vale a dire l'*imperium romanum*». I cristiani delle origini vengono caratterizzati da Nietzsche come un «occulto groviglio di vermi, che in mezzo a notte, nebbia e ambiguità si avvicinò furtivamente ad ogni individuo e da ognuno succhiò la serietà per le cose *vere*, l'istinto in genere per le *realtà*…». L'autore de *L'Anticristo* condanna senza appello «questa accozzaglia vile, effeminata e sdolcinata» che ha, gradualmente, «estraniato le "anime" da quella costruzione immensa – quelle nature preziose, virilmente nobili, che nella causa di Roma ravvisavano la propria causa, la propria serietà, il proprio *orgoglio*»[133].

Se si comprende che Nietzsche non è *il negatore dei valori*, ma il difensore di certi valori (quelli greco-romani) contro altri valori (quelli giudeo-cristiani), risulta evidente il parallelo tra questo discorso e quello di Weber sulla morale mondana e il *Sermone della montagna*[134].

Certamente, restano delle differenze tra i due pensatori. Nietzsche è più duro con i protestanti che non con i cattolici. Weber, il contrario. Nietzsche è durissimo nei confronti dei cristiani delle origini, in particolare San Paolo; molto ben disposto nei confronti dei cattolici italiani del Rinascimento, in quanto pagani in stato di falsa coscienza; di nuovo duro nei confronti dei protestanti, perché intenzionati a tornare al paleocristianesimo[135]. Sappiamo, invece, che Weber riconosce un ruolo progressivo al calvinismo e considera retrogrado il cattolicesimo, perlomeno quello del suo tempo. La convergenza dei giudizi è, però, chiara, a riguardo del *Sermone della montagna* di Gesù di Nazareth.

Weber dice che, dal punto di vista mondano, quella predicata dal Nazareno è «un'etica della mancanza di dignità», alla quale si contrappone

---

[133] Ivi, pp. 117-118.

[134] Giustamente, Di Giorgi averte che «nello stilizzare i tratti caratteristici del cristianesimo Weber si serve del modello nietzschiano. Questi parla di una "morale degli schiavi", frutto del "risentimento" dei deboli che, incapaci di agire per la loro mediocrità, trovano una compensazione alla loro impotenza nella costruzione di regole e di precetti, che hanno poi, come unico risultato, quello di impedire la libera manifestazione di una "morale dei signori", ossia del comportamento creativo e geniale degli spiriti aristocratici (cfr. Specialmente la *Prima dissertazione* della *Genealogia della morale*, 1887)». Cfr. M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 80n.

[135] Non sbaglia Löwith, quando nota che «quella di Nietzsche e degli altri filosofi tedeschi è una critica al cristianesimo protestante». K. Löwith, *Il "Discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche,* «Archivio di filosofia», 3, 1962, p. 108.

«un modo virile di intendere i rapporti umani». È vero che Weber non si schiera per l'una o per l'altra etica. Si limita a dire: decidete voi chi tra Gesù e lo Stato è dio o il diavolo. Tuttavia, è evidente che la sua scelta è per il modo virile di rapportarsi al prossimo. Intanto, nessun cristiano devoto si sognerebbe di prendere in considerazione, neppure per ipotesi, che Gesù possa essere il diavolo, e dunque lo stesso modo in cui Weber pone la questione è già indicativo di questa scelta. Inoltre, ci sono prove documentali che il sociologo di Erfurt è assiologicamente orientato verso la morale mondana.

Non dimentichiamo che Weber dice che il docente non deve esprimere giudizi di valore quando parla *ex cathedra*, ma laddove può essere contraddetto, per esempio nell'arena politica, può e deve farlo. Basta, allora, gettare uno sguardo sull'attività politica del sociologo tedesco, per capire qual è la sua scelta assiologica.

Weber fu fiero di servire come ufficiale dell'esercito imperiale, era nazionalista, antipacifista, ammirava la politica di potenza di Otto von Bismarck, aveva aderito alla Lega Pangermanica e si era distaccato polemicamente da essa soltanto perché troppo morbida nei confronti dell'immigrazione di contadini polacchi e russi nella Prussia orientale – un esercito industriale di riserva che causava la diminuzione dei salari e costringeva i lavoratori di etnia tedesca a spostarsi sempre più ad ovest[136].

Non per questo nella visione politica di Weber c'era sciovinismo, o autoritarismo. Gli stavano a cuore le condizioni delle classi subalterne, che voleva elevare anche attraverso l'educazione. Univa al patriottismo un sentimento socialista, tanto che aiutò l'amico Friedrich Naumann, di orientamento cristiano-sociale, a fondare l'associazione *Nationalsocialer Verein*, nucleo di un futuro partito nazional-sociale. Weber difendeva anche le libertà individuali e, come ogni uomo di scienza, possedeva un istinto cosmopolita che temperava il suo orientamento pangermanico. Aveva, però, il culto dell'eroismo. Come gli antichi pagani, valutava le

---

136 Come ricorda Wolfgang Schluchter, Weber «combatteva quegli esponenti di un pacifismo etico che negavano la necessità di uno stato tedesco fondato sulla potenza e la "responsabilità di fronte alla storia" che ne derivava. Anche quando l'Impero tedesco crollò, alla fine della prima guerra mondiale, egli sperava – per usare, in senso modificato, un'espressione di Treitschke – in una sua terza giovinezza». W. Schluchter, *Introduzione*, in M. Weber, *La scienza come vocazione. La politica come vocazione*, Einaudi, Torino 2004 [formato epub].

azioni secondo i canoni della morale eroica, ossia in termini di audacia e onore, e non secondo i canoni della morale cristiana, incentrata sui concetti di bene e di male[137].

Anche per Nietzsche, nel *Sermone della montagna*, non si vede eroismo, né senso dell'onore. Polemizzando con Renan, che utilizza il concetto di "eroe" (*héros)* per caratterizzare Gesù, l'autore de *L'Anticristo* scrive che «se c'è qualcosa di poco evangelico, questo è il concetto di eroe. Esattamente il contrario di ogni lotta, d'ogni sentirsi-in-battaglia è qui divenuto istinto: qui diventa morale l'incapacità di opporre resistenza ("non opporti al male" è la parola più profonda dei *Vangeli*, in un certo senso la loro chiave), la beatitudine nella pace, nella dolcezza, nel non poter-essere ostili»[138].

5. RAZIONALITÀ RISPETTO AL VALORE E SENSO DEL DECORO

Max Weber afferma che «nel corso di un millennio, l'orientamento, preteso o supposto come esclusivo, verso il grandioso *pathos* dell'etica cristiana ci aveva abbagliato». Poi è arrivato il disincanto del mondo. È arrivata la modernità. E, allora, «le antiche e molteplici divinità, spogliate del loro fascino e ridotte sotto forma di potenze impersonali, sorgono dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano quindi la loro eterna lotta»[139].

Il singolo sceglie dunque la divinità o le divinità che vuole servire, tra le tante in conflitto. E il sociologo (o, più in generale, l'uomo di scienza) che fa? Davvero non ha nulla di costruttivo da dire sui problemi pratici che ognuno di noi incontra nella vita? Come abbiamo accennato sopra, secondo Weber, il sociologo può ancora esprimere valutazioni di due tipi.

Innanzitutto, dati certi scopi, può chiarire quali sono «*i mezzi* che l'esperienza consiglia per la loro realizzazione pratica» e, nella sua analisi

---

137 W. Schluchter afferma che «la coppia di concetti che contraddistingue, nella sua analisi, la vita politica non è la coppia utile-dannoso, e neppure vero-falso o bello-brutto, meno ancora bene-male, bensì la coppia onorevole-vergognoso. Venir meno a un dovere politico provoca sentimenti non tanto di inadeguatezza o di colpa, quanto piuttosto di vergogna». *Ibidem.*

138 F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 70-71.

139 *Ibidem.*

razionale, può ancora aggiungere che, «se vi ripromettete di raggiungere questo o quell'altro scopo, dovete accettare questa o quell'altra conseguenza secondaria, poiché questo ci dice l'esperienza»[140].

In secondo luogo, data una certa linea di condotta scelta dal singolo, lo scienziato sociale può mostrare che essa può essere dedotta «da questa o da quest'altra concezione del mondo – da una sola o forse anche da più d'una». In quanto uomini di scienza, «non possiamo certo esprimerci a favore di una o dell'altra», ma possiamo dirvi che «nel momento in cui vi risolvete per una determinata posizione, voi servite questo dio *e offendete quell'altro*»[141].

Sicché, valutando la razionalità dell'agire rispetto allo scopo e rispetto al valore, lo scienziato sociale aiuta «l'individuo *a rendersi conto del significato ultimo del suo proprio operare*. Il che non mi pare che sia poca cosa»[142].

Che significa questo, alla luce di quanto abbiamo detto sopra? Significa che un docente di sociologia non può dire agli studenti se devono scegliere il pacifismo etico di matrice cristiana, oppure la politica di potenza del loro Stato-Nazione, ma può loro mettere davanti al naso il fatto che difficilmente si possono conciliare cristianesimo e nazionalismo, come fanno molti, in modo irriflessivo.

Per un cristiano tedesco, il contadino polacco dovrebbe essere un fratello da accogliere. Per un patriota tedesco è invece un invasore, una minaccia al proprio benessere. Con un linguaggio certamente più tecnico, parlando di valutazione della razionalità rispetto al valore, Weber sta dicendo esattamente quello che dice Nietzsche quando parla di mancanza di "senso di decoro" o di "decenza" dell'uomo moderno, che riesce con *nonchalance* a proclamarsi monoteista e a fare sacrifici a diverse divinità in conflitto tra loro, tra le quali, la morale ascetica della fratellanza universale e i valori del mondo.

Alludendo, evidentemente, a Bismarck, all'imperatore Guglielmo I, ai principi di Hohenzollern e, più in generale, alla politica di potenza della Germania, Nietzsche scrive:

> Tutti lo sanno: *eppure tutto rimane come prima.* Dov'è finito l'ultimo brandello di decenza, di rispetto per se stessi, quando persino i nostri uomini di

---

140 M. Weber, *Scienza come vocazione,* cit. 67.

141 Ivi, p. 68.

142 *Ibidem.*

> Stato, specie di uomini del resto spregiudicatissimi e anticristiani da cima a fondo nelle loro azioni, ancor oggi si chiamano cristiani e si accostano all'eucarestia? … Un giovane principe alla testa dei suoi reggimenti, splendida espressione dell'egoismo e della autoesaltazione del proprio popolo – che *senza* la minima vergogna, si professa cristiano! … Di *chi* è dunque negazione il cristianesimo? *Che cosa* vuol dire "mondo"? Essere soldato, giudice, patriota; difendersi; tenere al proprio onore, volere il proprio tornaconto; essere *orgogliosi…* La pratica d'ogni istante, ogni istinto, ogni valutazione che divenga *azione* è oggi anticristiano: che razza di *filiazione deforme della falsità* deve essere mai l'uomo moderno, se malgrado ciò *non ha vergogna* si chiamarsi ancora cristiano![143]

A farci pensare che l'idea delle due morali sia di derivazione nietzschiana, e che lo sia anche la convinzione che l'uomo moderno abbia bisogno di aiuto per comprendere che la sua morale proclamata non ha nulla a vedere con la sua morale vissuta, è il semplice fatto che Weber, poco prima di avventurarsi in questo discorso, cita Nietzsche.

Non abbiamo, naturalmente, elementi per dire che la fonte dell'idea sia proprio *L'Anticristo*. Essa si trova in molti altri scritti nietzschiani. Abbiamo citato un frammento di questo lavoro, soltanto perché, qui, questo concetto, spesso ripetuto, è espresso in modo piuttosto chiaro. Tuttavia, la rimozione conscia o inconscia dell'incompatibilità tra la facciata dei valori proclamati e la realtà della società moderna è un fatto che è stato notato e denunciato da molti altri intellettuali, a partire Bernard de Mandeville nella sua celebre *Favola delle Api*.

6. LA TEORIA DEL "RISENTIMENTO"

Un'altra questione su cui Weber attinge esplicitamente da Nietzsche è la teoria genetica delle religioni ascetiche come frutto di risentimento. Il sociologo di Erfurt in parte riconosce la validità di questa teoria e in parte la supera.

La teoria di Nietzsche è ben nota. Ebrei e cristiani sono dei "perdenti". I primi vengono sconfitti e sottomessi da tutti i grandi popoli antichi che li circondano: Egizi, Babilonesi, Greci e Romani. I Persiani li liberano dalla schiavitù babilonese, ma li tengono *ipso facto* in uno stato di vassal-

---

[143] F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 81-82

laggio. Successivamente, la loro "Terra promessa" sarà occupata da Arabi, Turchi e Inglesi. Gli Ebrei hanno, perciò, un eterno risentimento morale contro i forti, i dominatori, i nobili, e *intelligentemente* (Nietzsche riconosce sempre la grande intelligenza degli Ebrei) elaborano una morale che, da un lato, serve a conservare l'identità di popolo e, dall'altro, induce i dominatori ad una certa clemenza e tolleranza.

I cristiani sono, agli occhi di Nietzsche, una setta ebraica che porta all'estremo compimento questa idea religiosa, facendo della compassione e del perdono la pietra angolare della propria morale. È un modo per ammansire i dominatori. Nel contempo, viene sempre coltivata la speranza, la fede, in una vendetta finale. Grazie all'intervento di un Dio, grazie a una Apocalisse, grazie alla fine di un Mondo che porta solo ingiustizia e sofferenza, gli ultimi saranno i primi. L'idea della palingenesi finale è fondata proprio sul risentimento, sull'odio nei confronti dei migliori (gli *aristoi*). Quella dei cristiani è, dunque, una "morale degli schiavi" che si contrappone alla più antica e naturale "morale dei signori". Nietzsche estende poi ad altre religioni orientali lo stesso giudizio.

Weber riconosce soltanto una validità parziale a questa teoria. La convinzione che "gli ultimi saranno i primi", più che riflettere risentimento o desiderio di vendetta, può essere vista semplicemente come il risultato del desiderio di un premio. Il *focus* sarebbe su se stessi, non sugli altri, sul lato positivo, non su quello negativo della palingenesi.

> The "chosen people's" dignity is nurtured by a belief either that in the beyond "the last will be the first," or that in this life a Messiah will appear to bring forth into the light of the world which has cast them out the hidden honor of the pariah people. This simple state of affairs, and not the "resentment" which is so strongly emphasized in Nietzsche's much admired construction in the *Genealogy of Morals*, is the source of the religiosity cultivated by pariah status groups. In passing, we may note that resentment may be accurately applied only to a limited extent; for one of Nietzsche's main examples, Buddhism, it is not at all applicable[144].

Si noterà che, pur prendendo le distanze da Nietzsche, mostra ammirazione e interesse per la sua *Genealogia della morale*. Weber non esclude che la teoria del risentimento possa spiegare la religiosità di alcuni grup-

---

144 M. Weber, *Class, Status, Party*, in Id., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, p. 190.

pi, ma esclude tassativamente che questo schema possa essere applicato al buddismo. Su questo, Weber ha le sue ragioni, se si considera che Siddhārtha Gautama, il Budda, era il rampollo di una famiglia nobile e ricca del clan degli Śākya. Che risentimento poteva avere? Quale ragione poteva spingerlo ad una svalutazione di questo mondo, se non una raffinata spiritualità e una sincera tensione verso l'eterno e l'incorruttibile?

Il testo dal quale è stato tratto questo frammento fa parte di un discorso sul potere che verrà poi raccolto in *Wirtschaft und Gesellschaft*, volume pubblicato postumo a Tubinga, nel 1922. Il materiale di quel volume sarebbe stato scritto tra il 1910 e il 1914. Nel 1913, Weber inizia la stesura dei saggi dedicati precipuamente alla sociologia della religione, che verranno pubblicati sull'*Archiv* a partire dal 1915. Nella parte introduttiva, Weber presenta la teoria di Nietzsche come brillante e ispiratrice, pur invitando di nuovo alla cautela nella sua applicazione.

> A quite general and abstract class-determination of religious ethics might be deduced from the theory of 'resentment,' known since Friedrich Nietzsche's brilliant essay and since then spiritedly treated by psychologists. As is known, this theory regards the moral glorification of mercy and brotherliness as a 'slave revolt in morals' among those who are disadvantaged, either in their natural endowments or in their opportunities as determined by life-fate. The ethic of 'duty' is thus considered a product of 'repressed' sentiments for vengeance on the part of banausic men who 'displace' their sentiments because they are powerless, and condemned to work and to money-making. They resent the way of life of the lordly stratum who live free of duties. A very simple solution of the most important problems in the typology of religious ethics would obviously result if this were the case. However fortunate and fruitful the disclosure of the psychological significance of resentment as such has been, great caution is necessary in estimating its bearing for social ethics[145].

In sintesi: la gran parte dei fenomeni religiosi, secondo Weber, non ha molto a che fare con il risentimento dei perdenti, mentre un'applicazione parziale della teoria di Nietzsche può rivelarsi utile e giustificata.

Anche quando critica Nietzsche, o ne prende le distanze, Weber non fa mai mancare qualche bella parola nei suoi confronti. In un passaggio

---

[145] M. Weber, *The Social Psychology of the World Religions*, in Id., *From Max Weber*, cit., p. 270.

arriva persino ad insultarlo, salvo riconoscerne la grandezza, nella stessa riga. L'argomento che li fa incontrare, stavolta, è quello che ha tormentato le menti dei teologi e dei fedeli cristiani per duemila anni: *Si Deus est unde malum?* Studiando le religioni orientali, Weber scopre che in India, a questa angosciante domanda, è stata data una risposta tanto semplice quanto sconvolgente: il male viene da Dio stesso. Dio potrebbe aver creato il mondo e tutte le creature che lo popolano semplicemente per il proprio divertimento. Non avrebbe basato l'atto creativo sulle categorie etiche di bene e male, ma sulle categorie estetiche di bello e brutto, o magari di divertente e noioso. Avrebbe ragionato come un artista, ponendosi *al di là del bene e del male*. Anche noi, se leggiamo un romanzo o guardiamo un film, il cui canovaccio è condito da una spaventosa carneficina, non solleviamo una questione morale nei confronti dello scrittore o del regista, perché sappiamo che il loro scopo principale è intrattenere il pubblico e non certo fare il "bene" dei personaggi sulla scena. Weber, su questo punto, chiama subito in causa il teorico del superuomo.

> Nietzsche occasionally gives voice to the conception of the "artist-god" with the negative moralistic pathos which often betrays an embarassing residue of borgeois philistinism even in some of his greatest passages. Its intentions was to expressely renounce any "meaning" of the empirical world. A powerful, and at the same time, kind God could not have created such a world. Only a villain could have done so. This, in crystal-hard clarity, was the teaching of Samkhya philosophy[146].

Weber sembra dunque conoscere anche *La nascita della tragedia*, perché è qui che il concetto del Dio-artista viene espresso in tutta chiarezza. Nel *Tentativo di autocritica*, scritto come prefazione al testo, Nietzsche dice che «nel libro stesso ricorre spesso la frase allusiva che l'esistenza del mondo è *giustificata* unicamente come fenomeno estetico. Effettivamente l'intero libro riconosce dietro ad ogni accadere solo un senso e un senso recondito d'artista, - un "Dio", se si vuole, ma certo solo un Dio-artista totalmente incurante e immorale, che nel costruire come nel distruggere, nel bene come nel male, vuole provare lo stesso piacere e dispotismo, e che, creando mondi, si libera dalla pena della pienezza e della sovrabbondan-

---

[146] M. Weber, *The Religions of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism,* The Free Press, Glencoe (Illinois) 1958, p. 169.

za, dalla sofferenza delle contrapposizioni che in lui sono compresse»[147].

È un residuo di filisteismo borghese, dice Weber – che pure si è sempre definito orgogliosamente borghese. Con questo tagliente giudizio, il sociologo di Erfurt mostra che il suo punto di vista morale non è perfettamente sovrapponibile a quello di Nietzsche, ma a questi concede comunque una carezza, definendo "grandi" le pagine del suo libro.

Certamente, Weber sospetta che il mondo possa non avere un senso, ma, forse, in fondo al cuore, continua a sperare che ne abbia uno, anche se non necessariamente quello che gli attribuisce la teologia cristiana.

7. SACRALITÀ DELLA VITA E DIGNITÀ DELLA VITA

Finora abbiamo posto la nostra attenzione su idee e teorie che sono presumibilmente passate da Nietzsche a Weber, attraverso la lettura. Vi sono, infatti, citazioni e riferimenti che provano questo travaso di idee. In questo paragrafo e nel prossimo presenteremo, invece, temi piuttosto delicati, e dunque assai interessanti, sui quali i due intellettuali tedeschi mostrano semplicemente una comunanza di vedute.

Per cominciare, Weber sembra condividere il pensiero di Nietzsche a riguardo della distinzione tra "mera vita" e "vita degna di essere vissuta". Si tratta di una questione estremamente attuale, che impregna quasi tutti i dibattiti bioetici odierni e in particolare quelli sul fine vita.

Tutta la riflessione nietzschiana è imperniata sulla questione della dignità della vita. Si pensi soltanto all'idea dell'*eterno ritorno dell'identico*. Quell'idea altro non è che un algoritmo per decidere se si sta vivendo la propria vita in modo "degno" – degno dell'eternità, dell'infinito, dell'assoluto. Vorresti che la tua vita si ripetesse infinite volte esattamente uguale, in ogni dettaglio, ogni gesto, ogni parola? Se la risposta è affermativa, significa che stai vivendo la tua vita in modo degno. Se la risposta è negativa, significa che la stai vivendo in modo indegno. Uno spirito nobile, eroico, forte, che sta vivendo al massimo delle proprie possibilità, accoglierebbe con entusiasmo l'invito del demone della vita. Non così lo schiavo, il pavido, il debole, che consuma la propria esistenza nell'*attesa di qualcosa*, che sia un Salvatore, un'altra vita, un altro mondo.

---

[147] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia ovvero Grecità o pessimismo*, in Id., *Opere 1870-1881*, Newton Compton, Roma 1993, p. 114.

Sappiamo che la dottrina cristiana respinge nettamente la visione nietzschiana. All'idea di "dignità della vita", essa contrappone l'idea di "sacralità della vita", di ogni vita, anche quella del feto, del malato incurabile o del demente. È interessante allora vedere che cosa ne pensa Weber. Il sociologo di Erfurt esprime la sua opinione quando affronta la questione dei presupposti della medicina, toccando così il tema dell'etica medica. La medicina non è una scienza pura, è una tecnica (o, se si preferisce, una scienza applicata). Il suo presupposto, o valore fondante, non è tanto la verità, quanto la salute. Quando questo obiettivo non è raggiungibile, lo scopo diventa la conservazione della vita e la minimizzazione del dolore. Questi tre obiettivi sembrano sacrosanti, così come sembra sacrosanta la ricerca della verità. Eppure, proprio come la verità, essi entrano in conflitto con altri valori. E ricomincia la lotta tra titani.

> Il medico si sforza con tutti i suoi mezzi di mantenere in vita il malato terminale, anche se questi implora di essere liberato dalla vita, anche se i parenti, per i quali quella vita è ormai senza valore e che acconsentirebbero ad una morte che lo liberasse dal dolore, non sono in condizione di sostenere i costi per il mantenimento di una vita non più degna di essere vissuta – poniamo che si tratti di un povero demente – e così desiderano, e non potrebbero non farlo, consapevolmente o meno, la sua morte. Ma i presupposti della medicina ed il codice penale impediscono al medico di desistere. La scienza medica non si pone alcuna domanda sul se e quando la vita sia degna di essere vissuta[148].

Non si pone tale domanda, ma, a giudicare dal tono del discorso, secondo Weber dovrebbe porsela. Il messaggio centrale di queste parole è che *non è la medicina che detta le regole dell'etica medica*. Le due sfere sono separate. Eppure, la pratica medica che si osserva nella Germania dell'inizio del Novecento, in modo non sempre consapevole, ha i propri presupposti etici. Questi presupposti diventano visibili soprattutto in situazioni drammatiche, come quella richiamata da Weber. In altre occasioni, essi sono dati per scontati. Ma una volta che abbiamo svelato la loro presenza, essi possono essere messi in discussione, perché si reggono soltanto sull'abitudine e sulla tradizione, non sulla scienza.

Sul messaggio centrale del discorso weberiano possono convenire anche i cristiani: l'etica medica ha una *source* diversa rispetto alla tecnica

---

[148] M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 60.

medica. È però evidente che la sensibilità etica di Weber è alquanto distante da quella dei cristiani (e in particolare dei cattolici).

Non è difficile trovare frammenti dell'opera di Nietzsche in cui il tema del fine vita è affrontato sulla base del concetto di dignità della vita. In *Also Sprach Zarathustra*, si legge: «Molti muoiono troppo tardi, e alcuni troppo presto. Ancora suona strano il precetto: "muori a tempo opportuno!". Muori a tempo opportuno; così insegna Zarathustra». E, poco più sotto, leggiamo: «Io lodo qui la mia morte, la libera morte che mi viene perché io la voglio. E quando vorrò? – Chi ha una mèta e un erede, vuol che la morte giunga a tempo opportuno per la mèta e per l'erede»[149].

La vita non più degna di essere vissuta è, dunque, quella senza uno scopo, senza una mèta. Uno scopo che ognuno si deve dare da solo e, perciò, non può essere altri che il singolo a decidere a riguardo dell'opportunità di vivere ancora o farla finita.

Questa impostazione del problema, più che al dilemma dell'eutanasia e dell'accanimento terapeutico, conduce Nietzsche a discutere la questione del suicidio. In fondo, uno spirito davvero eroico non ha bisogno di altri per porre fine alla propria esistenza, quando ritiene che essa non abbia più alcun senso.

Per Nietzsche, la dignità della persona è legata alle sue virtù, alle sue capacità di fare. È un concetto che troviamo anche negli antichi Greci. È interessante il fatto che non solo la mancanza di virtù rende una vita non degna di essere vissuta, ma anche un eccesso di virtù può rivelarsi pericoloso. L'eccesso di virtù tormenta lo spirito. Ogni virtù, così intesa, è infatti un valore, un dio, che chiede il proprio sacrificio. Sicché, molti uomini forti si sono suicidati, perché non hanno resistito al tormento. «È gran dignità posseder molte virtù, ma sorte pesante; e parecchi andaron nel deserto e s'uccisero perché stanchi d'esser campo di battaglia alle virtù»[150].

Quello del suicidio è in Nietzsche un pensiero ricorrente. Nell'aforisma 153 di *Al di là del bene e del male*, leggiamo: «L'idea del suicidio è un ottimo mezzo di conforto: con essa si superano molte notti cattive»[151].

---

[149] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 125.

[150] Ivi, p. 70.

[151] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Utet, Torino 2003, p. 98.

Al pari di Nietzsche, Weber non vede nulla di peccaminoso o disonorevole nel suicidio. Anzi, ritiene che in talune circostanze possa essere visto come un gesto nobile, pur sapendo che il cristianesimo lo condanna sempre. Conosciamo la sua attitudine verso il suicidio da una lettera ai genitori di un cugino psicopatico, con il quale aveva condiviso un viaggio in Corsica e a Roma, scritta dopo che il giovane si era tolto la vita.

> He was a man who, chained to an incurably diseased body, yet had developed, perhaps because of it, a sensitivity of feeling, a clarity about himself, and a deeply hidden and proud and noble height of inner deportment such as is found among few healthy people. To know and to judge this is given only to those who have seen him quite near and who have learned to love him as we have, and who, at the same time, personally know what disease is. . . His future being what it was, he has done right to depart now to the unknown land and to go before you, who otherwise would have had to leave him behind on this earth, walking toward a dark fate, without counsel, and in loneliness[152].

Oltre a dire che il cugino ha fatto bene a suicidarsi, Weber lega questo atto non tanto alla sua pazzia, ma alla sua lucidità e alla sua fierezza d'animo, di un livello che si trova tra poche persone sane. Il suicidio è visto come un'ultima, orgogliosa affermazione della propria libertà[153].

In particolare, il gesto del cugino è nobile, perché sarebbe stato ancora più devastante per i genitori sapere di dover morire prima di lui, lasciandolo senza sostegno in un mondo in cui, evidentemente, non riusciva a vivere in modo autonomo.

È interessante anche il modo in cui Weber definisce la morte: una partenza verso «the unknown land». Con questa metafora, mostra di non far parte né dell'esercito dei fedeli né di quello degli infedeli, accumunati dal fatto di *sapere* o, meglio, *credere di sapere*, che cosa li attende dopo questa

---

[152] Ne parla Marianne Weber, nella biografia dedicata al marito. Cfr. M. Weber, *Weber: ein Lebetisbild*, Tubingen 1926, p. 261. La traduzione in inglese della lettera è citata da: H. H. Gerth, C. Wright Mills, *A Biographical View*, in M. Weber, *From Max Weber*, cit., p. 13.

[153] L'ennesima idea comune tra Weber e Nietzsche, in questo caso la rivalutazione del suicidio, è stata notata da Gerth e Wright Mills: «With such an evaluation of suicide as a last and stubborn affirmation of man's freedom, Weber takes his stand at the side of such modern Stoics as Montaigne, Hume, and Nietzsche. He was, at the same time, of the opinion that religions of salvation do not approve of 'voluntary death,' that only philosophers have hallowed it». H. H. Gerth, C. Wright Mills, *A Biographical View*, cit., p. 11.

vita: il paradiso, i primi; il nulla, i secondi. Se è vero che è saggio colui che sa di non sapere, Weber mostra tutta la sua saggezza, accostando la morte a un viaggio verso una *terra incognita*.

8. IL "SACRIFICIO DELL'INTELLETTO"

La sociologia delle religioni è uno dei campi di studio nei quali Max Weber ha investito gran parte delle sue energie, come testimonia *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, l'imponente opera che raccoglie gli scritti sul tema e che fu pubblicata postuma, tra il 1921 e il 1922, dalla moglie Marianne[154]. Anche il suo saggio più famoso, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pur ricadendo nel campo dell'economia, attribuisce un ruolo centrale alla religione. Senza dubbio la spiritualità riveste un profondo significato sociale e umano per Weber. Questa attenzione al fenomeno religioso, peraltro studiato con metodo scientifico, sociologico, non prova però la sua adesione a una religione positiva. Anche Nietzsche, del resto, quasi non parla d'altro che di religione, ma lo fa con intento demolitore.

La quantità di parole su un tema non dice nulla a riguardo della posizione su quel tema. Di una cosa, però, siamo certi: non c'è in Weber lo spirito dissacrante che troviamo in Nietzsche. Nel discorso weberiano si nota, piuttosto, una certa ambivalenza. Da un lato, egli assegna al cristianesimo puritano un ruolo importante nella genesi della Modernità. Dall'altro lato, declina come illusione l'idea puritana di poter trovare Dio attraverso lo studio della natura e, inoltre, non ritiene il capitalismo insuperabile, né è convinto che la Modernità sia un paradiso in terra. La burocratizzazione e la razionalizzazione dei processi sociali hanno prodotto ciò che lui chiama «la gabbia d'acciaio». Una gabbia dalla quale, forse, sarà possibile fuggire soltanto grazie alla guida di un capo carismatico, un eroe nazionale. Anche in *Scienza come vocazione*, parla dell'attesa del "Führer" da parte dei giovani tedeschi. Il che non significa, detto per inciso, che quello auspicato fosse quello poi effettivamente arrivato.

Da un lato, Weber riconosce alla religione tutta la sua importanza sociale, in special modo come risorsa simbolica capace di mobilitare gli

---

[154] Dell'opera è disponibile la traduzione italiana: M. Weber, *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Utet, Torino 2008.

uomini e le donne all'azione. Non sembra, dunque, condividere l'idea marxiana di religione come "oppio dei popoli", né mostra il piglio astioso del filosofo di Sils Maria. D'altro canto, denuncia l'uso della religione a fini politici da parte dei falsi profeti, in cattedra o nelle strade, e quando parla di religioni positive, in particolare di teologia, ne parla in modo disincantato, con un palpabile distacco, sottolineandone l'alienità in rapporto allo spirito scientifico.

Uno sguardo alla biografia di Weber è fondamentale per capire le sue posizioni in materia religiosa, proprio perché – essendo ligio alla deontologia scientifica – poco lascia trasparire dai suoi studi. Cominciamo col dire che Weber era irreligioso[155]. Se non è caduto completamente nell'anti-cristianesimo nietzschiano è soltanto per amore della madre[156]. Discendente di un'antica famiglia ugonotta, la madre è una calvinista ortodossa e rimane ligia alla moralità puritana anche quando, col tempo, diventa più tollerante in materia teologica. Weber non condivide per nulla i sentimenti ascetici della madre, ma nell'ambiente domestico ella ha un ruolo nettamente subordinato a quello del padre, che è altrettanto distante dalla vita ascetica e incarna piuttosto l'edonismo borghese. Forse è proprio per questo che Weber non ha bisogno di reagire violentemente alla religione, così come ha fatto Nietzsche, che era invece figlio di un pastore protestante. Weber mostra un sincero distacco emotivo nei con-

---

[155] Gerth e Wright Mills scrivono che Weber «was personally irreligious», ricordano che lui stesso si è definito «religiously unmusical» e concludono che «Weber, one might say, was constitutionally incapable of making 'the intellectual sacrifice' that he believed all 'faith' demands». H. H. Gerth e C. Wright Mills, *A Biographical View*, cit., p. 25 e 40. Paola Pettinotti rileva che «malgrado l'esempio costante e la forte influenza della figura materna, Max sembra totalmente indifferente all'argomento religioso, che lo stimola solo da un punto di vista intellettuale: si cresima per puro rispetto delle regole, senza la minima partecipazione intima […]. Questo rifiuto di una religiosità interiore, può anche essere interpretato come una forma velata di opposizione alla figura della madre, ai suoi continui tentativi di ingerenza nella sfera più privata dell'anima dei figli». P. Pettinotti, *La vita*, in A. Massarenti (a cura di), *Weber. Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006, p. 18.

[156] Questo aspetto è ammesso anche da chi ha cercato di distinguere la posizione di Weber da quella di Nietzsche. Gerth e Wright Mills affermano che «his work is hardly understandable without an appreciation of his disenchanted view of religious matters. His love for his mother and his genuine detachment from 'religion' prevented him from ever falling into the Promethean blasphemy of Nietzsche, the greatest atheist of the nineteenth century, which he saw, in the last analysis, as a 'painful residue of the bourgeois Philistine'». H. H. Gerth e C. Wright Mills, *A Biographical View*, cit., p. 25.

fronti delle religioni e, nello stesso tempo, un grande interesse per esse, soprattutto per quelle orientali.

La differenza tra "etica della convinzione" ed "etica della responsabilità" era presente, davanti agli occhi di Weber, già nelle mura domestiche, essendo le due etiche incarnate rispettivamente dalla madre e dal padre. In *Politik als Beruf,* dopo aver premesso che una non esclude l'altra, e che si tratta di due idealtipi, Weber sposa apertamente la seconda, lasciando la prima ai santi e ai fanatici, che siano cristiani o bolscevichi. Tuttavia, nei confronti dei santi, assume un atteggiamento protettivo, proprio come nei confronti della madre, che viene trattata dal padre come una sua proprietà. Sappiamo che all'origine della crisi nervosa di Weber, che ne comprometterà per molti anni la carriera accademica, vi fu un furioso litigio con il padre e la morte di quest'ultimo pochi giorni dopo. Anche in quel caso, il litigio scoppiò perché il padre aveva assunto un atteggiamento da padrone nei confronti della madre.

Al contrario di Nietzsche, Weber non vede più nella religione cristiana un pericolo, semplicemente perché essa è stata sconfitta dalla storia. L'Europa moderna ha reagito in modo veemente al Concilio Vaticano I. Non solo la laicissima Terza repubblica francese, ma la stessa Germania e l'Italia hanno messo in un angolo la Chiesa. I membri della famiglia imperiale tedesca sono Gran maestri e protettori delle logge massoniche prussiane, con l'iniziazione che procede di padre in figlio. Bismarck ha dato vita alla *Kulturkampf* e ha promulgato le leggi anti-ecclesiastiche. La situazione della nazione germanica ricalca quella della famiglia Weber, dove Max senior, irreligioso deputato del Reichstag, detiene il potere, e Max junior, pur condividendo i valori mondani del padre, sente compassione per la madre, immagine vivente della cristianità sconfitta.

Per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti delle religioni, Weber e Nietzsche convergono su un giudizio di fatto e divergono su un giudizio di valore. Sul piano dei fatti, entrambi sono convinti che la religiosità autentica richieda il "sacrificio dell'intelletto". In *Scienza come vocazione*, questa espressione ricorre ben quattro volte. Weber dice che «la capacità di compiere questo *virtuoso* "sacrificio dell'intelletto" è la caratteristica decisiva dell'uomo che ha abbracciato una religione positiva». Corollario di questo giudizio è che scienza e religione sono incompatibili, o, più precisamente, che «la tensione fra la sfera dei valori della "scienza"

e quella della salvezza religiosa è insormontabile»[157].

Lo stesso concetto era già stato affermato prima, in altri lavori. Per esempio, nel saggio *Religious Rejections of the World and their Directions*, originariamente pubblicato in tedesco, nel 1916, *nell'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Weber afferma perentoriamente: «There is absolutely no 'unbroken' religion working as a vital force which is not compelled at some point to demand the *credo non quod, sed quia absurdum* — the 'sacrifice of the intellect'»[158].

A questa conclusione, prima di Weber, era giunto anche Nietzsche. In *Al di là del bene e del male*, per esempio, il filosofo afferma che «si dà un abbondante, sovrabbondante godimento anche del dolore proprio, del proprio farsi-soffrire – e dovunque l'uomo si fa persuadere a negare se stesso – in senso *religioso*, o a mutilarsi, come presso i Fenici o gli asceti, o in genere a desensualizzarsi, a disincarnarsi, alla contrizione, agli spasimi di penitenza puritani, alla vivisezione della coscienza, e al pascaliano *sacrifizio dell'intelletto*, lì egli viene segretamente attirato e incalzato dalla sua crudeltà, da quei pericolosi brividi della crudeltà rivolta *contro se stessa*»[159].

Di nuovo, sappiamo che Weber legge Nietzsche e lo cita, in special modo nelle opere dedicate alla religione, ma non possiamo dire con certezza che abbia da lui mutuato questa espressione. La concezione della fede come sacrificio dell'intelletto può essere stata acquisita da Weber attraverso la lettura dei Padri della Chiesa, per esempio da San Paolo, Agostino e Tertulliano. Il "sacrifizio dell'intelletto" è il terzo e più alto grado di obbedienza richiesto ai membri della Compagnia dei Gesuiti dal suo fondatore, Ignazio da Loyola. L'espressione latina "sacrificium intellectus" ricorre perciò in molti documenti del passato, ai quali Weber potrebbe avere attinto. In tempi più vicini alla vita di Weber, il tema è stato ripreso nelle meditazioni personali di Blaise Pascal e da Søren Kierkegaard, i quali riconoscono la necessità di un *salto nel vuoto,* per giungere dalla ragione alla fede più autentica.

Non abbiamo certezza sul percorso genealogico, ma abbiamo certezza sulla convergenza del giudizio di fatto. E questa convergenza non è

---

[157] M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 71.

[158] M. Weber, *Religious Rejections of the World and their Directions*, in Id., *From Max Weber*, cit., p. 352.

[159] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 153.

affatto scontata, se si considera che la posizione teologica oggi dominante[160], nell'ambito del cattolicesimo, rifiuta questa nozione e considera Dio conoscibile anche attraverso la ragione.

Rimane, però, una differenza sul piano dei giudizi di valore tra Weber e Nietzsche. Weber non usa questa espressione con intenzioni denigratorie. Pur avendo deciso di consacrarsi alla ragione, all'intelletto, alla scienza, e aver definito la propria scelta una "vocazione", mettendola così sullo stesso piano di una scelta religiosa, mostra nel contempo grande rispetto per chi ha fatto la scelta opposta, quella della fede, del fervore religioso, sacrificando l'intelletto. Parla di atto *virtuoso*, utilizzando il termine italiano. Tuttavia, dice anche che questa è una scelta per i "santi", non per tutti. Dice che chi non è capace di sostenere, da vero uomo, il destino della nostra epoca, che è destino di guerra e violenza, compia il sacrificio dell'intelletto e torni tra le braccia accoglienti delle chiese. Esca dal mondo. «Non lo rimprovereremo per questo, se egli ne sarà veramente capace»[161]. Anche questo è visto dal sociologo tedesco come un gesto di onestà intellettuale.

In ultima istanza, Weber sembra ritenere che la vera religiosità è mistica e questo tipo di religiosità, incentrata sulla soteriologia, sulla salvezza, riservata a pochi spiriti eletti, ha tutto il suo rispetto. La religiosità esteriore è solo ipocrisia, fariseismo, incapacità di fare i conti con la razionalità rispetto ai valori, un atteggiamento che può risultare fastidioso a chi ha un alto senso della morale, ma che resta tutto sommato irrilevante sul piano storico.

Diversa la posizione di Nietzsche che vede proprio nella religiosità autentica il veleno che ha ammorbato e infiacchito la civiltà occidentale. Egli è convinto che non sia una scelta di pochi spiriti eletti, ma un subdolo pensiero che può sedurre le masse. Si noti che il filosofo di Sils Maria indica nel sacrificio dell'intelletto una sorta di atto masochistico, di crudeltà contro se stessi, una negazione dell'essenza stessa dell'uomo, che per natura è *l'animale che pensa e parla* (ζῷον λόγον ἔχον).

---

[160] Diciamo "dominante", perché è un fatto storico evidente che esistono molti cattolicesimi. Basti pensare alla compresenza della teologia positiva di San Tommaso e della teologia negativa dello Pseudo-Dionigi o di Nicola Cusano.

[161] M. Weber, *Scienza come vocazione*, cit., p. 72.

CONCLUSIONI

Vi sono molti altri aspetti della vita e delle opere di Nietzsche e Weber che potrebbero ancora essere messi a confronto. Proveremo, però, ad abbozzare una conclusione sulla base di quanto abbiamo raccolto in queste pagine.

I due pensatori tedeschi sono personalità piuttosto diverse, sotto il profilo psicologico e intellettuale. Il primo non è uno spirito sistematico. Ha scritto libri non strutturati o poco strutturati, sequenze di brevi pensieri e aforismi su uno stesso tema. Il linguaggio di Nietzsche è spesso poetico ed evocativo, talvolta sprezzante e persino offensivo.

Al contrario, Weber ha scritto quasi esclusivamente articoli scientifici che poi sono stati riuniti in volumi dalla moglie Marianne, dopo la sua morte. Gli unici due libri che ha scritto sono la dissertazione dottorale, *Sulla storia delle città mercantili nel Medioevo* (1891), e il libro per l'abilitazione, *La storia agraria romana nel suo significato per il diritto pubblico e privato* (1892). Ha scritto libri quando è stato costretto dal "sistema". Negli articoli scientifici ha cercato, per quanto possibile, di mantenere fede alle regole metodologiche e deontologiche che ha elaborato negli scritti del volume *Il metodo delle scienze storico-sociali* e che ha ribadito, poco prima di morire, ne *La scienza come vocazione*.

Sul piano psicologico si notano differenze, ma anche consonanze. La ricerca dell'eroismo, un eroismo che – beninteso – può anche essere di natura squisitamente intellettuale, un eroismo tragico, è forse il *trait d'union* più evidente tra i due profili psicologici[162].

Anche per quanto riguarda i contenuti filosofici e sociologici, si notano differenze e consonanze. Ciò non sorprende. Ci sono forse due pensatori che la pensano esattamente allo stesso modo su ogni cosa? Dei punti di contatto e di attrito abbiamo a lungo parlato nelle pagine che precedo-

---

[162] Secondo Di Giorgi, entrambi i pensatori «cercano di "far fronte" all'orrore per il disincanto. L'uno, Nietzsche, trovando sollievo nell'arte, nella musica, nella poesia, prima di sprofondare nel buio della pazzia; l'altro in una sfida eroica (che negli anni della grande crisi nervosa lo stava vedendo soccombere) tesa ad interpretare "l'infinità priva di senso del divenire del mondo", ed accogliere l'emergere di personalità carismatiche (le "vette dell'umanità" nella "storia monumentale" nietzschiana) capaci di fare da moltiplicatore delle potenzialità di ogni individuo nell'immane sforzo di contrapposizione ai meccanismi costrittivi ed alienanti della "gabbia d'acciaio"». P. Di Giorgi, *Introduzione*, cit., p. 32.

no queste conclusioni e non intendiamo ripeterci. Quello che ci pare utile sottolineare è che, dal punto di vista della storia delle idee, e in particolare della storia delle idee sociologiche, ciò che "fa davvero notizia", se ci è concessa questa espressione giornalistica, è la convergenza, più che la divergenza, tra i due autori.

Se il rapporto tra il pensiero di Nietzsche e la sociologia è un tema che alcuni storici della disciplina hanno già iniziato a trattare, pur tra qualche palpabile resistenza, resta anche vero che Nietzsche non è tra le letture tipiche del sociologo contemporaneo.

Le idee, comuni, di Nietzsche e Weber nascono in un mondo che di lì a poco verrà sconvolto da due guerre mondiali e dalla guerra fredda, per non parlare di quanto è successo dopo il crollo del muro di Berlino. Tuttavia, ancora oggi, ci rendiamo conto che il mondo risulta intellegibile anche grazie ai concetti, alle idee, alle teorie, che hanno elaborato questi due pensatori. Ciò significa che Nietzsche e Weber hanno saputo non solo interpretare la propria epoca, ma anche elevarsi al di sopra di essa, elaborando una visione universale, per la quale gli sconvolgimenti del Novecento sono soltanto scosse telluriche di un movimento sismico più profondo, di uno spostamento di faglie, di un attrito sotterraneo tra placche geologiche che si protrae da millenni.

Weber ci ha confessato che senza Nietzsche e Marx non avrebbe potuto svolgere gran parte del suo lavoro. I sociologi contemporanei sono probabilmente disposti ad ammettere che senza Weber e Durkheim non avrebbero potuto svolgere il proprio. Sono, però, pronti a riconoscere che, seppur indirettamente, debbono qualcosa anche a Nietzsche e Marx? Probabilmente, sarebbero pronti a fare concessioni al secondo, dato che qualche spazio nei manuali di sociologia per Marx si trova sempre. Il primo è, invece, ancora visto da molti sociologi come un oggetto misterioso o ingombrante.

È più probabile che sia pronto a raccogliere il testimone di Nietzsche chi si occupa di *sociologia storica*. Meno probabile che faccia questo gesto chi coltiva una *sociologia della vita quotidiana* che si riduce troppo spesso a *sociografia dell'effimero*. Se è vero quanto abbiamo rilevato in questo lavoro, quest'ultimo tipo di sociologia non può che fraintendere Max Weber o rapportarsi in modo criptomnesico alle radici nietzschiane del suo pensiero.

BIBLIOGRAFIA

Campa R., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.
Campa R., *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», nr. 15, 2016.
Campa R., *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.
Di Giorgi P., *Introduzione*, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza socjale*, FrancoAngeli, Milano 1996.
Ferrara A., *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando Editore, Roma 2006.
Gerth H. H., Wright Mills C., *A Biographical View*, in M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946.
Hannis W., *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari-Roma 1991.
Hannis W., *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Weber,* in Treiber H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 250-278.
Löwith K., *Il "Discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche,* «Archivio di filosofia», 3, 1962.
Löwith K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.
Miligi G., *Weber e il mondo della scienza*, «Dialegesthai», <mondodomani.org>, accesso: 31.12.16.
Mill J. S., *Teismo,* in Id., *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006 (1874).
Nietzsche F., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Utet, Torino 2003.
Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, <liberliber.it>, 18 luglio 2011 [versione elettronica di: *Così parlò Zarathustra*: *un libro per tutti e per nessuno*, introduzione e appendice di Elisabetta Foerster-Nietzsche; traduzione di Domenico Ciampoli, Monanni, Milano 1927].
Nietzsche F., *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 2013 (1895).
Nietzsche F., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi eBook, Milano 2015 [edizione digitale della versione cartacea di Adelphi Edizioni, Milano 1965].
Nietzsche F., *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1993.
Nietzsche F., *La nascita della tragedia ovvero Grecità o pessimismo*, in Id., *Opere 1870-1881*, Newton Compton, Roma 1993.
Nietzsche F., *Poesie*, Acquaviva, Milano 2004.
Pellicani L., *Il dramma della morte di dio. L'idea di sociologia di Max Weber*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 4, Issue 1, 2016, pp. 11-25.
Pettinotti P., *La vita*, in A. Massarenti (a cura di), *Weber. Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006.
Peukert D. J. K., *Gli "ultimi uomini". Osservazioni sulla critica della cultura*

nell'immagine weberiana della storia, in Treiber H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 328-353.

Ravaglioli F., Da Nietzsche a Weber. Studio sulla morale, Armando Editore, Roma 1977.

Ravaglioli F., *La ricerca e la riflessione sui valori nei classici delle scienze sociali. Weber e Durkheim*, in G. Dalle Fratte, *Fine e valore. Per una giustificazione dei fondamenti etici della pedagogia*, Armando Editore, Roma 1992.

Schluchter W., *Introduzione*, in M. Weber, *La scienza come vocazione. La politica come vocazione*, Einaudi, Torino 2004 [epub].

Stauth G., *Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture*, «European Journal of Sociology», Vol. 33, No. 2, *The social construction of self-interest* (1992), pp. 219-247.

Treiber H. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993.

Treiber H., *Il monastero di Nietzsche degli "spiriti liberi". Weber e Nietzsche come educatori*, in Id. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 279-327.

Weber M., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946.

Weber M., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 2004.

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1970.

Weber M., *Scienza come vocazione*, in Id., *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza* sociale, cit.

Weber M., *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Utet, Torino 2008.

Weber M., *The Religions of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism,* The Free Press, Glencoe (Illinois) 1958.

Weber Marianne, *Weber: ein Lebetisbild*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1926.

Second Section

CONTRIBUTIONS IN ENGLISH

ON CONCEPTS OF THE BOUNDARY IN CLASSICAL SOCIOLOGY

Jens Loenhoff

Essen-Duisburg University
jens.loenhoff@uni-due.de
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 95–106

ABSTRACT

The concept of the boundary plays a very important role within the philosophy of Georg Simmel, the philosophical anthropology of Helmuth Plessner, and the social systems theory of Niklas Luhmann. As a basic idea of their theories, the key concept of the boundary allows one to understand the specifics of human existence, the organizing principles of society and social differentiation, and relations between individuals in social interaction. The article tries to reconstruct the systematic content of the concept used by these thinkers, as well as its common roots, and both the similarities and differences between the three perspectives.

PREMILINARY REMARKS

Around a hundred years ago, Max Weber noted in an oddly modern sentence in his 'Wissenschaftslehre,' that, "[…] it is not the 'factual' interrelatedness of 'things', but the intellectual inter-relatedness of problems upon which scientific fields of activity are based." (Weber 1904/1968, 160). If this is also true for the historiography of the concepts and ideas in those fields, then it should equally be applied to the construction and deconstruction of problematics, only against the backdrop of which the formation of ideas may be comprehended for the first time. It is in this manner that problems, repeatedly posed, understood and revised, may be identified, and hence tracked over a period of time. It is true that as a form of academic history, in common with any other historiographical task, the history of a problematic is concerned with the "bygone present." In order to be able to sufficiently reconstruct just this alone, a

grasp of the 'present past' of the period under investigation is likewise necessary, but yet this is barely conceivable without knowledge of the reception of works which have previously contributed to the historiography in question, and of their influence on the formation of theories and ideas specific to the research focus. Thus the adoption of a position in opposition to a historiography concerned with selection criteria of a purely archival, not problem-oriented nature may be achieved, which, as Nietzsche so aptly had it, would otherwise lose itself in a blind mania for collecting, an unceasing accumulation of what has once been (Nietzsche 1995).

2. HISTORICAL BACKGROUND TO THE PROBLEMATIC

Cartesianism and the Enlightenment left to posterity two problematics concerning our understanding of the world; on the one hand, the philosophy of reason which sought to investigate the inherent logic of thought and knowledge, and on the other, naturalism which attempted to understand the inherent logic and laws of nature. It was ultimately within this opposition that *philosophy of life* and *vitalism* came into being, the emphatic focus of enquiry of which consisted in the comprehension of the inherent logic of the living and of life. While it is true that such life is made up of matter, yet the behaviour of living organisms is not governed exclusively by natural laws, neither in terms of its evolution and extinction or demise, nor in relation to its reactions, which are determined, in part, by specific forms of response to environmental stimuli. The investigation of the specifics of *human* life as a particular form of life per se with its own inherent logic ultimately led to the development in the early 20th century of philosophical anthropology, which link with the social sciences. In their turn they claim to shed light on the inherent logic of *social* life. It is within the scope of this problematic, which still requires further clarification that the notion of the boundary comes into play. This is the subject of what follows.

The problematics that interest me in this arena originate in the more recent history of science, which began around the middle of the 19th century, and had a formative influence on contemporary theoretical discussions within the social sciences. Within the context of social theory above all, which attempts to provide definitions for categories funda-

mental to all of the social sciences, such as "man", "agency" and "inter-subjectivity" and so on, the problem of the boundary and delimitation is of vital significance. Three notions of the boundary thus come up for attention. Not only are they, as far as I can see, of particular importance to contemporary theoretical developments but they are inter-related. They are laid out in Georg Simmel's sociology of reciprocity, inspired by *philosophy of life*; in Helmuth Plessner's bio-philosophical rationale of philosophical anthropology; and finally also in Niklas Luhmann's social system theories, which are strongly influenced by cybernetic thought. Let us start with Simmel's sociology of space of 1903, in which he develops his quintessential notion of the boundary.

3. SIMMEL ON THE BOUNDARY AND DELIMITATION

Very few classic sociologists have expounded at such length and in such a distinctive manner on the problem of the boundary, as did Georg Simmel. In doing so he emphasized that the metaphorics of space, which is internal to all reflections on the notion of the boundary, incorrectly suggests that boundaries are primarily to be understood as spatial phenomena. In opposition to this Simmel contra-intuitively defines the phenomenon of the "boundary" within the focus of his sociological enquiry as a specific form of "reciprocity", "(E)ach of the two elements affects the other, in that one sets the boundary for the other, but the content of this influence is simply the qualification beyond this boundary, thus still *not* in general meant to or able to affect the other. […] The boundary is not a spatial fact with sociological effects, but a sociological reality that is formed spatially." (Simmel 2009, 551) The notion of the boundary is primarily utilized in theories of interaction and communication in the subtle analyses of the "[…] real *psychological* boundary-establishing processes alone." (ibid.), which in the sphere of human co-existence manifest themselves as 'secrets', or in the form of knowledge or lack of knowledge about others. However, it is primarily this lack of knowledge to which Simmel accords a constitutive meaning in respect of all social interaction, "Every close association thoroughly rest on each one knowing more of the others through psychological hypotheses than is exhibited directly and with conscious intent. For if we were dependent only on that which is revealed, we would have before us, instead of a

united people whom we understand and with whom we can deal, only numerous accidental and disconnected fragments of a soul. We must then through inferences, interpretations, and interpolations supplement the given fragments until as whole a person emerges as we need, internally and for life's praxis." (2009, 552)

Simmel identifies boundaries and delimitations as constitutive of socialization, and at the same time he claims that precisely these boundaries are insurmountable (in terms of our mutual lack of knowledge) since they function as basic to all forms of social relationship. According to Simmel, "[...] there is no other interaction and no other society at all thinkable than that resting on this teleologically determined ignorance of one for the other." (2009, 311) Thus boundaries are always relative to the form of social interaction as it is determined by the choice and ordering of the necessarily fragmentary knowledge of the other. Therefore, the structure of social action proves itself not only to be the correlative of this boundary demarcation, but also a process of social differentiation, including an attendant increase in complexity, since reciprocal expectations in relation to what lies either side of the construction of alterity are not determined individually but by society. Simmel also interprets the process of modernisation in this way, as a particular form of shifting and transformation of boundaries. A characteristic of the modern is thus an increase in mutual lack of knowledge, which builds to "[...] an immeasurably changing degree of mutual concealment". (2009, 314) Given our limited insight into the consciousness of another person, those closest to us as well as anonymous others, all forms of interaction and socialization are based on an investment in trust. And not only this - communication and communicative action remain the sole possible reactions to our experience of these boundaries. Only they can be substituted as a fundamental mechanism for the co-ordination of actions, which cannot be co-ordinated other than by means of communication.

4. PLESSNER ON BOUNDARIES AND DELIMITATION

Plessner came to his notion of the boundary with a completely different motivation in mind, and from a totally different background in philosophical history, even if Dilthey's *Lebensphilosophie* was a reference point shared by both authors. It is true that the concept of life had already been

the starting point for new systems of thought in the work of Schelling, Schopenhauer and Nietzsche, yet it was much later before anti-Cartesianism, initiated by Dilthey and Bergson and reaching into the human sciences, provoked discussions, which crystallised at the end of the 19th century in a dispute about the concept of life between the neo-vitalist concept of entelechy primarily represented by Hans Driesch and Wolfgang Köhler's Gestalt-theoretical mechanism. Where Aristotle is well known for having conceived the notion of entelechy in terms of energy, it was developed by Driesch in his *The science and philosophy of the organism,* published in 1909, in a consideration of thermodynamics. In his efforts to have biology founded as an independent science, Driesch wanted to free the concept of life from physical and mechanistic values. Countering Aristotle he conceived of entelechy not as an energetic value, but as a form of linking factor, which permits and governs the formation of whole entities. Plessner, who had an academic background not only in philosophy but also in biology and thus was receptive to both the natural sciences and natural philosophy, made the critical point in debate with Driesch and Köhler, that in the determination of the living it was precisely the evidence for wholeness, form and supersummativity, the consolidated layers of living organisms, that was lacking.

In order to demonstrate this, Plessner drew amongst other things on the works of the behavorial research scientist, Jakob von Uexküll and his contributions to theoretical biology, which are particularly concerned with the relationships of living beings to their environments and from today's perspective are considered to be the beginnings of modern bio-cybernetics and bio-semiotics. In his book, *Theoretical Biology*, published 1920, von Uexküll first introduced to biology the notion of environment as a theoretical concept, in order to determine the functional connection between perception and effect or between perceptual organs and effector organs, which act in the interests of the purposeful behavourial regulation of living beings. The *perceptual world*, in the sense of that which an organism can perceive to be signals with its specific sense organs, and the *operational world* equally in the sense of its specific possibilities for movement, constitute a recursively structured functional connection, which determines the specific form of existence of the organism in its specific environment, and distinguishes it from other organisms. This loss of substance from the notion of the boundary, which ensues when seen from this functional viewpoint, contributes decisively to the com-

prehension of boundaries no longer as organic entities (for instance, as skin or membrane). Instead they are conceptualised as a form of specific selectivity when faced with an environment, which comes about by means of an organism's inherent possibilities for perception and movement. It is in this way that it was understood for the first time that as an organism becomes increasingly complex, its relationship to its own environment changes. Within this construction the notion of environment acts – aside from its function as constitutive of objects – as an instrument for freeing biology from anthropomorphic norms and for overcoming hitherto ingrained analogous meanings based upon human experience by means of the sober analysis of the forms of living things and their structures, which incidentally lead to the reception of this work by Heidegger (1929), Gehlen (1940) and Cassirer (1944). Even if the subsequent generalisation/extrapolation of this model to encompass the world of the human was clearly rebutted by Plessner and by Gehlen, it is the investigation of boundary relationships, which living beings maintain with their environments that Plessner is able to employ as a rationale for his philosophical anthropology.

In his investigation of boundaries as something existing [in the space] between an entity and contiguous media, Plessner now distinguishes two cases. In the first case (a) the boundary only belongs in a *virtual* sense to the entity, in so far as it is neither solely integral to that entity, nor to the surrounding media, but belongs to both, because the Being-at-an-end of the one is the start of the other. Here the boundary is, "[...] the pure transition from one to the other, from the other to the one" (Plessner 1975, 103). This is the case with inanimate objects, since the boundary is something different, something extrinsic, to the real, to the delimitation belonging to the entity in the form of its contour, because "[...] the transition to the other may well be ensured by means of the delimitation, it is true, but does not belong to the performance of its nature, that is to say, is not necessary to the existence of the entity." (ibid.) In the second case (b), however - and this is the starting point for the theory of the living – the boundary actually belongs to the entity itself, "[...] which thereby not only by means of its delimited contours ensures the transition to the surrounding medium, but is performed by this delimitation and is itself this transition." (ibid.) All beginnings and ends are therefore independent of the medium in which the entity finds itself. This analysis demonstrates firstly that only where the boundary itself belongs to an entity,

can the entity react to this boundary. And it is this reacting to a boundary that constitutes an inner-outer relationship in the first place, since an entity's boundaries not only enclose it, but also open it up even further to its medium. Contrary to this the inanimate entity is "[...] free of this complication. It is, in as far as it extends. Where and when it comes to an end, its being ceases. It terminates." (Plessner 1975, 129) Thus it is not possible to claim of an inanimate object that it has an environment or an exterior world. In contrast to the inanimate entity, outer-inner relationships are constitutive for every living being, "To remain what it is *and* to merge into that which it is not (beyond itself), as well as into that which it is (within itself), all must be enacted within an individual entity in order that the nature of the organic be revealed." (Plessner 1975, 133)

Against the background of the theory of the constitutive features of life acquired in this way, which rebuts the mechanistic and Gestalt-theoretical explanations of the living – as we have seen, having form [formedness] is an insufficient characteristic of the living on its own – Plessner takes a step towards a philosophy of human nature. For this the notion of the boundary is *the* fundamental notion; all other specifically human characteristics, the use of tools, language and references to transcendence are founded upon this. Above all the relevance which is accorded to such a notion of the boundary is not the only thing that is suggested; also indicated is that the relationship of the living body with its boundaries and thereby the nature of its apprehension of boundaries is completely different in plants, animals and man. While it is true that man is determined by his boundaries like all other forms of life, he is able to transcend them to the extent that he is in a position to assume a relationship with himself and beyond that with precisely these boundaries, or rather, that he *is obliged* to strike up such an essential relationship. Above all it is characteristic of the human environment that one finds in it agents who are also maintaining relationships with themselves, in so far as they react to their own boundaries and understand this to be mutually the case. And this is the difference between a reaction to an external world and a reaction to oneself, which constitutes the difference between the lived body and the corporeal body. Thus an inner being-for-oneself and an external physical appearance rest in the non-identity of corporeality as a structuring moment of specific human existence, on the one hand, and the possession of a physical body, on the other, ultimately that which Plessner conveys in the expression, "eccentric positionality".

Man's living form is eccentric, because he is forced to experience himself in the outer world among other bodies due to his inherent relationship with boundaries, both as a feeling, living body *and* as a material, corporeal body (Loenhoff 2009).

Plessner's initially formal analysis demonstrates that the decision as to what should be determined as a boundary cannot be made by sensual perception alone, but also requires hermeneutic reflection. In as far as the notion of the boundary in Plessner is primarily a philosophical concept, philosophical anthropology should not be accorded the status of an experiential science, but instead one of a general hermeneutics. It is ultimately concerned with the analysis of the presuppositions of experience and the praxis of life, which cannot be substituted or investigated by scientific theories. While it is true that the human spirit is a product of natural history, this can no longer be said of its own productions in the form of meaningful and significant interactions and objectifications. Plessner thus sees no reason to be obliged to positivist naturalism, focusing instead on the resolution of its problems by means of his notion of boundary apprehension.

A theory which comprehends living organisms as apprehending of boundaries and in which man features as a unity of living and corporeal bodies, has decidedly anti-Cartesian motives, since it wants to transcend the fundamentalisation of the difference between *res cogitans* and *res extensa*. Moreover, beyond that the unfathomableness of man rests in the state inherent to him of having to constantly react to his boundaries, as does his existential form *homo absconditus*, which forces him to constantly restablize himself in his reactions to boundaries, as Plessner has described, for example, in his book, *Laughing and crying. A study of the limits of human behavior* (1941). It is this anthropologically qualified contingency and the associated necessity for reduction of a complexity caused by the individual, which ultimately determines the work of Luhmann, even if it is within the framework of a completely other focus of enquiry using a correspondingly different terminology.

5. LUHMANN ON THE BOUNDARY AND DELIMITATION

Hardly any modern social scientific theory has attempted so comprehensively to integrate social and societal theory-related motives, as has the

theory of social systems. Its foundations, aside from information theory and cybernetic thought, are to be found astonishingly within a philosophical, anthropological context, although Luhmann himself tended to conceal this in his later work. Although the essential assumption of Luhmann's social theory, the reduction of complexity by means of system formation, can be reconstructed as a system-theoretical transformation of Arnold Gehlen's theory of unburdening, the notion of the boundary (incidentally irrelevant for Gehlen) is accorded a central value in Luhmann's scheme. Without making direct reference to Plessner, he also analyses boundaries in the first place as the foremost characteristic of living systems, since the kind of boundary will determine the effect of living systems on their environments and equally which environmental effects may be directed at the living system. However, in contradistinction to Plessner, Luhmann sets the notion of the boundary free from living systems and relates it in a more general way to social and communicative systems, the constitutive operations of which are no longer vital processes, but instead meaningfully structured communication occurrences, which connect to one another. Here as well, however, the apprehension of boundaries, in a strict analogy with the biological paradigm, ensues by means of self-referentiality and self-regulation. Not the whole, which consists of parts or is more than its sum, but instead this self-reference, the referencing of oneself and the being-able-to-react-to-oneself are all-decisive characteristics of social systems, and it is these operations, which alone lead to the delimitation of the system from its environment. Thus Luhmann develops in the closed self-refential/operative system, borrowed from cognition biologist, Maturana, a notion of systemic boundary which aims to be appropriate to the complexity of social systems. In their communicative operations social systems can also make reference to their environment ("other-reference") or to themselves ("self-reference"), "[…] the system boundary is thus nothing other than the self-produced difference between self-reference and other-reference, and as such this is present in all communication." (Luhmann 1997, 77) Therefore the boundaries of social systems lie where communicative operations no longer reach and the pre-conditions for their enactment are lacking. Like Simmel and Plessner, Luhmann deconstructs the spatial dimension of the notion of the boundary. In system-theoretical terms, boundaries are only produced and reproduced within communication, "[…] the boundaries of the system are nothing other

than a form of concretion of their operations, which give the system individual character. This is the form taken by the system, the other aspect of which becomes the environment." (Luhmann 1997, 76f.) The apprehension of boundaries by living entities is also something Luhmann could not escape. While it is true that vital processes are only an enabling marginal condition of communicative operations, yet their own apprehension of boundaries ensues on another level of emergence exclusively in the form of "meaning" or meaning-led communication.

6. CONCLUDING COMMENTS

The preceding deliberations should have demonstrated that the concept of the boundary in all three approaches discussed is accorded the status of a strategic, fundamental notion, in as far as it consistently determines the architecture of the theory. In Simmel as well as in Plessner and Luhmann the spatial dimension of the notion of the boundary is deconstructed and transformed into a procedural event. Boundaries are not static forms; they exist in the performance of specific operations. The effects which result and the functions associated with the process permit and constitute according to differing given circumstances. Within the context of his philosophical anthropology, in Plessner they underlie the eccentric positionality of man and his exceptional position in the realm of the living. In Simmel, quite simply put, boundaries constitute sociality and society and the continual processes of social differentiation, which Simmel described primarily in his theory of the modern. In Luhmann's theory of social systems both concepts of the boundary ultimately merge into a system-environment paradigm, which makes reference not only to the boundary-ensuring functions of social systems but also to their differentiating effects which can only be achieved where boundaries are apprehended.

It is not difficult to see that the notions of the boundary discussed here are not identical with other frequent debates about boundary relationships occurring within the history of philosophy and science, such as the boundary of the sayable, of the descriptively or conceptually apprehendable, the boundary of knowledge per se or other related problematics. In opposition to the notion of the boundary as it appears in phenomenology, which – as Husserl (1913) constantly stresses – has the character of a

horizon, the notions of the boundary discussed here aim at a sober analysis of which operations can take place and which cannot. All three theses, however, lack the pathos of the boundary crossing. On the contrary: in the delimitation itself and even more in reactions to the delimitation is the potential for progression which sets the human apart from other living beings and gives dynamism to social evolution. In this regard in the cases discussed here the considerations of the boundary in the Hegelian sense do not amount to its crossing. These deliberations also stand in opposition to those approaches from within cultural studies which proceed, in the establishing of their theories, paradigmatically on the basis of the textual model, which they perceive as having semiotic form, the boundaries of which can be permanently transgressed and interpreted or deconstructed in an unlimited way. It is, therefore, not surprising that semiotic, pragmatic and neo-structural approaches do not have a developed or explicit notion of the boundary. Given the background to the history of this problematic, the finding that contemporary investigations on the subject of boundary relations in modern societies correspond to the understanding of the boundary as outlined here, is all the more interesting. They are concerned with those societal and cultural practices, by means of which the boundaries between normal and sick, dead and living, human and non-human are apprehended. In as far as current debates on brain death, organ replacement or reproductive medicine and bio-technology, neuro-scientific questioning of free will, the promotion of human rights for primates, and so on provoke a form of anthropological release, a renewed classification of the human is at play, which may be read as an on-going discourse on the subject of the boundary.

REFERENCES

Cassirer, Ernst. 1944. *Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.

Driesch, Hans. 1909/1929. *The science and philosophy of the organism*. New York: AMS Press.

Gehlen, Arnold. 1940/1988. *Man, his nature and place in the world*. Translated by Clare McMillan and Karl Pillemer. With an introduction by Karl-Siegbert Rehberg. New York : Columbia University Press.

Heidegger, Martin. 1929/1959. *An introduction to metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.

Husserl, Edmund. 1913/1982. *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a pure Phenomenology*. Transl. by F. Kersten. Nijhoff, The Hague.

Loenhoff, Jens. 2009. "Espressività e Rappresentazione. La Filosofia Plessneriana dell' espressione nell' ottica della teoria della communicazione." In *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell' espressione in Helmuth Plessner*, a cura di Bruno Accarino, 179-202, Milano/Udine: Mimesis.

Luhmann, Niklas. 2012. *Theory of society*. Translated by Rhodes Barrett, Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1995. *Unfashionable observations*. Translated, with an afterword, by Richard T. Gray. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Plessner, Helmuth. 1928/1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: de Gruyter.

Plessner, Helmuth. 1941/1970. *Laughing and crying. A study of the limits of human behavior*. Translated by James Spencer Churchill and Marjorie Grene. With a foreword by Marjorie Grene. Evanston: Northwestern University Press.

Simmel, Georg. 1908/2009. *Sociology: inquiries into the construction of social forms*. Translated and edited by Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs and Mathew Kanjirathinkal. With an introduction by Horst J. Helle. 2 Vol. Leiden/Boston: Brill.

Uexküll, Jakob von. 1920/1926. *Theoretical biology*. Translated by Doris L. Mackinnon. London: Kegan Paul.

Weber, Max. 1904/1968. „Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis." In *Gesammelte Ausätze zur Wissenschaftslehre*, ed. Johannes Winckelmann. (Tübingen: J. C. B. Mohr), 146-214.

Third Section

CONTRIBUTIONS IN GERMAN

FREIHEIT ZWISCHEN GESCHICHTE UND METAPHYSIK. ZU DEN PHILOSOPHISCHEN MENSCHENBILDERN JAN PATOČKAS UND JÓZEF TISCHNERS[163]

Marek Drwięga

Jagiellonian University in Krakow
marek.drwiega@uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 109–141

ABSTRACT

This paper aims at comparing two thinkers, the lives and works of which took place in the 20th century, a period troubled by totalitarianisms. Apart from the historical overlap of the biographies, there is also a group of issues in which they share common interests. They are related in their common affiliation to the phenomenological movement. Jan Patočka, a former student of E. Husserl and M. Heidegger, developed the original concept of asubjective phenomenology. In turn, Józef Tischner, a student of R. Ingarden, in his rich body of research gets at some fundamental problems of ethics and philosophical anthropology. Just as Patočka, Tischner was also active in political life, taking part in public debates. Central to the paper is the issue of the philosophy of man. In the case of Patočka, I reveal the relation between man, freedom and history which is best expressed in his late works from the 1970s. They conceive of man as a historical creature and the rise of history as being accompanied by the discovery of philosophy, politics and freedom. For Tischner, on the one hand, the reflection on man begins with the reflection on axiology and moves to the late period of his intellectual activity when it is placed in the context of his philosophy of drama. Here, the key is the I-you relation and agatology. Both thinkers see the fragility of human existence which they face and they defend human freedom in the era of ideologies and the domination of technology.

---

[163] In polnisch veröffenticht: "Człowiek w filozofii Jana Patočki i Józefa Tischnera" in Folia Philosophica vol. 32 red. Piotr Łaciak, Wydawnictwa Uniwersytetu Ślązkiego, Katowice 2014. S.233-264.

EINFÜHRUNG

Jan Patočka und Józef Tischner sind Gegenwartsphilosophen, die den größten Teil ihres Lebens unter den schwierigen Bedingungen des Totalitarismus verbrachten. Obgleich mit beträchtlichem zeitlichem Abstand geboren - Patočka zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Tischner in den 30er Jahren - verbindet sie vieles. Es sind die ähnlichen historischen Bedingungen ihrer Lebensläufe, aber auch die Ausrichtung ihrer Interessen, welche die beiden Philosophen einander annähern. Zunächst ist da die gemeinsame Zugehörigkeit zur phänomenologischen Schule. Wie allgemein bekannt, hat Jan Patočka als Schüler Husserls und Heideggers ein originelles Konzept der Phänomenologie entwickelt. Ausgehend von der Wissenschaft vom menschlichen Leben, das er als existentielle Bewegung verstand, gelangte Patočka zu den Fragestellungen einer Ersten Philosophie als dem Projekt einer asubjektiven Phänomenologie. In der Phänomenologie im engeren Sinne stellte Patočka ebenfalls umfangreiche Untersuchungen an - die wohl interessantesten zum Problem der Leiblichkeit. Aber auch die philosophiegeschichtliche Forschung, vor allem zur griechischen Antike, lag Patočka am Herzen. Bei der Interpretation der traditionellen Konzepte der Vorsokratiker, von Sokrates, Platon, Aristoteles oder Demokrit kommt sein überaus origineller Ansatz zum Tragen. Gegen Ende seines Lebens arbeitete Patočka zur Geschichtsphilosophie. Die Geschichtlichkeit und ihr Sinn, die Geschichte Europas und des europäischen Menschen wurden zu zentralen Themen des tschechischen Philosophen. Zugleich entwickelten sie im Zusammenhang mit politischen Ereignissen, an die Patočka selbst verwickelt war, eine ungeahnte Dynamik. Posthum erlangt Patočka beträchtliche internationale Anerkennung, vor allem im frankophonen Raum. Keine geringeren als Paul Ricoeur, Jaques Derrida, Marc Richir und Renaud Barabas widmeten seiner Philosophie zahlreiche Untersuchungen.[164]

Józef Tischner, Schüler des polnischen Husserl-Schülers Roman

---

[164] Hierzu vgl. die Hinweise in der aussagekräftigen Monographie von Filip Karfík: Unendlichwerden durch Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas. Würzburg 2008. S.11.

Ingarden, beschäftigte sich mit dem intentionalen Ich Husserls (Dissertation), mit der Analyse des axiologischen Bewusstseins, der Werteproblematik und der menschlichen Existenz. Mit seinen für Ethik, Politik und Religionsphilosophie relevanten Thesen bewies Tischner philosophisches Talent und intellektuelle Unabhängigkeit. Ähnlich wie Patočka nahm er aktiv am politischen Leben teil. Er unterstützte die unabhängige Gewerkschaft Solidarität und meldete sich nach dem Untergang des Kommunismus in wichtigen Debatten zu Wort.

Die vorliegende Untersuchung versucht, beide Philosophen miteinander zu vergleichen. Im Zentrum stehen ihre philosophischen Menschenbilder. Bei Patočka geht es um den Zusammenhang zwischen Mensch, Freiheit und Geschichte. Der Schwerpunkt liegt hier auf Texten seiner späten Schaffensphase in den 70er Jahren. In ihnen entfaltet sich seine Sicht auf den Menschen als geschichtliches Wesen und auf die Geschichte als einen Prozess, in welchem Philosophie, Politik und Freiheit eine tragende und zunehmend sichtbare Rolle spielen. In dem Maße, wie der Mensch zum geschichtlichen Wesen wird, tritt er unwiderruflich in den Bereich des "Problematisch-Seins" ein. Bei Tischner hingegen nimmt das Nachdenken über den Menschen (auch und gerade in der zeitlichen und geschichtlichen Dimension) den Weg von axiologischen Fragestellungen hin zur "Philosophie des Dramas" im Spätwerk. Wer ist der Mensch? Der Schlüssel zu einem vertieften Verständnis dieses Problems liegt für Tischner in der Ich-Du-Beziehung und in der Agathologie. Hervorzuheben ist, dass sowohl Patočka als auch Tischner die Verletzbarkeit und Tragik der menschlichen Existenz klar erkennen. Den Bedrohungen, die sich hieraus ergeben, versuchen sie die Stirn zu bieten; sie verteidigen die menschliche Freiheit, da Technik und Ideologie die Herrschaft an sich gerissen haben. Und in einem weiteren Punkt, der hier metaphysisch genannt wird, laufen Patočkas und Tischners Argumentationsstränge zusammen: Beide berufen sich auf Platon. Doch während Patočka seinen Ansatz als "negativen Platonismus" bestimmt, darf Tischner als "positiver Platoniker" gelten, wenn auch dieser Platonismus durch und durch modern-originell ausfällt. Soviel zur Einführung. Beginnen wir die Analyse mit Patočka.

I.

In der Einleitung zu seinem Buch *Platon und Europa*[165] beschreibt Patočka parallel die Situation Europas und die Situation des Menschen. Die Situation des Menschen, so Patočka, erfährt eine radikale Modifizierung, sobald wir sie uns bewusst machen und nicht mehr naiv hinnehmen. Der situative Charakter der menschlichen Existenz bewirkt, dass wir mit anderen Menschen zusammen und von Dingen umgeben sind. Diese Situation ist zugleich eine objektive und eine subjektiv-menschliche. Zu den situativen Gegebenheiten gehören dem tschechischen Philosophen zufolge immer auch bestimmte Elemente, die von uns und unserem Handeln unabhängig auftreten und denen wir sozusagen Widerstand leisten müssen. Da all diese irreduziblen äußeren Aspekte des situativen Geschehens unsere Akzeptanz erzwingen, hat es den Anschein, als könnten wir unsere Situation völlig objektiv beschreiben. Doch die objektiven Bestandteile machen eben nur einen Teil der Situation aus. Selbst in der Situation der Verzweiflung kann sich der Mensch noch verschieden verhalten. Daher schreibt Patočka: Die Situation "impliziert nicht nur das, was in der Gegenwart wahrgenommen werden kann oder in der Vergangenheit wahrgenommen werden konnte; vielmehr ist die Situation immer eine offene" (P. S.12). Dem ist hinzuzufügen, dass die Situation jedes Menschen zu einer allgemeinen Situation gehört, in welcher er nicht allein, sondern gemeinsam mit anderen Menschen steht.

Wie fällt Patočkas Analyse der zeitgenössischen Situation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus, und ist sie auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch aktuell? Patočka ist überzeugt, dass der einzige Weg, unsere Situation zu überdenken, über die Objektivierung führt. Dabei kommen allerdings nicht die Methoden der modernen Wissenschaften, etwa der Physik oder Biologie, zum Einsatz. Die Objektivierung erfolgt, so Patočka, gänzlich anders, nämlich aufgrund eines "allgemeinen Gefühls für die gegenwärtige Situation und Epoche", kurz, des Selbstbewusstseins der Epoche. Was sagt uns dieses Gefühl, welchen Inhalt transportiert es? Es spricht, Patočka zufolge, vom Verlust jeglicher Stabilität, jeglicher belastbarer Fundamente. Die meisten Menschen, ja eigentlich kein Mensch weiß, was er will. Hinzu kommt die

---

[165] Jan Patočka: Platon et l'Europe. Séminaire privé d'été 1973. Üb. Erika Abrams. Paris 1983. Im Folgenden abgekürzt als P.

Überzeugung, dass man sowieso nicht handeln könne. So stellt sich in Patočkas Sicht das Grundgefühl unserer Epoche dar, das problematische Gefühl des modernen Menschen, der das Gleichgewicht verloren zu haben glaubt. Interessanter Weise lässt Patočka durchblicken, dass sich der Mensch im Grunde immer im Zustand der Verzweiflung befindet. Warum? In *Platon und Europa* heißt es: "Unser Abenteuer ist insofern zum Scheitern verurteilt, als jedes Individuum sterblich ist; alle Anstrengungen, zu leben, können den Untergang alleinfalls hinauszögern" (P. S.11). Diese allgemeine Tendenz der Welt zum Untergang ist seit jeher eine nur allzu gut bekannte, universelle Erfahrung. Und seit jeher begehren die Menschen gegen sie auf. Die griechische Philosophie beispielsweise kann als Versuch gelten, den Kampf aufzunehmen gegen Untergang und Zeit.

Die im Leben des modernen Menschen auftretenden Phänomene des gefühlten Gleichgewichtsmangels und der Untergangstendenz analysiert Patočka auf besondere Weise, nämlich im Zusammenhang mit der Geschichte und dem Erbe Europas. Europa, diese über zweitausendjährige Struktur, ist an ihr Ende gelangt. Wo liegt der Grund hierfür, bzw. in Patočkas Diktion: Wo liegt der Anfang dieser Entwicklung? Was ist der Kern dieses wirkungsmächtigen Erbes, das den historischen Realitäten voraus liegt und ihnen zuglich über einen so langen geschichtlichen Zeitraum hinweg Stabilität verleiht? Wie befähigt es die Menschheit, hohe geistige Ansprüche aufrecht zu erhalten und sich zugleich der natürlichen Situation auf der Erde anzupassen? Auf der Suche nach den Ursachen unserer aktuellen Situation müssen wir, so Patočka, unbedingt zu den Quellen, Wurzeln und Anfängen Europas vordringen. Die Analyse der Anfänge muss uns die elementaren Beziehungen offenlegen, die den Menschen an seinen Ort in der Welt binden. Die Idee des tschechischen Philosophen besagt: Betreiben wir genealogische Forschung, nicht nur um wichtige Tatsachen in der Geschichte Europas zu erklären, sondern um anhand dieser Erklärungen auch etwas begreifen zu können, was für den Menschen, den Europäer, sein Wesen und die Geschichte selbst wichtig ist. In dieser Idee drückt sich die Überzeugung aus, dass die *conditio humana* prinzipiell geschichtlich ist: Alles, was zum Menschen gehört, manifestiert sich in der Geschichte und durch die Geschichte.

Patočkas *Ketzerische Essays*[166] enthalten originelle und faszinierende Ansichten zum Schicksal des europäischen Menschen. Eines der gewichtigsten Themen ist die Entstehung der Geschichte aus dem Dunkel vor-geschichtlicher Zeiten: die Geburt von Geschichte, Politik und Philosophie sowie - in einem Atemzug - von Freiheit. Diese Geburt gehört in den Zusammenhang des problematischen Charakters des geschichtlichen Menschen (zum genauen Sinn dieser These s.u.) im Unterschied zur naiven Sicherheit des vor-geschichtlichen Menschen. Paul Ricoeur wies darauf hin, dass bei Patočka die Frage der vor-geschichtlichen Verfassung des Menschen aufs engste mit dem Versuch zusammenhängt, die natürliche Welt mit den Mitteln der beiden klassischen Versionen der Phänomenologie zu restituieren.[167] Nach Ricoeurs Ansicht beruht das Ketzerische bei Patočka, sein Bruch mit den Ansichten der Meister Husserl und Heidegger, auf einer Neudefinition der natürlichen Welt als vor-geschichtlicher Welt, wobei die Geschichtlichkeit aus dem Begriff des Problematischen heraus verstanden wird. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass die natürliche Welt - ein vieldeutiger Begriff, der beinahe im gesamten Werk Patočkas auftritt - nicht mit dem gleichzusetzen ist, was positivistischer Denkungsart als "Natur" gilt. Die natürliche Welt ist für Patočka gerade nicht die Gesamtheit der Gegenstände, die von den empirischen Wissenschaften untersucht werden.[168] So folgt Patočka dem Weg seines Meister Husserl, allerdings nur vorläufig und nicht bis zur letzten Konsequenz. Für Husserl ist die natürliche Welt die vor-wissenschaftliche, nicht aber die vor-geschichtliche Welt. Sie ist die Lebenswelt, die aufgrund der Objektivierung verloren gegangen ist und die es nun wiederzugewinnen gilt; zumindest sollte sich der Blick wieder auf sie richten, denn in ihr verortet sich die Aktivität des Menschen, vor

---

166 Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: ders.: Péče o duši. Bd. 3. Praha 2002. Deutsche Ausgabe: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Üb. Sandra Lehmann. Mit Texten von Paul Ricoeur und Jacques Derrida sowie einem Nachwort von Hans Rainer Sepp, Berlin 2010. Im Folgenden abgekürzt als E.

167 Paul Ricoeur: in. J. Patočka Essais Heretiques sur la Philosophie de l`histoire, traduit du tchèque par E. Abrams, Préface de Paul Ricoeur, Postface Roman Jakobson, Verdier, Paris 1981, S. 7-15.

168 Vgl. Patočka: Le monde naturel et le mouvement de l`existence humaine. Dodrecht-Boston-London 1988. Darüber hinaus vgl. Ders.: Papiers phénoménologiques. Üb. E. Abrams und J. Millon. Grenoble 1995.

allem seine philosophische Aktivität. Dieses Ziel schwebte dem Schöpfer der Phänomenologie in seinem letzten großen Werk (*Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie*) vor. Es liegt auf der Hand, dass die natürliche Welt bei Husserl im Zuständigkeitsbereich der theoretischen Vernunft bleibt. Aus diesem Grund konnte der Altmeister auch nicht zu den konkreten Phänomenen menschlichen Lebens, zur Arbeit, Produktion und Kreativität vordringen - eine wesentlicher Mangel des phänomenologischen Spätwerks Husserls. Mehr noch, selbst in der *Krisis* blieb Husserl außerstande, seinen Idealismus aufzugeben. Nach wie vor erklärte er das Bewusstsein zum Mittelpunkt des vorwissenschaftlichen Lebens. Philosoph und Mensch werden so auf die Sichtweisen eines interesse- und selbstlosen Subjekts reduziert. Es ist bemerkenswert, dass Patočka die Kritik seines zweiten Meisters, Martin Heideggers, an Husserls Position teilt, nämlich die *Sein und Zeit* geäußerte Überzeugung, dass der Mensch in seiner Gesamtheit und in seinen verschiedenen Aktivitäten des Erkennens, Handelns und Fühlens für die Welt offen bleibt. Die Offenheit für das Dasein in der Welt ist im Übrigen kein Phänomen, das nur für das Bewusstsein spezifisch wäre. Sie ist vielmehr jene ontologische Konstitution, die dem Bewusstsein davon, dass das Subjet ontologisch konstituiert sei, voraus liegt. Das Phänomen der Offenheit ist genau jenes Phänomen, das uns für die Welt öffnet (Ricoeur); es darf seines geheimnisvollen Charakters nicht beraubt werden. So zeichnet sich eine Geschichtlichkeit ab, die als wesentlich zeitgebundene, jeglichem Bewusstsein vorausliegende Daseinsweise zu verstehen ist. Anders gesagt: Die Öffnung des Menschen für die Welt hängt von den Aktivitäten ab, die ihn je nach vorhandener Tradition schon immer vorgeprägt haben.

Patočka bemerkt in den *Ketzerischen Essays*, genauer im Abschnitt *Der Anfang der Geschichte*, dass in den Konzepten der beiden Phänomenologen Husserl und Heidegger ein uralter philosophischer Streit wieder auflebt: Wem - der Vernunft oder der Freiheit - gebührt der Primat bei der Konstituierung der menschlichen Natur? Damit hängt auch die Frage einer philosophischen Verwurzelung des Geschichtsbegriffs zusammen. Nach Patočkas Einschätzung erkennt Heidegger der Freiheit den Vorrang zu, und zwar deswegen, weil Heidegger die Geschichte nicht für ein Spektakel hält, das sich vor unseren Augen abspielt und zur Betrachtung einlädt, sondern für die

verantwortungsvolle Verwirklichung jener Beziehung, welche der Mensch ist. Kurz: Geschichte ist nicht Betrachtung, sondern Verantwortung. Obgleich der tschechische Philosoph dem Autor von *Sein und Zeit* vieles verdankt, unterstreicht er doch seine Autonomie ihm gegenüber. Für Patočka versetzt nämlich der Verlust jeglicher Sicherheit den freien Menschen in eine Situation, in welcher er Neues entdeckt. Eben dies bezeichnet Patočka als das Problematische an der Geschichte als Abfolge der Zeitalter. Die natürliche Welt ist hier nicht, wie bei Husserl, eine vor-wissenschaftliche, sondern eine vor-geschichtliche, vor-problematische. So stehen wir vor der Aufgabe, die Bedingungen und den Stil des vor-geschichtlichen Lebens zu analysieren und uns anschließend der Geburt der Geschichte und des geschichtlichen Menschen zuzuwenden. Dies ist auch der Moment, da die Freiheit geboren wird - und mit ihr neue Möglichkeiten menschlicher Existenz, die sich nicht nur auf die Wahrnehmung der Welt und ihres Inventars, sondern auch und gerade auf das menschliche Handeln beziehen.

Wie ist die vor-geschichtliche Welt beschaffen? Welchen Sinn hat das Leben des vor-geschichtlichen Menschen? Nach Patočka der Sinn liegt „ in der Erhaltung des Lebensstils des vor-geschichtlichen Menschen, des Menschen, dessen Leben einen gegebenen und vorgeschriebenen, durch Annahme, Weitergabe, Erhaltung und Sicherung des Lebens definieren Sinn hat" (E. S.48). Hier lebt der Mensch nur um des Lebens willen. Der Sinn dieses Lebens erschöpft sich im ununterbrochenen Rhythmus ewiger Wiederkehr, im Zyklus der Entgegennahme, des Erhalts und der Weitergabe des Lebens innerhalb eines stabilen Rahmens. Eine solche unproblematische Welt ist freilich keine Welt ohne Narration. Doch die Narration dient eben der Aufrechterhaltung dieses Lebensstils, indem sie seine Gültigkeit und Dauer bestätigt. Die vor-geschichtliche Welt ist nicht frei von Göttern und vom Sacrum, von Kulten und Ritualen. Doch die grundsätzliche Vision einer solchen Welt setzt die Trennung der beiden Bereiche voraus: einerseits den der unsterblichen Götter, andererseits jenen, den diese Götter den mit Sterblichkeit geschlagenen Menschen zuerkannt haben. Wenn die vor-geschichtlichen Menschen ihre Sterblichkeit akzeptieren und sozusagen eine Kohabitation mit den Göttern führen, so ermöglichen sie - der Interpretation des tschechischen Philosophen zufolge - den dramatischen Schnitt zwischen der Unsterblichkeit der Götter und unserer menschlichen Sterblichkeit. Hat sich der vor-geschichtliche Mensch seine eigene Sterblichkeit einmal vor

Augen geführt, so schützt ihn dieses Bewusstsein in gewissem Ausmaß vor der Verzweiflung, in die er, seiner Sterblichkeit halber, leichthin verfallen könnte.

Die vor-geschichtliche Welt ist also ein Prozess des Ergreifens und Einschließens der ewigen Wiederkehr im festen Rahmen eines ruhig verlaufenden Zyklus. Diesen interessanten Analysen lässt Patočka weitere folgen, die auf Hannah Arendts Ansichten zur Rolle der Arbeit und der Geschichtslosigkeit des arbeitenden Menschen rekurrieren. Der tschechische Philosoph folgt Arendts Argumenten, aber - ähnlich wie im Falle Husserls und Heideggers - nur bis zu einem gewissen Punkt. So übernimmt Patočka aus Arendts *The Human Condition* die drei Fundamentalbegriffe der Arbeit, des Herstellens und des Handelns, aber nur, um sie sogleich durch seine eigene Konzeption von den drei Bewegungen des menschlichen Lebens bzw. der menschlichen Existenz zu ersetzen. Patočka schreibt in seinen *Bemerkungen zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens*: "Ein roter Faden, der es gestattet, den Charakter unserer Begegnungen in der Welt zu bestimmen, scheint sich aus daraus abzuleiten, dass der Antriebsmotor dieser Begegnungen die *Bewegung* ist - unsere eigene Bewegung innerhalb der Welt und innerhalb all dessen, was in ihr zum Vorschein kommen kann".[169] Der Bewegungsbegriff vermag viele heterogene Erfahrungen, die wir in der Welt machen, zusammenzuführen. Er gestattet es, die Art und Weise, wie sich der Mensch in der Welt verwurzelt, zu beschreiben. Diesen Weg nimmt Patočka, überzeugt, dass die Synthese verschiedener Erfahrungen ihr Fundament nicht im transzendentalen Ich, sondern in der "leiblichen Subjektivität" besitzt.[170] Darin liegt Kritik am idealistischen Charakter der Husserlschen Phänomenologie. In den späten 60er und frühen 70er Jahren erarbeitet Patočka eine eigene Version der Phänomenologie, die er als asubjektive Phänomenologie bezeichnet.[171] Ihr liegt nicht die Erfahrung oder der Akt des Denkens, welches der Welt begegnet,

---

[169] Patočka: Le monde naturel. S.5.

[170] Patočka: Phénoménologie et métaphysique du mouvement. In: Papier phénoménologiques. 17 f.

[171] Karel Novotný: Einführung. Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit. In: Patočka: Vom Erscheinen als solchen. Texte aus dem Nachlass. Hg. Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotný. Freiburg-München 2000. 12 f.

zugrunde, sondern die Erfahrung des subjekthaften eigenen Leibs. Der Leib kann sich nicht vollends in Denkbewegungen auflösen. Die Erfahrungssynthese stützt sich gerade deswegen auf die Erfahrung des subjekthaften Leibs, weil der Leib sich selbst in Bewegung zu versetzen vermag.

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass der tschechische Philosoph drei Arten der Bewegung im menschlichen Leben unterscheidet. Jede hat ihre eigene Form, ihren eigenen Sinn und ihre eigene Zeitlichkeit: die Bewegungen der Akzeptanz, der Verteidigung und der Wahrheit. In größter Verallgemeinerung lässt sich sagen: Die Bewegung der Akzeptanz bedeutet, dass der Mensch akzeptiert und in die Welt hineingeführt werden will. Die Bewegung der Verteidigung, zu welcher auch die Arbeitsökonomie gehört, ist eng mit der Bewegung der Akzeptanz korreliert. Sobald wir zu Gliedern in der Kette der Akzeptanz werden, sind wir *eo ipso* bereits potentielle Teilnehmer des Arbeitsprozesses. Der Horizont des arbeitenden Menschen wird einerseits vom Reproduktionszyklus (Erneuerung des Lebens), andererseits durch die Herstellung und Konsumierung von Arbeitsprodukten eingrenzend vorgegeben. Im Übrigen ist die Arbeit laut Patočka prinzipiell doppeldeutig. Einerseits wählen wir sie nicht aus freien Stücken, sondern akzeptieren sie gezwungenermaßen, denn sie ist - wie man ohne Übertreibung sagen darf - von Natur aus eine schwere Last. Andererseits können die Menschen durch Arbeit ihre Beschwerden lindern und ihr Leben erleichtern. Die Erleichterung, so der tschechische Philosoph, kennt viele Modalitäten: von der einfachen Arbeitspause und dem vorübergehenden Vergessen bis in den Bereich ekstatischer, ja orgiastischer Erlebnisse. Doch keine dieser Modalitäten reicht über die Grenzen der vor-geschichtlichen Existenz hinaus.

Die dritte Fundamentalbewegung der menschlichen Existenz ist die der Wahrheit. Auch sie tritt bereits in der natürlichen, vor-geschichtlichen Welt auf, wo sie allerdings den Bewegungen der Akzeptanz und der Verteidigung inhaltlich untergeordnet bleibt. Die Bewegung der Wahrheit bezeugt hier den Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, zwischen dem Empirischen und dem Göttlichen. Innerhalb des Göttlichen begründet sie allerdings die neue Macht der Offenheit, eine Macht, die den Menschen für Neues öffnet. Dies geschieht nun bereits in der Situation der problematischen Existenz. Die Macht der Offenheit wird als solche erkannt. Genau hier

befindet sich jener Moment im Leben, da das Leben nicht mehr um seiner selbst willen ge- und erlebt wird, sondern neue Lebensmöglichkeiten sich eröffnen: ein veritabler Bruch, dem eine völlig neue Qualität nachfolgt, wie Patočka schreibt: "Hier also, wo das Leben nicht mehr bloss dem Leben gilt, sondern wo es sich der Möglichkeit öffnet, Leben für etwas anderes zu sein, liegt die Zäsur, die keine nur quantitative ist" (E. S. 57/58). Hier lässt sich der tschechische Philosoph wieder ein Stück weit von den Analysen Hannah Arendts leiten. Die Autorin von *Human Condition* hat in ihrem Nachdenken über Arbeit und Herstellen den erwähnten Bruch bemerkt. Arbeit steht prinzipiell dem politischen Leben gegenüber. Politisches Leben bedeutet, dass im öffentlichen Raum ein Wille zur Kontinuität besteht. Diese Kontinuität wiederum entstammt der freien menschlichen Aktivität und wird von dieser aufrecht erhalten. Dem fügt Patočka hinzu: die neue Möglichkeit besteht nun in der "gegenseitigen Anerkennung Gleicher und Freier, in einer Anerkennung, die ständig vollzogen werden muss, in der die Aktivität nicht den Charakter erzwungener Mühe hat, wie im Falle der Arbeit, sondern eine Manifestation der Vortrefflichkeit ist, ein Ausdruck dessen, was der Mensch im Wettbewerb mit ihm grundsätzlich Gleichen sein kann" (E. S. 58). Man könnte sagen, dass die Befreiung vom bloßen Aufbrauchen eigener Ressourcen die Grundlage für das Neue schafft: für ein freies, selbstbestimmtes Leben. Es liegt auf der Hand, dass sich ein solches Leben wesentlich vom Leben in der Bewegung der Akzeptanz unterscheidet.

Initiiert durch die Problematisierung des Lebens, richtet sich das politische Leben sogleich auf die Zukunft. Patočka als Pessimist fügt dieser Beobachtung einen dramatischen Akzent hinzu: Ein solches Leben bedeutet permanente Entwurzelung und Grundlosigkeit. So " das Leben steht hier nicht auf der festen Grundlage der Unverbrüchlichkeit des Generationszusammenhangs, es lehnt nicht gegen ein dunkles Land, sondern es hat die Dunkelheit , das heisst aber die Endlichkeit und stätige Gefährdung des Lebens, stets *vor sich*" (E. S. 59.). Und nur, indem sich das Leben mit der Bedrohung abfindet, kann es angstfrei mit ihr umgehen. Das freie Leben vermag sich zu entwickeln, weil die Freiheit "in ihrer eigentlichsten Form die Freiheit von Menschen ist, die sich nicht bedroht fühlen" (ebd.). Das Ziel des problematischen Menschen ist ein freies Leben, ein Leben ohne eingrenzende Flankierungen. Der Mensch wird problematisch, sobald er sich nicht mehr mit dem Sinn des bislang

geführten Lebens identifiziert. Er beginnt, auf völlig neue Weise wahrzunehmen und zu handeln: "Das ungeschützte Leben, das Leben des Aufschwungs und der Initiative, kennt keine Pause und Erleichterung, es ist nicht nur ein Leben mit anderen Zielen (…)- es *ist* anders, und zwar darin, dass es sich selbst die Möglichkeit eröffnet hat, für die es sich hingibt. Und zugleich *sieht* es diese seine Befreiung, es sieht die Abhängigkeit des einen und die erhöhende Freiheit des anderen, sieht, was das Leben ist und sein kann. Ohne sich zum Űbermenschlichen erhoben zu haben, wird es das freie menschliche Leben. Das bedeutet aber: Es ist das Leben auf jener Grenze, die es zu einer Begegnung mit dem Seiendem macht, das Leben auf der Grenze all dessen, was ist, wobei dieses Ganze ständig fordernd präsent ist, weil hier unweigerlich etwas anderes als einzelne Dinge, Interessen, Realitäten auftaucht“ (E. S. 59/60).

Diese Erneuerung des Sinns des Lebens enthält einen Keim nicht nur der Politik, sondern auch der Philosophie und der Geschichtlichkeit, somit aller drei Elemente, die die fundamentale Dimension des europäischen Begriffs der Menschlichkeit vorgeben. Patočka unterstreicht, dass "Philosophie und Denken durch ihr bloßes Auftauchen Geschichte schreiben und einen allgemeinen Bruch im allgemeinen Lauf der menschlichen Dinge verursachen. Mit dem Entstehen von Politik und Philosophie, die, eng miteinander verbunden, die Freiheit manifestieren, wird der Mensch zum geschichtlichen Wesen im eigentlichen Sinne dieses Wortes".[172] Wie wir seit Platon und Aristoteles wissen, lässt die Politik eine Ordnung entstehen, die sich anders als die Ordnung des Managements nicht vorrangig mit wirtschaftlichen Prozessen und den Zielsetzungen des arbeitenden Menschen beschäftigt. Um es ein wenig vereinfachend zu sagen: Das Ziel der Politik ist ein Leben für die Freiheit, nicht aber ein Leben um des Überlebens oder gar des Wohlstands willen. Allerdings lässt sich auch trefflich fragen, ob der tschechische Philosoph, der ja die Idealisierung des Bewusstseins ausdrücklich ablehnt, hier nicht die Politik, deren Begriff er aus den Interpretationen der griechischen Philosophen gewonnen hat, idealisiert? Wie auch immer dies zu bewerten ist, eines steht fest: Der politische Mensch ist für Patočka zugleich ein historischer Mensch, und zwar in dem Maße, wie die Geschichte im öffentlichen

[172] Patočka: La crise du sens. Bd. 1: Comte, Masaryk, Husserl. Deux études sur Masaryk.

Raum Zeugnis ablegt von der Verwirklichung der Freiheit. Dabei kann sich dieser Raum überhaupt erst *durch* die Freiheit und *für* verschiedene Arten von Freiheit auftun. So zeichnet sich ein gemeinsames Schicksal der Geschichte und der menschlichen Freiheit ab, eine Verbindung, die Patočka in seiner Darstellung des Anfangs der Geschichte immer wieder hervorhebt. Die Geschichte beginnt seiner Meinung nach dort, wo das Leben zu Freiheit und Ganzheit gelangt, wo auf bewusste Weise ein Raum für freies Leben aufgebaut wird - ein Leben, dessen Sinn nicht auf die gewöhnliche Akzeptanz des Bestehenden reduziert werden kann.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, wie eng der europäische Mensch und die Geschichtlichkeit miteinander verbunden sind - und zwar bereits zu Anfang der Geschichte. Der "Geist der freien Sinnverleihung", der das einfach akzeptierte Leben mitsamt seiner Sicherheit erschüttert, befindet sich hier an der Quelle neuer Lebensmöglichkeiten. Zugleich bleibt er selbst den Erschütterungen ausgesetzt. In seinem Aufsatz *Das Schema der Geschichte* bemerkt der tschechische Philosoph: "Die Philosophie wird zweifellos bereits zur Stunde ihrer Geburt eine neue Möglichkeit des Menschen. Eine Möglichkeit, die in Mythos und Poesie nicht enthalten ist, ja nicht einmal offenbart wird. Sie ergibt sich auch nicht aus technischem Können. Diese Möglichkeit bringt dem Menschen Freiheit gegenüber dem Sein - anstelle der Geworfenheit und der vollständigen Unterordnung, die bisher sein Schicksal ausmachten. (...) Die Geschichte wird dadurch zur Bühne eines erschütternden Kampfes des Menschen um seine eigene Authentizität."[173]

So erhebt sich die Frage: Welche Idee der Freiheit schwebt Patočka vor? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, auch nicht im Rückgriff auf philosophische Traditionen oder einzelne historische Freiheitsdefinitionen. Wollte man dennoch einen Versuch unternehmen, diese schwierige Frage zu beantworten, so müsste man zunächst feststellen, das Patočka die Freiheit weder als *liberum arbitrium* noch als die Möglichkeit versteht, das umzusetzen, was die Pflicht diktiert. Freiheit bedeutet für ihn in erster Linie - um es mit Heidegger zu sagen - "das Sein sein zu lassen", und zwar so, wie es ist. Mit diesem Freiheitsverständnis verbindet sich eine Grundeinstellung: Das Sein darf

---

[173] Patočka: Le schéma de l'histoire (1976). In: L'Europe et après l'Europe. Üb. Erika Abrams. Paris 2007. 14 f.

nicht "naturalisiert" werden, das heißt: Das Sein will verstanden werden, allerdings - wie Patočka unterstreicht - erst nachdem das, was man ursprünglich, in der Situation naiver Augenfälligkeit, für Sein gehalten hatte, gründlich erschüttert worden ist.

Im Freiheitsdenken des tschechischen Philosophen treffen sich mehrer Linien seines Denkens. Drei von ihnen sind besonders deutlich sichtbar: die phänomenologische, die metaphysische und die geschichtliche. In der Phänomenologie entdeckt Patočka den Freiheitsgedanken interessanterweise bei der Analyse von *epoché* und Reduktion: "*Epoché* bedeutet die absolute Freiheit des Nachdenkens gegenüber jeglichem Inhalt, mit dem es sich verbindet und für den es sich engagiert", und weiter an anderer Stelle: "Die Freiheit des Akts der *epoché* beruht darauf, dass sie keine These enthält und, mehr noch, aus der Abwesenheit von Thesen ihre einzige These ableitet. Die *epoché* macht nämlich die Freiheit des Denkens als solche, die Unabhängigkeit des Denkens von jeglichem Inhalt, jeglichem Gegebenem und jeglicher 'Voraussetzung' zu ihrer These."[174] *Epoché* und Reduktion ermöglichen also das Vordringen zur subjektiven Erfahrung einer endlichen Freiheit, die als Existenz und Bewegung der Wahrheit in der Welt gedacht wird.

Die metaphysische Linie, die sich sowohl mit der phänomenologischen als auch mit der geschichtlichen verbindet, zieht sich durch Texte aus verschiedenen Schaffensperioden Patočkas. Eine besonders aussagekräftige Analyse enthält die aus den frühen 50er Jahren stammende Arbeit zum *Negativen Platonismus*[175], zu der übrigens äußerst anregende Kommentare verfasst wurden.[176] In diesem Text erwägt Patočka die Frage des Endes der Metaphysik und des Heraustretens aus ihr. Anders als die logischen Positivisten will aber Patočka die Metaphysik nicht einfach abtun, sondern in einem geradezu Hegelschen Sinne *aufheben*, dh. sowohl bewahren als auch überwinden.

---

[174] Patočka: Epoché et reduction. In: Ders.: Papier phénoménologiques. 163, 188.

[175] Patočka: Negativní platonismus. Praha 2007. Zitiert nach: Ders.: Le platonisme négatif. In: Ders.: Liberté et sacrifice. Ecrits politiques. Üb. Erika Abrams. Grenoble 1990. 53-98. Im Folgenden abgekürzt als NP.

[176] Renaud Barbaras widmet dieser Arbeit in zweien seiner Bücher viel Aufmerksamkeit. Vgl. Ders.: Le mouvement de l`existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka. Chatou 2007. 8 ff. Wichtige Analysen zu Patočkas Freiheitsverständnis, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, befinden sich in Ders.: Introduction à la phénoménologie de la vie. Paris 2008. 267 ff.

Bewahren möchte er allerdings, wie er sagt, eine "bereinigte" Form der Metaphysik. Folgt man dieser Denkbewegung, steht man alsbald vor der Frage: Ist jegliche Erfahrung, die als Grundlage für Bedeutung und Wahrheit dient, eine äußere Erfahrung, somit eine Erfahrung, die wir *haben*? Diese Frage beantwortet Patočka negativ. Neben der Erfahrung, die wir *haben*, existiert nämlich die Erfahrung, die wir *sind*. Und diese ist als Freiheit bestimmbar. Patočka schreibt: "Diese Erfahrung unterscheidet sich von der sinnlichen Erfahrung durch die besondere Eigenschaft, sich nicht auf Tatsachen und Gegenstände zu beziehen, die in verschiedenen Perspektiven aufgefasst werden können und einer Vielzahl von Beobachtern zugänglich sind. Sie ist nicht die Erfahrung eines Dinges, dem man sich immer wieder von neuem zuwenden kann und das immer wieder im Kontext anderer Dinge auftaucht. Nichtsdestoweniger hat die Freiheit mit Erfahrung zu tun. Engagiert sich die Freiheit für eine Erfahrung, so macht sie die Erfahrung eines Risikos. Entweder sie übernimmt die Verantwortung für das Risiko, oder sie entzieht sich ihm. Die Freiheit ist keine passive Erfahrung, die uns von außen, aus der Welt der Sinnesdinge aufgezwängt wird; sie ist keine Erfahrung, die, wenn wir sie haben, auch uns hat." (NP 79). In der Freiheitserfahrung begegnen wir also keinen Gegenständen, sondern sind uns selbst ausgeliefert, genauer: In der Erfahrung, die wir sind, dh. in der Freiheit, enthüllt sich uns eine Dimension der Subjektivität, die tiefer reicht als jeder Erkenntnisakt. Dabei eröffnet sich etwas, was über jegliche gegenständliche Erfahrung hinausgeht. Letztlich beschreibt Patočka die Freiheitserfahrung als "Erfahrung der Unzufriedenheit mit dem Gegegebenen und Sinnfälligen. Je stärker diese Erfahrung wird, um so mehr lässt sie uns verstehen, dass das sinnlich Gegebene weder alles noch das für das Sein Entscheidende ist" (NP 79). Hier wird sichtbar, welch große Bedeutung der "negativen" Erfahrung zukommt. Die Erfahrung der Unzufriedenheit mit der Zufälligkeit und Nichtigkeit des Seins bedeutet die Erfahrung der Freiheit als "Erfahrung von Transzendenz" (NP 80). So haben wir einerseits die Enttäuschung durch das Sein, andererseits aber die Überwindung und Transzendierung dieser Enttäuschung.

Die phänomenologische Linie überschneidet sich hier mit der metaphysischen. Renaud Barabaras unterstreicht zu Recht, dass die im *Negativen Platonismus* beschriebene Freiheit als Neuformulierung der phänomenologischen *epoché* und all dessen, was ihr zugrunde liegt,

interpretiert werden kann. "Man könnte sagen, dass Patočkas Ansatz auf einer Umkehrung des Problems beruht: Er verleiht der Erfahrung größere Bedeutung, um die *epoché* effektiver zu gestalten. Im Ergebnis dessen sind wir fähig, die natürliche Einstellung hinter uns zu lassen und uns nicht mit dem Gewöhnlich-Gegebenen zufrieden zu geben; mit einem Wort: wir werden freiheitsfähig. (...) Aus diesem Grund stellt Patočka die Freiheitserfahrung in den Vordergrund. Da wir tatsächlich fähig sind, über das Gegebene hinauszugehen und ein Leben zu führen, das uns nicht zufriedenstellt (*insatisfaisant*), muss angenommen werden, dass diese Erfahrung einen anderen Sinn besitzt: Sie ist kein passives Aufnehmen mehr, sondern die Erfahrung der Negativität. Die Erfahrung, die wir sind, somit die Fähigkeit, sich vom vis-à-vis Gegebenen zu loszureißen, führt bei Patočka zu einem umfassenderen Begriff des natürlichen Lebens, der zugleich die Möglichkeit enthält, über dieses Leben hinauszugehen. So schreibt Patočka die *epoché* in die Dimension unseres natürlichen Lebens ein und überschreitet *eo ipso* die Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Transzendentalen."[177] Dem ist hinzuzufügen, dass sich die Erfahrung der Unzufriedenheit mit dem Gegebenen auch auf das bezieht, was wir selbst sind. Freiheit bedeutet die Aktivierung einer Negativität, von der auch die Subjektivität selbst erfasst wird. Die Subjektivität kann von nun an nicht mehr als eine positive, ihr selbst Gegebene verstanden werden. Vielmehr muss sie als aktives Transzendieren gelten.

Warum hat Patočka seine Analysen als "negativen Platonismus" überschrieben? Was bleibt bei ihm vom Platonismus? Nun - nicht etwa das, was sich auf die Ideen als ewige Muster der Dinge bezieht, sondern eher den Begriff des *chorismos* (Trennung, Separation). Patočka ist es um die Transzendenz zu tun. Diese schafft Trennung und distanziert sich von unserer Welt, vom Gegebenen. "Das Geheimnis des *chorismos* ist identisch mit der Freiheitserfahrung: der Erfahrung des Sich-Distanzierens von den den realen Dingen; der Erfahrung eines Sinnbezugs, der von allem Objektiven und Sensuellen unabhängig ist; der Erfahrung, welche durch die Umkehrung der ursprünglichen, 'natürlichen' Orientierung des Lebens zugänglich wird; der Erfahrung der Wiedergeburt, der 'zweiten Geburt', die für das geistige Leben als Ganzes prägend ist und die dem religiösen Menschen, dem Künstler und

[177] Renauld Barbaras: Introduction. S. 270.

mindestens ebenso dem Philosophen offensteht" (NP 88). Der Platonismus ist hier also negativ gefasst. Die Freiheit ist hier nicht als Weg zu wie auch immer beschaffenem positivem Seiendem, etwa zu den Ideen, zu verstehen. Der Sinn der Ideen ist bei Patočka vielmehr, wie Barbaras festhält, "nicht der Sinn des Seienden, sondern der Anrufung".[178] Die Anrufung ermöglicht es uns, die Dinge völlig neu zu sehen und uns selbst zu wandeln. "Eben dies macht den Menschen zum 'historischen' Menschen", sagt Patočka (NP 88). Und hier treffen sich auch die metaphysische und die historische Linie des Freiheitsdenkens. Für Patočka ist die Freiheit eng verbunden mit der menschlichen Existenz und mit deren Bewegung. Daher muss das Wesen des Menschen prinzipiell in der "Erschütterung" der naiven Sicherheit, ja, man könnte sagen: jeglicher Sicherheit aufgespürt werden. Außerstande, sich von den problematischen Aspekten seiner Existenz zu befreien, entdeckt der Mensch in eben diesen problematischen Aspekten seine Freiheit. Der Sinn des Menschseins kann daher nicht in etwas Bestimmtem, Determiniertem und Unwandelbarem bestehen, sondern bleibt als solcher problematisch. Er besteht in einem Leben ohne schützende Flankierung - in einer prinzipiell offenen, zeitgebundenen und geschichtlichen Existenz.

Patočkas Nachdenken über das menschliche Handeln tritt damit in eine tragische und heroische Dimension ein. Erwähnen wir zwei Aspekte dieser Dimension: den Aspekt der Freiheit als solcher und den Aspekt der Geschichte. Der Freiheitsaspekt tritt bei Patočka in dem Maße hervor, wie sich sein Denken radikalisiert. Der Autor von *Platon und Europa* bezieht sich in seiner Analyse des Freiheitsbegriffs auf wichtige, wenngleich extreme Haltungen des Menschen. In Opferbereitschaft und Heroismus erkennt Patočka die authentischste Form der Beziehung des Menschen zu sich selbst und zur Welt. So verstanden, wird das Opfer zur radikalsten Erfüllung der Menschlichkeit eines jeden Menschen. Anders gesagt: In der Bewegung, die bis zum Ende des sukzessive immer weiter entdeckten Seins führt, sieht der Mensch, wie sich ihm im freiwilligen Opferakt des Opfers seine eigene Menschlichkeit eröffnet. Hier erhält er Einblick in die reinste Form von Freiheit. Die Bewegung des Transzendierens, die negative Bewegung der Freiheit als Verwirklichung der Fähigkeit, sich zu distanzieren und gerade in einer

[178] Barbaras: Introduction. S. 273.

von Ideologien und Technik dominierten Welt den vorgegebenen Sinn zu problematisieren, führt, so Patočka, zu "etwas Höherem, als es der Mensch ist, zu etwas Transzendentem, mit dem die menschliche Existenz unauflösbar verbunden ist und ohne das eine wesentliche Strömung des historischen Lebens versiegt" (PN 96f.) Der Mensch ist in seiner Menschlichkeit dazu aufgerufen, seine eigene Freiheit im Namen von etwas, was "vor ihm liegt" und zugleich "höher ist", auf die Probe zu stellen. Diese Anrufung richtet sich an den freien Menschen, dessen Möglichkeiten über das Gegebene hinausreichen. In dieser Bewegung - dies sei nochmals unterstrichen - wird nichts Positives, Ideelles oder Mustergültiges erreicht, kein Ziel umgesetzt. Das einzig "Positive", wenn dieser Begriff hier überhaupt angebracht ist, besteht in einer gewissen geistigen Qualität, in einem bislang unerreichten Niveau der Menschlichkeit. Es geht, so Patočka, "um die Existenz, um die intimste Art und Weise, wie der Mensch zu seinem eigenen Wesen in Beziehung tritt, indem er sich entweder dieses Wesens begibt oder aber für es Verantwortung übernimmt. Eben dieser Bezug erfährt Schutz und Unterstützung durch das Opfer."[179]

So erhebt sich die Frage, ob das radikale Denken des tschechischen Philosophen nicht gefährlich nahe an die nihilistische Faszination für die absolute Befreiung von Sinn herankommt. Steht Patočka nicht kurz davor, sich von Tod und Nichtigkeit faszinieren zu lassen? Diese Frage kann, so meine ich, verschieden beantwortet werden. Zunächst geht es Patočka keineswegs darum, sich der Faszination des Nichts zu unterwerfen, dh. jener Macht zu gehorchen, die jeglichen gegebenen Sinn zerstört. Vielmehr will er die Negativität des Lebens wieder in das menschliche Leben hineintragen. Wenn nämlich das menschliche Leben den Horizont des Todes und der Konfrontation mit den eigenen radikalen Möglichkeiten aufgibt, so ist es zwar nicht gänzlich tot, aber es bleibt doch unvollständig. Der heroische bzw. opferbereite Mensch Patočkas ist auch keine neue Version des *Übermenschen* - im Gegenteil. Der heroische Mensch, der die Konfrontation mit seiner Verletzlichkeit und Endlichkeit wagt, übernimmt die Verantwortung für seine schwierige Freiheit (um den Titel des Buches von Emmanuel Lévinas zu zitieren) einschließlich all dessen, was in dieser Freiheit ungelöst,

---

[179] Patočka: Séminaire sur l`ère technique. In: Ders.: Liberté et sacrifice. Écrits politiques. Üb. Erika Abrams. Grenoble 1990. S. 319.

beunruhigend und tragisch bleibt.

So gelangen wir zum Aspekt der Geschichte in Patočkas Erwägungen zu Tragik und Opfer. In seinen *Ketzerischen Essays* betont er, Heraklit folgend, die fundamentale Rolle von Streit und Kampf als Grundlage der "Sinngebung" der europäischen Geisteskultur. *Polemos pater tōn pantōn*, heißt es bei Heraklit: Der Krieg (*polemos*) ist der Vater aller Dinge, auch und insbesondere der "gemeinschaftlichen" Dinge. Aus Streit und Kampf erwachsen sowohl die *polis* als auch die Philosophie und das geschichtliche Prinzip. So ist Heraklit in den Augen des tschechischen Philosophen nicht mehr der dunkle Philosoph wilder Existenz, als der er vielen gilt. Vielmehr hat Heraklit als erster die Entstehung jeglicher Bindung und jeglicher Geschichte durchdacht, und zwar ausgehend von der radikalsten und extremsten Erschütterung, die denkbar ist. Heraklit hat das wahre Prinzip der Geschichte verstanden: Der Krieg ist ein göttliches Gesetz, das alle menschlichen Angelegenheiten ordnet.

Angewandt auf die Geschichte, besagt dieses Prinzip, dass das Leben nicht aus der Sicht des Tages, dh. des Friedens und des Alltags, somit des beherrschten und akzeptierten Lebens, zu betrachten ist, sondern aus der Sicht der Nacht, von seiner dunklen Seite. Hier taucht nun eine Schwierigkeit auf. Bestand zuvor bei Husserl die Gefahr darin, dass das Denken in Idealismus verfällt, so besteht die Gefahr hier in den Verlockungen des Nihilismus. Patočka ist dieser Gefahr klar eingedenk. In seinen Analysen stellt er fest, dass das, was im Leben des problematischen Menschen zuvorderst Erschütterungen ausgesetzt ist, eben die Gesamtheit jener Sinnbezüge ist, die der vor-geschichtliche Mensch aufgebaut hat; hinzu kommt der Sinnbezug, den das Christentum entwickelte. Mehr noch, der Verlust der vor-geschichtlichen Sicherheit geht soweit, dass heute jegliche Sinnbezüge Erschütterungen ausgesetzt sind. Ein paradigmatisches Beispiel hierfür sind die Erfahrungen der beiden Weltkriege, insbesondere des ersten, den Patočka für das entscheidende und prägende geschichtliche Ereignis des 20. Jahrhunderts hält. Dieser Krieg hat gezeigt, wie ein Prozess der Weltveränderung sozusagen im Laboratorium durchgeführt werden kann. Dabei ist der Mensch nicht handelndes Subjekt, sondern höchstens Vermittler zuvor angesammelter Kräfte. So sucht Patočka in den Fronterfahrungen Ernst Jüngers und Teilhard de Chardins nach dem Wesen von Geschichte und Freiheit. Die Fronterfahrung ist nicht einfach ein psychisches Trauma, sondern eine Erschütterung, dh. eine

tiefreichende Modifizierung der menschlichen Existenz. Von dieser Erschütterung wird der Mensch für immer gezeichnet sein. In der Interpretation des tschechischen Philosophen handelt es sich um eine Grenzerfahrung: "Die grosse, die tiefe Erfahrung der Front und ihrer Feuerlinie beruht jedoch darauf, dass sie die *Nacht* in ihrer Dringlichkeit und Unabweisbarkeit beschwört" (E. S. 152). Patočka fügt hinzu, dass es sich hierbei um eine "absolute Erfahrung" handelt. Wer sie macht, wird von "völliger Freiheit" überrascht. Alle Interessenslagen des friedlichen Alltags werden überschritten. Das "Opfer derer, die geopfert wurden", verliert seine relative Bedeutung. Es führt zu nichts Positivem, zu keinem Fortschritt und zu keinen neuen Möglichkeiten mehr. Das Opfer hat seine „Bedeutung allein *in sich selbst*" (ebd.).

So funktioniert der Mechanismus der reinen und radikalen Erschütterung von Sinnbezügen. In der Erfahrung absoluter Freiheit, in der Bewegung der Freiheit dringt der Mensch zu etwas vor, was kein Mittel ist, was zu nichts Weiterem führt. Hier ist die völlige Freiheit erreicht, der Gipfel der Negativität, der Gipfel der ureigenen Möglichkeit des Menschen: der Transzendenz über alles Gegebene hinaus. Und dieser Gipfel menschlicher Möglichkeit ist paradoxer Weise in der Erfahrung des Krieges zu finden, genauer: in der Selbstablehnung. Patočka schreibt: "Alle Alltäglichkeit, alle Bilder eines zukünftigen Lebens verblassen vor dem einfachen Gipfel, den der Mensch hier erreicht" (E. S. 153). Hier eröffnet sich eine unergründliche Dimension. Wie der tschechische Philosoph feststellt, "die tiefste Entdeckung der Front ist also dieses Hineingehaltensein des Lebens in Nacht, Kampf und Tod; die Unmöglichkeit, diesen Posten aus dem Leben zu tilgen, der aus der Perspektive des Lebens als blosse Nichtexistenz erscheint; die Verwandlung des Lebenssinns, der hier an das Nichts stösst (škobrtne o *nic*)" (E. S. 153/154). An diesem Ort spielt sich für Patočka das wahre Drama der Freiheit ab. Die Freiheit beginnt nicht *post festum*, nach dem Ende des Kampfes, sondern hat ihren Ort im Kampf selbst.

Der Nihilismus, jene " Verwandlung des Lebenssinns, der hier an das Nichts stösst ", kommt hier gefährlich nahe. Patočka sieht einen Ausweg im Begriff des Problematischen. Paul Ricoeur bemerkt zu Recht, dass bei Patočka der "Sinnverlust" nicht mit "Sinnlosigkeit" (*non-sens*) gleichgesetzt werden darf. Vielmehr eröffnet der Sinnverlust den Zugang zu einer neuen, im Suchen selbst aufzufindenden Qualität von Sinn. Hier ist nun Platz für Heroismus und Humanismus. Es geht

darum, den im Problematischen verborgenen Sinn aufzuspüren, der uns den Mut verleiht, in der Atmosphäre des Problematischen zu leben. Führen wir zwei Beispiele an, die Patočka selbst verwendet. Zunächst ist da, eng mit der Kriegserfahrung verbunden, die "Solidarität der Erschütterten" (Tch. *solidarita otřesených*) als ein Weg, den tiefen Schock des Krieges zu überwinden und neue Existenzmöglichkeiten ausfindig zu machen. Die Solidarität der Erschütterten entsteht aus Verfolgung und Verunsicherung. Sie ist die Solidarität derer, die das Leben und den Tod kennengelernt haben - und damit auch die Geschichte. Sie wissen genau, dass der Tag, ihr Leben und ihr Frieden ein Ende haben. Die Solidarität der Erschütterten vermag sich den kriegsverlängernden Mobilmachungstechniken entgegenzustellen. Dabei werden jedoch keine positiven Programme entworfen. Hier entsteht eine ausschließlich geistige Autorität.[180] Das zweite Beispiel betrifft einen anderen Typ menschlichen Handelns, einen anderen Typ von Orientierung innerhalb der Welt: die Sorge um die Seele (*epimeleia tes psyches*), das bewusste Leben. Die Freiheit des Menschen wird hier zum Synonym der Sorge um die Seele, somit um sich selbst. In bemerkenswerter Weise macht Patočka die Sorge um die Seele zu seinem zentralen Thema, um das herum sich nicht nur das Projekt des jeweils individuellen Lebens entwickelt, sondern auch das Projekt des Lebens Europas. Diese Sorge ist "Widerstand, Kampf gegen den Untergang, gegen die Zeit, gegen die Untergangstendenz der Welt und des Lebens" (P. 20). Sie bietet in Situationen des Unglücks und der Besorgnis Hilfe und Unterstützung: "Auch heute noch leben wir aufgrund der Sorge um die Seele, aufgrund der Bemühung um die Seele, wenngleich in einem Sinne, der auf den Niedergang hinausläuft. (...) Die Sorge um die Seele ist nach wie der Boden, auf dem wir uns bewegen, von dessen Früchten wir leben und in dessen Innerem wir unser Sein haben, (...) ohne dass wir uns dies

---

[180] Erazim Kohák bezieht sich in seinem Buch über die Philosophie Patočkas auf die *Ketzerischen Essays* und erinnert daran, dass sie beträchtlichen Einfluss auf die Landsleute des tschechischen Philosophen ausübten: Man entdeckte die paradoxe Hoffnung oder, anders gesagt, die paradoxe Kraft, die in der Erfahrung der Hoffnungslosigkeit ruht. Kohák ist überzeugt, dass Patočka von Freiheit und Verantwortung spricht, die durch die Erfahrung fehlender Hoffnung entdeckt wird: "Die Strategie ist folgende: (...) Man akzeptiert den Untergang jeder Hoffnung. Wenn die Hoffnung untergeht, begegnet sie der inneren Kraft." Erazim Kohák: Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings. Chicago-London 1989. S. 128.

bewusst machen" (P. 107). Wesentlich in der Sorge um die Seele ist die formende Arbeit an sich selbst. So kommt unser innerlicher Wandel in Gang. Gemeinsam mit Patočka entdecken wir in der Sorge um die Seele, wie auch in der Solidarität der Erschütterten, die ethische Dimension der dramatischen Existenz des Menschen.

II.

Wie stellen sich vor diesem Hintergrund die philosophischen Ansichten Józef Tischners dar? Bevor wir zu seiner Philosophie des Menschen kommen, einige allgemeine Bemerkungen. Tischners Standpunkt ist im historischen Zusammenhang zu betrachten. Er gehört zu einer Generation von phänomenologisch inspirierten Intellektuellen, für die die Phänomenologie bereits eine längere Geschichte aufweist. Tischner berücksichtigt in seinem Denken Auseinandersetzungen, die der Phänomenologie neue Perspektiven eröffnet haben. Dabei kann die Phänomenologie in zwei verschiedenen Grundbedeutungen verstanden werden. Zum einen ist sie eine Methode, derer sich ein Philosoph bei der Analyse konkreter Phänomene bedient. Tischners Meisterschaft in solchen Analysen ist weithin anerkannt. Zum zweiten ist die Phänomenologie eine Strömung der Gegenwartsphilosophie, die von Husserl ausgehend ihre eigenen Problembereiche entwickelt und Auseinandersetzungen führt. In diesem zweiten Sinne hatte auch Tischner einige "Konfliktpunkte" erkannt, an denen sich seine Ansichten entwickeln sollten.

Ein erster Konfliktpunkt ist der Idealismusstreit, sein wichtigster Moment Roman Ingardens Kritik an Husserl. Tischner ließ diese Angelegenheit, der er eingehende Analysen widmete, letztlich ein wenig offen. Aus einigen Fragmenten seiner *Studien zur Bewusstseinsphilosophie*, seiner *Gegenwartsphilosophie* und seines *Wertedenkens* scheint hervorzugehen, dass ihn Ingardens Vorwürfe nicht restlos überzeugten. Tischners Argumente verdienen eine gesonderte und umfassende Analyse, die hier nicht geleistet werden kann. Man darf jedoch, wie ich meine, Tischner die Absicht unterstellen, die Phänomenologie aus dem ontologischen Dilemma von Realismus und Idealismus zu befreien und sie auf eine Ebene zu stellen, die der einen wie der anderen ontologischen These vorausliegt. Mehr noch, Tischner kritisiert auch die

Subjekt-Objekt-Beziehung als ein Muster, das dem Primat gegenständlicher Erkenntnis folgt. Könnte man sich von diesem Muster lösen, wäre die phänomenologische Methode breiter anwendbar - eine wichtige Motivation für Tischner. Die Phänomenologie hatte es ihm ermöglicht, sich zuerst vom Subjekt-Objekt-Denken und anschließend vom Seinsdenken zu lösen, um sich - wie seine Philosophie des Menschen klar zeigt - auf Werte und das Gute zu konzentrieren. Es sei angemerkt, das Patočka im Idealismusstreit einen deutlich antiidealistischen Standpunkt vertrat. Darüber hinaus aber wollte er, ähnlich wie Tischner, die Phänomenologie aus der Abhängigkeit von einem gewissen Typus metaphysischen Denkens und den entsprechend vorgeprägten Begriffen lösen, indem er die Leiblichkeit als irreduziblen ersten Ausgangspunkt aller Überlegungen festschrieb.

Die zweite Auseinandersetzung, in welche sich das Schaffen des Krakauer Philosophen einschreibt, wird um das transzendentale Ich geführt. Im Mittelpunkt stehen die Konzepte Husserls und Heideggers. Auch dieser Problembereich ist außerordentlich umfangreich. Tischner widmet ihm bereits in seiner Dissertation zum *Transzendentalen Ich in der Philosophie Edmund Husserls* große Aufmerksamkeit.[181] Dabei geht es, ähnlich wie in Patočkas Philosophie, um den Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Phänomenologie, anders gesagt: zwischen Interpretation und phänomenologischer Intuition. Diese Beziehung läuft, wie ich meine, weder für Tischner noch für Patočka auf einen Widerspruch hinaus, der den Ausschluss eines ihrer Glieder erzwänge. Vielmehr ergänzen Hermeneutik und Phänomenologie einander. In dieser neuen Struktur übt die "Anschauung" die Kontrolle über den Verstehensprozess aus, mehr noch: sie ist seine Möglichkeitsbedingung. Diese Sicht erzwingt jedoch eine Modifizierung der Methode. Einige phänomenologische Elemente werden aufgegeben, insbesondere jene, die sich aus den reflexiven und subjektivistischen Tendenzen der Phänomenologie ergeben. Sowohl Tischner als auch Patočka erkennen in ihren Methoden das Miteinander von phänomenologischer Intuition und hermeneutischem Verstehen an, wobei letzteres den gesamten Erkenntnisprozess in einen geschichtlichen, zeitlichen Kontext einordnet.

Die dritte für Tischners Denken maßgebliche Auseinandersetzung ist die Kontroverse um Emmanuel Lévinas. Der französische Philosoph

---

[181] Józef Tischner: Studia z filozofii świadomości. Kraków 2006.

gehört ja zur phänomenologischenBewegung und bestimmt seinen Standort im Bezug auf seine beiden Lehrer: Husserl und Heidegger. Doch die Phänomenologie Lévinas' ist weder eine Wissenschaft im engeren Sinne, wie Husserl sie erträumt hatte, noch eine Eidetik, wie sie Husserls Göttinger Schülern vorschwebte. Letztlich ist sie auch keine Phänomenologie, die die transzendentale Wende (alle Sinnbezüge werden ausgehend vom Ich verfolgt) durchlaufen hätte. Doch dies bedeutet keineswegs, dass Lévinas sich an Heidegger annäherte. Im Gegenteil, Heidegger steht für ein Denken, das, aus dem antiken Griechenland stammend, im Ontologismus befangen und daher immer schon auf Seiendes und Sein bezogen ist. Ein solches Denken bleibt aber, so Lévinas, außerstande, die ursprünglichste Erfahrung - die Erfahrung des anderen Menschen - nachzuvollziehen. Dazu wäre es nötig, über die Ontologie hinauszugehen und sich der Ethik zuzuwenden. Tischner beschritt diesen von Lévinas vorgezeichneten Weg. Die Erfahrung des Anderen rückte in den Mittelpunkt seiner Analysen, und zwar um so mehr, je älter Tischner wurde. In der Konsequenz vergrößern sich die Unterschiede zwischen Patočka und Tischner. Während Tischner auf den Spuren Lévinas' die ethische Beziehung mit dem anderen Menschen zur Grundlage seiner Metaphysik macht und zugleich jegliches epistemologisch-ontologische Denken ablehnt, stellt Patočka seine metaphysischen Überlegungen in einen gänzlich anderen Zusammenhang. Ein wenig verallgemeinernd könnte man Tischner als einen zeitgenössischen Erben des platonischen Denkens und sein Spätwerk als "dramatisierten Platonismus" bezeichnen. Tischners Platonbezug ist jedoch kein "negativer", wie es bei Patočka der Fall ist.

Um Tischners Philosophie des Menschen in aller Kürze zu bestimmen, beginnen wir mit seinen frühen Ansichten, die er bereits in seiner Dissertation, vor allem aber in seiner Habilitation formuliert (beide Arbeiten wurden als *Studien zur Bewusstseinsphilosophie* veröffentlicht), sowie mit den ersten selbständigen Arbeiten des Krakauer Philosophen (im Band *Die Welt der menschlichen Hoffnung*[182]). Tischner fragt hier u.a. nach dem eigentlichen Ort des Menschen und antwortet: Er liegt in den Werten. In den Kontext seines Nachdenkens über den Menschen gehören also unbedingt axiologische Erwägungen,

[182] Tischner: Świata ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975. Kraków 1992.

wenngleich sie keinen Anspruch auf Ausschließlichkeit erheben können. In seinem Text *Die Werteethik und die Hoffnung* unterstreicht Tischner, dass der Mensch umgeben von Werten lebt, auf die sich seine Anstrengungen, seine Gedanken und Handlungen richten. Die Axiologie ist daher sozusagen die Wissenschaft von der "menschlichen Partitur", die als unsichtbarer Hintergrund den Menschen umgibt und sein Handeln inspiriert. Eine angemessene Beschreibung des Menschen ist dort unmöglich, wo Gut und Böse, Wert und Antiwert fehlen. Dieser Überzeugung wird Tischner bis an sein Lebensende treu bleiben. Der Mensch gilt ihm als Person, genauer: als Für-sich-Seiendes, dh. ein Seiendes, das - im Bezug auf außer ihm befindliche Werte - sich selbst als Wert, nämlich jenen besonderen, als "Ich" anzusprechenden Wert realisiert. So sieht Tischner seine eigene Philosophie nicht nur als objektive Wissenschaft von den Werten, die hier als der Ort des Menschlichen verstanden werden, sondern auch als Theorie vom Menschen. Als solche liefert Tischners Denken das "Rohmaterial" für Werte. Dabei teilen sich die bislang für die Philosophie des Menschen wichtigen Bereiche in zwei große Teile auf: zum einen in die objektive Sphäre der Werte, zum anderen in die Theorie vom Menschen.

Aber damit ist dem Fragen noch kein Ende. Was ist die Quelle menschlichen Empfindens? Was öffnet den Menschen für Werte? Hier schlägt Tischner eine Lösung vor, die im Nachhinein zur zentralen Achse seiner philosophischen Ansichten wird. Die Quelle des menschlichen Empfindens liegt, so Tischner, in einer besonderen Art von Erfahrung, die uns für Gut und Böse, für Wert und Antiwert öffnet. Dies ist die Erfahrung des anderen Menschen. Tischner weist immer wieder auf den außergewöhnlichen Charakter dieser Erfahrung hin: So, wie wir den anderen erfahren können, können wir nichts anderes, keinen Gegenstand, keine Landschaft und kein Tier, erfahren. Für Tischner entstehen alle Werte ursprünglich als solche, die mein Verhältnis zum anderen Menschen bestimmen.

Was sind Werte, was macht ihr Wesen aus, wie existieren sie? Diese Fragen beantwortet Tischner in einem ähnlichen Sinne wie andere Vertreter einer auf phänomenologischer Grundlage arbeitenden Axiologie. Es waren Scheler, Hildebrandt, Hartman und Ingarden, die von der objektiven Existenz der Werte sprachen. Sie und ihre Nachfolger unterstrichen, dass Werte pluralistisch und hierarchisch existieren. Diesbezüglich stellt sich also Tischners Standpunkt eher als die

Fortsetzung dessen dar, was vor ihm die Klassiker des Axiologie des 20. Jahrhunderts gesagt haben. Ganz anders verhält es sich in folgender Angelegenheit: Einerseits begegnen wir Werten, die objektiv und in einer eigenen Hierarchie geordnet sind. Andererseits erfahren wir Werte immer in einem gewissen Zusammenhang mit der Anwesenheit einer menschlichen Person, und in dieser Situation sind die Werte für uns Quellen moralischer Pflicht. Der andere Mensch weckt mein Pflichtgefühl, ein Gefühl, dem die Worte: "Du sollst" entsprechen. Warum verhält es sich so? Die Situation und der Andere sprechen dem Menschen unmittelbar von der Tragik des - eigenen wie fremden - menschlichen Daseins. Von den negativen Werten geht dann ein Verbotsimperativ aus: "Du sollst nicht töten", "Du sollst nicht lügen" etc. Von den positiven Werten geht ein Gebotsimperativ aus: "Hilf im Unglück", "Reiche deine Hand" etc. Es ist eine besondere Situation: Der Mensch ist ein tragisches Seiendes. Ohne die Hilfe und Güte des anderen Menschen geht er unter. Sein Ruf nach Rettung stellt einen kategorischen Imperativ dar.

Ich stehe also vor der Wahl: helfen oder fliehen. Welchen Wert soll ich wählen, wie auf den Ruf des Anderen antworten? Auf keinen Fall ist dies ein leichtes Spiel, sondern die Grenzsituation moralischer Wahlentscheidung, in welcher der Mensch auch an die Grenze seiner Menschlichkeit gerät. Unter dem Einfluss dieser Situation ändert er seine Weltwahrnehmung radikal. Diese Erfahrung könnte man mit der "Erschütterung" vergleichen, von der Patočka sprach. Doch Patočka versteht die Folgen der Erschütterung anders. Für Tischner verhält es sich wie folgt: Ist die Situation der Wahlentscheidung einmal zustande gekommen, wird der Mensch aus einer "flachen" und "eindimensionalen" Welt in eine hierarchische Welt transponiert, wo das eine gut und das andere böse, das eine besser und das andere schlechter ist. Nun verwendet Tischner den Begriff des moralischen Sinns, der Präferenz ermöglicht und den Menschen vor die Wahl stellt - eine Wahl allerdings, die immer den anderen Menschen betrifft. Was geschieht, wenn dieser moralische Sinn nicht zu wecken ist? Tischner scheint anzudeuten, dass die Welt eines solchen Menschen flach und eindimensional bleibt. Der Mensch führt dann eine unauthentische Existenz, denn in seinem Handeln wird er sich ausschließlich an Schemata halten, die er von anderen Menschen oder Institutionen übernommen hat. Mit einem Wort: Er ist nicht er selbst. An die Stelle authentischen Handelns ist

Konformismus getreten.

Wie bereits erwähnt, entwickelte Tischner seine Theorie vom Menschen zunächst auf der Grundlage der Axiologie. So steht die Theorie vom Menschen in Opposition zu anderen Ansätzen. Einerseits widersetzte sich Tischner, ähnlich wie Patočka, allen ausschließlich naturalistischen Menschenbildern, allen anthropologischen Konzepten, die auf die Naturwissenschaften zurückgehen. Andererseits tritt er energisch gegen die ontologischen Menschenbilder auf, wie sie in den einflussreichen Konzepten Sartres und Heideggers zu finden sind. In der Polemik mit diesen Ansätzen, insbesondere mit den ontologischen, entstand Tischners Konzept der Person als Für-sich-Seiendes, einer Person, in deren Mittelpunkt sich das axiologische Ich befindet.

Die umfassendste Darstellung des axiologischen Ich gibt Tischner in seinen *Axiologischen Impressionen*[183]. Das axiologische Ich ist Bestandteil dessen, was man als axiologisches Fundament des Bewusstseins bezeichnen könnte. Tischner ist überzeugt, dass unter den mannigfaltigen möglichen und faktischen Erfahrung, die mit dem eigenen Ich verbunden sind, die Erfahrung des Ich als eines Wertes *sui generis* die fundamentalste ausmacht. Aus dem axiologischen Ich lassen sich alle anderen Begriffe des Ich ableiten. Aus dem Ich als irreduziblem Wert gehen, so Tischners These, zwei einander entgegengesetzte Formen des geistigen Lebens hervor: zum einen die geistige "Negation" des faktischen Lebens, zum anderen die authentische Kreativität, die nachhaltige Entwicklung ermöglicht. Die geistige Negation wird getragen von Empfindungen wie Angst, Furcht, Nostalgie, Einsamkeit und Schuld, ganz besonders aber von der Verzweiflung als dem negativen Pol im Leben des axiologischen Ich. Die innere Kreativität des Menschen wird aktiviert, wenn das axiologische Ich auf die Gravitationskraft positiver Werte anspricht. Grundlage dieser Aktivität ist die Hoffnung - Gegenteil und zugleich Überwindung der Verzweiflung. Dieses auf den Begriff des axiologischen Ich aufgebaute Konzept der Person ist Tischners eigenständiger Beitrag zur Philosophie des Menschen. Der Unterschied zu Patočka besteht darin, dass letzterer die Ansichten der Axiologen des 20. Jahrhunderts zwar kannte, sie aber nicht zu einem greifbaren Bezugspunkt machte - wohl deshalb, weil er in ihnen eine "positive" platonische Ontologie am Werk sah.

---

[183] Tischner. Impresje aksjologiczne. In: Ders.: Świat ludzkiej nadziei. 162-182.

Die Evolution der Standpunkte Tischners hat reichliche Spuren hinterlassen. Zwei von ihnen erscheinen besonders wichtig: Erstens zeichnet sich ein deutlicher und folgenreicher Übergang von der Axiologie zur Metaphysik des Guten, auch Agathologie genannt, ab. Zweitens konzentrierte sich Tischner zunehmend auf die Beziehung Ich-Du in ihrer konstituierenden Rolle für das eigentlich Menschliche. Im Laufe dieser Untersuchungen erarbeitete Tischner seine Philosophie des Dramas. Der Durchbruch erfolgte, als Tischner in seinem Text *Wertedenken*[184] die Frage stellte: Welche Erfahrung ist die ursprüngliche Quelle *aller unserer axiologischen Erfahrungen, einschließlich der Erfahrung des Denkens*? Die Antwort lautet: Die Erfahrung der Begegnung mit dem anderen Menschen, jenes Ereignis, von dem aus das menschliche Drama seinen unvorhersehbaren Lauf nimmt. Dieses Drama hat seinen Ort, seine Zeit und seine Helden. Sein Horizont öffnet sich ob der Tragik, die alle Seinsweisen des anderen Menschen durchdringt. Tragik bedeutet hier, wie auch bei Scheler, die faktische oder auch die mögliche Zerstörung eines Guts bzw. eines Wertes durch ein Böses bzw. einen Antiwert. Der Horizont des Dramas eröffnet sich aösp ob der Tragik, hält aber auch die Möglichkeit eines Triumphs des Guten, einer Wiedergeburt des Menschen etc. bereit. Das Drama kann nur dort seinen Lauf nehmen, wo der zwischenmenschliche Raum hierarchisch gestaltet ist und die Präferenz zum innersten Kern menschlichen Denkens geworden ist. Mit anderen Worten, nur wer die Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen gemacht hat, kann von sich selbst sagen, dass er ein konkretes Gutes oder Böses, Tragik, Freiheit oder die Stimme des Imperativs, der vom Anderen zu ihm vordringt, erfahren hat. Die Begegnung mit dem Anderen ist der Schlüssel zur Axiologie.

Um dies näher zu erklären, verbindet - genauer: vergleicht - Tischner die Erfahrung der Begegnung mit dem platonischen Höhlengleichnis und fügt seine eigene Interpretation an. Die im platonischen Text beschriebene Erfahrung, so Tischner, legt den Umstand offen, dass die Welt, in der wir leben, nicht die Welt ist, wie sie sein könnte und sollte. So sagt uns die ursprüngliche axiologische Erfahrung nicht, dass etwas, was nicht ist, sein soll, sondern umgekehrt: dass etwas, was nicht sein

---

184 Tischner: Myślenie według wartości. Kraków 1982. 481-497. Deutsche Ausgabe: Wertedenken. In: Ders.: Wertedenken. Totalitäre Herausforderung. Üb. Steffen Huber. Kraków 2005.

soll, ist. In konkreten Lebenssitutionen führt dies etwa zur Frage: Warum leiden die Gerechten? Warum musste Sokrates sterben? Ein "Warum" tritt auf den Plan. Die Quelle der Frage ist, nach Tischners Überzeugung, das Licht, das sich aus dem Guten (*agathon*) ergießt. Somit weist die entsprechende Erfahrung eine agathologische und zugleich eine metaphysische Dimension auf. Daher muss auch die agathologische von der axiologischen Erfahrung unterschieden werden. Erstere ist fundamentaler, denn sie legt die negative Seite all dessen, was uns umgibt, offen. Ihr Inhalt lautet: "Es ist etwas, was nicht sein soll." Doch diese Erfahrung enthält keine Verpflichtung. Stattdessen nährt sie sich von einer Auflehnung, in welcher Präferenz und erste Ansätze zu einer Hierarchie zu finden sind. Nach dieser agathologischen Erfahrung - oder getragen von ihr - kommt nun die axiologische Erfahrung zustande. Ihr Kern heißt: "Wenn du willst, kannst du..." Jetzt erst bemühen wir uns wahrzunehmen, was konkret zu tun, wem und wie zu helfen sei. Kurz, von beiden Grunderfahrungen legt die agathologische die negative Seite dessen, was uns umgibt, die Mängel und Unvollkommenheiten offen, während die axiologische daran geht, Ereignisse zu entwerfen, die der Tragödie abhelfen können. Die axiologische Erfahrung setzt Hoffnung voraus: das Gefühl eigener Kraft und den Realitätssinn, der die *hic et nunc* realisierbaren Werte entdeckt.

An dieser Stelle muss nach dem Verhältnis zwischen der Agathologie, die vom Guten spricht, und der Axiologie, die von den Werten spricht, gefragt werden. Verfolgt man Tischners Ausführungen in der *Philosophie des Dramas*[185] und im *Streit um die Existenz des Menschen*[186], so gelangt man zwangsläufig zu dem Eindruck, dass sein Standpunkt immer radikaler wird. Die Kulmination erfolgt in der Beschreibung der Bekehrung. In dieser Situation steht das Gute den Werten gegenüber und entgegen. Die Werte sind das, was "im Licht" sichtbar wird. Quasi als Gegenstände sind sie situationsverwurzelt, uns (als Schönes) zur Bewunderung und (als Moralisches) zur Verwirklichung aufgegeben. Das Gute bleibt hier im Schatten, denn es ist "nicht von dieser Welt".

---

185 Tischner: Filozofia dramatu. Paris 1990. Deutsche Ausgabe: Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas. Üb. Stanisław Dzida. München 1989.

186 Tischner: Spór o istnienie człowieka. Kraków 1998. Deutsche Ausgabe: Der Streit um die Existenz des Menschen. Üb. Steffen Huber. Berlin 2010.

Dennoch gibt es den Werten die Richtung vor. Es "leuchtet mir" zu meinem Wohl. Tischner sagt kurz: Das Gute gebiert das Gute.

In der *Philosophie des Dramas* und im *Streit um die Existenz des Menschen* ist die Agathologie das zentrale Thema, die Achse, um die herum sich alle anderen Probleme drehen. Im Versuch, die Agathologie weiterzuentwickeln, greift Tischner auf Texte klassischer Philosophen zurück: Platon, Meister Eckhart, hl. Johannes vom Kreuze, Hegel und Kierkegaard. Einen besonderen Platz räumt er den Dialogphilosophen Rosenzweig und Lévinas ein. Spricht Tischner in seiner *Philosophie des Dramas* von der Begegnung, so bezieht er sich auf die Lévinas'sche Metapher des Gesichts des Anderen. Das Gesicht lässt sich nicht mit denselben Begriffen wie die Dinge dieser Welt fassen. Es verlangt nach einer anderen Sprache als jener der Ontologie. Für Lévinas ist dies die Sprache der Ethik, für Tischner die Sprache der Agathologie.

Der Ruf des Gesichts: "Du sollst nicht töten!" hat etwas Absolutes an sich. Das Absolute - von lat. *absolvere*, auf- und auseinanderbinden - bindet unsere Bindung an die Welt der Dinge und Seienden auseinander und ver-bindet uns mit dem Anderen, in welchem diese Welt ihre Rechtfertigung erfährt. In diesem Sinne ist das Absolute transzendent. Um dies näher zu verstehen, müssen wir, so Tischner, das Motiv des Gesichts und der ethischen Erfahrung des "Du sollst nicht töten!" mit der Idee der Unendlichkeit bzw. des Unendlichen (frz. *infini*) sowie mit dem naheliegenden Begriff des Begehrens verbinden. Das Begehren bedeutet die Öffnung für etwas, was nicht vom Ich aufgesogen und in einer Totalität eingeschlossen werden kann. Daher überwindet das Begehren den Egoismus und den ihm eigenen Hang zum Totalisieren. Doch im öffnenden Begehren als Öffnung muss es einen sensiblen Punkt geben, der das Verständnis des Gesichts und seiner Aussage ermöglicht. Tischner unterstreicht diesen Aspekt mit seiner Aussage, dass das Begehren weiß, was es will, selbst wenn es sich gegen dieses Wissen wehrt. Das Begehren ist die Güte.

So könnten wir sagen, dass wir es bei Lévinas und Tischner, jeweils in etwas anderer Gestalt, mit einem "biblisch dramatisierten Platonismus" zu tun haben. Dies würde heißen, dass Platon und, in seiner Nachfolge, Lévinas sowie Tischner die Ansicht vertreten, dass nicht das Sein das Prinzip des Guten, sondern, umgekehrt, das Gute das Prinzip des Seins ausmacht. Doch bei Lévinas und Tischner verliert das Gute seinen abstrakten Charakter und wird zum Gesicht. Bei Lévinas ist es das

Gesicht der Waise, der Witwe und des Fremden, bei Tischner die Gesichter der Personen, die am Drama der Gegenseitigkeit teilnehmen. Wenn das Gute auf die Begegnung antwortend seine Wirkung entfaltet, weckt es im Menschen die Güte und vertieft sie: Dann will der Mensch gut sein. In diesem Willen und Begehren liegt kein egoistisches Interesse mehr. Die Öffnung für das Unendliche kommt gerade aus dem Begehren. Doch, wie Lévinas und Tischner durchklingen lassen, kann man sich für das Unendliche nur aufgrund des Gesichts des Anderen öffnen. Im Menschen entsteht das Begehren des Guten, sobald er dem Elend des Anderen wirklich begegnet. Und so erhält die Idee der Unendlichkeit einen positiven Inhalt, wird die Metaphysik als über bzw. jenseits (*meta*) des Seins angesiedeltes Wissen zu einer Metaphysik des Guten, kurz: zur Agathologie. Dieses Gute manifestiert sich auf besondere Weise in den Gesichtern der Menschen, die in der Welt leben und sich im Laufe der Zeit ändern. Auf dieser Ebene, im agathologischen Horizont, spielt sich das menschliche Drama ab. Aus diesem Horizont tritt das Gesicht hervor.

Dieser Ähnlichkeiten ungeachtet besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen dem Verständnis des Gesichts bei Lévinas und Tischner. Ersterer unterstreicht vor allem den passiven Charakter des Gesichts, das Elend der Waise, der Witwe und des Fremden, somit die Asymmetrie der Ich-Du-Beziehung. Letzterer unterstreicht, dass das Gesicht nicht nur passiv ist: Es spricht nicht nur das Wort vom Elend, es spricht auch die Ant-Wort auf das Elend. Das Gesicht offenbart sich, so Tischner, "als Gabe des agathologischen Horizonts", jenes Horizonts, in welchem Gut und Böse zum Drama werden. Das Drama aber kündigt die mögliche Tragödie und den möglichen Sieg des Menschen an, wie das Gesicht mannigfaltige Möglichkeiten verkündet: Heroismus, Tragik, aber auch Hoffnung auf Rettung.

Kehren wir nun, um diese neuen Sichtweisen reicher, zur allgemeineren Frage zurück: Was ist der Mensch? Dabei stoßen wir auf alte und neue Probleme, vor allem aber auf die These, dass der Mensch eine Person ist. Tischner versteht den Begriff der Person bereits in seinem frühen, besonders aber in seinem späten Schaffen antisubstantialistisch. Im Rückgriff auf die Tradition des griechischen Theaters identifiziert er die Person (*prosopon*) mit der Maske. Allerdings - abweichend vom heutigen Sprachgebrauch - dient diese Maske, Tischner zufolge, nicht dazu, die Wahrheit über den Menschen zu verhüllen.

Die Person enthüllt die Wahrheit über sich selbst, darüber, wer sie als *persona dramatis* wirklich ist. Das Drama wiederum ist Tischner zufolge alles, was zwischen Mensch und Mensch vor sich geht. Der eigentliche Raum des Dramas ist der hierarchisch geordnete agathologisch-axiologische Raum, der Raum von Gut und Böse, Wert und Antiwert. Jedes Drama hat seine eigene Zeit, die sich von der Zeit der Biologie und Physik unterscheidet. Wie muss die Person beschaffen sein, welche Struktur muss sie besitzen, um am Drama teilzunehmen? Was sind die Möglichkeitsbedingungen des Personseins? Um diese Probleme zu lösen, greift Tischner auf einen bereits zuvor verwendeten Hegelschen Begriff zurück, den er im Sinne der Dialogphilosophie modifiziert. Der Mensch muss zuallererst ein Für-sich-Seiendes, dh. frei sein. Sodann muss er sich selbst durch ein anderes Für-sich-Seiendes konstituieren. Schlüsselbedeutung hat hierbei das Wort "durch", denn es verweist auf die Vielheit der Beziehungen, die für die dramatische Person konstitutiv werden können: "Durch" bedeutet dank-dem-Anderen (den-Anderen), dem-Anderem-zum-Trotz, wider-den-Anderen, mit-dem-Anderen etc. Unser Für-uns-Sein erhält durch die Anderen einen bestimmte Vergangenheit und Zukunft. Der Versuch, alle Möglichkeiten dieses Dramas der Gegenseitigkeit aufzuzählen, wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Man könnte höchstens einige Extreme aufzeigen und so die Skala der Möglichkeiten veranschaulichen. So geht auch Tischner vor: Er schildert die Extremsituation einer "fensterlosen Monade", etwa des alttestamentarischen Hiob, der seine radikale Andersheit unter den Anderen erfahren muss, und die gegenteilige Situation völliger Öffnung der Person bzw. der Monade für den Anderen. Im Falle dieser zweiten Extremsituation des restlosen Für-den-Anderen-Seins, die Lévinas am Beispiel der Stellvertretung und der Geisel beschrieb, gelangt die Aufopferung an die Grenze der Selbstvernichtung. Hier bricht der Widerspruch zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-den-Anderen-Sein auf. Tischner war sich dessen wohlbewusst und wandte sich, um diesen Widerspruch zu lösen, dem Denken Paul Ricoeurs zu. Dieser hatte in seiner Polemik gegen Lévinas diese extreme Möglichkeit zwar nicht in Frage gestellt und die Dimension des Für-den-Anderen-Seins keineswegs negiert, zugleich aber hervorgehoben, dass all dies an die Vorbedingung des Für-sich-Seins geknüpft bleibt. Nur die Selbstakzeptanz öffnet den Mittelweg zwischen der Flucht ins Nichts (ins Gegen-sich-Sein) und der Flucht ins Göttliche,

öffnet den Mittelweg zwischen Reifikation und Deifikation.

Damit der Mensch er selbst sein, ja, leben kann, muss um ihn herum der Raum der zwischenmenschlichen Interaktion ebenso wie in ihm der Raum des Bewusstseins ein agathologisch-axiologischer Raum sein. Nur dann ist es, wie Tischner formuliert, der "Raum der Geburt des Menschen": der innere Raum des Bewusstseins, mit agathologischem Sinn ausgestattet und anhand des axiologischen Prinzips der Wichtigkeit geordnet, daher hierarchisch, zugleich aber sensibel für die Möglichkeit des Bösen und, konsequenter Weise, für die Möglichkeit von Untergang, Schuld und Verzweiflung. Hier ist der Raum, "in dem die Verzweiflung 'sich vergegenwärtigt'. Noch ist sie nicht da, aber es fühlt sich an, als wäre sie da. Sie ist jene 'finstere Nacht', die immer wieder von der Hoffnung überwunden wird. Die Hoffnung entpuppt sich in diesem Konflikt als 'Trägerin des Guten'. Die Empfindlichkeit für Gut und Böse drückt aus, daß der innere Raum des Bewußtseins agathologisch verfaßt ist."[187] Grundlegend für diesen Raum sind zwei Erfahrungen: Verzweiflung und Hoffnung. Die Verzweiflung ist die radikale Negation; sie reicht so tief, dass sie das Fundament der Person berührt. Doch stets kann sich ihr die Hoffnung entgegenstellen.

Bedauernswerter Weise hat Tischner seine Philosophie des Dramas nicht vollständig ausgearbeitet. Insbesondere mangelt es an Überlegungen zum menschlichen Handeln in Politik und Staat. Zwar nahm Tischner - vor allem als Publizist - regen Anteil am öffentlichen Leben. Doch er hinterließ keine hinreichend explizite politische Philosophie. Darin unterscheidet er sich von Patočka, der den Menschen als politisches Wesen betrachtete und größten Wert auf diesen wichtigen Aspekt menschlichen Handelns legte.

[187] Tischner: Der Streit um die Existenz des Menschen. Berlin 2010. 302.

December 2016