

Salvatore Veca

## *Pensare l'illuminismo*

Da *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*,  
a cura di Massimo Mori e Salvatore Veca,  
Carocci editore (2019)

L'indagine storiografica e la storia delle idee ci hanno indotto, negli ultimi decenni, a riconoscere nell'illuminismo una costellazione di idee e di prospettive intrinsecamente plurale, variegata e complessa. Nel suo insieme, questo libro ricostruisce e cerca di rendere conto di tale complessità, esaminando i differenti rapporti fra i contributi e i progetti dei *philosophes* con una pluralità di tradizioni, di ambiti del sapere, di progetti e stili intellettuali. La situazione cambia in modo significativo se il nostro interesse si concentra sui modi di "pensare l'illuminismo" che possiamo individuare negli sviluppi della filosofia contemporanea, almeno a partire dalla seconda metà del secolo scorso. I modi di pensare l'illuminismo si incentrano su *immagini* dell'illuminismo, cui l'indagine filosofica ricorre con una varietà di scopi e in contesti e circostanze teoriche ed extrateoriche differenti.

Sembra così che, in questo caso, la pluralità abbia a che vedere con i diversi programmi e stili d'indagine che contraddistinguono il campo delle ricerche filosofiche, mentre dell'illuminismo possiamo rintracciare alcune immagini che si delineano grazie a tratti distintivi, in cui la costellazione plurale degli illuminismi si contrae in una *silhouette* sostanzialmente univoca e compatta. In altri termini, mentre la ricerca storiografica ha messo a fuoco la pluralità degli aspetti dell'illuminismo, altrettanta pluralità si rinviene nelle motivazioni e nei contesti connessi ai modi di pensare l'illuminismo, ma le argomentazioni di cui si avvale l'indagine filosofica in questo caso fanno riferimento a pochi tratti

distintivi, che ricorrono in una famiglia di immagini omogenee, in cui si perde il senso dell'illuminismo plurale. Naturalmente, sappiamo che l'adozione di immagini dell'illuminismo può dar luogo tanto a difese ed *elogi* appassionati quanto a critiche e *confutazioni* severe. Ma, come abbiamo sottolineato, sia l'elogio sia la confutazione hanno prevalentemente a oggetto solo un singolo tratto distintivo o la congiunzione di alcuni tratti distintivi dell'illuminismo, che finiscono per caratterizzarne univocamente l'immagine.

#### 1. *Una congettura sulle immagini dell'illuminismo*

Per cercare di individuare la famiglia di tratti distintivi che danno luogo alle immagini dell'illuminismo nella filosofia contemporanea, si può avanzare una congettura. Vi sono alcuni tratti ricorrenti in contesti e stili d'indagine differenti che –come ho accennato - possono a volte essere congiunti fra loro e a volte restare indipendenti: *i)* l'illuminismo come atteggiamento filosofico *militante*, che mira a generare effetti di riforma, revisione o trasformazione delle credenze in una varietà di ambiti della vita collettiva; *ii)* l'illuminismo come insieme degli impieghi della *ragione* nella verifica dei poteri e della legittimità delle autorità epistemiche, in relazione a una valutazione positiva dei saperi scientifici; *iii)* l'illuminismo come prospettiva etica, politica e normativa nell'ambito delle istituzioni e dei fondamentali della *convivenza*; *iv)* l'illuminismo come laboratorio o “cantiere” della nostra *modernità*. Si osservi che ciascuno di questi tratti può dar luogo a una interpretazione dell'immagine adottata dell'illuminismo positiva o negativa. L'interpretazione negativa tenderà a mettere a fuoco le patologie della modernità, la tirannia “totalitaria” dell'impresa scientifica, gli effetti perversi delle istituzioni della convivenza che finiscono per corroborare la logica del dominio e dello sfruttamento, la riduzione della ragione a

ragione meramente strumentale e “calcolante”, e infine l’illusorietà dell’atteggiamento filosofico militante o la inevitabile distorsione dei suoi scopi essenziali.

Un esempio paradigmatico di condanna di un’immagine di questo tipo dell’illuminismo è, come sappiamo, quello offerto dagli autori dei frammenti filosofici de *La dialettica dell’illuminismo*, scritti nei primi anni Quaranta del secolo scorso e destinati a una duratura influenza<sup>1</sup>. L’immagine adottata da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, che connette tutti i tratti individuati nella nostra congettura, è incentrata sull’idea della autodistruzione dell’illuminismo e della sua inevitabile regressione. L’antiilluminismo della teoria critica, formulato dai suoi autori nel loro esilio americano negli anni della seconda guerra mondiale, muove dalla connessione stretta fra illuminismo e modernità (il tratto *iv/* individuato dalla nostra congettura) e trascina nella condanna gli altri tratti, congelandoli in un’*immagine* monistica della costellazione di idee del secolo dei Lumi. Come ho detto, questo modo di pensare l’illuminismo ha goduto per un buon tratto di tempo di un’influenza e di un prestigio intellettuale considerevole in tutti quei modi di pensare la modernità (inaugurata dai *philosophes*) come la fonte di mali sociali, politici e culturali. In altre parole, questo tipo di critica dell’illuminismo è *prioritariamente* una critica della modernità, punto e basta. Ma su ciò torneremo più avanti, nel quarto paragrafo. Gioverà ora delineare e illustrare altre immagini che sono al centro di modi alternativi di pensare l’illuminismo e che danno luogo a una varietà di difese ed elogi.

1. *Il neoilluminismo di Nicola Abbagnano*

Nel 1948 Nicola Abbagnano, il filosofo dell’esistenzialismo positivo, pubblica sulla “Rivista di filosofia” un articolo che può essere considerato il manifesto di quella intensa, fervida e breve stagione costituita dal neoilluminismo italiano. In *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, il modo di pensare l’illuminismo

consiste in primo luogo nel sottolineare la rilevanza del tratto *i)* della nostra congettura: l'atteggiamento intellettuale di una filosofia *militante* che mira alla sua "attiva inserzione nella vita singola ed associata dell'uomo"<sup>2</sup>. Abbagnano è convinto che i programmi filosofici in vario modo associabili all'atteggiamento della filosofia militante e che contrassegnano il rinnovamento della filosofia del dopoguerra siano il pragmatismo nella versione strumentalistica di Dewey, cui è sostanzialmente dedicato l'articolo, il positivismo logico e l'esistenzialismo. Si tratta di stili d'indagine filosofica distinti e in buona parte confliggenti, ma ciò che li accomuna, secondo Abbagnano, è il presupposto del "carattere problematico dell'uomo, e del mondo in cui l'uomo vive".

Viene fatto, tuttavia, di chiedersi quale sia propriamente il rapporto fra una prospettiva filosofica come quella di Dewey e l'immagine dell'illuminismo come filosofia militante. La risposta di Abbagnano è interessante e dice qualcosa a proposito dei modi di pensare l'illuminismo nello specifico contesto storico, politico e culturale in cui si abbozza il progetto del neoilluminismo: "Tra il razionalismo romantico dell'Ottocento, per il quale la ragione è tutta la realtà e fuori della realtà non c'è nulla e il razionalismo illuministico del Settecento, per il quale la ragione è semplicemente la forza che deve illuminare e dirigere il mondo, la scelta di Dewey non ha esitazione e cade su quest'ultimo. Soltanto, egli non condivide l'ottimismo illuministico sulla infallibilità della ragione. La ragione è essa stessa fallibile e tale fallibilità deve trovar posto nella logica. La quale perciò è una *teoria della ricerca* e delle condizioni che, fino a un certo limite, possono garantire la riuscita e il successo della ricerca; ma esclude dal suo seno come chimeriche e fittizie tutte le pretese dell'infalibilità e dell'assolutismo"<sup>3</sup>.

Si osservi che nella risposta di Abbagnano non solo assume un rilievo significativo il riferimento al tratto *ii)* della nostra congettura, su cui dovremo tornare, ma si mette a fuoco anche un tema costante nella delineazione delle immagini dell'illuminismo nella filosofia contemporanea: esso si specifica come il tema della credenza, ritenuta propria dell'illuminismo, nella capacità

incondizionata della ragione di rintracciare e dire la verità su noi e sul mondo e di indurre in tal modo alla revisione delle credenze abituali ed ereditate. Negli elogi e nelle dichiarazioni filosofiche di lealtà al retaggio illuministico questo tema è, come vedremo, ricorrente. E conferma la tesi al centro di queste pagine, secondo cui il riferimento all'illuminismo nell'indagine filosofica contemporanea si basa su una sua immagine compatta e omogenea piuttosto che su quella costellazione plurale di idee in cui consiste la varietà storica degli illuminismi. Potremmo dire che, in realtà, i modi di pensare *l'*illuminismo sono modi di pensare *all'*illuminismo in differenti contesti e con differenti scopi teorici.

Le battute conclusive dell'articolo neoilluministico del 1948 di Abbagnano sono eloquenti, in proposito: la filosofia di Dewey “è certamente un fattore importante di quel *nuovo illuminismo* che da più parti si profila come l'ultima esigenza della filosofia contemporanea, un illuminismo che, smessa l'illusione ottimistica dell'illuminismo settecentesco e il pesante dogmatismo del razionalismo ottocentesco, veda nella ragione ciò che essa è: una forza umana diretta a rendere più umano il mondo”<sup>4</sup>. Tre anni più tardi, in *Dewey: esperienza e possibilità*, un articolo uscito in un numero monografico della “Rivista critica di storia della filosofia”, dedicato al pensiero di Dewey, Abbagnano chiarisce le ragioni del suo elogio dell'illuminismo, inteso come *nuovo* illuminismo, adottando alcuni temi propri della sua interpretazione di Dewey. L'atteggiamento filosofico del nuovo illuminismo “accetta il carattere problematico che la filosofia è giunta a riconoscere a se stessa perché lo ritiene radicato nella stessa realtà che costituisce il suo oggetto o il suo tema fondamentale. Secondo questo atteggiamento, la filosofia è problematica perché la realtà stessa è problematica. (...) Questo atteggiamento *non* presuppone che il mondo sia stabile, rifinito e sicuro e tale da offrire all'uomo, in tutti i campi, ogni garanzia di riuscita; perciò stimola continuamente la ricerca filosofica verso l'invenzione o il ritrovamento di mezzi e strumenti atti a permettere all'uomo di orientarsi nel mondo e di farne un mondo quanto più possibile umano. (...) Lo strumento di questa realizzazione era, per l'illuminismo settecentesco, la ragione. La ragione, non già intesa

come sostanza del mondo - se fosse tale, il mondo sarebbe già perfettamente razionale e sarebbe inutile e mostruoso volerlo razionalizzare -; ma intesa come forza umana, finita e tuttavia efficace, che agisse sul mondo e nel mondo a servizio dell'uomo"<sup>5</sup>.

L'immagine dell'illuminismo cui si riferisce Abbagnano nella sua proposta di un nuovo illuminismo è quindi modellata dal riferimento ai tratti *i*) e *ii*) della nostra congettura, quelli che chiamano in causa l'atteggiamento filosofico militante e l'insieme degli impieghi della ragione, di cui si sottolinea il carattere fallibile e limitato rispetto alle credenze ascritte al secolo dei Lumi a proposito del suo potere assoluto e incondizionato di accertare, rintracciare e dire la verità su noi e sul mondo. Com'è noto, questa prospettiva è confermata da uno dei saggi più significativi di Abbagnano nei primi anni Cinquanta, *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, uscito nel 1952 sulla "Rivista di filosofia". La distinzione fra i due significati fondamentali del termine "ragione", la ragione come qualsivoglia ricerca e la ragione come una particolare tecnica di ricerca non è incompatibile con la loro mutua connessione: "l'atteggiamento della libera indagine non è operante né efficace se non coincide con la scelta di una tecnica che disciplini l'indagine stessa e ne garantisca i risultati. La scelta di una tecnica qualsiasi non è razionale se non consolida la libertà dell'indagine. Ognuno dei due significati di ragione si configura come il fine dell'altro. La ricerca deve poter liberarsi da presupposti, pregiudizi, ignoranze, ecc. per scegliere e adoperare tecniche efficaci. Ma una tecnica non è efficace se non consente alla ricerca di liberarsi da presupposti, pregiudizi, ignoranze, ecc. e di avanzare liberamente"<sup>6</sup>.

L'eco della verifica dei poteri e della legittimità delle credenze date e, soprattutto, della legittimità delle autorità epistemiche ha certamente un tono illuministico, ma il riferimento all'immagine dell'illuminismo sembra attenuarsi o dissolversi a favore di una prospettiva convenzionalistica e criteriale delle procedure e dei metodi dell'indagine filosofica, così come dell'indagine scientifica. Così l'elogio dell'illuminismo, nella forma del progetto del neoilluminismo, sembra come ritrarsi sullo sfondo dell'indagine filosofica di Nicola Abbagnano e il tratto della

filosofia militante sembra, a sua volta, indebolirsi rispetto al tratto degli impieghi o delle tecniche della ragione.

### 3. *L'illuminismo di Hilary Putnam*

Nel corso delle sue lunghe e instancabili ricerche, Hilary Putnam, uno dei maggiori filosofi analitici e logici della seconda metà del secolo scorso e del primo decennio del nostro, dedica al tema *Illuminismo e pragmatismo* le sue *Spinoza Lectures* ad Amsterdam, raccolte nel volume *Ethics without Ontology* del 2004. L'immagine dell'illuminismo delineata da Putnam è incentrata sui tratti *ii)* e *iii)* della nostra congettura, sulla verifica razionale o ragionevole dei poteri nell'ambito delle credenze date o ereditate e sulle idee etiche e politiche che devono modellare le nostre istituzioni e i nostri modi di convivere. Tuttavia, prima di esaminare il modo di pensare l'illuminismo in *Ethics without Ontology*, può essere utile richiamare l'attenzione su alcuni lavori degli anni Ottanta di Putnam che sviluppano tesi formulate, argomentate o solo abbozzate nel suo importante saggio del 1981, *Reason, Truth and History*<sup>7</sup>. In quel saggio Putnam non propone soltanto la influente e controversa versione del "realismo interno", ma introduce la questione della relazione tra fatti e valori, tra verità ed etica. Alla questione dell'etica e, in particolare, dell'immagine morale del mondo, è dedicata la terza delle *Paul Carus Lectures*, raccolte nel 1987 in *The Many Faces of Realism*<sup>8</sup>. E la nozione di immagine morale del mondo è debitrice nei confronti di Kant e della sua celebre risposta alla domanda su cos'è illuminismo del 1784, su cui dovremo tornare più avanti nel prossimo paragrafo. La libertà individuale, esemplificata dall'uso pubblico della ragione, deve essere connessa, secondo Putnam, a una qualche idea di uguaglianza morale. La connessione fra libertà individuale ed uguaglianza genera una *immagine morale* del mondo. E le immagini morali del mondo costituiscono una parte indispensabile del nostro *retaggio* culturale ed etico. Questa osservazione suggerisce che per Putnam pensare l'illuminismo equivalga a preservare lealtà a un complesso di idee che è degno di

essere riconosciuto come una tessera indispensabile del mosaico della tradizione filosofica di cui siamo essenzialmente eredi.

Per quanto attiene al valore della libertà delle persone, Putnam suggerisce che la tesi a suo favore include la pretesa per cui un essere umano che ha scelto di non pensare in proprio a “come vivere” o, come più spesso accade, è stato costretto, impedito, degradato o condizionato al punto da essere incapace di pensare in proprio, non è riuscito a vivere una vita completamente umana. L’idea è che una vita che è, per quanto possibile, progettata alla luce di ragioni autonome per scegliere e agire, è una vita che ha più valore per l’individuo che la vive.

Per quanto attiene all’uguaglianza morale degli esseri umani, Putnam sostiene che il contenuto minimo di una tesi a suo favore si può ridurre, più o meno, alla seguente osservazione: vi è qualcosa a proposito degli esseri umani, qualche loro aspetto che ha un’eccezionale importanza morale, rispetto a cui tutti gli esseri umani sono uguali, non importa quanto differenti essi siano sotto tutti gli altri aspetti. Sappiamo che vi sono versioni dell’illuminismo per cui l’aspetto sotto cui predicare l’uguaglianza degli esseri umani è la loro capacità di provare sofferenza o felicità o piacere e pena. Sono versioni molto importanti: esse non rappresentano tuttavia la soluzione kantiana del problema di interpretare l’uguaglianza. Secondo Putnam, l’idea di Kant sembra piuttosto quella secondo cui l’aspetto per cui possiamo riconoscerci come uguali è esattamente quello costituito dalla nostra libertà e capacità razionale di pensare in proprio intorno a “come vivere” o a “come dobbiamo agire”. In alcune fra le più importanti versioni tradizionali dell’etica, come ci ha suggerito Alasdair MacIntyre nel suo appassionato *tour de force* antiilluministico, *After Virtue*<sup>9</sup>, incentrato sul tratto *iii*) della nostra congettura, noi possediamo la capacità di conoscere la “eudaimonia” come fine umano inclusivo di ordine superiore. Una volta conosciuto il nostro bene oggettivo, l’etica diventa un problema di ingegneria morale, basato sul rapporto fra i mezzi e il fine umano, erodendo lo spazio della nostra autonomia di agenti morali.



Putnam sostiene che Kant è sostanzialmente scettico sulla nostra possibilità di conoscere qualcosa come un fine umano inclusivo dato. Il punto essenziale è che noi siamo tenuti a scegliere in una situazione essenzialmente incerta in cui non disponiamo razionalmente di qualcosa come un'eccellenza umana oggettiva, un fine umano inclusivo, una qualche natura rivelata della nostra eudaimonia. L'idea di Kant è quella di riconoscere questa semplice situazione e sostenere che essa è esattamente ciò che *dovremmo desiderare*. In altri termini, nella interpretazione di Putnam, Kant afferma che noi – quali agenti morali autonomi - dobbiamo pensare in proprio senza la guida di un altro (che in questo caso coinciderebbe con la definizione della natura essenziale e oggettiva del nostro fine umano inclusivo) e che questo è il fatto *moralmente più significativo* a proposito delle nostre vite.

La connessione fra libertà individuale ed uguaglianza morale deriva dal fatto elementare che questa è la caratteristica rispetto a cui siamo tutti uguali: siamo tutti nella situazione di incertezza su cose come fini o beni oggettivi e abbiamo tutti la competenza e la capacità umana di pensare da noi, in proprio, rispetto alla questione su “come dobbiamo vivere”. In questa prospettiva, la comunità ideale di Kant è una comunità di esseri che pensano autonomamente, da sé, senza disporre della conoscenza di qualcosa come un'essenza umana data indipendentemente, e che si rispettano mutuamente nel fare ciò (qui sembra risuonare un'eco della interpretazione di John Rawls dell'uguaglianza morale kantiana, basata su un'etica del mutuo rispetto nel regno dei fini ed esposta in un celebre passo del suo *A Theory of Justice* del 1971<sup>10</sup>.)

In conclusione, il retaggio dell'etica del Kant rinvenibile nella risposta alla domanda su che cos'è illuminismo consiste, secondo Putnam, nel riconoscimento dell'assenza di un fine umano inclusivo o di una qualche “essenza” umana da realizzare; nell'accettazione di questa situazione come qualcosa che ha valore, invece che disvalore; nella costruzione di un'immagine morale del mondo a partire dall'idea guida dell'uguale rispetto; nella visione etica e politica di una comunità di individui che si rispettano mutuamente per la capacità di ciascuno di pensare da sé; in un grappolo di principi e di idee direttive a proposito del modo

in cui tale comunità dovrebbe essere organizzata normativamente e alla posizione morale dei suoi membri. In breve, si tratta di un' *immagine morale* del mondo che include e modella un insieme complesso di valori.

E' a partire da questa prospettiva sull'immagine dell'illuminismo in etica e politica come parte irrinunciabile del nostro retaggio filosofico che nella prima delle *Spinoza Lectures* di *Ethics without Ontology* Putnam introduce il riferimento al tratto ii) della nostra congettura, quello che attiene agli impieghi della ragione e alla verifica dei poteri e della legittimità delle pretese delle autorità epistemiche. Il concetto fondamentale per Putnam è in proposito quello della trascendenza riflessiva: “il discostarsi da un'opinione convenzionale, da un lato, e dall'autorità della Rivelazione (ovvero, dei testi religiosi o dei miti accettati acriticamente), dall'altro, e chiedersi “perché?”. La presa di distanza dalle credenze date e la ricerca delle ragioni a favore o contro un insieme di credenze date appartiene da lungo tempo, secondo Putnam, alla tradizione filosofica occidentale. Per questo la sua lezione ha come titolo *Tre generi di illuminismo* e prende le mosse dall'*Eutifrone* platonico, in cui è in questione la natura della pietà e della giustizia nelle condotte umane, indagata nel dialogo da Socrate grazie alla trascendenza riflessiva e alla “pratica del pensiero critico e indipendente” rispetto alle credenze ereditate. Entro questo remoto “genere” di illuminismo assistiamo alla connessione fra idee etiche e politiche e l'esercizio razionale dell'inchiesta sulla loro giustificazione grazie alla pratica della trascendenza riflessiva. E' questa connessione che assume uno spicco particolare e uno sviluppo nel secondo genere di illuminismo, quello che attiene al secolo dei Lumi. Putnam sostiene che è propriamente nell'ambito del pensiero dei *philosophes* che “possiamo osservare uno sviluppo dell'idea di una connessione tra la ricerca della giustizia e la pratica della trascendenza riflessiva, del ‘prendere le distanze’”.<sup>11</sup> “

Il mosaico dell'immagine dell'illuminismo di Putnam è costituito da due tessere fondamentali, che corrispondono alle due “grandi forze” che lo caratterizzano. La prima riguarda le idee etiche e politiche di una concezione della società basata sul

contratto sociale e di una “nuova discussione” sui diritti naturali. La seconda coincide con il valore attribuito all’impresa scientifica moderna, un aspetto cui avevamo accennato a proposito del tratto *ii*) della nostra congettura. Il punto importante, per rendere conto del modo di pensare l’illuminismo che è proprio di Hilary Putnam, è che entrambe le due tessere “mantengono un’importanza fondamentale nell’attuale dibattito”.

In altri termini, il riferimento all’illuminismo come parte indispensabile del nostro retaggio intellettuale, che abbiamo incontrato nella interpretazione dell’etica di Kant, si può riformulare nel senso che l’illuminismo esemplifica un processo di *apprendimento* a proposito delle nostre ricerche sull’etica e sulla verità grazie a cui noi, come eredi, possiamo continuare a impegnarci. Perché in futuro *potranno* darsi altri processi di apprendimento. La conclusione di Putnam deriva in realtà dall’esame di un terzo genere di illuminismo, che coincide con l’illuminismo pragmatistico di Dewey, da cui avevamo preso le mosse discutendo del programma neoilluministico di Abbagnano. La conclusione della lezione di Putnam è interessante sia per richiamare i tratti essenziali del suo modo di pensare l’illuminismo sia perché vi troviamo alcuni temi che dovremo affrontare nel quarto paragrafo, dedicato all’immagine dell’illuminismo di Bernard Williams. Si tratta di temi che hanno a che vedere con l’idea di processo di apprendimento come progresso *possibile* e non già *necessario*, come leggiamo nella conclusione della lezione di Putnam: “A molti pensatori il mio discorso sui tre tipi di illuminismo sembrerà ingenuo: ‘postrutturalisti’, positivisti e molti altri reagiranno con orrore. Ma ho scelto di parlare in questo modo per chiarire che io sono fiducioso nel progresso, fiducioso, ma non ‘destrutturato’: ma il mio progresso non è quello per cui banalmente si crede che un avanzamento etico e sociale sia inevitabile. Il ‘progresso’ così inteso è soltanto una versione secolare dell’escatologia. Ciò in cui credo è la *possibilità* del progresso. Certo, di questo convincimento si può fare un cattivo uso: ma quale convincimento sfugge a questa possibilità?”

Abbandonare tuttavia l’idea di progresso e l’impresa dell’illuminismo – quando questo abbandono è qualcosa di più

radicale rispetto a un effimero atteggiamento ‘postmoderno’ – è come affidarsi al mare aperto e gettare via gli strumenti di navigazione. Mi auguro che non saremo così imprudenti”<sup>12</sup>.

#### 4. *L’illuminismo di Michel Foucault*

Come ho osservato nella premessa, i modi di pensare l’illuminismo della filosofia contemporanea si incentrano su alcune immagini o *silhouette* della costellazione di idee dell’epoca dei Lumi non solo con una varietà di scopi e in una varietà di circostanze teoriche ed extrateoriche, ma anche sullo sfondo di una varietà di stili d’indagine filosofica. La prospettiva di Michel Foucault è certamente radicalmente differente da quella di Hilary Putnam, delineata nel paragrafo precedente. Si consideri che entrambi i filosofi muovono dal riferimento al breve scritto kantiano su che cos’è illuminismo, derivandone tuttavia un’immagine per larga parte differente. (Del resto, l’*Excursus II* dei critici radicali dell’illuminismo, dedicato a *Juliette, o illuminismo e morale*, prendeva le mosse da quello stesso scritto kantiano, dando luogo a un’immagine drasticamente alternativa.) Credo di poter dire che nel caso di Foucault salienti siano i tratti distintivi *i*) e *iv*) della nostra congettura: l’illuminismo come filosofia militante e il suo ruolo nell’inaugurare la nostra modernità.

Sappiamo che è nel 1784 che Immanuel Kant pubblica il suo breve scritto destinato a divenire un classico, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?, Was ist Aufklärung?*. Celebre è il suo *incipit*: l’uscita dell’essere umano dallo stato di minorità di cui è colpevole, come celebre è il richiamo al detto oraziano, *Sapere aude*. Secondo Kant, questo è il motto o il precetto dell’illuminismo. Si osservi che, in questo testo al tempo stesso chiaro e complicato, fondamentale è la distinzione fra uso pubblico e uso privato della ragione. Di qui Putnam aveva tratto la sua interpretazione della connessione fra libertà individuale e

uguaglianza, responsabile dell'*immagine morale* del mondo di cui siamo eredi.

Consideriamo almeno due passi della celebre risposta di Kant: “L’illuminismo è l’uscita dell’uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude*. Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! E’ questo il motto dell’illuminismo.<sup>13</sup>”

E a proposito dell’uso pubblico e privato della ragione: l’uso pubblico della ragione è connesso al “sentimento della stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni uomo a pensare da sé. (...)A questo illuminismo non occorre altro che la libertà di fare uso pubblico della propria ragione in tutti i campi. (...) Il *pubblico* uso della propria ragione deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l’illuminismo fra gli *uomini*; mentre l’uso *privato* della ragione può anche più spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l’illuminismo. Intendo per uso pubblico della ragione l’uso che ne fa uno *studioso* davanti all’intero pubblico dei *lettori*. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata.<sup>14</sup>”

Quali sono le implicazioni etiche e politiche della risposta di Kant? Potremmo dire così: la costruzione dell’autonomia individuale e la costituzione politica incentrata sulla libertà e i diritti dei cittadini. Sin qui, *grosso modo*, Putnam sarebbe d’accordo. Ma, nella prospettiva di Foucault, si delinea un’immagine dell’illuminismo come processo che, come vedremo, si connette nei tardi scritti kantiani di filosofia della storia, di filosofia politica e del diritto alla elusiva e preziosa idea di progresso e alla costruzione dell’idea di umanità che campeggia nell’altro saggio del 1784, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, e campeggerà

soprattutto nel celebre scritto, *Per la pace perpetua* del 1795, nonché nel *Conflitto delle facoltà* del 1798.

E' proprio nel 1984, a distanza di due secoli dallo scritto di Kant, che Foucault riformula la domanda e si impegna in un'interpretazione della risposta kantiana che chiama in causa l'idea di una *ontologia del presente* o di un'ontologia di noi stessi che, a sua volta, apre uno spazio di riflessione critica sui modi di essere, di fare e di pensare disciplinati e irreggimentati. Così, secondo Foucault, la questione centrale dell'illuminismo coincide con l'esplorazione del presente come il campo attuale delle esperienze *possibili*, in tensione con i limiti attuali della *necessità*. Su *Qu'est-ce que les Lumières?*, Michel Foucault aveva tenuto un corso nel 1983 al Collège de France, che sarebbe stato pubblicato nel 1984 in almeno due versioni. Foucault è convinto, come ho accennato, che il breve saggio kantiano inauguri la prospettiva di un'ontologia del presente come campo attuale delle esperienze possibili, sondando i limiti attuali del necessario. Vediamo ora di chiarire i punti fondamentali dell'immagine foucaultiana dell'illuminismo<sup>15</sup>.

Il primo punto è, secondo Foucault, il *nuovo* tipo di questione filosofica: il presente, l'attualità. Ecco le domande pertinenti, espresse nello stile di Foucault: che cosa succede oggi? Che cosa succede adesso? E che cos'è questo "adesso" in cui siamo tutti e che definisce il momento in cui scrivo come filosofo o filosofa? Anche Descartes si era interrogato su questioni del genere, nel *Discorso sul metodo*. Ma il suo problema era quello di rendere conto di una decisione filosofica. Il problema dell'illuminismo per Kant è diverso: che cosa, nel presente, ha *sensu* per una riflessione filosofica? Così, il problema del presente appare come evento filosofico cui appartiene il filosofo o la filosofa che ne parla. E se la filosofia è una pratica discorsiva, secondo Foucault il testo di Kant per la prima volta *problematizza* la sua attualità discorsiva. La domanda inedita, secondo Foucault, resta la seguente: che cosa, nel presente, ha *sensu* per una riflessione filosofica?

Il secondo punto coincide con il nostro tema della modernità o con la questione della *modernità*. O, meglio, della modernità come *problema*. Rispetto alla classica *querelle* degli antichi e dei moderni, in cui la posta in gioco coincide con il rapporto *longitudinale* con gli antichi nei termini di una comparazione fra modelli da accettare o rifiutare, la domanda inedita di Kant entro l'evento dell'illuminismo cambia registro. Essa assume, nel gergo di Foucault, un rapporto *sagittale* con l'attuale. Il discorso sulla modernità deve riprendere in considerazione la sua attualità, per ritrovare il proprio luogo peculiare e singolare, per dirne il *sensu* e, infine, per specificare il modo in cui esso è in grado di agire all'interno di questa attualità. Qui il tema della modernità si connette all'altro tema della nostra congettura, quello dell'atteggiamento filosofico militante.

Qual è la mia attualità? Qual è il senso di questa attualità? E che cosa propriamente faccio quanto parlo di questa attualità? Ecco in che cosa consiste, secondo Foucault, la nuova interrogazione sulla modernità. Di qui la necessità di una *genealogia*, non tanto della nozione di modernità, quanto della modernità come *problema*.

Il terzo punto si può specificare osservando che nella modernità come problema l'evento o il processo illuministico implica che esso si dia un *nome*, situandosi nei confronti del proprio passato e del proprio avvenire e indicando le operazioni che deve effettuare entro il proprio presente. Così, l'illuminismo è un processo e un periodo che formula da sé il suo motto, il suo precetto, e che dice quello che deve fare, sia rispetto alla storia generale del pensiero sia rispetto al suo presente e alle forme di conoscenza, d'ignoranza, di illusione in cui l'illuminismo può riconoscere la sua stessa situazione storica. E' in questo modo, secondo Foucault, che noi possiamo a nostra volta riconoscere che una delle grandi funzioni della filosofia moderna, a partire dalla metà del XVIII secolo, è quella di *interrogarsi* sulla propria attualità.

Il quarto punto coincide con la connessione, storiograficamente molto controversa, che Foucault istituisce fra la risposta di Kant del 1784 con la sua inaugurazione di un'interrogazione sul

presente, e i tardi scritti di filosofia politica, del diritto e della storia. In particolare, nel 1798, Kant si impegna nel *Conflitto delle Facoltà* (teologia, medicina e filosofia) a interrogarsi sull'attuale, sull'evento e il senso filosofico della Rivoluzione francese. L'evento deve avere il carattere di un segno *rammemorativo, dimostrativo e prognostico*. Secondo Foucault, il segno rammemorativo deve mostrare che è sempre stato così, il segno dimostrativo mostra che continua a essere così e il segno prognostico ci dice che continuerà a essere così. Sullo sfondo, il grande tema al centro del conflitto fra la facoltà di diritto e di filosofia: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio. Ancora una volta, l'elusiva e preziosa idea di progresso, oscillante fra possibilità e necessità, come abbiamo suggerito a proposito del modo di pensare l'illuminismo di Hilary Putnam.

E' nota la risposta di Kant alla nuova domanda: che cos'è la Rivoluzione? Ed essa è coerente con le tesi sostenute a proposito dell'illuminismo. Foucault ne sottolinea la rilevanza: "Kant dice che quello che ha senso e che costituisce il segno del progresso è il fatto che, intorno alla Rivoluzione, vi sia 'una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinano nell'entusiasmo'. L'entusiasmo per la rivoluzione, secondo Kant, è il segno di una disposizione morale dell'umanità e questa disposizione morale si mostra permanentemente in due modi: innanzitutto, nel diritto di tutti i popoli a darsi la costituzione politica che loro conviene e, inoltre, nel principio, conforme al diritto e alla morale, di una costituzione politica in grado di evitare, in virtù dei suoi stessi principi, ogni guerra offensiva. Ora, l'*entusiasmo* per la rivoluzione esprime proprio la disposizione che porta l'umanità verso una simile costituzione.<sup>16</sup>"

Così la rivoluzione è un evento, un processo che continua e porta a compimento il processo e l'evento dell'illuminismo e, conclude Foucault, è in questo senso che *Aufklärung* e rivoluzione rappresentano eventi che non possono essere più dimenticati. "Non si può fare come se non ci fossero mai stati." Essi persistono nella durata, fra storia e memoria collettiva. Quindi, entrano a pieno titolo nell'archeologia o nella genealogia del nostro presente. O, potremmo dire, contrassegnano una sorta



di *irreversibilità* intellettuale per noi, come vedremo nel prossimo paragrafo.

Dopo aver illustrato i quattro punti centrali dell'immagine di Foucault dell'Illuminismo, facciamo ora un passo avanti e soffermiamoci brevemente sulla conclusione tratta dalla versione dell'edizione di Rabinow, *The Foucault reader*, del 1984<sup>17</sup>. Non so, confessa Foucault, se noi diverremo mai maggiorenni. Molto dell'esperienza storica ci convince che l'evento storico dell'illuminismo non ci ha reso maggiorenni. E che non lo siamo ancora. Tuttavia, continua Foucault, sembra che si possa dare un senso a questa interrogazione critica sul presente e su noi stessi, da cui siamo partiti e che Kant ha formulato riflettendo sull'illuminismo. Sembra a Foucault che possiamo trovare lì un modo di fare filosofia che non è stato senza importanza né efficacia negli ultimi due secoli. L'ontologia critica di noi stessi non va considerata come una teoria, una dottrina, né come un *corpus* permanente di sapere che si accumula. Occorre concepirla come un atteggiamento, un *ethos*, una via filosofica in cui la critica di che cosa o chi noi siamo è al tempo stesso analisi storica dei *limiti* che ci sono posti e sfida per il nostro affrancamento possibile. In questo atteggiamento consiste il retaggio per gli eredi, nell'immagine dell'illuminismo di Foucault.

Questo atteggiamento filosofico deve tradursi in un lavoro intellettuale, fatto di indagini differenti. Si osservi che per Foucault esse trovano la loro coerenza *metodologica* nello studio al tempo stesso archeologico e genealogico di pratiche considerate congiuntamente come tipo tecnologico di razionalità e giochi strategici di libertà. Le indagini hanno una loro coerenza *teorica* nella definizione delle forme storicamente singolari in cui sono state problematizzate e delle generalità del nostro rapporto con le cose, con gli altri e con noi stessi. Infine, esse hanno la loro coerenza *pratica* nella cura apportata a mettere la riflessione storico-critica alla prova con le pratiche concrete. Foucault non sa se si debba dire oggi che il lavoro critico implichi ancora una devozione o una sorta di fede nell'illuminismo. Ciò di cui abbiamo in ogni caso bisogno, conclude Foucault, è il lavoro sui

nostri limiti, un lavoro *paziente* che dia forma all'*impazienza* della libertà. E questo, e non altro, è il suo suggestivo ed elusivo elogio dell'illuminismo. Il carattere elusivo dipende dalla relativa indipendenza della natura delle indagini e della ricerca filosofica, proposte da Foucault, rispetto ai tratti distintivi centrali della sua immagine dell'illuminismo.

### 5. *L'illuminismo di Bernard Williams*

E' nell'ultimo grande libro di Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*<sup>18</sup>, che possiamo individuare un modo di pensare l'illuminismo che esemplifica, come ha osservato uno dei suoi critici, Richard Rorty, una "devozione appassionata" all'eredità dei Lumi. L'immagine dell'illuminismo di Williams è costruita sulla base della virtù della veridicità, che si connette al tratto distintivo *ii*) della nostra congettura, e del riferimento agli esiti storici e contingenti delle idee etiche e politiche, coincidenti con le istituzioni di base e le pratiche sociali di una società liberale, connesse in questo caso al tratto *iii*) della nostra congettura. La lealtà al retaggio dell'illuminismo deriva, come vedremo, da una particolare interpretazione della *irreversibilità* intellettuale di tali esiti per noi, dipendente da un giudizio comparato sui costi morali e sociali della sua perdita che implicherebbe per noi dissipazione del retaggio e, quindi, esperienze di regressione. Lo sfondo teorico in cui si mette a fuoco a più riprese l'immagine dell'illuminismo di Williams è caratterizzato dalla tensione, propria della filosofia e della cultura contemporanea, fra un impegno all'accertamento della veridicità e uno scetticismo a proposito della verità.

L'ambizioso e controverso tentativo di Williams è quello di "stabilizzare le nozioni di verità e veridicità dal punto di vista intellettuale, in maniera tale che ciò che sappiamo sulla verità e sulle nostre possibilità di arrivarci possa essere reso congruente con il nostro bisogno di veridicità"<sup>19</sup>. Williams è convinto che si tratti di una questione fondamentale per la filosofia

contemporanea, in contrasto con il partito dei “negatori della verità”, decostruzionisti, postmoderni o ironici liberali. Il problema centrale per Williams è quello di formulare una tesi plausibile e coerente a proposito del *valore* della verità per noi. Non meramente del suo valore strumentale, che anche i negatori della verità accetterebbero, ma previamente del suo valore intrinseco. Il valore strumentale presuppone, secondo Williams, la credenza nel valore intrinseco della verità. E la veridicità è, insieme alla precisione, una virtù del dire il vero che consegue dal riconoscimento del valore intrinseco della verità.

E’ su questo sfondo che Williams esamina le tensioni fra verità e veridicità, ricorrendo nelle prime pagine del suo *Truth and Truthfulness*, alla tensione fra due visioni o immagini dell’illuminismo. “Nell’analisi contemporanea dell’illuminismo c’è un tema ben noto, ereditato da alcuni membri della scuola di Francoforte: le responsabilità dell’illuminismo, in quanto generatore di un sistema di oppressione senza precedenti, a causa della sua fede in una verità esterna e oggettiva riguardante gli individui e la società. Questa interpretazione rappresenta l’illuminismo nei termini di una tirannia della teoria, laddove la teoria viene a sua volta identificata con una visione ‘panoptica’ esterna di qualunque cosa, noi stessi compresi. Ora, comunque la si pensi, ci si deve chiedere se i modelli illuministici di giudizio scientifico conducano a negare la libertà politica e, nel caso lo facciano, tramite quali percorsi sociali e intellettuali ciò avvenga. Sosterrò che vi sono anche relazioni positive fra i concetti di verità scientifica e libertà politica. Ma, anche indipendentemente da questo problema, esiste un’altra corrente dell’illuminismo, quella della critica che è stata anzi la principale espressione in ambito sociale e politico dello spirito di veridicità. E’ sotto questo aspetto, a mio parere, che l’illuminismo è venuto ad associarsi in maniera particolare con il liberalismo.”<sup>20</sup>

E’ bene precisare che il liberalismo per Bernard Williams coincide con alcune istituzioni fondamentali che ascrivono e tutelano le libertà dei cittadini e delle cittadine, con l’esercizio della tolleranza e con il riconoscimento dell’eguaglianza delle persone sotto certi aspetti. Questa definizione minimalistica di

società liberale dipende dalla lealtà al retaggio dell'illuminismo, nell'immagine favorita da Williams: è parte dell'eredità illuministica, quando essa sia interpretata non come "tirannia della verità" quanto piuttosto come espressione della virtù della veridicità, a sua volta dipendente previamente dal riconoscimento del valore intrinseco della verità. Nell'immagine dell'illuminismo campeggia, non a caso, l'impresa dell'*Enciclopedia*: "se qualcosa è emblematico dell'illuminismo, questo deve essere l'*Encyclopédie*. Al centro di essa stava Denis Diderot. Egli la inventò e ne fu il curatore, insieme con D'Alembert, ma fu lui a fare la maggior parte del lavoro: egli la promosse, la difese dalla censura, ne scrisse gran parte, contraffecce altri libri per inserirveli, fece la fame e andò in prigione per essa. Nonostante tutto questo, l'*Encyclopédie* non fu opera di un sol uomo: fu un'impresa e la sua organizzazione e recezione costituirono un fatto sociale complesso"<sup>21</sup>. (Credo che Diderot sia l'eroe filosofico dell'illuminismo per Williams, che dedica a *Il nipote di Rameau* e al confronto fra il suo autore e l'illuminista eterodosso Jean-Jacques Rousseau un'analisi penetrante nell'ottavo capitolo del libro, *Dalla sincerità all'autenticità*.)

Il nucleo dell'immagine dell'illuminismo di Williams consiste nella dedizione alla virtù della veridicità. E ciò ha a che vedere con il nostro tema della verifica dei poteri e della legittimità di qualsivoglia autorità che non sia meramente esercizio di coercizione e potere arbitrario. In ciò, inoltre, riconosciamo l'esercizio della critica, che richiama la trascendenza riflessiva, il prendere le distanze su cui ha insistito Hilary Putnam. Ma, per difendere questo modo di pensare l'illuminismo, Williams è consapevole che occorre confutare l'immagine alternativa dell'illuminismo come tirannia della verità su noi e sul mondo. "La veridicità emerge da questa discussione, a parer mio, con il medesimo genere di valore politico che le veniva conferito dalle migliori speranze dell'illuminismo. Ho detto prima che le relazioni fra l'illuminismo e la verità sono state ambigue. Nel ventesimo secolo ci è stato più volte ricordato delle capacità distruttive impiegate dall'illuminismo, con la sua aspirazione alle gestione sociale vista come verità scientifica applicata e le sue

fantasie di ricostruzione delle relazioni umane e sociali in uno spirito radicalmente razionalistico. Ma queste pericolose illusioni non mettono in questione l'impegno illuministico nei confronti dell'onestà e della trasparenza e il suo rifiuto di un potere che si presenta falsamente come autorità nel campo della conoscenza. Abbiamo molto da temere riguardo ai programmi illuministici per l'avanzamento e l'applicazione della verità, ma molto da rallegrarci per la preoccupazione illuministica nei confronti della veridicità.<sup>22</sup>

La virtù della veridicità e l'esercizio della critica illuministica hanno avuto per noi come esito la revisione e la trasformazione delle credenze quanto alla legittimità delle istituzioni e dei fondamentali della convivenza. Non si tratta di un esito inevitabile e necessario: è bene, secondo Williams, riconoscere che si tratta di una complessa vicenda contingente che presuppone una crisi di fiducia e di legittimità entro un qualche *ancien régime*. L'illuminismo è allora, nell'immagine di Williams, un processo di erosione delle credenze nella falsa necessità di assetti di istituzioni e di potere ereditati. Ora, il carattere situato e contingente degli effetti della trasformazione delle credenze, imputabili alla dedizione alla veridicità propria dell'illuminismo, può essere riconosciuto come tale anche dai negatori della verità. Ma nella prospettiva dei negatori, la contingenza elide lo spazio della giustificazione dei valori che ereditiamo come esito del secolo dei Lumi. In altri termini, la contingenza non lascia alcuno spazio alla normatività.

Williams è convinto che questa tesi sia fallace e che, al contrario, contingenza e normatività possano, o meglio debbano, andare in tandem. La difesa della sua immagine dell'illuminismo si basa sull'argomento a proposito della irreversibilità per noi degli esiti normativi dell'illuminismo quanto alle istituzioni e ai modi della convivenza. Alla questione dell'*irreversibilità* avevo fatto cenno nel paragrafo precedente, commentando il modo di pensare l'illuminismo di Foucault. Ora si tratta di chiarire la natura dell'argomento di Williams. L'idea è che i valori morali, politici e sociali dell'eredità dell'illuminismo devono essere comparati ai disvalori o ai costi morali, politici e sociali della

loro perdita e dissipazione. Quei valori devono essere, per così dire, *comparati* con i mali o i costi che essi consentono di evitare o ridurre. Il progresso possibile deve essere comparato con la regressione possibile. “E’ questa l’irreversibilità intellettuale dell’illuminismo. Naturalmente si tratta solo di un’irreversibilità intellettuale e ci sono anche troppe maniere in cui l’illuminismo può essere riportato indietro nella storia, se si dà un disastro politico o naturale che sia sufficientemente consistente.”<sup>23</sup>”

L’alone della contingenza si estende sia sugli esiti dei processi di apprendimento dell’illuminismo e sul progresso possibile sia sulle circostanze della loro dissipazione e sul regresso possibile. Queste sembrano a me i tratti essenziali del modo di pensare l’illuminismo di Bernard Williams. E una conferma di ciò può essere rinvenuta nelle battute conclusive del decimo capitolo, *Capire il senso della storia*, in cui riecheggia la tensione iniziale fra l’immagine della critica radicale dell’illuminismo e l’immagine del valore della sua irreversibilità intellettuale: “La speranza non può più essere che la verità, una verità sufficiente, tutta la verità, ci possa rendere liberi. Ma questo è molto più della speranza che semplicemente le virtù della verità continueranno a esistere; in una o nell’altra forma, esse debbono continuare a esistere fino a quando gli esseri umani comunicheranno. La speranza è che esse continuino a vivere in qualcosa di simile alle forme più coraggiose, intransigenti e socialmente efficaci acquisite nella loro storia; che possano esistere istituzioni le quali sostengano ed esprimano tali virtù; che i modi in cui nel futuro si arriverà a dare senso alle cose saranno anche in grado di mettere le persone nelle condizioni di vedere la verità, e non di essere schiacciate da essa.”<sup>24</sup>”

### *6. Le circostanze dell’importanza dell’illuminismo*

Vorrei, in conclusione, mettere a fuoco le circostanze in cui il nostro riferirci a una qualche idea di illuminismo assume importanza. Quando diventa importante per noi riconoscere che il

retaggio dell'illuminismo, variamente interpretato, *conta*, e fa la differenza?

In un quadro così drasticamente mutato rispetto a quello proprio del cantiere illuministico della modernità, nel contesto della *global History*, in cui il policentrismo è di casa, l'eurocentrismo ha perso da lungo tempo la sua presa egemonica e l'Europa sembra a tratti conoscere l'esperienza del declino, ci si potrebbe chiedere per quali ragioni sia oggi così ricorrente l'elogio dell'illuminismo. Come abbiamo visto delineando le caratteristiche essenziali di quattro modi differenti di pensare l'illuminismo o all'illuminismo nella filosofia contemporanea, abbiamo fatto ricorso a una congettura che identificava alcuni tratti distintivi, destinati a contraddistinguere le diverse *silhouette* o le diverse immagini dell'illuminismo. E si potrebbe allora abbozzare una risposta che, ancora una volta, non è più che una semplice congettura.

Si tratta di una seconda congettura che mira a rendere conto del perché il riferimento che avvalora in vari modi una qualche immagine dell'illuminismo conti per noi contemporanei. Del resto, sappiamo che sul piano storiografico il campo si divide tra chi confina l'Illuminismo in un periodo storico chiuso e definito e chi lo vede come una categoria del pensiero o uno stile d'indagine ormai permanente o persistente. Forse è possibile ammettere la storicità dell'illuminismo, e quindi il fatto che esso sia definito e circoscritto entro un determinato periodo e un contesto contingente e situato, riconoscendo tuttavia che è in quel periodo e in quel contesto, in quel cantiere e in quel laboratorio, che si sono generate modalità e stili di pensiero, sia teorico sia pratico-politico, che possono ancora interagire con le esigenze della riflessione e della ricerca di noi contemporanei sulle questioni della verità e della giustizia.

La seconda congettura ci suggerisce che l'elogio dell'illuminismo è una risposta alla percezione crescente di una sorta di *ancien Régime*, che sembra dissipare ed erodere i fondamentali della convivenza civile qua e là, per il mondo. Entro le nostre società, nel nostro angolo di mondo, e fra le società e le culture che attraversano i confini di un mondo sempre

più interdipendente e diviso. Come ci ha suggerito Bernard Williams, è a fronte della possibilità di esperienze di perdita e dissipazione che assumono spicco la difesa e la giustificazione di alcuni valori elementari che hanno a che vedere con la libertà delle persone e con il loro diritto a progettare la propria vita, con i limiti all'esercizio di poteri arbitrari e dispotici sui corpi e sulle menti, con la persistenza di uno spazio pubblico aperto, con la tolleranza come virtù delle pratiche sociali, con il libero sviluppo della ricerca scientifica e degli esperimenti di vita.

Questi valori elementari, che sono l'esito contingente di un complicato processo che ha le sue radici nel cantiere o nel laboratorio illuministico della modernità, sono al centro della controversia e del disaccordo. Sono oggetto di critica e confutazione sia nei contesti locali sia nel più ampio contesto globale. Basti pensare alle sfide che, ai tempi del *disagio* delle democrazie liberali, derivano dalle tradizioni di regimi teocratici islamici o al confronto con regimi politici modernizzanti e, al tempo stesso, dispotici o autocratici, che mirano a elidere coercitivamente lo spazio pubblico del persistente disaccordo. D'altra parte, pensando alle tradizioni e alle culture che vedono nell'esperimento illuministico la fonte di molti e differenti patologie e mali sociali, è importante richiamare la natura di qualsiasi tradizione, che ho spesso definito come un campo di tensioni e ricco di linee discordanti. E ciò rende ancora più significativo l'impegno dell'indagine nella manovra di giustificazione delle credenze nei valori elementari e di confutazione delle idee alternative dei nemici dell'illuminismo. Nello spazio delle ragioni e delle argomentazioni che coinvolge noi e altri, in una geografia dai confini porosi e mutevoli sullo sfondo di un intenso *romanticismo* politico e della tensione fra le politiche della *chiusura* e le politiche dell'*apertura*, fra tribalismo e cosmopolitismo<sup>25</sup>.

Con una clausola limitativa: che le nostre giustificazioni e le nostre critiche, che si avvalgono dei limitati poteri dell'indagine filosofica e delle tecniche della nostra ragione cui si riferiva Abbagnano, come i nostri tentativi di trovare o tessere un qualche filo conduttore che ci orienti nel guazzabuglio, sono l'esito di una



storia contingente e sono esposte al mutamento e all'inaspettato. L'esplorazione dei limiti e dei varchi del possibile entro i vincoli della necessità, sottolineati da Foucault, non ha un *happy end* garantito. E la possibilità di progresso e di processi di apprendimento, come ci ha suggerito Putnam, è in tensione con la possibilità della regressione e della perdita.

Ma con lo sguardo rivolto, da un lato, ai negatori e ai critici francofortesi dell'illuminismo come tirannia e dominio totalizzante della verità e, dall'altro, alle esperienze di perdita e dissipazione dei fondamentali del suo progetto incompiuto e sempre a rischio, mi sia consentito concludere con le parole di un grande intellettuale del secolo breve, Jean Améry, l'autore di *Intellettuale a Auschwitz*. Jean Améry era il *nom de plume* dello scrittore austriaco Hans Mayer, ottenuto per anagramma dall'originario nome e cognome.

Jean Améry, che nelle fila della resistenza anti-nazista era stato catturato e torturato in Belgio dalla Gestapo e, quindi, deportato a Auschwitz e a Buchenwald, ha definito così l'illuminismo, connettendolo all'idea lessinghiana di educazione: “Il razionalismo analitico non si supera: se non attraverso se stesso e, ogni volta, rinvigorendosi. Senza dubbio la verità è un complesso problema gnoseologico: nella prassi quotidiana sappiamo come distinguerla dalla menzogna. Per chiedere giustizia non abbiamo bisogno di alcuna filosofia del diritto. Cosa sia la libertà lo sa chiunque abbia vissuto nell'illibertà. Che l'eguaglianza non sia un mito ne sa qualcosa chi fu vittima dell'oppressione. La realtà è sempre più saggia della filosofia che, impotente, vuole rispecchiarla. Per questo l'illuminismo non è una costruzione dottrinarica priva di connessioni, ma il continuo, rischiarante colloquio che dobbiamo fare con *noi* stessi e con gli *altri*. La luce dell'illuminismo classico non fu una distorsione ottica, non fu un'allucinazione. Là dove è minacciata la sua eclissi, la coscienza dell'uomo è offuscata. Chi rinnega l'illuminismo, rinuncia all'*educazione* del genere umano”<sup>26</sup>.

1. Horkheimer, Adorno (1966).

- <sup>2</sup> Abbagnano (2001, p. 99).
- <sup>3</sup> *ivi*, p. 104.
- <sup>4</sup> *ivi*, p. 111.
- <sup>5</sup> *ivi*, p. 395.
- <sup>6</sup> *ivi*, p. 157.
- <sup>7</sup> Putnam (1981).
- <sup>8</sup> Putnam (1987, pp. 41-62).
- <sup>9</sup> MacIntyre (1984).
- <sup>10</sup> Rawls (2008, p. 219).
- <sup>11</sup> Putnam (2005, p. 139).
- <sup>12</sup> *ivi*, p. 161.
- <sup>13</sup> Kant (1956, p. 141).
- <sup>14</sup> *ivi*, p. 143.
- <sup>15</sup> Foucault (1998, pp. 253-261).
- <sup>16</sup> *ivi*, p. 258.
- <sup>17</sup> Rabinow (ed., 1984)
- <sup>18</sup> Williams (2005).
- <sup>19</sup> *ivi*, p. 9.
- <sup>20</sup> *ivi*, pp. 9-10.
- <sup>21</sup> *ivi*, p. 173.
- <sup>22</sup> *ivi*, pp. 213-4.
- <sup>23</sup> *ivi*, p. 234.
- <sup>24</sup> *ivi*, p. 247.
- <sup>25</sup> Mi sia consentito rinviare, in proposito, a Veca (2018, p. 53).
- <sup>26</sup> Améry (2001, p. 270).

- ABBAGNANO N. (2001), *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, Utet, Torino.
- AMERY J. (2001), *L'Illuminismo come "philosophia perennis"*, in "Micromega", 5, pp. 257-70.
- FOUCAULT M. (1998), *Archivio Foucault 3, 1978-85*, Feltrinelli, Milano, pp.253-261.
- HORKHEIMER M., ADORNO T. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- KANT I. (1956), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, pp. 141-149.
- MACINTYRE A. (1984), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- PUTNAM H. (1987), *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle (Ill.).
- ID. (2005), *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano.
- RABINOW P. ed. (1984), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, pp. 32-50.
- RAWLS J. (2008), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- VECA S. (2018), *Il senso della possibilità. Sei lezioni*, Feltrinelli, Milano.
- WILLIAMS B. (2005), *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma.