



## **L'orrore metafisico di Leszek Kolakowski (1927-2009)\***

**di Alfio Fantinel**

(\*) Tra le opere più note di Leszek Kolakowski segnaliamo, in traduzione italiana, *Filosofia del positivismo* (1974), *Elogio dell'incoerenza* (1978), *La ricerca della certezza* (1979), *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo* (1979-85), *Presenza del mito* (1992), *Se non esiste Dio* (1997), *Breviario minimo. Piccole lezioni per grandi problemi* (2000).

*Orrore metafisico*, trad. it. di Bruno Morcavallo, Il Mulino, Bologna 1990 (Nuova ed. 2007) rappresenta un piccolo classico (pagg. 113) sul senso stesso del fare filosofia e offre una ricchezza di temi ed una profondità di riflessioni di raro valore. Ho ritenuto utile sintetizzare e riunire i numerosi (26) paragrafi in cui si snoda il testo in dieci capitoletti da me stesso intitolati.

### **1. Filosofia tra miseri bilanci e paradossi di auto-referenza**

“Un filosofo moderno che non abbia mai provato l’esperienza di sentirsi un ciarlatano è uno spirito così misero che sicuramente il suo lavoro non varrà la pena di essere letto.” (p. 7) Questo l’incipit di Kolakowski, per sottolineare il magro bilancio della filosofia che, dopo due millenni e mezzo, neanche ad una questione teoretica è riuscita a dare una risposta risolutiva. Per questo in vari modi si è cercato di affrontare “l’apparente auto-sconfitta della filosofia”: da quello di dichiarare insensate le questioni filosofiche, considerandole non-questioni, a quello che si esprime poi in una vasta gamma di soluzioni relativistiche: le questioni filosofiche si riducono a giochi linguistici e, quindi, sono tali, questioni appunto, solo relativamente a determinate culture, regole di vita, costumi; non c’è, pertanto, alcuna possibilità di andare al di là del linguaggio che resta sempre, storicamente e spazialmente, relativizzato; dall’Autore questo viene definito “relativismo ristretto”.

La formulazione più forte di questo relativismo dichiara che *ogni affermazione* vale solo se inserita in un determinato sistema di regole e, pertanto, non si pone nemmeno il problema *se accada o non accada qualcosa* rispettivamente a quella *affermazione*. Però, rileva Kolakowski, questa stessa formulazione relativistica è costretta a porre non relativisticamente la regola riguardo alla relatività delle regole, finendo così per cadere nel paradosso della auto-referenza. Allora, anche questa posizione non può che tradursi in una decisione arbitraria; e, dunque, dire che *niente accade* al di fuori del funzionamento del linguaggio, può essere altrettanto valido che dire che *non è vero che niente accade*.

Il paradosso dell’auto-referenza invalida anche il sopradetto *relativismo ristretto*, perché ne manifesta l’essenziale incoerenza, dal momento che senza la pretesa di trascendere gli stessi linguaggi storicamente e spazialmente relativizzati, non è possibile stabilire in modo definitorio lo scetticismo di fondo implicato, e, dunque, come afferma l’Autore, “uno scettico è incoerente per il fatto stesso di predicare la dottrina scettica.” (p. 11).

Questo misero bilancio filosofico può essere la causa di quella che sembra essere una fin troppo frequente occupazione della filosofia, quella cioè di descrivere o di spiegare la propria morte, *auto-derisione della filosofia* (p. 12). Per questo aspetto, scientismo,

positivismo, pragmatismo, storicismo costituiscono tanti modi di pensare che trovano convergenza nell'anti-filosofia.

Ma, si chiede Kolakowski, forse la filosofia non è costituita da “problemi” che dovrebbero trovare delle “soluzioni”, quanto, piuttosto, da inquietudini, per le quali è allora legittimo interrogarsi circa l'origine e la provenienza. Un possibile atteggiamento è quello di ammettere l'insolubilità delle questioni metafisiche tradizionali senza per questo dichiararle insensate; la ricerca entro tali questioni, anche senza portare a dei “risultati stabili”, potrebbe valere comunque, perché questa ricerca cambia le nostre vite. A questo proposito, commentando il pensiero di Karl Jaspers, l'Autore afferma che “*sebbene il velo della realtà ultima non verrà mai strappato, noi dobbiamo sapere che vi è un velo.*” (p. 14).

Quindi filosofia come esortazione a una ricerca, sapendo già di non poter conoscere? Ancora una volta, avverte Kolakowski, cadiamo dentro il “*circolo infernale dell'epistemologia: qualsiasi cosa noi diciamo, anche negativamente, della conoscenza implica, con ciò stesso, una conoscenza che noi ci vantiamo di avere scoperto: il detto “io so di non sapere”, preso alla lettera, è auto-contraddittorio.*” (p. 15).

Lo scettico che pensava di consolidare la sua posizione sulla base del misero bilancio della filosofia è costretto, alla fine, a riconoscere l'insostenibilità della sua stessa posizione. L'incoerenza è fatale come lo è il ragionamento circolare o *petitio principii* di una sedicente conoscenza senza presupposti.

## 2. Ricerca della realtà assoluta

Kolakowski si domanda, quindi, perché ci si dovrebbe preoccupare di ciò che è “reale” o “irreale”, “vero” o “falso” in senso diverso da quello relativo alla pratica (e per questo effettivamente comunicabile), per evitare così di cadere in quelle insolubili questioni metafisiche. La ricerca della realtà in un senso diverso da quello condivisibile e comunemente comunicabile può derivare dall'idea che il mondo in cui viviamo è forse un'illusione, idea che ritroviamo nella sapienza indù e buddista. La metafisica europea ha cercato di esprimere questa idea (o istinto) in un linguaggio che, soddisfacendo le esigenze della ragione, potesse essere totalmente trasparente e si ponesse, così, come un cominciamento assoluto; ma ci si è ben presto accorti (già con Platone) che “*inevitabilmente, noi cominciamo e finiamo nel mezzo del nostro percorso.*” (p. 16).

Nondimeno resta questa tensione ad una realtà più profonda di quella apparente, ed è proprio sulla base di questa tensione ciò per cui tanti filosofi si interrogano sul *solipsismo*, sulla *realtà in sé*, sul *nulla*.

Ma, anche se la fonte delle questioni metafisiche fosse la fragilità umana, nulla vieta che la consapevolezza di questa fragilità possa dischiudere le porte alla comprensione della distinzione tra contingente e necessario. È proprio Descartes a ritenere che sia possibile sapere qualcosa su Dio partendo per l'appunto dalla inaffidabilità del mondo sensibile: l'unica via per l'Essere assoluto passa attraverso l'esperienza della fragilità del mondo.

Kolakowski avanza l'ipotesi che sia proprio la limitatezza umana a rendere sensibile la mente, mettendola così in condizione di distinguere tra relativo e assoluto o tra finito e infinito. Sintomatico che una stessa intuizione permei il pensiero dei grandi neoplatonici (e non solo loro), ossia l'intelligibilità dell'universo sperimentabile, senza il ricorso ad una “*realtà auto-fondata*” (p. 22) che ne stia alla base.

L'Autore considera come “*blocco intellettuale fondante la modernità*” (p. 23) quell'utilitarismo ideologico intento a ricercare, anche per i concetti *non-empirici* – quali sono *necessario* (rispetto a *contingente*), *infinito* (rispetto a *finito*) – un'origine

pratica. Anche alla religione, nel suo utilizzo dei concetti metafisici, potrebbe essere imputato quello stesso “vizio utilitaristico”. Ma, sottolinea “*gli dei personali a cui la gente rivolge le preghiere, che ringrazia, ubbidisce, venera o cerca di mettere nel sacco, non sono naturalmente in alcun modo identificabili con l’entità assoluta che i metafisici tentarono vanamente di addomesticare nel loro idioma.*” (p. 23).

A questo riguardo, la tesi di Kolakowski, espressa più esplicitamente più avanti (p. 55), è quella di non identificare il Dio-persona (governatore dell’universo) con l’Assoluto metafisico (realtà necessaria auto-fondata), anche se, d’altra parte, ricorda come la filosofia cristiana ellenizzata abbia cercato incessantemente di affermare questa identità.

### 3. Orrore metafisico per l’esistenza dell’io

L’Autore ci introduce a quello che lui chiama “orrore metafisico” prendendo in considerazione quel concetto di esistenza che, sebbene possa essere svuotato relativamente al mondo dell’esperienza sensibile (nel *nominalismo medioevale*, ad esempio), mantiene, invece, tutta la sua innegabile pregnanza metafisica e, in questo senso, “orrore”, quando essa (esistenza) venga riferita all’Assoluto o all’io: “*L’orrore consiste in questo: se nulla esiste veramente tranne l’Assoluto, l’Assoluto è nulla; se nulla esiste veramente tranne me stesso, io sono nulla.*” (p. 25) Il nulla dell’Assoluto appare come tale nella coscienza della realtà temporale e contingente in cui sembriamo essere; ma anche l’io pare fatalmente dissolversi nella stessa contingenza temporale. Dunque, un medesimo destino di annichilimento sembra accomunare l’istanza (l’orrore) metafisica accampata dall’Assoluto e dall’io.

L’*orrore metafisico* per l’esistenza dell’io viene evidenziato da Kolakowski, richiamando l’argomento cartesiano del sogno; a questo argomento, un empirista radicale come Mach potrebbe obiettare affermando l’irrelevanza, ai fini pratico-utilitaristici, della questione se il mondo sia reale o sia solo sognato. L’Autore, chiedendosi dapprima se possiamo rimanere soddisfatti della risposta empirista, conclude che per noi è irrinunciabile il concetto di esistenza in senso metafisico, e che vale innanzitutto per la realtà del soggetto.

Infatti, che ci si possa accontentare di un’idea puramente fenomenica degli oggetti del mondo circostante, potrebbe anche essere; lo stesso, però, appare difficilmente accettabile per la “mia realtà” e per quella degli “altri io”. L’assunto empirista (è reale tutto ciò che serve e che è comunicabile) si scontra con la realtà dell’io che, per questo aspetto, diviene paradigmatica: se gli “altri” fossero tutti solo dei robot “*saremmo sopraffatti da un sentimento di insopportabile solitudine.*” (p. 27).

Anche se il paradosso dell’auto-referenza gioca un ruolo inconfutabile nella definizione della *inseità* delle entità conosciute (l’impossibilità di *definire* l’ente indipendentemente dalla *definizione stessa*), per cui varrebbe la pena, forse, di accettare la soluzione dell’empirismo scettico, per quella “*identità auto-referente*” che sono io, afferma Kolakowski, quella soluzione pare improponibile e, quindi, inintelligibile, perché questa “*identità*” corrisponde “*a una intuizione più fondamentale*”. Come si potrebbe, infatti, sensatamente affermare: “*Io sono parte di un gioco linguistico*”, “*La mia realtà è relativa a modelli storicamente stabiliti della percezione*”, “*Che io esisto significa che è utile che io creda di farlo*”? (p. 29).

Per l’Autore, insomma, il *Cogito* cartesiano, più che fornire un principio per la costruzione dell’epistemologia, ci rivela “*l’unica intuizione diretta dell’esistenza.*” (p. 29).

La scoperta della *verità metafisica* (e non meramente pragmatica, dunque) dell'io, offre l'opportunità a Kolakowski di accennare a Nietzsche e, in particolare, alla sua lucida e drastica critica a qualsiasi forma di antropomorfismo che illuda gli uomini su ipotetici fondamenti metafisici delle loro debolezze e dei loro miseri desideri. Obietta a Nietzsche, dapprima, come non sia possibile praticare alcun dubbio senza presupporre una qualche verità, quindi, e in conseguenza di ciò, come non sia provato che il bisogno di un *ordine metafisico* sia solo frutto di una vana esigenza antropomorfa. La temporalità costitutiva dell'esserci umano "*potrebbe essere causa di disperazione se non vi fosse nessun Essere Assoluto che potesse ripristinare la nostra sicurezza e il sentimento che dopo tutto un ordine c'è.*" (p. 31).

#### 4. Orrore metafisico per l'esistenza dell'Assoluto

All'orrore metafisico per l'esistenza dell'io, segue quello per l'esistenza dell'Assoluto. Due i modi di pensarlo: uno risponde alla domanda: "*Da dove vengono le stelle, la terra, i pianeti e le creature umane?*" (p. 33); l'altro si chiede invece: "*Se ogni cosa è finita e corruttibile come è possibile che ogni cosa non si converta nel nulla?*" (p. 33); quest'ultimo modo di pensare l'Assoluto sta alla base dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, che si può così riassumere: "*Se il mondo è qualcosa di più di un abisso autoannullantesi, deve esserci qualcosa che è obbligato ad esistere, la cui non esistenza sarebbe una contraddizione sia logica che ontica.*" (p. 33) Questa necessità d'esistenza, poi, è sua, dell'Assoluto cioè, non nostra: denunciare qui un "circolo vizioso" è, per Kolakowski, fuori luogo, e questo perché, non essendo dèi, non possiamo iniziare da zero, senza presupposizioni.

D'altra parte, la ricerca del fondamento ultimo (o Assoluto) costituisce una parte irrinunciabile dell'esperienza umana e, pertanto, la sua negazione (della ricerca si intende) non è meno arbitraria dell'affermazione della sua validità.

L'Autore prosegue nel configurare un Assoluto che, come tale, non può non porsi come *totalità*, come *infinità*, e anche come *unicità*; quest'ultimo aspetto apre la questione relativa all'auto-sufficienza dell'Assoluto, e, dunque, sul rapporto con la realtà finita, sul modo in cui questa dipenda da Quello, e come quest'Ultimo possa essere conosciuto da quella.

Una volta che ci siamo incamminati per questi passaggi cruciali, non possiamo fare a meno di affrontare quella che per Kolakowski rappresenta una "*trappola metafisica*", e che consiste nel dover pensare sì Dio come Assoluto, ma nel sentirsi, allo stesso tempo, obbligati ad attribuirgli quelle caratteristiche, quali la *bontà*, la *personalità*, che non possono non essere implicate nel suo rapporto creaturale col mondo.

La ricerca più approfondita, ma anche più travagliata, su tale questione è stata senz'altro quella portata avanti dal neoplatonismo. Accennando a Proclo, l'Autore evidenzia la difficoltà di pensare la bontà divina come "*bontà intrinseca*", cioè come quella bontà che dovrebbe esserci anche indipendentemente dalla creazione del mondo. Insomma, "*il problema più angosciante del neo-platonismo consiste nella sua incapacità di spiegare come l'Uno possa essere creativo e responsabile dell'intero universo.*" (p. 41).

Kolakowski si sofferma, con la scioltezza e l'incisività che contraddistingue la sua prosa filosofica, sui nodi aporetici che, da Platone in poi, travagliano l'indagine metafisica, e che si radicano sull'estenuante tentativo di pensare l'Uno come principio o come causa del mondo. A un Dio-Uno, razionalmente pensato, ma "*sterile*" perché impossibilitato (razionalmente) ad "*uscire da sé*" nella creazione, è, forse, preferibile

“*un dio martire che sacrifica se stesso nell’atto della creazione*” (p. 43)? Dunque, il mondo come “*cruor Dei*” (sangue di Dio)?

E qui, allora, è d’obbligo per l’Autore fare un cenno alla visione cristiana del mondo.

### **5. Orrore metafisico tra l’ineffabilità del Dio cristiano e il Nulla**

Con Damascio, grande neo-platonico del VI sec., ultimo capo dell’Accademia, l’*orrore metafisico* trova il suo vertice. Infatti, la riflessione sull’Assoluto (*Ultimum*) si radicalizza in modo tale da far emergere con tutta la loro forza le aporie in cui il linguaggio, che Lo (Assoluto) vuole esprimere, si trova imbrigliato; ci si imbatte nelle difficoltà proprie di chi, come Damascio, abbandonando ogni contatto con la realtà sensibile, intende “*muoversi nel cielo di puri “onta”.*” (p. 44).

Neanche l’Uno può considerarsi l’*Ultimum*, perché neanche “Uno” si può dire; ma neanche si può dire “ineffabile” ... “*dicendo che una realtà è completamente ineffabile o completamente inconoscibile cadiamo fatalmente nell’antinomia dell’auto-referenza.*” (p. 45) Allora, “*ineffabilità oltre l’ineffabilità*” ... raddoppiare l’antinomia? ... e continuare così all’infinito? ...

L’impossibilità di predicare relazioni all’Uno comporta l’impossibilità di pensare al Dio creatore come Uno. Inaccessibilità totale ... Indicibile la stessa inaccessibilità ... Dunque, non resta che la “*hyperagnia*” (super-ignoranza), per cui si può dire solo “Nulla” ... Ma, cos’è dire “Nulla”? ... Definire negativamente ciò che non può essere positivamente definito? ... Ma, vale la definizione negativa? ... Come si vede “*la trappola dell’auto-referenza è inevitabilmente implicita in ogni tentativo di dire l’indicibile. Definire qualcosa indefinibile, significa negare che è indefinibile. Raccomandare “il silenzio assoluto” significa violare questo stesso comandamento.*” (p. 48)

Questo impantanarsi sempre più nell’auto-contraddizione continua quando ci si chiede come sia possibile per noi, per la nostra mente, avere una qualche idea di Assoluto, che pur si deve pensare “Ineffabile” e assolutamente irrelato a qualcos’altro e, dunque, anche alla nostra stessa mente. Infine, per Kolakowski, Damascio ha il pregio di aver svolto l’intrinseca contraddizione delle nostre menti che sono costrette a pensare l’Assoluto, registrando la consapevolezza della inadeguatezza linguistica ad esprimerlo.

Continuando in questo *excursus* storico-teoretico, l’Autore ricorda lo Pseudo-Dionigi per il quale ogni parola, riferita a Dio, è altrettanto impropria di ogni altra: di Dio non si può dire che sia *vita* o *sostanza* o *verità* o *spirito* o *unità* (cfr. “*Sui nomi divini*”); di Dio non si può pensare niente altro che il messaggio della Sacra Scrittura; questo, allora, il compromesso fra cristianesimo e neo-platonismo: da una parte, un procedere per concetti che si apre all’abisso del Nulla, dall’altra, il testo della Sacra Scrittura “*congelato nella sua superficie puramente verbale e che è pertanto inintelligibile.*” (p. 51).

L’ineffabilità di Dio, per la quale non è predicabile alcuna proprietà di cose finite, porta a doverlo pensare come il *non-qualcosa* o il *non-cosa* (Cusano). Anche in una civiltà come la nostra, in cui c’è un certo controllo nell’uso delle parole, quasi a voler esorcizzare il ritorno dell’Assoluto, il tentativo del linguaggio “*di oltrepassare i propri limiti e avventurarsi nel regno illegittimo dell’indicibile*” (p. 52) è ineliminabile. Da quale angolo possa ricomparire il fantasma dell’Assoluto non ci è dato sapere: dalla fisica, dalla matematica, dallo stesso linguaggio ... “*ma aspettarsi che l’Assoluto si lasci esiliare permanentemente dalla vita spirituale umana è probabilmente un pio desiderio di incalliti empiristi.*” (p. 53).

È la consapevolezza della nostra temporalità, della nostra contingenza, che ci porta a sospettare della nostra realtà e, quindi, a cercarla al di là di noi stessi. Al di là come Nulla rispetto al nostro autoannullamento temporale? ... “*horror metaphysicus*” ... Non sappiamo come il nulla dell’universo visibile possa venir riscattato (*Eschaton*) dall’Assoluto senza, per ciò stesso, far venir meno quest’Ultimo. Dell’Assoluto, poi, data la sua ineffabilità, non si può che pensare concettualmente il nulla; non resta che concludere dicendo che “*un Nulla riscatta un altro Nulla dalla sua Nullità*” (p. 54); ancora, dunque, “*horror metaphysicus*”.

Per Kolakowski, questo “orrore”, comunque, non deve portare alla conclusione dell’inautenticità del desiderio dell’Assoluto, tantomeno all’abbandono della sua ricerca: “*Per noi è forse meglio vacillare insicuri sull’orlo di un abisso sconosciuto piuttosto che negare la sua presenza chiudendo gli occhi.*” (p. 54).

## 6. Peregrinazioni del *Cogito*: Cartesio, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty

Riconsiderando uno dei due poli dell’ *horror metaphysicus*, quello dell’io (essendo l’altro l’Assoluto), l’Autore ritorna al *Cogito* cartesiano e alle ardue questioni che su di esso il successivo dibattito ha comportato, prima fra tutte, la difficoltà di attribuire un valore paradigmatico alla consapevolezza egologica dell’esistenza implicata dal *Cogito* stesso. L’impossibilità, poi, di articolarlo senza presupporre un significato alle parole che lo esprimono: “*cogito*” e “*sum*”; è questo, appunto, a pregiudicare la presunta principialità del *Cogito*; perciò “*nessuna parola è autotrasparente*” (p. 58), e Cartesio presume di “*invocare un’innocenza epistemologica, o presuppositionlessness (“apresupposizionalità”)*” (p. 58) che, invero, non si dà, perché “*il mondo di cui si parla non è mai nudo.*” (p. 58).

Husserl, cartesiano per eccellenza, con la sua ‘messa in parentesi’ della fede naturale nel mondo, ha elaborato quell’*ego trascendentale* che, assolutamente purificato da qualsiasi *sostanza* o *presupposto* di sorta, potesse porsi come principio metodologico e, assolto da ogni dubbio, come innegabile certezza prima. Ma, per Kolakowski, questo husserliano “*eschaton epistemologico*” richiedeva un prezzo troppo alto da pagare: uno svuotamento totale dell’io, “*atto senza attore*”, una realtà assoluta, ma vuota, “*un Assoluto conoscitivo svuotato della realtà.*” (p. 60).

A questo vuoto esito della filosofia husserliana reagì Heidegger, il quale trovò nell’*esserci* umano (*Dasein*) un’esperienza più originaria di quella astrattamente conoscitiva di Husserl, e Merleau-Ponty che, sulle orme dello stesso Heidegger, sottolineò con forza quella *priorità*, non eliminabile con alcun atto intellettuale, che si manifesta con la percezione e per cui, dunque, “*la mia esistenza non può essere ridotta alla consapevolezza della sua esistenza.*” (p. 61).

Ma anche la filosofia di Merleau-Ponty, per l’Autore, non sfugge alla “*trappola metafisica*” della totalità: come è possibile, infatti, affermare che non possiamo avere dubbi sulla *totalità del mondo percepito* se la percezione è solo e sempre parziale, essendo il tutto “*un atto intellettuale di asserzione e non una percezione*”? “*La priorità della percezione è così invalidata; se la percezione (che include il mondo) è assolutamente prioritaria, essa dovrebbe essere per definizione infallibile, come in Epicuro. Se può essere corretta, vi è allora bisogno di un altro tribunale, eguale, o più alto della percezione.*” (pp. 62-63).

Anche la percezione, allora, non ha alcun titolo esclusivo circa la questione della verità che viene perciò “decisa” – e, per Kolakowski, questa soluzione potrebbe essere accettabile anche da Merleau-Ponty – in modo pragmatico dalla comunità linguistica. Non c’è, dunque, alcun luogo privilegiato, che sia l’*ego* husserliano o che sia la

percezione merleau-pontyana, da cui possiamo porre domande ontologiche (quali: *che cos'è realmente il mondo?*) sulla realtà: “Noi conosciamo il mondo come un flusso infinito di esperienza che ordiniamo secondo vari criteri – come il tempo, lo spazio e la sostanza – per scopi pratici.” (p. 63) Per questo, “la verità intesa come una relazione fra il mondo-in-sé e la nostra percezione o conoscenza viene eliminata come un residuo di pregiudizi metafisici.” (p. 64).

Una breve digressione su Gilson dà modo a Kolakowski di accennare a quello che per il filosofo francese costituisce la “*fonte principale di aberrazione nella modernità filosofica*” (p. 64), ossia la perdita di quella intuizione dell’esistenza o di quel senso dell’atto di esistere, ricavabile anche dal biblico “*Io sono colui che sono*” (Es. 3, 14), che le filosofie cartesiane e kantiane, fondanti la modernità, hanno colpevolmente abbandonato o dimenticato.

D’altra parte, la pura absolutezza e semplicità dell’atto di esistere non offre alcuna possibilità di esprimerlo concettualmente. Si dà un’irriducibile originaria intuitività sulla quale qualsiasi mediazione intellettuale o articolazione filosofica paiono, oltre che impossibili, anche controproducenti. Abbandono della filosofia allora? ...

## 7. Universo fisico e coscienza: tentativi di conciliazione

Tornando al *Cogito* (l’io come assoluto metafisico) l’Autore mette in evidenza quello che può essere considerato il processo di “*de-cartesizzazione*”, ossia quelle linee di pensiero che, originandosi da una diversa interpretazione del *Cogito* cartesiano, concludono in una chiara e decisa reciproca contrapposizione; da una parte, lo scientismo che, “*mettendo in soffitta*” l’io a causa della sua ineffabilità e inconcepibilità, rivolge il suo esclusivo interesse a quel mondo esterno, che solo può essere misurato e conosciuto; dall’altra, l’anti-scientismo (da Fichte a Husserl) che fa dell’*ego* il fondamento intrascendibile da cui iniziare e a cui ricondurre tutto l’universo.

Tentativi di riconciliare queste *disiecta membra, natura* da una parte, *spirito* dall’altra, possono considerarsi quelle filosofie olistiche (il Tutto è in ogni parte) che prendono spunto dalla nuova fisica (David Bohm, Paul Davies). L’atto cognitivo della mente umana implica un’affinità amorosa fra la mia mente e la mente del mondo. A questo proposito Bernard d’Espagnat, partendo dalla fisica quantistica, avanza l’idea di un “*realismo non-fisico*” in cui l’universo fisico e la coscienza non sono che due lati affini e complementari della stessa realtà. Al di là delle concezioni del mondo che possono trovare ispirazioni o conferme dalle indagini della fisica, su cui, peraltro, Kolakowski dichiara la propria non-competenza, ciò che per lui merita grande evidenza (lo definisce “*miracolo dei miracoli*”) è il fatto per cui, nell’atto del conoscere, la nostra mente è in comunione con una realtà diversa da sé, il fatto cioè che la mente possa fare del mondo un evento autocosciente. Ecco perché all’incomprensibilità di Dio si può avvicinare l’incomprensibilità dell’identità autocosciente.

L’essere dell’Assoluto, come Tutto indivisibile, presente in ogni cosa è idea che da tutti i platonici arriva fino a Spinoza, il quale tenta di descrivere questo “tutto nel tutto” con un linguaggio modernizzato e geometrico (cfr. pp. 71-72). Jaspers, d’altra parte, prendendo atto dell’ineffabilità dei due assoluti (l’Uno-Tutto e l’io) e, allo stesso tempo, rifiutando la dichiarazione scienziata della loro morte – perché “*la realtà empirica non è auto-esplicativa né auto-sufficiente; il mondo non ci offre la sua comprensione.*” (p. 73) –, include l’uomo tra due realtà: Esistenza e Trascendenza (cfr. pp. 73-74).

## 8. Creazione divina e libero arbitrio umano

Kolakowski riprende, quindi, un tema già affrontato nelle pagine precedenti, e lo approfondisce prendendo in considerazione la filosofia di Leibniz: è il tema della creazione divina e, più precisamente, la questione del nesso in Dio fra onniscienza e bontà. Nel decidere fra i mondi possibili, Dio è guidato dalla prima o dalla seconda? E come conciliarle? *“In breve, dall’esistenza di un Dio primus movens, quo maius cogitari nequit, ecc. non segue immediatamente la sua bontà; ... che la perfezione implichi la bontà è un’assunzione arbitraria; procedere dalla bontà delle creature alla bontà del loro fattore non è un ragionamento corretto.”* (pp. 77-78.).

La questione della creazione divina si complica ulteriormente quando ad essa debba connettersi la *creazione umana*, ossia la capacità da parte dell’uomo di fare il bene o il male. In proposito, la discussione sul libero arbitrio andava, per lo meno, da Agostino a Lutero (cfr. pp. 81-83), per essere ancora oggi problematica. La decisa affermazione del libero arbitrio da parte di Descartes, poi, non poteva non comportare l’estrema difficoltà nel concepire la perfetta attualità e l’assoluta onnipotenza di Dio, infatti *“se ognuno di noi è una fonte di iniziativa indipendente che mette se stesso in movimento e non ha alcuna causa sufficiente oltre se stessa, noi sembriamo compiere atti creativi ex nihilo, aggiungere all’essere qualcosa che non era lì prima, alimentare, rafforzare o accrescere Dio.”* (p. 83).

Il riferimento al Dio personale, che si rivela nella Bibbia, offre l’occasione all’Autore di mettere a tema il rapporto tra mito e filosofia e a contestare il voler tradurre il mito in *teoria filosofica*; a proposito della presunta traducibilità del contenuto mitico in un linguaggio filosofico non-mitico, scrive: *“Credere che si possa rendere chiaro questo contenuto o renderlo intelligibile attraverso questa sorta di traduzione non è più credibile che presumere che si possa offrire a qualcuno il significato di un’opera musicale dicendogli “intorno a cosa è”. I miti sarebbero superflui se avessero equivalenti metafisici. Se essi esprimono e celano una realtà ultima è perché questa realtà non è esprimibile in abstracto, non è riducibile ad alcun gergo teoretico.”* (pp. 84-85).

Il Dio della Bibbia, proprio perché gioisce per il bene che riusciamo a fare e soffre per le nostre iniquità, non può essere un assoluto perfettamente attuale ed immutabile, ma *diviene* con le sue creature; è un Dio storico, e solo così concependolo possiamo affermare il libero arbitrio umano. Diversamente, se Dio dovesse intendersi come la perfetta attualità ed immutabilità dell’Assoluto, *“questo dischiuderebbe un altro aspetto dell’horror metaphysicus: se Dio è l’Assoluto, non vi è né bene né male e a fortiori nessuna distinzione fra essi.”* (p. 86).

L’Autore cita Scoto Eriugena, Eckhart, Cusano quali pensatori che hanno cercato di esprimere in linguaggio filosofico questo *essere-nel-mondo* di Dio, della cui sussistenza antecedente la creazione nulla importerebbe, perché *“è diventando ‘qualcosa’ come creatore, amante, e legislatore, che Dio può essere preso in considerazione e amato.”* (p. 87) Ciò implica l’idea semplice, ma profonda, che non vi è *“alcuna conoscenza puramente intellettuale di Dio”* (p. 88), e, dunque, che un concetto meramente intellettualistico di Dio è non solo inutile alla vita, ma è anche vuoto in termini cognitivi; in questo, per Kolakowski, convergono il pensiero autenticamente platonico e l’autentica interpretazione della Sacra Scrittura.

Con una breve notazione storica l’Autore rileva, in proposito, una certa ambiguità nella storia della moderna Chiesa romana, oscillante tra due linee di pensiero: quella che comprende molti Padri, Dottori e Mistici (fra cui S. Bernardo, S. Bonaventura, Taulero, Tommaso da Kempis, S. Giovanni della Croce, Santa Teresa) che non considera affatto conoscenza la speculazione filosofico-teologica su Dio; quella che, trovando nella Controriforma una sua precisa codificazione, ritiene invece valida la conoscenza

speculativa di Dio. Non si tratta, comunque, di entrare nel merito di questa problematica – *devozione-contro-conoscenza* (cfr. p. 89) –, anche perché essa non è una prerogativa specifica e limitabile quindi alla dogmatica cristiana, ma presenta, piuttosto, una dimensione universale, ritrovandosi anche nelle tradizioni buddista, ebraica, platonica.

Più interessante allora, per Kolakowski, riproporre il confronto fra il linguaggio mitologico e il linguaggio metafisico: così come si dice in quello (del mito) che Dio gioisce o si rattrista per la nostra condotta, in questo (della metafisica) si afferma che Dio, dal nulla, diviene “qualcosa” nelle nostre anime e, dunque, che comunque “*noi forniamo a Dio un aiuto necessario a edificare l’Ultimum, a far divenire Dio quello che è.*” (p. 90) Concludendo questo punto, l’Autore sottolinea come la credenza di riuscire a conoscere e a ‘creare’, nel bene e nel male, l’Essere sia decisamente non-kantiana, e come tale credenza si radichi piuttosto nel pensiero tradizionale. (cfr. pp. 90-91).

## 9. Filosofia nella babele dei linguaggi possibili

La scelta *su tutti i linguaggi possibili* (cfr. p. 94), pur essendo tale, scelta appunto, non è arbitraria o cieca o casuale: i grandi filosofi forniscono una parziale auto-comprensione della propria civiltà “colorandola” con la loro personalità; essi fanno avanzare lo “spirito del tempo” creando o co-creando nuovi linguaggi. La comprensione di un nuovo linguaggio filosofico spesso più che compiersi *in primis* cognitivamente, si attua in una credenza, in un atto di fede (*credo ut intelligam*), per cui cioè “*una filosofia diventa intelligibile attraverso una sorta di iniziazione che non è preceduta da un atto di comprensione intellettuale.*” (pp. 95-96) Comprendere è, in qualche modo, accettare, e, in questo senso, grandi filosofi si sono lamentati spesso di non essere compresi: così Wittgenstein nei confronti di Bertrand Russell, ed Hegel; studiosi sostennero che Aristotele non aveva capito Platone, il quale, a sua volta, non avrebbe compreso l’insegnamento del maestro Socrate; “*Avicenna lesse quaranta volte la Metafisica prima di afferrarne il senso, Giansenio dovette leggere l’opera completa di Agostino dieci volte e i suoi lavori sulla grazia trenta volte prima di avere il coraggio di comporre il suo voluminoso trattato eretico. James travisò Peirce non meno di come Sartre travisò Heidegger, e così via.*” (p. 96).

Questo *excursus* storico evidenzia efficacemente come l’assenza di un (o del) linguaggio onnicomprensivo (l’occhio divino) comporti per la filosofia un’immensa e indefinita complessità di linguaggi. E, allora, Kolakowski, ancora una volta, si chiede: “*come posso attenermi a un particolare linguaggio (o a un angolo da cui si vede il mondo, o a una regola di interpretazione dell’intera esperienza) e non dotarlo di un valore cognitivo privilegiato?*” (p. 97) E come conciliare, poi, quel *super* o *meta* linguaggio, che *doterebbe* di quel *valore cognitivo privilegiato* o assoluto, con lo stesso linguaggio particolare? L’inconciliabilità, per l’Autore, sarebbe qui sinonimo di incoerenza.

Altrettanto incoerente sarebbe mettere insieme il principio di tolleranza, che predica “*tutte le posizioni metafisiche sono egualmente buone*” (p. 97), con una posizione metafisica particolare: “*Quando cerco di tenere a mente questo principio (quello di tolleranza) e di combinarlo con la mia posizione particolare, sono incoerente, perché allora affermo “la mia posizione è buona quanto qualunque altra, anche se è incompatibile con esse.”*” (p. 98).

Ma potrebbero esserci più dimensioni della realtà assolutamente indipendenti fra loro e che, pertanto, richiederebbero più linguaggi per essere espresse, linguaggi che, di conseguenza, sarebbero intraducibili fra loro. Si dovrebbe, dunque, poter affermare che “*non possono essere messi a confronto.*” (p. 99) Questa affermazione, però, ci ricaccia

nel dilemma già evidenziato a proposito dell'affermazione del principio di tolleranza, cadiamo cioè nell'incoerenza di affermare (da una posizione superiore o presunta tale) l'inconfrontabilità e, allo stesso tempo, di "comprometterci" con una particolare metafisica.

Per Kolakowski "*l'ecumenismo metafisico è meno affidabile e logicamente più precario di quello religioso*" (p. 99), e, dopo aver argomentato sul "*nocciolo*" che può accomunare tutte le religioni, mette in evidenza la peculiarità dell'ecumenismo filosofico, rispetto a quello religioso, peculiarità che consiste nel doversi, comunque, articolare nel linguaggio e nell'offrire argomenti rispetto a ciò che in campo religioso, invece, può essere a buon diritto considerata un'esperienza inesprimibile; insomma, la filosofia "*aspira non solo alla verità ma alla verità letterale.*" (p. 101)

Questa *letteralità*, d'altra parte, incontra il grosso scoglio dell'intraducibilità (o traducibilità?) da una lingua all'altra. A mo' d'esempio l'Autore cita un'espressione di Heidegger - *Das Sosein des Daseins ist die Sorge* - sottolineando come potrebbe essere molto approssimativamente tradotta nell'ambito della filosofia analitica (cfr. p. 102); accenna poi alla difficoltà di tradurre nei linguaggi occidentali anche parole come *Tao* o *Atman*.

Di fronte a questa babelica confusione delle lingue, il peccato originale della filosofia consisterebbe nel voler scoprire il significato e l'unità del mondo, basandosi solo sui sensi e sulla logica, e questo è anche il mito della ragione illuministica; perciò, "*la confusione delle lingue in filosofia è una punizione per lo stesso atto di inventare la filosofia, o la vendetta della mitologia sull'Illuminismo per l'arrogante tentativo dell'Illuminismo di distruggerla.*" (pp. 105-106).

La pretesa, poi, della filosofia di ergersi a indiscutibile giudice non poteva non ritorcersi nella pretesa per chiunque di esercitare tale funzione, e questo proprio perché "*non vi era alcuna Corte suprema a sancire la maggiore fondatezza di una pretesa rispetto a un'altra.*" (p. 106) Ecco, allora, aprirsi l'incertezza senza fine dell'*horror metaphysicus*.

## 10. Ricerca di senso come ineliminabile tensione all'Assoluto

Kolakowski conclude questo suo prezioso volumetto col tentativo di *leggere il mondo*, proponendo cioè alcune riflessioni sul "*significato*" di cui parla l'ermeneutica. Già da una prima ricognizione fenomenologica sugli ordinari comportamenti umani emergono costantemente "*significati*" che non sono riducibili a esperienze pratico-utilitaristiche (bisogni di sopravvivenza della specie, meri fattori psicologici). Questi *significati* possono aprire a quella dimensione separata dell'essere che Hegel chiamò *Spirito universale*.

L'ermeneutica, tuttavia, non ha la pretesa hegeliana di conoscere la meta finale dello Spirito, ma questo non vuol dire che essa non si metta in ascolto di ogni cosa, che mai è priva di "*significato*". Ma *quest'ultimo* è perché noi lo creiamo, oppure ci limitiamo a scoprirlo?

Ad avviso dell'Autore, l'ermeneutica risponde che facciamo entrambe le cose, e questo potrebbe conciliarsi anche con la concezione del "*Dio storico*", discussa precedentemente.

L'alternativa a questa concezione metafisica dell'ermeneutica può essere solo una coerente immagine scientifica del mondo: l'universo è senza scopo, non vi è alcun "*significato*" al di là delle umane intenzioni, è segno di infantilismo mentale chiedere "*chi abbia fatto le montagne*"; l'Illuminismo, a questo punto, direbbe: "*smetti di fare domande da bambino!*"

Ma queste domande, che nascono dalla “*tentazione di percepire l’universo come una scrittura segreta*” (p. 112), sono in realtà ineliminabili nell’uomo. E perché, poi, si dovrebbero eliminare? ... “*Non è ragionevole pensare che se l’esistenza fosse priva di scopo e l’universo vuoto di significato, noi non avremmo non solo mai raggiunto la capacità di immaginare in altro modo, ma neppure la capacità di pensare precisamente questo: che l’esistenza è priva di scopo e l’universo vuoto di significato?*” (p. 113)

Se questo è ciò che consapevolmente viviamo, alla filosofia non resta che continuare ad interrogarsi sul senso di questa vita e su quello della stessa esistenza; d’altronde, è solo in questo modo che possiamo mantenere viva quella tensione all’Assoluto che, in ogni caso, non riusciremmo ad estirpare, anche se provoca in noi quell’*orrore metafisico* che Kolakowski ha saputo così ben raccontare.