

Holger Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom and the Critique of Modernity*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010. Un volume di pp. 293.

Holger Zaborowski, *assistant professor* alla Catholic University di Washington, raccoglie in questo volume un percorso attorno ai temi che costituiscono la trama dell'intero cammino speculativo di Robert Spaemann. Gli scritti spaemanniani sono preferibilmente brevi saggi e articoli nei quali dall'argomento in questione la riflessione si allarga fino a toccare nodi fondamentali e fenomeni ampi. La struttura del volume di Z., così come l'organizzazione interna di ciascuno dei capitoli, riflette questo carattere del filosofare spaemanniano; le questioni si rimandano e intrecciano tratteggiando un quadro denso ma che l'autore riesce a mantenere chiaro e coerente.

Nel primo capitolo, intitolato *Philosophy in a time of crisis*, Z. presenta la filosofia di Spaemann come una riflessione sulla modernità e sulla sua fine. Egli osserva come Spaemann insista sulla carenza autofondativa del moderno per evidenziare come sia questo problema a generare il carattere astratto della sua riflessione e a metterne in moto la dinamica *dialettica*. I concetti cardine della speculazione filosofica infatti, quando vengono pensati entro tale paradigma, tendono a subire un incontrollabile capovolgimento di significato nella loro traiettoria storica. La modernità, inoltre, continua ad aver bisogno, per l'intelligibilità e operabilità stessa della sua proposta, di quel fondo di cultura e di umanità che essa tenta di smontare. Per questo nel secondo capitolo, intitolato *Conversation, recollection, and the search for happiness: Spaemann's understanding of philosophy*, Z. qualifica il pensiero di Spaemann come un pensiero "rammemorante", un movimento nella direzione della comprensione di sé e del mondo nei loro contenuti irriducibili a una ragione astratta e funzionalizzante. Queste caratteristiche lo avvicinano ad alcune istanze fondamentali della fenomenologia, anche se Z. preferisce definire la filosofia di Spaemann come un *metaphysical realism*, come un'ontologia che si connette essenzialmente all'etica in virtù della convinzione che è nell'essere personale che la realtà dischiude la sua pienezza. Ciò delinea le due strade intraprese dal filosofare spaemanniano: la prima è quella della distruzione della «representation of Being as process, not only by means of a close historical analysis of how this representation of Being developed but also by shedding light on its implications, which are counter-intuitive in so far as they contradict the way human beings always already understand themselves» (p. 42). Per l'autore è a questo percorso che devono venire riallacciate le serrate critiche che Spaemann indirizza agli approcci genealogici all'ontologia e all'etica, caratteristici, ad esempio, delle riflessioni di

Nietzsche e Luhmann, o, più specificamente, le obiezioni all'utilitarismo. La seconda strada è quella positiva di una «reconstruction of a realistic understanding of Being by means of a recollection of what Spaemann considers self-evident – that is, the experience that reality is ultimately not an endless stream of becoming, but a *mixtum compositum* of substantial Being and becoming. It is a reality of substances and subjects and, in its highest form, the reality of persons who freely 'have' their nature» (p. 42).

Z. ritiene che ciò possa mostrare le analogie con i percorsi di Charles Taylor e, con qualche distinguo, di Alasdair MacIntyre. Il punto comune è quello di una riproposizione delle nozioni chiave della tradizione metafisica ed etica in un contesto, come quello moderno (o di fine della modernità), che pur “iconoclasticamente” perseguitandole, continua ad affannarsi senza successo nel tentativo di surrogarne la validità epistemologica e deontologica. La filosofia spaemanniana, nell'analisi di Z., è quindi un “far memoria” di ciò che è in sé evidente che si oppone al carattere costruttivistico della filosofia moderna, la quale assegna a se stessa il ruolo di dichiarare quali esseri umani siano persone. L'originalità naturale dell'esser-persona per Spaemann non è tuttavia qualcosa di naturalistico proprio in virtù della piena (e autoevidente) qualità teleologica del concetto di natura. Z. osserva che ciò che la filosofia spaemanniana si è impegnata a realizzare è stata proprio la riscoperta della natura come condizione teleologicamente normativa della libertà. Si tratta di una riscoperta che può avvenire solo ermeneuticamente e non attraverso la ragione deduttiva in quanto, appunto, ciò che vale come evidenza, seppur obliata, può essere solo mostrato o riportato alla memoria. Si radica qui, secondo Z. la riproposizione spaemanniana del tema del “giusto di natura” secondo una prospettiva feconda dal punto di vista critico e, allo stesso tempo, originale nella sua classicità. Z. osserva inoltre che la fisionomia ermeneutica della *praxis* filosofica spaemanniana le fornisce quel carattere di “conversazione” che la distanzia tanto dai tentativi di Apel e Habermas quanto dal decisionismo schmittiano.

Questa concezione socratico-platonica della filosofia è quella con la quale Spaemann entra tra le maglie del pensiero moderno con la convinzione di aver evitato in partenza le trappole riduzionistiche, recuperando una conoscenza «that provides a measure and criterion for 'absolute reflection' and universal judgment, particularly for a critique of the scientific and functionalistic spirit of modernity» (pp. 88-89).

Nel terzo capitolo, intitolato *The dialectic of Enlightenment: Spaemann's critique of modernity and its dialectic*, la fisionomia dialettica della modernità viene mostrata come l'esito coerente del suo incedere astratto. Per Spaemann essa colpisce tutti i concetti strutturanti la tradizione filosofica occidentale (natura, storia, libertà, ragione) radicalizzandone a tal punto i caratteri da renderli irricognoscibili e fatalmente esposti a una procedura di uguale e contraria *reductio ad nihilum* da parte di istanze opposte di pensiero, anche se, come osserva Z., Spaemann non appartiene a coloro che criticano la modernità *tout court*. Alla lettura spaemanniana di Rousseau Z. dedica uno spazio giustamente ampio. Il Rousseau di Spaemann, infatti, mostra in azione non solo i presupposti moderni del pensiero ma anche una precisa consapevolezza della rottura con la tradizione classica, finendo per incarnare esemplarmente anche il carattere problematico e oscillante della critica

moderna. In tal senso egli è il padre di ogni modernismo e di ogni anti-modernismo. Nel suo cammino di pensiero si può vividamente percepire il rovesciamento dei concetti classici di 'natura', 'storia', 'socialità' una volta che questi vengono disancorati dalla loro base teleologica. Importante è anche il riferimento al ruolo della dottrina cristiana nel valutare l'impatto della trasformazione moderna. È ad esempio, il caso della dottrina del peccato originale la quale è per Z. questione decisiva nell'analisi spaemanniana della modernità.

Nel quarto capitolo, intitolato *Society, philosophy, and religion: Spaemann and the dialectic of anti-modernism*, Z. tratta le analisi spaemanniane dell'antimodernismo muovendo innanzitutto dalla tesi di dottorato dedicata al visconte de Bonald e pubblicata nel 1959 (*Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Klett-Cotta 1998²; tr. it. Laterza 2002). Z. rileva con acume che in Spaemann la tesi del carattere dialettico della modernità si salda a un fondamento così profondo da definire anche gran parte dei tentativi di reazione a essa. Per questo Spaemann non abbraccia l'antimodernismo. Z. riconnette i temi del volume spaemanniano del 1959 al dibattito in Germania nel secondo dopoguerra. La ricerca di una nuova e umana fonte dell'autorità e di una nuova immagine della società riproponevano le questioni fondamentali del fine dell'uomo e della società, questioni per le quali una certa volontà di restaurazione vedeva nelle chiese cristiane una forza da reintrodurre nello spazio pubblico per riproporre e consolidare la rinascita democrazia. Z., pur osservando che in quel testo poco rimanda ai dibattiti in atto nella Germania di allora, annovera a ragione Spaemann tra gli scettici riguardo a una tale prospettiva. Il riferimento, sorprendentemente attuale, a Chesterton e, soprattutto, all'antimodernismo di Peguy serve a Spaemann per mettere in evidenza quel «substantial belief» nella vera libertà che rifiuta ogni sua interpretazione funzionale alle necessità della politica. Il testo su Bonald contiene, da questo punto di vista, secondo Z., una implicita critica anche a Schmitt. La pretesa universale del Cristianesimo, il quale in Spaemann è sempre riguardato come il luogo e il garante dell'inoperabilità funzionalistica delle verità sostanziali della vita umana, subisce, in Bonald e in Schmitt, una vera e propria assimilazione all'orizzonte politico. È però nella sociologia di Luhmann che, secondo Z., Spaemann ha individuato il tentativo più sistematico di riduzione funzionalistica (e nichilistica). La dissoluzione di ogni realtà a una rete di relazioni funzionali pensate dalla prospettiva del "sistema" viene assimilata da Spaemann alla (problematica) pretesa totalizzante del pensiero hegeliano. Essa dissolve quella struttura d'esperienza sulla quale tanto la fede cristiana quanto la filosofia nel suo senso più essenziale si basano.

Nel quinto capitolo, intitolato *Nature, freedom, and persons: Spaemann's philosophy of Selbstsein*, Z. affronta la parte della filosofia spaemanniana più recente e nota. Di fronte ai sempre più frequenti tentativi di problematizzare e relativizzare il riconoscimento di *chi* è persona, Z. rileva che è l'impostazione stessa che Spaemann offre del problema della persona a risultare caratteristica: mantenere l'originarietà di tale nozione è questione decisiva per la possibilità stessa di esperire qualcosa come veramente reale. Nel confronto puntuale che Z. istituisce tra Spaemann e le tesi di Parfit e Singer emerge infatti che il punto focale della que-

stione risiede sul piano ontologico della “sostanza” vivente più che non su quello etico-pratico. Contro l’assolutizzazione degli estremi astratti della realtà personale concreta – materia e spirito – il pensiero spaemanniano procede, in un certo senso fenomenologicamente, a mostrare che il dato originario della nostra personalità, quale appare nell’esperienza di sé e degli altri come esseri viventi in un libero rapporto pratico con il mondo, si offre come presupposto persino negli stessi tentativi di una sua riduzione in senso naturalistico o trascendentale. Sul piano più positivo l’affermazione spaemanniana secondo la quale *ogni* essere umano è persona viene ripercorsa da Z., coerentemente con l’approccio sviluppato in *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’* (Klett-Cotta 2006³; tr. it. Laterza 2007²), seguendo il complesso lavoro di “ostensione” dell’identità personale che il pensatore tedesco svolge tra le pieghe profonde dell’esperienza linguistica, etica e conoscitiva dell’uomo. Ciò che tale lavoro incontra al fondo è la persona come *Selbstsein*, come esser-sé, come identità la cui base naturale, lungi dall’essere qualcosa di distaccabile da essa, agisce piuttosto come tensione immanente ed estatica allo stesso tempo nella direzione specificamente umana della riuscita della vita nella sua totalità. È al «more comprehensive horizon» dell’*amor benevolentiae* che, osserva Z., Spaemann ancora il rischiaramento, ontologico ed etico assieme, dell’essere personale. Scrive Z.: «One of the most fundamental arguments Spaemann proposes for the connection between ethics and ontology is the fact that we need to conceive the other as real, as a ‘thing-in-itself’, not as an image of ourselves or as a fiction, in order to have the experience of obligation towards the other» (p. 217). Z. dedica pagine dense all’analisi spaemanniana delle esperienze fondamentali della ‘promessa’ e del ‘perdono’. Si tratta di atti praticabili solo tra persone, i quali tuttavia possiedono un peculiare carattere rigenerativo dell’identità personale stessa e ostensivo della sua dimensione trascendente. Nella parte finale del quinto capitolo Z., in uno dei paragrafi più densi del suo volume, riflette proprio sulla caratteristica valenza della nozione spaemanniana di ‘trascendenza’. L’atto di riflessione presuppone, per non essere vuoto, questo essere-in-sé al quale, in ogni caso, esso si può rivolgere sempre e solo nell’atto di riflessione. È però difficile trovare un equilibrio capace di mantenere senza ridurre un polo all’altro. Z. osserva giustamente che è a Schelling e alla sua nozione di *unvordenklich*, più che a Hegel, che Spaemann si rivolge per trovare un modo meno ambiguo di pensare la relazione tra trascendenza e riflessione. Se l’essere è liberamente creato, non è né necessario né possibile, ma contingente. Una contingenza storica che la filosofia deve prendere sul serio, lasciandola essere come luogo della propria origine. Si può così comprendere la caratteristica difesa del Cristianesimo sviluppata da Spaemann. Z. osserva che l’influenza della speculazione dottrinale cristiana non solo è decisiva per la nozione di persona come *Selbstsein*, ma è solo da una prospettiva creazionistica, pur rivisitata filosoficamente, che Spaemann ritiene si possa mantenere la concepibilità di tale nozione nella sua pienezza.

Il sesto capitolo – *Christianity, philosophy, and the end of modernity* – è dedicato proprio alla concezione spaemanniana del rapporto tra Cristianesimo e filosofia e alle sue implicazioni per le filosofie post-moderne. Il contributo di Spaemann alla riflessione sul Cristianesimo è un contributo da laico, osserva Z., ed è normalmente

orientato ad affrontare questioni specifiche. Spaemann muove da una posizione di «Christian orthodoxy» ma da questa svolge una critica della modernità che possiede la pretesa non solo di difendere il Cristianesimo dalla tentazione di autointerpretarsi secondo lo spirito della modernità, ma anche di affermare che solo in esso si può trovare una difesa piena della ragione. Ciò tuttavia esige che il carattere storico e non-speculativo del Cristianesimo rimanga qualcosa che la filosofia non deve pretendere di assimilare. Secondo Z. ciò conduce Spaemann a mostrare una preferenza per un pluralismo filosofico nel quale le differenti teorie non pretendono di ergersi a verità religiose.

Z., richiamandosi esplicitamente a Schelling, parla della filosofia spaemanniana come di un *empirismo speculativo* il quale «not only shows that philosophical speculation does not need to contradict the gift of reality (thus being empirical in a non-dogmatist way), it also shows how the 'in-self' and the 'for-me' are brought together and reconciled in the experience of the absolute, most importantly in the 'experience' of God and of the person» (p. 251).

In conclusione si può affermare che questo volume di Z. è uno studio denso che mostra tutta la competenza e familiarità che l'autore possiede non solo con la ricca e variegata produzione spaemanniana ma anche con il quadro di autori e di temi che attraversano il dibattito filosofico attuale. Z. riesce nell'impresa di indicare un percorso adeguato e rispettoso che consente di entrare nella trama della filosofia di Spaemann comprendendone i capisaldi, gli obiettivi critici e positivi, ma anche di replicarne lo sguardo e, per così dire, di ripercorrerne il "gesto". Essa viene presentata mettendone bene in evidenza le matrici "classiche", facendola allo stesso tempo interagire, criticamente e positivamente, con gli autori più recenti e generando così una "osmosi" da cui esce arricchita tanto la comprensione del pensiero spaemanniano quanto il quadro di alcuni dei più recenti dibattiti filosofici. Chiude il volume una ricca bibliografia primaria e secondaria.

Matteo Amori
Università degli Studi di Bergamo
matteo.amori@unibg.it