

IL FILO DI ARIANNA DELLA FILOSOFIA



VOL. III

LE FILOSOFIE
DOPO HEGEL

Martino Sacchi

Ledizioni

Milano
2022

IL FILO DI ARIANNA DELLA FILOSOFIA

VOLUME III

LE FILOSOFIE DOPO HEGEL

Martino Sacchi

Ledizioni

2023 Milano

INDICE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	10
Perché Rousseau è importante?.....	10
La critica alla società esistente.....	10
La riforma politica: il <i>Contratto Sociale</i>	15
L'educazione e l' <i>Emilio</i>	18
IMMANUEL KANT.....	22
Perché Kant è importante?.....	22
Il periodo precritico.....	23
La Critica della ragion pura: il programma di ricerca.....	24
Lo schema della Critica.....	25
L'esperienza e la conoscenza fondata.....	26
I livelli di unificazione.....	28
L'estetica trascendentale, ovvero il livello della sensibilità.....	28
L'analitica trascendentale.....	30
La deduzione delle categorie.....	32
Lo schematismo.....	33
La risposta a Hume.....	35
La dialettica trascendentale.....	35
Prova ontologica.....	39
Prova a posteriori (o fisico teologica).....	39
Prova teleologica.....	40
La Critica della ragion pratica.....	40
La Critica della facoltà di giudicare.....	45

IL PASSAGGIO AL ROMANTICISMO.....	48
Lo Sturm und Drang.....	48
Il Romanticismo come sintesi di Sturm und Drang e Classicismo.....	49
La Sehnsucht e l'arte.....	50
Il Romanticismo e la storia.....	52
ARTE E VERITÀ NEL ROMANTICISMO.....	56
Perché il tema è così importante?.....	56
Il ruolo dell'arte.....	59
GEORG WILHELM HEGEL.....	64
Perché Hegel è importante?.....	64
<i>La Fenomenologia dello Spirito</i>	67
La dialettica.....	68
La formazione della coscienza.....	73
Dalla coscienza all'autocoscienza.....	75
La coscienza come «appetito».....	75
La dialettica servo-signore.....	76
Triade della cultura.....	80
Dall'autocoscienza alla ragione.....	81
La coscienza storica.....	82
Il «sistema» filosofico.....	84
La logica.....	84
La filosofia della Natura.....	86
La filosofia dello Spirito.....	86
Lo Spirito assoluto.....	91
ARTHUR SCHOPENHAUER.....	94
Perché Schopenhauer è importante?.....	94
Il mondo come volontà e rappresentazione.....	94

Il Wille.....	96
L'ontologia.....	97
Il godimento estetico.....	97
L'etica della compassione.....	98
L'Ascesi.....	98
SØREN KIERKEGAARD.....	100
Perché Kierkegaard è importante?.....	100
L'esistenza di un Singolo.....	100
Il problema della comunicazione.....	103
I tre stadi della vita.....	105
<i>Enten eller</i>	105
Lo stadio estetico della vita.....	106
Lo stadio dell'etica.....	107
La crisi dell'etica e il passaggio allo stadio religioso.....	108
La dialettica dell'esistenza e vita religiosa.....	110
KARL MARX.....	112
Perché Marx è importante?.....	112
L'eredità hegeliana.....	114
La critica a Hegel.....	115
L'economia.....	116
La proprietà privata.....	118
Struttura e sovrastruttura.....	119
<i>Il manifesto del partito comunista</i>	120
<i>Il capitale</i>	122
IL POSITIVISMO.....	126
Perché il positivismo è importante?.....	126
I principi del positivismo.....	127

Il positivismo in Francia: Auguste Comte.....	129
Il positivismo in Inghilterra: John Stuart Mill.....	130
FRIEDRICH NIETZSCHE.....	134
Perché Nietzsche è importante?.....	134
Apollineo e Dionisiaco.....	134
Le «maschere» di Nietzsche.....	136
L'ultima maschera: la scienza.....	138
Così parlò Zarathustra: l'Übermensch.....	139
La metafora del nano.....	140
La volontà di potenza.....	141
Nietzsche come «maestro del sospetto».....	142
LA FILOSOFIA DEL NOVECENTO.....	144
Che cosa è la filosofia dopo Hegel?.....	144
L'autosuperamento della filosofia.....	145
La filosofia e le scienze.....	147
HENRY BERGSON.....	150
Perché Bergson è importante?.....	150
Il tempo scientifico.....	151
Il tempo come durata.....	152
La percezione.....	152
SIGMUND FREUD.....	156
Perché Freud è così importante?.....	156
Il primo abbozzo di teoria.....	158
Il metodo psicanalitico.....	159
La scoperta della sessualità.....	161
La metapsicologia freudiana.....	163

Eros e Thanatos.....	164
L'EPISTEMOLOGIA DEL XX SECOLO.....	166
Il Circolo di Vienna.....	166
Il senso del neopositivismo.....	167
Il principio di verificaione.....	167
Karl Popper.....	169
EDMUND HUSSERL.....	172
Perché Husserl è importante?.....	172
Un nuovo concetto di coscienza.....	173
L'epoché.....	173
L'idealismo trascendentale.....	174
L'analisi del tempo.....	174
La crisi delle scienze europee.....	175
L'ESISTENZIALISMO.....	178
Cosa è l'esistenzialismo.....	178
MARTIN HEIDEGGER.....	180
Dasein e Mondo.....	180
I modi del Dasein.....	181
L'essere per la morte.....	183
La Svolta.....	183
La metafisica e la tecnica.....	184
JEAN PAUL SARTRE.....	186
L'analisi della immaginazione.....	187
L'essere e il nulla.....	187
L'esser-per-altri e il corpo.....	189

Esistenzialismo e marxismo.....	190
LA FILOSOFIA ANALITICA.....	192
I caratteri generali.....	192
LUDWIG WITTGENSTEIN.....	194
Perché Wittgenstein è così importante?.....	194
Il <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	194
Il linguaggio.....	198
Il «mistico».....	199
Il «secondo Wittgenstein».....	199
THOMAS KUHN.....	202
Perché è importante Thomas Kuhn?.....	202
La nozione di paradigma.....	202
La nozione di incommensurabilità metodologica.....	204
Mondo fenomenici paralleli.....	206
HERBERT MARCUSE.....	208
Marcuse ed Hegel: il recupero dell'idea di dialettica.....	208
Marcuse e Freud.....	209
L'uomo a una dimensione.....	211
La speranza riposta nell'arte.....	212
bell hooks.....	214
Perché bell hooks è importante?.....	214
Il femminismo è per tutti.....	214

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Perché Rousseau è importante?

Nonostante Rousseau sia uno dei filosofi più rilevanti durante l'Illuminismo, la sua figura si distacca molto da quelle degli altri pensatori del suo stesso periodo.

L'Illuminismo è una corrente filosofica caratterizzata da un sostanziale ottimismo e fiducia nelle possibilità della ragione umana di comprendere il mondo e modificarlo. Rousseau è invece tra i primi ad avanzare dubbi verso questo ottimismo generalizzato sia nei confronti del progresso sia nei confronti della società, che ritiene «malata».

Non a caso i suoi contributi fondamentali sono nel campo della filosofia politica e in quello dell'educazione.

Nel campo della politica egli modifica profondamente il contrattualismo esistente teorizzando l'ideale di una società veramente e intrinsecamente democratica: se la società attuale è decadente, è necessario rifondarla alle radici con un patto (il «contratto sociale») nuovo.

Ma per creare una società nuova è necessario un tipo nuovo di uomo, e questo può essere prodotto soltanto attraverso l'educazione: Rousseau quindi si occupa anche di questo tema sviluppando la tesi fondamentale per cui il bambino è intrinsecamente buono e necessita solo di un ambiente educativo non repressivo che gli permetta di sviluppare spontaneamente tutte le proprie potenzialità.

La critica alla società esistente

Rousseau nel 1749 partecipa con il Discorso sulle scienze e le arti al concorso bandito dall'Accademia di Digione sul tema: «Se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a corrompere o a purificare i costumi». In altre parole, si chiede se lo sviluppo delle scienze faccia crescere la società anche da un punto di vista etico. Tutti i filosofi a questa domanda rispondono in modo affermativo, Rousseau invece sostiene che «le nostre anime si sono corrotte a misura che le nostre scienze e le nostre arti sono progredite verso la perfezione».

È sbagliato pensare che ci sia un nesso diretto tra lo sviluppo della conoscenza e lo sviluppo dell'etica: non diventiamo migliori perché conosciamo o sappiamo fare più cose. Anche se la scienza e la tecnologia non sono un male in sé, lo diventano nella misura in cui ci spingono per vanità a perseguire scopi individuali invece del bene comune.

Regna nei nostri costumi una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano essere stati fusi in uno stesso stampo; senza posa la civiltà esige, la convivenza ordina.

La colpa dell'evidente decadimento dei costumi non deve essere addebitata né a Dio né all'uomo in quanto tale, ma alla società. **La società occidentale infatti è abitata da una scissione tra apparenza e realtà** per cui diventa più importante l'apparire che l'essere. Tutti seguono un certo tipo di comportamento imposto dall'esterno che non corrisponde a ciò che ciascuno è davvero; si crea una società uniforme in cui non è più possibile manifestare se stessi in modo autentico: «senza posa si seguono gli usi» scrive Rousseau «e mai il proprio genio. Non si osa più apparire ciò che si è».

Questa civiltà è «vile», perché nessuno ha il coraggio di ribellarsi, e «ingannevole», perché non corrisponde alla realtà.

A causa di questa scissione **la comunicazione tra gli uomini è falsa** e dunque lo sviluppo della scienza e della tecnologia non porta ad alcun miglioramento etico. Ma, sostiene Rousseau, c'è stato un tempo in cui questa scissione tra apparenza e realtà non c'era e in cui esisteva un'identità immediata tra essere e apparire. Per quanto sia impossibile tornare a quella situazione iniziale, si può sperare di ovviare almeno alla situazione attuale. Per farlo occorre compiere una rifondazione della società, che può essere immaginata (e quindi progettata) secondo principi diversi da quelli della società occidentale: **la salvezza dell'uomo viene dalla politica**, e Rousseau nel corso di tutta la sua opera cercherà di individuare come la politica possa raggiungere questo obiettivo.

Nel 1755 Rousseau partecipa una seconda volta al concorso dell'Accademia di Digione con il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*.

Mentre il primo discorso era più retorico e basato su considerazioni non approfondite, il secondo discorso ha un'impostazione metodologica più accurata, soprattutto nella prefazione in cui compare il concetto di «**stato di natura**» in cui vive l'«uomo originario» (o «**uomo naturale**»).

È manifestamente contro la legge di natura, in qualsiasi modo la si definisca, [...] che un pugno di uomini rigurgiti di superfluità mentre la moltitudine affamata manca del necessario.

Rousseau affronta qui il tema della **disuguaglianza**, sostenendo che questa sia evidentemente ingiusta perché va contro lo stato di natura, la condizione in cui vive l'uomo senza essere condizionato dalla civiltà.

Quando Rousseau parla di stato di natura non sta pensando alla condizione in cui vivono i «selvaggi» o agli uomini della preistoria, e neppure a una ipotetica «età dell'oro» o addirittura al Giardino dell'Eden di cui parla la Bibbia, ma si riferisce all'**uomo nella sua vera essenza**, privo di tutte le contaminazioni che derivano da millenni di civiltà.

Lo stato di natura è uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui è necessario tuttavia avere una nozione giusta, per giudicare bene del nostro stato presente.

Quella che fa Rousseau quindi è **solo un'ipotesi di lavoro**, non una ricostruzione storica, poiché nessuno ha mai visto l'«uomo naturale» in sé. Bisogna però servirsi di quest'ipotesi come modello per valutare la condizione dell'uomo artificiale e civilizzato, che vive all'interno della società occidentale «moderna», evitando di commettere l'errore di proiettare nel passato i dati che riguardano la situazione del presente.

Ne segue per Rousseau che non è corretto immaginare una legge «naturale» (per esempio, il diritto «evidente» alla proprietà privata di Locke), che sarebbe conoscibile osservando il cosiddetto «uomo delle origini», per usarla come punto di riferimento nella costruzione della società odierna. Non è corretto proprio perché si finirebbe in realtà per proiettare nel passato la situazione del presente (per esempio, la proprietà privata), per poi giustificare la diffusione della proprietà privata di oggi dichiarando che era già presente alle origini.

L'uomo naturale che Rousseau descrive invece è un animale «meno forte di alcuni, meno agile di altri, ma nell'insieme organizzato più vantaggiosamente

di tutti». I suoi bisogni sono modesti, le sue passioni sono elementari e i suoi timori fondamentali sono il dolore e la fame: non è ancora dotato di linguaggio, quindi non è ancora un essere «razionale», né tanto meno un «animale politico».

Vive inoltre con la natura una relazione immediata, ovvero a contatto diretto con essa, senza mediazioni quali lo stato o il linguaggio (che appunto non possiede ancora).

Gli unici principi che si possono attribuire all'uomo naturale sono

- l'amore di sé, ovvero la tendenza alla propria conservazione
- la pietà, cioè una ripugnanza naturale a vedere soffrire i simili

L'uomo naturale vive senza lavorare, senza procurarsi una residenza fissa, senza fare la guerra (viene quindi respinta l'ipotesi di Hobbes del *bellum omnium contra omnes* come stato originario dell'umanità) e senza associarsi con gli altri uomini: non ne ha bisogno, così come non ha desiderio di far male agli altri.

L'uomo naturale non ha un vero senso del tempo e vive solo nel presente: è incapace di riflettere così come è incapace di preoccuparsi del futuro.

L'uomo naturale ha due caratteristiche «essenziali»:

- la libertà, ossia la possibilità di rispondere o non rispondere agli impulsi fisici
- la «perfettibilità», ossia la possibilità di evolversi in modi non predeterminati, come conseguenza diretta della libertà. Si noti che questo termine non va inteso come «miglioramento etico» ineluttabile, ma solo come la possibilità di essere diversi da come si è.

Nello stato di natura tutti gli uomini sono uguali, tranne che per la diversa forza fisica di ciascuno (ci saranno sempre uomini più forti fisicamente di altri) che però non ha alcun effetto sui rapporti interpersonali perché gli uomini non vivono insieme.

La condizione «di natura» è venuta meno quando è nata **la società civile**, che per Rousseau è strutturalmente **caratterizzata dalla diseguaglianza e dal dominio dell'uomo sull'uomo**: la società nasce infatti quando l'«amor di sé» si trasforma in «amor proprio», cioè in un egoismo per il quale gli uomini credono di poter usare gli altri come mezzi per raggiungere i propri scopi personali.

Il primo passo per l'uscita dalla condizione naturale potrebbe essere stato casuale: per esempio una catastrofe naturale (per esempio una alluvione, o l'incendio di una foresta) che potrebbe aver obbligato i singoli uomini a convivere a stretto contatto tra loro. Il secondo passaggio è stato però voluto dall'uomo stesso, attraverso l'introduzione sistematica della agricoltura e della lavorazione dei metalli. A questo punto dello sviluppo l'interazione tra uomo e uomo ha portato alla divisione del lavoro. La divisione del lavoro ha portato al sorgere di attività non direttamente produttive (l'arte, per esempio). Si sono così venute a creare delle differenze tra le singole persone che sono diventate sempre più evidenti.

Il momento chiave di questo processo è l'introduzione della **proprietà privata** (che divide i «ricchi» dai «poveri») seguita dalla introduzione della **magistratura** che confermando la differenza tra ricchi e poveri la trasforma nella differenza tra «potenti» e «deboli». L'uguaglianza dello stato di natura è perso per sempre: inizia il confronto tra i singoli, con il suo seguito di invidia, vergogna e vendetta. Dall'uomo naturale si passa all'uomo storico e, a causa della disuguaglianza, non c'è più una convivenza pacifica, ma solo lotta (il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes si giustifica solo a questo punto). Volendo salvare la propria posizione di privilegio, i «ricchi» convincono con l'inganno i «poveri» a stringere un «patto sociale», con cui si esce formalmente dallo stato di natura e si entra nella società. Si tratta però di un **patto iniquo** perché si basa su un inganno: i ricchi infatti convincono i poveri che senza tale patto, che sancisce la loro inferiorità, essi perderebbero anche quel poco che hanno. Il patto porta alla formulazione di una legislazione che conferma formalmente i vantaggi in cui i «ricchi» già si trovano.

La separazione tra **natura** (che vive di *sentimento*) e **società** (che ruota attorno alla *razionalità*) è ormai compiuta e sembra portare a una **contraddizione irrisolvibile**. L'obiettivo della riflessione di Rousseau, nel corso di tutta la sua vita, è proprio quello di trovare un modo per superare tale contraddizione senza rinunciare a nessuno dei due termini, ossia senza rinunciare né alla natura né alla società, e consentire agli uomini di **essere felici** rimanendo **virtuosi**.

È importante notare che questa «caduta» dallo stato naturale alla società civile non è dovuta a una «colpa» paragonabile al peccato originale cristiano, ma allo sviluppo interno dell'uomo: il momento decisivo è stato quello in cui è comparsa l'autocoscienza. Questo passaggio da un lato è essenziale per l'esistenza stessa dell'uomo («essere uomo» implica «essere cosciente di sé»)

dall'altro però prendere coscienza di sé infatti significa inserire una scissione tra sé e il mondo e tra sé e gli altri.

La riforma politica: il *Contratto Sociale*

Nel 1762 Rousseau pubblica il *Contratto sociale* e *l'Emilio*, due libri fondamentali in cui cerca di fornire le risposte filosofiche alle sue critiche verso la società.

Il *Contratto sociale* ruota attorno al tema del primato della politica; significa che la comunità umana, organizzata con le sue leggi, è più importante del «diritto naturale».

Nell'*Emilio*, fondamentale libro di pedagogia, viene sostenuta, invece, l'idea che l'educazione può tutto. Infatti, una buona educazione trasforma l'uomo, così come una buona politica trasforma la società.

L'uomo, dunque, può essere cambiato: politica ed educazione sono gli strumenti più adatti a farlo.

Nel *Contratto sociale* Rousseau sostiene che sia necessario creare una nuova società per rendere l'individuo migliore poiché quella attuale, in cui è presente la scissione tra essere e apparire di cui abbiamo parlato prima, è sbagliata. Bisogna, dunque, attuare una rivoluzione per cambiare le cose.

Tuttavia non bisogna cercare di tornare allo stato di natura originario, sia perché il passato è irrecuperabile sia perché in effetti il passaggio dallo stato naturale alla società permette una crescita dell'uomo dal punto di vista morale. **Nello stato di natura l'uomo è libero e felice, ma senza meriti**, perché non deve controllare se stesso; per vivere nella società invece deve rispettare i diritti degli altri, e quindi imparare a controllare le proprie passioni in nome dell'interesse collettivo. Non esiste un diritto naturale; il diritto nasce solo con la fondazione del diritto civile.

Nel *Contratto sociale* Rousseau dichiara di volersi occupare non delle società reali esistenti, ma dei principi sulla cui base le società potrebbero essere giuste. Tornare allo stato di natura è impossibile: l'uomo in realtà è un «essere socievole o fatto per diventarlo»

Il punto di partenza è il **patto o il contratto**, ossia un accordo tra i cittadini. Nella filosofia precedente a Rousseau era già apparso questo concetto con il filosofo inglese Hobbes il quale, però, parla di *pactum subiectionis*: si tratta di un tipo di patto verticale stipulato tra i sudditi e il sovrano, nel quale i primi rinunciano a tutti i propri diritti ponendoli nelle mani del sovrano in cambio della protezione personale. L'unico diritto che ha il suddito è quello della vita: il sovrano non può chiedergli di suicidarsi perché andrebbe contro il patto (mentre può chiedergli di andare a rischiare la vita in guerra in nome della sopravvivenza dell'intero corpo sociale).

Quello di Rousseau, invece, è un *pactum societatis*, ossia un patto per così dire orizzontale tra i cittadini che si accordano tra di loro e non con il sovrano. La differenza è sostanziale: l'obiettivo del patto, secondo Rousseau, è quello di dar vita a una società che protegga la vita e i beni dei suoi membri (come la società nata dal *pactum subiectionis*) ma che contemporaneamente garantisca a tutti i suoi membri la stessa libertà di cui ciascuno godeva prima di stringere il patto.

La **prima condizione** dell'esistenza di questo patto è l'assoluta unanimità: tutti i membri della comunità devono aderirvi, nessuno escluso. Chi sceglie di non aderirvi deve anche accettare di uscire dalla società.

La **seconda condizione** del patto è che ognuno ceda tutti i propri diritti alla comunità che glieli restituisce rafforzati. L'intuizione fondamentale di Rousseau è che questo è l'unico modo che i cittadini hanno di conservare la propria libertà: se io mi consegno a tutti, cedendo i miei diritti alla comunità in quanto tale, non mi consegno a nessun uomo particolare e concreto, che possa diventare il mio sovrano o almeno il mio capo; inoltre, in questi «tutti» a cui io mi consegno sono compreso anch'io, per cui in realtà consegnandomi alla comunità io mi sto consegnando a me stesso.

La totale uguaglianza tra i membri della società (che sussiste perché tutti i membri hanno consegnato tutti i diritti) garantisce la perfetta integrazione tra individuo e società: ciascuno sentirà gli interessi della comunità come propri interessi, e quindi ciascuno rinuncerà ai propri interessi egoistici a favore della comunità.

Questa decisione fa nascere un **io comune**, quella entità politica nuova che si crea nel momento in cui ciascuno rinuncia a i propri diritti naturali e istintivi e li consegna ai cittadini, suoi pari, che fanno lo stesso. Di conseguenza, se ognuno fa così, tutti si ritrovano privi dei propri diritti i quali sono nelle mani di

questa nuova comunità, che però non può appropriarsene; quindi la sovranità appartiene al popolo. Questo io comune è caratterizzato da una **volontà generale** che deve essere tenuta ben distinta dalla semplice volontà di tutti: quest'ultima infatti è semplicemente la somma algebrica o vettoriale delle volontà dei singoli individui, mentre la volontà generale è qualcosa di inalienabile e indivisibile che appartiene a un livello ontologico diverso (quello appunto dell'io comune, che è ciò che fa esistere la nuova comunità).

Siamo di fronte a una socializzazione radicale dell'uomo. Il singolo cittadino deve pensare a sé solo insieme agli altri, che non possono mai essere considerati come strumenti ma solamente come fini in sé. Nessuno deve obbedire a un altro cittadino, ma tutti devono obbedire alle leggi, che sono espressione della volontà generale. L'uomo, dalla condizione di natura, si è elevato con fatica attraverso il contratto sociale alla condizione di «animale politico», che Aristotele, sbagliando, riteneva la condizione naturale e spontanea dell'uomo.

La volontà generale è tutto: rappresenta la coscienza pubblica che è lo Stato. Essa è in sé sempre retta e ha sempre ragione, anche se il giudizio che la guida non è sempre illuminato e i cittadini non sono sempre informati in modo corretto sulla questione che di volta in volta viene discussa. Di conseguenza «chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo [sociale]; ciò non significa altro che lo si obbligherà a essere libero».

La sovranità (cioè il potere) non può quindi che appartenere al popolo: la proposta politica di Rousseau quindi è fondamentale e radicalmente democratica, anche se lo stesso filosofo riconosce la difficoltà e forse addirittura l'impossibilità di una autentica democrazia diretta. Il popolo può affidare a organi particolari il governo, ossia l'esercizio del potere, e Rousseau dedica molte pagine alla descrizione dei vari tipi di governo possibili (classicamente divisi in democrazia, aristocrazia e monarchia). Al termine di questa rassegna, riconoscendo la necessità di limitare la forza del potere esecutivo rispetto a quello legislativo (il vero potere, che emana dal popolo), Rousseau propone una divisione delle funzioni tra magistrati che si possono controllare a vicenda.

L'educazione e l'*Emilio*

La società per Rousseau corrompe l'uomo, come abbiamo visto: perciò per costruire una società migliore sono necessari uomini nuovi, che siano stati educati lontani dalla società. L'unica alternativa è che essi a stretto contatto con la natura. La proposta di Rousseau è affidata all'*Emilio*, un libro a metà strada tra il romanzo e il saggio pedagogico, che descrive appunto l'educazione del bambino Emilio dalla nascita fino alla adolescenza e che viene considerato il punto di inizio della pedagogia moderna.

Anche questo processo, come quello del *Contratto Sociale*, è teorico; non si può infatti davvero tenere un bambino lontano dalla società e da ogni contatto con altri esseri umani (per esempio altri bambini). Bisogna intendere quindi la storia di Emilio e del suo pedagogo come un esperimento mentale, in cui ci si chiede cosa potrebbe accadere se un bambino venisse veramente educato in questo modo. Inoltre l'obiettivo dell'educazione non può essere quello di tornare allo stato dell' «uomo naturale», che non esiste, ma di evitare che il bambino sia corrotto dalla società.

Il punto di partenza di Rousseau è una riflessione sulla natura dell'uomo e lo scopo della educazione.

L'uomo è un essere complesso, scisso tra razionalità, sentimenti e passioni. La ragione è sovrana nei campi che le spettano, ma ha dei limiti, per esempio nella religione dove invece l'uomo dovrebbe essere guidato dal sentimento interiore (ossia la percezione dei propri bisogni e di ciò che è collegato ad essi). Lo scopo dell'educazione è quello di dare forma a un uomo integrale, ossia capace di sviluppare tutte le proprie dimensioni e non solo quelle razionali e conoscitive. Per fare ciò bisogna sempre ricordare la specificità del bambino, che non è un «adulto in piccolo» come invece crede la pedagogia tradizionale imponendogli compiti impossibili per lui.

Il principio fondamentale dell'educazione rousseauiana è il principio di **spontaneismo** o «**educazione negativa**»: il bambino deve imparare dalla esperienza diretta delle cose e non dai discorsi astratti dell'educatore. Quest'ultimo deve piuttosto predisporre le condizioni favorevoli perché il bambino viva le esperienze che lo faranno crescere. Il bambino crescerà così in modo spontaneo nel modo migliore sviluppando le proprie potenzialità da solo, senza che i contenuti da apprendere gli vengano imposti dal maestro o dalla società in genere. **Il bambino infatti è per natura buono.** Educazione «negativa» significa che non si tratta di imporre al bambino i criteri della

società (fatta da adulti), ma che bisogna creare gli spazi che il bambino riempirà da solo.

L'educazione quindi dovrà essere anche attiva, nel senso che il bambino dovrà essere guidato a interagire col mondo, mettendolo a contatto con la natura e facendogli fare numerose attività pratiche e manuali. Bisogna lasciare che il bambino esplori il mondo senza imporre una serie di nozioni da ripetere.

Il secondo fondamentale principio è quello secondo cui **«ogni età ha la sua propria perfezione»**: Rousseau sostiene con forza che è profondamente sbagliato pretendere che a cinque anni un bambino faccia cose che per sua natura farebbe a dieci anni.

La sua formazione nella primissima infanzia deve partire dalla sensibilità, portandolo a riconoscere gli oggetti e distinguerli in base al piacere o al dolore che offrono ai sensi.

Quando sarà comparsa la capacità di riflettere sulle proprie sensazioni bisognerà educarlo alla ragione sensitiva. Tuttavia non gli si faranno leggere libri, né gli si insegneranno materie come la storia (parla di eventi troppo lontani nel tempo) e la morale (parla di principi astratti): lo si farà concentrare sulla realtà sensibile e concreta, senza imporre nulla con la forza

Solo a questo punto, quando si saranno spontaneamente formate le capacità intellettuali, si potrà passare alla conoscenze astratte delle scienze (aritmetica, geometria, fisica...). Al termine di questa fase il ragazzo ha acquisito la capacità di giudicare in modo autonomo e dovrà essere formato ad evitare errori nei ragionamenti.

Dai 12 ai 15 anni Emilio si dedica alla conoscenza del mondo attraverso l'osservazione diretta dei fenomeni naturali e impara sulla base del criterio dell'utile. Deve anche imparare un mestiere per vivere, e Rousseau opta per il lavoro del falegname. Il primo libro che viene dato da leggere al ragazzo è *Robinson Crusoe*, perché racconta di un uomo che col suo lavoro riesce a provvedere a se stesso.

Non bisogna mai dimenticare, infine, che tutto il percorso educativo deve portare il ragazzo a diventare capace di entrare in società e di contribuire alla sua formazione: l'ultima fase del processo educativo sarà quindi quella dell'educazione sociale, etica e religiosa, con l'obiettivo che il ragazzo «veda con i suoi occhi e senta con il suo cuore; che nessuna autorità lo governi

all'infuori di quella della sua propria ragione». L'educazione morale deve condurre alla virtù, cioè alla capacità di scegliere ciò che risponde alle esigenze dell'amore di sé naturale e spontaneo e respingere ciò che invece è prodotto dall'amore di sé e dalla società. Bisogna cioè evitare che lo spontaneo «amore di sé» diventi «amor proprio».

Rousseau inserisce nella cosiddetta *Professione di fede del vicario Savoiardo* (una sezione de IV libro dell'Emilio) la sua visione della fede, che non si basa sulla ragione ma sul *sentimento*, che ci induce a sperare in un aldilà di giustizia e felicità: mantenendo la nostra anima «in uno stato tale da desiderare che ci sia un Dio non dubiteremo mai di lui».

L'ultimo dei cinque libri in cui è diviso l'*Emilio* è dedicato all'educazione di Sophie, la compagna di Emilio. Qui Rousseau dimostra la sua dipendenza dai pregiudizi del tempo, perché per il filosofo la caratteristica fondamentale che deve avere una donna è la «docilità» e la sottomissione. Essa deve limitarsi a governare la casa e ad allevare i figli. Le sue caratteristiche psicologiche devono completare quelle del marito: se Emilio è forte Sophie sarà debole e sottomessa, se Emilio non sopporta le ingiustizie Sophie invece le sopporterà senza lamentarsi e così via.

Alla fine del libro Emilio parte (da solo) per un viaggio di due anni all'estero, al termine del quale soltanto torna da Sophie e la sposa.

IMMANUEL KANT

Perché Kant è importante?

Kant è un pensatore molto complesso che rappresenta un punto di svolta fondamentale nella filosofia occidentale:

- da un punto di vista storico egli da un lato chiude il periodo illuminista e la filosofia moderna e dall'altro prepara la filosofia idealista romantica.
- da un punto di vista teoretico, invece, egli porta alle estreme conseguenze il dualismo gnoseologico tipico della filosofia moderna, nel tentativo di dare una fondazione alla scienza newtoniana.

Il programma di ricerca di Kant nasce attorno alla volontà di respingere le obiezioni di Hume sul nesso causa-effetto, secondo le quali esso sarebbe solo un *Belief*, una credenza a-teoretica che non è in grado di fondare la convinzione che una conoscenza scientifica sia anche una conoscenza necessaria. In altre parole Kant si pone il quesito: come si può, rimanendo all'interno del dualismo gnoseologico, fondare la fisica newtoniana? E viceversa, è possibile estendere il metodo della fisica newtoniana anche alla conoscenza dell'essere trascendente ossia, per usare la sua celebre espressione: «È possibile una metafisica come scienza?»

La risposta kantiana (sì, è possibile una metafisica a condizione che sia una «metafisica della mente») implica la trasformazione della nozione stessa di esperienza: essa non è più qualcosa di «dato», qualcosa che ci viene offerto senza mediazioni e che noi dobbiamo in qualche modo soltanto rispecchiare così come è, ma è il risultato della sintesi tra i dati provenienti da un mondo «esterno» e le «forme unificanti» fornite dal soggetto stesso. Questa nozione di esperienza, sia pure modificata e adattata, comparirà in moltissimi filosofi successivi e influenzerà tutta la filosofia successiva.

Nel campo dell'etica Kant cerca di salvaguardare i diritti della libertà (che implica la autodeterminazione) con quelli della legge morale (che essendo un comando deve imporsi a dispetto e contro la capacità di autodeterminazione della volontà) introducendo la nozione di una legge morale puramente formale, ossia priva di indicazioni già determinate, che obbliga l'uomo a

scegliere tra le varie opzioni in modo razionale, cioè universalizzabile in modo necessario.

Il periodo precritico

Il pensiero di Kant è tradizionalmente diviso in due fasi: la prima, che dura fino al 1770, è considerata di preparazione per la fase della maturità, chiamata «periodo critico» dal titolo delle sue opere principali (*Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica* e *Critica della facoltà di giudicare*). Sin dall'inizio gli interessi sono concentrati su scienza e metafisica.

Per esempio nel 1755 pubblica in forma anonima l'opera *Storia universale della natura e del cielo* in cui fornisce una nuova importante ipotesi sulla nascita del sistema solare, puramente meccanicistica: il sole e i pianeti sarebbero nati da una nuvola di gas che sotto l'azione dell'attrazione gravitazionale si è condensata fino a formare i corpi celesti. Questa tesi all'epoca appariva eretica poiché escludeva l'intervento divino dalla nascita dell'universo. Solo alla fine del XVIII secolo, cinquant'anni dopo, le stesse idee vennero riprese in modo autonomo dall'astronomo francese Laplace: oggi la teoria è nota come «Kant-Laplace».

Kant interviene poi nel dibattito seguito al terremoto di Lisbona del 1° novembre 1755. Il terremoto avvenne a mezzogiorno e generò effetti devastanti: prima di tutto perché fu violentissimo, poi perché Lisbona, situata sull'estuario del Tago, venne colpita da uno tsunami così potente da risalire il fiume per 200 km, infine perché la catastrofe si verificò quando tutte le cucine erano accese per il pranzo e le fiamme libere provocarono un incendio che bruciò tutto quello che era rimasto in piedi. Sembrava insomma che la natura (quindi Dio stesso) si fosse accanita contro la popolazione, e questo rappresentava un grave problema etico. Kant però cerca di spiegare il terremoto con cause fisiche e materiali e respinge quelle posizioni che interpretano la catastrofe naturale come una punizione divina.

Nel decennio 1760-70 Kant scrive una serie di opere di argomento specificamente metafisico. Kant non sa come conciliare la fisica newtoniana con la metafisica razionalista; si chiede perché la metafisica e in generale la filosofia non sembrano avere il rigore che dovrebbero avere e che ha invece la fisica newtoniana. Nel campo della metafisica sembra impossibile trovare

un criterio per stabilire chi ha ragione e chi ha torto, come appare evidente considerando la storia della filosofia degli ultimi due secoli, quando razionalisti ed empiristi sembrano sostenere in modo convincente posizioni opposte praticamente su tutto.

In questi anni Kant legge l'opera di Hume che, con il suo esito scettico, mette in crisi la metafisica tradizionale. Kant riconosce che il filosofo scozzese ha elaborato le obiezioni più forti sia contro la scienza che contro la metafisica e già nel 1770 tenta di rispondergli con la *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, che contiene idee importanti sulla concezione dello spazio e del tempo. Per i successivi dieci anni Kant, che con la *Dissertatio* ha vinto la cattedra all'università di Königsberg, non pubblica nulla, ma si dedica soltanto ad uno studio intenso, indispensabile per risolvere le problematiche suscitate dalla lettura di Hume. Finalmente, nel 1781, pubblica la *Critica della ragion pura*.

La Critica della ragion pura: il programma di ricerca

Sin dalle prime pagine, il testo *Critica della ragion pura* presenta la cosiddetta «rivoluzione copernicana», che rappresenta la risposta kantiana ai problemi sollevati da Hume: è possibile fondare la scienza come sapere necessario e, insieme, è possibile una metafisica come scienza a condizione di rovesciare completamente i rapporti tra soggetto e oggetto, cioè tra mente e mondo. Nell'Introduzione alla *Critica* Kant spiega che la filosofia occidentale ha sempre pensato che la conoscenza debba basarsi sull'oggetto e, in qualche modo, limitarsi a rifletterlo, usando una celebre metafora legata alla rivoluzione astronomica del XVI secolo: nell'astronomia antica tolemaica come il Sole ruotava attorno alla Terra così in filosofia il soggetto conoscente ruotava attorno all'oggetto, ossia ne dipendeva interamente perché si limitava a rispecchiarlo. Invece, come dopo la rivoluzione copernicana il Sole sta al centro del sistema e la Terra gli ruota attorno, così con la rivoluzione introdotta da Kant l'oggetto deve dipendere dal soggetto.

Non è più possibile pensare la conoscenza come semplice ricezione passiva degli impulsi che vengono dall'esterno, ma è necessario ammettere che l'oggetto di cui facciamo esperienza dipenda anche dal soggetto che lo conosce, cioè dalle nostre facoltà conoscitive.

A prima vista questa non sembra una intuizione molto rivoluzionaria perché ricorda il relativismo protagoreo: la conoscenza si basa sul singolo uomo che conosce, e siccome gli uomini sono diversi gli uni dagli altri di conseguenza anche la loro conoscenza sarà diversa.

Invece la posizione di Kant è esattamente l'opposto: il sapere umano non è «relativo» al singolo uomo (e quindi non cambia a seconda del soggetto conoscente) ma si basa su una struttura interna, su un modo di funzionare della mente che è uguale in tutti gli uomini e che quindi produce una conoscenza che è necessaria (ossia non può essere diversa da come è) per tutti gli «enti razionali finiti» (come Kant ama chiamare gli uomini). È lo studio di queste strutture interne della mente a rappresentare il contenuto della *Critica della Ragion pura*.

Lo schema della Critica

La prima mossa di Kant consiste nel riconoscere all'interno del soggetto conoscente una separazione netta tra sensibilità e razionalità:

- la sensibilità è passiva (riceve gli impulsi dalle cose esterne)
- la razionalità è attiva (organizza e unifica questi impulsi).

Tuttavia la razionalità a sua volta conosce al suo interno una scissione a seconda della direzione verso la quale si rivolge:

- può rivolgersi alla sensibilità e in questo caso si chiama intelletto,
- può agire da sola e in questo caso è detta ragione in senso proprio.

Solo quando la razionalità si rivolge ai dati provenienti dalla sensibilità i suoi risultati sono fecondi; quando invece tenta di fare a meno di questi «contenuti empirici» (ossia tenta di costruire una metafisica in quello che secondo Kant è il senso tradizionale del termine) cade in un serie di errori e contraddizioni, come la storia del pensiero dimostra.

Nel soggetto umano conoscente, quindi, si possono riconoscere tre livelli:

- la sensibilità
- l'intelletto
- la ragione propriamente detta

La parte centrale e più importante *Critica della ragion pura* è strutturata a sua volta secondo questa distinzione in

- estetica (studia la conoscenza sensibile)
- analitica (è dedicata all'intelletto)
- dialettica (critica l'uso della razionalità svincolato dai sensi)

Ciascuna di queste sezioni è definita da Kant «trascendentale». Come avviene spesso, Kant recupera un termine della tradizione filosofica e lo usa cambiandone completamente il significato.

I trascendentali nella filosofia scolastica sono i termini che «trascendono» (ossia oltrepassano) i limiti delle categorie aristoteliche, e sono così coestensivi dell'essere (= hanno la stessa estensione del concetto di essere, i possono applicare a ogni essere). I trascendentali, nella filosofia scolastica, sono i concetti di uno, vero e buono. In realtà, a questi tre ne andrebbero aggiunti altri due, *res* e *aliquid*, che vengono però inseriti nella categoria dell'uno.

In Kant la parola trascendentale indica le **condizioni di possibilità a priori (ossia necessarie e universali) del costituirsi dell'esperienza**. Le condizioni trascendentali sono ciò che deve essere ammesso perché sia possibile trovare nell'esperienza qualcosa di necessario e universale, qualcosa di «oggettivo» nel senso nuovo e kantiano del termine.

Il trascendentale nella concezione scolastica è un concetto ontologico (ossia che riguarda l'essere) mentre nella impostazione kantiana è un concetto gnoeologico (riguarda prima di tutto le forme della conoscenza).

L'esperienza e la conoscenza fondata

Hume aveva dimostrato che se la conoscenza è semplicemente rispecchiamento dentro di noi del mondo esterno, cioè dell'oggetto, è impossibile fondare (cioè giustificare) la necessità della conoscenza scientifica. Infatti quando si fa scienza si studiano i rapporti causa-effetto ma questi si basano su un semplice belief ossia una «credenza»: non è possibile scorgere la necessità di un fenomeno solo per averlo visto accadere più volte.

Per superare Hume e giustificare l'esistenza della conoscenza scientifica è necessario trovare un modo per concepire la conoscenza con caratteristiche

di necessità e universalità, da una lato, e di estensibilità, dall'altro. La scienza infatti, a differenza della filosofia, cresce continuamente estendendo le proprie conoscenze.

L'unico aspetto della conoscenza umana che si ritrova uguale in tutti gli enti «razionali e finiti» è l'attività conoscitiva stessa, che è essenzialmente una attività di unificazione: la mente umana ha il compito fondamentale di unire le rappresentazioni mentali che sono in noi e che provengono dal mondo esterno (che non incontriamo mai direttamente: è la conseguenza più importante del moderno «dualismo gnoseologico»). Il risultato di questa operazione di unificazione è ciò che noi chiamiamo **esperienza**.

L'attività svolta dal soggetto in questo processo coincide con «forme» che il soggetto conoscente impone ai «contenuti» provenienti dal mondo esterno: i contenuti, ossia i dati sensibili, ciò che viene offerto dal mondo, cambiano continuamente, ma la forma, cioè l'ordine imposto dalla mente a questi dati perché diventino «esperienza» in senso autentico, resta uguale. **Conoscere infatti significa raccogliere i contenuti nell'unità dell'esperienza**. Le forme dell'attività conoscitiva senza i contenuti sono vuote, nota Kant, ma i contenuti senza le forme sono ciechi.

Si tenga presente che Kant accetta senza discussioni il postulato illuminista secondo il quale le menti di tutti gli uomini sono uguali: di conseguenza «funzionano» tutte alla stessa maniera e quindi costruiscono con gli impulsi che vengono dal mondo esterno la stessa esperienza.

Ciò di cui veramente facciamo esperienza è **l'oggetto**, che è proprio il risultato dell'opera di unificazione dei dati sensibili realizzata dalla mente; al contrario non incontriamo mai **la cosa in sé** (in tedesco: Ding an sich), perché è ciò che sta nel mondo prima che io lo conosca, o meglio ancora: è l'oggetto stesso pensato come è prima che sia entrato nell'orizzonte della mia esperienza, ossia sia conosciuto. Se segue che per Kant «pensare» (intendere un significato in modo non contraddittorio) non è la stessa cosa che «conoscere» (incontrare un oggetto nell'esperienza).

Ciò che entra a formare l'esperienza viene anche chiamato da Kant **fenomeno**, ossia ciò che si manifesta, ciò che appare (dal greco *phainesthai*, apparire). Se, per definizione, noi conosciamo solo l'esperienza, è possibile conoscere qualcosa solo nel momento in cui essa entra a far parte dell'esperienza, cioè diventa un fenomeno. Quando qualcosa entra nell'esperienza, però, per questo solo fatto deve sottostare alle regole o

forme del soggetto conoscente: solo a queste condizioni può diventare un oggetto in senso proprio e quindi essere davvero conosciuto. Prima di entrare nell'esperienza la cosa è solo un **noumeno**, ossia ciò che viene pensato, ma non conosciuto.

La distinzione tra fenomeno e noumeno è una dei punti più importanti di tutta la filosofia di Kant.

Naturalmente Kant è convinto che le cose in sé esistano anche indipendentemente da noi (i filosofi non sono pazzi!) ma ci invita a riflettere sul fatto che, se ammettiamo il postulato del dualismo gnoseologico (per io non conosco l'essere ma solo le rappresentazioni mentali), solamente nel momento in cui gli stimoli provenienti da esse ci raggiungono e le cose in sé diventano fenomeni (ossia si manifestano a noi) noi le conosciamo: ma per il fatto stesso di manifestarsi a noi esse sono sottoposte alle condizioni imposte dal soggetto conoscente, che sono però uguali in tutti gli uomini e quindi producono esperienze uguali (dal punto di vista formale) per tutti gli essere razionali finiti.

Detto in un altro modo le cose in sé esistono, ma sono inconoscibili perché nel momento stesso in cui le conosciamo non sono più «in sé», ma «per noi» e si trasformano da noumeni a fenomeni che, per esistere in quanto tali, devono sottostare a condizioni dettate dal soggetto conoscente stesso.

I livelli di unificazione

L'attività propria del soggetto conoscente è quella di unificare le rappresentazioni mentali, ossia metterle in relazione l'una con l'altra. L'esperienza consiste di rappresentazioni unificate a livelli diversi: sensibilità, intelletto e ragione. A ciascun livello la mente opera con strumenti trascendentali diversi:

- a livello della sensibilità sono le «intuizioni pure» di spazio e tempo
- a livello dell'intelletto sono ciò che Kant chiama «categorie»
- a livello della ragione sono ciò che Kant chiama «idee».

L'estetica trascendentale, ovvero il livello della sensibilità

Kant parte dal livello più semplice della conoscenza, ovvero quello sensibile.

Esso viene chiamato «estetico», senza alcun riferimento alle problematiche del bello, dalla parola greca *aistheis* significa «sensazione». Questa sezione si intitola quindi **estetica trascendentale** perché studia le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza a livello della sensibilità. L'uomo, a livello di sensibilità, è dotato di **due forme o intuizioni pure: spazio e tempo**. Per Kant una «intuizione» è, in generale, una conoscenza immediata mentre «pura» significa che è «a priori», ossia può fare a meno dell'esperienza perché in qualche modo viene «prima» dell'esperienza (non in senso cronologico ma logico). Spazio e tempo perciò sono delle «conoscenze» speciali che noi possediamo in modo originario (ossia che non acquisiamo attraverso l'esperienza: una conoscenza acquisita attraverso l'esperienza viene definita da Kant «a posteriori»); i dati ossia gli impulsi provenienti dalle cose in sé (e che noi conosciamo attraverso le **intuizioni empiriche**) possono manifestarsi all'interno dell'esperienza solo se possono collocarsi in queste due intuizioni *pure* ossia nello spazio o nel tempo.

Esistono però due tipi di esperienza: quella interna, che raccoglie tramite intuizioni empiriche tutte le impressioni, le sensazioni e le emozioni della psiche, e quella esterna, che raccoglie tramite intuizioni empiriche i fatti che avvengono fuori di noi.

Lo spazio per Kant è la «forma pura» dell'esperienza esterna, mentre il tempo è la «forma pura» dell'esperienza interna. Tra le due forme la più importante è il tempo perché anche l'esperienza esterna è nel tempo.

La concezione kantiana è davvero rivoluzionaria perché significa che spazio e tempo non sono due realtà «oggettive» che esistono fuori del soggetto conoscente e senza il soggetto conoscente, come se fossero delle specie di immense «scatole» che vengono riempite rispettivamente dalle cose in quanto coesistenti (lo spazio) e in quanto susseguentesi (il tempo). Spazio e tempo sono invece i modi in cui il soggetto conoscente comincia a unificare i dati provenienti dalla cosa in sé e quindi non esisterebbero senza di esso. Le forme pure in quanto trascendentali sono già condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza, ossia sono ciò senza cui l'esperienza (come la viviamo noi) non ci sarebbe.

Le due forme pure fondano le prime e più semplici scienze, ossia la matematica, che si fonda sul tempo (infatti i numeri si ottengono aggiungendo, nel tempo, unità ad unità), e la geometria, che si fonda sullo

spazio. La necessità che caratterizza queste due scienze nasce per Kant proprio dal fatto che tutti gli esseri razionali finiti vivono una esperienza che è unificata dalla stessa forma pura del tempo e della stessa forma pura dello spazio.

L'analitica trascendentale

La conoscenza esige che venga posta una connessione fra i dati dell'intuizione sensibile: senza questa unificazione noi vivremmo solo un caos di impressioni, ciascuna scollegata da tutte le altre. Ma questa connessione tra le intuizioni non può consistere in un'associazione delle percezioni operata dal soggetto empirico, individuale, singolo: essa deve infatti avere carattere oggettivo, cioè valere necessariamente per tutti. Questo impone un passaggio ulteriore, che viene compiuto dalla **conoscenza intellettuale**, la quale opera a un livello superiore di unificazione dell'esperienza: essa viene studiata dalla logica trascendentale, divisa in **analitica trascendentale** e **dialettica trascendentale**.

L'analitica trascendentale è la parte della *Critica della Ragion Pura* che si occupa di giustificare **come l'intelletto possa unificare in modo necessario e universale l'esperienza che gli viene presentata dalla sensibilità**: per questo, tratta gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e dei principi senza i quali nessun oggetto può in alcun modo essere conosciuto.

Se nella sfera della sensibilità avevamo a che fare con intuizioni, ora siamo di fronte ai **concetti puri dell'intelletto**. Essi non sono dei «contenuti mentali», magari astratti, ma **funzioni**, ossia **esprimono la capacità dell'intelletto di ordinare e unificare** sotto una rappresentazione comune, secondo varie modalità, le rappresentazioni fornite dalla sfera empirica.

I concetti puri, chiamati da Kant anche **categorie**, non sono altro quindi che le regole universali sotto le quali avviene la conoscenza dell'esperienza dato che sono, nello stesso tempo, le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza stessa.

La parola «categoria» è ripresa da Aristotele, ma assume un significato completamente diverso: non indica più le supreme divisioni nell'essere (ambito ontologico) ma, come abbiamo già detto, le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza (ambito gnoseologico)

Le rappresentazioni vengono fornite all'intelletto dalla sensibilità che, a livello di estetica trascendentale, le ha già unificate nello spazio e nel tempo.

L'intelletto attraverso le categorie svolge l'attività del pensare. **Pensare significa essenzialmente giudicare**, ossia unire le rappresentazioni mentali in una proposizione o enunciato, che assume la forma generalissima:

«S è P»

dove «S» corrisponde al soggetto della proposizione, «P» al predicato.

Senza l'operazione del giudizio non c'è pensiero.

I giudizi sono divisi tradizionalmente in

- **giudizi analitici o a priori**
- **giudizi sintetici o a posteriori**

I giudizi analitici si limitano ad analizzare il contenuto del soggetto, esplicitando nel predicato quello che era già contenuto nel soggetto.

L'esempio kantiano è il seguente: «Tutti i corpi sono estesi». Questo è un giudizio analitico perché la nozione di «estensione» era già compresa in quella di «corpo», tanto che non è possibile pensare nessun corpo che non sia anche esteso. Negare che un corpo sia esteso significa cadere in contraddizione.

I giudizi analitici sono quindi certi (non è possibile sbagliarsi) ma non estendono in realtà la nostra conoscenza, dato che il predicato era già contenuto nel soggetto.

I giudizi sintetici o a posteriori accrescono invece la nostra conoscenza, perché il predicato non è già contenuto nel soggetto.

L'esempio kantiano è: «Tutti i corpi sono pesanti». La pesantezza non è una caratteristica essenziale dei corpi (nello spazio per esempio i corpi, che pure mantengono la loro massa, non hanno peso) e quindi questo predicato aggiunge qualcosa a quello che sapevo prima. Tuttavia questa conoscenza non è necessaria, proprio perché a differenza dei giudizi analitici possono essere negati senza contraddizione.

Né i giudizi sintetici né quelli analitici possono fondare la scienza newtoniana, che invece ha proprio la caratteristica di poter ampliare i propri contenuti in modo necessario e universale. Dato che la scienza esiste e funziona, è necessario ammettere la presenza di un **terzo tipo di giudizi, che Kant chiama**

«**sintetici a priori**», ossia **giudizi necessari e universali ma che ampliano la conoscenza umana**, aggiungendo nel predicato qualcosa che non era contenuto nel soggetto.

L'esempio migliore è la stessa legge fondamentale della meccanica, la legge della gravitazione universale: «Due masse lasciate libere di muoversi si attraggono reciprocamente». Questa proposizione è universalmente vera: ogni massa dell'universo attrae ogni altra massa. Tuttavia il concetto di «attrazione» non si può ricavare per semplice analisi del concetto di massa. Il principio fondamentale della meccanica quindi unisce le caratteristiche di un giudizio sintetico (fa aumentare le nostre conoscenze rispetto al semplice concetto di massa) ma insieme è a priori (cioè sempre universalmente valido). I giudizi sintetici a priori sono perciò il fondamento della scienza.

La deduzione delle categorie

Se le categorie sono i modi in cui pensiamo, unificando l'esperienza, sorge il problema di catalogarle e di inventariarle. Kant stabilisce che sono dodici plasmando la sua convinzione sulla logica del tempo: nei manuali di logica dell'epoca infatti venivano distinti dodici tipi di giudizi diversi, e quindi Kant ne deduce che devono esistere dodici modi di unire la rappresentazioni, ossia di pensare: quindi dodici devono essere anche le categorie. Kant chiama questo ragionamento **deduzione metafisica**, dando alla parola «deduzione» il significato (tipico della giurisprudenza) di «giustificazione dell'uso». Anche in questo caso quindi Kant prende una parola ben nota della tradizione («deduzione») e ne dà una definizione completamente diverse. Kant ci tiene molto a dichiarare che in questo modo si può giustificare perché le categorie sono quelle e solo quelle (coincidono con i giudizi possibili, che per la logica del Settecento sono appunto dodici). Per l'esattezza, le categorie sono raccolte in quattro gruppi numericamente uguali:

- 1 quantità: giudizi universali, particolari, singolari
- 2 qualità: giudizi affermativi, negativi, infiniti
- 3 relazione: giudizi categorici, ipotetici, disgiuntivi
- 4 modalità: giudizi problematici, assertori, apodittici

Molto più importante però è la deduzione che Kant chiama trascendentale.

Si tratta della giustificazione che consente di spiegare *perché* le categorie in

sé esistono e come in ultima analisi funzionano. La risposta kantiana è che le categorie funzionano perché alla loro base sta una funzione trascendentale ancora più fondamentale, che Kant chiama **Ich denke**, ovvero «io penso». L'intera costituzione dell'esperienza ha il suo centro e la sua sorgente in questo principio di unificazione, che coincide in ultima analisi con la soggettività stessa.

Siamo di fronte ad un passaggio di fondamentale importanza, sul quale si gioca il tentativo kantiano di indicare un'alternativa allo scetticismo e quindi di fondare la possibilità di costruire un sapere scientifico e di riferirsi ad un mondo di esperienza comune.

L'*Ich denke* non è una cosa ma una funzione, ossia un'attività del soggetto conoscente: essa esprime la consapevolezza che una determinata rappresentazione appartenga alla esperienza del soggetto conoscente. È una sorta di «rappresentazione vuota» che accompagna tutte le altre rappresentazioni qualificandole come appartenenti al soggetto, ed è ciò che garantisce che esse appartengono ad un'unità di esperienza, senza la quale l'esperienza stessa non esisterebbe. È come se fosse una cornice priva di contenuti propri, ma che fa sì che l'esperienza possa esistere. L'*Ich denke* non deve essere confusa con l'anima, perché non è una sostanza, e neppure con il mio psicologico ed empirico (quello cui mi riferisco normalmente quando dico «io»). Esso è la condizione di possibilità dell'esperienza, ossia ciò che deve essere ammesso perché l'esperienza esista: l'esperienza non esisterebbe se i suoi contenuti non potessero essere riferiti a un «centro unitario», ossia non facessero parte di una «unità dell'esperienza».

Lo schematismo

Un grave ostacolo appare però adesso nel sistema kantiano. Il filosofo prussiano era partito dall'assunto che sensibilità (che fornisce i contenuti empirici) e razionalità (che fornisce le forme pure) siano completamente diverse. Ma se è così, come è possibile che interagiscano tra loro?

Occorre in effetti introdurre una facoltà intermedia che funga in qualche modo da ponte tra i due livelli : **l'immaginazione**, che esprime la capacità del soggetto di rappresentare un oggetto nell'intuizione anche senza la sua presenza. Essa è in parte attiva (produce dei contenuti in modo spontaneo) e in parte passiva (è legata alla sensibilità): per questo può fungere da ponte

intermedio tra sensibilità e razionalità (tra intuizioni e categorie).

L'immaginazione produce «schemi», così come la sensibilità lavorava con le intuizioni e l'intelletto con i concetti (ovvero le categorie)

Esistono tre forme di schematismo:

- quello matematico
- quello empirico
- quello trascendentale

Il primo è l'immagine che fornisce lo schema per i numeri (almeno i numeri naturali): cinque puntini sono lo «schema» del numero 5.

Il secondo serve a fornire la regola per la costituzione delle immagini dei singoli oggetti. Lo «schema» per Kant non ci dà in realtà l'immagine completa, ma solo **le regole** per costruire, ciascuno per conto proprio, una certa immagine di un oggetto. Come osserva lo storico Ernst Cassirer: «lo schema non è un fantasma sbiadito di un oggetto empirico e concreto, ma per così dire l'archetipo e il modello per gli oggetti possibili dell'esperienza». Esso contiene le istruzioni per la produzione delle rappresentazioni mentali che ciascuno di noi può creare nella propria immaginazione.

Prendiamo l'esempio di un cane: io non posso formarmi una sola immagine mentale per descrivere tutti i cani possibili, perché ciò è impossibile; posso però di volta in volta seguire delle indicazioni (lo schema appunto) per formare la mia personale immagine di un cane (ossia quella di un animale con quattro zampe, con la coda, col pelo, una testa...). Viene così risolta secondo Kant l'annosa disputa degli universali medievali.

Gli **schemi trascendentali** però sono molto più importanti, perché sono quelle funzioni che servono a rendere possibile l'applicazione delle categorie ai dati della sensibilità.

Lo **schema trascendentale è il tempo**: solo il tempo infatti ha a che fare sia con la sensibilità (e quindi la passività), sia con l'«attività» che caratterizza il soggetto, in quanto è anche «puro». Gli schemi di ogni singola categoria non sono altro che le stesse categorie colte in azione nel tempo. È attraverso il tempo, quindi, che si opera la sintesi fra concetto e fenomeno intuito: viceversa, qualsiasi esperienza abbiamo, essa è nel tempo.

La risposta a Hume

A questo punto Kant ritiene di essere in grado di risolvere le obiezioni di Hume alla nozione di sostanza e alla nozione di causalità.

Fra le categorie del gruppo della relazione, lo schema della sostanza esprime «la permanenza del reale nel tempo», mentre lo schema della causalità esprime la «successione del molteplice, in quanto soggetto ad una regola»: il che vuol dire che è possibile applicare la categoria di causalità (concetto puro) ai fenomeni (intuizioni) solo attraverso lo schema di una successione regolare e irreversibile di eventi nel tempo. Il principio che guida gli schemi di queste categorie è quello della analogia, ossia quel procedimento matematico per cui dati tre termini è possibile ricavare un quarto termine, ossia avere una previsione di quello che accadrà.

Le categorie del gruppo della relazione ci dicono che affinché possa esistere l'esperienza ci deve essere una concatenazione necessaria di rappresentazioni. L'esempio kantiano è una barca che scende lungo il fiume trascinata dalla corrente: noi non possiamo alterare la sequenza delle rappresentazioni e, ad esempio, vedere la barca prima alla fine del suo tragitto, a valle, e poi mentre sta partendo, a monte. Allo stesso modo quando lasciamo andare un grave le rappresentazioni di esso che cade non possono esserci date a caso, ma sempre organizzate secondo una sequenza necessaria e universale.

I due schemi della causalità e della sostanza servono per giustificare i principi di Newton sulla permanenza delle sostanze e sulla relazione causa e effetto. Quando io considero un oggetto nella categoria della sostanza, la sostanza permane. Quando lo considero nella categoria della causalità, non può che inserirsi in una concatenazione infinita tra fenomeni, ciascuno dei quali è effetto di un fenomeno precedente e causa di quello successivo. Gli oggetti possono esistere nell'esperienza solo se si presentano in una forma di continuità e permanenza (da un lato) e solo se si presentano all'interno di una successione che non può essere alterata (dall'altro).

La dialettica trascendentale

La razionalità del soggetto umano, in quanto attività, cerca però anche di costituire un mondo per conto suo. La Dialettica trascendentale è la parte della *Critica* in cui Kant esamina appunto la ragione che cerca di funzionare in modo «puro», ossia prescindendo dalla sensibilità, cercando di costruire

oggetti che non sono dati nell'esperienza (ossia sono metafisici, nell'accezione moderna del termine). Così facendo però la ragione si è avvolta in contraddizioni insanabili che bisogna dissolvere per poter esaminare l'eventuale diritto della metafisica a porsi come sapere scientifico.

Se **l'attività** propria dell'intelletto è di unificare le rappresentazioni nei giudizi, quella **della ragione è quella di unire i giudizi creando i sillogismi**. Kant segue Aristotele nell'affermare che, per formare un sillogismo, sono necessari tre giudizi, che all'interno del sillogismo rappresentano la premessa maggiore, la premessa minore e la conclusione. Tuttavia Kant insiste sul fatto che ciascuna premessa può essere considerata a sua volta la conclusione di un altro sillogismo, le cui premesse (maggiore e minore) possono essere a loro volta le conclusioni di altri sillogismi e così via, apparentemente infinite. Per poter dire di conoscere veramente la conclusione del primo ragionamento (cioè del primo sillogismo), è indispensabile conoscere la totalità delle premesse. La ragione quindi è intrinsecamente dinamica poiché è costitutivamente spinta alla ricerca della **totalità delle condizioni** che è necessario ammettere per giustificare la conclusione: detto in altre parole, **la ragion è l'organo (cioè lo strumento) della totalità**.

La ragione opera con le idee, che naturalmente non vanno intese nel senso usuale del termine: esse infatti esprimono la totalità dell'esperienza.

Abbiamo già visto che le esperienze possibili sono due: l'esperienza interna e quella esterna. Alla prima corrisponde **l'idea dell'anima** (totalità dei fenomeni dell'esperienza interna), alla seconda quella del **mondo** (totalità dei fenomeni dell'esperienza esterna). Ad esse viene unita una terza idea, quella di **totalità di tutte le totalità, che viene indicata con la parola Dio**.

Secondo Kant la metafisica tradizionale ha commesso un **errore** fondamentale, considerando **le tre idee della totalità come altrettanti oggetti**, che in quanto tale dovrebbero essere conoscibili: è quello che Kant chiama **uso costitutivo delle idee**.

Le idee invece non possono essere considerate oggetti perché esprimono solo la totalità, che non può mai per definizione essere raggiunta. L'idea di mondo, per esempio, è l'idea della totalità di tutte le possibili esperienze, che non può mai essere completamente esaurita dall'esperienza concreta e vissuta che ciascun soggetto sta vivendo, poiché in realtà siamo a conoscenza solo di un frammento di esso. Lo stesso vale per l'idea di anima,

per quanto riguarda la totalità dell'esperienza interna, e di Dio come totalità di tutte le totalità. La totalità dell'esperienza contiene in sé sempre una «sporgenza» sulla esperienza che noi stiamo vivendo (unificando le rappresentazioni mentali provenienti dalle cose in sé): è proprio il fatto che la totalità delle conoscenze e delle condizioni di possibilità dell'esperienza sia irraggiungibile che ci garantisce che noi potremo sempre procedere in avanti conoscendo sempre più esperienza.

È per questo che Kant sottopone a critica la ragione nel suo uso puro: per mostrare che le idee della ragione possono al massimo avere un uso regolativo, ossia indirizzare il nostro procedere nell'organizzare l'unità dell'esperienza interna e di quella esterna.

Per **criticare l'idea di anima** Kant esamina la posizione di Cartesio notando che contiene un fondamentale **paralogismo**: prima il termine anima indica l'attività del pensiero (il cogito), poi passa ad indicare la res cogitans, una «cosa pensante». Quella che era correttamente indicata come una condizione logico-trascendentale della conoscenza viene così trasformata in un oggetto (illusorio).

Queste considerazioni portano però a un grave problema. L'Ich denke (o appercezione trascendentale, come la chiama anche Kant) è il fondamento dell'esperienza, ma non è a sua volta un oggetto di esperienza: ciò significa che in senso proprio non può essere conosciuto. La difficoltà consiste proprio in questo: il principio della conoscenza è destinato a esserci, in linea di principio, sconosciuto. È una difficoltà dalla quale Kant non riuscirà a liberarsi.

Per quanto riguarda **l'idea di mondo**, Kant confronta le posizioni di razionalisti ed empiristi. La cosmologia razionale si fonda sull'idea di mondo inteso come totalità delle condizioni dei fenomeni. L'illusorietà del tentativo della ragione di conoscere il mondo come totalità è dimostrata dal fatto che esso conduce all'errore strutturale della **antinomia**. Le antinomie sono ragionamenti contrapposti che partono dalla stessa premessa, si sviluppano in modo corretto, ma giungono a conclusioni opposte.

Kant distingue quattro antinomie: le prime due sono dette «matematiche» e le altre due «dinamiche». Le prime considerano le dimensioni dell'universo: i razionalisti sostengono che l'universo abbia un limite esterno nello spazio e nel tempo (prima antinomia) e che nella divisione degli elementi si deve arrivare a un elemento semplice, non più divisibile (seconda antinomia), mentre gli empiristi sostengono il contrario. Le antinomie dinamiche

considerano rispettivamente la libertà (che viene ammessa dai razionalisti e negata dagli empiristi) e l'esistenza di un essere necessario (ammessa dai razionalisti e negata dagli empiristi).

	TESI RAZIONALISTA	ANTITESI EMPIRISTA
Limiti	Il mondo ha un suo inizio nel tempo e, rispetto allo spazio, è delimitato entro precisi confini	Il mondo non ha né inizio né confini nello spazio, ma è infinito, così rispetto al tempo come rispetto allo spazio
Divisibilità	Nel mondo ogni sostanza composta consta di parti semplici e in nessun luogo esiste qualcosa che non sia o il semplice o ciò che risulta composto	Nessuna cosa composta, nel mondo, consta di parti semplici; e in nessuna parte del mondo esiste alcunché di semplice
Causa	La causalità delle leggi della natura non è l'unica da cui sia possibile far derivare tutti i fenomeni del mondo. Per la loro spiegazione si rende necessaria l'ammissione anche di una causalità per la libertà	Non c'è libertà alcuna, ma nel mondo tutto accade esclusivamente in base a leggi di natura
Dio	Del mondo fa parte qualcosa che, o come suo elemento o come sua causa, costituisce un essere assolutamente necessario	In nessun luogo, né nel mondo né fuori del mondo, esiste un essere assolutamente necessario che ne sia la causa

La soluzione di Kant consiste nel sostenere che

- le antinomie matematiche sono entrambe false poiché si basano sull'errore di considerare il mondo come un oggetto
- le antinomie dinamiche invece richiedono una distinzione: le tesi sono vere sul piano noumenico e false sul piano fenomenico, e viceversa per le antitesi. In altre parole Kant sostiene che **sul piano del fenomeno è corretto dire che nel mondo dell'esperienza gli uomini sono privi della libertà**, perché tutto quello che fanno ha una causa, ma è corretto nello stesso tempo anche dire che sono liberi, sul piano noumenico.

Nell'ultimo tratto della Dialettica trascendentale Kant si confronta con la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Anche l'idea di Dio, così come l'idea di anima e di mondo, è un'idea che ha un uso regolativo e non costitutivo, cioè non può produrre un oggetto, ma deve indicare la direzione nella quale deve procedere la nostra coscienza nello sviluppo dell'esperienza. Tuttavia la

ragion pura commette l'errore strutturale di trasformare Dio in un oggetto cercando di dimostrarne l'esistenza. Di qui le prove dell'esistenza di Dio, che Kant riassume in queste versioni:

- prova ontologica o a priori
- prova a posteriori
- prova teleologica

Prova ontologica

Kant pensa che la prova ontologica per eccellenza sia strutturata come la terza prova di Cartesio: «La definizione, ossia il concetto, di Dio è quello di un essere perfettissimo; ma l'esistenza è una perfezione; quindi se Dio non esistesse non avrebbe la perfezione dell'esistenza (che invece gli spetta in base alla propria definizione) e sarebbe contraddittorio». Chi difende questa prova sostiene quindi che sia possibile dedurre l'esistenza attuale a partire dal concetto di esistenza, ovvero che si possa passare dal livello concettuale al livello dell'esistenza.

Per Kant invece l'esistenza non è un concetto ma la semplice posizione di una cosa, ovvero il suo «esser posto», il suo manifestarsi nell'esperienza. È impossibile passare da un livello all'altro, perché sono incommensurabili. Quello che ottengo dalla prova è il concetto dell'esistenza di Dio, non la sua esistenza reale. Pertanto l'argomento ontologico può al massimo dimostrare che il concetto di Dio può contenere il concetto della sua esistenza, senza però uscire al di fuori della dimensione concettuale.

Prova a posteriori (o fisico teologica)

Anche la seconda tipologia di prove viene ricondotta da Kant a Cartesio: «Il mondo esiste sicuramente ma il mondo (così come me stesso) non può essersi creato da solo, quindi bisogna ammettere l'esistenza di un altro ente trascendente come causa del mondo».

La prova pensa di dimostrare Dio come causa del mondo o almeno dell'esperienza: ma secondo Kant il principio di causa è solo una categoria che serve a unificare le rappresentazioni all'interno dell'esperienza. Qui mai e in nessun caso il principio di causa può essere usato per uscire dall'esperienza

e affermare l'esistenza di Dio (o di qualunque ente trascendente)

Prova teleologica

Il terzo e ultimo tipo di prove dell'esistenza di Dio è tratto dall'ordine, dall'armonia, dalla bellezza e dal finalismo presenti nella natura («telos» in greco vuol dire fine, scopo): «Il mondo è ordinato; ma non è possibile che le cose, lasciate a se stesse, siano ordinate; quindi bisogna ammettere l'intervento di un Dio esterno». Per Kant la prova teleologica dimostra al massimo solo l'esistenza di un Dio ordinatore, di un «architetto del mondo», ma non prova che sia stato questo stesso Dio ad aver prodotto il mondo: quindi ha bisogno di appoggiarsi alla prima prova, che abbiamo già scartato.

La Critica della ragion pratica

Il programma di ricerca di Kant nel campo dell'etica consiste nel definire le condizioni formali della moralità. A Kant interessa il destino dell'uomo: Cosa posso conoscere? Cosa devo fare? Che cosa posso sperare? L'etica è concepita da Kant come facente parte di un'unica architettura teorica destinata a contenere i principi non solo della conoscenza, ma anche dell'agire pratico. Questo aspetto è realizzato principalmente in due opere: *Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*.

Nella *Critica della ragion pura* abbiamo visto che io posso conoscere solo l'esperienza, perché è costruita parzialmente almeno da me attraverso le forme pure. Nella *Critica della ragion pratica* si affronta la ragione da un altro punto di vista: non più come ciò che in noi è capace di conoscere, ma come ciò che in noi è capace di autodeterminarsi producendo degli oggetti particolari che sono i principi etici.

Questi principi sono delle leggi morali pure, ossia che prescindono dall'esperienza, fa a meno di essa. Mentre l'uso «puro» della ragione è impossibile in campo teoretico e porta a contraddizioni insanabili, l'uso «puro» della ragione in campo pratico non solo è possibile ma anche indispensabile, perché è il solo che possa garantire la libertà del soggetto.

Un ente razionale esercita la sua volontà in base a principi pratici chiamati da Kant massime. La massima tuttavia non può essere il fondamento della legge morale perché è soggettiva e particolare (cioè è diversa da soggetto a

soggetto), mentre la legge morale, in qualunque modo la si intenda, deve essere oggettiva e universale (cioè valere per tutti gli uomini). L'etica infatti, se vuole presentarsi come sapere autentico, deve presentarsi per forza sotto forma di comandi, che Kant chiama «**imperativi**».

L'etica infatti ci pone davanti un compito che noi dobbiamo realizzare: se non ci chiedesse di diventare diversi da come siamo spontaneamente, se non ci ordinasse di diventare migliori di come siamo, non sarebbe una autentica morale.

Questo significa che per Kant non ha senso un'etica basato sull'istinto, perché non ci chiederebbe nessuno sforzo di cambiamento: siamo già tutto quello che dovremmo essere. Nel mondo animale, infatti, non esiste un'etica, perché la loro vita si basa esclusivamente sull'istinto: l'impulso si realizza immediatamente, ovvero senza nessuna mediazione, e non esiste alcun comando che spinga a cambiare.

Kant distingue **due tipi di imperativi**:

- Quello **ipotesico** stabilisce quali mezzi siano necessari per raggiungere determinati fini. Il comando in questo caso è sottomesso ad una condizione. L'imperativo ipotesico si suddivide a sua volta in regole dell'abilità e consigli della prudenza. Il primo riguarda i mezzi da scegliere per conseguire un fine (che cambiano da persona a persona e quindi non possono essere universali), il secondo invece i mezzi adeguati per uno scopo che si presume desiderato da tutti (per esempio la salute o la felicità, che si ritiene tutti desiderino). I consigli della prudenza però non possono essere i fondamenti per l'etica perché, nonostante siano validi per tutti gli uomini, fanno riferimento alla sensibilità (anche la felicità è per Kant una vita piacevole che dura illimitatamente), dunque alla passività (che nega la libertà).

- Quello **categorico** invece esprime la legge morale autentica perché è l'unico comando puramente formale.

Riassumiamo: la legge morale deve essere un comando; e tuttavia il vero motore dell'etica kantiana è la difesa della libertà, intesa come autonomia. Ad essa l'uomo non può rinunciare, perché è ciò che ne costituisce l'essenza.

Perciò ci troviamo davanti a una situazione paradossale: da un lato la legge morale deve essere un comando perché prescrive cosa si debba volere, ma allo stesso tempo non può essere un comando perché questo lederebbe la

libertà dell'uomo.

La soluzione sta per Kant nell'ammettere che **la legge morale è un comando che viene dall'interno, e può esserlo a condizione che sia solo formale**, ossia non ci indichi quale azione concreta dobbiamo compiere, ma solo il criterio fondamentale che dobbiamo rispettare ogni volta che dobbiamo pendere una decisione.

Essa non deve dare contenuti, non può dire cosa devo o non devo fare, perché se fosse così verrebbe meno la sua caratteristica di necessità e universalità: deve solo indicare le caratteristiche che deve avere la mia scelta per essere umana. Solo a questa condizione la mia volontà può adeguarsi alla legge morale (cioè a un comando) senza venir meno alla propria libertà, perché è un comando che viene dall'interno dell'uomo stesso, dalla sua razionalità. Questo imperativo, che Kant chiama «categorico», descrive il dovere etico per se stesso, incondizionatamente, non un certo particolare dovere che noi dobbiamo seguire. Esso riguarda il principio formale di determinazione della volontà. Può anche essere chiamato «l'imperativo della moralità».

L'imperativo categorico ha tre formulazioni:

- **Agisci unicamente secondo quella massima che puoi volere divenga una legge universale.**

Questa è la legge fondamentale della ragion pratica. Tutte le leggi morali prima di Kant credono di individuare un criterio «oggettivo» e indicano dei comportamenti da tenere, delle «cose da fare» o «da non fare». Ma la legge morale non può venire da una scala di valori esterna: il comando etico deve venire dal mio interno, senza per questo essere un impulso puramente soggettivo perché in questo caso la legge non sarebbe universale e necessaria. La legge etica perciò mi dice solo questo: la mia massima (soggettiva), qualunque essa sia, è etica se posso trasformarla in un comando necessario e universale per tutti. Di fronte alla scelta di come agire devo chiedermi cosa succederebbe alla società se il principio che vale per me (massima), diventasse universale e necessario (è quella che Kant chiama la «tipica» del giudizio morale), ossia una sorta di legge naturale.

Attenzione! Non si tratta di vedere cosa succederebbe se quello che io voglio fare in un certo momento venisse copiato anche da altri, se e quando lo vogliono, oppure di lasciare che ciascuno faccia ciò che ritiene meglio per la società. Per Kant si tratta di compiere una sorta di esperimento mentale,

trasformando una volontà contingente e individuale in una necessità di natura, ossia in qualcosa che tutti, sempre e necessariamente, devono fare.

Il filosofo prussiano è aiutato in questo dalla lingua tedesca, che usa due verbi per indicare il «dovere»:

- il primo è **müssen** e indica il dovere «naturale» (per esempio quello di una pietra di cadere quando viene lasciata andare);
- il secondo è **sollen** e indica il dovere «morale» (per esempio il dovere di fare i compiti a scuola, o di pagare le tasse).

Kant suggerisce di chiedersi cosa succede se un *sollen* viene trasformato in un *müssen*. L'esempio kantiano è questo: mi chiedo se sia legittimo non restituire dei soldi che ho preso in prestito. Per rispondere non devo appellarmi a codici di comportamento sociale o religioso: devo piuttosto chiedermi cosa succederebbe se tutti, necessariamente e sempre, come guidati da una legge di natura, non restituissero i soldi che hanno preso in prestito. È ovvio, dice Kant, che la società cesserebbe di esistere, e questo significa che il comportamento che stiamo studiando non è etico.

La seconda formulazione dell'imperativo categorico è la seguente:

- **Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto in quella di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo.**

In questa seconda formulazione Kant si riferisce al carattere distintivo dell'umanità: la razionalità. L'uomo agisce in modo etico quando riesce a considerare la razionalità come un fine e non come un mezzo.

La terza formulazione è questa:

- **Agisci in modo che la tua volontà possa, in forza della sua massima, considerare se stessa come istitutrice nello stesso tempo una legislazione universale.**

Kant nella terza formulazione pone al centro la volontà come fonte dell'autonomia della ragion pratica. L'uomo può subordinare la sua volontà alla legge morale e al tempo stesso porre sé e gli altri come fine ultimo delle proprie azioni. L'uomo in quanto essere razionale è legge a se stesso.

Questo spiega perché l'azione moralmente etica deve essere mossa esclusivamente dal **rispetto per la legge morale**, l'unico sentimento ammesso da Kant in campo morale. L'azione infatti non deve essere motivata dal desiderio di avere un beneficio di nessun tipo (nemmeno la piacevole sensazione di «essere in pace» con la propria coscienza), perché ogni forma di piacere rimanda in un modo o nell'altro alla sensibilità (sia esterna sia interna) e questa a sua volta alla passività, che è negazione della libertà. Se vogliamo essere liberi, sostiene Kant, dobbiamo agire solo per il dovere di rispettare la legge morale, perché questo «dovere» non significa nient'altro che realizzare la nostra natura umana di essere liberi (cioè non dipendenti da nulla di esterno a noi). In questo senso l'etica di Kant si basa sul «dovere per il dovere», ossia chiede di scegliere i nostri comportamenti in modo totalmente disinteressato.

La legge morale intesa in questo senso per Kant è un fatto evidente, ed è l'unica **intuizione della ragion pura**, ossia l'unica conoscenza che la ragione può raggiungere da sola, senza far riferimento alla sensibilità. La ragion pura sul piano teoretico quindi non ha nessuna intuizione (non conosce direttamente nessun oggetto), mentre sul piano etico conosce una sola cosa: la legge morale, che è l'unico «fatto» (cioè l'unico oggetto intuito senza mediazioni) della ragione.

Resta un grave **problema**: la volontà umana non può completamente adeguarsi alla legge morale, perché noi umani siamo strutturalmente composti di razionalità e sensibilità. Una volontà che si adeguasse completamente alla legge morale sarebbe davvero «virtuosa» e quindi «santa», ma questa condizione ci è preclusa: al massimo la nostra volontà può solo sforzarsi di determinare le proprie decisioni solo in base alla legge morale, senza lasciarsi condizionare dalla sensibilità. Perciò ci è precluso in linea di principio **il sommo bene, che è l'insieme di virtù e felicità**.

Il problema dell'ente razionale, che non riuscirà mai ad essere totalmente etico, è il punto di partenza per l'ultimo tratto della filosofia etica kantiana che vuole recuperare elementi etici inizialmente accantonati nella ragion pura: la libertà, l'immortalità dell'anima, Dio.

Kant recupera questi elementi sotto forma di **postulati della ragion pratica**, ossia affermazioni che non possono essere dimostrate per via teoretica ma che devono essere ammesse perché la legge morale (che sicuramente esiste)

abbia senso.

La **libertà** deve essere ammessa come condizione per l'esistenza della legge morale, perché non avrebbe senso avere un dovere (nel senso del *sollen*) se noi fossimo completamente condizionati dalla necessità delle leggi di natura.

Noi siamo sicuramente inseriti nella trama dei rapporti necessari di causa-effetto sul piano fenomenico, e quindi le mie scelte, nella misura in cui sono inserite all'interno dell'esperienza, appaiono come non libere, perché sembrano la conseguenza ineluttabile di azioni precedenti. L'uomo quindi può essere libero solo sul piano noumenico.

L'immortalità dell'anima non può essere dimostrata per via teoretica, ma deve essere postulata come condizione di possibilità dell'imperativo etico. Se l'anima non fosse immortale infatti, ossia se la nostra vita non proseguisse indefinitamente dopo la morte, non avrebbe la possibilità adeguare completamente se stessa alla legge morale: questo infatti è un compito impossibile nell'esperienza ma che potrebbe essere portato a termine, appunto, in un tempo infinito.

Dio non può essere dimostrato per via teoretica, ma va postulato come l'unica possibilità di rendere possibile il sommo bene (inteso come sintesi di virtù e felicità) in un altro mondo. Non si tratta in alcun modo di una nuova «prova» dell'esistenza di Dio, ma solo di una condizione che deve essere ammessa perché la legge morale possa esistere.

La Critica della facoltà di giudicare

L'ultima grande opera kantiana è dedicata all'*Urteil* ossia alla «facoltà di giudicare». La facoltà del giudicare è in generale la capacità di *sussumere* (raccogliere, mettere sotto, dichiarare l'appartenenza di un particolare ad un universale) un particolare nell'universale. Per esempio, se dico che «Paolo è un uomo» io *sussumo* il concreto individuo «Paolo» al concetto universale di «uomo». Tutti i giudizi analizzati fino a questo momento funzionavano in questo modo: essendo dati sia il particolare sia l'universale, collegavano il primo al secondo. Il problema, nota Kant, è che esistono degli ambiti particolari in cui quando noi cerchiamo di costruire un giudizio scopriamo di non avere il concetto universale sotto cui *sussumere* il particolare.

In particolare questo avviene quando riflettiamo sul bello e sulla vita.

Il bello, dice Kant, è «ciò che piace universalmente senza concetto». Il fatto che non esista un concetto universale di bello spiega perché non sia possibile darne una definizione formale, e di conseguenza perché le discussioni su questo tema risorgono continuamente. Nel Settecento in particolare era particolarmente sentito il problema del gusto, ossia della capacità che abbiamo di riconoscere il bello senza però poterlo dimostrare.

Tuttavia, Kant respinge con forza la soluzione protagorea e soggettivista per la quale se non esiste un'idea oggettiva di bello occorre rassegnarsi ad ammettere che il bello si riduce alla sensazione piacevole che ciascuno di noi prova di fronte a un oggetto, sensazione che è diversa da persona a persona.

La soluzione kantiana consiste nell'affermare che **il bello è l'espressione della corrispondenza dell'oggetto alle esigenze dell'intelletto**. Noi giudichiamo bello un oggetto che ci appare *as ob* (come se) fosse costruito esattamente per soddisfare le esigenze teoriche dell'intelletto (descritte nella *Critica della ragion pura*). Rimane vero che non è possibile dare una definizione oggettiva o «in sè» di bello, perché non esiste un eidos di stampo platonico del bello: ma è anche vero che non possiamo ridurre l'esperienza del bello al puro sentimento soggettivo, mutevole e privo di fondamento.

Un altro ambito in cui non è possibile costruire dei giudizi «normali», perché non è presente l'universale sotto il quale dovrebbe essere sussunto il particolare, è **la vita**.

In questo caso il concetto universale che viene a mancare è quello della **finalità**. Io posso esprimere un giudizio su un organismo vivente solo appellandomi alla nozione di finalità, che però non si dà come concetto.

Per esempio se analizzo le foglie di una pianta, viene spontaneo (anche a livello scientifico) dire che le foglie si dispongono «per» raccogliere la quantità maggiore possibile di luce. Il semplice uso della proposizione «per» lascia intendere che la pianta dimostri una vera intenzionalità consapevole: in qualche modo «sa» che deve disporre le foglie in un certo modo «per» ottenere un certo scopo. Il problema è che la pianta non dispone di un sistema nervoso, non è dotata di volontà né tanto meno di coscienza. Anche in questo caso, noi ragioniamo «als ob», come se, la pianta fosse dotata di una finalità.

È interessante notare che

- la necessità è la base della *Critica della ragion pura* (l'esperienza esiste

grazie ai nessi che le forme pure necessariamente stabiliscono tra le rappresentazioni)

- la libertà è la base della *Critica della ragion pratica* (a livello noumenico: la libertà è la condizione di possibilità della legge morale, che esiste certamente come «fatto di ragione»).

- la finalità che anima la *Critica della facoltà del giudicare* rappresenta una sintesi tra i due concetti precedenti.

IL PASSAGGIO AL ROMANTICISMO

Il Romanticismo è un movimento molto difficile da definire con precisione nel suo significato complessivo, prima di tutto perché è insieme momento storico determinato e categoria eterna e universale dello spirito, e poi per i suoi rapporti complessi con illuminismo e classicismo.

È necessario togliere di mezzo subito una interpretazione sbagliata che continua tuttavia a essere riproposta per la sua apparente semplicità. Secondo questa interpretazione, l'Illuminismo sarebbe l'età della ragione mentre il Romanticismo sarebbe l'età del sentimento. Questa lettura è sbagliata, perché sembra suggerire una assurda dicotomia tra un Illuminismo completamente dominato dalla razionalità astratta e del tutto privo di sentimenti e un Romanticismo che al contrario sarebbe del tutto impregnato di sentimenti irrazionali. È molto più equilibrata l'interpretazione del filosofo e storico Ernst Cassirer per il quale, semmai, **l'Illuminismo e il Romanticismo hanno due modi diversi di intendere la ragione**: il primo la concepisce come strumento per operare sull'esperienza, il secondo come strumento per tendere verso l'Assoluto concepito come immanente all'esperienza.

Lo Sturm und Drang

Sul piano culturale la premessa del Romanticismo è il movimento dello Sturm und Drang (*Tempesta e impeto* o *Impeto tempestoso*: è il titolo di un dramma di Friedrich Klinger del 1776).

La caratteristica primaria di questo movimento è la **riscoperta della natura** (anticipata da Rousseau nell'Illuminismo), **intesa come energia creatrice** (perciò opposta alla natura studiata dalla scienza che concepisce la natura come una macchina). Il meccanicismo in effetti è tipico della cultura illuministica, mentre la visione organicistica è più diffusa

nella cultura romantica. I preromantici dal canto loro non amano la fisica newtoniana perché a loro avviso la scienza perde il senso stesso dell'esistenza del mondo.

Di conseguenza essi affermano:

- da un lato il valore del sentimento forte e pieno, espressione immediata dello spirito e quindi affine alla natura;
- dall'altro il valore del **genio**, che crea come la natura, senza rispettare regole astratte ma essendo regola a se stesso.

La parola d'ordine quindi è la coppia «Natur! Genie!» («Natura! Genio!») come nota il grande storico della letteratura Ladislao Mittner:

Comprenderemo quindi il valore che hanno nello Sturm und Drang i due termini natura e genio, soltanto se li comprenderemo indissolubilmente uniti, anzi come costituenti una vera e propria unità, un'unità che si potrebbe esprimere con una formula di sapore quasi spinoziano «*natura sive genius*».

Se nello Sturm und Drang il valore supremo è l'espressione immediata (cioè spontanea, senza mediazioni) di sé e **la natura è il vero Dio**, si comprende come **il valore politico fondamentale sia la libertà**. Senza libertà politica, infatti, è impossibile manifestare i propri sentimenti, dato che questi prima o poi vanno a cozzare contro le regole imposte dal potere.

Lo Sturm und Drang però, nonostante i suoi caratteri estremi, anzi proprio per i suoi caratteri estremi rappresenta solo quella che si potrebbe chiamare l'adolescenza scomposta del Romanticismo.

Il Romanticismo come sintesi di Sturm und Drang e Classicismo

Il Romanticismo vero e proprio nasce dalla sintesi dello *Sturm und Drang* con il Classicismo, cioè dal movimento che riconosce l'arte greca come modello ideale e si propone non di imitarla,

ma di rinnovarla. La tesi centrale del **Classicismo** è che **la forma si realizza solo in una materia**: nella scultura, per esempio, la bellezza di una statua (per esempio *Le tre Grazie* di Canova) può esistere solo grazie al marmo di cui la statua è fatta.

Ma naturalmente il Romanticismo non si riduce al Classicismo. I rapporti tra i due movimenti sono difficili e delicati. Secondo alcuni il Romanticismo può essere considerato come una sintesi di impeto (rappresentato dallo *Sturm und Drang*) e di forma (il classicismo). Ma d'altra parte è sicuramente vero che il Romanticismo vuole superare il Classicismo, e proprio perciò ha bisogno del Classicismo.

Il Romanticismo invece vuole (o vorrebbe) cogliere la forma prescindendo da ogni materia in cui la forma si realizza. La materia andrebbe abolita, a favore di una pura intuizione della forma. Ma il romantico sa perfettamente che è impossibile realizzare compiutamente questo programma: da qui il sentimento fondamentale del Romanticismo, la **Sehnsucht**.

La Sehnsucht e l'arte

Sehnsucht significa fundamentalmente *struggimento*, più che «nostalgia» (come traducono i vocabolari). Infatti nostalgia è il «dolore» (in greco: *algos*) legato al desiderio del «ritorno» (in greco: *nostos*) a qualcosa di già conosciuto, mentre **Sehnsucht** è dolore e «ricerca» (*sucht*) del «desiderio» (*Sehn*) in sé: indica cioè un desiderio inestinguibile perché il suo oggetto è irraggiungibile.

La *Sehnsucht* potrebbe essere descritta quindi come un «desiderio del desiderio», una proiezione verso un «futuro» non ancora raggiunto anche se in qualche modo intuito, piuttosto che la nostalgia verso qualcosa di passato.

Qual è quindi l'oggetto di questo desiderio? La pura forma, senza la materia: di fatto l'Assoluto, colto direttamente e senza la mediazione del mondo o di un ragionamento.

L'Assoluto infatti è anche infinito e come tale mai pienamente raggiungibile: sta sempre al di là dell'esperienza possibile.

Tuttavia, grazie agli influssi dello Sturm und Drang, tende anche a identificarsi con la Natura intesa come una Totalità infinita e concepita come un organismo vivente. La parola stessa viene scritta con la maiuscola per indicare il suo legame con l'Assoluto.

Ma come si può realizzare questo compito? Se qualcosa può almeno avvicinarsi all'Assoluto, non è il puro ragionamento astratto e analitico, sostengono i romantici, ma funzioni diverse della ragione, come l'intuizione e il sentimento. Queste capacità della ragione umana si esprimono soprattutto nell'opera d'arte e quindi sarà **l'arte** (in particolar modo la poesia e la musica) a essere «**strumento dell'Assoluto**»: l'artista (in special modo il poeta), e non il filosofo, sarà colui che più di ogni altro sa in qualche modo intuire l'Assoluto.

Questa concezione della Natura, decisamente contraria a quella della scienza moderna, arriva fino ai giorni nostri passando per correnti culturali a volte marginali, che però riemergono più volte nella storia: chi aderisce a questa concezione viene spesso considerato «irrazionalista» in un quadro concettuale in cui la «razionalità» viene identificata con la scienza.

In ogni caso, l'esperienza romantica introduce nella cultura europea l'idea che l'arte possa essere lo strumento più adeguato per la comprensione autentica della totalità. In altre parole, **l'arte viene colta come lo strumento della verità**, ossia ciò che permette di cogliere nel modo più adeguato la struttura profonda della realtà e il suo significato. Il tema è così importante che verrà ripreso più ampiamente nel prossimo capitolo.

Nella storia della filosofia occidentale questo tema era stato intuito da Platone nel *Simposio*, dove si parla di Eros come della tensione verso il bello e l'essere in generale. Non stupisce quindi che i romantici ricomincino a studiare Platone, approfittando della ripresa generale degli studi sul greco antico.

Il tema dell'arte conduce a quello del **genio**. L'artista romantico infatti è un «genio», ossia colui che coglie la verità perché ha la capacità di coglierla al di là delle apparenze.

L'artista nel momento in cui produce l'opera d'arte non si limita a riprodurre qualcosa che esiste ma cerca di strappare il velo della quotidianità e rivelare ciò che gli altri non vedono, ossia il significato profondo di ciò che esiste. Da questo punto di vista, la scienza galileiana e newtoniana deve apparire per forza quasi inutile perché non è e non può essere «strumento di verità» nel senso dei romantici, perché non vuole e non può portare a cogliere nessun «significato nascosto».

Il Romanticismo e la storia

Una caratteristica del Romanticismo è l'esaltazione della storia come luogo in cui il genio, inteso qui genericamente come l'intellettuale, può diventare l'espressione del popolo cui appartiene. Il suo compito allora è quello di educare il proprio popolo e di portarlo a piena coscienza di sé (soprattutto attraverso quell'azione morale che è la poesia).

La storia non è la storia dell'umanità (come volevano gli illuministi) ma **è storia dei popoli e delle nazioni**. Gli intellettuali romantici scoprono l'idea di nazione. Alla formazione di questo concetto ha una parte decisiva la lotta della Prussia e del popolo tedesco contro Napoleone durante la Quarta Coalizione, nella quale la Prussia viene duramente e dolorosamente sconfitta a Jena (1806). Solo così però i tedeschi sono costretti a riscoprire il senso di «essere nazione», sotto la guida degli intellettuali e in particolare dei filosofi come Fichte.

Nella storia, infine, **il periodo privilegiato è il medioevo**, visto come periodo della giovinezza e della formazione dell'Europa:

- da un lato, il Romanticismo fu essenzialmente tedesco, e i tedeschi videro nel medioevo l'esprimersi e l'imporsi del

«sangue fresco» tedesco sul decadente impero romano (V secolo);

- dall'altro, caratteristica dei Romantici fu di considerare come momento veramente vitale (e perciò interessante) di un qualunque processo solo il suo inizio, la rottura con il passato, la sua giovinezza (da qui, per esempio, l'esaltazione del V secolo nella cultura greca e il sostanziale disprezzo per l'ellenismo).

All'interno del medioevo, è il **periodo gotico** quello che viene esaltato come espressione più pura dell'arte e della cultura medievale (da qui il *Gothic revival* in tutte le sue forme, da quelle del romanzo storico a quelle architettoniche).

L'obiettivo etico del Romanticismo è sentirsi una cosa sola col Tutto, cioè unirsi all'Assoluto divenendone parte. Per questa via si perviene a una rivalutazione del Cristianesimo perché in questa religione l'infinito e il finito coincidono nell'Incarnazione di Cristo.

All'esaltazione del Cristianesimo si arriva però anche seguendo una linea di esperienze del tutto diverse.

Infatti, poiché **il medioevo è cattolico**, questa religione viene fortemente rivalutata come la condizione di fusione tra fede, vita e politica (da qui, per esempio, alcune conversioni famose, come quella di Manzoni o quella di Schlegel).

Questa rivalutazione del cristianesimo però si intreccia con il dominante desiderio di ordine e di pace dopo vent'anni di guerre ininterrotte. **La causa di tutti i mali** viene individuata nella **Rivoluzione francese**, soprattutto nella sua **fase giacobina**, che a sua volta veniva identificata con il processo di cristianizzazione messo in atto: la restaurazione, a livello culturale, è prima di tutto un recupero dei valori religiosi.

In questa prospettiva è comprensibile l'**alleanza tra il trono e l'altare**, cioè il reciproco appoggio che il potere temporale e quello spirituale si diedero per riconquistare le posizioni perdute durante la Rivoluzione. Tale alleanza capovolge i rapporti che si erano stabiliti durante il Settecento (rapporti

tendenzialmente conflittuali) e stabilisce il clima fondamentale della Restaurazione.

ARTE E VERITÀ NEL ROMANTICISMO

Perché il tema è così importante?

Una intuizione fondamentale del Romanticismo, come abbiamo visto, è che **il rapporto con la verità non si gioca nei termini della razionalità astratta ma in quelli estetici dell'arte**, in particolare della poesia e della musica.

Questa intuizione non è del tutto nuova nella storia della filosofia, dato che era già stata avanzata dal Platone del *Simposio*, ed era stata ripresa più volte dalle correnti neoplatoniche. Tuttavia è la prima volta che questo approccio si impone come strategia fondamentale della ricerca della verità. Dal Romanticismo in poi esso rimarrà nella cultura occidentale fino a oggi come una filone antagonista di quello tradizionale (per il quale la verità è essenzialmente l'oggetto di una ricerca teoretica) e alternativo rispetto al **riduzionismo epistemologico** (la filosofia, se vuole avere un senso, deve ridursi allo studio della scienza, unica vera forma di conoscenza), **linguistico** (la filosofia come analisi del linguaggio) o **politico** (la filosofia come base dell'azione politica).

Prima di procedere oltre è necessario spazzare il campo da un equivoco molto diffuso:

il Romanticismo NON è il «periodo del sentimento» in contrapposizione all'Illuminismo visto come il «periodo della ragione».

Entrambi i movimenti riconoscono e valorizzano sia il «sentimento» sia la «ragione»: solamente, hanno una nozione diversa dell'uno e dell'altro.

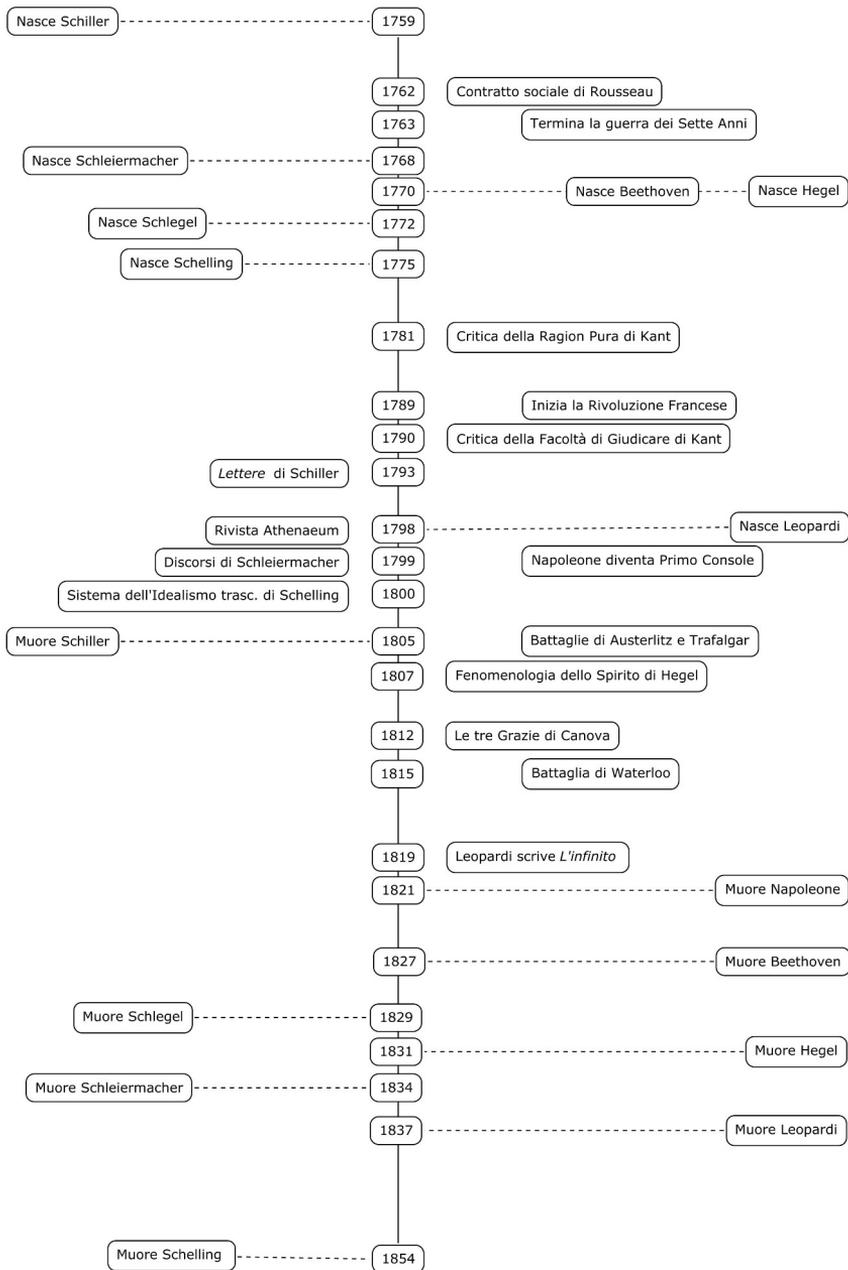
In particolare,

- la ragione «illuminista» è «operativa», nel senso che viene

concepita come lo strumento per conoscere e modificare l'esperienza sensibile, mentre

- la ragione «romantica» è intesa come lo «strumento dell'assoluto» o «della totalità», ossia come il modo che il soggetto umano ha per andare oltre l'esperienza sensibile.

Sinossi del periodo romantico



È facile capire quindi che la scienza newtoniana, che si rivolge esplicitamente ed esclusivamente al mondo sensibile con lo scopo di conoscerlo e modificarlo, se possibile, per adattarlo alle esigenze dell'uomo, sia esaltata dalla ragione «illuministica» mentre sia svalutata o addirittura disprezzata dalla ragione «romantica», proprio perché si limita a studiare le cose materiali.

Il ruolo dell'arte

Arte, religione e la filosofia in senso ampio sono le vie che i pensatori romantici propongono come alternativa rispetto alla scienza per entrare in contatto con l'Assoluto (una parola che non a caso entra in uso proprio in questo periodo).

Kant aveva portato alle estreme conseguenze il dualismo gnoseologico tipico della filosofia moderna ammettendo nella propria filosofia la **fondamentale scissione tra fenomeno e noumeno**, sia sul piano teoretico sia su quello etico. Tuttavia nella sua terza Critica aveva anche additato una via per superare questo dualismo: quella della finalità, che si ritrova a suo avviso proprio nell'arte.

I pensatori successivi partono quindi dall'intuizione dell'arte come momento di sintesi tra momenti opposti presenti nell'animo umano e non altrimenti conciliabili, e si spingono per tappe successive verso l'identificazione di arte e filosofia.

Friedrich Schiller (1759-1805) è il primo a tentare la mediazione tra il kantismo e l'esperienza estetica. Esistono nell'uomo due istinti, quello sensibile o materiale e quello razionale o formale. Se prevale il primo domina la materia, l'accidentale, il bisogno, e l'uomo è «fuori di sé». Dove prevale il secondo, viceversa, si realizza la forma, la necessità e la legge, e l'uomo «torna in sé». Ma affinché questi due istinti non si traducano in un dualismo catastrofico per l'uomo è necessario che vengano mediati dall'**arte come istinto del gioco** (Spieltrieb).

Il gioco può assolvere questo compito perché in esso si

incontrano ricettività e spontaneità, sensibilità e razionalità, azione e legge, vita e forma. La sintesi di questi momenti è la bellezza, che Schiller chiama «forma vivente». Solo quando gioca l'uomo assume un atteggiamento disinteressato, e solo allora è davvero libero e quindi realmente umano. Lo «stato estetico» si realizza quando le diverse facoltà dell'uomo agiscono contemporaneamente con ugual forza, annullando l'effetto negativo della forza contraria. L'ideale del bello è quello classico, che realizza appunto un perfetto equilibrio tra realtà e forma: la forma del bello (che è unica), attraverso e nonostante la tecnica necessaria per incarnarla in una materia, si manifesta come qualcosa di naturale e spontaneo.

Il bello funge per Schiller da paradigma per l'etica: l'**anima bella** è quella di un uomo che compie il suo dovere con apparente spontaneità, come se fosse qualcosa di naturale. La **grazia**, in quanto perfetta fusione di istinto ed educazione, natura e libertà, è superiore alla dignità morale di Kant.

Friedrich Schlegel (1772-1829), fondatore col fratello August della rivista *Aetheneum* (1798), fa un passo avanti concependo l'idea di un'arte totale, fusione di tutti i generi poetici ed espressione della totale libertà dell'artista.

La poesia deve essere espressione a-concettuale dell'assoluto, tanto che Schlegel conia l'espressione «poesia trascendentale» che però in lui significa solo «poesia della poesia».

La vera produzione artistica è inconscia (un altro termine che appare in questo periodo e che avrà una grande fortuna in seguito), perché è opera di una immaginazione che non sa rendere ragione delle proprie scelte: il vero artista è il genio, che rompe le regole stabilite in nome della sua capacità di mettersi in sintonia con l'assoluto.

Il rapporto tra arte e verità si gioca nella nozione di ironia, esplicitamente ripresa dai dialoghi socratici. L'ironia è la «costante parodia di se stessi» in cui si esprime non solo il gusto romantico per il paradossale, ma anche il senso di distacco dal mondo con cui l'artista intende affermare la propria libertà. L'ironia è paragonata da Schlegel all'idea

kantiana di mondo, che obbliga a superare la tesi e l'antitesi (corrispondenti alle concezioni razionalistica ed empirista) per approssimarsi continuamente all'assoluto in un processo senza fine. Essa «contiene e suscita il senso dell'inconciliabile contrasto tra l'assoluto e il relativo, tra l'impossibilità e la necessità di una comunicazione completa». A differenza di quanto sosteneva Schiller, quindi, non è possibile arrivare a un equilibrio finale: la produzione estetica è costretta a procedere sempre oltre in un «costante alternarsi di autocreazione e autodistruzione».

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) nei *Discorsi sulla religione* (1799) si concentra invece sulla **religione** come terzo, fondamentale momento della vita dell'uomo accanto alla metafisica e alla morale. Questi tre momenti sono spesso confusi tra loro perché hanno lo stesso oggetto e lo stesso scopo: «L'universo e il rapporto dell'uomo con esso». Se la metafisica deve classificarlo tramite i suoi concetti e la morale deve dedurre dalla natura dell'uomo un sistema di doveri, la religione deve «intuire l'Universo» ossia deve contemplarlo nelle sue manifestazioni e lasciarsene compenetrare. La religione, dice Schleiermacher, «è senso e gusto dell'infinito».

Ma attenzione! La religione non è un sistema di dogmi, bensì l'insieme infinito delle intuizioni che ciascun singolo ha dell'universo. Ciascuna intuizione è diversa dalle altre, eppure ciascuna è indispensabile: tra esse emergono però quelle degli «eroi religiosi», ossia i geni nei quali si manifestano più che in altri gli autentici sentimenti religiosi) (rispetto, umiltà, amore, gratitudine, compassione).

Rispetto alla religione, l'arte esprime la vita della singola coscienza, attraverso una libera produttività, talmente libera da vincoli da poter essere assimilata all'attività onirica: la differenza rispetto al sogno sta solo nello sforzo di trovare un ordine nel caos delle immagini che ci si presentano durante il sonno.

Friedrich Schelling (1775-1854) è un importante filosofo che rappresenta una tappa significativa nella realizzazione della filosofia romantica. Nel suo *Sistema dell'Idealismo trascendentale* (1800) l'assoluto è unità indifferenziata di due attività opposte: soggetto e oggetto, spirito e natura, libertà e necessità. L'arte è la **rivelazione immediata** (cioè senza mediazioni) dell'unità dell'assoluto.

L'opera d'arte è prodotta dal **genio artistico** con una attività artistica che imita l'attività dell'assoluto, in cui coincidono il **lato inconscio** della sua estrinsecazione come natura e il **lato conscio** come attività morale. La filosofia coglie teoreticamente questa identità di conscio e inconscio, di natura e spirito, ma non è in grado di renderla stabile e pubblica: questo è invece proprio il compito dell'arte.

L'opera d'arte ha quindi una **connotazione ontologica fondamentale**: quella di essere un'**interpretazione simbolica dell'assoluto**, aperta a una interpretazione infinita, dato che in ultima analisi essa è non è altro che «**l'infinito espresso in modo finito**».

Ogni produzione estetica è abitata dal sentimento di una infinita contraddizione: quella tra l'intenzione cosciente e la sensazione di essere trascinati da una potenza inconscia. La contraddizione però viene risolta dall'opera d'arte e nell'opera d'arte, così che il **sentimento** che la accompagna è quello **della pacificazione**.

GEORG WILHELM HEGEL

Perché Hegel è importante?

Hegel rappresenta forse il massimo sforzo nella storia della filosofia per creare **un «sistema» filosofico**, ossia una costruzione filosofica che affronti ogni aspetto della realtà e lo inquadri all'interno di una visione unitaria ricavata da un piccolo numero di principi o addirittura da un solo principio. Nel caso di Hegel questo principio è la **dialettica**, che governa ogni aspetto del reale.

In effetti l'epoca in cui vive questo pensatore è l'ultima nella quale un uomo colto può avere l'ambizione di conoscere tutto il sapere, almeno a grandi linee: appena pochi decenni più tardi lo sviluppo delle scienze renderà indispensabile una specializzazione sempre più spinta e quindi il progetto di un sapere universale organizzato attorno ad un unico principio diventerà utopistico.

Da questo punto di vista Hegel rappresenta senz'altro un punto di svolta nella storia della filosofia occidentale: il suo pensiero è stato interpretato dai suoi contemporanei come «la» filosofia, e **i pensatori che sono venuti dopo di lui si sono sentiti costretti a inventare nuovi modi di pensare, «superando» in questo modo la filosofia** stessa (incarnata appunto da Hegel).

Il **secondo aspetto** per cui Hegel è importante è il fatto che il suo pensiero rappresenta **la forma più articolata e consapevole di panteismo**, ossia quella concezione per la quale l'Assoluto (o Dio, se si vuole) coincide con il mondo.

A differenza degli altri panteismi della filosofia occidentale, quello stoico, per esempio, o quello di Spinoza, che identificavano Dio rispettivamente con il Logos o con la Natura, in Hegel **l'Assoluto viene identificato nella Storia**. Questo cambia anche la concezione di Assoluto: esso infatti è Spirito (in tedesco: **Geist** [pronuncia: *gaist*]), inteso come attività e

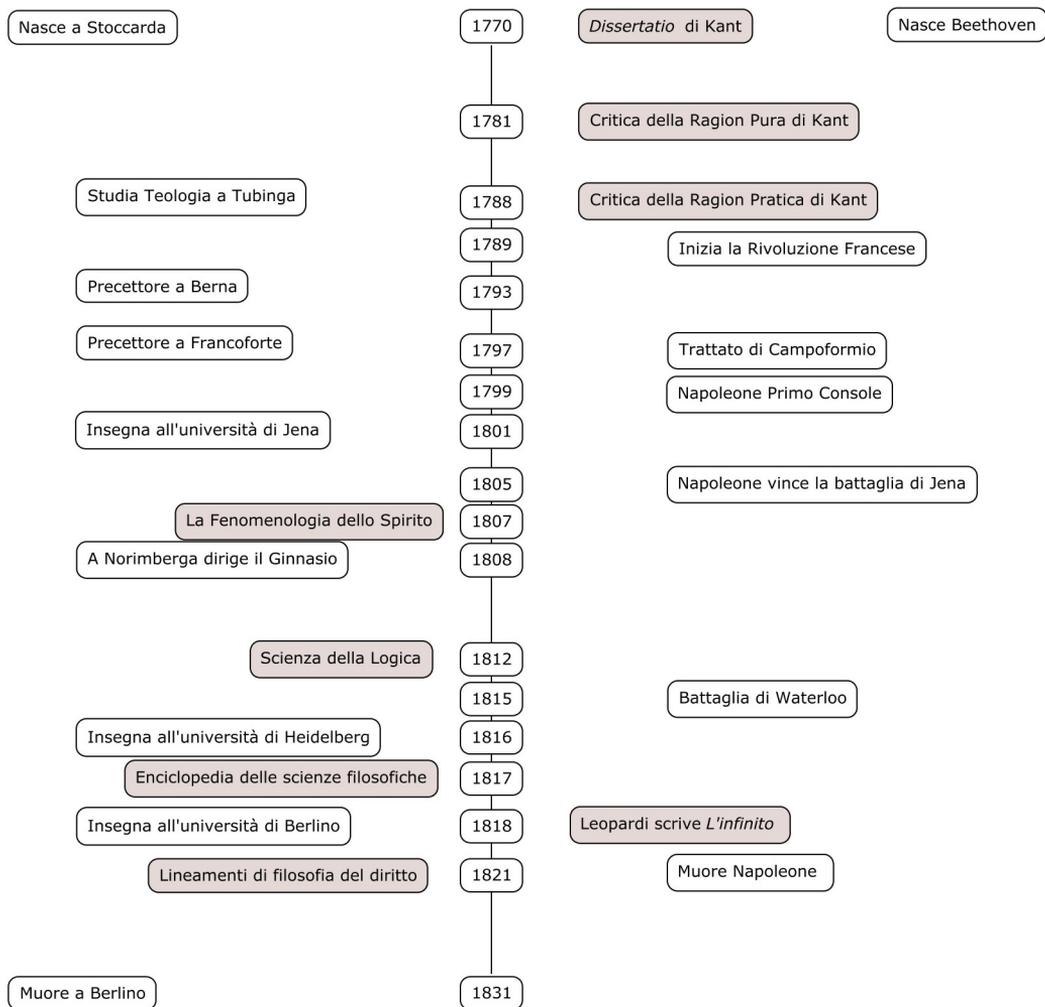
non come una sostanza statica. Esso non è qualcosa che esiste prima del mondo e di cui il mondo sarebbe una copia o una manifestazione o il prodotto. Al contrario il Geist hegeliano non esiste pienamente all'inizio del processo, anzi in un certo senso non esiste affatto: esso, dice Hegel, deve «diventare se stesso», ossia è qualcosa che esiste solo come flusso e trasformazione ed esisterà pienamente solo al termine del processo dialettico (cioè appunto della storia).

Con questo arriviamo al **terzo aspetto** per cui Hegel è importante: questo filosofo introduce **una particolare concezione dell'idea di progresso** che avrà una grande influenza sulla cultura europea successiva. Lo sviluppo del Geist verso la propria piena autorealizzazione infatti è qualcosa di necessario e questo significa che la storia nel suo complesso è un progresso ineluttabile verso un fine (e una fine) positivi. Il suo progredire tuttavia non è lineare: la **dialettica** infatti, ossia la legge suprema dello sviluppo della realtà, impone ciclicamente dei momenti negativi che devono essere affrontati e superati per poter raggiungere il livello superiore. Non è possibile né per il singolo né per l'universo stesso evitarli: essi devono perfino essere voluti e desiderati, perché solo così il Geist può crescere e diventare quello che deve essere.

In questo processo un passaggio chiave è rappresentato dallo **Stato**, che secondo Hegel è **la forma più compiuta e autentica nella quale il Geist si possa realizzare nella storia**. Una intera corrente di filosofia del diritto trova in questa intuizione la sua radice ultima. Ma non solo: **la storia infatti è scontro tra stati**, e secondo Hegel è lo stato prussiano, dopo la vittoria su Napoleone a Waterloo, ad aver meritato la «fiaccola dello spirito» ed essere quindi destinato a guidare il mondo.

Secondo Hegel, infine, la legge fondamentale dell'Assoluto, **la dialettica, deve valere anche per la singola coscienza**: esiste cioè una sorta di parallelismo tra il Geist e la coscienza individuale. Alcune delle analisi di Hegel sulle dinamiche della coscienza rimangono tra le pagine più profonde e significative della filosofia in ogni tempo.

Sinossi della vita di GEORG WILHELM HEGEL



La Fenomenologia dello Spirito

La *Fenomenologia dello Spirito* è una delle opere più importanti di Hegel. Viene pubblicata nel **1807**, quando il filosofo ha già 37 anni e ha meditato lungamente sul Cristianesimo, sulla filosofia kantiana e su quella di Fichte e di Schelling, nonché sui temi del Romanticismo.

Il titolo originale, poi mantenuto come semplice sottotitolo, era *Scienza dell'esperienza della coscienza*: una espressione che contiene in embrione una prima chiave di lettura di tutta l'opera.

Prima di tutto, qui la parola «scienza» non va intesa nel senso per noi usuale di studio della natura attraverso gli esperimenti, quanto in quello classico di *episteme*, ossia «sapere rigoroso e fondato». Hegel quindi si propone prima di tutto di **studiare la coscienza** mettendo in luce la legge fondamentale (che come vedremo subito è la **dialettica**) che essa deve seguire per «diventare quello che è già». Questo studio non è astratto: è piuttosto una **narrazione** del processo con cui coscienza si sviluppa in modo necessario dalle forme più semplici verso quelle più mature (che Hegel chiama «autocoscienza») fino a identificarsi nello Spirito o *Geist*. Non a caso, la *Fenomenologia dello Spirito* viene spesso paragonata ai romanzi di formazione dell'epoca, come il *Wilhelm Meister* di Goethe, o addirittura alla *Divina commedia* di Dante.

Detto in altro modo il primo fondamentale tema della *Fenomenologia dello Spirito* è rappresentato dalla riflessione intorno a quella che Hegel chiama la **scala d'accesso** alla filosofia, intorno cioè ai passaggi e alle esperienze che la coscienza individuale deve vivere in prima persona per accedere alla conoscenza filosofica, considerata da Hegel il vero **sapere assoluto**. Queste esperienze non sono solo teoretiche (cioè conoscitive) ma anche pratiche: **la coscienza non solo ha una storia, ma è una storia, ossia esiste solo come storia.**

È questo che differenzia la coscienza umana da qualsiasi altra cosa. Un oggetto qualunque può certamente trasformarsi, ma

resterà sempre, «in profondità», lo stesso oggetto che cambia solo «in superficie». Facciamo un esempio molto semplice. Vediamo davanti a noi, in un determinato momento, una porta rossa: se la porta viene dipinta di verde, sicuramente qualcosa è cambiato in lei. Contemporaneamente però dobbiamo ammettere che qualcos'altro è rimasto uguale, perché altrimenti noi non parleremmo della «stessa» porta, prima rossa e poi verde, ma parleremmo di due porte diverse, una rossa e una verde. Nasce da questa considerazione l'intuizione della «sostanza» come nozione ontologica che giustifica la nostra convinzione che qualcosa permane nel cambiamento. Il nostro modo di esistere come coscienza invece è diverso: non abbiamo un substrato che resta invariato, sempre uguale a se stesso, e uno strato «esterno», formato dalle esperienze che facciamo, che muta in base a quello che «ci capita» e che in qualche modo «si appoggia» sopra il substrato che resta uguale e che rappresenterebbe il nostro «io» più profondo.

La coscienza quindi non è una cosa (neppure una *res cogitans*, una cosa pensante, per usare la celebre espressione di Descartes) **ma un processo**, e precisamente il processo **con cui prende coscienza di sé.**

La dialettica

Questo processo, in cui consiste la dialettica, non è lineare né semplice ma è composto di tre momenti o fasi, che Hegel indica con una terminologia assai tipica:

- **in sé** o momento astratto o momento intellettivo
- **per sé** o momento dialettico o negativamente razionale
- **in sé e per sé** o momento speculativo o positivamente razionale

Probabilmente queste parole sembreranno di primo acchito prive di senso. In effetti spiegare (e

comprendere) come funziona la dialettica hegeliana è molto difficile. La strategia che proponiamo qui parte dalla considerazione che Hegel volesse descrivere (anche) il modo di esistere della coscienza individuale, quindi della coscienza di ciascuno di noi individualmente presi. Partiamo dunque da lì: esaminiamo noi stessi per rintracciare in noi stessi la dinamica che Hegel descrive.

Il primo momento esprime la condizione della coscienza che crede di esistere «in se stessa», cioè in modo del tutto autonomo, «astratto» appunto, staccata e svincolata non solo dalle cose ma anche dalle altre coscienze.

La coscienza in questa fase crede di essere tutto, di poter «consistere» in se stessa e perciò di non avere bisogno di nulla: ma in realtà fin quando rimane nel momento astratto, propriamente parlando, non esiste nemmeno.

Un esempio molto semplice può aiutare a capire il funzionamento della dialettica: proviamo a riflettere su quello che succede in noi quando per esempio scriviamo un testo o dipingiamo un quadro. C'è un momento in cui ci sembra di «avere l'idea in testa» di quello che vorremmo realizzare: tutto ci appare chiaro e abbiamo la sensazione di avere avuto una intuizione bellissima. Siamo tutti con contenti per questo. Ma, propriamente parlando, il libro non è stato ancora scritto e il quadro non è stato ancora dipinto: tutto esiste solo nella nostra mente o, come dice Hegel, «in sé», «astrattamente».

Perché l'in sé esista veramente deve «uscire da sé» (questa è la curiosa espressione usata da Hegel) e

«diventare altro da sè». La coscienza in altre parole deve confrontarsi con il mondo e accettare di non essere più l'unica realtà esistente: deve entrare nel «momento dialettico» e fare l'«esperienza del negativo». Non si tratta di un passaggio indolore, puramente teorico: **la coscienza deve imparare** per così dire **sulla propria pelle** che la posizione precedente era sbagliata. Deve cambiare, e non in modo solo superficiale; non può imbrogliare le carte per rimanere sotto sotto quella che era prima. Non è possibile barare: la coscienza deve «diventare altro», ossia deve letteralmente cominciare a esistere in un modo diverso da quello in cui esisteva prima. Questa è l'esperienza più dolorosa che si possa immaginare, perché è l'esperienza della contraddizione.

Nell'esempio che abbiamo fatto, questo significa che l'idea che abbiamo avuto per il libro o per il quadro, se vuole esistere veramente, deve trasformarsi in parole scritte nero su bianco, oppure in tratti di matita e macchie di colore sulla tela. Chiunque abbia provato, anche solo per gioco, a dipingere un quadro sa che non appena ci si mette alla prova con pennelli e colori ci si accorge della difficoltà di tradurre con precisione quella che fino a quel momento era una intuizione «astratta» (cioè nella nostra testa) in un vero quadro, ossia in qualcosa che esiste «per me» ma fuori di me: i colori non sono proprio quelli che avevamo immaginato (o creduto di immaginare?), le ombre e le sfumature che riusciamo concretamente a realizzare non ci soddisfano perché non corrispondono affatto a quelle che avevamo in mente, e così via. Questo avviene perché, appunto, l'idea deve

letteralmente «diventare altro da sé»: dall'essere una idea astratta deve trasformarsi in linee, proporzioni, sfumature, superfici colorate su una tela e così facendo si scontra con la resistenza del mondo. Alla fine, ci si deve rassegnare alla sconfitta: ciò che viene realizzato effettivamente non è ciò da cui si era partiti.

Ma la sconfitta non è definitiva: è impossibile «stare» nella contraddizione, la coscienza deve necessariamente uscire da questa condizione e lo fa con il terzo momento, quello «speculativo» o dell'«in sé e per sé»: qui riconosce che i due momenti possono essere riuniti in una sintesi di livello superiore, che tiene conto della positività contenuta in entrambi i momenti precedenti. Il momento speculativo porta a consapevolezza l'unità nascosta che unisce i due momenti precedenti e che non poteva essere rivelata se prima i due aspetti tra loro contraddittori non fossero stati a loro volta portati a consapevolezza nello scontro (reale, non fittizio) del momento dialettico.

Nel nostro esempio, questo momento corrisponde a quell'innalzamento del livello di consapevolezza con la quale ci rendiamo conto che effettivamente la nostra idea, che quando era «in sé» era pura astrazione, può esistere solo in quel modo concreto che l'ha anche trasformata in qualcos'altro.

Questo schema si ripete continuamente a tutti i livelli e in tutte le forme possibili: infatti **l'unica realtà che davvero esiste per Hegel è il Geist**, che compie il suo percorso di realizzazione di sé (ossia di raggiungimento della propria autoconsapevolezza

assoluta) attraverso ogni singolo momento ed evento della storia.

Hegel, insistendo sulla **necessità** di questo lungo percorso di formazione e crescita della coscienza, vuole prendere le distanze dai filosofi moderni, come Bacone e soprattutto Descartes. Questi in particolare sosteneva che per mettersi a **pensare filosoficamente** fosse sufficiente **deciderlo una volta sola nella vita**, con il dubbio metodico: basta trovare il metodo giusto e la filosofia comincia in modo istantaneo.

La posizione di Hegel è molto diversa: la coscienza non è in grado di liberarsi in un sol colpo degli idoli e dei pregiudizi che la incatenano al modo consueto di pensare. Essa si fa strada verso la filosofia e il sapere assoluto soltanto attraverso un percorso accidentato, lungo il quale a poco a poco essa **apprende a dubitare** di ciò in cui inizialmente crede e di cui è «certa».

La «certezza» è infatti la caratteristica del sapere iniziale della coscienza: ma è un sapere limitato, soggettivo, prospettico e in questo senso **non vero**, almeno rispetto al sapere assoluto o filosofico. La coscienza cresce quando riesce a passare dalla semplice certezza alla verità. Ma dove sta la verità, se ogni momento della mia vita, anche al suo termine, è solo «certezza»?

«Il vero è l'intero»,

risponde Hegel, intendendo dire che **la verità coincide con lo sviluppo completo della coscienza**, la somma di tutti momenti e le fasi possibili. Il sapere prefilosofico della coscienza infatti per quanto «non vero» non è nemmeno del tutto illusorio e ingannevole: tutte le tappe (o come più spesso si dice, le *figure*) in cui la coscienza viene a trovarsi durante la sua formazione sono altrettante manifestazioni dell'Assoluto, altrettanti modi o momenti in cui l'Assoluto si manifesta. Per questo il percorso e le tappe non hanno nulla di casuale, ma sono «stazioni» (cioè fasi, momenti) di un **itinerario necessario**.

La coscienza impegnata in questo viaggio non comprende il senso del percorso formativo in cui è impegnata, perché questo si svela solo al filosofo che guarda al percorso dal punto di vista del sapere assoluto e conosce la **necessità** di ciascun passaggio. Il fatto che le tappe della formazione della coscienza siano manifestazioni dello Spirito spiega il titolo definitivo dell'opera, ossia *Fenomenologia dello Spirito*: «fenomenologia» significa infatti etimologicamente «scienza del manifestarsi» o del «rivelarsi» (dal greco «phàinesthai» che significa «manifestarsi», «apparire» e «logos» che significa qui «discorso razionale» più che semplice «parola»). Con una espressione molto caratteristica e molto famosa Hegel dice che «la nottola di Minerva spicca il volo solo la sera», alludendo al fatto che la nottola era l'uccello sacro a Minerva, dea della sapienza: la consapevolezza arriva solo al termine del percorso, quando si è già vissuto.

La formazione della coscienza

La **coscienza** quindi non «è» già, propriamente parlando, nel senso che non «esiste» all'inizio del processo dialettico nello stesso modo in cui a livello di senso comune diciamo che «una cosa esiste», ma esiste solo nel proprio divenire: essa, più precisamente, è già e non ancora, perché **deve diventare se stessa**: la *Fenomenologia* è proprio la narrazione di questo processo e di questo percorso.

Nella sezione iniziale del libro però il termine «coscienza» assume un significato più delimitato e indica **la certezza**, che accompagna la coscienza nelle prime tappe del suo percorso formativo, **che la verità stia tutta fuori dalla coscienza**, nell'oggetto o che, in altre parole, il mondo sia già costituito di fronte al soggetto e a questo resti solo il compito di conoscerlo così come gli è dato.

La prima esperienza della coscienza, la prima *figura* in cui si trova la coscienza all'inizio della sua formazione, è la **certezza sensibile**.

Essa caratterizza la coscienza comune: la coscienza è certa che il dato sensibile immediato, il puro contenuto dei sensi, rappresenta la verità. Si tratta però di una certezza destinata a rivelarsi fragile: il mondo sensibile è infatti è soggetto al divenire e perciò si mostra instabile.

Il divenire di qui stiamo parlando è il semplice «venir meno» (o «dileguarsi», per usare l'espressione di Hegel) dei contenuti sensibili: in un certo momento la mia coscienza vive il contenuto «rosso» che mi sta davanti, e crede che questo contenuto sensibile (non la «cosa rossa», che verrà solo in un momento successivo, ma solo la «sensazione di rosso») sia la verità, ossia l'unica cosa esistente. Ma in un momento successivo questo contenuto «rosso» sparisce (sostituito poniamo dal contenuto «verde»): la coscienza è costretta da questo venir meno del proprio contenuto sensibile a riconoscere che esso, cioè il contenuto della sensazione, non è la verità.

Il ruolo chiave per il superamento del momento della certezza sensibile immediata è svolto dal **linguaggio**, che è ciò che permette alla coscienza di individuare un *substratum* permanente (ossia ciò che la parola stessa indica): se io dico «la porta è rossa», distingo un livello profondo (la «porta») che rimane anche se il livello più superficiale (il «rosso») cambia o addirittura sparisce. In questo modo la coscienza passa alla successiva figura della **percezione** e ritiene che la verità stia nella **cosa percepita**, o **sostanza**, cui le proprietà sensibili ineriscono.

Questa veduta della coscienza non è certo più solida di quella precedente e dovrà essere a sua volta superata: la coscienza infatti si accorge a un certo punto che in realtà la «cosa» non è altro se non l'insieme delle sue proprietà sensibili, come aveva scoperto l'empirismo inglese di Locke e di Hume, dato che non abbiamo mai esperienza della sostanza in sé.

Con la negazione della certezza della percezione (la quale a sua volta aveva negato la certezza della sensazione) si passa alla terza e conclusiva figura della coscienza, l'**intelletto**. Quando la coscienza si eleva a questo momento non pone più la verità nella cosa (o sostanza) perché riconosce che la

«verità» della sostanza risiede solo nelle relazioni che essa ha con le altre sostanze. Queste relazioni sono, prima di tutto, i nessi di **causa-effetto**, i quali per Hegel coincidono con le leggi che regolano il **mondo fenomenico**. Queste leggi però non sono sensibili, ma **a priori**, come aveva scoperto Kant: il passaggio attraverso le prime tre figure della coscienza mostra dunque alla coscienza che **la verità dell'oggetto non sta nell'oggetto stesso ma nell'io**, che tiene insieme (kantianamente) e costituisce il mondo sensibile attraverso le proprie categorie (qui entra in gioco la categoria di causa).

Dalla coscienza all'autocoscienza

La coscienza ha così compreso di essere sorgente e radice di tutto: il mondo si mostra come si mostra perché è proprio la coscienza a organizzarlo secondo i suoi principi a priori. Nel momento in cui la coscienza studia i dati dell'esperienza che danno origine al mondo, **sta in realtà studiando se stessa** ed è impegnata a divenire cosciente di sé, cioè autocoscienza.

Quando si dice che la coscienza è qualcosa di **dinamico** significa che non esiste una coscienza che può essere definita e completa fin dall'inizio, **noi diventiamo noi stessi, esistiamo trasformandoci** e la trasformazione essenziale è proprio il progressivo acquisire una sempre maggiore consapevolezza di noi stessi.

Non è soltanto attraverso conoscenze teoriche che la coscienza diventa autocoscienza; affinché acquisti piena consapevolezza che la verità sta in lei occorrono anche esperienze **pratiche**. La personalità autoconsapevole in costruisce infatti attraverso una serie di prove che la portano a fare i conti con i propri limiti e a misurarsi con gli **altri**.

La coscienza come «appetito»

La parte sull'autocoscienza della *Fenomenologia dello Spirito* è dedicata alla ricostruzione delle tappe, di carattere pratico,

attraverso le quali la coscienza acquista «certezza di sé».

L'esperienza che la coscienza fa inizialmente è quella dell'appetito, cioè del desiderio che la spinge verso il mondo.

Cosa vuol dire questa strana espressione? La coscienza, abbiamo detto tante volte, non è una «cosa»: piuttosto è una energia, una tensione che si rivolge verso le cose del mondo (è ciò che Hegel chiama «appetito», dal latino *ad-petere*, cioè «chiedere per avere», ma anche «tendere verso»). Questo suo modo di esistere la pone al centro del mondo (fatto di «cose» che non possiedono questa capacità): la coscienza è «datrice di senso», perché ponendosi come centro fa sì che le cose esistano solo in riferimento a lei. In questo modo **«nega» le cose**, perché rende loro impossibile esistere in modo indipendente.

La caratteristica fondamentale del desiderio è quella di oscillare instancabilmente tra due poli: **non appena viene soddisfatto ricompare**. L'«appetito» è quindi insaziabile e la coscienza, essendo abitata dal desiderio, è condannata anch'essa alla stessa ciclicità contraddittoria: appena un desiderio viene soddisfatto ne sorgerà un altro, non appena una cosa entra a far parte dell'orizzonte-mondo della coscienza essa tenderà immediatamente verso un nuovo oggetto, all'infinito.

La dialettica servo-signore

Perché la coscienza possa stabilizzarsi deve incontrare sulla propria strada un'altra coscienza che possa «riconoscerla», ossia possa confermarle il suo statuto ontologico trasformandola in «autocoscienza». Questa «dialettica del riconoscimento» però non è pacifica, anzi si configura come strutturale scontro e conflitto tra le due autocoscienze.

In margine alla argomentazione hegeliana possiamo notare che questa dialettica significa anche che una coscienza per diventare se stessa ha bisogno necessariamente di un'altra autocoscienza: senza l'altro non possiamo raggiungere la pienezza del nostro essere.

Inizialmente ciascuna coscienza cerca di trattare l'altra coscienza come se fosse un oggetto, ossia cerca di inserirla nel proprio mondo. Ben presto però ciascuna coscienza si rende conto che ciò che vorrebbe «negare» è qualcosa di diverso da un semplice oggetto, perché resiste e afferma a sua volta la propria indipendenza.

Si viene a creare un **conflitto tra le coscienze** che secondo Hegel è **strutturale** e non casuale o dettato dalla cattiva volontà delle coscienze che vi si trovano impegnate.

Ciascuna delle due coscienze vuole dominare sull'altra e ottenere da essa il riconoscimento di essere una **coscienza autentica**, ossia una **vera autocoscienza** (per questo si parla di «**dialettica del riconoscimento**»). Lo scontro mette in palio la cosa più preziosa in assoluto fino a quel momento per le due autocoscienze: la vita biologica.

Una delle due però in questa «lotta per la vita e per la morte» saprà riconoscere che c'è qualcosa di ancora più prezioso della vita: il suo **esistere** come autocoscienza autentica, cioè indipendente, e sarà disposta a rischiare la vita pur di essere riconosciuta come tale dall'altra coscienza in lotta. Quest'ultima, invece, a un certo punto avrà paura di perdere quello che in quel momento le sembra il bene più prezioso, ossia la vita puramente biologica, ossia l'aspetto di sé puramente materiale, e cederà.

Le due coscienze quindi entrano nello scontro in condizione di parità ed escono in una condizione che non è più di parità: una delle due ha ceduto riconoscendo l'altra come **autentica autocoscienza e accettando con ciò stesso una posizione di sudditanza**. Hegel identifica le due coscienze come «signore» (la coscienza che viene riconosciuta) e «servo» (la coscienza che cede) perché identifica nel periodo feudale l'esempio migliore di questo scontro.

Prima della contesa, ovvero prima di attuarsi grazie alla relazione con l'altra coscienza, il signore non è altro che una **autocoscienza astratta** perché (come tutte le autocoscienze) si limita alla coscienza personale che ha di sé: esiste, vive del

proprio appetito, è capace di costruire un mondo ma è concentrata solamente su sé stessa.

Dopo l'esito del conflitto il signore esiste non solo astrattamente, ma anche concretamente in quanto realizzato dalla relazione servo – signore.

Tuttavia la dialettica dei rapporti tra le autocoscienze non si ferma certo qui, anzi, si complica notevolmente.

Prima di tutto, il signore si trova inaspettatamente avvolto in una contraddizione insanabile:

quando ciascuna delle due coscienze aveva accettato il duello con l'altra per essere riconosciuta, lo aveva fatto per essere riconosciuta da una coscienza del suo stesso valore, del suo stesso grado. Ma nel momento in cui una delle due coscienze cede, e inevitabilmente ci si ritrova con un vincitore e un perdente, la coscienza diventata servile non è più in grado di fornire quel livello di riconoscimento che il signore (la autocoscienza che proprio attraverso la lotta è diventata «signore») cercava. L'autocoscienza signorile non è interessata ad un riconoscimento proveniente da qualcuno inferiore a lei: e quindi rinnova la lotta all'infinito con altre coscienze, nella vana speranza di trovare una coscienza che ceda (accettando di riconoscerla) senza cedere (rimanendo cioè autocoscienza autonoma). Il signore si trova quindi avvolto in una coazione a ripetere ciclicamente le stesse sfide, senza alcuna possibilità di procedere oltre. Per rimanere nell'ambito del sistema di immagini creato da Hegel, un cavaliere medievale può anche accettare la genuflessione di un servo davanti a lui, ma tale gesto è del tutto inutile al processo di costruzione di sé. Il cavaliere vorrebbe in realtà che un altro cavaliere (per esempio sconfitto in duello) si prostrasse davanti a lui, rimanendo però allo stesso livello del vincitore (altrimenti il suo omaggio perderebbe valore): cosa

evidentemente impossibile.

Ma c'è un altro e ancora più importante aspetto per cui la dialettica servo-signore prosegue. I rapporti servo - signore sono mediati dalla **cosa**. È chiaro infatti che un'autocoscienza è «signore» nel momento in cui può **ordinare** alla autocoscienza che è diventata «servo» di «sporcarsi le mani», per così dire, al suo posto. Il servo quindi lavora per il signore, e proprio per questo è costretto a tenere a freno il proprio appetito (che lasciato libero «negherebbe» l'oggetto che ha appena prodotto, ossia lo inserirebbe in un orizzonte di senso generato dalla autocoscienza servile: che è proprio quello che non può fare, dal momento che ha ceduto questa prerogativa e capacità all'altra autocoscienza.

Una metafora utile ma non hegeliana è quella del cibo. Il signore non cucina i propri pasti, ma ordina a un servo (il cuoco) di farlo per lui. Il cuoco manipola la realtà e la trasforma, creando magari dei piatti meravigliosi, ma non può godere dei frutti del suo lavoro, che vengono invece mangiati («negati») dal signore, ed è costretto a tenere a freno il suo appetito (in tutti i sensi...).

A questo punto avviene il **rovesciamento dialettico**: il signore sembrava essere il vincitore dello scontro per il riconoscimento ma in realtà è il servo che, proprio perché è costretto a tenere a freno il proprio appetito, sviluppa una maggiore consapevolezza di sé, rendendosi conto delle sue capacità. Il servo ben presto è in grado di fare qualsiasi cosa proprio perché glielo ha imposto il signore, il quale non facendo più nulla ha disimparato a plasmare il mondo. Prima del conflitto per il riconoscimento ciascuno sapeva agire autonomamente: dopo lo scontro, quando vengono definiti i rapporti tra servo e signore, il signore paradossalmente diventa **dipendente** dal servo, per cui la sua vittoria si dimostra inutile ed effimera. Viceversa il servo, tramite il lavoro (inteso come il lavoro manuale) impara a plasmare il mondo intorno a sé,

«informandolo» ossia conferendogli la propria forma. In questo modo il servo acquista una nuova coscienza di sé, che si dimostra molto più solida di quella del signore.

Triade della cultura

La coscienza che il servo ha di sé però è ancora confusa e quindi deve crescere entrando in una triade superiore, quella della cultura. In questa fase la autocoscienza vive l'esperienza pratica (e non solo teorica) della **libertà**.

Hegel, con molta disinvoltura, torna indietro di secoli e descrive lo sviluppo della **filosofia ellenistica**. La prima figura di questa triade è infatti lo **stoicismo**. Questa scuola filosofica incarna il pensiero che si scopre libero, sia pure in modo astratto. Lo stoico infatti si chiude in se stesso e scopre di essere indifferente rispetto alle minacce della vita proprio per questo motivo, raggiungendo un livello così profondo del proprio sé da essere intoccabile (e quindi libero).

Ma naturalmente **questa libertà è solo apparente**, proprio perché **non prende nemmeno in considerazione il rapporto con l'altro**.

Lo stoicismo quindi si capovolge nel suo opposto, lo **scetticismo**, in cui prevale la scoperta della **pura funzione negativa del pensiero**, ossia la sua capacità di negare la verità di qualsiasi contenuto di coscienza. Nello scetticismo tutti i contenuti determinati della coscienza vengono sistematicamente negati: di converso viene esaltata la possibilità di «dire di no» a prescindere dalla validità o meno dei contenuti.

Questa posizione entra anch'essa in contraddizione con se stessa perché quando tutti i contenuti dell'esperienza sono stati negati, rimane solo l'attività negatrice stessa, che però a questo punto viene concepita come un contenuto tra gli altri e quindi destinata anch'essa ad essere negata e superata.

Questa contraddizione porta l'autocoscienza al terzo momento, la **coscienza infelice**, che Hegel identifica storicamente col momento dell'ebraismo e cristianesimo medievale. Infatti

la coscienza è infelice perché sa che la verità esiste, ma è convinta che essa si trovi in una *trascendenza irraggiungibile*.

La coscienza, avvertendo il proprio limite a fronte dell'infinità mai esauribile nello scibile, si trova in una condizione di vera e propria infelicità; si accorge della propria miseria e finitudine di fronte alla potenza di Dio (infinito e trascendente del cristianesimo medievale), pensato come assolutamente altro rispetto all'uomo.

Dall'autocoscienza alla ragione

Per avvicinarsi alla consapevolezza che soggetto e oggetto, pensiero e realtà, sono tra loro identici, la coscienza deve abbandonare la figura della coscienza infelice per passare alla **ragione**, ossia **alla consapevolezza della coscienza di essere tutte le cose**. In questa fase troviamo «la certezza della coscienza – scrive Hegel – di essere ogni realtà». Nella realtà, nel mondo, la coscienza non vede ormai se non se stessa.

La ragione rappresenta un parziale superamento dell'opposizione tra coscienza (per la quale la verità è nell'oggetto) e autocoscienza, che pone la verità nel soggetto e considera l'oggetto inessenziale.

Si noti come qui apparentemente si ripetano affermazioni già fatte a un livello precedente: è proprio della dialettica del Geist il tornare ciclicamente sugli stessi problemi, dandone però soluzioni sempre più consapevoli e ricche. In un certo senso, il processo triadico è visualizzabile come una sorta di spirale orientata in senso verticale per alludere da un lato al continuo tornare apparentemente sempre sugli stessi passi e dall'altro al procedere nel senso di una sempre maggiore e più profonda consapevolezza.

La coscienza storica

A questo punto avviene il passaggio dal livello individuale a quello collettivo: divenuta ragione, **la coscienza individuale sa di essere universale** e di far parte quindi del **Geist**. Tuttavia la sua formazione è ben lungi dall'essere completata. Ora bisogna considerare il fatto che la formazione della coscienza non avviene in una condizione di astratto isolamento, ma si svolge in un determinato **tempo storico** e coincide necessariamente con il prendere coscienza della sostanza spirituale del proprio tempo. Il discorso di Hegel slitta quindi sul piano della **storia**, che è **il luogo in cui si manifesta da questo momento in poi l'assoluto**. L'ultima triade è il momento in cui lo Spirito (il *Geist*) prende definitivamente coscienza di sé, nelle tre forme di **spirito, religione e sapere assoluto**. Hegel in questa sezione delinea una storia della civiltà umana.

Da questo momento il discorso hegeliano è oggettivamente molto fragile, in quanto è facile accusarlo di aver scelto solo le fasi storiche che effettivamente corrispondono agli sviluppi di una triade e aver escluso tutti gli altri.

Le figure di questa nuova triade sono il **mondo greco, il mondo romano e il mondo cristiano**.

La prima figura (il momento dell'in sé) è quella della **bella eticità**, in cui il soggetto individuale si concepisce immediatamente e spontaneamente come parte della collettività.

Gli esempi che Hegel ha in mente sono quelli della Grecia classica fino a Pericle: per esempio durante la battaglia di Maratona i greci si sacrificano contro i persiani, convinti che la loro vita fosse la vita della città. Questa identità immediata (ossia, priva di mediazioni) tra l'individuo e la collettività è destinato a rompersi ben presto: Hegel indica simbolicamente

questo momento nel conflitto tra Antigone e Creonte. Da questo momento nasce una scissione insanabile (cui corrisponde una profonda sofferenza) che impedisce di rimanere nella **bella eticità**, perché si ha una contraddizione tra le leggi della città e quelle divine.

Il passaggio successivo è la costituzione della **persona giuridica**. Questo avviene nel mondo romano, dove la persona reale viene identificata con la persona astratta (di qui il detto *summus ius, summa iniuria*, perché la legge, anche la più attenta, non tiene conto dei casi personali). Quando si rompe la «bella eticità» si arriva alla contrapposizione tra «io giuridico» e «io vissuto»: questo contrasto viene superato nella posizione **giudaico-cristiana**.

Siamo così giunti alle soglie della modernità: nell'epoca moderna ciò che è messo al centro è lo sviluppo della libertà che avviene in una serie di passaggi. Il punto di massimo sviluppo è la rivoluzione francese (non si dimentichi che quando Hegel scriveva le vicende della rivoluzione si erano svolte da meno di un ventennio), nella quale tuttavia la libertà si è espressa nella forma negativa della distruzione (Hegel sta pensando al terrore di Robespierre) perché lo spirito non è stato in grado di dare ad essa una «sostanza positiva».

Nella figura della **religione**, che nella Fenomenologia della Spirito comprende anche l'arte, l'autocomprensione dello spirito avviene in **forme mitico-narrative**, che Hegel chiama «rappresentazioni». Dalla religione, il movimento dell'assoluto è narrato o rappresentato: per esempio, nella religione giudaico-cristiana, Dio è proiettato all'esterno dell'uomo e viene letteralmente raccontato nelle vicende dell'Antico e del Nuovo testamento. L'autocomprensione religiosa del Geist è tanto più adeguata quanto più è maturo lo spirito dell'epoca, cioè quanto più ci si allontana nel tempo dalle religioni primitive e ci si avvicina al cristianesimo, e soprattutto al luteranesimo. Quest'ultimo è per Hegel la forma compiuta e moderna della religione cristiana, quella che più adeguatamente, nella figura di Cristo, rappresenta l'identità

tra l'umano e il divino, tra il finito e l'infinito: dunque l'assoluto. Introducendo la breve sezione sul sapere assoluto, ovvero la **filosofia**, Hegel ricorda che questa figura si rende necessaria affinché possa essere definitivamente superata la contrapposizione tra soggetto e oggetto che caratterizza la coscienza: il sapere assoluto, ossia la conoscenza assoluta che l'assoluto ha di se stesso, è il punto di arrivo finale di tutto il processo

Il «sistema» filosofico

Abbiamo visto che una delle caratteristiche più importanti della filosofia di Hegel è quella di presentarsi come **«sistema»**, ovvero come **insieme articolato di riflessioni che intendono coprire ogni aspetto della vita umana e della storia**.

Il sistema viene esposto nelle grandi opere della maturità: la Logica, l'Enciclopedia delle scienze filosofiche e i Lineamenti di filosofia del diritto. Senza avere la pretesa di seguire nei dettagli la costruzione hegeliana, ci limitiamo a tratteggiare l'impianto complessivo.

La «triade suprema» del sistema è rappresentato da tre momenti dialettici:

- la **Logica**,
- la filosofia della **Natura**
- la filosofia dello **Spirito**

Ciascuna di esse, naturalmente, a sua volta si suddivide in numerosissime triadi.

La logica

Sin dai tempi di Aristotele la **logica** è quella parte della filosofia che si occupa di studiare le strutture del pensiero considerato in se stesso. Con Hegel questo significato fondamentale si trasforma completamente: dato che il pensiero nell'idealismo coincide con la realtà, la **«logica»** è in effetti la stessa cosa che

la «metafisica» tradizionale, ossia lo studio del fondamento (che in Hegel è *Geist*, cioè Spirito, Soggetto, Pensiero inteso come attività e non come realtà).

- La Logica viene divisa da Hegel in tre momenti principali: l'**Essere** (lo studio del pensiero in sé, nella sua immediatezza, prima cioè che venga approfondita la sua complessità),
- l'**Essenza** (lo studio delle categorie per cui funziona il pensiero)
- il **Concetto** (il momento di sintesi, in cui ci si accorge che il pensiero immediato e la ricerca del suo fondamento sono parte di un'unica attività, che è il pensare); questi tre momenti si articolano a loro volta in più e più triadi, a formare un complesso schema.

Particolarmente importante è la primissima triade, che si suddivide in **Essere, Nulla e Divenire**.

La definizione che Hegel dà dell'**Essere** è forse la più povera della storia della filosofia; esso viene concepito come essere generalissimo e privo di qualsiasi determinazione. È l'essere che è pura positività, semplice esistere, e che perciò non è nessun ente determinato. Ciò pone subito in evidenza l'impossibilità di distinguere nel pensiero un lato soggettivo e uno oggettivo, e quindi l'identità tra soggetto e oggetto.

Questa concezione dell'essere come puro essere e quindi assenza di ogni determinazione coincide perfettamente con quella di **Nulla**. Essere e nulla non sono più totalmente diversi l'uno rispetto all'altro, non sono più i due opposti parmenidei inconciliabili, ma si dimostrano del tutto identici. Hegel per la prima volta va contro la tradizione metafisica che risale a Parmenide, negando il principio di non contraddizione su cui si era sempre fondata la «filosofia prima».

La sintesi di essere e nulla è il **Divenire**, inteso espressamente come il «trapassare» dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere. È dunque questa stessa identità, per cui essere e nulla si corrispondono. Essere e nulla non si possono pensare più separatamente, ma solo a partire dal divenire stesso, da cui essi sono generati e per cui «trapassano» l'uno nell'altro.

La Logica prosegue articolando il progresso dell'idea in sé in una serie di ulteriori triadi.

La filosofia della Natura

Il passaggio dalla Logica alla Natura è giustificato da Hegel in quanto «creare è l'attività propria dell'idea assoluta». L'idea, nella forma pura della logica, non è che il modello di sviluppo della realtà, ma non già la realtà stessa; è quindi necessario che questo pensiero non rimanga in sé, ma esca e si oggettivi, manifestandosi nella **Natura**.

Con la filosofia della Natura, o scienza dell'idea nel suo alienarsi da sé, Hegel si propone una fondazione delle scienze moderne naturali; in quanto discipline empiriche, devono essere giustificate della ragione filosofica, che le mette in relazione con le dinamiche del pensiero studiate dalla logica. Ne discute quindi i metodi i linguaggi e uno «statuto ontologico della natura», per cui non si può pretendere da queste discipline empiriche un rigore scientifico. Queste scienze sono la **meccanica**, la **fisica** e la **fisica naturale**.

In questa sezione inoltre Hegel critica duramente le **filosofie romantiche della natura**, e in particolare quella di Schelling; egli aveva infatti voluto forzatamente ricondurre le osservazioni delle scienze empiriche entro schemi troppo semplici, su base intuitiva, e che non potevano quindi in alcun modo applicarsi all'esperienza empirica, risultando inutili.

La filosofia dello Spirito

Il terzo momento, quello della sintesi, è la **filosofia dello spirito**, o scienza dell'idea che dal suo alienamento torna in sé; dopo il pensiero e le scienze, essa discute tutto ciò che riguarda l'uomo, sia come singolo che come parte della collettività. Dall'inconsistenza della realtà naturale, l'idea torna nel suo mondo originario, quello della coscienza, il mondo umano. Anche la filosofia dello Spirito viene scissa da Hegel in tre momenti: lo **Spirito Soggettivo**, lo **Spirito Oggettivo** e lo **Spirito Assoluto**.

Lo Spirito Soggettivo

Lo Spirito Soggettivo si occupa di studiare l'uomo in quanto individuo, rifacendosi al *De Anima* di Aristotele; si divide in antropologia, fenomenologia e psicologia.

Nell'**antropologia** viene affrontato il problema dell'anima, definita come unità psicosomatica propria dell'infante, semplice ed immediata. Quando però l'unità dell'anima viene negata, esprimendosi nell'opposizione tra soggetto e oggetto, tra io e mondo, si origina una nuova struttura dualistica, la coscienza, trattata proprio dalla **fenomenologia**. Il terzo momento è la **psicologia**, che studia la coscienza quando diventa soggetto, quando cioè il suo dualismo viene superato e risolto nuovamente in un'unità, questa volta mediata; ci si accorge infatti che le opposizioni della coscienza scaturiscono dal soggetto, insieme conoscitivo e pratico. Caratteristica fondamentale del soggetto è la libertà.

Lo Spirito Oggettivo

Lo Spirito Oggettivo si occupa di studiare l'uomo in relazione con altri uomini, in comunità, lo stato e le leggi; si divide in diritto, moralità ed eticità.

Nella **prima fase**, quella del **diritto** (o meglio diritto astratto), la libertà è ancora in sé, in potenza, e non è quindi pienamente realizzata. **Il Geist si materializza nelle leggi e nelle istituzioni, che vengono esaminate nella loro validità universale**, cioè a prescindere dalla loro concreta attuazione nella legislazione, ma nel loro concetto, in ciò che le rende tali. L'uomo è ancora

un singolo, ma inserito nel contesto legislativo, e riconosciuto come persona giuridica, uguale agli altri davanti alla legge.

Il diritto si manifesta nei concetti di proprietà, di contratto e di illecito e pena.

Per quanto riguarda il concetto di **proprietà**, esso non si limita al semplice possesso dell'oggetto, ma ha un fondamento intersoggettivo. Perché la proprietà possa esistere deve infatti esserci un riconoscimento di essa; non si tratta di un'imposizione con la forza, tipica piuttosto della dinamica servo-signore, ma di un libero riconoscimento da parte degli altri. Hegel comprende nel rapporto di proprietà anche il proprio corpo, e questo lo porta a **condannare apertamente la povertà estrema**, a cui erano costretti gli operai delle industrie, **e la schiavitù** (per cui il corpo non è che una cosa, e in quanto tale può essere posseduto).

Nel **contratto**, in cui il concetto di proprietà è ormai stato assicurato, Hegel identifica un ulteriore momento di riconoscimento e di unità; è il momento in cui si costruisce un contratto di compravendita dell'oggetto. Si tratta tuttavia ancora di un rapporto tra singoli contraenti, di un'unità precaria, e per questo motivo Hegel condanna fortemente il contrattualismo politico, che pretendeva di fondare lo stato (appartenete alla sfera dell'eticità) sul contratto, e quindi sul diritto.

Nella sezione dedicata a **illecito e pena** Hegel discute le conseguenze della trasgressione del diritto; chi compie un illecito viola il diritto di tutti, in quanto tenta di imporre un diritto personale, dettato dal proprio desiderio, che chiama dunque *non-diritto*, in quanto non fondato su un riconoscimento intersoggettivo. Inoltre, una volta compiuto l'illecito, il colpevole non

deve semplicemente subire la pena, ma deve volerla egli stesso; è solo attraverso essa che l'uomo può riscattarsi e tornare nella condizione precedente alla colpa, ritrovando il suo posto nella società. La conclusione è paradossale: «La pena è un diritto di chi compie l'illecito».

La seconda fase è quello della **moralità**, in cui Hegel discute dell'uomo in quanto persona morale; è il momento in cui si realizzano il sentimento, la libertà e la volontà dell'individuo, uguali in tutti in quanto prodotto della ragione. Già l'illecito ha messo in evidenza il disagio esistente tra l'uomo e l'astrattezza delle leggi; il diritto infatti vincola l'uomo solo esteriormente, non rappresenta una motivazione che lo spinga ad agire verso il bene, e da solo è quindi insufficiente anche per regolare la vita collettiva. Ad occuparsi di questi aspetti è la moralità, il momento di soggettività, che si esprime nel passaggio dall'esteriorità della sfera giuridica all'interiorità della coscienza morale.

Il **terzo momento**, la sintesi in cui sfociano diritto e moralità, è quello dell'**eticità**, in cui la libertà e la volontà dell'uomo, affermatasi in modo universale nella moralità, raggiungono la piena concretezza. Qui viene discusso **l'uomo non più come singolo** ma all'interno di vere comunità, dal piccolo nucleo familiare fino allo stato. L'eticità è suddivisa in un'ulteriore

triade: **famiglia, società civile e stato.**

Il primo momento è la **famiglia**, che è il momento della «immediata (=senza mediazioni) unità»; essa infatti è il nucleo più coeso e compatto, in cui l'individuo non può esistere da solo, ma è un tutt'uno con gli altri membri nel rapporto con l'esterno. La famiglia per Hegel rimane dunque il luogo in cui si conservano tracce della compattezza etica e della bella eticità, che il filosofo aveva attribuito alle società antiche. Quella di cui si parla non è però l'intera stirpe o la casata da cui provengono i due coniugi, ma si tratta della più moderna famiglia borghese, composta dai due sposi e dai figli. Da sola tuttavia la famiglia non può soddisfare dall'interno tutti i bisogni dei suoi membri, ed è quindi inevitabile che i figli prima o poi escano da essa, creando in seguito a loro volta una propria.

Con il loro allontanamento si ha dunque lo sfaldamento della famiglia, e la conseguente entrata nella **società civile**. Questo è il momento della molteplicità e dell'insocievolezza, che negano la precedente coesione familiare; l'unica forma di unità si può rintracciare nell'interdipendenza economica dei membri dell'organismo, nella divisione del lavoro e nella specializzazione dei produttori: il singolo, pur convinto nel proprio *egoismo privato* di stare perseguendo i propri interessi, è invece parte di un progetto più complesso e più grande, a cui contribuisce solo in parte.

Il momento di sintesi, a cui tendono le due fasi precedenti e che dà loro senso, è lo **stato**. È qui che l'unità tra i suoi membri si realizza pienamente, che l'individuo diventa definitivamente parte della comunità, un parte del tutto. Si ha un reciproco riconoscimento tra le autocoscienze, che si accettano come parte di qualcosa di superiore, senza più bisogno di scontri e lotte per la supremazia; è il momento in cui la libertà concreta raggiunge la sua piena realizzazione, e lo fa nelle istituzioni. Lo stato è dunque il momento più importante, il punto di arrivo e di piena realizzazione dell'uomo, in cui esso può esprimersi nella sua pienezza; ciò che conta davvero è la vita e il benessere della comunità, non più del singolo (che ne rappresenta solo una parte), e proprio per questo motivo l'individuo deve essere pronto a sacrificarsi per il bene dello stato.

In queste ultime fasi viene messa in evidenza quella che è stata chiamata *astuzia della ragione*. Il *Geist* sfrutta l'individuo per raggiungere la propria realizzazione; l'uomo è infatti convinto di agire per i propri interessi, quando in realtà è mosso dallo Spirito per i propri scopi. Tutto si muove verso la realizzazione del *Geist*, la storia stessa è un progredire della razionalità: «la fiaccola dello spirito passa di popolo in popolo». È infatti nei popoli di volta in volta egemoni della storia che il *Geist* si manifesta e si realizza.

Lo Spirito assoluto

L'ultimo momento della filosofia dello spirito è quello dello

Spirito Assoluto, in cui il *Geist* acquista piena coscienza di sé e raggiunge quindi la piena realizzazione. Hegel prende quindi in considerazione le più alte manifestazioni dello spirito umano, ovvero le vie attraverso cui la civiltà umana prende consapevolezza di se stessa.

Queste coincidono con i tre momenti in cui si divide lo Spirito Assoluto: arte, religione e filosofia.

L'**arte** – in una visione tipicamente romantica – viene concepita come un mezzo per comprendere il *Geist*, una via per conoscere in modo più profondo la realtà dello Spirito, entrando in contatto con esso.

Questa visione dell'arte venne poi ripresa anche da Heidegger (ed seguita ancora da alcune correnti odierne) che vedeva nell'artista l'unico in grado di conoscere l'essere fino in fondo, come neppure la religione o la filosofia potevano fare.

La **religione**, che rappresenta la tappa successiva, viene interpretata da Hegel come semplice rappresentazione e narrazione di miti, raccontati in modo da aprire a tutti una visione che altrimenti non sarebbe stata compresa.

La **filosofia** infine rappresenta il culmine di questa dinamica, il momento massimo, in cui il *Geist* si realizza completamente e prende piena coscienza di sé. L'assoluto, che l'arte coglie in forma di intuizione sensibile e la religione come rappresentazione, con la filosofia diventa oggetto di conoscenza concettuale.

ARTHUR SCHOPENHAUER

Perché Schopenhauer è importante?

La filosofia di questo pensatore rappresenta una notevole eccezione nel panorama del pensiero occidentale. Infatti egli da un punto di vista teoretico sviluppa un pensiero strutturalmente pessimista sul senso della realtà (dato che noi viviamo in un mondo illusorio che ci «salva» dal dover fare i conti con un fondamento del mondo irrazionale e contraddittorio) indicando come processo etico l'allontanamento dell'uomo dal fondamento piuttosto che l'avvicinarsi ad esso o addirittura l'assimilarsi ad esso. Tutta la filosofia per Schopenhauer deve rispondere allo scandalo del male e della sofferenza, cercando di rispondere alla domanda fondamentale: «perché ogni vivere è per essere un soffrire?» Da un punto di vista storico rappresenta una delle possibili alternative alla egemonia hegeliana in campo filosofico e culturale in Germania, e costituisce un possibile sviluppo delle intuizioni kantiane. La sua filosofia rappresenta il punto di partenza di Nietzsche.

Di grande interesse è anche la sua concezione del corpo, che anticipa le intuizioni del pensiero novecentesco sul «corpo proprio» o «corpo vissuto» (*Leib*) in contrapposizione al corpo oggettivo, scientificamente inteso (*Körper*).

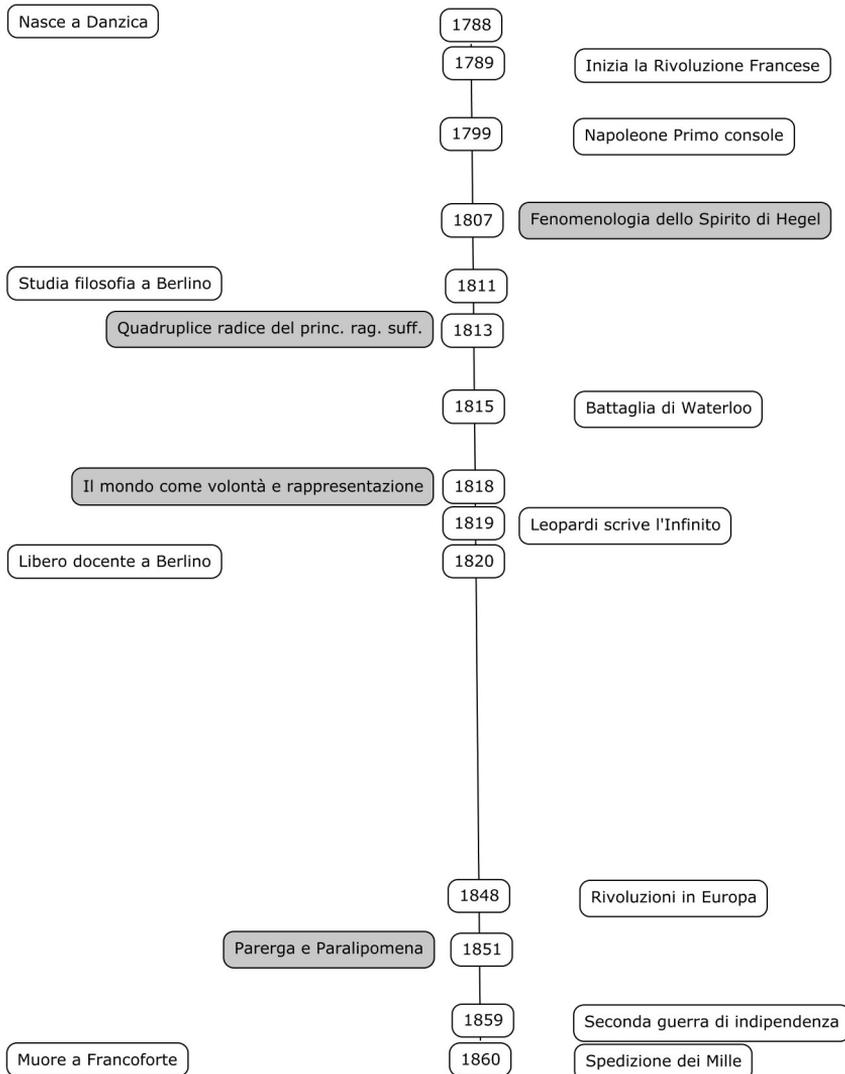
Il mondo come volontà e rappresentazione

Il titolo dell'opera principale di Schopenhauer rappresenta anche una perfetta sintesi del suo pensiero. Schopenhauer vede il mondo in modo essenzialmente dualistico, confermando la separazione in linea di principio tra la coscienza e le sue **rappresentazioni mentali** da una parte e il mondo «reale» dall'altra.

Noi quindi, kantianamente, non conosciamo mai il mondo come è in sé ma solo come appare a noi. È sufficiente applicare

le forme di spazio e tempo e la categoria di causa (l'unica che viene salvata da Schopenhauer) per rendere ragione del mondo come ci appare.

Sinossi della vita di Arthur SCHOPENHAUER



Ma è possibile superare questa barriera per una via diversa da quella kantiana? Il filosofo di Königsberg, come abbiamo visto, pensava che la via etica potesse, almeno in qualche modo,

raggiungere il mondo delle cose in sé.

Schopenhauer dichiara di voler costruire una «metafisica dell'esperienza», che si basa su un principio non preso in considerazione da Kant: la **volontà**.

Come abbiamo accesso alla volontà? Semplicemente con **la introspezione e l'autocoscienza**, che ci mettono in condizione di accedere a quella particolarissima «cosa in sé» che io stesso sono. E quello che trovo quando compio questa operazione è che io sono volontà.

Il «ponte» che permette di passare dal livello delle rappresentazione (sempre esteriori, incapace di manifestare il vero essere) a quello della volontà (sempre interiore) è il corpo.

Il **corpo** infatti può essere considerato in due modi: o come fenomeno in senso kantiano, e allora non sarà altro che un oggetto tra gli oggetti; oppure come centro di volontà, luogo in cui la volontà si manifesta senza mediazioni.

- Nel primo caso io considero il corpo come «Körper», una parola tedesca che indica appunto il corpo considerato oggettivamente;
- nel secondo caso invece considero il corpo come «Leib», ossia come corpo vivo, vissuto «dall'interno».

Quando io «voglio» alzare un braccio, per esempio, quello che la mia esperienza interiore suggerisce non è che si crei una catena di comandi causali tra il cervello e i muscoli (come pretenderebbe la scienza) ma che la mia volontà di alzare il braccio «coincida» in qualche modo con quello stesso movimento.

Il Wille

Il corpo permette di entrare in contatto con un livello di realtà più profondo di quello delle rappresentazioni. Esse rappresentano quello che la tradizione vedica indiana chiama il «velo di maya»: un sipario, un velo (*maya* in antico sanscrito

significa creazione ma anche «illusione») gettato dalle divinità davanti agli occhi degli uomini che impedisce loro di scorgere la terribile verità ontologica: l'unica cosa in sé esistente è la Volontà (in tedesco *Wille*) cieca e irrazionale, che sta sotto e dietro le rappresentazioni con cui noi crediamo di conoscere il mondo o addirittura di dominarlo. Il *Wille* invece è espressione di una tensione cieca e irrazionale che abita, attraversa e sostiene ogni momento della vita. La volontà è da intendersi perciò come un'energia senza uno scopo, un puro desiderio che per il fatto di essere senza senso diventa sofferenza.

Ecco la chiave per interpretare la vita dell'uomo. Se noi siamo in ultima analisi espressione di una Volontà, siamo anche espressione di un desiderio: ma non si dà desiderio senza mancanza, e quindi senza sofferenza. Quando il nostro obiettivo viene raggiunto, e il bisogno placato, non arriva la felicità, ma la noia.

L'ontologia

Fino a Schopenhauer, l'ontologia ha sempre avuto anche uno **scopo etico**: cercare il fondamento dell'essere è la condizione per poter organizzare la propria vita nella tensione ad esso. In questo punto però troviamo l'innovazione di Schopenhauer: il fondamento è volontà senza scopo, qualcosa di contraddittorio. Questa volta il fondamento dell'essere non è qualcosa a cui tendere, bensì qualcosa da cui discostarsi.

Il percorso del **distacco dal *Wille*** avviene in tre tappe:

Il godimento estetico

L'arte è un mezzo per sganciarsi dalle relazioni causa-effetto, un modo per sottrarsi almeno momentaneamente all'alternanza di sofferenza e noia di cui consiste normalmente la vita. Questo è il potere dell'arte: la bellezza ci salva dalla necessità di dover cercare uno scopo che si rivela

immediatamente fasullo.

L'etica della compassione

Ci si identifica sempre di più con l'altro in modo da sottrarsi alla conflittualità con lui. Nel rapporto causa-effetto si instaura infatti una relazione istintiva di forza tra le persone, nella quale uno dei due finisce per essere soggiogato. Pertanto bisogna sganciarsi da questa e identificare nell'altro una persona che soffre al pari nostro.

L'Ascesi

Il livello finale del percorso è quello dell'ascesi che porta come ultimo stadio alla **noluntas**, cioè la soppressione della Volontà e quindi all'interruzione del circolo vizioso desiderio-sofferenza-noia. L'esito è qualcosa di molto simile al perseguimento del Nirvana dei buddhisti.

SØREN KIERKEGAARD

Perché Kierkegaard è importante?

Dopo Hegel la filosofia occidentale «continentale» (ossia quella che si sviluppa sul continente europeo con esclusione delle isole britanniche) entra in una nuova fase. Il filosofo di Stoccarda vuole porsi e viene percepito come il punto estremo di un certo modo di fare filosofia. Una delle caratteristiche essenziali è quella di porsi come sapere onnicomprensivo e risolutivo di tutte le contraddizioni (sapere assoluto, diceva Hegel).

Chi si trova a fare filosofia subito dopo Hegel (e non voglia limitarsi a ripetere o addirittura a scimmiettare il maestro. Come farà il gruppo di pensatori denominato «destra hegeliana») è costretto a percorrere altre strade.

Il primo in ordine cronologico a compiere questa scelta è il filosofo danese Søren Kierkegaard (1813-1855).

La grande **obiezione** mossa a Hegel è di aver creato un sistema di relazioni logiche dimenticando **l'esistenza concreta, unica e irripetibile, del Singolo** individuo che percorre la propria vita decidendola in base a scelte assolutamente e irriducibilmente libere.

Kierkegaard è di conseguenza uno di quei **pensatori** che possono essere definiti «**socratici**», intendendo con questo la sua intenzione di fondere vita e filosofia, «realizzando» (nel senso etimologico del termine, ossia «render reale») la propria filosofia nella propria vita e facendo coincidere l'una con l'altra. L'altro aspetto importante del suo pensiero è la difesa aperta e appassionata del Cristianesimo (che egli, non dimentichiamolo, conosce nella versione luterana).

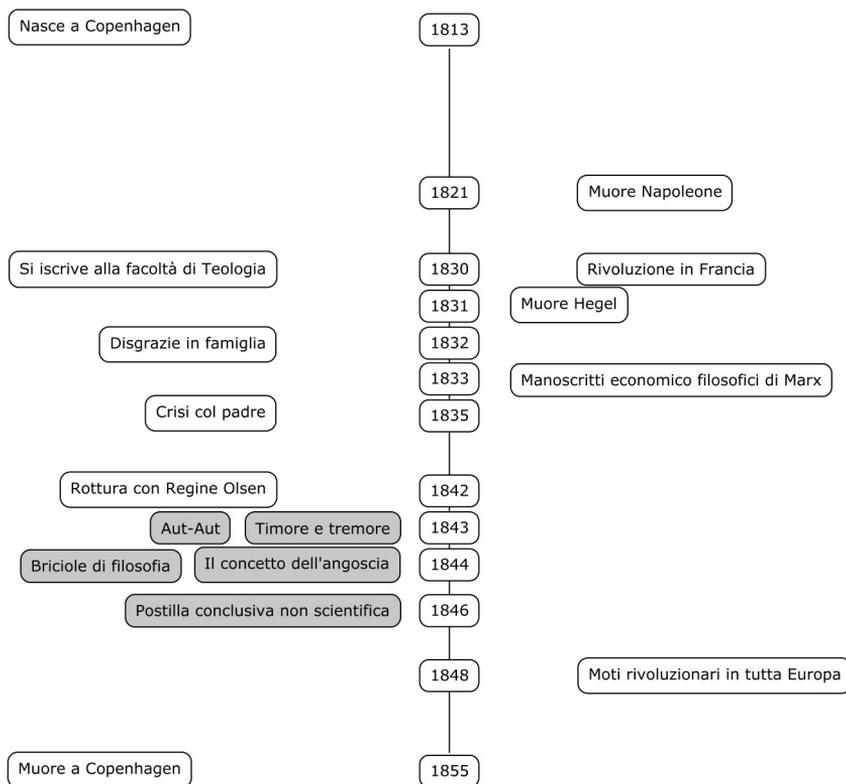
L'esistenza di un Singolo

Søren Kierkegaard nasce il 5 maggio **1813** da un padre già anziano (per gli standard dell'epoca: aveva infatti 56 anni). Questi, un commerciante di lana divenuto ricco dopo una

infanzia dura e solitaria nella penisola dello Jutland, aveva sposato in seconde nozze la cameriera di casa subito dopo la morte della prima moglie e ne aveva avuto sette figli, di cui Søren è l'ultimo.

Lo stesso Kierkegaard descrive la sua infanzia come un'età infelice in cui percepisce acutamente e dolorosamente il proprio «non essere come gli altri». Riceve una educazione cristiana luterana così rigida e severa da fargli sembrare la religione «una crudeltà disumana».

Sinossi della vita di Soren KIERKEGAARD



Nel 1830 Kierkegaard si iscrive alla facoltà di teologia dell'università di Copenaghen, rimanendovi i dieci anni successivi. In questo periodo scrive un *Diario* (non destinato alla pubblicazione) che ci rivela una vita angosciata e

travagliata sotto la superficie di una vita brillante da intellettuale. Dal **1832** si abbatte sulla famiglia una serie di disgrazie (**muoiono la madre e tre fratelli**), interpretate dal padre di Søren come la punizione per una «colpa» da lui commessa. Questa colpa non viene mai spiegata chiaramente nel *Diario* (potrebbe essere una bestemmia rivolta contro Dio o il fatto che il padre aveva avuto, mentre la prima moglie era ancora in vita, una relazione con la cameriera che poi sarebbe diventata la sua seconda moglie) ma porta nel 1835 Kierkegaard a una netta rottura col padre.

Negli anni successivi vive quella che poi chiamerà la vita estetica, con le sue componenti di sensualità, di dubbio e di disperazione. Tra le altre esperienze, un «errore» (anch'esso mai descritto, ma probabilmente una esperienza sessuale con una prostituta) lo porta a ritenersi tanto colpevole da non potere vivere una vita «normale».

Ciò che in fondo mi manca - annota sul *Diario* nel 1835 - è di vedere chiaro in me stesso, di sapere «ciò ch'io devo fare», e non ciò che devo conoscere.[...] Si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che in fondo Dio vuole ch'io faccia, di trovare una verità che sia una verità per me, di trovare l'idea per la quale io voglio vivere o morire.

Kierkegaard in questi anni per indagare gli «enigmi della vita interiore» esplora la letteratura classica e contemporanea, l'ermeneutica biblica, i grandi mistici, i testi pietisti, la filosofia dell'idealismo tedesco e in particolare Hegel, Platone e Aristotele. Ma il pensatore che lo affascina di più è Socrate, con il suo «conosci te stesso» e la sua ironia.

Dopo la morte del padre (**1838**) Kierkegaard completa gli studi universitari di teologia nel 1840 con una tesi su Socrate. Si fida con una ragazza di buona famiglia, Regine Olsen, ma rompe il fidanzamento subito prima del matrimonio.

Grazie all'eredità del padre si dedica esclusivamente alla scrittura, pubblicando dal 1843 al 1850 tutte le sue opere

principali. Contemporaneamente si impegna in battaglie pubbliche: a partire dal 1845 si trova esposto agli attacchi del «Corsaro», un giornale che ne mette alla berlina il pensiero, il temperamento, l'infelice aspetto fisico. Al fondo della polemica, che amareggia profondamente Kierkegaard, c'è il contrasto tra l'orientamento radicale del giornale e il conservatorismo del pensatore. Kierkegaard ha un orientamento di **sfiducia nei confronti della politica** poiché gli sembra **incapace di cogliere il problema vero dell'uomo, che è di natura etico religiosa**. Le masse e il loro consenso - Kierkegaard parla di «folla» - rappresentano per lui il pericolo della perdita di centralità dell'individuo e del suo valore.

Il problema della comunicazione

Prima di tutto occorre affrontare il problema di come secondo Kierkegaard un «autore» possa comunicare con il suo «pubblico». Lo sviluppo della stampa (e in particolare dei giornali, che avevano conosciuto una grande diffusione) ha trasformato la comunicazione, rendendo impossibile quel contatto diretto tipico, per esempio, dei tempi di Socrate. **Colui che riceve la comunicazione è diventato un Io impersonale chiamato pubblico, qualcosa di astratto che in realtà non esiste**. Comunicare in modo autentico sembra diventato impossibile, perché il processo non avviene più tra due persone, ma tra una persona (l'autore) e una non persona (il pubblico). La vera domanda è quindi come sia possibile essere autori autentici e parlare in modo autentico al nuovo pubblico astratto creato dalla stampa.

Kierkegaard distingue due forme di comunicazione:

- diretta
- indiretta

È lo stesso filosofo a dividere la sua opera in base a questo criterio:

- alla comunicazione diretta appartengono gli scritti di carattere direttamente religioso, pubblicati a sua firma
- alla comunicazione indiretta appartengono tutte le grandi opere.

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare a un primo sguardo, è la comunicazione diretta a essere radicalmente falsa. La sua falsità non dipende dalla maggiore o minore verità nei contenuti dei messaggi, ma dal rapporto tra «emittente» e «ricevente» che si intuisce nella comunicazione sociale, e abbiamo visto che dopo la diffusione della stampa (e in particolare dei giornali) questa comunicazione è asimmetrica.

Per riattivare un comunicazione autentica è necessaria una strategia diversa: si tratta di andare a «stanare» il singolo lettore e obbligarlo a prendere posizione in prima persona, e dunque in qualche modo ad uscire dalla massa indifferenziata del pubblico. Si tratta di «costringere gli uomini a diventare attenti» alla verità. La verità infatti non è approssimazione ad un oggetto, ma l' «autoattività dell'appropriazione». Per fare ciò, Kierkegaard si ispira a Socrate, il filosofo che non ha voluto lasciare niente di scritto, e crea la maschera degli pseudonimi. La pseudonimia, in Kierkegaard, è fondamentale e va ben oltre l'essere un artificio letterario, tipico del romanticismo.

In realtà è un metodo che serve a creare quella che Kierkegaard chiama «comunicazione indiretta» e che è l'unica in grado di parlare della verità: non si tratta di trasmettere una dottrina compiuta, ma di realizzare una comunicazione d'esistenza, che ha di mira l'attivazione, nell'interlocutore, di un «poter fare».

Il cristianesimo stesso, che è la più alta verità, non è per Kierkegaard dottrina, ma **comunicazione d'esistenza, cioè una comunicazione che trasforma.**

I tre stadi della vita

Tre sono, per Kierkegaard, i fondamentali «stadi sul cammino della vita», le «sfere di esistenza» che segnano l'itinerario della persona:

- lo stadio estetico
- lo stadio etico
- lo stadio religioso

È importante precisare fin d'ora però che a differenza dei tre momenti di Hegel **queste tre fasi non sono momenti necessari** di un unico divenire della coscienza, ma sono solo delle possibilità che richiedono una scelta libera per attuarsi.

Enten eller

Le prime due fasi sono descritte in quella che è probabilmente l'opera più celebre di Kierkegaard: *Enten-eller*, ovvero *Aut-Aut*. Nella introduzione Kierkegaard, che si finge Victor l'Eremita, e racconta di aver trovato e acquistato una scrivania durante una gita in campagna. Durante il restauro viene scoperto un voluminoso manoscritto, che Victor-Kierkegaard decide di pubblicare. I testi sono di due autori anonimi («A» e «B») che hanno delle caratteristiche stilistiche completamente diverse: Kierkegaard così può dire, dietro la maschera della pseudonimia, cose opposte, senza però cadere in una formale contraddizione.

Nelle «carte di A» (la prima parte del libro), che corrisponde alla vita estetica, ci sono aforismi e scritti brevi, mentre nelle carte di B ci sono saggi lunghi che potrebbero addirittura essere scritti autonomi (le «carte di B» corrispondono alla vita etica).

Lo stadio estetico della vita

La parola estetica qui non ha né il significato kantiano, né il significato che noi diamo usualmente collegandolo al tema del bello.

Lo stadio estetico della vita in senso kierkegardiano è quella condizione in cui **noi poniamo il senso della nostra vita in una cosa qualsiasi fuori di noi** (per esempio il potere, la gloria o il guadagno) o comunque fuori dal nostro controllo (per esempio anche l'amore). Porre il senso della nostra vita in qualcosa che è fuori di noi significa però anche non possiamo controllarlo e quindi il senso della nostra vita può esserci tolto in qualsiasi momento. Il personaggio simbolo di questa stadio è Don Giovanni.

Nel momento in cui cominciamo a presagire che il senso della vita ci può essere tolto si crea **la malinconia**.

L'esempio che Kierkegaard sceglie per delineare la malinconia è l'imperatore Nerone. Questi è ovviamente l'uomo più potente dell'impero romano e ha posto il senso della sua vita nel potere. Nonostante ciò, nella descrizione che ne fa Tacito, l'imperatore ad un certo punto si accorge che il suo potere è ben misera cosa e che in realtà non può piegare neanche lo schiavo più piccolo e debole. Nello sguardo dello schiavo che si inchina davanti a lui Nerone intuisce che questo gesto è solo qualcosa di esteriore perché l'interiorità dello schiavo resta a Nerone irraggiungibile.

Quando il senso della vita ci viene sottratto (perché sparisce o ci viene sottratto l'oggetto esterno a noi in cui avevamo riposto il senso della nostra vita) siamo travolti dalla **disperazione**.

La tesi apparentemente paradossale di Kierkegaard è che, in realtà, tutti coloro che vivono nella vita estetica vivono già in uno stato di disperazione, seppur in modo inconsapevole, proprio perché hanno affidato e posto il senso della loro vita in un qualcosa che sfugge al loro controllo:

ogni concezione estetica della vita è disperazione, e ciascuno che vive esteticamente è disperato, che lo sappia o no.

La disperazione è il momento più tragico della vita dell'uomo ma, secondo Kierkegaard, da un certo punto di vista qualcosa che dovremmo addirittura volere perché solo attraverso la disperazione possiamo attivare quel processo che ci porterà alla vita etica.

Lo stadio dell'etica

Il momento chiave per passare dalla vita estetica alla vita etica è la **scelta**. Non si tratta di una scelta qualunque e nemmeno della scelta di un oggetto determinato o addirittura della propria professione o del proprio stato sociale. **Scegliere** per Kierkegaard vuol dire «**scegliere se stessi nel proprio eterno valore**». L'atto della scelta è il momento che istituisce la personalità morale, poiché in essa non viene scelto un oggetto, buono o cattivo, ma la persona stessa nel suo valore assoluto. Nella scelta è possibile l'esperienza della **libertà**. Chi si è scelto è ciò che è divenuto, e quindi si conosce nella concretezza dell'azione. La scelta è un rivelarsi a sé e al mondo, uscendo dall'ermetismo della maschera.

La differenza tra vita estetica e vita etica è definita nel modo più chiaro dal giudice Wilhelm, il personaggio che in *Aut-Aut* incarna il paradigma dello stadio etico:

l'estetico che è nell'uomo è ciò per cui che egli è immediatamente ciò che è; l'etico è ciò per cui egli diventa ciò che diventa.

Solo nell'etica è possibile la **storia** della persona, perché il momento della scelta ha fissato il punto di vista a partire dal quale si può parlare di un presente, di un passato e di un futuro: nella vita estetica invece ogni attimo è un «atomo temporale» sganciato da quelli che lo seguono o lo precedono.

Ogni attimo quindi è chiuso in se stesso, *ab-solutus* in senso etimologico («sciolto da»), e impedisce a chi vive in questo modo di avere una autentica memoria: l'esteta ripete se stesso in istanti essenzialmente uguali, senza mai poter diventare autenticamente Sé stesso.

A differenza di Don Giovanni, che non riesce ad amare nessuna donna, il giudice Wilhelm esalta il matrimonio come il momento in cui la libertà viene ri-attuata giorno per giorno, all'interno di una istituzione socialmente accettata.

La crisi dell'etica e il passaggio allo stadio religioso

Il passaggio alla vita etica non è però stabile e definitivo perché c'è sempre la possibilità del peccato, che grava sia sull'uomo come specie sia sull'individuo. Questo è un concetto tipicamente luterano: l'uomo non può riuscire a restare nella condizione della vita etica perché è abitato nel peccato.

È necessario un nuovo passaggio che può essere solo nella direzione di Dio: il **pentimento**, che è espressione dell'amore per Dio.

Le due grandi opere in cui viene elaborato il nuovo stadio sono *Timore e tremore* e *Il concetto dell'angoscia*.

Il «timore e tremore» di cui parla il titolo della prima è quello del patriarca ebraico **Abramo**, al quale, secondo il racconto biblico, Dio chiede di sacrificare l'unico figlio Isacco. Abramo viene posto di fronte a una scelta impossibile in termini umani: nulla può assicurare che sacrificando il figlio Abramo compirà un autentico atto di fede, nulla tranne l'angoscia stessa della scelta. Abramo si trova quindi nella contraddizione più assoluta: e tuttavia accetta lo scandalo della contraddizione, obbedendo al comando divino, ricevendo in cambio la salvezza (un angelo infatti ferma la sua mano ed egli riceverà più di quanto era disposto a sacrificare).

Abramo esprime la concezione del tempo lineare unidirezionale (tipica del mondo ebraico-cristiano)

e si contrappone ad Ulisse, che esce da Itaca ma che deve tornarvi, incarnando così simbolicamente la visione ciclica del tempo tipica del mondo greco. Ulisse riconquista la propria posizione tornando a casa, mentre Abramo deve uscire dalla propria casa per intraprendere un cammino nuovo. Ulisse è, filosoficamente parlando, abitato dalla nostalgia e dalla *Sehnsucht*, dal «dolore del ritorno», perché vuole tornare dove è partito. Abramo invece no, perché è aperto a un futuro ancora indeterminato.

Ne *Il Concetto dell'angoscia* Kierkegaard affronta, a partire dalla tematica del peccato originale, l'esperienza dell'angoscia come costitutiva dell'esistenza dell'uomo.

Che cosa significa «peccare»? Prima di tutto, il «peccato» è ciò che infrange una condizione di innocenza preesistente. Ma a sua volta, l'innocenza può essere definita solo retrospettivamente: chi vive attualmente la condizione di innocenza infatti non sa di essere innocente. L'innocenza quindi è ignoranza: solo dopo il primo peccato l'uomo acquista la consapevolezza di quello che ha perduto.

Il gesto con cui viene infranta la condizione di innocenza non può nemmeno essere classificato come «cattivo», perché la distinzione etica tra bene e male può sorgere solo con la consapevolezza, che a sua volta compare solo dopo il primo peccato; e non può nemmeno essere propriamente voluto, per la stessa ragione.

Come si passa allora dall'innocenza al peccato? Per Kierkegaard non si può in realtà dare una spiegazione. Al massimo si può indicarne il presupposto: l'angoscia, intesa come esperienza della libertà come possibilità.

L'angoscia va distinta dalla paura: quest'ultima esprime il timore verso qualcosa di determinato, mentre l'angoscia è il sentimento che appare quando siamo di fronte al non-determinato. Ora, il non-determinato per eccellenza è il futuro verso il quale si apre la nostra libertà: l'angoscia (sconosciuta agli animali e agli angeli) è dunque la condizione di apertura verso la libertà. Questa idea della libertà collegata al l'angoscia

è il tema fondamentale dell'esistenzialismo e spiega la difficoltà della scelta da compiere per avanzare nel futuro, perché questa scelta deve affrontare l'indeterminato.

La dialettica dell'esistenza e vita religiosa

Kierkegaard pone lo stadio religioso come ultima e più alta sfera dell'esistenza stessa. Nelle sue ultime opere, *Briciole di Filosofia*, *Postilla conclusiva non scientifica* e *La malattia mortale*, il tema centrale è la polemica con la filosofia hegeliana. Il punto decisivo di dissenso con il filosofo tedesco è che, per Kierkegaard, «un sistema logico è possibile, ma non è possibile un sistema dell'esistenza». Infatti nella logica, che è la sfera del pensiero puro, non può esserci movimento, mentre l'esistenza è precisamente continuo divenire.

Kierkegaard, come Hegel, è perfettamente consapevole della esigenza del superamento dell'immediatezza. Tutto il percorso dell'esistenza è infatti una forma di riflessione su se stessi. Ma l'esistenza richiede, per essere pensata, «un esistente concreto che si rapporti in concreto alla verità», un «pensatore soggettivo», che sappia accogliere ciò che è proprio dell'esistenza, ossia la sua ambiguità costitutiva.

Cos'è infatti l'esistenza? Con una celebre espressione Kierkegaard la descrive come «quel bambino che è generato dal finito e dall'infinito, dal tempo e dall'eternità, ed è perciò sempre aspirante», come l'Eros del simposio platonico. La verità allora non è qualcosa di oggettivo che debba esser raggiunto, come siamo portati a pensare istintivamente, e non nemmeno è identità astratta di pensiero ed essere, come poteva credere Hegel.

«La verità è soggettività», dove però questa espressione deve essere intesa senza nessuna sfumatura protagorea (per la quale ciascuno sarebbe già tutto quello che deve e può essere) ma appropriazione della interiorità autentica. Appropriarsi della verità vuol dire **divenire se stessi**: la soggettività non è un dato,

ma un compito che va realizzato, un'aspirazione.

Ma come è possibile questo movimento verso la verità? Socrate pensava che fosse un semplice processo di reminiscenza di qualcosa che già possediamo senza averne coscienza; per Kierkegaard, invece, **il Singolo è fuori dalla verità, che è in Dio.**

La vera, autentica dialettica è tra uomo e Dio, cioè tra finito e infinito. Noi siamo spinti a tendere verso Dio da una contraddizione, ma questa contraddizione non viene mai risolta dalla singola persona (che da sola non ne è capace). È per questo che ad un certo punto la persona si deve affidare al Tu, nella speranza che questo Tu risolva la contraddizione.

Questa dialettica vive di due momenti fondamentali:

- la **decisione**, intesa come salto che il Singolo compie verso l'infinito che è in lui
- la **ripresa**, che consiste nel recuperare in ogni momento la propria storia passata in vista del futuro.

Questa decisione è la decisione della verità, dunque non è qualcosa di oggettivo che debba essere raggiunto, dato che la verità, come abbiamo già visto, è soggettività.

KARL MARX

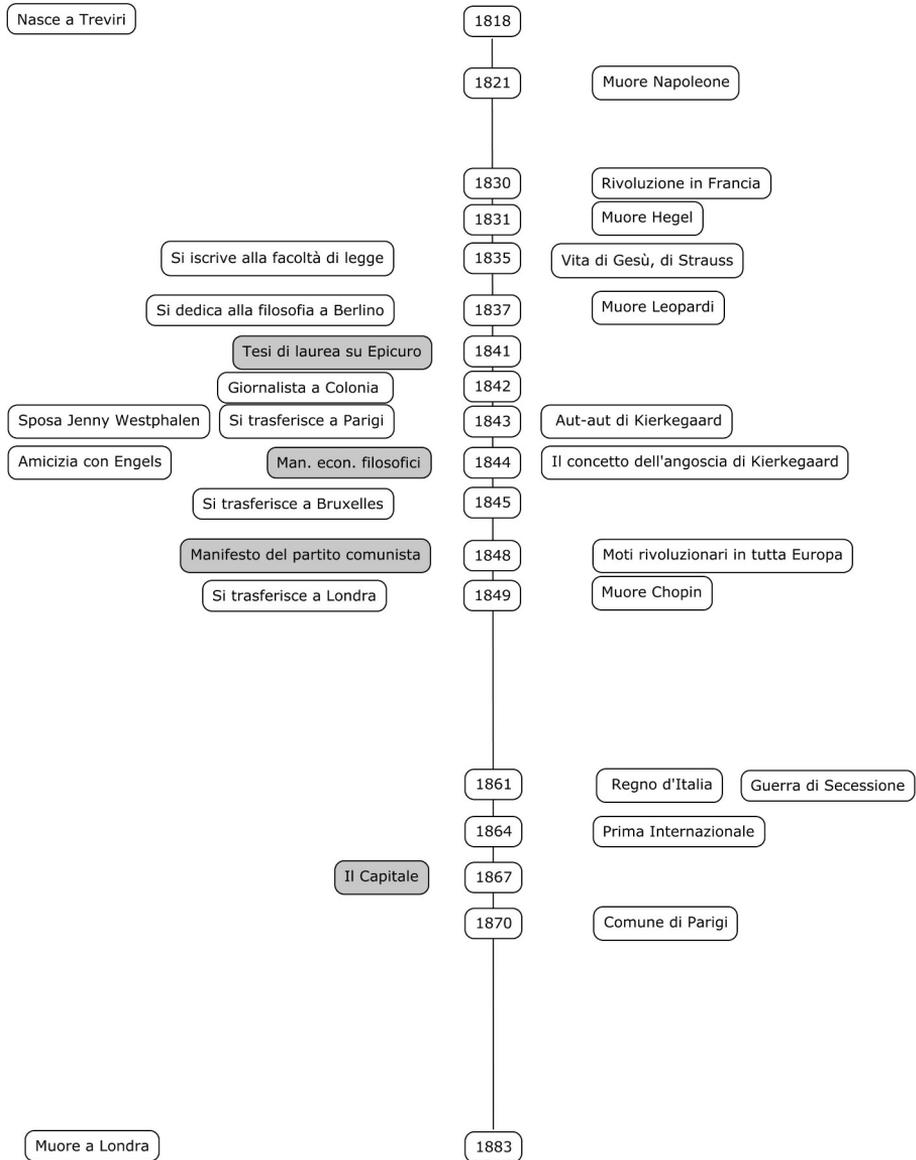
Perché Marx è importante?

Karl Marx è sicuramente uno dei pensatori più importanti dell'Ottocento e forse di tutta la storia della filosofia, prima di tutto da un punto di vista strettamente storico e culturale: la sua intuizione chiave, secondo la quale l'unico modo per cambiare la realtà è quello di modificare la struttura economica attraverso una rivoluzione politica, ha rappresentato per tutto il «secolo breve» (1917-1989) un fondamentale punto di partenza per milioni di persone.

Da un punto di vista più filosofico egli, insieme a Freud e Nietzsche, fa parte di quelli che il filosofo francese Paul Ricoeur chiama i «maestri del sospetto», ossia coloro che per primi nella storia della filosofia occidentale mettono in crisi il valore di verità dell'evidenza.

Anch'egli, come Kierkegaard, trovandosi a fare filosofia dopo Hegel prende le distanze dal maestro ma lo fa in modo antitetico rispetto al pensatore danese, abbracciando con decisione un punto di vista materialista (ripreso dal filosofo Feuerbach). Questo lo porta a mettere al centro della sua riflessione non più il *Geist* e il pensiero astratto ma l'uomo concreto, abitato e attraversato da bisogni altrettanto concreti e materiali (mangiare, bere, riposarsi...): l'uomo che vive durante la rivoluzione industriale e che viene privato della sua umanità. Il cosiddetto «umanesimo marxiano» è prima di tutto la denuncia di questa situazione: in secondo luogo è la riconquista definitiva (attraverso la rivoluzione) di una condizione di equilibrio stabile con se stesso, gli altri, e il mondo della natura, concepito come «corpo inorganico» dell'uomo.

Sinossi della vita di Karl Marx



L'eredità hegeliana

A partire dagli anni Trenta dell'Ottocento in Germania la filosofia hegeliana conquista una indiscussa egemonia. Hegel, dopo aver ottenuto la cattedra di filosofia di Berlino, la più importante della Germania, riesce a imporre i suoi seguaci in tutte le università tedesche. Ben presto tuttavia, dopo la sua morte, si formano due schieramenti: alcuni pensatori, applicando a se stessi la dialettica hegeliana, interpretano il momento in cui si trovano a vivere come il momento dell'in sé e per sé, cioè nel momento della sintesi, quello in cui tutte le contraddizioni si placano; altri pensatori invece, partendo dalle stesse premesse, giungono alla conclusione opposta e ritengono che il momento in cui stanno vivendo sia quello del per sé, cioè dell'alienazione e della contraddizione, da cui si deve uscire con un rovesciamento dialettico. Il primo gruppo viene indicato tradizionalmente come la «**destra hegeliana**», il secondo invece come la «**sinistra hegeliana**». Questi ultimi, tra i quali vanno ricordati almeno i nomi di **David Strauss**, **Bruno Bauer** e **Ludwig Feuerbach**, concentrano i loro studi soprattutto sulla alienazione della religione.

In particolare **Feuerbach** è un materialista in quanto afferma esplicitamente che l'unica cosa che esiste è la materia, abbandonando così un caposaldo della filosofia hegeliana. Il materialismo di questo filosofo trova espressione in una sua celeberrima espressione: «**L'uomo è ciò che mangia**». L'altra tesi fondamentale di Feuerbach è che «**il segreto della teologia è l'antropologia**». Il filosofo porta alle estreme conseguenze l'intuizione di Hegel, secondo il quale la religione è un travestimento per esporre i concetti della filosofia. Lo Spirito insegna agli ignoranti la dialettica attraverso il racconto del Cristo che si incarna, muore e rinasce; questa «favola» serve ad insegnare la filosofia a chi non ha le potenzialità di studiarla e di capirla a fondo. Per Feuerbach e per la sinistra hegeliana quindi la religione è un'invenzione degli uomini: Dio è la proiezione,

l'oggettivazione di ciò che di meglio c'è nell'uomo, che, non potendo sopportare la sofferenza quotidiana, proietta fuori di sé ciò che di positivo riesce ad immaginare.

La critica a Hegel

Marx ha il grande merito di confrontarsi con tutte le principali correnti di pensiero presenti nell'Europa dei suoi tempi. In primo luogo la sua critica si rivolge a Hegel, il punto di riferimento inevitabile per qualsiasi pensatore della metà dell'Ottocento. Secondo Marx il *Geist* di cui parla Hegel è soltanto un'astrazione: la grande colpa del pensatore di Stoccarda sta nell'aver preteso di dedurre da questa astrazione la vita reale. Si tratta di un tentativo condannato al fallimento: se Hegel «**fa camminare l'uomo sulla testa**» occorre rovesciarlo per farlo di nuovo «camminare sui propri piedi». Ciò che esiste davvero è la carne, la materia, l'uomo, l'umanità in carne ed ossa. La filosofia si deve occupare inizialmente dei bisogni primari dell'uomo, come mangiare, dormire, coprirsi, e deve mostrare come un uomo possa realizzare se stesso.

Marx polemizza soprattutto sulla concezione di stato in Hegel: il filosofo di Stoccarda riesce sì a cogliere l'essenza dello Stato moderno ma commette sistematicamente l'errore di considerare «razionale» (e quindi legittimo) l'esistente così come si presenta (per esempio lo stato prussiano). Inoltre crede che le contraddizioni che individua (per esempio tra borghese e cittadino, ossia tra individuo in quanto portatore di interessi privati e l'individuo in quanto membro di una comunità politica) siano già attualmente risolte, mentre non è affatto così.

Marx negli *Annali franco-tedeschi* del 1844 dichiara che la critica alla alienazione religiosa deve essere superata, perché tale alienazione non è altro che un effetto della alienazione nel mondo della società e dello stato. La filosofia non può limitarsi a un «Aufklärung» delle coscienze, deve attivare le forze storiche concrete, e cioè le classi sociali: in altre parole, deve

suscitare e guidare la rivoluzione. Tra le classi sociali, Marx individua il **proletariato** come la sola che può farsi carico del processo rivoluzionario, perché «rappresenta la totale perdita dell'uomo può quindi ritrovare se stessa col totale riscatto dell'uomo» emancipando l'intera società.

L'economia

Uno dei grandi meriti di Marx è quello di aver concentrato l'attenzione sull'economia politica, e in particolare sul **lavoro**: esso diventa il punto di partenza della sua riflessione perché è ciò con cui **l'uomo soddisfa i suoi bisogni fondamentali**.

Il problema è che nella società capitalistica in cui Marx vive il lavoro è un **lavoro «alienato»**; questa espressione di origine latina significa che sia il frutto materiale del lavoro sia (ed è questa la cosa più grave) il senso stesso del lavoro vengono sottratti al lavoratore.

L'alienazione riguarda in primo luogo l'oggetto del lavoro, cioè il prodotto in cui il lavoro si oggettiva realizzandosi: poiché l'oggetto non appartiene al lavoratore, ma al capitalista che paga al lavoratore solo la forza lavoro fornita, l'oggettivazione è in realtà una forma di alienazione, anzi di vera e propria espropriazione dell'operaio.

Il fenomeno può essere esaminato a diversi livelli:

- espropriazione del lavoro umano da parte dei capitalisti, che se ne appropriano, lo sfruttano e lo usano contro l'operaio
- distacco del singolo dalla comunità dei lavoratori di cui fa parte, comunità che viene frantumata e scomposta dalla organizzazione capitalistica del lavoro.
- separazione dell'uomo dalla sua stessa essenza umana, che non può tollerare di essere ridotta alla logica della produzione tipica del capitalismo.
- sfiguramento dello stesso lavoro umano (Arbeit) come forma e modello della prassi trasformativa del mondo operata dall'attività umana (Tätigkeit).

La conseguenza evidente per Marx di tutto questo processo è che **la proprietà privata è solo in apparenza un presupposto; è invece il risultato dell'espropriazione del lavoro.**

La società capitalista è caratterizzata da un modo di produzione nuovo in cui il lavoratore vende una merce particolarissima, la sua forza lavoro. Questa forza lavoro di per sé ha un valore limitato perché limitate sono le sue capacità in sé; il valore di questa merce si misura quindi sulla base della quantità di energia e di tempo necessari perché si ricostituisca. Ma, e qui sta la particolarità del processo produttivo, la forza lavoro quando viene applicata alle macchine si trova a essere moltiplicata, anche di molte volte: come risultato produce dei beni che possiedono un valore di gran lunga maggiore della forza lavoro che è stata necessaria per produrli.

La differenza tra quello che l'operaio riceve vendendo la sua forza lavoro e quello che produce applicando questa forza lavoro alle macchine è chiamato da Marx «**plus valore**». Il plus valore è proprio ciò che viene sottratto da parte del capitalista all'operaio e che rappresenta il grande «furto» del capitalista.

La prospettiva in cui Marx si colloca fin dall'inizio è quella del riscatto della umanità non solo dei proletari ma di tutti gli uomini.

Nella dialettica del servo-signore hegeliana il lavoro permette al servo di informare di sé la natura, ossia di plasmarla imprimendole la sua forma. Marx prende da Hegel questa intuizione fondamentale (ossia quella per la quale l'uomo è fatto per plasmare a sua immagine e somiglianza il corpo inorganico della natura) e la applica alla classe dei proletari, che deve essere liberata dalla oppressione capitalista.

L'uomo è contemporaneamente un ente sociale e naturale: la lotta per la sua liberazione quindi deve portare a recuperare un rapporto positivo e pieno di senso sia tra uomo e uomo sia tra uomo e natura. **Il lavoro non deve essere ciò che aliena l'uomo della sua essenza,** ma ciò che al contrario gli permette di realizzarla pienamente. Si potrebbe dire in un certo senso che l'uomo è fatto per lavorare, se il lavoro viene inteso in modo

corretto come lo sforzo di imprimere la propria forma nella natura. Questo obiettivo può essere raggiunto attraverso un rivolgimento dei rapporti di produzione, come vedremo, che riesca a instaurare un autentico comunismo. **Il vero comunismo**, dichiara infatti Marx, **è umanismo**, ossia un'esaltazione di tutte le dimensioni dell'uomo andando oltre lo schema arido del capitalismo che riesce a pensare l'uomo solo in termini di ricchezza e povertà, ossia di mero possesso materiale.

La rivoluzione politica del proletariato assume così un valore in un certo senso escatologico; Marx infatti ribadisce sempre con forza il suo ateismo e quindi sostiene che l'uomo non ha bisogno di essere salvato da Dio, ma deve essere debitore solo a se stesso del proprio riscatto.

La proprietà privata

Per i borghesi il modo di produzione capitalista è naturale ed evidente; nelle costituzioni borghesi, come per esempio in quella francese e americana, il concetto di proprietà privata viene considerato un punto di partenza sul quale non è necessario soffermarsi in virtù della sua ovvietà. Marx al contrario pensa che **la proprietà privata non sia affatto un'evidenza**, ma anzi un furto ai danni dell'operaio da parte del capitalista.

Nella terminologia dell'economia politica la proprietà privata è il possesso dei proprietari terrieri, ovvero ciò che i capitalisti hanno.

Marx dice che questo concetto **è un prodotto dell'ideologia**, quella costruzione culturale creata dalla classe egemone, in questo caso la borghesia, in un determinato momento storico per giustificare il proprio predominio. Nella storia c'è sempre stata una classe egemone, che ha comandato e che ha giustificato il proprio dominio generando una sovrastruttura. La sovrastruttura della società capitalista comprende l'idea della proprietà privata: i borghesi affermano che sia giusto che essi abbiano un certo numero di ettari di proprietà perché è evidente che sia un diritto naturale. **Chi ha il controllo insegna**

quello che crede sia vero alle generazioni successive. Ciò che viene messo in crisi nel discorso sull'ideologia è il falso concetto di evidenza, che secondo Marx è un inganno.

Questa considerazione fa di lui uno di quei filosofi che verranno chiamati «**maestri del sospetto**», di cui fanno parte anche Nietzsche e Freud. Questi filosofi affermano che l'evidenza è un prodotto di forze nascoste, non il dato di partenza; per Freud è prodotta dalle forze del subconscio, per Nietzsche dalle forze vitali e per Marx dai rapporti economici. I maestri del sospetto ci dicono che quello che crediamo evidente è prodotto in realtà da un'ideologia; siamo “agiti” da forze profonde di cui non siamo consapevoli.

Struttura e sovrastruttura

I rapporti di produzione economica generano una **sovrastruttura**, ovvero delle differenze di classe che tendono a cristallizzarsi; infatti la classe egemone giustifica la sua ideologia sulla base della sovrastruttura. I rapporti tra le classi sociali non sono irenici, ma conflittuali. Le classi subalterne sono i proletari o i contadini, cioè gli strati inferiori della popolazione che sopravvivono a stento. Di fronte a questa situazione, una volta smascherata l'ideologia, è necessario cambiare i rapporti di produzione facendo la rivoluzione; non basta pensare e giungere alla conoscenza della realtà. L'agire prende la prevalenza sulla conoscenza e questo cambia l'essenza della filosofia nel mondo occidentale. Tutta la filosofia fino a questo momento affermava che era la conoscenza ad essere importante, ma Marx dice che la sola conoscenza non può cambiare il mondo¹⁰. La contraddizione della dialettica hegeliana si realizza agendo e da questo momento l'agire diventa il fulcro della filosofia.

La nascita delle classi sociali. Nella storia dell'umanità si rese fin da subito necessario dedicarsi ad attività per la sopravvivenza, cioè al lavoro; esso venne diviso inizialmente tra uomini e donne. Successivamente, quando le attività iniziarono a diversificarsi e il numero di occupazioni crebbe, si sviluppò l'idea fondamentale che il singolo non può fare tutto. In questo

modo il lavoro viene distribuito e si formano le classi sociali, ognuna delle quali ha i propri compiti. Il rapporto tra le classi è conflittuale in quanto in ogni periodo c'è sempre una classe che domina; non c'è possibilità di una composizione irenica, cioè pacifica tra le classi sociali.

Il manifesto del partito comunista

Marx ed Engels sono esponenti del partito comunista e, per favorire la divulgazione delle proprie idee, scrissero il *Manifesto del Partito Comunista*. La Lega comunista incaricò i due intellettuali di scrivere questo manifesto nel dicembre del 1847 e nel gennaio del 1848 la sua stesura era già conclusa. Infatti la rivoluzione del 1848 doveva apparire come un cambiamento definitivo.

Il libro fu commissionato dalla Lega dei Comunisti per esprimere il loro progetto politico. Il libro si apre con una frase celeberrima, seguita da una dichiarazione di intenti:

Uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono coalizzate in una sacra caccia alle streghe contro questo spettro: il papa e lo zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi. ... È ormai tempo che i comunisti esponano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso.

Il comunismo è quindi il nemico mortale dei poteri della vecchia Europa, ovvero di coloro che vogliono conservare i privilegi che hanno sempre mantenuto.

In questo testo si mettono a confronto prima di tutto **le lotte di classe nei diversi periodi storici**: i patrizi nell'antica Roma dominavano a discapito dei plebei; nel Medioevo erano invece i vassalli a sottomettere al loro potere i servi della gleba; prima della rivoluzione francese i borghesi erano schiacciati dalla

nobiltà; nell'Ottocento in Europa infine si è creata una società capitalistica in cui i borghesi padroneggiano sui proletari. È proprio questa la situazione in cui Marx ed Engels si trovano ed essi si pongono l'obiettivo di porre fine a queste disuguaglianze sociali. Ciascuna delle classi dominanti, nel corso della storia, è stata scalzata dalla classe dominata attraverso una rivoluzione; la storia viene pertanto definita come storia di lotta di classe. Il processo non si è mai concluso con un'uguaglianza tra le classi, ma si è sempre definita una nuova classe dominante.

Oggi, sostiene Marx, la borghesia ha introdotto **un sistema capitalistico che ha cambiato le regole di produzione**: a differenza di quello che è sempre accaduto nella storia, per la prima volta si ha la separazione tra i mezzi di produzione e la forza lavoro.

Il capitalista, colui che possiede i mezzi di produzione, compra la forza lavoro dai proletari per produrre.

La tesi di Marx sostiene che è necessaria una rivoluzione in cui il proletariato rovesci la borghesia; Marx si esprime come se la rivoluzione in questione debba concludere la storia.

Ma perché deve essere proprio il proletariato a chiudere questo processo di rivoluzioni? Nel sistema capitalistico il capitale ha la proprietà totale dei mezzi di produzione, mentre il proletario non ha nulla. Ad un certo punto i capitalisti entrano in competizione fra di loro fino a che, per una sorta di selezione naturale, alla fine ne rimarrà uno solo o comunque pochi; a quel punto la rivoluzione del proletariato, a cui si aggiungeranno gli ex-capitalisti, vedrà scontrarsi i proletari (che a questo punto sono praticamente tutta l'umanità) contro il singolo uomo o i pochi uomini capitalisti. La rivoluzione del proletariato è quindi la lotta dell'umanità intera che riconquista la propria natura riappropriandosi dei mezzi di produzione.

Queste erano le previsioni di Marx, che tuttavia si sbagliò. Infatti egli credeva che il sistema sarebbe entrato in crisi a causa della sovrapproduzione, proprio come si verificò durante la prima guerra mondiale, quando non esisteva più spazio nel mercato. Tuttavia, tra il 1910 e il 1913 Ford riuscì a migliorare il sistema in modo da non causare il fallimento totale del

sistema; egli alzò gli stipendi in modo da permettere agli operai di comprare essi stessi le automobili, incrementando il mercato. Finora la legge dominante riguardo ai salari era stata la cosiddetta legge bronzea, la quale stabiliva che i salari dovessero essenzialmente corrispondere alla sussistenza degli operai. Con l'esempio di Ford, tutti i capitalisti alzarono i salari e riuscirono a riavviare il mercato, migliorando in parte il sistema. Le previsioni di Marx risultarono scorrette anche perché egli non aveva previsto che i capitalisti avrebbero potuto coinvolgere anche gli strati medio-alti della popolazione nella gestione del mercato attraverso il gioco in borsa. In questo modo anche gli appartenenti alla piccola borghesia riuscirono ad entrare nel sistema assumendo anche minuscole parti della proprietà delle imprese. La rivoluzione comunista inoltre si sarebbe dovuta verificare in Germania, mentre in realtà questo accadde in Russia.

Il capitale

Il capitale è l'opera più importante di Marx, il tema sviluppato è quello della merce. Oggetto materiale e sensibile, la merce rivela, quando viene sottoposta all'analisi, una complessità che è quella stessa del modo di produzione capitalistico

Il carattere essenziale della merce è la sua duplicità: ogni singola merce è infatti contemporaneamente mezzo per la soddisfazione di un bisogno e oggetto che viene scambiato sul mercato. Ha un valore d'uso e un valore di scambio. Il valore d'uso di una merce ha a che fare con le sue caratteristiche qualitative, oggetti differenti hanno qualità differenti; il valore d'uso si realizza nel consumo. Al contrario, il valore di scambio prescinde dalle differenze qualitative, nello scambio una merce si rapporta all'altra solo in relazione alla quantità. Un vestito per esempio si può scambiare con un paio di scarpe, ciò che conta è la proporzione con cui avviene lo scambio. Lo scambio presuppone dunque un'astrazione dalle caratteristiche fisiche della merce e della sua utilità. Il valore di scambio è l'astrazione di tale valore e il denaro non è che la forma in cui tutte le merci

si eguagliano, cioè l'equivalente generale di tutte le merci.

Marx osserva che lo scambio fra due merci presuppone il riferimento a una “terza cosa”, che non è nessuna delle due merci, ma che tuttavia necessita di qualcosa in comune con entrambe. Ogni merce ha in comune con le altre il lavoro umano in essa oggettivato. La medesima duplicità che caratterizza la merce la si ritrova nel lavoro: se dal punto di vista del valore d'uso si presenta come lavoro concreto, dal punto di vista del valore di scambio ciò che conta è il lavoro astratto, il lavoro umano spogliato da ogni determinazione qualitativa, il lavoro umano in quanto fonte di valore.

Il lavoro astratto si esprime quantitativamente come tempo di lavoro. Il valore di una merce è dato dunque dal lavoro in essa contenuto misurato come tempo. Ma questa misura non riguarda il tempo impiegato dal singolo lavoratore, bensì corrisponde al tempo di lavoro socialmente necessario erogato per produrre la generalità delle merci scambiate. I soldi sono il tempo trasformato in bene.

Il processo di produzione della merce inizia quando un imprenditore investe una quantità di denaro (capitale) per acquistare i mezzi di produzione. Le merci prodotte devono realizzare sul mercato un valore di scambio maggiore del valore dei mezzi di produzione acquistati per costruirle. La “formula del capitale” che descrive questo processo è $D - M - D'$, dove D è il denaro investito inizialmente, M la merce prodotta e D' il denaro che ho ottenuto dalla vendita di M , sempre maggiore del denaro investito.

Marx ha cura di distinguere questa formula da quella che esprime il processo di circolazione semplice della merce: $M - D - M$. Si deve notare la diversa posizione e ruolo del denaro nelle due formule: nella seconda infatti opera di intermediario dello scambio, nella prima invece rappresenta gli estremi e tra il valore iniziale e finale c'è un plusvalore. L'origine del plusvalore delle merci non va ricercato nella sfera della circolazione delle merci, ma in quella della produzione: la merce viene infatti valorizzata durante il processo produttivo.

La dinamica interna alla società capitalista è rappresentata dal fatto che si accumulano sempre più denaro, non c'è un limite, non è un bisogno. Un limite però può essere rappresentato dalla terra, limite insuperabile, e per questo non è possibile che si espanda all'infinito.

IL POSITIVISMO

Perché il positivismo è importante?

Il termine «positivismo» indica un orientamento culturale in senso ampio che ha larga diffusione nell'Europa dell'Ottocento, influenzando il pensiero filosofico, quello scientifico, la giurisprudenza e la letteratura. Nato in Francia nei primi decenni del secolo, il positivismo riprende fundamentalmente i capisaldi della tradizione illuminista e perciò non è particolarmente originale dal punto di vista strettamente teoretico. Tuttavia conosce ampia diffusione grazie ai rapidi progressi dell'industrializzazione diventando **la «filosofia» ufficiale della borghesia**, in particolare in Francia e in Inghilterra e in ciò consiste la sua **enorme importanza storica**.

Come gli illuministi anche i positivisti nutrono una grande fiducia nella scienza e nella tecnica, che ritengono forze orientate al **progresso** materiale e civile dell'umanità. L'**atteggiamento** complessivo nei confronti della realtà perciò è **ottimistico**: per quanto grandi siano i problemi che attualmente dobbiamo affrontare, prima o poi la scienza (con la sua estensione tecnologica) troveranno la soluzione. La storia dell'umanità è lineare e unidirezionale: procede sempre verso il meglio, almeno se e in quanto si lascia guidare dalla scienza. La filosofia e soprattutto la religione sono invece fattori che rallentano o addirittura invertono la marcia trionfale dell'umanità verso il migliore dei mondi possibili.

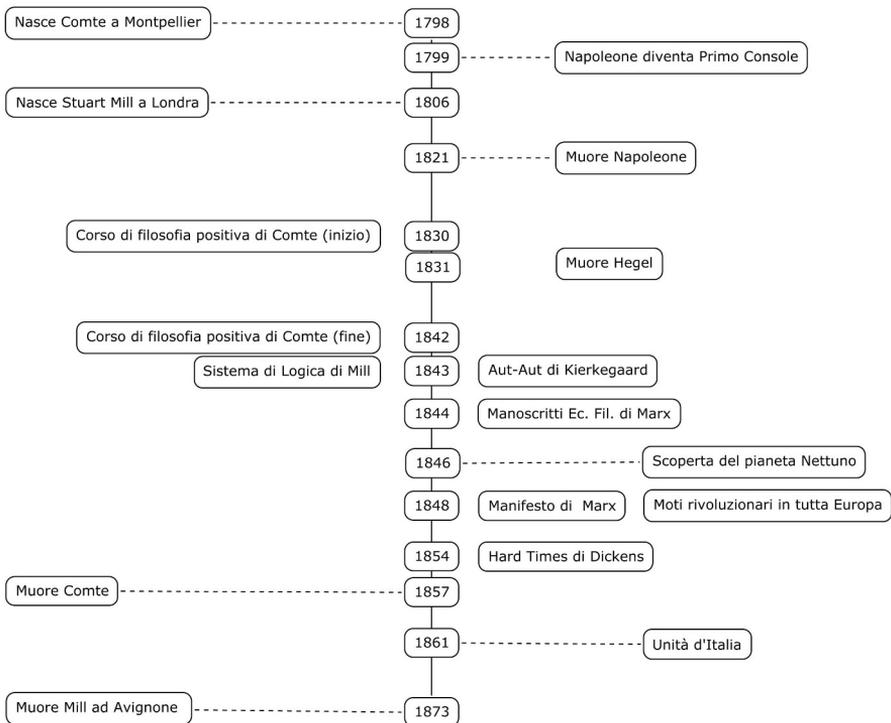
Il positivismo si differenzia dall'illuminismo per l'assolutizzazione del metodo e dei risultati della scienza e della tecnica (l'Illuminismo mantiene un senso più netto dei limiti dell'uomo ammettendo spesso una Entità trascendente superiore, sia pure non personale), e per un'impostazione politica gradualistica e riformista (l'Illuminismo invece sfocia nelle rivoluzioni contro l'Ancien Regime).

I principi del positivismo

Il positivismo, come era per l'illuminismo francese e come sarà per il neopositivismo e per la filosofia analitica del ventesimo secolo, assume **la scienza come unica forma autentica di conoscenza**, svalutando tutte le altre.

Dal punto di vista teoretico quindi può essere considerato come una forma di **riduzionismo gnoseologico**, dato che riduce la conoscenza a un'unica forma, quella scientifica.

Sinossi del Positivismo



La scienza è l'unica forma di conoscenza valida perché si confronta effettivamente con la realtà attraverso **l'esperimento** e accetta di modificare le proprie affermazioni per rispettare una realtà che si considera «oggettiva» e perciò

«vera». La realtà è composta di «fatti», che esistono prima di essere conosciuti e che rimarrebbero identici a se stessi anche se nessuno li conoscesse mai.

La filosofia al contrario per i positivisti è una forma di conoscenza inadeguata perché è nella sua essenza «metafisica». Questo significa, nella terminologia positivista, che la filosofia cerca delle «essenze astratte» basandosi solo sui ragionamenti e le parole, senza confrontarsi con i fatti né cercare verità sperimentali.

Alla **filosofia**, esclusa dal ruolo di guida della coscienza nella ricerca della verità, viene affidato un nuovo compito: l'unificazione dei metodi e dei risultati della ricerca scientifica. Essa può avere ancora una sua utilità se accetta di **ridursi a epistemologia**, ossia allo studio dei principi generali delle scienze e del loro sviluppo.

La scienza newtoniana è la forma di conoscenza più valida ed è assunta dai positivisti come l'unica e definitiva conoscenza. Partendo da questa assioma, essi inferiscono la interpretazione ontologica che la possa giustificare e fondare: un **materialismo rigoroso e onnicomprensivo**. Tutto è materia e tutto deve risolversi in una combinazione di atomi. Gli elementi si compongono in modo meccanico a qualsiasi livello della realtà e obbediscono sempre alle stesse leggi, quelle che solo la scienza può conoscere.

Oggi l'atteggiamento complessivo nei confronti di scienza e tecnica è molto meno ottimistico. Prima di tutto siamo consapevoli che la scienza, come ha mostrato il filosofo **Thomas Kuhn** nel suo celebre libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, procede non in modo lineare ma alternando periodi di scienza «normale» (in cui viene sviluppato un particolare «**paradigma scientifico**»), ossia un insieme di presupposti, di assiomi e di postulati accettati senza discussioni da una particolare comunità storica di scienziati) a periodi di scienza «rivoluzionaria» (in cui il paradigma scientifico accettato fino a quel

momento prima entra in crisi quando vengono scoperti dei fatti che non possono essere spiegati restando al suo interno e poi viene sostituito da un altro paradigma).

La scienza positivista ottocentesca vive in un periodo in cui si stava sviluppando, fino alle estreme conseguenze, il paradigma della scienza newtoniana e i filosofi che si occupano di questo processo rimangono impressionati dalla sua linearità, dalla sua compattezza, dalla sua capacità di risolvere problemi: scambiano però questa fase dello sviluppo scientifico con «lo» sviluppo scientifico in quanto tale e si illudono che essa possa progredire infinitamente.

Una importante conseguenza dell'impostazione positivista è l'idea che anche l'uomo, sia come singolo sia come società, deve essere studiato esattamente come un qualsiasi oggetto di natura: nascono così **due scienze completamente nuove**:

- la psicologia sperimentale
- la sociologia.

Il positivismo in Francia: Auguste Comte

L'opera fondamentale di Comte (1798-1854) è il *Corso di filosofia positiva* pubblicato tra il 1830 e il 1842 che si presenta come un'enciclopedia. Infatti il senso stesso della «filosofia positiva» è quella di coordinare le altre scienze in un **quadro unitario del sapere** sia sotto dal punto di vista del metodo sia da quello delle conoscenze principali. Comte prevede una classificazione gerarchica delle scienze fondata su una scala crescente di complessità e una legge che ne descrive l'evoluzione storica, la legge dei tre stadi.

La **legge dei tre stadi** sostiene che ogni scienza, nel suo cammino evolutivo, deve percorrere tre stadi o momenti:

- teologico
- metafisico
- positivo

Nello stadio teologico i fenomeni naturali vengono spiegati mediante entità e potenze sovranaturali; si ha quindi la conoscenza mitologica.

Nello stadio metafisico si ricorre a entità concettuali, essenze e principi, come per esempio quando Molière fa dire a un personaggio nel suo *Il malato immaginario* che «L'oppio fa dormire perché ha una virtus dormitiva», il che vuol dire che fa dormire perché... fa dormire. Si passa dunque dalla fantasia alla riflessione e alla ragione anche se la conoscenza è solo illusoria dato che si basa unicamente sulle parole e non sugli esperimenti.

Solo nello stadio positivo non si ricercano più le cause ma si arriva alle leggi e per fare ciò ci si avvale del metodo scientifico basato sull'esperimento e sul ragionamento.

Comte dispone poi il sapere scientifico secondo un rigido ordine: le scienze sono classificate in base alla loro complessità. La biologia e la sociologia, che studiano l'essere vivente, hanno secondo il filosofo il più alto grado di complessità, al contrario della matematica, dell'astronomia, della fisica e della chimica.

Il positivismo in Inghilterra: John Stuart Mill

Per Mill ogni conoscenza si fonda sull'esperienza; ogni verità scientifica ha una base nei fatti. Il materiale per formare una nuova teoria è fornito dall'osservazione, dall'esperienza e dalla memoria. Dal momento che le questioni metafisiche non possono essere verificate con l'esperienza, l'indagine filosofica non può essere presa in considerazione per la costituzione dell'oggetto. Persino i principi generali di ogni conoscenza sono verità empiriche.

L'esperienza però non è solo la base di ogni conoscenza, ma

anche il limite al cui interno la conoscenza può legittimamente costruirsi.

Nel *Sistema della logica* Mill descrive il funzionamento della mente umana quando conosce e ragiona richiamandosi a un indirizzo di pensiero presente da tempo in Inghilterra, che metteva al centro delle ricerca razionale la logica induttiva.

Noi conosciamo solo i fenomeni, cioè le cose così come entrano nella nostra esperienza, e conosciamo solo un fenomeno particolare, individuale.

Ogni conoscenza, anche quando produce affermazioni che hanno pretesa di universalità, non è che la generalizzazione di osservazioni empiriche particolari.

Secondo Mill le interferenze induttive, le forme tipiche del ragionamento scientifico, si fondano sulla credenza in un principio di uniformità della natura che è, a sua volta, il risultato di una catena di induzioni da osservazioni particolari.

La fama di Mill è legata anche alla sua **critica del sillogismo**, considerato inutile per l'estensione della conoscenza, perché per essere formulato in modo corretto si deve già conoscere la conclusione come uno dei casi della premessa.

Stuart Mill è considerato in campo politico **il campione del liberalismo tradizionale** con l'opera *La libertà*, ma è anche uno dei primi a riflettere sulla condizione femminile ne *La soggezione della donna*. Le donne secondo il filosofo inglese vivono in una condizione di subordinazione che deriva in ultima analisi dalla violenza che ha trasformato in servitù la loro debolezza fisica. La loro condizione è quindi in strutturale contrasto con l'uguaglianza dei diritti che regge la civiltà liberale: non può esservi una compiuta libertà se metà del genere umano ne è esclusa. La presunta «femminilità» è in realtà un prodotto artificiale e culturale, voluto e imposto dai maschi. Il fatto che maschi e femmine abbiano all'interno della società ruoli nettamente diversi ha portato a uno sviluppo abnorme negli uni e negli altri di certe capacità cui ha fatto da

contraltare il mancato sviluppo di altre capacità: le donne hanno sviluppato la praticità, l'intuizione della particolarità concreta, l'attenzione ai sentimenti a scapito dell'astrazione e della generalizzazione teorica; specializzati nella speculazione, nell'astrazione razionale e nell'invenzione creativa, i maschi risultano privi della qualità opposte. La subordinazione delle donne si è tradotta in costi altissimi anche per tutta la società, perché reprime o spreca parte delle risorse intellettuali di metà del genere umano, e ostacola l'incivilimento, perché insegna la soggezione di un gruppo a un altro; l'emancipazione invece arricchisce l'intera specie.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Perché Nietzsche è importante?

Friedrich Nietzsche (1844-1900) è uno dei baricentri della filosofia del Novecento: per quanto sia stato per decenni considerato un semplice letterato più che un filosofo, le sue idee a partire dagli anni Trenta del XX secolo influenzarono profondamente ampi settori della filosofia e della cultura europea continentale. Il suo grande merito consiste nell'aver fornito una **interpretazione globale dell'occidente** attraverso il prisma della **filosofia**, che egli è il primo a considerare come un unico, **grande «errore»**, a partire dalla coppia Socrate-Platone fino a Nietzsche stesso.

Questo grande errore, da cui sono derivati tutti gli altri, è **l'idea della trascendenza**, ovvero la convinzione che la «verità» esista sì ma secondo modalità d'essere diverse da quelle del mondo concreto in carne ed ossa in cui viviamo.

L'unica soluzione, che si farà sempre più chiara attraverso la produzione del pensatore, è quella di rovesciare questa convinzione alla radice e introdurre un nuovo modo di essere uomo, che Nietzsche indica con il mito di Zarathustra, figura semileggendaria di mistico e di religioso vissuto in Iran nel VI sec. a.C.. L'**Oltreuomo** annunciato da Zarathustra, a differenza dell'uomo europeo, sa accettare la vita reale dell'unico mondo esistente, rinunciando a ogni forma di consolazione ulteriore.

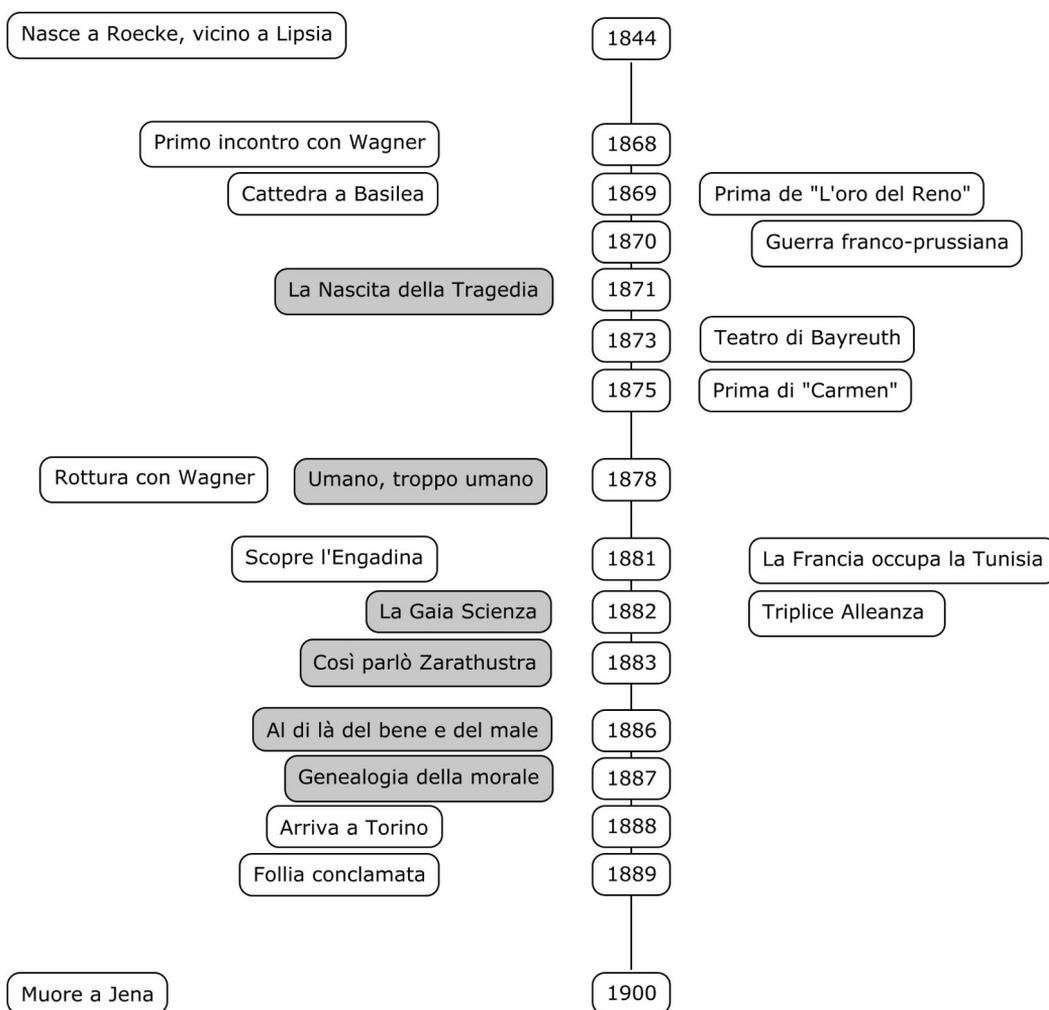
Apollineo e Dionisiaco

Nietzsche è prima di tutto un filologo classico, un geniale studioso della letteratura greca che alla fine degli anni Sessanta dell'Ottocento ottiene una delle più prestigiose cattedre di filologia classica in Europa, quella all'università di Basilea.

Il suo studio sulla *Nascita della tragedia* del 1871, dedicato alla tragedia greca, si fonda quindi su solide basi, anche se le sue conclusioni sono oggi accettate in modo meno acritico di

quanto non fosse qualche decennio fa. L'intuizione centrale di Nietzsche è quella per la quale **la cultura greca non fu la cultura dell'ordine, dell'armonia e dell'equilibrio** (come si era sempre ritenuto): al contrario i greci furono perfettamente consapevoli del caos e dell'irrazionalità del mondo e a differenza dei moderni seppero riconoscerli e accettarli.

Sinossi della vita di Friedrich NIETZSCHE



Tuttavia, ed è questo il punto chiave dell'intuizione nietzschiana, i greci non si limitarono ad abbracciare il caos rifiutando l'armonia, passando così da un opposto all'altro, ma seppero trovare **un punto di equilibrio** tra i due estremi. Questo punto di equilibrio si ebbe nella tragedia (in particolare quella di Eschilo e Sofocle), che proprio per questo motivo «filosofico» è la massima espressione culturale della civiltà ellenica.

La tensione dell'istinto «filosofico» greco si mostra e si esprime attraverso le divinità di **Apollo** e **Dioniso**, che non a caso convivono nella ispirazione delle tragedie.

Apollo è il dio della luce e della chiarezza, della misura e della forma: l'«apollineo» simboleggia perciò la tensione alla forma perfetta, che trova espressione nella scultura e nell'architettura. Dioniso è invece il dio della notte e dell'ebbrezza, del caotico e dello smisurato, della passione e del caos, e il «dionisiaco» indica quindi l'energia incontrollabile della vita.

La grandezza dei greci, secondo Nietzsche, sta nella loro capacità di contenere il momento dionisiaco contrapponendo ad esso il momento apollineo, ma senza che il dionisiaco venisse distrutto. Il luogo in cui questa straordinaria operazione viene condotta a termine sarebbe per il filosofo tedesco proprio la tragedia arcaica (con Euripide infatti l'equilibrio si sarebbe rotto a vantaggio del momento apollineo e della riflessione filosofica).

Le «maschere» di Nietzsche

L'arte (in particolare la tragedia) ha rappresentato per l'uomo occidentale la prima **maschera** (secondo l'interpretazione complessiva di Nietzsche fornita dal filosofo italiano Gianni Vattimo) con la quale egli ha cercato di evitare di dover guardare direttamente l'orrore rappresentato dal divenire, cioè l'orrore rappresentato dalla scoperta che il mondo diveniente è privo di valore e valori.

La prima fase della produzione filosofica nietzschiana fu fortemente influenzata da

Schopenhauer (con il suo velo di Maya) e dal compositore Richard Wagner, visto come colui che era quasi riuscito a ricreare nei tempi moderni l'unione tra apollineo e dionisiaco nelle sue «opere d'arte globali» che riunivano musica, danza, parola e scenografie in un insieme unitario e che erano quindi erano l'unica opera d'arte moderna che poteva aspirare a porsi sullo stesso piano delle tragedie greche.

La prima maschera è l'**arte**, intendendo con ciò la tragedia classica. La maschera «estetica» dura però poco perché non riesce a reggere all'attacco della **filosofia** (rappresentata da Socrate e Platone insieme: ai tempi di Nietzsche non si riusciva ancora a distinguere con chiarezza i contributi dell'uno e dell'altro).

Nietzsche ama e odia Socrate perché egli ha introdotto la logica astratta e il principio di non contraddizione, facendo deviare decisamente l'esperienza greca sul versante apollineo e rompendo quindi l'equilibrio miracoloso espresso dalla tragedia.

Ma anche la filosofia è una maschera, ossia un filtro che l'uomo si mette sul volto per non vedere direttamente l'orrore del caos. La sua caratteristica essenziale è il tema del **Vero**, concepito come **trascendente** (ossia, «che sta al di là») **il mondo**: se il «vero» essere sono le Eide, il mondo della vita non può che essere «falso» e quindi viene svalutato dal punto di vista pratico ed etico.

Ma il processo di progressivo svilimento della vita non si arresta qui, secondo Nietzsche: la maschera successiva è quella della **religione**, che il filosofo piuttosto sommariamente identifica con il cristianesimo. Essa si ridurrebbe a un insieme di simboli che si limitano a tradurre i contenuti fondamentali della filosofia platonica in una forma comprensibile per le masse: il mondo delle Eide si traduce qui in un generico Aldilà che rappresenta il senso stesso della vita concreta e per il quale i credenti sono invitati a sacrificare tutto, a volte la vita stessa.

Ma anche il cristianesimo nel corso dei secoli ha perso la sua persuasiva carica trascendente e si è gradualmente ridotto a

semplice **etica** (la quarta maschera): non si tratta più di raggiungere il mondo delle Eide, e nemmeno più di tendere verso il Paradiso, ma semplicemente di non far del male agli altri per non rischiare a propria volta di essere attaccati. L'etica infatti per Nietzsche è lo strumento delle **masse** che, essendo incapaci di vivere veramente e provando da un lato il terrore di correre il rischio di vivere la vita e dall'altro l'invidia per chi lo fa, hanno tentato di stroncare i pochissimi che comunque e sempre nella storia hanno tentato di infrangere i limiti costituiti dalla società.

L'ultima maschera: la scienza

L'ultima maschera è quella della **scienza**. La scienza ha l'indubbio merito di suscitare lo spirito della critica nei confronti delle posizioni tradizionali e autoritarie, ma anch'essa, spiega Nietzsche, è in ultima analisi solo un filtro che l'uomo interpone tra sé e il mondo: è un modo non per conoscere la realtà ma per affrontare il divenire del mondo, depotenziandolo della sua carica eversiva e «dionisiaca» grazie alla previsione di quello che accadrà.

Nel momento in cui io posso prevedere come il mondo si trasformerà questa trasformazione fa meno paura; se per esempio posso prevedere quando un uragano si abatterà sulla costa la catastrofe fa meno paura, anche se non è possibile (ancora) impedirla.

Secondo Nietzsche una volta giunti alla maschera della scienza l'occidente si è spinto fino all'estremo limite concesso dall'errore fondamentale, ossia la «metafisica platonica», che sta alle sue radici. Si apre la stagione del nichilismo: prima di tutto prendendo atto che i valori tradizionali sono ormai decaduti. Questo nichilismo passivo è tuttavia per Nietzsche un momento di transizione perché quello che in realtà deve venire è una «trasvalutazione» di tutti i valori che permetta la nascita di una nuova umanità, che è anticipata dall'Übermensch.

Così parlò Zarathustra: l'Übermensch

Smascherando i valori della tradizione, il nichilismo attivo annuncia l'avvento di nuovi valori attraverso un nuovo modello di uomo: l'**Übermensch**, che compare per la prima volta nell'opera *Così parlò Zarathustra* (il cui significativo sottotitolo è: «Un libro per tutti e per nessuno»).

Questo termine è stato a lungo tradotto come «Superuomo», ma si tratta di una interpretazione errata, perché lascia intendere che il «rinnovamento» dell'umanità sarebbe semplicemente una amplificazione di un tipo di umanità già esistente. Una traduzione migliore è invece «**Oltreuomo**», per alludere appunto al superamento della attuale condizione in cui l'umanità si trova.

L'ideale che la filosofia nietzschiana propone è un uomo che deve ancora comparire sulla terra e che rappresenti una nuova umanità, letteralmente uno stadio ulteriore dello sviluppo umano. L'Oltreuomo è colui che ha annullato i valori precedenti; è l'essenza dell'umanità che entra nel compimento della propria epoca, è l'uomo la cui essenza è determinata dalla **volontà di potenza** ed è destinato ad assumere il dominio della terra.

Lo stile di Nietzsche è particolarissimo e inconfondibile. La pagina procede per pericopi, ossia brevi testi (da poche righe a qualche pagina) che si articolano tra loro, senza tuttavia creare un tessuto narrativo o deduttivo compatto e coerente.

Zarathustra, il protagonista indiscusso del libro che si ispira al suo nome, è il mitico fondatore delle religioni dell'altipiano iranico del VI secolo a.C. Il testo si apre con il profeta che si ritira su una montagna per un lungo periodo di intensa meditazione e poi rientra tra gli uomini per portare loro il suo messaggio di speranza: l'Oltreuomo, appunto, che Zarathustra

in realtà deve solo annunciare. Ma gli uomini non sono ancora pronti. Il messaggio di Zarathustra è la **trasmutazione di tutti i valori**, e in particolare l'amore per l'abbraccio e l'amore per i **valori della terra**, ossia per i valori della esistenza autentica, vissuta nell'attimo. La tesi che riaffiora in tutta l'opera è che bisogna amare l'esistenza, si deve volere il mondo così com'è, si deve abbracciare la vita perché in realtà non c'è nient'altro. Poiché la vita è caratterizzata dal divenire, dall'andare nel nulla e dalla contraddizione, bisogna essere così grandi e così amanti della vita da accettare, anzi da volere esplicitamente tutto questo.

La metafora del nano

Nella interpretazione di Gianni Vattimo un ruolo centrale nello Zarathustra (e in tutta la filosofia di Nietzsche) è giocato dalla teoria «dell'eterno ritorno», che viene presentata attraverso la metafora del nano: questi (che compare improvvisamente nel testo) si trova su un sentiero che sembra stendersi all'infinito in linea retta da una parte e dall'altra sulla superficie della terra, e deve decidere in quale direzione avviarsi.. La sua meditazione si conclude quando si rende conto che in realtà il sentiero si prolunga su tutta la terra, e quindi la parte che va a destra si congiunge col sentiero che va a sinistra. Questo significa che qualunque direzione il nano prenda tornerà esattamente al punto in cui si trova ora, ed entrambi i sentieri lo riporteranno a quel punto in cui si trova ora. Questo vuol dire che ciascun attimo della storia, coincide con il proprio significato, e quindi deve essere vissuto come qualcosa di assoluto. Ogni attimo è destinato a ripetersi infinite volte.

Altri prima di Nietzsche avevano già avuto intuizioni simili; ad esempio gli Stoici col loro tentativo di annullare la contraddittorietà del divenire, grazie all'idea di una ciclicità che si ripresenta sempre uguale a sé stessa.

La tesi dell'eterno ritorno sembra a un primo sguardo molto paradossale perché sembra contraddire tutto il lavoro di smantellamento della metafisica portato avanti da Nietzsche in

tutta la sua opera. In realtà l'eterno ritorno non va inteso qui come una tesi ontologica, ma come una tesi etica: essa allude al fatto che si deve voler amare la vita al punto da desiderare che essa si ripresenti identica per un numero infinito di volte.

La volontà di potenza

La volontà di potenza è l'ultima opera di Nietzsche. Viene pubblicata dalla sorella, che però prima di pubblicare il libro lo modifica profondamente, dando vita alla tesi di Nietzsche «padre» del nazismo, una interpretazione oggi unanimemente rigettata dalla critica.

In quest'opera Nietzsche in realtà sviluppa una sorta di protagonismo estremo: il mondo intero infatti va considerato come un conflitto di interpretazioni, compresa questa stessa affermazione (altrimenti sarebbe una contraddizione). Neppure le cose possono pretendere da avere una esistenza autonoma: anche il mondo come noi siamo stati abituati a intenderlo è già un'interpretazione, come qualsiasi altra lettura del mondo.

Se le cose stanno così **non rimane altro** che la volontà di potenza, o meglio **la lotta tra le varie e differenti volontà di potenza**, tra le quali alla fine si imporrà la più forte.

Con questo Nietzsche non intende sostenere che si debba passare alla violenza o alla soppressione degli altri; semplicemente non è possibile trovare un'interpretazione più valida delle altre. L'Übermensch è colui che sa vivere la vita perché la ama e lotta con le altre interpretazioni per imporre la propria, anche se comunque non come verità assoluta. Se tutte le interpretazioni si trovano sullo stesso piano, alla fine il criterio per sceglierle si trova a metà tra l'estetico e il vitalistico. Esistono delle forze nascoste che ci guidano verso una determinata interpretazione.

La volontà di potenza è il modo in cui Nietzsche reinterpreta il soggetto, il quale diventa un bisogno della logica e nient'altro.

La sostanza che sta alla base del soggetto deve essere tolta in favore dell'energia (intesa come energia di interpretazione).

Se di soggetto si può o si vuole ancora parlare esso è un centro di energia, è propriamente volontà di potenza, la quale giudica ancora in base a dei valori. Il comportamento di ogni essere viene spiegato nei termini di volontà di potenza, ossia affermazione di sé e potenziamento della propria energia vitale, ma nella società tradizionale tale spinta si va a scontrare con la morale che inibisce e condanna istinto e vitalità, ossia il soggetto stesso che è volontà di potenza.

Con la trasvalutazione dei valori il soggetto può apparire finalmente per quello che veramente è, sciogliere le catene in cui è stato imbrigliato dalla metafisica e imporre nuovi valori, che sono poi i valori dionisiaci.

Nietzsche come «maestro del sospetto»

Il primo ad aver coniato l'espressione «maestri del sospetto» è Paul Ricoeur. Con essa vengono raccolti tre dei più importanti filosofi e pensatori a cavallo tra Ottocento e Novecento: Marx, Nietzsche e Freud.

Questi pensatori sono accomunati dal fatto di aver negato l'evidenza come criterio di verità. Tutti e tre sostengono che si crede di fare qualcosa per un certo motivo, mentre in realtà **si è agiti** da forze più profonde di cui non si è consapevoli, e lo si è in modo strutturale. La differenza tra i tre sta nel tipo di forze che vengono identificate: attraverso cui si è «agiti»:

- nel caso di Marx le forze sono quelle economiche;
- secondo Nietzsche sono le forze vitalistiche;
- mentre in Freud è l'inconscio.

LA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

Che cosa è la filosofia dopo Hegel?

La filosofia nel corso del Novecento conosce una profonda crisi, che assume forme e modi diversi ma che è così lunga e radicale che può essere descritta (e di fatto spesso viene descritta) «fine della filosofia». [D'Agostini, 1997] Non si tratta naturalmente di una fine «assoluta», nel senso che gli uomini hanno continuato e continuano a «fare filosofia» e a scrivere libri che vengono etichettati come «filosofici». Tuttavia è venuta meno la fiducia nella filosofia concepita secondo gli schemi tradizionali, ossia come una forma particolare di sapere caratterizzato da un suo metodo e da un suo scopo specifici (la ricerca razionale sulla totalità).

Il primo significato che viene dato alla «**morte della filosofia**» è centrato in realtà sull'idea del suo **autosuperamento**. A un certo punto della sua storia, e per una sua ineluttabile dinamica interna, la filosofia sembra aver «oltrepassato» se stessa, ossia sembra aver raggiunto un punto tale di sviluppo che non si possa ulteriormente sviluppare e quindi sia stata costretta a cercare altre forme. Secondo questa rilettura, il momento in cui la filosofia occidentale ha raggiunto suo vertice sarebbe l'idealismo tedesco: Hegel ha costruito una filosofia che tentava realmente di essere onnicomprensiva, ossia di inquadrare ogni aspetto della realtà (comprese la storia e la vita di ognuno) in un unico schema. Il fallimento di questo tentativo ha portato a un rovesciamento (che in realtà assomiglia molto alla negazione dialettica dello stesso Hegel) in chiave «ironica» da un lato (Kierkegaard) e «politica» dall'altro (Marx): in ogni caso, una fase «postfilosofica» che si è protratta per tutto l'Ottocento e che è proseguita anche nel Novecento.

La seconda teoria della fine riguarda il **rapporto con la scienza**, e più particolarmente con le nuove scienze previste dall'epistemologia illuministica e sviluppate da quella

positivistica. Le scienze conoscono in effetti uno sviluppo davvero esplosivo solo nella seconda metà dell'Ottocento, rendendo impossibile ogni tentativo di vera sintesi: nessun uomo può più sperare di «conoscere tutto», anche solo per sommi capi. Per la filosofia si tratta in questo caso di una fine per smembramento: la sua tradizionale unità, con i suoi «problemi» altrettanto tradizionali (l'uomo, la conoscenza, la morale, la verità, la logica, il pensiero, la giustizia) si è completamente disarticolata, poiché le singole scienze specifiche si occupano meglio, in una forma più tecnicamente controllabile, delle stesse problematiche.

La terza modalità della fine è di solito vista come una conseguenza della seconda, o della prima, ma va considerata separatamente, perché gode di elaborazioni specifiche, di un suo specifico sviluppo. Si tratta dell'inadeguatezza di un sapere detto «filosofico» - che si suppone problematico, riflessivo, critico, interessato all'essere nella sua totalità - nel **mondo dominato dalla tecnica**, in cui è indiscusso il primato di un sapere operativo, pragmatico, frammentario.

La quarta modalità del «superamento» della filosofia è la sua trasformazione in azione, e in particolare in **azione politica**: se la teoria non riesce più a giustificare i propri diritti e a momenti neppure la propria esistenza, la ritirata nella sfera dell'agire diventa pressoché inevitabile.

L'autosuperamento della filosofia

Il primo tipo di problematica si annuncia nel secondo Ottocento, dopo la grande fortuna dell'hegelismo. Con Hegel la filosofia appariva totalmente compiuta. Hegel aveva accolto e integrato le ragioni del sistema e le ragioni del movimento (la dialettica), aveva conciliato l'essere e il non essere nella «concretezza» filosofica del concetto. Ogni passo avanti rispetto a Hegel sembrava consistere in uno sbocco al di là della filosofia stessa, verso la storia, verso l'esistenza determinata, verso la prassi. D'altra parte Hegel stesso aveva teorizzato l'identità di «compimento» e «dissoluzione» ponendo al centro del proprio metodo il concetto di

Aufhebung (dissoluzione-realizzazione).

L'idea che la filosofia vada in qualche modo superata (sia nel senso della sua realizzazione, sia nel senso del suo effettivo oltrepassamento) è un'acquisizione diffusa nella seconda metà del secolo scorso. La condividono tanto i continuatori di Hegel quanto gli stessi avversari dell'hegelismo. Da vari punti di vista e in vario modo le esigenze dell'extrafilosofico (le esigenze del sensibile, dell'individuale, della singolarità attraversata dalla fede, della stessa scienza) vengono avanzate contro la filosofia: contro la compiutezza razionale del sistema, contro la circolarità speculativa della dialettica, contro l'astratta freddezza della ragione che non coglie né risolve il dolore e il disagio della vita umana.

La critica e l'oltrepassamento della filosofia hegeliana (ma anche, in un certo senso, la sua prosecuzione adeguata) tendono così a configurarsi come critica e oltrepassamento della filosofia in generale. Nasce in filosofia uno stile paradossale e quasi autoconfutativo. Con Kierkegaard, Marx, Nietzsche e altri pensatori post-hegeliani, la filosofia diventa anche e per lo più critica della filosofia, compiuta in nome dell'esperienza religiosa, della giustizia sociale, o della vita. La religione, la giustizia sociale, la vita, appaiono di volta in volta come la verità della filosofia, la sua misconosciuta ragione d'essere, il suo destino.

Naturalmente, ciò che viene messo in questione è soprattutto un certo stile filosofico, che si mostra inespressivo e inutile. Il richiamo di Kierkegaard al «pensatore vivente», come quello di Marx (e Feuerbach) alla materialità delle condizioni del pensiero, come l'evocazione nietzschiana della volontà di potenza che opera in ogni filosofia, non sono di per se stesse teorie della fine. Ciò che ne dovrebbe emergere è piuttosto un «nuovo» stile, un nuovo modo di fare filosofia. E tuttavia, c'è il legittimo dubbio che il mondo dell'esperienza «non concettuale» così evocato contro il dominio hegeliano del concetto sia irriducibile a un modo propriamente filosofico di esercitare il pensiero, e che dunque aprendosi all'altrove, al proprio «altro», al mondo impuro della vita, ai rapporti di potere, all'esperienza religiosa, la filosofia stessa entri in

una fase decisamente postfilosofica [D'Agostini, 1997:23]

In effetti, la stessa identificazione del filosofo inizia a essere problematica: è un filosofo Kierkegaard? Lo è Marx? Lo è Nietzsche? Il primo per sua stessa ammissione è "uno scrittore di cose religiose", il secondo è un teorico dell'economia e della politica, il terzo è uno scrittore di aforismi, un distruttore del senso comune filosofico e un poeta dell'argomentazione.

La filosofia e le scienze

A questo processo di autoconfutazione del linguaggio filosofico tradizionale si associa lo «smembramento» della filosofia nelle scienze della società e dell'uomo, e nella logica. È un movimento che trae origine dall'epistemologia illuministica, ma che solo nel secondo Ottocento si realizza pienamente.

Intorno alla metà del secolo **George Boole**, un algebrista irlandese, riusciva a costruire un calcolo logico coerente in forma di calcolo algebrico: si apriva così la via alla **matematizzazione della logica**, la logica passava dalle mani dei filosofi a quelle dei matematici.

Nel 1879 **Wilhelm Wundt** fondava a Lipsia il primo laboratorio di **psicologia sperimentale**, e anche la psicologia cessava di essere analisi introspettiva dell'anima per diventare (solo o per lo più) scienza quantificante e classificatoria. La sfera del «pensiero» (nel senso cartesiano del termine come il luogo privilegiato del lavoro filosofico), veniva così colonizzata dalle scienze, in due direzioni: quella introspettiva e psicologica, e quella formale e logica: la psicologia empirica e la logica matematica potevano occupar-sene in modo più adeguato della vecchia «filosofia».

D'altra parte anche l'ambito dei rapporti umani, dell'etica e del diritto venivano conquistati da saperi specifici, con la nascita e lo sviluppo di una serie di scienze particolari: la sociologia, la linguistica, l'antropologia culturale, la storiografia e così via. Nasce tra Ottocento e Novecento un vasto movimento di

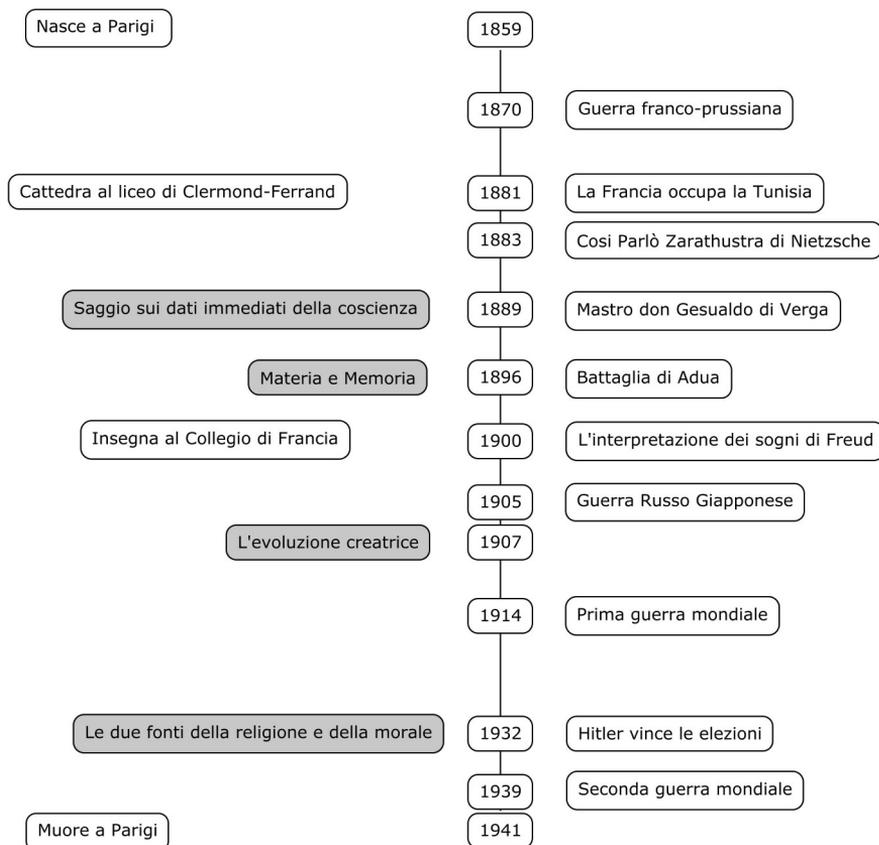
ridefinizione della scienza, della filosofia, delle nuove discipline che si prolunga fino alla metà del XX secolo e a cui partecipano il neokantismo, lo storicismo, Weber, l'empiriocriticismo, il neoidealismo. Negli anni Venti e Trenta nasce e si diffonde in ambito culturale tedesco una corrente filosofica nuova, il **neopositivismo**, che intende offrire una soluzione al problema dei rapporti tra filosofia e scienze. Si tratta di un vero ribaltamento di prospettive: se lo sviluppo della scienza infatti non è avvertito dai neopositivisti come una minaccia per la filosofia, è solo perché il loro punto di partenza è quello di ridurre la filosofia a semplice azione di analisi e di controllo dell'operato delle scienze. Le novità scientifiche, lo sviluppo della logica formale e la compiuta affermazione del metodo ipotetico-deduttivo nel pensiero scientifico, le geometrie non-euclidee, la teoria della relatività, la meccanica quantistica, possono garantire e inaugurare un nuovo modo di fare filosofia e soprattutto possono favorire la nascita di una vera filosofia scientifica, in un duplice senso: una filosofia come «scienza», ovvero come analisi logica del linguaggio; e come «ancella della scienza», esercizio rigoroso di chiarificazione dei concetti di cui si serve il lavoro scientifico.

HENRY BERGSON

Perché Bergson è importante?

Il filosofo francese Henry Bergson (1859-1941) rappresenta un momento significativo di collegamento tra le tematiche dell'Ottocento e quelle del Novecento. Da un lato, egli polemizza aspramente contro la visione positivista e puramente meccanicistica del mondo e della natura; dall'altro, riflette in modo innovativo sul tema della coscienza e della interiorità. Non a caso il suo contributo più significativo è la riflessione sul tempo.

Sinossi della vita di Henry BERGSON



Il tempo scientifico

Bisogna riconoscere prima di tutto una distinzione fondamentale tra «tempo scientifico» e «tempo vissuto». Si tratta di due modi diversi di concepire il tempo, irriducibili tra loro

Il tempo scientifico è il tempo come viene concepito per rendere possibile l'indagine scientifica: è **il tempo «spazializzato»**, cioè trasformato in qualcosa di sostanzialmente diverso da cosa è in origine. Dire che il tempo viene «spazializzato» infatti significa dire che lo si concepisce «come se fosse spazio», e quindi con tutte le caratteristiche della spazialità:

- è composto di infinite parti, gli attimi, che rappresentano dei «punti» di tempo
- è rappresentabile con una linea (composta di infiniti punti): come ciascuno dei «punti» è esterno agli altri, così ogni «attimo» del tempo è esterno agli altri
- è reversibile, dato che una linea retta può essere percorsa ugualmente bene in un senso o nell'altro.

Questo tipo di tempo è quello che viene perfettamente descritto dal movimento dell'orologio meccanico, che mostra con il moto delle sue lancette una successione solo apparentemente continua di una serie di scatti.

Proprio l'esperienza dell'orologio (analogico) fornisce però a Bergson uno spunto perfetto per far comprendere al lettore che il tempo scientifico, e quindi spazializzato e meccanizzato, non può esprimere la «vera» essenza del tempo.

Si pensi infatti a quell'esperienza che viviamo quando giriamo di scatto gli occhi verso l'orologio: le lancette delle ore e dei minuti appaiono ferme, come è naturale dato che il loro movimento è molto lento, ma appare ferma anche la lancetta dei secondi, e l'orologio ci appare del tutto immobile tanto che a volte abbiamo addirittura la possibilità di spaventarci pensando che si sia

rotto. Per un intervallo che può parerci lungo o breve a seconda delle circostanze la lancetta dei secondi è immobile, mentre «qualcos'altro» continua a esistere e a svolgersi dentro di noi, nella successione delle emozioni e dei sentimenti, fin quando la lancetta dei secondi compie infine il suo scatto ripristinando una situazione di normalità.

Il fatto che quando il tempo spazializzato delle lancette dell'orologio rimane sospeso continua invece a svolgersi una successione di emozioni e sentimenti sta proprio a dimostrare l'esistenza di un secondo tipo di tempo, più originario e profondo: il tempo vissuto della coscienza.

Questo contrasto tra interiorità ed esteriorità corrisponde perfettamente a quello, altrettanto irriducibile, tra **qualità** (che caratterizza il mondo interiore) e **quantità** (che qualifica il mondo esterno).

Il tempo come durata

Il tempo vissuto dell'esperienza è descrivibile come il fluire continuo della coscienza chiamato anche «**durata**» (in francese *durée*). Il tempo autentico (la durata) continua anche quando quello scientifico sembra essersi fermato (la lancetta dei secondi di un orologio che si ferma per un attimo). Questo tempo è irreversibile in quanto composto da istanti irripetibili.

Su questa seconda concezione di tempo si basa il «flusso di coscienza» (*stream of consciousness*) utilizzato dai grandi romanzieri europei a cavallo tra Ottocento e Novecento come James Joyce e Marcel Proust nei loro romanzi.

La percezione

La dicotomia tra tempo vissuto e tempo spazializzato rischia di spaccare l'esperienza umana, che noi invece percepiamo come unitaria. In *Materia e memoria* Bergson sostiene che il mondo degli oggetti non esiste né in sé né al di fuori di noi, ma solo come noi lo percepiamo immediatamente nella coscienza in ciò

che Bergson chiama «immagine» e di cui noi, nella stragrande parte dei casi, non siamo affatto consapevoli. L'universo, nella sua totalità, è un insieme di immagini che differiscono solo «per grado» e non per natura. L'immagine cosciente, ciò che entra a fare parte del nostro mondo, viene selezionata attraverso un'altra immagine chiave: quella del nostro corpo. È attraverso il corpo (con i suoi bisogni e i suoi modi di funzionare) che certe immagini emergono dallo sfondo e diventano veri «oggetti».

Questo avviene soprattutto come reazione ai bisogni che il corpo ha: **la volontà quindi prevale sulla pura conoscenza.**

In questo processo ha un ruolo chiave il **linguaggio** con il quale «ritagliamo», in un certo senso, porzioni di esperienza che si coagulano e si pietrificano diventando per noi cose, sentimenti e oggetti.

La durata si comporta come una specie di magma che fuoriesce senza interruzioni e scorre via: ciò che la immobilizza e la blocca sono proprio le regole del linguaggio. Un esempio semplice ma fondamentale è la descrizione di una montagna: dove inizia una montagna? La montagna esiste sicuramente e riusciamo a definirla grazie al linguaggio, il linguaggio ritaglia un contenuto e in un secondo momento entra in gioco la scienza che definisce montagna ciò che c'è dopo i 700m.

Bergson in *L'evoluzione creatrice* introduce il concetto di «**elan vital**» (slancio vitale), che sviluppa in chiave decisamente ontologica e metafisica la nozione psicologica della durata. Come la «durata reale» che caratterizza la vita della coscienza genera, attraverso l'interazione con la percezione, nuove sintesi, così anche l'universo intero esiste come durata in quanto «invenzione, creazione di forme, elaborazione continua dell'assolutamente nuovo». Va notato che la critica di Bergson al meccanicismo non lo porta a difendere il finalismo (ossia la tesi per la quale il divenire del mondo ha uno scopo ben preciso, già fissato in anticipo anche se ignoto agli uomini): esso non sarebbe altro che un meccanicismo rovesciato, in cui tutto risulta determinato da qualcosa che esiste al di fuori del tempo (il fine futuro anziché la causa passata). Lo slancio vitale

deve essere invece una spontaneità che va oltre ogni schema e che perciò è perennemente creatrice: «Il cammino da percorrere si crea a mano a mano che l'atto lo percorre.» Questa evoluzione creatrice è al di fuori delle possibilità di comprensione della scienza fisica tradizionale, che invece opera sempre sugli oggetti «morti».

SIGMUND FREUD

Perché Freud è così importante?

Sigmund Freud (1854-1930) è considerato uno degli intellettuali più importanti del XX secolo. La psicanalisi da lui iniziata rappresenta non solo un nuovo campo di indagine sull'uomo ma anche una vera rivoluzione nella concezione dell'uomo. L'idea di inconscio, di per sé non nuova (era stata introdotta dall'idealismo tedesco), viene per la prima volta utilizzata largamente per descrivere e spiegare l'azione dell'uomo comune. Essa appare scandalosa soprattutto perché sembra annullare il senso della responsabilità individuale. Altrettanto e forse ancora più scandalosa appare l'idea chiave di Freud secondo la quale l'energia vitale della psiche va ricondotta essenzialmente al desiderio sessuale. Il programma di ricerca di Freud parte da due temi fondamentali:

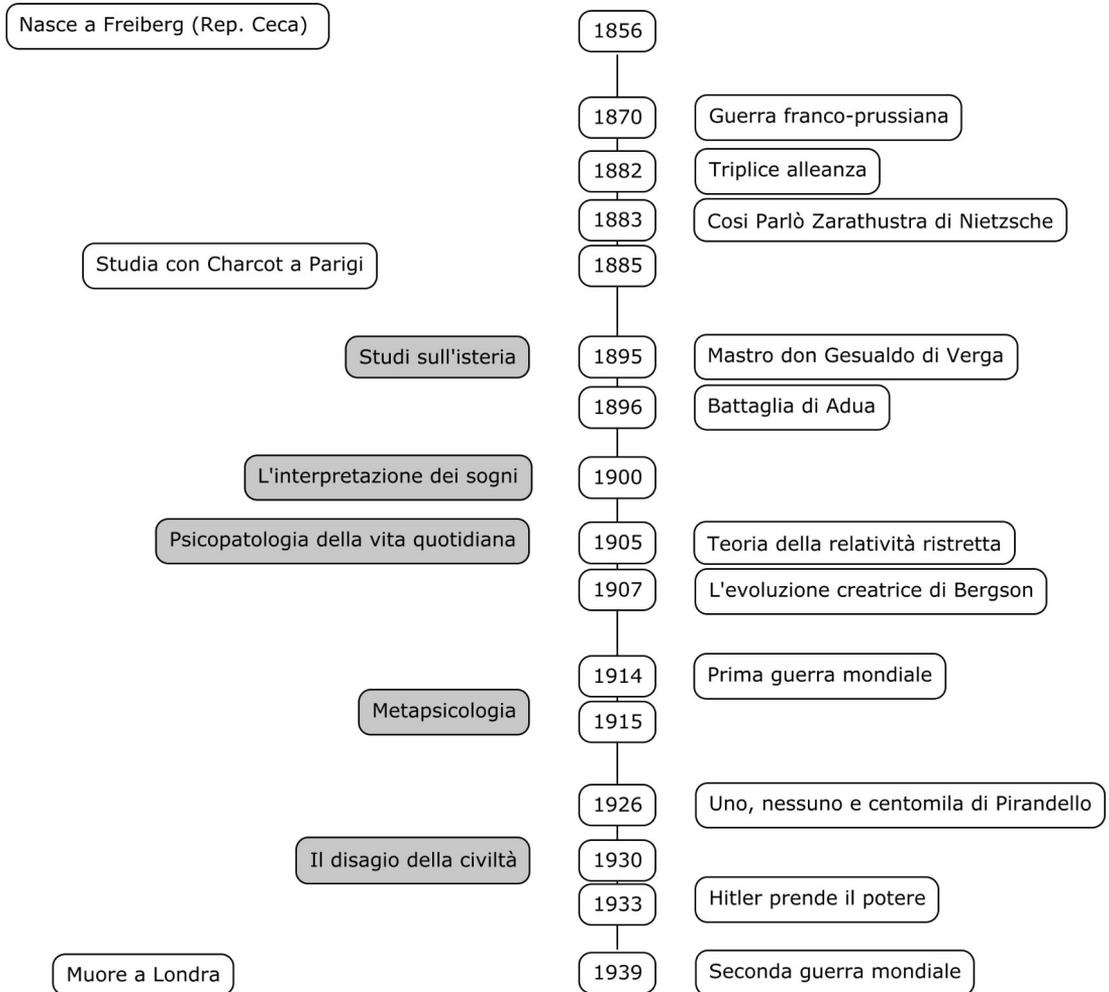
- da un lato, il **trattamento dell'isteria**, ossia un problema essenzialmente terapeutico
- dall'altro, il tentativo di creare una **teoria psicologica generale** partendo da una base neurofisiologica

Il giovane Freud parte da una **impostazione fortemente positivista** studiando con Meynert, un famoso psichiatra tedesco di fine Ottocento, che ricercava la causa dei disturbi psichici esclusivamente nelle alterazioni organiche del sistema nervoso. La psiche, secondo questa impostazione, viene ridotta alla corporeità. Tuttavia Freud compie anche dei periodi di studio a Parigi presso il celebre medico francese Charcot che invece utilizza il metodo dell'ipnosi per indagare su alcune patologie (come per esempio alcuni casi di paralisi): accanto alla degenerazione organica Charcot ammette infatti l'esistenza di un «trauma psichico» che l'ipnosi può inibire. Ciò porta nel giovane Freud all'idea che sia possibile creare una nuova scienza, autonoma da quella medico biologica, che esplori il campo della psiche.

Questa intuizione fondamentale viene rafforzata in Freud dalla

collaborazione con Josef Breuer, un terapeuta viennese che considera i sintomi isterici (paralisi, cecità temporanea, afasia ecc.), come la somatizzazione di un disturbo psichico profondo, originato da un evento traumatico e inaccessibile alla consapevolezza del paziente. Breuer cura queste situazione con il cosiddetto «metodo catartico» (liberatorio) che si basa sull'ipnosi.

Sinossi della vita di Sigmund FREUD



Nel corso del sonno ipnotico, il paziente viene sollecitato a rievocare attivamente, verbalizzandole, le proprie esperienze traumatiche e i propri sentimenti più profondi. Questo processo porta alla riduzione o alla scomparsa dei sintomi isterici, anche se questi risultati non sono duraturi e i pazienti spesso ritornano a manifestarli. Freud giunge alla convinzione che il trauma sia dovuto principalmente a un conflitto all'interno della psiche (e questa decisione lo separa da Breuer): una certa rappresentazione o una certa esperienza viene vissuta come traumatica dal paziente perché a essa si oppongono istanze psicologiche in conflitto tra loro. Essendo inaccettabile per la coscienza, questa esperienza viene negata e allontanata in un «territorio» diverso della psiche, al di sotto o al di là del livello di consapevolezza.

Il primo abbozzo di teoria

Attorno al 1895 Freud formula una prima teoria generale: il processo psichico poggia sul sistema neurale, attraverso il quale circola una carica di energia proporzionata alla quantità di stimoli che il soggetto riceve dal mondo esterno. L'apparato nervoso funziona quindi come se fosse una specie di condensatore elettrico: l'energia che viene immessa nel sistema deve anche scaricarsi ciclicamente attraverso azioni motorie (processo primario, inconscio). Una parte del sistema nervoso, in cui risiede l'Io (concepito come un aggregato di rappresentazioni relativamente stabili), ha la funzione di impedire l'annullarsi totale dell'energia psichica rimandando a un secondo momento la reazione fisica allo stimolo: lo scopo di tutto ciò è quello di immagazzinare l'energia mantenere un equilibrio il più possibile stabile (processo secondario). L'Io freudiano è quindi caratterizzato da una funzione essenzialmente inibitoria e difensiva: non è assimilabile al tradizionale concetto filosofico della soggettività come razionalità, capacità percettiva e consapevolezza, né, tanto meno, coincide con la vita psichica nel suo insieme. Esso è piuttosto una zona di frontiera tra interno ed esterno, che funge da cerniera tra le due sfere e che ha il compito di selezionare e razionalizzare stimoli dotati di forza sovrabbondante.

I sintomi isterici vengono così giustificati in base a una visione quasi «idraulica» della psiche: se una certa esperienza/rappresentazione non può essere accettata tra le altre che formano l'Io viene «rimossa» con la propria carica di energia psichica, ossia le viene impedito di manifestarsi esplicitamente. Ma l'energia psichica deve in qualche modo sfogarsi e si manifesta appunto come sintomo isterico: l'Io è costretto a lasciar defluire, nel corso della condotta cosciente e della normale attività psicomotoria, atti, gesti e parole che soddisfino in qualche misura i desideri repressi e ristabiliscano così un livello energetico costante del sistema psichico. Il sintomo è in ultima analisi per Freud un «compromesso» tra la spinta dell'inconscio e le regole imposte all'Io dalla realtà esterna.

Il metodo psicanalitico

Il metodo catartico, basato sull'ipnosi, pone però un problema insolubile: l'ipnosi consente rievocazioni più facili, ma solo perché abbassa le resistenze e le difese dell'Io conscio nei confronti delle esperienze rimosse; l'Io, proprio perché sotto suggestione ipnotica, non può reimpadronirsi in modo consapevole delle proprie esperienze che erano state rimosse e dunque la difesa fornita dalla rimozione rimane attiva. Freud perciò modifica il metodo psicanalitico mantenendo la rievocazione e la verbalizzazione da parte del paziente, ma chiedendo al paziente di rievocare in forma cosciente il proprio vissuto.

Questo passaggio avviene valorizzando due aspetti:

- la libera associazione e
- i sogni.

Per quanto riguarda il primo punto, l'analista chiede al paziente **l'assoluta sincerità** nel raccontare all'analista qualsiasi contenuto mentale emerga alla coscienza, compreso il più futile e apparentemente fuori contesto. L'analista sfrutta queste associazioni per scoprire le resistenze del paziente, ovvero determinati pensieri incompleti, lacune di memoria, atti

inspiegabili, dinieghi che rivelano per così dire «in negativo» la loro relazione patologica con esperienze rimosse.

Per favorire la libera associazione, **il paziente viene fatto sdraiare nella penombra** (è qui che si crea il mito del celebre «lettino» dello psicanalista); **l'analista si pone alle sue spalle**, in modo da non essere visto, e lo ascolta qualunque sia il contenuto del suo discorso, senza dare nessun segno di reazione emotiva qualsiasi sia il contenuto formulato dal paziente. Il paziente deve avere la certezza che nessun giudizio morale o intellettuale su di lui verrà formulato dal terapeuta e che la sua comunicazione, assolutamente sincera, rimarrà al tempo stesso del tutto segreta.

Il secondo punto chiave del metodo freudiano sono i **sogni**. Freud a partire dal 1896 si dedica ad analizzare i propri sogni e si convince che essi esprimono desideri e bisogni inconsci, prevalentemente di natura sessuale, che in questo modo assumono una forma compatibile con le esigenze della società e della coscienza. Nel sonno i desideri rimossi rimangono attivi, mentre la forza dell'Io diminuisce perché non deve far fronte al mondo esterno: in queste condizioni i desideri riescono ad affacciarsi alla coscienza, ma solo in una forma indebolita così da non turbare il sonno (di cui il corpo ha bisogno).

Il sogno è però il risultato di un lavoro psichico complesso, detto **lavoro onirico**. Si parte dal contenuto latente (ossia i desideri inconsci) su cui la psiche opera in tre modi:

- a) con lo spostamento, che sostituisce una rappresentazione con un'altra che le si avvicina come la parte al tutto;
- b) con la condensazione, che fonde rappresentazioni latenti affini in una sola;
- e) con il simbolismo, cioè il rapporto semantico costante tra immagini e contenuti. I campi del simbolismo sono il corpo, la sessualità, i rapporti parentali, la nascita e la morte.

Il risultato, cioè il contenuto manifesto del sogno, va considerato come un testo deformato rispetto al messaggio originari.

Invitando il paziente a collegare a ogni immagine del sogno una

catena di libere associazioni, si risale lungo la strada percorsa dai meccanismi di spostamento e di condensazione e ci si avvicina al contenuto latente. Quando il paziente manifesta una maggiore resistenza significa che l'analista si sta avvicinando al contenuto rimosso. L'impasse viene superata usando il transfert, ossia la proiezione sul terapeuta, da parte del paziente, dei desideri sessuali e affettivi inespressi di cui il paziente soffre. Il terapeuta naturalmente non dà soddisfazione a questi desideri, ma incanala con regole particolari questa energia psichica in modo da superare il trauma iniziale.

La scoperta della sessualità

Freud scoprì attraverso l'esperienza clinica che le storie traumatiche dei nevrotici erano invariabilmente legate a vissuti a sfondo e contenuto sessuale, sui quali la rimozione aveva operato costituendo insiemi di rappresentazioni inconsce. Su questa osservazione il medico viennese costruisce una delle sue tesi più famose e controverse, ossia il ruolo della sessualità nella vita psichica. **La sessualità (il principio di Eros) viene identificata con la spinta a provare piacere**, una spinta che appare come una costante della vita umana, fin dalle fasi iniziali. In ciascuna delle sue fasi, la ricerca del piacere si «fissa» su parti diverse del corpo, indicate come «zone erogene».

- Nella prima fase, il bambino piccolo cerca il piacere con la suzione attraverso la bocca (**fase orale**).
- La seconda fase è legata all'educazione dei muscoli dello sfintere che permette al bambino di controllare l'espulsione delle feci, un controllo che viene percepito come piacevole (**fase anale**).
- La terza fase è legata alla scoperta della differenza sessuale tra maschio e femmina e alla consapevolezza del piacere ottenibile mediante la manipolazione dei genitali (**fase fallica**).

In questa fase, che si verifica verso i tre-quattro anni di età, si attua anche l'importante processo detto «**complesso di Edipo**».

Il bambino che scopre l'esistenza di differenze fisiche sessuali concepisce anche il desiderio del genitore del sesso opposto (il bambino di sesso maschile si «innamora» della madre, la bambina invece del padre).

Questo desiderio è però destinato a rimanere insoddisfatto, perché implica un confronto conflittuale con il genitore del proprio, da cui il bambino non può che uscire sconfitto. Il complesso edipico perciò viene rimosso e diviene inaccessibile alla memoria.

Il bambino, che in questo modo ha imparato la differenza tra principio di piacere e principio di realtà, rovescia il proprio atteggiamento nei confronti del genitore del proprio sesso: non potendo sconfiggerlo, si identifica con esso, interiorizzandolo e assumendolo come principio del comportamento etico.

La pulsione sessuale rimane latente fino alla pubertà, quando la maturazione degli organi genitali la risveglia in modo prepotente. Anche se le fantasie edipiche sono ancora attive, il divieto dell'incesto è stato assimilato e l'Io, rafforzato dall'educazione, dall'esperienza e dalla socializzazione, conduce i desideri inconsci a riversarsi con buona soddisfazione su un partner sessuale e amoroso legittimo.

E anche possibile, però, che lo sviluppo sopra delineato non si compia e si verifichi, invece del progresso dalla fase fallica a quella genitale adulta, una regressione a uno stadio più arcaico, nel quale il soggetto non ha trovato sufficiente soddisfazione, oppure una fissazione allo stadio in cui, al contrario, trovò soddisfacimento pieno e indisturbato del proprio desiderio. A questi fenomeni si devono i motivi delle cosiddette perversioni

sessuali. Agli occhi del fondatore della psicoanalisi le perversioni sono comportamenti che realizzano il piacere sessuale, ma in forme devianti rispetto a una norma sociale data, che si manifesta nella scelta d'oggetto genitale ed eterosessuale.

La metapsicologia freudiana

La prima teoria metapsicologica, detta anche prima topica, formulata intorno al 1915, interpreta il sistema psichico secondo un modello spazializzato. La vita psichica è assimilata a un conflitto di energie psichiche, che si svolge in uno «spazio psichico» composto di tre «province» separate:

- inconscio,
- preconsciouso e
- coscienza

Questi tre livelli psichici sono separati da censure che impediscono ai desideri inconsci di accedere al preconsciouso e al cosciente. L'inconscio, in questa interpretazione, è il luogo psichico in cui un'esperienza molto precoce del soggetto, avvertita come fonte di angoscia perché incontrollabile e dunque in grado di rompere la debole organizzazione cosciente del soggetto, è stata semplicemente respinta.

Nell'inconscio, l'energia psichica fluttua liberamente fissandosi su una rappresentazione e spingendola verso il preconsciouso, dove la censura impiega altrettanta energia per respingerla e trattenerla nell'inconscio. Il preconsciouso costituisce l'anticamera della coscienza, cioè di quei contenuti psicologici di cui l'io consapevole può divenire in ogni momento esplicitamente padrone. Il cosciente, invece, è l'orizzonte della coscienza attuale, legata tramite la percezione alla realtà esterna al soggetto.

L'inconscio opera secondo il principio di piacere (soddisfazione immediata del bisogno), mentre il cosciente opera secondo il principio di realtà, cioè tenendo conto dei costi e dei benefici della soddisfazione immediata cui la pulsione inconscia tende.

La prima topica è stata rivista da Freud intorno agli anni Venti in parecchi sensi: la psiche è ora divisa in

- Id (pronome personale neutro in latino),
- Ego
- Super Ego

L'Id corrisponde all'inconscio, mentre il Super Ego esprime il principio della morale e deriva dalla interiorizzazione del genitore nel complesso di Edipo. L'Ego è il luogo di equilibrio tra le due sfere.

Eros e Thanatos

Negli anni Venti la contrapposizione tra principio di piacere e principio di realtà viene riformulata da Freud sulla base del cosiddetto principio del nirvana. Si tratta della tendenza dell'inconscio all'annichilimento e all'autodistruzione, metaforicamente indicata come pulsione di morte o **Thanatos**, cui si contrappone la pulsione di vita (**Eros**).

Sono queste le due forze fondamentali agenti in campo psicologico. L'antitesi tra piacere e realtà è vista ora come specificazione interna al campo della pulsione di vita e riguarda i tempi e i modi del soddisfacimento erotico e la creazione dei processi che lo sostituiscono. Viene rafforzato il legame tra l'Io cosciente e l'inconscio. L'Io appare come una parte dell'inconscio che si è parzialmente modificata in seguito al rapporto con la realtà esterna, segnatamente con i contenuti percettivi.

Questi ultimi, stimolando oltre misura la psiche, la costringono a realizzare in sé una speciale funzione esemplificativa e selettiva che si esercita egualmente, poi, anche sugli stimoli di origine interna, intracorporea. Il nucleo dell'Io può anzi essere visto, secondo il tardo Freud, come l'esito congiunto della percezione esterna e di quella interna del proprio corpo, come insieme delle rappresentazioni che nascono dal vedere e toccare il proprio corpo come oggetto e dal sentirlo

oscuramente come fonte delle proprie pulsioni. La consapevolezza percettiva degli oggetti esterni, che si susseguono nella vita quotidiana, è dunque diversa dall'Io, che affonda in buona parte nel preconsciouso e nell'inconscio.

Il disagio della civiltà

Uno degli ultimi libri di Freud è *Il disagio della civiltà*, nel quale il fondatore della psicanalisi giunge alla conclusione che la civiltà richiede necessariamente per potersi sviluppare la repressione degli istinti: un processo che provoca le nevrosi ben note agli uomini del Novecento e che in ultima analisi rende impossibile la felicità.

L'EPISTEMOLOGIA DEL XX SECOLO

Il Circolo di Vienna

L'esperienza del cosiddetto **circolo di Vienna**, spesso indicato anche come il motore della filosofia **neopositivista**, si sviluppò a partire dagli anni Venti del XX secolo nella capitale austriaca. Vienna è un terreno particolarmente adatto per lo sviluppo del nuovo movimento, sia per l'atmosfera politica e culturale che prevaleva, aperta alle idee del liberalismo e del socialismo, sia per l'ostilità diffusa che c'era nei confronti dell'idealismo.

L'obiettivo dichiarato del Circolo di Vienna era quello di **diffondere una visione scientifica del mondo** e di costruire una scienza unificata, che superasse le divisioni fra le discipline particolari (non a caso infatti la maggior parte dei membri del circolo si era formata nell'ambito delle discipline scientifiche) e sviluppasse fino alle estreme conseguenze il positivismo ottocentesco.

In molte nazioni uscite sconfitte dal conflitto la disfatta subita sul piano militare, rompendo le vecchie gerarchie di potere politico, sociale ed economico, liberò energie costrette fino a quel momento a restare nascoste o almeno ai margini della cultura dominante. Queste energie spesso confluiscono nei movimenti delle Avanguardie oppure ne fondano di nuove.

Il fondatore del gruppo fu Moritz Schlick (1882-1936), insieme a Rudolf Carnap (1891-1970) e Otto Neurath (1882-1945). Alle riunioni del gruppo parteciparono personaggi del calibro del matematico **Hans Hahn**, i logici **Kurt Goedel** e **Alfred Tarski**, i filosofi **Ayer** e **Quine**. Una curiosità interessante è che nell'Austria distrutta dalla guerra questi filosofi non si ritrovano in università, ma nei caffè di Vienna. I caffè della capitale austriaca infatti sono molto diversi da quelli italiani: si tratta di luoghi eleganti, molto grandi, in cui è possibile passare l'intera

giornata. Hanno spesso dei separé che garantiscono l'intimità dei loro occupanti e mettono a disposizione degli avventori non semplici sedie, ma poltrone e spesso divani. In questi caffè ci sono spesso a disposizione molti giornali ed è normale per uno studente universitario di Vienna passarvi tutta la giornata a studiare.

Il senso del neopositivismo

L'intuizione centrale che accomuna i filosofi del Circolo di Vienna era la convinzione che la scienza (intendendo con ciò la scienza empirica e sperimentale) deve essere considerata come l'unica forma valida di conoscenza: tutto il resto è sentimento, che come tale non può dare origine a nessuna conoscenza valida. Questa intuizione viene portata alle estreme conseguenze.

Il primo bersaglio dei neopositivisti è l'eliminazione completa dal campo della filosofia del sapere e in particolare della metafisica, accusata di creare solo confusione utilizzando in modo scomposto e incontrollato il linguaggio: celebre lo sprezzante giudizio di Carnap su *Essere e tempo*, la più importante opera di Martin Heidegger (un filosofo contemporaneo a Carnap), paragonato a una sinfonia di Mozart per capacità di mostrare la verità ma di gran lunga inferiore ad essa in bellezza. Assai significativo per i neopositivisti è il riferimento al pensiero di Ernst Mach (1838-1916), secondo cui è sempre presente il pericolo di una deriva «metafisica» dentro e dietro le teorie scientifiche.

Lo scopo del Circolo di Vienna è quindi prima di tutto quello di definire un rigoroso **criterio di demarcazione** tra gli enunciati «metafisici» (che sono privi di valore) e le proposizioni «genuinamente scientifiche», che invece forniscono conoscenza.

Il principio di verifica

Al fine di costruire un empirismo senza metafisica, il neopositivismo ricorre alla logica formale, attraverso la quale ci si propone la costituzione di un linguaggio scientifico

logicamente perfetto, così da eliminare la metafisica dal corpo della scienza. L'uso della logica consente di eliminare come privi di significato problemi ed enunciati metafisici e di chiarire il significato di concetti e proposizioni della scienza, mostrando il loro contenuto empirico.

La prima e più semplice categoria di proposizioni dotate di senso, secondo i membri del Circolo di Vienna, sono le proposizioni analitiche in senso kantiano, quelle cioè in cui il predicato è contenuto nel soggetto (per esempio, «tutti i mariti sono sposati»). Le proposizioni matematiche rientrano in questa categoria (altrimenti si sarebbero dovute espellere dall'insieme delle proposizioni scientifiche, in quanto non verificabili empiricamente).

Tuttavia la scienza non può ridursi alle tautologie. Il grosso delle sue affermazioni invece riguarda il mondo, e per queste proposizioni bisogna seguire un altro metodo per garantirne il significato. Il principio fondamentale in questo caso è il **principio di verificaione**. In base a questo una proposizione si può ritenere scientifica (e quindi autentica) quando e solo quando è verificabile, ossia quando è possibile ricondurre tutti i suoi termini a una esperienza diretta ed empiricamente constatabile (attraverso adeguati esperimenti).

I neopositivisti si sforzano di applicare in modo estremamente sistematico il loro principio di verificaione. Tutto quello che non rientra in questo canone non è scientifico e quindi non è conoscenza autentica. Le uniche proposizioni che ammettono nel campo scientifico inizialmente sono quelle «atomiche», ossia le più semplici proposizioni possibili cui corrispondono stati di cose altrettanto semplici. Le «proposizioni-atomo», in altre parole, devono rispecchiare i dati immediati e semplici dell'esperienza.

Quello che l'esperimento scientifico mostra viene descritto nel «protocollo», ossia la proposizione elementare che viene formulata dallo scienziato di un determinato ambiente culturale (per esempio: «Lo scienziato X, nel luogo z e nel momento t, osserva che....»).

Le evoluzioni del principio di verifica porta però i filosofi del Circolo di Vienna a una specie di «suicidio teoretico».

Prima di tutto, **il principio di verifica non è infatti a sua volta verificabile e quindi vuol dire che non è scientifico**. Tutta la scienza si basa quindi su qualcosa che a sua volta non è scientifico e questo significa che tutto il sapere scientifico non è fondato.

In secondo luogo, se anche non si volesse tenere conto di questo problema (per esempio accampando una differenza qualitativa tra il fondamento della scienza e il resto della scienza), resterebbe il fatto che **la verifica empirica di una legge scientifica**, nel senso inteso dal Circolo di Vienna, **è impossibile**. Infatti, per verificare davvero una teoria **sarebbe necessario controllare empiricamente che essa si realizza in tutti i casi possibili e per fare questo servirebbe un numero infinito di esperimenti**. Proprio per evitare indebite generalizzazioni gli empiristi logici devono ammettere che non esiste alcuna certezza scientifica che ciò che è accaduto fino ad ora accadrà anche nel prossimo esperimento.

L'empirismo logico del Circolo di Vienna quindi si spegne lentamente negli anni Trenta.

Karl Popper

Karl Popper muovendosi all'interno del problema della demarcazione, nel 1934 quando scrive la *Logica della conoscenza scientifica*, dice che si deve trovare un altro modo. Bisogna capire cosa è scienza, il problema è la demarcazione. Il sistema dei neopositivisti non funziona. La sua posizione è indicata con l'espressione "principio di falsificazione". Usa la scienza, la teoria scientifica, fino a quando non trova un fatto che falsifica la teoria. Questo è possibile perché Popper parte dal quadrato logico: universali affermative, universali negative, particolare negativa, articolare affermativa. Sono gli unici tipi di proposizione che possiamo avere.

Popper vuole trovare un modo per capire se si sta facendo scienza oppure no. Se costruisco una teoria che può essere falsificata dai fatti, allora sono sicuro che quella non è un una costruzione mentale, è qualcosa che realmente è una rete

lanciata sulla realtà, tanto è vero che la realtà l'ha strappata.

L'universale affermativa non è verificabile (per esempio: "tutti i cinghi sono neri". Per verificarla si dovrebbero controllare tutti i cinghi esistenti e non si avrebbe nemmeno la certezza di aver davvero considerati tutti). Per quanto riguarda le particolari negative è sufficiente un cigno nero per falsificare l'universale affermativa. Le proposizioni scientifiche sono quelle che possono essere falsificate dalla loro contraddittoria. Se non si può dire qualcosa sulla realtà si può dire che in quel punto la mente ha incontrato la realtà perché questa la ha contraddetta. L'idea fondamentale di Popper è che la conoscenza è dinamica. È la falsificazione empirica che costringe ad andare avanti.

Visto che quello che interessa è avere una teoria che dica qualcosa sulla realtà, si va a cercare i fenomeni che la contraddicono perché in quel momento è possibile toccare la realtà. Si riesce a conoscere la verità, anche se in modo negativo.

EDMUND HUSSERL

Perché Husserl è importante?

Il filosofo tedesco di origine morava Edmund Husserl (1859-1938) è uno dei pensatori più importanti del Novecento: a lui si deve la fondazione della corrente detta «fenomenologia», che influenzò profondamente non solo le filosofie successive (tra gli altri Martin Heidegger e Jean Paul Sartre) ma anche ampi campi della cultura.

L'idea centrale del pensiero di Husserl è che dobbiamo prendere consapevolmente le distanze dal modo normale e consueto con il quale guardiamo il mondo che ci circonda per raggiungere le «essenze» delle cose attorno a noi. Nelle normali condizioni della vita infatti noi siamo guidati dal senso comune, che non ha come scopo la conoscenza della verità ma solo quello di farci vivere con il minor dispendio possibile di energie. Di conseguenza la nostra coscienza è affollata di pregiudizi, postulati e illusioni che hanno l'unico scopo di risparmiarci la fatica psichica e intellettuale di trovare ogni volta da soli, davanti a una situazione qualsiasi, la verità: essi (i pregiudizi e i postulati) abitano già la nostra coscienza e noi li troviamo già pronti in noi, senza che dobbiamo fare alcuna fatica per trovarli, dotati di una evidenza che sembra ovvia e naturale.

Tutto ciò però non ha niente a che fare con la filosofia. Il primo compito che Husserl si propone è proprio quello di «sospendere il giudizio» su tutte le conoscenze fornite dal senso comune. Si tratta di «mettere tra parentesi» le opinioni, le persuasioni e i giudizi di valore che abbiamo coltivato fino a questo momento. Questo passaggio corrisponde a cambiamento nell'atteggiamento che abbiamo nei confronti del mondo: assomiglia alla «epoché» degli scettici antichi, cioè alla «sospensione del giudizio naturale» nei confronti della realtà. Husserl chiama questo procedimento «riduzione fenomenologica»: essa consiste nel porsi davanti alle cose in modo da lasciare che esse manifestino da sé la loro struttura interna, o come dice sempre Husserl la loro «essenza eidetica».

Un nuovo concetto di coscienza

La proposta di Husserl comprende un nuovo concetto di **coscienza**: essa si caratterizza per la sua **intenzionalità**, ossia la caratteristica per la quale essa (la coscienza) si trascende, cioè si apre, all'essere, senza che questo venga assorbito dalla coscienza o possa essere interpretato come un fatto della psiche. In altre parole, secondo Husserl **è falso sostenere che la «coscienza» e il «mondo oggettivo» possano sussistere indipendentemente l'uno dall'altro**, come sosteneva la tesi seicentesca del dualismo gnoseologico.

In ogni esperienza vissuta (Erlebnis) secondo Husserl occorre distinguere il dirigersi-della-coscienza-verso-l'oggetto (che Husserl chiama noesis) dall'oggetto stesso nelle sue manifestazioni (il noema). Da un lato la noesis può assumere molte forme (il semplice percepire, l'immaginare, il desiderare e così via) dall'altro i noemi, pur manifestando alla coscienza la realtà «in carne ed ossa» non possono esaurirne la trascendenza rispetto alla coscienza, ossia non possono far sì che l'oggetto si riduca alla somma delle sue manifestazioni alla coscienza.

Questa intuizione, che è sempre presente, ha però due livelli (cui corrispondono due livelli di oggetti): il primo è quello della intuizione empirica, che si rivolge agli oggetti individuali, concreti, esistenti davanti a me

Il secondo è quello della intuizione eidetica, che invece coglie, l'essenza dell'oggetto.

L'epoché

L'atteggiamento fenomenologico viene chiamato da Husserl **epoché** o **riduzione fenomenologica**, con cui noi «mettiamo tra parentesi» l'atteggiamento naturalistico che è tipo della coscienza. L'epoché significa solo che dobbiamo sospendere l'opinione, considerata ovvia dal senso comune e dagli scienziati, che il mondo esista come realtà precostituita, come un «mondo naturale» che esiste al di là della coscienza: non vuol dire «negarlo», ossia negare la sua esistenza in senso assoluto, ma **assumere nei suoi confronti un atteggiamento**

puramente contemplativo, grazie al quale il mondo si presenta come puro fenomeno. In questo modo sarà possibile far emergere l'essenza di un determinato gruppo di fenomeni, ossia di qual qualcosa per cui un insieme di fenomeni esiste separato dagli altri. Di fatto, nel corso degli anni questa impostazione ha fatto nascere importanti riflessioni sulla fenomenologia della percezione, dell'immaginario, della corporeità, dell'amore, della malattia mentale e così via, che sono andati a costituire delle «scienze eidetiche», ossia dei «saperi rigorosi» sulle essenze di una certa categoria di fenomeni.

L'epochè ricorda in qualche modo l'atteggiamento del dubbio cartesiano: però essa per un verso è meno radicale (perché chiede solo di mettere tra parentesi il mondo naturale, non di negare la sua esistenza) e per un altro è più radicale (perché non è un momento provvisorio che va superato ma è un atteggiamento da tenere sempre).

L'idealismo trascendentale

Tuttavia anche le singole scienze eidetiche vanno oltrepassate, perché si riferiscono comunque a oggetti del mondo. Quando anch'esse vengono messe tra parentesi, il «residuo fenomenologico» che resta è «la coscienza pura nel suo essere assoluto», che non è il semplice io psicologico ma è la condizione stessa di possibilità della natura. Ricordiamo infatti che la natura non è un mondo oggettivo che può esistere indipendentemente da un soggetto che lo conosce, ma è il correlato della coscienza.

In questo caso la somiglianza teoretica è con la posizione kantiana: in entrambi i casi infatti viene posto a tema il problema della costituzione dell'esperienza. Ma per Husserl non ha senso parlare di una distinzione tra fenomeno e noumeno, che era invece fondamentale in Kant; inoltre per Husserl la coscienza è essenzialmente tempo.

L'analisi del tempo

Husserl riprende per certi versi alcune osservazioni che erano state di Agostino. Il tempo non esiste fuori della coscienza, o

meglio quel tempo che esiste fuori dalla coscienza (Husserl lo chiama «tempo cosmico») e che viene misurato dagli orologi non ha niente a che vedere con il «**tempo fenomenologico**». Questo è la forma unitaria che organizza le Erlebnisse (le «esperienze vissute») in una corrente d'esperienza che è costitutiva della coscienza pura: in essa il presente raccoglie in sé il passato e il futuro sotto forma di «ritenzioni» e «protensioni». Il passato cioè continua a vivere in me come presenza del già vissuto, mentre il futuro già vive sotto forma di aspettative: è proprio questa tensione che esprime un trascendersi verso una possibile forma finale.

La crisi delle scienze europee

Negli anni Trenta Husserl sembra cambiare direzione con la pubblicazione del *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*. Il filosofo interpreta quel momento storico essenzialmente come momento di crisi della ragione (intesa in senso illuministico-positivistico) cui propone di rispondere non con una qualche forma di irrazionalismo, ma al contrario con un riscatto della ragione filosofica che sappia riscoprire quello che egli chiama il «**mondo-della-vita**» (scritto con i trattini): è il mondo della esperienza vissuta e diretta, il mondo della quotidianità, il mondo che si coglie ogni giorno nello sguardo ingenuo e istintivo. È il mondo dei bisogni e dei sentimenti, dei desideri e dei progetti, che dà concretezza da tutta la nostra esistenza.

Su questo mondo-della-vita ha operato la **scienza**, già a partire da Galileo, sovrapponendovi il suo **progetto matematizzante con lo scopo di ottenere il potere sulle cose**. Il cuore di questo progetto consiste nell'affermare che la «vera» natura sia in sé matematica e che tutti gli aspetti della vita che non siano riconducibili alla matematica sono secondari e in ultima analisi poco importanti. Il problema è che questo progetto ha avuto un successo fin troppo completo: il risultato è stato la disumanizzazione della scienza stessa e della tecnologia, che dalla scienza dipende. Il risultato tecnico è diventato l'unico fine in se stesso della scienza, che ha perciò perso il suo legame col mondo-della-vita, ossia con il suo vero e autentico significato. La razionalità in quanto tale è stata identificata con

la razionalità scientifica, tralasciando o respingendo tutte le altre forme di razionalità (tra cui quella filosofica, l'unica che può tornare a porre i problemi di senso fondamentali).

Il fondamento di questo mondo-della-vita non è il singolo uomo concreto ed empirico, ma semmai è la intersoggettività, cioè la comunità umana storicamente determinata (e quindi in nessun modo assoluta e definitiva). E tuttavia anche questo fondamento viene superato («trasceso») da Husserl in un Ur-ich trascendentale, che però si obiettiva nei singoli uomini: «ciò non fa inteso nel senso che l'io trascendentale sia una parte reale o uno strato dell'anima [...] bensì nel senso che l'uomo, attraverso la considerazione fenomenologica di sé, diventa un'obiettivazione dell'io trascendentale».

L'ESISTENZIALISMO

Cosa è l'esistenzialismo

Col termine «esistenzialismo» si indica sia una fase particolare del pensiero del Novecento, particolarmente attiva nel periodo tra le due guerre mondiali e nel secondo dopoguerra, sia una più ampia atmosfera culturale (o, come dice Pietro Chiodi, una «situazione esistenzialistica») che avvolge e condiziona un gran numero di aspetti della vita in quel periodo.

L'esistenzialismo come atteggiamento o posizione culturale è una delle conseguenze della fine dell'ottimismo ottocentesco, causata a sua volta dalla crisi della scienza newtoniana, con il suo mito di un progresso inarrestabile dell'umanità (da un lato) e dall'esperienza concreta della irrazionalità del divenire storico (dall'altro) con i campi di battaglia della prima guerra mondiale e dei campi di sterminio nazisti.

L'esistenzialismo nasce prima di tutto da una accentuata sensibilità per la condizione di finitezza dell'essere umano, ossia per quelle caratteristiche che il filosofo tedesco Karl Jasper chiama «situazioni limite», come per esempio la sofferenza, lo scorrere inarrestabile del tempo, la morte. La riflessione su questo profondo fallimento delle ingenuo speranze ottocentesche è condivisa con molti importanti scrittori, dal russo Dostoevskij a Kafka, fino al francese Albert Camus, che ha sottolineato con forza l'assurdità della esistenza umana, condannata in partenza a fallire nel suo tentativo di aspirare all'infinito e pure costretta a reiterare questi sforzi, come il mito di Sisifo insegna: «Il mondo, in sé, non è ragionevole: è tutto ciò che si può dire. Ma ciò che è assurdo è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza, il cui richiamo risuona nel più profondo dell'uomo» [Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 23]. L'uomo, scrive ancora Camus, è in rivolta contro questa condizione, pur sapendo di non aspirare a nessuna forma di assolutismo.

Per questo l'esistenzialismo si intreccia con gli esiti del Decadentismo, che come movimento letterario affronta gli stessi temi (in particolare la morte), e dell'ermetismo italiano.

Le filosofie esistenzialistiche sono tutte caratterizzate dalla centralità della nozione di esistenza, intesa come la condizione specifica dell'uomo, quel suo modo di essere che lo differenzia da tutti gli altri enti. L'esistenza è in primo luogo il rapporto con l'essere: l'uomo è costitutivamente tensione verso la trascendenza, non intesa in senso tradizionale come il Dio delle religioni rivelate, ma come l'essere colto come oggetto della intenzionalità della coscienza. «L'esistenza dell'uomo è la ricerca dell'essere» (Nicola Abbagnano). Il problema dell'esistenza (cioè dell'uomo in quanto tale) è collegato in maniera inscindibile con il problema dell'essere.

Né l'esistenza né l'essere sono da intendere in modo classico, cioè nell'ottica del dualismo gnoseologico della filosofia moderna: non si possono concepire separatamente, come se fossero due cose distinte che possono porsi indipendentemente l'una dall'altra. L'esistenza è impegno, concretamente vissuto, che coinvolge contemporaneamente la conoscenza, il sentimento e l'azione: ogni forma di dualismo antropologico viene qui bandita.

L'essere, comunque venga inteso dagli esistenzialisti, richiede che l'uomo accetti il rischio di una scelta: non si può vivere «sospesi», isolati dal mondo e dagli altri uomini. Dato che la scelta rimanda necessariamente alla dimensione temporale del futuro (io mi impegno in una determinata direzione perché nel futuro avvenga una determinata cosa), essa vive nella dimensione della pura possibilità: nulla è stabilito, nulla è già dato (nemmeno la natura stessa dell'uomo), tutto deve essere costantemente riconquistato. La libertà dell'uomo, che oscilla tra i due poli della autenticità e della inautenticità, è perciò la categoria fondamentale dell'esistenza, che si riscopre definitivamente sola nel mondo: ciascun uomo è un singolo, come diceva Kierkegaard, ossia un essere unico e irripetibile chiamato ad assumere, nella responsabilità della scelta, un determinato atteggiamento nei confronti dell'essere che gli si manifesta come possibilità (atteggiamento e scelta che nessuno può assumere al nostro posto).

MARTIN HEIDEGGER

Dasein e Mondo

Una delle prime e fondamentali intuizioni di Heidegger (1879-1976) riguarda l'uomo: esso, dice il filosofo tedesco, non deve essere concepito, come fa la tradizione filosofica occidentale, come una sostanza definita da un complesso di proprietà stabili (per esempio, l'essere «animale» e l'essere «razionale»). **L'uomo è invece semplicemente un Dasein**, ovvero un «esserci»: non è una sostanza stabile e permanente, che implicherebbe un progetto già stabilito in partenza (l'uomo «deve» realizzare la propria razionalità) quanto una progettualità che deve scegliere realmente in che modo attuare le proprie potenzialità. Heidegger esprime ciò anche dicendo che l'«essenza» dell'esserci consiste interamente nella sua «esistenza»: il termine va inteso in senso etimologico come uno «star fuori» (da ex-sisto), un tendere oltre, oltrepassando sé e la realtà già data in direzione delle possibilità (del futuro, del poter-essere).

Le formule di Heidegger sembrano ripetere taluni aspetti di Kierkegaard; tuttavia, l'«esserci» non coincide del tutto con il «singolo» kierkegaardiano, perché al centro della nozione heideggeriana non è tanto il momento della singolarità irripetibile della persona, quanto quello del legame con l'essere.

Il Dasein esiste solo rapportandosi al suo essere e questo significa che egli, prima ancora di poter fare una qualsiasi riflessione, vive già in una qualche forma di comprensione dell'essere di tipo pre-ontologico, senza cioè una conoscenza esplicita dell'essere. Il modo in cui il Dasein esiste ha sempre un carattere rivelativo, è sempre «schiusura» (Erschlossenheit) non solo del proprio essere, ma anche di quello del mondo e degli enti che si trovano nel mondo. È solo perché il Dasein ha da sempre una certa comprensione pre-concettuale dell'essere, che può anche porre la domanda sul senso

dell'essere.

Ma che cos'è il «mondo» di cui stiamo parlando? Evidentemente non è, per Heidegger, una «cosa» già data, che sta «là fuori», e nemmeno può consistere nella semplice somma di tutti gli enti, oppure in un'immensa cornice (concepita come una «cosa») che li racchiude.

Il mondo è invece un'apertura, uno sfondo, un orizzonte che è la condizione per la quale possono apparire tutti gli enti. È un carattere dell'esserci stesso, vale a dire come un esistenziale.

Le «cose» sono quello che sono solo all'interno di un mondo, e si da un mondo solo in quanto l'uomo è, alla sua radice, essere-nel-mondo e «cura» (Sorge) del mondo stesso. Il Dasein considera le cose prima di tutto non come «oggetti» conoscibili in quanto «semplicemente-presenti» (questo è stato l'errore della filosofia occidentale), ma come «mezzi per» uno scopo. La semplice-presenza infatti è solo un modo di essere derivato rispetto alla utilizzabilità, e si manifesta quando il prendersi cura si realizza nella forma-limite del puro conoscere, dell'osservare contemplativo come sospensione di ogni manipolazione e di ogni uso.

Ogni mezzo rimanda all'altro e in un certo senso lo «significa», ma l'intera catena dei rimandi mette capo infine a un termine ultimo che non è più un semplice utilizzabile: si tratta proprio dell'esserci. Appunto questa totalità di rimandi e di significati è il mondo.

I modi del Dasein

I modi fondamentali in cui il Dasein può «esserci», ossia può aprirsi alla totalità dei mezzi, sono tre:

- la situazione affettiva (Befindlichkeit)
- il comprendere (Verstehen)
- il parlare (Rede)

Nelle **situazioni affettive**, ossia negli stati d'animo (per esempio gioia, noia, angoscia) l'uomo è aperto al mondo con una tonalità emotiva. Fra gli stati d'animo assume particolare rilevanza quello dell'angoscia: a differenza della paura (che è sempre paura di qualcosa), l'angoscia ha un carattere di totale indeterminatezza; davanti all'angoscia non c'è che il «nulla» (di determinato), perché il mondo ha perso ogni significato. nella situazione affettiva l'uomo si ritrova a esistere senza sapere «da dove» viene e «dove» va: il suo essere gli si rivela come un essere-gettato (Geworfenheit), come il puro fatto «che c'è ed ha da essere», in cui consiste la fatticità dell'esserci.

Ma il Dasein esiste nei confronti del mondo anche e soprattutto nella forma del **comprendere**, che è un originario volgersi dell'uomo alle possibilità che articolano il suo essere-nel-mondo, protendendosi verso il futuro pro-gettando (ossia «gettando innanzi a sè») il proprio modo di essere. Bisogna però tenere conto del fatto che il Dasein non è onnipotente: se progetta un ordine di possibilità e di significati, dall'altro il suo pro-getto è sempre storicamente situato ed è sempre condizionato dal linguaggio in cui si esprime. Il comprendere rende inoltre possibile l'interpretazione, tramite la quale viene esplicitato l'insieme dei significati che la comprensione del mondo ha scoperto e svelato.

Il **parlare** infine esprime e rende manifesto quanto è già compreso e interpretato. Si stabilisce così un rapporto di circolarità fra questi momenti: il conoscere non è un andare direttamente del soggetto all'oggetto, o un rispecchiamento dell'oggetto nel pensiero, ma è un muoversi, interpretando, all'interno di una pre-comprensione di una totalità di significati.

Quindi possiamo dire che ogni comprensione e interpretazione del mondo sono sempre dotate di un certo tono emotivo e devono esprimersi originariamente in un linguaggio.

Tuttavia il pro-getto e l'interpretazione sono sempre appiattiti nella dimensione del «si» (nel senso del «si dice», «si pensa») ossia in una medietà che è l'annullamento del soggetto individuale (l'autentico Dasein): la **chiacchiera**, la banale **curiosità** e l'**equivoco** portano allo **scadimento** (Verfallenheit) dell'esserci in una forma non autentica (senza che questa non autenticità debba essere considerata un «male» morale).

L'essere per la morte

L'essere del Dasein appare sempre come cura (Sorge), termine con cui Heidegger intende indicare la totalità delle strutture esistenziali: il pro-getto (che allude al futuro), l'essere-gettato nel mondo (che indica il passato) e lo scadimento (che esprime il presente). Il Dasein si mostra quindi essenzialmente nel tempo.

Poiché la sua esistenza consiste anzitutto nel protendersi verso delle possibilità, il Dasein, finché esiste, è costantemente incompiuto. Finché c'è, l'esserci umano è incompleto e ha sempre delle possibilità ulteriori da attuare. Ma esiste una possibilità che non è solo una possibilità tra le altre, ma rappresenta l'orizzonte di tutte le possibilità: la morte. La morte non è semplicemente il venir meno di una presenza: essa va compresa come quella possibilità ultima che l'Esserci deve assumere da quando nasce. L'uomo si rapporta già sempre alla sua fine non come a un fatto, ma come a una possibilità, e per l'esattezza come alla «possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci». L'Esserci pertanto esiste sempre come un essere in vista della sua fine, vale a dire come essere-per-la-morte (Sein-zum-Tode).

La Svolta

Negli anni successivi alla pubblicazione di *Essere e tempo* tuttavia Heidegger approfondisce e in parte modifica le sue posizioni, tanto che si è soliti parlare, per la sua produzione degli anni Trenta, di una «Svolta». L'uomo accede agli enti, li scopre e ne prende conoscenza solo in quanto si trova già da sempre inserito in una galassia di significati — il «mondo» di cui parla *Essere e tempo* —, che però deve essere descritta non come il risultato di una decisione dell'uomo ma come un evento «dis-velante» generato dall'essere stesso. Se vale ancora l'idea che l'esserci è «pro-getto gettato», è ora chiaro per Heidegger che «chi getta, nel pro-gettare, non è l'uomo, ma lo stesso essere». In altre parole **è l'Essere stesso che si manifesta e si dà**, essenzialmente **attraverso il linguaggio**,

come vedremo. Questo non vuol dire che l'uomo è diventato puramente passivo di fronte alle «decisioni» dell'Essere. Piuttosto, Heidegger ha in mente che Essere e uomo si appartengono l'uno all'altro, che sono consegnati l'uno all'altro: l'uomo non è mai senza l'essere, e l'essere non si dà mai senza l'uomo, sicché non ha senso per Heidegger pensare a una loro contrapposizione di tipo metafisico. Heidegger usa la parola evento (Ereignis) per indicare che l'Essere ha il carattere dell'accadere, dell'istituirsi storico di aperture e di mondi attraverso l'uomo; in tali aperture l'Essere da un lato si appropria dell'uomo e dall'altro si consegna a lui, il quale a sua volta diventa il custode della rivelazione dell'essere.

Possiamo a questo punto richiamare la celebre espressione, introdotta da Heidegger nella Lettera sull'umanismo, secondo cui il «linguaggio è la casa dell'essere». Il mondo non può manifestarsi se non attraverso un evento che sia in qualche modo un evento linguistico, al punto che «là dove non ha luogo linguaggio di sorta, come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale, non ha neppure luogo alcun aprimento dell'ente»; ogni ente, infatti, per apparire deve inserirsi in un mondo, cioè in una totalità di significati che presuppone qualcosa come il linguaggio. Ma Heidegger intende anche affermare che «è la parola che procura l'essere alla cosa»: l'essere infatti va pensato come l'orizzonte entro il quale l'ente può apparire (cioè manifestarsi, ovvero in ultima analisi esistere) e correlativamente il linguaggio va inteso come l'evento che trae dal nascondimento l'ente, portandolo alla parola, sicché «nessuna cosa è dove la parola manca».

La metafisica e la tecnica

Se c'è bisogno ancora di una riflessione sul senso dell'Essere, sostiene Heidegger, è perché questo senso è andato smarrito, e il responsabile è la metafisica occidentale. Il termine «metafisica» qui non significa una parte della filosofia rispetto alle altre quanto lo stesso «progetto» complessivo della cultura occidentale, che comprende anche la scienza, la morale, la tecnica, la religione e la filosofia. Infatti è solo alla luce di una determinata metafisica che, in ogni epoca, una certa umanità storica si pone in rapporto con l'ente nella sua totalità e

dunque anche con se stessa. L'epoca attuale è caratterizzata dalla metafisica della «volontà di potenza», annunciata da Nietzsche, e trova il suo compimento nella tecnica.

Il pensiero metafisico non è pensato da Heidegger in contrapposizione a quello scientifico, come fanno invece il positivismo e l'empirismo logico: la stessa scienza moderna, che progetta l'ente come oggettività calcolabile, nasce, secondo il filosofo tedesco, dal tronco della metafisica, cioè dalla rinuncia a pensare la verità dell'essere.

L'oblio dell'essere è all'origine di quello sradicamento profondo dell'uomo dalla sua essenza (essenza che consiste nella sua «vicinanza» all'essere, ossia nella sua capacità di accogliere il suo manifestarsi), nel quale noi ci affaccendiamo in modo esclusivo attorno agli oggetti e ne dimentichiamo il carattere di possibilità aperte

Il compimento della metafisica è, per Heidegger, la sua completa traduzione nell'attività di organizzazione e di dominio del mondo attraverso la tecnica, che va pertanto intesa come «metafisica compiuta». La «tecnica» designa una certa maniera in cui l'uomo e l'essere risultano vicendevolmente coinvolti, nel senso che da un lato tutto l'ente è ridotto a un «fondo» di risorse disponibili, sfruttabili, calcolabili e dall'altro l'uomo è sollecitato a impiegare questo «fondo».

Anche la tecnica non va pensata a partire esclusivamente dall'uomo e dunque non va rappresentata come un'attività umana che appresta dei mezzi in vista di fini, secondo quella prospettiva che Heidegger definisce antropologico-strumentale. Nella tecnica accade invece qualcosa come un disvelamento.

JEAN PAUL SARTRE

La filosofia di Sartre (1905-1980) è tutta condizionata dalla scoperta improvvisa della fenomenologia husserliana, e in particolare della nozione di intenzionalità. Nella rilettura sartriana, ogni coscienza è sempre coscienza-di qualche cosa. Questo significa che «la coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento: per sua stessa essenza il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa» [Sartre, Un'idea fondamentale della fenomenologia].

Agli occhi di Sartre è allora possibile superare sia l'idealismo spiritualistico (per il quale l'oggetto viene assorbito dal soggetto), un atteggiamento filosofico molto diffuso nella Francia dei primi decenni del XX secolo, sia il realismo (per il quale invece il soggetto viene assorbito dall'oggetto, che esiste, compiuto e perfetto, prima che qualsiasi coscienza possa conoscerlo).

Inoltre la nozione di intenzionalità implica che la conoscenza «oggettiva» non sia l'unico tipo di rapporto autentico che posso avere con gli oggetti: anche l'amore, l'odio, la passione, la noia sono modalità con le quali gli oggetti «si danno» alla coscienza, lasciando che essi si manifestino secondo prospettive diverse.

Infine, la coscienza non esiste come una sostanza separata dagli atti che compie. La coscienza, dice Sartre, «non ha un di dentro», ma è uno «strapparsi dall'umidità intimità gastrica per correre al di là di sé». Non la troveremo con una qualche forma di ripiegamento intimistico, ma semplicemente vivendo nel mondo, con gli altri. Il «me», l'«lo» di cui parla la psicologia razionale, sono solo delle costruzioni che vengono molto dopo il vissuto autentico: «Quando corro dietro un tram, quando guardo l'ora, quando mi assorbo nella contemplazione di un ritratto non c'è io. Che la coscienza del tram che-deve-essere-raggiunto ecc. ... Quanto a 'me', io sono sparito».

L'analisi della immaginazione

Il secondo passaggio della formazione del pensiero sartriano si ha con la riflessione sulla nozione di «immaginazione». La filosofia tradizionale ha considerato l'immaginazione sullo stesso piano della percezione: quando io «immagino» qualcosa che ho già visto non farei altro che far rivivere in me la «percezione» che ho già vissuto in un tempo passato (al limite combinando insieme già vissuto per crearne altri, come il carro alato, che non ho mai realmente percepiti: ma parto sempre dalla percezione di un cavallo e di una coppia di ali).

L'interpretazione di Sartre è completamente diversa. La percezione e la immaginazione sono entrambe degli atteggiamenti della coscienza, cioè forme di aperture della coscienza verso l'essere: la percezione però è «realizzante» in quanto coglie il suo oggetto come reale, mentre la immaginazione è «irrealizzante» in quanto coglie il suo oggetto come assente. Quando immagino io devo anche e sempre negare l'esistenza attuale di ciò verso cui dirigo la mia attenzione: se immagino in questo momento la mia cameretta da bambino, il modo in cui essa mi si dà deve essere quello della assenza (la mia cameretta non esiste più). Perché, nonostante la sua non esistenza, la mia cameretta possa in qualche modo darsi a me, bisogna che io «neghi» tutto il mondo attualmente esistente. La coscienza, dice Sartre, deve «rinculare» dal mondo reale, negandolo e nientificarlo (ossia mettendolo sullo sfondo, allontanandolo dal focus della mia attenzione): e questa è la libertà concessa alla coscienza stessa. Si noti che essa è qualcosa di molto diverso dalla libertà assoluta del puro arbitrio, perché per poter trascendere (cioè negare) il proprio essere-nel-mondo (il proprio relazionarsi alla totalità del mondo che viene messo sullo sfondo), la coscienza deve proprio mantenere questo legame con il mondo stesso.

L'essere e il nulla

Durante la guerra Sartre pubblicò la sua opera più importante, *L'essere e il nulla* (1943). Il libro vuole essere «una ontologia fenomenologica» (questo è infatti il sottotitolo) che studi le strutture dell'essere analizzandone i due campi in cui è diviso:

- da un lato l'**essere-in-sé**, compatto, opaco, massiccio (è il modo di essere delle cose, di cui non si può dire altro che «esistono», «ci sono»),
- dall'altro l'**essere-per-sé**, ossia la coscienza.

Il modo di esistere della coscienza è totalmente opposto a quello dell'in-sé: essa è infatti abitata da una profonda e insanabile frattura, una scissione di sé da se stessa, in quanto è sempre contemporaneamente coscienza-della-cosa (che appare nella intenzionalità) e coscienza-di-sé. In quanto scissa, la coscienza in un certo senso «non è» (ossia non esiste nel modo in cui esistono le cose, che come abbiamo detto sono sempre e solo identiche a se stesse, immobili, fisse, opache, prive di senso e di scopo), e quindi è il «nulla» del titolo del libro.

La scissione di sé da se stessa è però la condizione di possibilità della **libertà, che rappresenta l'essenza dell'uomo** (se di «essenza» si può parlare: Sartre dice espressamente che la coscienza non ha una essenza, a indicare che non ha una stabilità fissa che la inchiodi a un modo di essere piuttosto che a un altro). Anche se ciascuno di noi è sicuramente condizionato nelle sue scelte dall'ambiente in cui si trova (dal suo «essere in situazione», come si esprime Sartre), la mia libertà rimane assoluta (gli ostacoli che si oppongono alla realizzazione dei miei progetti sono tali, cioè si presentano come ostacoli, solo perché io ho un progetto; senza la mia libera scelta essi sarebbero solo fatti).

Oltre che incondizionata, **la libertà è inevitabile**: non possiamo non essere liberi o, come scrive Sartre: «noi siamo una libertà che sceglie, ma non scegliamo di essere liberi». Siamo sempre e comunque responsabili degli atti che compiamo.

La libertà implica l'esperienza dell'angoscia: essere liberi infatti significa progettarsi verso il futuro senza avere nessuna «rete di salvataggio» e nessuna garanzia, anche perché gli stessi valori in nome dei quali si può dichiarare di compiere le proprie scelte (la giustizia, per esempio) in realtà esistono proprio grazie al libero progettarsi del per-sé, e quindi non possono avere un valore assoluto.

L'esperienza dell'autentica angoscia è difficilmente sostenibile: l'uomo comune fugge da essa e ripiega nella «malafede», un

modo di essere con il quale e nel quale rinneghiamo il nostro essere liberi per-sé e scegliamo di esistere in un modo non autentico, simile alle cose, accettando un ruolo codificato dalla società, con le sue regole e i suoi limiti.

L'obiettivo di questa libertà dovrebbe essere la sintesi tra l'in-sé e il per-sé, ovvero verso un modo di essere della coscienza per cui essa non sarebbe più scissione e separazione (cioè non essere) ma anche sintesi e stabilità: in altre parole ogni coscienza ha un «progetto ontologico» in cui dovrebbe esistere in modo nuovo, realizzando la pienezza dell'essere-in-sé pur restando per-sé, ossia, commenta Sartre, diventando Dio. Questo desiderio però è impossibile, in quanto contraddittorio, e l'uomo, secondo una celebre espressione del filosofo, è «una passione inutile».

L'esser-per-altri e il corpo

Questa situazione non viene superata neppure da un'altra, costituiva dimensione dell'uomo che è il suo esser-per-altri, attraverso la corporeità. Attraverso il corpo io sono originariamente e costitutivamente offerto allo sguardo dell'altro: l'esperienza della vergogna della propria nudità si spiega proprio con il fatto che in particolare circostanze lo sguardo dell'altro mi cosifica (ossia mi riduce a una «cosa», un «essere-in-sé», negando la caratteristica mia più propria, quella di essere una coscienza). Sartre riprende l'analisi hegeliana dei rapporti tra servo e signore, adattandoli però alla prospettiva esistenzialista e al rapporto di coppia. Quando incontro un altro, sono immediatamente consapevole del fatto che la sua semplice presenza egli disintegra il mio universo, nato dal fatto che il mio sguardo raccoglieva in unità di senso gli oggetti del mondo circostante. Lo sguardo dell'altro, infatti, non è una cosa tra le altre e anzi può reificarmi, trasformarmi cioè in cosa. «Io», nota Sartre, «non sono più padrone della situazione». Posso al massimo ribellarmi e a mia volta diventare uno sguardo-oggettivante-l'altro, ma anche così io e l'altro rimaniamo definitivamente reciprocamente estranei. Una delle sue opere letterarie più famose, *A porte chiuse*, termina con la famosa esclamazione secondo cui «L'inferno sono gli altri!».

Esistenzialismo e marxismo

Dopo la seconda guerra mondiale Sartre comincia un percorso di avvicinamento al marxismo, non privo di difficoltà teoretiche e di contrasti. Le posizioni contenute nell'Essere e il nulla, e soprattutto la sua conclusione sull'uomo come «passione inutile» sono infatti lontanissime da quelle marxiane. D'altra parte Sartre vuole adesso costruire una filosofia che «sia per tutti gli uomini» superando la visione solipsistica per la quale il destino di ciascuno dipende solo da lui: io, ammette adesso il filosofo, non posso volere la mia libertà senza volere anche quella degli altri. «Non si può essere liberi in un mondo di schiavi». È necessaria quindi la rivoluzione. Tuttavia Sartre sostiene che i filosofi marxisti si lasciano imprigionare dal dogmatismo perdendo la possibilità di comprendere l'uomo nella sua concretezza: il marxismo può essere invece rivitalizzato proprio dall'esistenzialismo, che è in grado di costruire una «antropologia concreta» ritrovando l'uomo «dovunque esso si trovi». Lo strumento per costruire questa nuova antropologia marxista-esistenzialista sono le scienze umane, come la psicologia, la psicanalisi e la sociologia, che il marxismo ha sempre guardato con sospetto ritenendole prodotti della borghesia capitalista. Proprio al contrario, sostiene Sartre, esse sole ci possono fornire informazioni dettagliate sull'uomo nella sua concretezza: «I marxisti di oggi si occupano solo degli adulti: si direbbe, a leggerli, che nasciamo nell'età in cui guadagniamo il nostro primo salario; si sono dimenticati della propria infanzia». In realtà secondo Sartre le nozioni fondamentali del marxismo (prassi, lavoro, dialettica, alienazione, reificazione) rimandano a strutture costitutive dell'esistenza umana.

Partendo dalla convinzione che la prassi individuale e quella intersoggettiva sono la sorgente della storia, occorre metterne in evidenza la razionalità dialettica. Tutto parte dal «bisogno», che costringe il singolo uomo a progettarsi nel lavoro, cioè nel rapporto con l'oggettività materiale. Lo scontro tra gli uomini nasce dalla «penuria» dei beni, un concetto non marxista che però Sartre ritiene perfettamente compatibile con l'ideologia comunista. La penuria per il filosofo francese è addirittura ciò che «fonda la possibilità della storia», mettendo in modo la

lotta di classe: è una condizione strutturale dei rapporti tra uomo e ambiente naturale, e non un prodotto dei rapporti sociali di produzione.

Il secondo passaggio del percorso sartriano consiste nel mostrare come dalla prassi umana nascono, come sue espressioni alienate, i prodotti del lavoro umano e le istituzioni delle organizzazioni sociali. L'esempio più evidente della alienazione prodotto dal dominio della macchina sull'uomo è naturalmente la società capitalista: in essa, la vita sociale è dominata da «oggetti collettivi» (il bar, il giornale, il mercato, l'ufficio) che uniscono apparentemente gli uomini ma in realtà li condannano alla solitudine. La forma tipica dei rapporti di produzione della società capitalista, e quindi anche la forma tipica dei rapporti sociali, è la serialità, in cui ogni individuo è solo un «numero d'ordine» all'interno di una serie.

Infine il terzo momento sarà quello della ribellione degli uomini asserviti che reinventano la propria libertà.

LA FILOSOFIA ANALITICA

I caratteri generali

Con l'espressione «filosofia analitica» si è soliti indicare una costellazione di autori e orientamenti differenti, accomunati dalla centralità che viene assegnata allo studio del linguaggio.

Per la filosofia analitica infatti la maggior parte dei problemi filosofici deriva da un «cattivo uso» del linguaggio; questi problemi «possono essere risolti riformando il linguaggio, oppure ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo». La filosofia analitica si è sviluppata nei paesi di lingua e cultura anglosassone, prima in Inghilterra e poi, nel secondo dopoguerra, negli Stati Uniti.

La filosofia analitica nasce tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento quando il logico Gottlob Frege avvia la cosiddetta «svolta linguistica» della filosofia, identificando il metodo della filosofia con l'analisi del linguaggio.

L'articolo *Confutazione dell'idealismo* (1903) del filosofo inglese Georg Moore, insieme al *Tractatus logico-philosophicus* (1921) di Wittgenstein, possono essere considerati come i testi di riferimento di tutta la filosofia analitica novecentesca.

Un secondo riferimento fondamentale è il **programma antimetafisico dei neopositivisti logici** viennesi e berlinesi, il cui obiettivo di costruzione di una filosofia scientifica, viene condiviso dai filosofi anglosassoni, tra cui Ayer. Per i neopositivisti la logica formale è lo strumento più significativo per espungere la metafisica dalla scienza. Ne deriva che l'analisi logica è lo strumento più idoneo per individuare i principi delle scienze, per dare rigore e coerenza al linguaggio comune.

La filosofia analitica intende superare il tradizionale dualismo tra cultura umanistica e cultura scientifica, cercando di costruire una filosofia come sapere rigoroso.

Alla filosofia viene assegnata una **funzione di chiarificazione**

concettuale, finalizzata all'esame dei problemi posti dal linguaggio. Molti analitici, ispirandosi a Russell e al Tractatus di Wittgenstein, aspirano a costruire una filosofia scientifica a cui assegnano il compito di costruire un linguaggio ideale (ideal-linguisti). Richiamandosi a Moore e al cosiddetto «secondo Wittgenstein», altri analisti pongono attenzione alle forme di uso comune del linguaggio; questi sono convinti che la inesauribile ricchezza della lingua quotidiana andrebbe persa con l'applicazione schematica degli strumenti logico-matematici al linguaggio.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Perché Wittgenstein è così importante?

La figura di Ludwig Wittgenstein (1889-1951) domina la filosofia del Novecento per il suo sforzo di indagare la natura del linguaggio e la sua capacità di raffigurare la realtà. Punto centrale del suo pensiero è la convinzione che gran parte dei problemi filosofici tradizionali derivano in realtà da «crampi mentali», ossia sono in realtà solo dei falsi problemi nati dalla mancanza di chiarezza del linguaggio naturale. Il primo compito della filosofia è appunto quello di «chiarire logicamente i pensieri», come egli stesso dice. Tutte le proposizioni che non siano riconducibili né alle proposizioni logico-matematiche né a quelle empiriche elementari sono da considerarsi «insensate». Questa posizione influenzò grandemente sia il neopositivismo del Circolo di Vienna sia la filosofia analitica di stampo anglosassone.

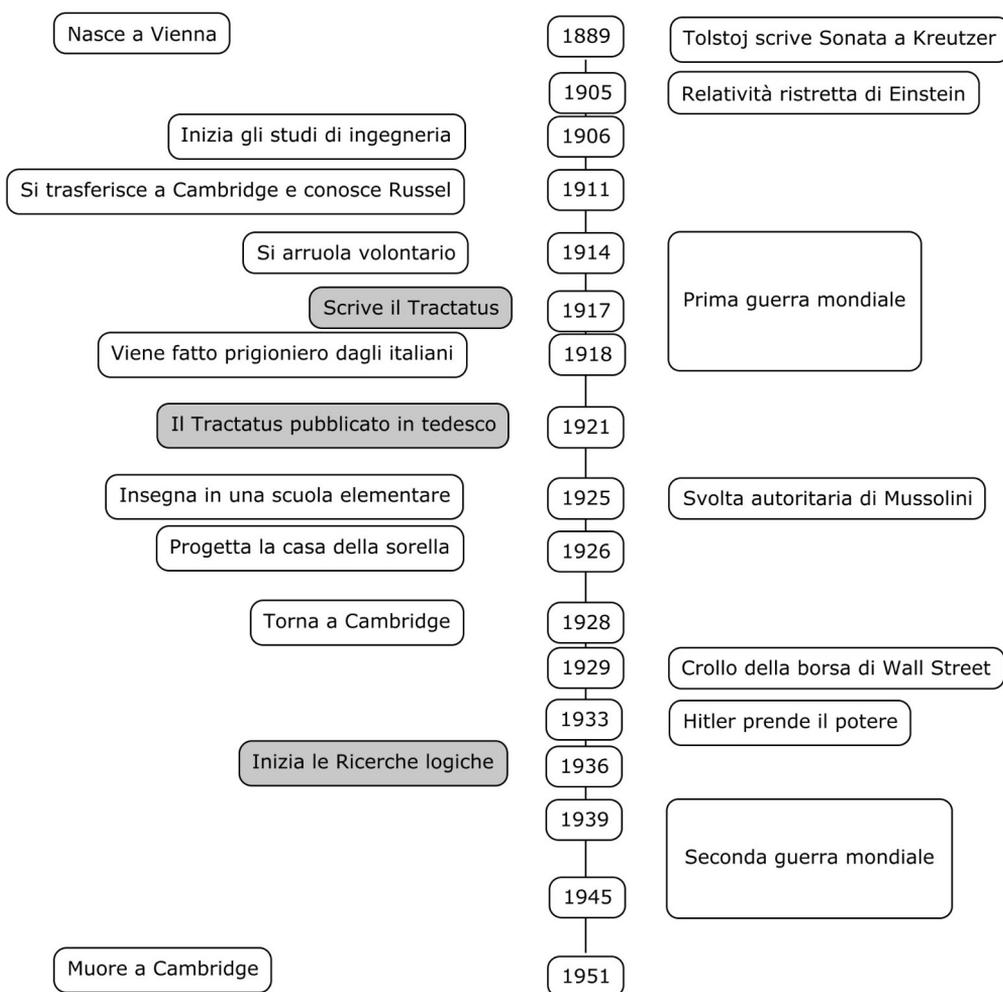
È uso distinguere due fasi del suo pensiero (note rispettivamente come «**primo**» e «**secondo**» Wittgenstein). La prima è raccolta attorno all'unica opera che Wittgenstein pubblicò in vita, il *Tractatus logico-philosophicus* (redatto nel 1918 e pubblicato nel 1922), mentre la seconda coincide con il periodo di insegnamento e di meditazione che culmina con il secondo importante libro di Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, pubblicato postumo. Le due opere sono molto diverse sia dal punto di vista del contenuto sia da quello stilistico, come vedremo subito.

Il *Tractatus logico-philosophicus*

Il *Tractatus*, come viene familiarmente chiamato, è un libro molto anomalo rispetto ai tradizionali testi di filosofia. È un testo relativamente corto (circa cento pagine) con una struttura scalare caratterizzata da una numerazione particolare. Il primo livello è composto di sette proposizioni

fondamentali numerate in ordine crescente. Ciascuna di esse (meno l'ultima) è seguita da proposizioni che la commentano e che vengono indicate con un numero progressivo; ciascuno commento è a sua volta accompagnato da altre proposizioni che lo commentano e così via. Per esempio, la proposizione indicata come I.12 è il secondo commento alla proposizione che rappresenta il primo commento alla prima proposizione. Una importante conseguenza è che il *Tractatus* non dovrebbe essere letto tutto di seguito: due proposizioni che vengono pubblicate una dopo l'altra non necessariamente sono collegate tra loro, perché possono essere il commento di proposizioni molto diverse tra di loro.

Sinossi della vita di Ludwig WITTGENSTEIN



Il punto di partenza di Wittgenstein è una riflessione sulla nozione di «**proposizione**». Tutti i linguaggi, anche i linguaggi naturali, sono composti di proposizioni: ma cosa è che rende tale una proposizione? Prima di tutto bisogna distinguere all'interno della proposizione i suoi caratteri accidentali (che derivano dal fatto che la proposizione appartiene a questo o a quel linguaggio) da quelli essenziali: «La casa è rossa» è qualcosa evidentemente diverso da «The house is red» o «La maison est rouge». Ciò che invece unisce queste tre

proposizioni è il loro «senso»: ma cosa è il senso di una proposizione?

Prima di tutto, **una proposizione ha senso se e solo se può essere vera oppure falsa**. Non tutte le proposizioni rispettano questo criterio. Per esempio se dico: «o piove o non piove», questa proposizione è sempre vera, dato che descrive tutte le opzioni possibili riguardo al tempo atmosferico (non può infatti «piovere a metà»: o scendono delle gocce d'acqua dal cielo, anche una sola, oppure non scendono). Quindi la proposizione «o piove o non piove» non può avere senso, perché non può mai essere vera oppure falsa, dato che è sempre vera. Allo stesso modo, la proposizione «piove e non piove» non ha senso perché esprime una contraddizione e non può essere vera oppure falsa dato che è sempre falsa.

Quindi **le proposizioni sempre vere (tautologie) e quelle sempre false (contraddizioni) non dicono nulla sullo stato del mondo**.

Mi dice qualcosa sullo stato del mondo una proposizione come «Piove», che però ha senso anche se io non so se è vera o falsa: solo il controllo empirico delle effettive e concrete condizioni meteo può farmi dire quale delle due opzioni è vera.

Le proposizioni uniscono dei termini che a loro volta stanno per raffigurazioni, ossia per **«immagini» del mondo**.

Tuttavia questo termine non va inteso in senso tradizionale. La raffigurazione è infatti più una **relazione** tra gli elementi della raffigurazione che un elemento essa stessa. Questo significa che la stessa relazione (cioè la stessa raffigurazione) può manifestarsi in molti modi diversi, a seconda dei contesti percettivi in cui ci troviamo e degli elementi che unifica. In ultima analisi ogni immagine deve essere una **immagine logica del mondo**. Le immagini (le rappresentazioni) che sono dotate di senso (rispettano le regole della sintassi che fa costruire le immagini in un certo modo) non necessariamente sono vere (ossia corrispondono a come il mondo è veramente): **il senso di una rappresentazione non coincide con la sua verità**. La questione della sensatezza è di tipo logico e quindi può essere risolta attraverso l'analisi della rappresentazione, mentre la questione della verità richiede il confronto con la realtà.

Il linguaggio

Il pensiero (ossia la totalità delle rappresentazioni del mondo) si esprime solo attraverso il **linguaggio**, che a sua volta esiste solo sotto forma di proposizioni: tra la struttura della proposizione (in quanto espressione del pensiero) e quella del fatto (ciò che la proposizione presenta) deve esistere un **isomorfismo strutturale** (ossia gli elementi della proposizione e quelli del fatto devono stare tra loro nello stesso modo).

Per descrivere questa relazione che sta alla base di tutta la sua filosofia, Wittgenstein usa la metafora del suono: la relazione interna tra raffigurazione e mondo è la stessa che collega «il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore» (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.015). Lo stesso fatto (la musica) esiste in modi diversi, che però possono essere messi in relazione gli uni con gli altri perché possiedono la stessa struttura interna. La convinzione di Wittgenstein è che sia possibile stabilire delle regole esatte per passare da un modo all'altro (per esempio, dal fonografo alle onde sonore che trasmettono il suono fino all'orecchio di chi sta ascoltando).

L'obiettivo di Wittgenstein è quello di costruire una «notazione perfetta», un modo di scrivere in cui le relazioni tra le proposizioni siano immediatamente percepibili: un linguaggio logico puro che dovrà essere l'immagine del mondo.

«Una esposizione ridotta al minimo delle tesi di Wittgenstein potrebbe essere questa: la realtà (il mondo) è un mosaico di eventi indipendenti (gli stati di cose); ciascuno di questi è come una catena nella quale gli oggetti ineriscono l'un l'altro; gli oggetti sono connessi in un reticolo di possibilità logiche (lo spazio logico); le proposizioni elementari sono raffigurazioni di stati di cose, e sono, esse stesse, fatti in cui sono concatenati dei nomi; tutte le altre proposizioni sono funzioni di verità di quelle elementari; il linguaggio è il grande specchio in cui è

Il «mistico»

Tuttavia Wittgenstein è consapevole del fatto che la logica non può esaurire, in linea di principio, i problemi della nostra vita: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto una risposta, i nostri problemi vitali non sono stati neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna: e appunto questa è la risposta» (*Tractatus*, 6.52). Da un lato noi possiamo dire di conoscere solo ciò che assume una forma logica, ma ciò non esaurisce ciò che è per noi la vita: per tutto questo, come dice l'ultima celebre proposizione del *Tractatus*, bisogna rassegnarsi a «tacere» («Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere»), nel senso che non è possibile costruire proposizioni dotate di senso logico.

Il «secondo Wittgenstein»

Verso la metà degli anni Trenta però Wittgenstein sembra cambiare completamente posizione. Nel suo nuovo libro, *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein si concentra sul modo concreto in cui il linguaggio viene usato all'interno di una «comunità di parlanti» in carne ed ossa e di una «forma di vita» (cioè il modo particolare in cui una comunità organizza la propria vita, il suo contesto di abitudini, simboli e credenze).

Nella prima parte delle *Ricerche filosofiche* si chiede a quali caratteristiche ed esigenze debba rispondere un linguaggio che possa essere definito realmente tale.

La risposta viene data dalla cosiddetta teoria del «gioco linguistico». «Qui la parola "gioco linguistico" è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio è una forma di un'attività, o di una forma di vita» (§ 23).

Siccome le attività e le forme di vita sono molteplici, differenti, e non è detto che siano legate da una qualche proprietà comune, i giochi linguistici (che esprimono il legame con il linguaggio utilizzato per svilupparle) saranno, ugualmente, molteplici e non necessariamente legati da tratti distintivi comuni la cui presenza basti a definirli. Il linguaggio sarà solo

l'insieme dei giochi linguistici regolati da grammatiche, ossia dalle regole concrete, diverse a seconda dei gruppi di parlanti concreti, che determinano l'uso dei segni.

THOMAS KUHN

Perché è importante Thomas Kuhn?

Thomas Kuhn (1922-1996) ha introdotto un modo nuovo di considerare la scienza. Essa non sarebbe più da considerare come lo sviluppo lineare e inarrestabile della «ricerca della verità» ma, più modestamente, come il risultato dello sforzo di una comunità di ricerca (l'insieme degli scienziati) ben determinata nel tempo e nello spazio e sottoposta, come qualsiasi comunità umana, ai condizionamenti della storia, della società e dell'economia.

La nozione di paradigma

Centrale nella sua interpretazione della scienza è la nozione di «paradigma epistemologico», inteso come l'insieme delle definizioni, dei presupposti, ma anche dei preconcetti e dei pregiudizi che una certa comunità storica di scienziati accetta in un dato momento storico. Per Kuhn lo sviluppo del pensiero scientifico è caratterizzato dall'alternanza fra periodi di ciò che egli chiama «scienza normale», nella quale la comunità è impegnata a sviluppare la comprensione del mondo a partire dal paradigma accettato in quel momento, e periodi di «scienza rivoluzionaria», che sono quelli in cui il paradigma viene cambiato (come è avvenuto, ad esempio, con la rivoluzione copernicana o con l'avvento della fisica relativistica).

Quando una comunità scientifica è immersa in un periodo di scienza normale, essa riconosce al paradigma la capacità di costituire il fondamento della sua azione di ricerca. Sviluppare la scienza normale significa essenzialmente per Kuhn principalmente risolvere una serie di problemi o «rompicapo» (puzzles), dato che si tratta di trovare il modo di interpretare i fenomeni osservati riconducendoli allo schema fondamentale offerto dal paradigma. In questa fase la scienza ha un carattere cumulativo, nel senso che le scoperte si vanno accumulando nel corso del tempo in un processo lineare di accrescimento ma mano che i «rompicapo» vengono risolti.

Una attività di tal genere, se esaminata da vicino, sia come è stata fatta nel corso della storia, sia come è condotta nei laboratori contemporanei, si presenta come un tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma. Il compito della scienza normale non è affatto quello di scoprire nuovi generi di fenomeni; anzi, sfuggono completamente quelli che non si potrebbero adattare all'incasellamento. [...] La ricerca nell'ambito della scienza normale è invece rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già fornite dal paradigma» (Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, pag 44)

Tuttavia proprio la ricerca scientifica evidenzia sempre nuovi fenomeni e aspetti della realtà., e può capitare (anche secondo Kuhn capita sempre) che alcuni di questi fenomeni non si lascino inquadrare nelle leggi scientifiche possibili all'interno del paradigma in vigore. Un fenomeno di questo tipo viene chiamato **anomalia**.

Le anomalie minori vengono semplicemente ignorate, almeno all'inizio; se tendono ad accumularsi oppure ci si rende conto col passare del tempo che esprimono una grave difficoltà teorica la comunità interviene con una «ipotesi ad hoc», ovvero una ipotesi introdotta «su misura» per modificare il quadro della teoria e accettare come caso possibile ciò che la ricerca ha evidenziato (anche se la teoria, nella sua forma originale, non lo ammetterebbe).

A un certo punto però la quantità delle anomalie cresce al punto tale che tutta la impalcatura teorica nata dal paradigma in vigore comincia a scricchiolare, soprattutto

se vengono scoperte anomalie gravi che mettono in discussione i presupposti centrali del paradigma.

A questo punto, dopo aver resistito il più possibile per mantenere il vecchio paradigma, alcuni membri della comunità di ricerca propongono un quadro interpretativo completamente nuovo, ossia una «rivoluzione» del paradigma fondamentale: si ha così una **fase «rivoluzionaria»** della scienza, che normalmente non dura molto

Va sottolineato che il concetto stesso di «anomalia» ha senso solo sullo sfondo fornito di un certo particolare paradigma, quello dominante in un determinato periodo storico: è rispetto a esso che certi risultati osservativo-sperimentali si evidenziano come anomale, spingendo a un cambiamento di prospettiva. È la «tensione essenziale» tra la difesa del vecchio paradigma e le nuove osservazioni che può, a seconda del contesto scientifico, storico e culturale, sfociare in una correzione del vecchio paradigma o in un suo abbandono a favore di un nuovo quadro di riferimento.

«La maggior parte delle nuove scoperte e teorie nelle scienze non sono semplici aggiunte alla raccolta attuale delle conoscenze scientifiche» scrive Kuhn. «Per assimilarle lo scienziato deve in generale risistemare l'attrezzatura intellettuale e manipolativa sulla quale ha precedentemente contato».

La nozione di incommensurabilità metodologica

Durante una rivoluzione scientifica cambia anche l'insieme dei problemi che possono e devono essere affrontati dai ricercatori. I problemi che sembravano fondamentali per le vecchie tradizioni di ricerca scompaiono, o perché appaiono obsoleti o addirittura sono considerati come non scientifici. Al contrario, questioni che non si ponevano neppure prima della rivoluzione, oppure la cui soluzione appariva ovvia, diventano ora cruciali. Nel passaggio da un paradigma all'altro non c'è cumulatività né rispetto ai problemi scientifici affrontati né rispetto alle tecniche specifiche usate per risolverli né, infine,

rispetto alle soluzioni che vengono accettate. Non esiste infatti un'unità di misura esterna che consenta di stabilire un progresso o regresso qualsiasi dei criteri: essi semplicemente cambiano, e tale cambiamento corrisponde a quello del paradigma.

Kuhn porta l'esempio della gravità: nel Settecento gli scienziati, a partire da Newton, rinunciano a tentare di spiegare perché esiste la gravità, ma si limitano a studiare i rapporti numerici che permettono di descrivere il movimento di un corpo in un campo gravitazionale. Sebbene questo atteggiamento sia stato vincente nel permettere la previsione di un grandissimo numero di eventi, ciò non significa che la domanda sulla «causa» della gravità fosse in sé irrazionale: semplicemente era priva di senso all'interno del nuovo paradigma.

Kuhn insiste infine sull'**analogia fra rivoluzioni politiche e rivoluzioni scientifiche**:

Come le rivoluzioni politiche sono precedute da una sensazione crescente, che all'inizio solo un particolare settore minoritario della società avverte, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi di quella società,

così anche le rivoluzioni scientifiche sono introdotte, nel periodo di crisi che le precede, da una sensazione crescente, anch'essa avvertita solo da un settore particolare e minoritario della comunità degli scienziati, che il paradigma esistente non rappresenta più uno strumento adeguato per l'esplorazione di quell'aspetto o ambito della natura che esso ha contribuito a illuminare e a conoscere.

così la scelta fra paradigmi incommensurabili «risulta essere una scelta tra forme incompatibili di vita sociale. Poiché ha questo carattere, la scelta non è, e non può essere determinata esclusivamente dai procedimenti di valutazione caratteristici della scienza normale, poiché questi dipendono in parte da un particolare paradigma, e questo paradigma è ciò che viene messo in discussione».

Mondo fenomenici paralleli

Il nuovo paradigma nasce da quello vecchio, e condivide con questo gran parte del suo vocabolario concettuale e del suo apparato strumentale, operativo. Difficilmente, però, gli elementi ereditati dalla tradizione precedente vengono utilizzati allo stesso modo dopo una rivoluzione: «entro il nuovo paradigma i vecchi termini, i vecchi concetti e i vecchi esperimenti entrano in nuove relazioni fra di loro. Ne consegue inevitabilmente [...] un'incomprensione fra le due scuole in competizione».

Secondo Kuhn, nel passaggio da un paradigma a un altro alcuni termini fondamentali mutano radicalmente il loro significato perché vengono usati in un modo diverso. Gli avversari di Copernico, per i quali era follia ritenere che la Terra si muovesse, usavano la parola «Terra» con un significato che comprendeva fra l'altro anche il fatto che essa conservasse una posizione immobile, e dunque la usavano con un significato diverso da quello con cui la usava Copernico.

La mancata attenzione al mutamento del significato dei termini nel passaggio da una teoria all'altra comporta per Kuhn una «lacuna logica» nella tesi neopositivista secondo cui è possibile, poste opportune restrizioni, derivare la teoria precedente da quella successiva.

HERBERT MARCUSE

Herbert Marcuse (1898-1976) è uno dei più importanti pensatori del Novecento. Il suo percorso filosofico parte da Heidegger (con cui si laurea nel 1928 ma che abbandona subito) per arrivare a una forma di marxismo che cerca di recuperare sia l'idea hegeliana di dialettica come «critica» della realtà esistente sia la riflessione dell'ultimo Freud sul «disagio» della civiltà. Fondamentale per il movimento politico e culturale del Sessantotto è stata la sua critica alla società capitalista contemporanea, che ha appiattito l'uomo a «una dimensione», come recita il titolo di uno dei suoi libri più famosi. Nella parte finale della sua vita, infine, Marcuse sembra indicare nell'arte la via per una riscossa dell'umano capace di contrastare il processo di dominio sull'uomo proprio della società dominante.

Marcuse ed Hegel: il recupero dell'idea di dialettica

Già nei primi anni Trenta Marcuse si avvicina al marxismo approfittando tra l'altro della pubblicazione nel 1932 dei Manoscritti economico-filosofici di Marx. Ma la sua rilettura di Marx parte dalla «riscoperta» della dialettica hegeliana come forza eversiva e come modello per una ragione sempre critica rispetto all'esistente. In altre parole, la ragione per Marcuse non può essere semplicemente uno strumento per conoscere la realtà o al massimo per operare su di essa attraverso la tecnologia: essa è invece soprattutto «negazione» del reale, ossia messa in discussione della situazione esistente (sociale e politica) in nome della capacità della ragione, appunto, di «andare oltre», di essere essenzialmente «critica» della realtà in vista della sua trasformazione. La celebre frase hegeliana «il razionale è reale, il reale è razionale» non va intesa come la consacrazione dell'esistente (tutto ciò che esiste in questo momento, dal momento che è razionale, è come deve essere e quindi è necessario, non può esistere in modo diverso da come è), ma in senso esattamente opposto: è davvero «reale» solo

ciò che è davvero in accordo con la ragione e quindi tutto ciò che esiste in questo momento, dal momento che non è pienamente razionale, deve essere «superato» e trasformato dalla prassi rivoluzionaria. La ragione è quindi «dialettica» nel senso che è essenzialmente «pensiero negativo» capace di contestare la realtà esistente qui e ora senza lasciarsi intrappolare.

La realtà va trasformata attraverso la rivoluzione non soltanto per modificare i rapporti di produzione (ossia la «struttura» economica, come voleva il marxismo sovietico ortodosso) ma anche e soprattutto, come voleva il Marx dei Manoscritti economico-filosofici, per consentire all'uomo concreto, in carne ed ossa, di realizzare attraverso il lavoro tutte le sue potenzialità e quindi essere felice. Il nesso tra rivoluzione e felicità rimarrà uno dei tratti distintivi del pensiero di Marcuse per tutto il corso della sua esistenza.

Marcuse e Freud

La riflessione sul tema della felicità, che è sempre individuale, porta Marcuse a riflettere sulla pessimistica visione di Freud contenuta ne *Il disagio della civiltà*, nel quale il fondatore della psicanalisi era giunto alla conclusione che la civiltà richiede necessariamente per potersi sviluppare la repressione degli istinti: un processo che provoca le nevrosi ben note agli uomini del Novecento e che in ultima analisi rende impossibile la felicità.

È necessario come dice Marcuse in *Eros e civiltà* (1955) usare Marx per rileggere Freud contro Freud, ossia separare quella che è sicuramente una intuizione corretta da quella che invece è una applicazione sbagliata. Freud ha ragione quando dice che la civiltà richiede necessariamente, per esistere, una certa subordinazione del principio di piacere al principio di realtà (Marcuse chiama questo processo *repressione fondamentale*); ha torto quando destoricizza questa affermazione, ossia la applica nella stessa misura e nello stesso modo a qualsiasi società (presente, passata e soprattutto futura). Invece la società capitalistica evoluta del XX secolo sviluppa un particolare dominio dell'uomo sull'uomo attraverso una *repressione addizionale*, dovuta alla organizzazione della

società.

Tra i due tipi di repressione c'è una notevole differenza:

la repressione *fondamentale* presente in tutte le società è funzionale al principio del piacere, e quindi si presenta su basi puramente biologiche nella misura minima indispensabile al costituirsi della società

la repressione *addizionale* tipica società capitalista invece è funzionale al dominio dell'uomo sull'uomo, porta alla repressione sistematica del principio di piacere ed è richiesta in dosi massicce. In termini marxisti è il pluslavoro richiesto agli operai (ossia il lavoro che eccede il soddisfacimento delle necessità vitali) e che viene imposto secondo Marcuse in base al **principio di prestazione**, che pretende dagli uomini il massimo di efficienza produttiva senza dare ascolto alle loro richieste di felicità e piacere.

Il principio di prestazione riduce il corpo a «macchina da lavoro» e la sessualità alla pura e semplice dimensione genitale legata alla riproduzione: viene quindi repressa ogni forma di sessualità alternativa e vengono sistematicamente svalutate tutte le forme di piacere legate agli altri sensi (appunto perché «fini a se stesse» e non riconducibili allo scopo riproduttivo).

Inoltre lo stesso principio esige una «razionalizzazione» del tempo libero, ossia un suo rigido controllo da parte del sistema per impedire alle pulsioni originarie rivolte al piacere di esprimersi liberamente.

Solo l'arte è riuscita a sottrarsi al dominio della società capitalista, al prezzo però di essere declassata a semplice «divertimento» e privata di ogni capacità di incidere sul reale.

La possibilità di una civiltà nuova, secondo Marcuse, poggia prima di tutto nella tecnologia, che in teoria permetterebbe all'uomo di lavorare di meno (e quindi risparmiare le energie della libido ora convogliate nell'attività produttiva).

In secondo luogo, la società capitalista è attraversata da una contraddizione di cui Freud non si è accorto: per imporre il dominio dell'uomo sull'uomo deve moltiplicare le figure del «padre» (simbolo freudiano dell'autorità repressiva) che impongono appunto inibizioni e proibizioni che a loro volta generano comportamenti aggressivi come «sfoghi» scomposti della energia libidica che non può prendere le direzioni che sarebbero naturali. Per contrastare questa violenza strutturale

sarebbe necessario rafforzare gli istinti sessuali positivi (gli unici che potrebbero contrastare gli istinti di morte). Ma la società capitalistica ha già convogliato la libido (cioè il desiderio) verso il successo nel mondo del lavoro e quindi è condannata a vedere crescere le proprie tensioni interne fino alla autodistruzione.

Una possibilità per evitare questo esito, che sembra inevitabile dopo aver riconosciuto la presenza nell'uomo dell'istinto di morte (*Thanatos*, come lo chiama Freud) sarebbe, secondo Marcuse, liberare la pulsione di Eros dai vincoli oggi imposti dalla società stessa. Infatti nella interpretazione di Marcuse *Thanatos* esprime il desiderio di pace profonda che coincide con l'assenza di tensioni (ossia di dolori): ma allora il conflitto tra vita e morte potrebbe ridursi nella misura in cui la vita si avvicinasse a uno stato di reale soddisfazione. Naturalmente gli uomini continuerebbero a morire ma la morte, qualora arrivasse al termine di una vita «compiuta», nella quale cioè i conflitti sono già risolti, avrebbe perso il suo carattere irrazionale: «non coloro che muoiono, ma coloro che muoiono prima di quanto debbano e vogliono morire, coloro che muoiono tra sofferenze, costituiscono il grande atto di accusa contro la civiltà».

L'uomo a una dimensione

Il finale ottimistico di *Eros e civiltà* viene però abbandonato dal libro successivo, *L'uomo a una dimensione*, testo iconico per le proteste studentesche del Sessantotto.

Marcuse è costretto a riconoscere che l'apparato della società capitalistica è riuscito a manipolare le coscienze degli uomini, convincendole (attraverso la pubblicità, per esempio, ma non solo) della necessità di soddisfare tutta una serie di bisogni che non sono reali (perché naturali) ma indotti (cioè prodotti artificialmente). La libido degli individui si concentra così sugli oggetti che soddisfano questi bisogni indotti (l'automobile, il televisore, il cinema... oggi Marcuse inserirebbe sicuramente nella lista anche il cellulare). Le persone sono soddisfatte e addirittura si riconoscono in tali oggetti «trovando la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nella casa a due livelli, nell'attrezzatura da cucina» [Marcuse, 1965]. In

questo modo ogni carica rivoluzionaria (ossia ogni tensione al cambiamento dello stato di cose) viene depotenziata, man mano che la classe operaia (un tempo appunto portatrice della spinta rivoluzionaria) viene accolta nel sistema. I vantaggi materiali sono tali da annullare quasi le differenze di classe e non si vede la necessità di cambiare lo stato di cose esistente.

La società capitalistica riduce l'uomo alla sola dimensione della razionalità tecnologica annullando l'altra dimensione della razionalità, quella della «dialettica del negativo» di cui parlava Hegel che consentiva alla ragione di immaginare scenari diversi dall'esistente.

In questo modo la società capitalistica è «totalitaria» anche se di dichiara democratica, perché non ammette l'esistenza di un soggetto sociale «altro» che si faccia portatore di un progetto sociale diverso da quello della stessa società capitalistica. Tutto quello che potrebbe avere una carica eversiva (come l'esercizio libero del sesso, anche al di fuori del matrimonio) viene riassorbito all'interno della società venendo depotenziato: questi comportamenti si autocontraddicono (e quindi svaniscono come minaccia reale per il sistema) perché per realizzarli gli uomini seguono le regole imposte dal sistema (per esempio si utilizzano le automobili per andare in vacanza in un posto isolato dove non usare le automobili).

La speranza riposta nell'arte

Le speranze di un cambiamento rivoluzionario sembrano essere riposte in coloro che sono ancora, per il momento, esclusi dalla società capitalistica: le popolazioni sfruttate del terzo mondo, per esempio, o gli studenti. Ma queste speranze si rivelano vane man mano che il sistema capitalista trova il modo di inglobare anche questi gruppi umani. Gli ultimi scritti di Marcuse indicano nell'arte l'ultima possibilità di una ribellione contro la realtà costituita: è necessario però che quest'arte sappia andare oltre la rappresentazione dell'esistente e cogliere un livello ulteriore, in qualche modo «trascendente», in cui le cose siano sottratte alla concatenazione della razionalità capitalistica.

bell hooks

Perché bell hooks è importante?

bell hooks (da scrivere con le iniziali in minuscolo per esplicita volontà dell'autrice) è lo pseudonimo di Gloria Jean Watkins (1952-2021) è stata una importante filosofa femminista americana. La sua intuizione più importante è la necessità, nel contesto statunitense, di tenere insieme il femminismo, la lotta di classe (intesa come lotta a favore della classe operaia) e la lotta per i diritti dei neri.

Il femminismo è per tutti

In uno dei suoi libri più importanti, *Il femminismo è per tutti*, la filosofa presenta una visione molto originale del movimento femminista, il cui vero obiettivo sono i rapporti di potere e di dominio tra gli uomini, che impediscono il libero esprimersi della persona e quindi sono sempre causa di infelicità. Da questo punto di vista la hooks si spinge a sostenere che il femminismo deve difendere anche i diritti dei bambini e che anche le donne possono essere vittime della ideologia patriarcale ed esercitare violenza contro i più deboli, ossia appunto i bambini

In positivo, si tratta di arrivare alla liberazione dell'amore come della forza positiva che può plasmare i rapporti umani in modo da consentire la felicità in un mondo nuovo.

Per questo «il femminismo è per tutti»: «l'anima della nostra politica» scrive la hooks, «è l'impegno a mettere fine al dominio» che è qualcosa che riguarda tutti, uomini, donne e bambini.

Il centro vitale della nostra visione alternativa continua a essere una verità basilare e necessaria: dove c'è dominio non può esserci amore. Il pensiero e la pratica femminista evidenziano il valore della crescita reciproca e dell'autorealizzazione tanto nella coppia quanto nell'esercizio della funzione genitoriale. Questa visione

dei rapporti in cui sono rispettati i bisogni di ognuno, in cui nessuno teme la subordinazione o l'abuso, va contro tutto ciò che il patriarcato afferma in merito alla struttura delle relazioni (*Il femminismo è per tutti*, 131).

Il vero obiettivo della lotta femminista perciò non sono gli uomini («non ci siamo unite contro gli uomini» dichiara espressamente la hooks), che anzi sono chiamati a collaborare, ma appunto il dominio in sé: dominio dell'uomo sulla donna, prima di tutto, ma anche dell'uomo sul bambino e della donna sul bambino, per finire col dominio dell'uomo su tutto ciò che lo circonda.

Il dominio (parola citata 116 volte nella traduzione italiana) è il male: è il sintomo di un rapporto malato con se stessi, con gli altri (prima di tutto con le altre) e infine col mondo (anche se hooks non lo dice esplicitamente). L'obiettivo è chiaro: «insistendo su un'etica della mutualità e dell'interdipendenza, il pensiero femminista ci offre un modo per mettere fine al dominio e, al contempo, modificare l'impatto della disuguaglianza» (*Il femminismo è per tutti* 147).

Non si tratta quindi di lottare solo per la parità di salari o per la libertà sessuale all'interno di un sistema politico-economico immutato, ossia ancora guidato dal «patriarcato sessista suprematista bianco», come la hooks chiama un sistema dove i maschi in quanto tali (ma per lo più bianchi) esercitano il potere su tutti gli altri (ma in particolare sulle femmine).

Anche se è vero che «la maggior parte delle donne non usa la violenza per dominare gli uomini» (*Il femminismo è per tutti* 85) non si può dire che «per essenza» le donne sono lontane dal dominio o che non fanno o non vogliono esercitare forme di dominio di tipo patriarcale. Non si possono contrapporre le donne «buone» ai maschi «cattivi». Anzi, «il fatto che molti attacchi violenti nei confronti dei bambini siano perpetrati da donne non viene sottolineato abbastanza né lo si considera una diversa espressione della violenza patriarcale» (*Il femminismo è per tutti* 84). Il punto è che «in una cultura della dominazione tutti sono educati a considerare la violenza uno strumento accettabile di controllo sociale» e anche tra le donne «molte credono che una persona in posizione d'autorità abbia il diritto di usare la forza per mantenere l'autorità».

Per questo tutte le lotte storiche del femminismo americano vanno viste solo come momenti di un vero cambiamento davvero epocale della società, che però non si è ancora avverato (anche perché, nota la hooks, la guida del movimento femminista negli USA è stato preso da donne bianche benestanti che di fatto hanno imposto la gerarchia delle loro priorità, ossia parità di salario e libertà sessuale, e di conseguenza il movimento stesso ha perso vigore quando questi obiettivi sono stati almeno in parte raggiunti).