

MARIAROSA MACCHI — FEDERICO REPETTO
E IL CIRCOLO THOTH

Le vie della filosofia

Storia della filosofia occidentale

VOLUME 3
L'ETÀ CONTEMPORANEA

Editore Federico Repetto.
Prima edizione : giugno 2024

Stampato print on demand da Totembooks.com.
La proprietà letteraria delle singole parti appartiene ai rispettivi autori, indicati qui sotto.

In copertina: Bernard Gagnon, Stari Most viewed from North, CC BY-SA 4.0

In caso di errori o omissioni, espletate le necessarie ricerche, gli autori si mettono comunque a disposizione di eventuali aventi diritto.

Nel sito www.contributi-a-didatticaericera.it, pagina **Le vie della filosofia**, si trovano schede di sintesi, mappe concettuali, bibliografia essenziale e materiali didattici integrativi.

Ingrid Alloni ha scritto il § 2 del Cap. 16 e il § 3 della Scheda Tematica 1.

Vincenzo Ariano ha scritto il capitolo 12, i § 3-5 del capitolo 13 e § 1 e 2 del Cap. 14, nonché le Sch. di Approfondimento I e II del Cap. 12, la Sch. di Approfondimento del Cap. 13 e quella del Cap. 14.

Giuseppe Bailone è l'autore dei § 5 e 6 del Cap. 2, peraltro rielaborati dalla nostra redazione. Lo ringraziamo inoltre perché ci ha permesso di prendere spunto per la trattazione di Schopenhauer, di Spencer, di Darwin e di Nietzsche dalle sue lezioni all'Università Popolare di Torino.

Patrizia Becherini ha scritto il § 8 del Cap. 15.

Edoardo Bellando ha collaborato in generale alla redazione del volume, ha scritto il § 6 del Cap. 19, il § 2 della Sch. T. 1, la Sch. T. 7, § 1-3 (insieme a Elio Pizzo) e il § 3 della Sch. T. 10 (insieme a Federico Repetto), nonché la Scheda di approfondimento del Cap. 7.

Michele Blanco ha scritto il § 1 della Sch. T. 9.

Gianluca Cavallo ha scritto il § 5 del Cap. 7, i § 3, 3.1, 3.2, 3.3, 3.4, e 3.6 del Cap. 15 e il § 10 del Cap. 19, nonché la Scheda di approfondimento del Cap. 7.

Marco Cerasti ha scritto il § 5 del cap. 10, il § 1 del Cap. 15 e il § 3 del Cap. 16.

Francesco Di Piero ha scritto il § 8 e 8.1 del Cap. 16.

Lia Fubini ha scritto il § 3 del Cap. 19.

Patrizio Giustetto ha scritto i § 1 e 2 del Cap. 8.

Giorgio Inchingolo ha collaborato in generale alla redazione del volume, ha curato in particolare i Cap. 10 e 17, e ha scritto i § 2-4 e 6 del Cap. 17 e il § 2 del Cap. 20. Con Bruno Leone ha curato la redazione finale del § 4 del Cap. 5.

Fabio Lanza ha scritto il § 2, 2.1 e 2.2 del Cap. 18.

Simone Lanza ha scritto il § 7, 7.2 e 7.3 del Cap. 15 e i § 1 e 2 della Sch. T. 10.

Bruno Leone ha scritto i § 1-4 del Cap. 10 e il § 1 del Cap. 17. Con Giorgio Inchingolo ha curato la redazione finale del § 4 del Cap. 5.

Rosella Macchi ha scritto il § 6 del Cap. 4, i § 1-3 del Cap. 5, il § 4 del Cap. 8, il § 2 del Cap. 11 e le Sch. T. 5 e 6.

Valerio Marconi ha collaborato alla redazione del volume e ha scritto i § 1, 1.1 e 2 del Cap. 16, il § 5 e 5.1 del Cap. 17, i § 1, 3, 4.1. e 4.2 del Cap. 18 e § 3 del Cap. 20, il § 2 della Sch. T. 8, la Sch. d'Appr. II del Cap. 10,

la Sch. di Approfondimento del 1 del Cap. 11, la lett. 1 del Cap. 16, la lett. 3 e le Sch. d'Appr. I e II del Cap. 18 e la lett. 2 del Cap. 20. Ha tradotto tutti i passi contenuti nelle sue Schede.

Martina Nobili (con Chiara Salvatori) è autrice dei § 1-3 della Sch. T. 4

Mauro Pagan ha scritto il § 3 del Cap. 14, i § 9, 9.1 9.2 e 11 nonché la Sch. di Appr. del Cap. 16.

Paolo Piroscia ha scritto il § 3.5 del Cap. 15 (insieme a Federico Repetto) e i § 6 e 6.1 del Cap. 16.

Elio Pizzo è autore del Cap. 6 e ha scritto i § 1-4 del Cap. 2. È coautore con Edoardo Bellando dei § 1-3 della Sch. T. 7.

Federico Repetto ha curato la redazione dell'intero volume ed è l'autore di tutte le Sintesi del Periodo e delle brevi premesse ai capitoli e alle Schede Tematiche, nonché dei Cap. 1, 3, e 9, dei § 5 e 8 del Cap. 2, dei § 1-5 del Cap. 4, dei § 1-4 del Cap. 7, dei § 3 e 5 del Cap. 8, dei § 5-8 del Cap. 10, dei § 1, 2, 3 e 4 del Cap. 11, dei § 1, 2 e 6 del Cap. 13, dei § 3.5 (con Paolo Piroscia), 4, 5.2, 6, 6.1 e 7.1 del Cap. 15, dei § 4, 5, 6.2, 7 e 10 del Cap. 16, dei § 4.3, e 5-7 del Cap. 18, dei § 1-2, 5,7 e 7.1, 8.1, 9, 10.1, 11 del Cap. 19, dei § 1, 4-8 del Cap. 20, del § 3 della Sch. T. 1, delle Schede Tematiche 2, 3 e 11, del § 4 della Sch. T. 4, dei § 4 e 5 della Sch.T. 7, del § 1 della Sch. T. 8, del § 2 della Sch.T. 9, del § 3 della Sch.T. 10 (insieme a Edoardo Bellando).

Antonio Ristori ha scritto il § 8.2.

Chiara Salvatori è autrice dei § 1-3 della Sch. T. 4 del Cap. 15.

Debora Sicco ha scritto i § 5 e 5.1.

Ringraziamo Cesare Pianciola per l'incoraggiamento e per gli amichevoli consigli.

Ringraziamo Giuseppe Maino per l'incoraggiamento che ci ha dato e per il § 4 del Cap. 5 che è basato sui suoi suggerimenti.

Ringraziamo Edoardo Raimondi per i consigli concernenti la storia del marxismo.

Ricordiamo con affetto l'amico Marco Cerasti, la cui scomparsa ha interrotto un'antica collaborazione. In particolare ai suoi testi di didattica della filosofia siamo debitori.

Nel sito www.contributi-a-didatticaericerca.it, pagina "Le vie della filosofia", verranno via via pubblicati il glossario, la bibliografia essenziale e altri materiali storici e didattici integrativi.

Questo libro è dedicato alla memoria di Renato Solmi, amico e maestro

PREFAZIONE

Questo volume sulla filosofia contemporanea, dovuto ad un folto gruppo di autori specialisti e cultori della materia, è la prosecuzione di una storia della filosofia già iniziata con la pubblicazione print on demand del Vol. 1, *Dalle origini alla fine del Trecento*, e del Vol. 2, *Dall'umanesimo a Hegel*, di *Le vie della filosofia* di Rosella Macchi e Federico Repetto, destinati alla scuola media superiore. Non dispiacerà certo allo studente universitario, cui esso è indirizzato, lo stile essenziale, non retorico-letterario e non accademico che abbiamo elaborato per rendere accessibili ai liceali e agli autodidatti i precedenti volumi. Riteniamo che il lettore contemporaneo, anche se interessato alla cultura e disponibile alla riflessione, ami la brevità, la chiarezza e l'efficacia, piuttosto che la ripetizione, l'enfasi e l'erudizione, e non desideri nemmeno incoraggiare l'uso esagerato della carta. Vogliamo inoltre evitare di deviare la sua attenzione con termini letterari ed eruditi per lui eventualmente inconsueti, e nemmeno però intendiamo risparmiargli l'indispensabile fatica della riflessione sui problemi centrali della filosofia.

Non intendiamo nemmeno risparmiare i termini tecnici. Il nostro testo mira a dare al lettore gli strumenti di una lettura autonoma, definendo di volta in volta i termini e rimandando (con l'asterisco) ad un ampio **glossario online** (riferito all'intera storia della filosofia e includente anche qualche termine di altre discipline, che a qualcuno può risultare poco chiaro). Ma il lettore non è esentato dall'impegno di fermarsi a riflettere sui concetti e di tornare a distanza di pagine su idee esposte in precedenza (aiutato in questo dai rinvii contenuti nel testo).

Non abbiamo voluto rinunciare neppure in questo volume ad una nostra singolare abitudine: all'inizio di ogni paragrafo il manuale fa delle libere considerazioni filosofiche "fuori onda" sugli autori e i concetti di cui si dovrà trattare. In esse cerchiamo se possibile di dare un'immagine d'insieme di ciò che segue, ma soprattutto di porre interrogativi, destare attese, suscitare meraviglia, ironizzare e cioè, nel nostro piccolo, fare filosofia. Il resto è invece storia della filosofia, che, certo, indirettamente, è anche filosofia, ma deve rispondere in primo luogo alle esigenze del rigore storico ed ermeneutico.

Come si è detto, il volume è stato pensato come una prosecuzione dei precedenti Vol. 1 e 2, per i licei e per gli autodidatti, per cui presuppone una conoscenza della storia della filosofia ai livelli che possono essere conseguiti con la loro lettura. Solo i profili di alcuni autori e alcune letture richiedono una preparazione più approfondita e in una versione per i licei, che è in preparazione, saranno resi più accessibili o in qualche modo ridotti. Abbiamo incluso anche delle specifiche Schede di Approfondimento dirette al pubblico di questa edizione.

La filosofia contemporanea pone notevoli problemi per la scelta degli autori e dei temi, e anche dell'ordine espositivo, per cui è sempre difficile essere soddisfatti della scelta fatta. Poiché consideriamo come importante non appesantire il testo perché il lettore non si perda nella giungla delle opzioni e, nello stesso tempo, non abbiamo voluto rinunciare a mettere a disposizione per i più volenterosi alcuni autori che ci erano sembrate interessanti, abbiamo caricato sul nostro sito www.contributi-a-didatticaericerca.it e sul nostro profilo di academia.edu questi supplementi di testo, gratuiti, ma coperti da copyright commons. Sul sito compariranno anche la bibliografia e una serie di Schede sulla psicologia e sulla teologia contemporanee.



*Il Circolo Thoth per l'alfabetizzazione filosofica
e per la diffusione universale della filosofia*

PARTE 1.

**LA FILOSOFIA AI TEMPI DELLA RESTAURAZIONE
(1815-1847)**

SINTESI DEL PERIODO

Filosofia reazionaria, filosofia liberale e socialismo. Critica dello hegelismo e nuove filosofie del soggetto

Nel periodo della Restaurazione molte illusioni ed entusiasmi, legati alla Rivoluzione Francese e all'Impero Napoleonico, sono caduti, e sono rimaste le cicatrici delle grandi guerre e guerriglie precedenti. Il pessimismo contrassegna alcuni grandi filosofi del tempo. Un progresso economico contraddittorio accumula ricchezza industriale e miseria operaia. La crescente concentrazione dei lavoratori nelle grandi città industriali fa nascere tra di essi forti proteste, e anche riflessioni più o meno ingenuie sul destino della società, mentre nel mondo degli intellettuali nascono nuove filosofie sociali.

Raccomandiamo di rileggere queste Sintesi alla fine della Parte relativa per comprenderne meglio il senso. Le Sintesi non parlano semplicemente di storia della filosofia ma la inquadrano nella storia del pensiero e della cultura. Perciò alcuni filosofi, di cui si parla in esse soprattutto a causa del loro peso nella cultura del loro periodo più che per la loro originalità filosofica, non sono poi sviluppati nei capitoli.

§ 1. La cultura ai tempi della Restaurazione

Dopo le grandi guerre napoleoniche, molti vogliono la pace a tutti i costi. Anche a costo del ritorno dell'autoritarismo monarchico?

1. Come è noto, la Restaurazione fu la reazione politica e sociale dei ceti dominanti dell'Ancien Régime contro le trasformazioni del periodo precedente (salvaguardate alcune delle sue conquiste, la classe borghese nel complesso non vi si oppose frontalmente). D'altra parte gli eccessi del Terrore, l'imperialismo francese e la serie continua di guerre del periodo napoleonico (tra cui la guerriglia popolare antifrancese in Spagna e in Tirolo) avevano screditato anche di fronte a molti intellettuali europei la Rivoluzione Francese. Ci fu una **reazione tradizionalista** che attaccò non solo le idee del 1789 e le successive

LA REAZIONE TRADIZIONALISTA E AUTORITARIA, SULLA BASE DEGLI ECCESSI RIVOLUZIONARI, ATTACCA L'IDEA MODERNA DELL'AUTONOMIA DELLA RAGIONE.

LE PROPOSTE
AUTORITARIE E TRA-
DIZIONALISTE DELLA
CULTURA REAZIONA-
RIA NELLA SOCIETÀ
DELLA RESTAU-
RAZIONE ERANO
SOSTANZIALMENTE
INSOSTENIBILI.

LO SPIRITUALISMO
FA APPELLO ALLA
VOCE DIVINA DELLA
COSCIENZA.

IL CATTOLICESIMO
LIBERALE TENTA
DI CONCILIARE LA
CHIESA CON LE IDEE
DELLA MODERNITÀ,
RIPRENENDO
TEMI AGOSTINIANI E
CARTESIANI.

IL LIBERALISMO
MODERATO RICHIEDE
DIRITTI CIVILI PER
TUTTI, MA NON
INTENDE ESTENDERE
QUELLI POLITICI.

trasformazioni rivoluzionarie, ma anche il cuore stesso della modernità, cioè l'idea dell'autonomia del filosofo e dell'uomo rispetto alla religione e alle autorità tradizionali, considerandola come la causa principale dei mali recenti.

Tuttavia un ripristino totale dell'autorità politica e religiosa tradizionale, o un ritorno al medio evo, non potevano soddisfare né l'insieme delle persone colte, né gran parte dei ceti benestanti, che si erano avvantaggiati da alcune delle riforme del periodo precedente, e nemmeno l'amministrazione degli Stati restaurati. È sintomatico il fatto che la proposta di abbattere il ponte napoleonico di Torino, fatta da un fanatico, fu subito respinta dal re piemontese. Il puro richiamo all'autorità sulla base della sola fede non era più realistico.

Molti filosofi fecero appello invece all'*autorità interiore del sentimento o della coscienza*. Se i precedenti immediati di questa filosofia erano l'idea kantiana di "voce della coscienza", la "religione del vicario savoiardo" di Rousseau, le "ragioni del cuore" di Pascal e il "cogito" di Cartesio, essa in ultima analisi risale soprattutto all'idea di interiorità di Agostino. Anche qui furono dei francesi – **Maine De Biran** (1766-1824) e **Victor Cousin** 1792-1867) – gli esponenti più noti di questa corrente che più tardi fu chiamata **spiritualismo**, e che ebbe importanti seguaci per tutto l'Ottocento. Anche se nella coscienza gli spiritualisti trovavano infallibilmente la voce di Dio e la conferma del cristianesimo, questo modo di pensare continuava però per molti versi la filosofia moderna del soggetto, era sensibile al tema della libertà di coscienza ed era diffuso tra i liberali protestanti e cattolici. Tuttavia, anche se lo spiritualismo in quanto tale non usciva dall'ortodossia, la Chiesa di Roma guardava con ostilità o con sospetto il liberalismo di alcuni spiritualisti, e diversi ecclesiastici di idee liberali furono censurati o richiamati all'ordine.

In Francia il sacerdote **Félicité De Lamennais** (1782-1854), dapprima seguace della reazione tradizionalista, fu l'esponente più noto del cattolicesimo liberale, che sostenne, a partire dal 1830, anche attraverso il giornale *L'Avenir* (condannato dal papa nel 1832). In Italia **Antonio Rosmini**, filosofo e teologo buon conoscitore della filosofia contemporanea, sostenne che nell'uomo è innata l'idea di *essere* e che essa non può derivare che da Dio (riprendendo così temi cartesiani e agostiniani, affini al pensiero spiritualista). Egli fu un sostenitore del liberalismo e dell'unità d'Italia, come un altro prete, il piemontese **Vincenzo Gioberti**, anche lui sostenitore del ritorno all'*ontologia*. Vari scritti di entrambi finirono all'Indice.

Il pensiero **liberale**, che si situa nella prospettiva della modernità e che accetta l'idea di progresso, si presenta in diverse correnti e sfumature, ma si demarca dal metodo rivoluzionario e dal radicalismo politico. Il concetto chiave del liberalismo è quello delle **libertà civili dell'individuo**: di *religione, di opinione e di stampa, di propaganda politica, di proprietà, di commercio, di movimento*. La **libertà politica**, intesa come *partecipazione al voto e diritto per tutti di essere eletti come rappresentanti*, è caratteristica invece del pensiero de-

mocratico e del liberalismo specificamente democratico. Nel continente europeo, dove molto forte era la censura, tra gli intellettuali aveva un forte peso il **liberalismo moderato** borghese (◀ Cap. 1, § 1), che sosteneva che i diritti politici dovessero appartenere solo ai benestanti, considerati più capaci, colti e responsabili, e accettava l'autorità tradizionale delle monarchie, purché costituzionali.

Nel mondo di lingua inglese si sviluppò anche il **liberalismo democratico (radicalismo)** sostenuto in particolare da esponenti della filosofia **utilitarista**. Al centro di questa filosofia di matrice empirista non c'è la coscienza morale e il senso del dovere, ma *l'utile come calcolo dei piaceri* e l'obiettivo etico-politico della **massima felicità per il maggior numero di persone** (► Bentham, Cap. 1, § 3). L'utilitarismo, che si ricollegava alle posizioni illuministiche di Hume e Smith, aveva piena fiducia nella razionalità umana e nel progresso dell'educazione e auspicava l'allargamento del diritto di voto.

Liberal e democratico fu anche il repubblicano rivoluzionario e anticlericale **Mazzini** (1805-1872), fautore non solo dell'unità d'Italia, ma anche dell'indipendenza nazionale di tutti i popoli oppressi, un tipico ideale romantico, come è romantico il suo appello al *sentimento nazionale*. Per lui il movimento della politica, che deve instaurare non solo la libertà ma anche la giustizia sociale, è il senso del **dovere** verso la nazione e il genere umano. E Mazzini fu fautore di una specie di **religione** (laica) **dell'umanità**.

2. Abbiamo visto dunque che le correnti politico-culturali ora prevalenti fanno appello di volta in volta all'autorità ecclesiastica e monarchica, alla voce della coscienza, all'utilità sociale e al sentimento nazionale. Queste diverse fonti morali sostituiscono in sostanza il **richiamo all'ordine naturale e alla razionalità naturale dell'umanità** proprio del giusnaturalismo, che era invece prevalente nell'illuminismo (e che era ancora presente, per certi versi, perfino nel pensiero romantico, che ne dava una re-interpretazione molto particolare). Proprio la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cioè dei diritti naturali, era stata il cuore filosofico della Rivoluzione Francese, e le costituzioni repubblicane rivoluzionarie erano considerate un'estensione dell'ordine naturale razionale. La Restaurazione vorrebbe ora rimuovere proprio questo cuore.

Contro il giusnaturalismo e la sua visione del diritto come creazione razionale del legislatore reagisce la **scuola storica del diritto**, fondata da **Friedrich Von Savigny** (1779-1861). Essa ritiene che il diritto scritto vada studiato nella sua origine storica dalle tradizioni e dalle norme consuetudinarie popolari. In questo senso esso è l'espressione dello **spirito di un popolo** (*Volksgeist*), e una delle basi della cultura nazionale. Viceversa le *codificazioni del diritto* (grandi raccolte delle leggi, comparate, e rese coerenti e razionali), promosse con spirito illuministico dal Regno di Prussia, dalla Rivoluzione e dall'Impero francesi, sono viste come creazioni artificiali e antistoriche.

I DEMOCRATICI INGLESI FONDANO LA POLITICA SOLO SULL'UTILE, MENTRE I DEMOCRATICI MAZZINIANI LA FONDANO SUL DOVERE.

L'IDEA ILLUMINISTICA DI ORDINE NATURALE RAZIONALE, AVVERSA DALLA RESTAURAZIONE, È LASCIATA DA PARTE ANCHE DAL PENSIERO LIBERALE E DEMOCRATICO.

VON SAVIGNY: LE LEGGI VANNO STUDIATE E COMPRESSE SULLA BASE DELLA LORO ORIGINE STORICA NELLE TRADIZIONI POPOLARI.

IL PROCESSO DI
*SECOLARIZZAZIONE
MANDA IN PENSIONE
ANCHE MADRE
NATURA.

Ma anche il pensiero politico-sociale in genere (► Cap. 3 e Cap. 4) e in seguito le stesse scienze della natura (benché per motivi diversi) si vanno allontanando dall'idea di un ordine naturale razionale, della società o del cosmo, e cercheranno nuove vie (► Cap. 5 e Cap. 10). Nel mondo moderno l'idea di una Madre Natura razionale e benigna aveva per molti versi preso il posto dell'idea precedente della legge divina e della provvidenza divina come guide della società e del mondo. La cultura contemporanea abbandonerà anche tale idea, proseguendo quella *secolarizzazione (o laicizzazione) del mondo che era già da tempo avviata (◄ Vol. 2, Cap. 2, § 2 e Cap. 15, § 7).

§ 2. Rivoluzione industriale e “questione sociale”

Gli intellettuali lottano contro la censura, ma anche là dove c'è una certa libertà di stampa – in Inghilterra – c'è chi lotta per sopravvivere alla disoccupazione e alle crisi capitalistiche. Non può infatti pensare, chi non ha prima mangiato...

LA BORGHESIA SI
AVVIA A DIVENTARE
CLASSE DIRIGENTE.
LA CLASSE OPERAIA
DIVENTA PIÙ NUME-
ROSA E PIÙ MISERA.

L'Inghilterra era ai tempi della Restaurazione l'unico importante paese europeo in cui si godesse già di diverse libertà civili, a cui si aggiunsero nel 1830 il Belgio e la Francia. Nell'isola era ormai da tempo in corso la rivoluzione industriale, che stava progressivamente allargandosi ad alcune aree avanzate del continente. *Stava crescendo molto rapidamente il peso sociale dei ceti imprenditoriali e professionali*, ancora però in parte esclusi dal diritto di voto, perfino in Inghilterra (almeno prima della riforma del 1832); a ciò si accompagnava la *crescita ben più ampia delle classi lavoratrici industriali*, che erano periodicamente colpite da terribili crisi di disoccupazione, e che allora diedero vita a organizzazioni sindacali e politiche. Le loro rivendicazioni e lo spettacolo della loro vita miserabile nelle fabbriche e nei quartieri più poveri e inquinati delle città industriali, sempre più popolose, portarono la “**questione sociale**” alla ribalta dell'opinione pubblica nei paesi liberali.

CONTRO LA
CONCORRENZA CA-
PITALISTICA SENZA
LIMITI, NASCONO IL
COOPERATIVISMO
E LA TEORIA DELL'IN-
TERVENTO DELLO
STATO. LAMENNAIS
ORA PROPONE LA
DEMOCRAZIA.

Autori come Victor Hugo, Eugène Sue e Charles Dickens sviluppano questi temi nei loro romanzi. E diversi intellettuali nel periodo della Restaurazione propongono riforme o addirittura nuovi modelli di società. Il filantropo inglese **Robert Owen** (1771-1858) ritiene possibile che la produzione industriale sia svolta da *cooperative di produzione dei lavoratori* e comincia a fondarne alcune che avrebbero dovuto valere come modello. L'economista e storico svizzero **Simonde De Sismondi** (1773-1842) ritiene che lo Stato debba intervenire per *tutelare dalla concorrenza anche i piccoli proprietari*, i quali rischiavano di fallire nelle crisi economiche. Il già nominato **Lamennais**, ormai fuori dalla Chiesa Cattolica, ritiene che *il suffragio universale e la libertà di associazione politica e sindacale per i lavoratori*, insieme alla diffusione dell'i-

struzione pubblica e dell'*accesso agevolato al credito*, diffonderanno la proprietà e porteranno alla giustizia sociale (idee che nel Novecento avranno un posto centrale proprio nella dottrina sociale della Chiesa).

La fede nella tecnica si contrappone all'idea della "fantasia al potere". Da un lato il conte di **Saint-Simon** (1760-1825) ritiene che i governi debbano incoraggiare le invenzioni e intraprendere una politica di potenziamento dei trasporti terrestri e navali attraverso grandi opere, e che debba crescere il potere degli *scienziati*, degli *ingegneri* e degli *imprenditori*, che *razionalizzino, pianifichino e organizzino sempre più la produzione* per accrescere la ricchezza sociale. All'estremo opposto **Charles Fourier** (1772-1837) propone una *società comunista basata sul piacere del lavoro*, sulla competizione ludica fra i lavoratori e su di una vita collettiva festosa in grandi abitazioni comunitarie autogestite, in cui si impari a lavorare fin da bambini secondo le proprie attitudini e i propri gusti.

Molti propongono una soluzione rivoluzionaria: in particolare **Auguste Blanqui** (1805-1881) riprende le idee di Babeuf (◀ Vol. 2, Cap. 10) e tenta di organizzare *una rivoluzione comunista che instauri la dittatura del proletariato* (passerà trentasei anni in prigione).

Lo studioso sociale **Alexis de Tocqueville** (1805-1859) invece, piuttosto che della questione della miseria operaia, si occupa di un problema che sarà al centro della riflessione etico-sociale del Novecento e del nostro secolo: *la società di massa genera necessariamente conformismo, piatta uniformità, fine dell'originalità e dell'autonomia dell'individuo?* (► P. 4, SdP, § 2 e Cap. 15, § 3.4).

Comunque se consideriamo la questione sociale e il progresso sociale come i temi all'ordine del giorno della modernità, due sono i sistemi filosofici, elaborati già prima della Rivoluzione del 1848-49 e centrati su di essi, che si imporranno a lungo nella storia successiva: la **filosofia positiva** di **Auguste Comte** (► Cap. 4, § 1-2) e il **materialismo storico** di **Marx** ed **Engels** (► Cap. 3, § 4-5).

Comte (1798-1857) fu discepolo e amico di Saint-Simon ed elaborò una filosofia della storia centrata sull'idea dell'accumulazione e dello sviluppo progressivo del sapere scientifico come motore dello sviluppo umano e sociale. L'età contemporanea, ormai libera dalla superstizione e dalla metafisica, è da lui intesa come *l'età positiva, l'età della scienza e della tecnica*, in cui anche l'ordine e lo sviluppo sociali possono essere affidati ai tecnici e agli scienziati.

Per Marx (1818-1883) ed Engels (1820-1893), essa è invece l'età della rivoluzione comunista della classe operaia, che l'industrializzazione ha moltiplicato e fatto diventare *classe universale*, rappresentante dell'intera umanità. La storia contemporanea per loro è caratterizzata dalla lotta della classe operaia per abolire la proprietà capitalistica e lo sfruttamento: tale lotta è destinata a *mettere*

SAINT-SIMON
SOSTIENE IL
POTERE DI TECNICI
E PRODUTTORI,
FOURIER IMMAGINA
UN COMUNISMO
BASATO SULLA
FANTASIA...

... E BLANQUI SO-
GNA LA DITTATURA
DEL PROLETARIATO.

TOCQUEVILLE SI
DOMANDA: LA MAS-
SA SOFFOCHERÀ
L'INDIVIDUO?

COMTE: LA
STORIA CI PORTA
VERSO UNA SOCIETÀ
RAZIONALE, IN CUI
L'UMANITÀ SARÀ
GUIDATA DALLA
SCIENZA.

MARX: LA MISERIA
OPERAIA SCATENERÀ
LA RIVOLUZIONE
DEGLI SFRUTTATI A
VANTAGGIO DELL'IN-
TERA UMANITÀ.

la produzione sociale e il progresso a vantaggio dell'intera società e a promuovere lo sviluppo fisico e intellettuale di tutti gli individui.

Ma se la filosofia positiva di Comte, sostanzialmente materialistica, ha, come è naturale, la sua origine nel pensiero illuministico, il materialismo storico di Marx ed Engels, che è stato anche chiamato “dialettico”, deriva paradossalmente dal suo opposto, cioè dall’idealismo di Hegel, come ora vedremo (► § 3).

Come abbiamo anticipato alla fine del precedente paragrafo, nel complesso possiamo constatare la scomparsa dell’idea giusnaturalistica e illuministica della natura come modello per l’uomo e la società (◀ Vol. 2, Cap. 10, § 11), già messa in crisi da Hume, da Kant e dall’idealismo. Adesso il *modello statico della natura* è progressivamente sostituito o con i *valori presenti nella coscienza* (vedi spiritualismo) o con le *tendenze progressive oggettive* che si affermano nella storia (positivismo, materialismo storico). Da un lato si insiste sulla diversità essenziale dell’uomo rispetto alla natura esterna, dall’altro sul carattere artificiale della cultura e della società umane rispetto alla loro origine naturale (l’uomo si automodifica, si auto-produce materialmente).

§ 3. Il superamento-rovesciamento di Hegel da parte della sinistra hegeliana e la sua contestazione radicale da parte di Schopenhauer e Kierkegaard

La dialettica di Hegel camminava sulla testa. Sarà possibile farla camminare sui piedi?

1. La filosofia della maturità di Hegel, conosciuta in tutta Europa ai tempi della Restaurazione, si presentava come il più complesso sistema filosofico del pensiero occidentale. Hegel esaltava lo Stato prussiano semi-autoritario, si dichiarava rispettoso della tradizione teologica, respingendo (almeno verbalmente) la qualifica di panteista, ed era però un fautore dell’autonomia del soggetto e della libertà di coscienza. La sua filosofia dunque sembrava potersi adattare alla Restaurazione, pur conservando l’esigenza libertaria dell’idealismo.

● Hegel, come Fichte e Schelling, è un continuatore della filosofia tipicamente moderna di Cartesio e Kant, che è stata un modello per tutta una serie di riflessioni sull’io (“*paradigma del soggetto”). In particolare nell’idealismo il soggetto moderno è in sostanza divinizzato e considerato assoluto; così *la filosofia del soggetto si fonda su se stessa, non ha bisogno di alcun fondamento esterno e non conosce limiti*, come invece in Kant. Ma anche se il discorso sul soggetto rimarrà centrale per buona parte della filosofia successiva, i seguaci-critici di Hegel ne hanno ridimensionato il peso e hanno preferito tornare ad un soggetto limitato (la coscienza individuale o l’uomo produttore).

IL SOGGETTO
ASSOLUTO DELL’IDE-
ALISMO NON AVEVA
LIMITI.

●● Con Hegel inoltre si era definitivamente affermata la problematica della **filosofia della storia**: la modernità, opponendosi alla tradizione e all'antichità, si interroga su se stessa, sul suo senso, sulla sua epoca e sul suo destino futuro. **Hegel presenta la modernità come compiuta**, ormai realizzata almeno nella sua *essenza*. Il significato e il fine essenziale della storia umana sono a questo punto compiuti.

Ma la storia non sta ferma. All'incirca ai tempi della morte di Hegel in Belgio e in Francia c'è una svolta in senso liberale, mentre in Inghilterra la riforma elettorale amplia i diritti politici. Nel frattempo si delinea la "questione sociale". Si tratta di semplici *accidenti*, mentre l'essenza non muta?

Dopo la morte di Hegel, i suoi seguaci si dividono appunto in una "**destra hegeliana**", che ritiene il sistema filosofico del maestro sia adeguato alla realtà storica e non abbia bisogno di reinterpretazioni o riforme, e una "**sinistra hegeliana**", che intende trarre dal complesso insegnamento di Hegel spunti che permettano di dare nuove risposte ai problemi. Il filosofo del diritto **Eduard Gans** (1798-1839) interpreta la *Filosofia del diritto* in senso pienamente liberale. Il teologo **David Strauss** (1808-1874) presenta esplicitamente la religione cristiana come un mito, e arriverà poi ad una forma aperta di panteismo. **Ludwig Feuerbach** (1804-1872) presenterà la religione in generale come un'***alienazione** che l'uomo fa di se stesso (partendo da Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Vol. 2, Cap. 15, § 3.5); è l'animale uomo che *proietta con il pensiero le sue facoltà più elevate in un'immaginaria divinità*, e all'idealismo di Hegel Feuerbach sostituirà un materialismo sensistico. Il soggetto è sempre al centro della sua filosofia, ma non si tratta più della Ragione onnicomprensiva capace di conoscere pienamente se stessa, bensì di un soggetto fisico limitato, oggetto dello studio della fisiologia, la cui forza e intelligenza individuali però sono moltiplicate dalla potenza collettiva della sua specie.

Infine il soggetto protagonista della storia per **Marx** (1818-1883) non è la Ragione, ma è un *soggetto storico collettivo: la classe dei lavoratori*, che producono materialmente i loro stessi mezzi di esistenza. Anche qui si compie un'***alienazione**: *il sistema industriale capitalistico moderno che essi stesso hanno prodotto diventa padrone della loro vita e del loro destino*. Ma mentre in Hegel la Coscienza poteva con un atto ideale riconoscere in Dio una manifestazione di sé e riappropriarsi di ciò che aveva idealmente alienato, in Marx è necessario che la classe operaia si impadronisca del sistema capitalistico con un atto rivoluzionario materiale. Per lui l'uomo è l'artefice del suo mondo, nel senso che lo produce concretamente con le sue mani e con la sua intelligenza, e il comunismo, moderno e razionale, sarà la società in cui tutti potranno partecipare alla progettazione dell'ambiente comune in cui vivono, espandendo la loro creatività in diverse direzioni.

Marx dunque afferma di aver rovesciato la filosofia di Hegel, che prima camminava sulla testa, facendola camminare sui piedi. Rovesciata ma non puramente e semplicemente abbandonata.

LA FILOSOFIA DELLA STORIA DI HEGEL CONSIDERAVA IL PROPRIO TEMPO COME IL COMPIIMENTO DELLA MODERNITÀ E DELLA STORIA UMANA STESSA.

PER FEUERBACH È L'UOMO CHE HA INVENTATO DIO, MA NON PER QUESTO IL SOGGETTO È UNO SPIRITO ASSOLUTO, BENSÌ UN ANIMALE SOCIALE E PROGRESSIVO.

MARX AL POSTO DEL SOGGETTO-COSCIENZA METTE UN SOGGETTO STORICO COLLETTIVO, LA CLASSE OPERAIA, CHE INSTAURERÀ IL COMUNISMO MODERNO.

SCHOPENHAUER
RITIENE CHE LA
SOGGETTIVITÀ SIA
UN DESTINO CHE CI
RENDE INFELICI E
PROPONE LA RINUN-
CIA ALLA VOLONTÀ
SOGGETTIVA.

2. Se la sinistra hegeliana riconosceva dunque a Hegel un ruolo positivo importante nella storia della filosofia, ci sono filosofi che lo hanno visto semplicemente come un ostacolo al retto pensiero. Per esempio, il filosofo e pedagogista tedesco **Johann Friedrich Herbart** (1776-1741) rifiutò l'identificazione idealistica dell'essere e del pensiero e tentò di ricostruire la metafisica, rifacendosi a Parmenide. E **Arthur Schopenhauer** (1788-1860 ► Cap. 2, § 1-3), collega di Hegel a Berlino, considerava il famoso filosofo idealista addirittura un ciarlatano. Il suo ottimismo storico e la sua fiducia nella Ragione erano, secondo lui, una completa illusione e il suo ruolo culturale essenzialmente negativo. Schopenhauer è uno dei primi filosofi europei che *conosce e sviluppa il pensiero buddista*, e vede la vita essenzialmente come sofferenza, che possiamo attenuare solo attenuando progressivamente anche la nostra volontà di vivere. La sua proposta dunque era *l'annullamento progressivo del soggetto* – dagli idealisti invece considerato qualcosa di assoluto. Il suo pensiero ebbe successo solo con la crisi culturale che seguì il fallimento delle rivoluzioni del 1848-49, e che pose fine al clima idealistico e romantico che caratterizzava buona parte della letteratura e della cultura di questo periodo.

PER KIERKEGAARD,
"FILOSOFO DELL'E-
SISTENZA", OGNI
SOGGETTO È CON-
TINGENTE, UNICO
NEL SUO GENERE,
NON RIDUCIBILE
ALL'UNIVERSALE.

Il filosofo danese **Søren Kierkegaard** (1813-1855, ► Cap. 2, § 4-6) considerò la ragione totalizzante e necessaria di Hegel del tutto incapace di comprendere l'**esistenza del singolo**, quel soggetto limitato e mortale che noi siamo. Il singolo non vive nelle dimensioni della *necessità* e dell'*universalità*, ma in quelle della *possibilità*, della *contingenza*, dell'*unicità*. Il pensiero di Kierkegaard fu però a lungo ignorato e sarà ripreso nel Novecento dall'**esistenzialismo**.

I TEMPI DELL'AFFER-
MAZIONE DEL PEN-
SIERO DEI GRANDI
MAESTRI DEL PRIMO
OTTOCENTO FURONO
LUNGHISSIMI.

Va sottolineato dunque che i tempi dell'elaborazione della filosofia dei grandi maestri non corrispondono con quelli del loro accoglimento da parte dell'opinione pubblica colta. Abbiamo appena visto il caso di Schopenhauer e Kierkegaard. Ma anche il positivismo, ispirato in buona parte a Comte, si svilupperà soprattutto dopo la delusione del 48-49; quanto a Marx, rielaborerà ancora il suo pensiero dopo quella data, e avrà un significativo impatto sulla cultura solo a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento. Inoltre è la filosofia stessa che sta cambiando la sua collocazione nella società: nel Settecento illuministico *philosophe* poteva significare anche scienziato, o comunque fautore dell'innovazione scientifica, e diversi scienziati in senso specialistico erano anche filosofi. Ma la *specializzazione crescente delle varie branche della scienza* rende ora questo doppio ruolo quasi impossibile. *La filosofia sta così diventando una disciplina universitaria separata dalle altre*. E il positivismo, quasi dominante dopo il 48-49, esalterà la conoscenza scientifica come tale e considererà la filosofia poco più di un commento al vero sapere: le scienze positive.

NELL'OTTOCENTO
LA FILOSOFIA SI È
ANDATA SEPARANDO
DALLA SCIENZA.

CAPITOLO 1.

La filosofia politica e sociale tra la Restaurazione e le rivoluzioni del 1848-49

L'industrializzazione, cominciata in Inghilterra nel Settecento, sta ormai diffondendosi sul continente europeo.

Proprio Marx, critico severissimo del capitalismo, nel Manifesto del partito comunista del 1848, ne riconosce la funzione progressiva: in circa un secolo la borghesia capitalistica ha creato un apparato industriale. Afferma infatti che in circa un secolo la borghesia ha creato delle forze produttive "la cui importanza supera quanto mai avessero fatte tutte insieme le generazioni passate: soggiogamento delle forze naturali, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamenti di interi continenti, fiumi resi navigabili, intere popolazioni sorte quasi per incanto dal suolo..." (Marx-Engels, Opere scelte, Editori Riuniti, 2001, p. 257). Il progresso, precedentemente annunciato dal pensiero moderno, è ormai in corso. Con esso tutti devono fare i conti.

§ 1. Il pensiero cattolico reazionario: Joseph De Maistre

La Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche mostrano il fallimento del progetto moderno dell'autonomia dell'uomo?

1. Nella Francia del primo Ottocento la filosofia ha come riferimento obbligatorio la rivoluzione del 1789. Tanto i suoi sostenitori che i suoi avversari tradizionalisti erano propensi a considerarla un prodotto dell'illuminismo, anche se ovviamente di essa davano giudizi opposti.

È facile caratterizzare negativamente i tradizionalisti, definendoli come reazionari imbevuti di nostalgia per il passato. In realtà la campagna di *scristianizzazione condotta dalla Rivoluzione Francese, la repressione in Vandea, la resistenza popolare spagnola e tirolese, di matrice cattolica, contro l'Impero

SCRISTIANIZZAZIONE, GUERRILLA POPOLARE CATTOLICA E GUERRE NAPOLEONICHE HANNO LASCIATO UNA CICATRICE.

PER I TRADIZIONALI-
STI LA RIVOLUZIONE,
L'IMPERO E LE LORO
CONSEGUENZE
NEGATIVE ERANO
DOVUTE ALL'IDEA
ILLUMINISTICA
DELL'AUTONOMIA
DELLA RAGIONE.

PER DE MAISTRE
L'UOMO È LIBERO,
MA È DIO CHE GUIDA
LA STORIA A SUA
INSAPUTA.

LA LIBERTÀ
REPUBBLICANA
PORTA ALL'ANAR-
CHIA. L'AUTORITÀ
MONARCHICA È
L'UNICA GARANZIA
DI UNA CONVENENZA
ORDINATA.

Napoleonico, e le stesse guerre napoleoniche avevano lasciato molte dolorose cicatrici nello spirito dei cattolici. Questi autori dunque esprimevano istanze legittime e, per quanto miopi siano stati sotto diversi profili, erano autori influenti.

In sintesi il **tradizionalismo** è una *reazione all'ottimismo razionalistico degli illuministi*, i quali pensavano che il progresso della cultura e del diritto sarebbe bastato a stabilire un ordine soddisfacente nella società. I tradizionalisti pensano invece che *l'ordine sociale non può essere prodotto artificialmente, tecnicamente, dall'uomo, ma si costituisce attraverso la storia per un'opera, in ultima analisi, divina, di cui gli uomini sono solo strumento*. In Dio è l'origine dell'autorità, senza la quale il corpo sociale non costituisce un tutto unitario; dal basso, invece, cioè dalla molteplicità degli individui, non può nascere una vera unità e quindi le dottrine della sovranità popolare portano all'anarchia.

2. Joseph De Maistre (1753-1821), diplomatico savoiarso di lingua francese al servizio del Regno di Sardegna, fu uno dei massimi esponenti di questa corrente di pensiero, che ebbe importanti esponenti in Francia, tra cui, per un certo periodo, Lamennais, che divenne più tardi un esponente del cattolicesimo liberale e democratico (◀ SdP, § 2).

De Maistre condanna fermamente gli eventi rivoluzionari, che portarono alla decapitazione del re, rappresentante del potere divino, alla campagna di scristianizzazione e al Terrore, ma li inquadra dentro una teologia provvidenzialistica della storia derivata da sant'Agostino. Per lui, i rivoluzionari sono responsabili dei crimini che hanno compiuto, perché *la loro volontà era libera, ma nello stesso tempo sono stati mossi con necessità dal piano della Provvidenza*, che voleva mostrare per mezzo loro i rischi fatali che l'autoaffermazione moderna dell'uomo comporta.

Il pensiero moderno illuministico ha considerato la società politica non come una società naturale voluta dal Creatore, ma come il risultato di un patto tra soggetti liberi e isolati. Di conseguenza le costituzioni politiche uscite dal periodo rivoluzionario e imperiale sono state pensate come espressioni della volontà astratta della ragione umana, e non hanno tenuto conto né della tradizione cristiana in generale, né di quelle nazionali e locali sviluppate nei secoli dai popoli. De Maistre mostra dunque un'attenzione per la storia delle tradizioni e delle istituzioni analoga a quelle di Vico, dei romantici e di Von Savigny (◀ SdP, § 1).

De Maistre è contrario all'idea stessa di Costituzione: un semplice documento studiato a tavolino non può esprimere lo spirito dell'evoluzione secolare di uno Stato. Per lui l'istituzione della monarchia è legittimata dalla sua lunghissima durata, e dall'ordine e dalla stabilità che garantisce. Le repubbliche che partono dall'idea non realistica dell'eguaglianza degli uomini finiscono per rivelarsi squilibrate e instabili. Invece davanti al monarca i sudditi sono in un certo senso davvero tutti eguali: ugualmente sottomessi all'obbedienza.

E l'unità religiosa dello Stato sotto un monarca è necessaria per la sua coesione politica. La ragione individuale provoca solo una moltiplicazione caotica di opinioni diverse in conflitto. *Il potere politico e quello religioso dunque non vanno separati, ma unificati.* Il potere assoluto dei monarchi del resto è limitato dalla tradizione e dovrebbe essere sottoposto alla giurisdizione morale e religiosa del papa.

Alcune di queste idee richiamano il realismo pessimista di Hobbes. De Maistre, però, in quanto cattolico tradizionalista, afferma la necessità della guida papale sui sovrani europei, e ne intravede la possibilità nella restaurazione del potere della Chiesa (secondo lui la «resurrezione del trono pontificio» è la speranza dell'Europa). Inoltre, come si è detto, è convinto dell'azione della Provvidenza nella storia, come nel caso della Rivoluzione Francese. Essa è stata suscitata dalla provvidenza per purificare la Francia dalla corruzione libertina dell'Ancien Régime. Non solo, ma la sua tragica conclusione è stata *la dimostrazione storica dell'impossibilità dell'uomo di governare se stesso sulla sola base della propria ragione.* I rivoluzionari, ribellandosi, hanno pensato di diventare padroni del proprio destino ma, col Terrore, hanno creato i loro stessi boia.

De Maistre può affermare così senza esitazione il *fallimento del progetto moderno, che vuol promuovere l'autonomia del soggetto.*

LA RIVOLUZIONE FRANCESE HA MOSTRATO CHE L'UOMO È INCAPACE DI GOVERNARE SE STESSO SULLA BASE DELLA RAGIONE. IL PROGETTO MODERNO È DUNQUE FALLITO.

§ 2. *Liberalismo e *liberismo in Francia

Tra i grandi liberali francesi spicca Tocqueville. Grazie a lui scopriamo l'altra faccia dell'opinione pubblica: essa critica la politica, ma è anche scuola di conformismo sociale.

§ 2.1. Il pensiero politico liberale

All'inizio dell'Ottocento, per indicare la reazione dei ceti intellettuali borghesi contro l'assolutismo napoleonico, si comincia a fare uso sistematicamente del termine di **liberalismo** (Locke, che molti considerano il padre storico della teoria liberale, non usava ancora questo termine).

1. Benjamin Constant (1767-1830), discendente da una famiglia protestante francese rifugiatasi nel Seicento in Svizzera, autore di romanzi, studioso di storia delle religioni, partecipò alla vita politica francese dai tempi della Repubblica fino alla Restaurazione (fu anche nominato membro del Tribunato), difendendo i principi della libertà individuale prima contro il potere illimitato di Napoleone e poi contro l'autoritarismo della monarchia restaurata.

È l'autore tra l'altro di un breve *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), che ebbe uno straordinario successo. Anche se considera superiore la libertà dei moderni, apprezza positivamente la liber-

LA LIBERTÀ DEGLI ANTICHI CONSISTEVA NELLA PARTECIPAZIONE DIRETTA AL POTERE PUBBLICO, MA SENZA LIBERTÀ RELIGIOSA.

LA LIBERTÀ DEI MODERNI È LIBERTÀ DAL POTERE: LIBERTÀ DI COSCIENZA E DI PROPRIETÀ.

tà degli antichi di partecipare attivamente e collettivamente alla vita politica. *Tale partecipazione è comunque impossibile nei grandi e complicati Stati moderni*, e tra l'altro in Atene il tempo per occuparsi di politica esisteva grazie alla schiavitù. Nel mondo moderno la schiavitù non c'è, ma il cittadino-proprietario è assorbito dagli impegni economici e mercantili, e preferisce il sistema rappresentativo alla democrazia diretta. Osserva comunque che la libertà di partecipazione antica comportava la soggezione alla dittatura della maggioranza, e la rinuncia alla libertà di religione (◀ nel Vol. 1, Cap. 5, § 1, abbiamo mostrato però che tale rinuncia aveva un peso relativo). Per dirlo con una formula sintetica: la libertà degli antichi è prima di tutto **"libertà di"** (di partecipare al potere), quella dei moderni è prima di tutto **"libertà da"** (dal potere, anche da quello della maggioranza).

Infatti *Constant, difensore dei diritti delle minoranze, mette in guardia contro la dittatura della maggioranza*. Perciò è necessaria la divisione dei poteri, con la quale un potere viene limitato da un altro potere (◀ Montesquieu, Vol. 2, Cap. 10). Egli così propone un ideale costituzionale vicino alla *constitution octroyée* francese del 1814. Considera il potere del re come potere neutro, al di sopra delle parti, perché privo di propri interessi. Si oppone al suffragio universale perché può portare all'espropriazione dei proprietari e alla guerra civile. Per la difesa della libertà ha più fiducia nella Camera dei Pari, ereditaria, che nella camera dei rappresentanti popolari, la cui preoccupazione unica è la rielezione.

SOLO IL CITTADINO-PROPRIETARIO HA DIRITTO AL VOTO PERCHÉ HA PIÙ SENSO DELLA RESPONSABILITÀ.

Difendere la *proprietà, base della competenza e del senso di responsabilità del cittadino* (perciò *il non-proprietario non deve votare*) e la *proprietà fondiaria* in particolare rappresenta una priorità per lo Stato, che è tenuto a garantire il diritto di voto solo al cittadino-proprietario. Diversamente da Locke, però, non crede che la proprietà esistesse prima dello società civile e indipendentemente da essa, come un dato naturale; tuttavia per lui essa è la base reale dello Stato e della società. È convinto che lo sviluppo del mercato diffonderà la piccola e media proprietà, ed è contrario all'inalienabilità feudale della terra e alla legge del maggiorasco (che escludeva i figli minori dall'eredità). E infine è fautore del potere municipale e del decentramento amministrativo.

La sua filosofia è una sorta di umanismo romantico, e si ricollega alla filosofia del soggetto e della coscienza, di tradizione francese; egli crede poi sostanzialmente nel *progresso spirituale e sociale dell'umanità*, per quanto costellato di sciagure e disastri. Per lui il genere umano è perfettibile e *tende all'eguaglianza*. È ostile all'utilitarismo e all'idea che la vita umana e l'economia siano semplice ricerca del profitto: *sono gli ideali e i doveri che danno senso alla vita umana, e la libertà è qualcosa di sacro*. Egualmente difende i diritti individuali contro il dispotismo dell'Ancien Régime, ma anche contro quello napoleonico.

2. È significativa anche la storia del sacerdote **Félicité De Lamennais** (1782-1854): dapprima seguace di De Maistre, diviene l'esponente più noto del cattolicesimo liberale, e sostiene la necessità della separazione tra Stato e Chiesa, pensando che il cattolicesimo avrebbe dovuto riconquistare il posto che aveva perduto nella cultura francese solo in una situazione di piena autonomia rispetto al potere civile, senza alcun Concordato con esso. Egli, a partire dal 1830, è un animatore del giornale *L'Avenir* (condannato dal papa nel 1832). Ormai fuori dalla Chiesa Cattolica, ritiene che *il suffragio universale e la libertà di associazione politica e sindacale per i lavoratori*, insieme alla diffusione dell'*istruzione pubblica* e dell'*accesso agevolato al credito*, diffonderanno la proprietà e porteranno alla giustizia sociale (idee che nel Novecento avranno un posto centrale proprio nella dottrina sociale della Chiesa).

IL CATTOLICO LIBERALE LAMENNAIS È FAVOREVOLE ALLA SEPARAZIONE STATO-CHIESA.

3. Il conte **Alexis de Tocqueville** (1805-1859), un esponente di spicco del liberalismo francese, appartiene ad una generazione che ha visto ormai gli effetti dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, ed è un precursore della sociologia e degli studi sulla società di massa. Diversamente da altri liberali, egli riconosce anche il valore dell'eguaglianza; soggiorna a lungo negli Usa proprio nell'era dell'allargamento del suffragio e della propaganda in stile *populista del presidente Jackson, e pubblica nel 1835 e nel 1840 i due volumi della *Democrazia in America*, un capolavoro della filosofia liberal-democratica e della sociologia ante-litteram, che hanno subito un grande successo e influenzeranno il liberaldemocratico John Stuart Mill (► Cap. 4, § 3-5).

TOCQUEVILLE STUDIA DAL VIVO LA DEMOCRAZIA IN AMERICA, E VI VEDE IL FUTURO DELL'EUROPA.

Scritti non solo sulla base di documentazione diretta, ma anche con partecipazione emotiva ed efficacia letteraria, hanno come tema la *possibilità della libertà individuale in un regime di eguaglianza* non solo politica, ma anche etico-sociale. Cioè in una situazione in cui non si riconosce più la superiorità tradizionale né dei nobili, né delle antiche famiglie borghesi, né dei colti, e in cui le uniche differenze riconosciute socialmente sono solo economiche. Il quadro disegnato dallo studioso è pieno di luci ed ombre, ma la sua previsione è che *l'intera società occidentale tenda necessariamente a diventare una società egualitaria di massa*.

NELLA LIBERA AMERICA VIGE L'EGUAGLIANZA POLITICA TRA I CITTADINI, CHE INOLTRE SI SENTONO UGUALI DAL PUNTO DI VISTA ETICO-SOCIALE.

Per lui gli aspetti positivi della società americana dei suoi tempi sono la vivacità della vita associativa ed economica e l'autostima dei cittadini, la cui qualità umana è da lui considerata più elevata di quella dei popolani europei. In una società in cui la vera aristocrazia è assente e la terra abbondante, tutti hanno accesso alla proprietà e le differenze sono solo di dimensione economica, non di ceto. Egualmente positivo è il decentramento amministrativo e la sostanziale autonomia dei poteri locali, animata dall'attiva partecipazione dei cittadini.

GLI AMERICANI SONO INTRAPRENDENTI, SPESSO HANNO UNA VIVACE TENDENZA AD ASSOCIARSI E NON SI CONSIDERANO INFERIORI AI LORO GOVERNANTI...

Aspetti negativi sono il *conformismo di massa* e il *dominio dell'opinione pubblica*, che portano ad una generale somiglianza delle opinioni e alla mediocrità della classe dirigente, che si preoccupa soprattutto di piacere alla gente, e l'*ir-*

... MA SONO CONFORMISTI.

LA SOCIETÀ
DI MASSA E
L'INDUSTRIALIZZA-
ZIONE PROVOCANO
CENTRALIZZAZIONE
E BUROCRATIZZA-
ZIONE.

IL SENSO DELLA ESI-
STENZA INDIVIDUALE
STA NEL REALIZZARE
LIBERAMENTE IL
TIPO DI VITA PRE-
FERITO. LA SOCIETÀ
DI MASSA DEMO-
CRATICA TENDE AD
IMPERIRLO.

rilevanza politica e sociale degli intellettuali, che invece per Tocqueville devono costituire la vera anima della società. La maggioranza impone il suo punto di vista non con la violenza, ma con la pressione morale e con l'esclusione sociale. Tuttavia il ceto dei magistrati e dei giuristi (non dei politici di professione, interessati solo all'opinione degli elettori) è un freno al dispotismo della maggioranza.

Ma Tocqueville vede anche in Europa i sintomi dell'avvento inevitabile della società egualitaria di massa. Solo che la società europea è meno vivace, e gli Stati sono appesantiti da un apparato burocratico sviluppatosi nei secoli, che in Francia è stato ereditato e anzi ampliato dalla Rivoluzione e dall'Impero. L'industrializzazione capitalistica, con la sua richiesta di infrastrutture e di amministrazione efficiente, spinge lo Stato a svilupparsi, mentre la rivoluzione o la modernizzazione hanno ridotto o eliminato i *poteri intermedi*, sia quelli delle amministrazioni locali, sia quelli dei notabili tradizionali, accentuando la centralizzazione.

Per lui, *la realizzazione dell'individuo coincide con la sua capacità di badare a se stesso e di realizzare autonomamente la vita che vuole*, e il pericolo dello Stato democratico e della società di massa consiste proprio nell'indicargli in modo soffocante la via della felicità e nel predisporre le condizioni del suo benessere e la sicurezza della sua vita. E la forte uniformità sociale della società egualitaria di massa si accompagna all'individualismo sfrenato e allo scarso interesse per la partecipazione alla vita collettiva.

Tocqueville però si rende conto – come Marx e i socialisti- che la vita del lavoratore manuale si riduce sempre più alla pura attività lavorativa, e che – differentemente dalle società precapitaliste- in caso di crisi economica il padrone non ha alcun interesse per il destino di quelli che lavorano per lui. Egli indica come rimedi l'associazionismo e il decentramento amministrativo, e riconosce nel **cesarismo** (come quello del presidente Luigi Bonaparte, diventato con un plebiscito imperatore) uno dei mali della democrazia, dovuto alla mancanza di partecipazione e al conformismo. Invece la **stampa libera**, con la sua critica politica razionale, per lui è un fattore positivo di ri-socializzazione degli individui isolati.

§ 2.2. Gli economisti liberisti francesi

Insieme alla filosofia liberale si sviluppa in questo periodo il pensiero economico ***liberista** (altrimenti detto **liberoscambista**). Già secondo Locke la vera libertà dell'individuo deve includere la libertà di mercato. Secondo gli economisti francesi **Jean-Baptiste Say** (1767-1832) e **Frédéric Bastiat** (1801-1850) l'intervento dello Stato in economia non solo limita la libertà d'azione degli individui, ma limita anche il progresso economico della società. Il libero mercato, per far crescere la produzione e l'occupazione, non ha alcun bisogno dell'intervento statale, e anzi la regolazione dall'alto dell'e-

conomia è nociva. Say, che fu anche imprenditore industriale, è convinto che nel mercato, se lasciato assolutamente libero, l'offerta stimoli la domanda, e che la quantità dell'insieme dell'offerta di mercato (o offerta aggregata) corrisponda alla quantità dell'insieme della domanda (o domanda aggregata), per cui esse stanno spontaneamente in equilibrio. Perciò la crisi capitalistica è necessariamente dovuta a fattori estranei al mercato (privilegi di ceto, tariffe doganali, guerre, tasse, ecc.). È quanto pensano anche gli economisti inglesi della Scuola di Manchester (► Cap. 1, § 3.2).

Inoltre Say, pur ispirandosi ad Adam Smith, contesta l'idea che il valore delle merci dipenda in ultima analisi dal lavoro necessario a produrle. Al posto di questo fattore oggettivo egli ritiene che a determinare i prezzi sia l'utilità (soggettiva) per il consumatore. Questa teoria sarà sviluppata nei dettagli molti decenni dopo (► Cap. 4, § 4).

§ 3. L'utilitarismo e il pensiero politico-sociale inglese

Per Bentham, ognuno stabilisce per conto suo ciò che costituisce la sua felicità. Ma che motivo ha il mio io ad andar d'accordo con l'utilità della maggioranza, come immagina Bentham?

§ 3.1. Bentham e il pensiero liberale e democratico

1. Come si è accennato nella SdP, il riferimento all'**ordine naturale** per stabilire le regole sociali e i diritti individuali, che aveva caratterizzato gran parte della filosofia illuministica è affiancato o sostituito da un richiamo ai valori della coscienza, o alla cultura e alla tradizione nazionali, come in molti romantici tedeschi, o anche ad una religione dell'umanità basata sul sentimento morale, come in Mazzini.

La dottrina dei diritti naturali, che aveva caratterizzato la Rivoluzione Francese e quella Americana, non ha più molto credito nemmeno in Inghilterra, dove subisce anche la concorrenza della filosofia **utilitarista** di **Jeremy Bentham** (1748-1832), che nella sua lunga vita collegò la cultura illuministica inglese settecentesca con liberalismo democratico dei **radicali** dell'Ottocento.

Il suo maestro, David Hume, aveva già criticato la pretesa di fondare il diritto e il contratto sociale sulla natura. Bentham riprende queste idee in un contesto di piena fiducia nel calcolo e nella scienza rigorosa (*scientismo), che si diffonderà poi anche nel resto d'Europa nel corso dell'Ottocento (► positivismo). Egli pensa infatti che la morale e le scienze sociali stiano diventando scienze effettive e che la felicità individuale sia calcolabile matematicamente, come somma algebrica dei piaceri e dei dolori. Ogni individuo decide liberamente i suoi gusti e i suoi consumi, e l'utile della società è la somma degli utili degli individui.

BENTHAM, DI FORMAZIONE ILLUMINISTICA, È UN DEMOCRATICO RADICALE CHE DIFFONDE L'UTILITARISMO, ABBANDONANDO L'IDEA DELL'ORDINE NATURALE.

SECONDO L'UTILITARISMO, L'INDIVIDUO CALCOLA IL SUO UTILE, SCEGLIE SULLA BASE DEI SUOI GUSTI, E PUÒ FARE FARE IL BILANCIO DEI SUOI PIACERI E DOLORI.

ETICA E POLITICA HANNO COME FINE LA MASSIMA FELICITÀ DEL MAGGIOR NUMERO. L'EDUCAZIONE MORALE DEVE MOSTRARE AL SINGOLO IL SUO INTERESSE A INSERIRSI NELLA SOCIETÀ.

LE PENE SERVONO A PREVENIRE IL CRIMINE, NON A PUNIRE L'INGIUSTIZIA. LA GIUSTIZIA È UNA CONVENZIONE. "BUON GOVERNO" È QUELLO CHE RENDE CONVENIENTE OBBEDIRE ALLA LEGGE.

BENTHAM SI OCCUPA DI DISPOSITIVI DI CONTROLLO SOCIALE: IL PANOPTICON E LE WORKHOUSES. LA LIBERA CONCORRENZA FA INTERIORIZZARE LA DISCIPLINA DEL LAVORO.

Per lui *il principio fondamentale dell'etica e della politica consiste nell'agire in vista della massima felicità di tutti*, o almeno, più realisticamente, *della massima felicità del maggior numero di persone*. Egli tuttavia era ben cosciente del fatto che l'altruismo umano è alquanto limitato, e che il singolo tende in primo luogo a soddisfare il suo interesse. La pubblica istruzione e l'educazione morale dovrebbero avere il fine di far capire al singolo che sul lungo periodo, in una società basata sul libero scambio, il suo interesse "ben inteso" dovrebbe coincidere con quello dell'insieme della società, mentre la **sanzione morale** dell'opinione pubblica dovrebbe scoraggiarlo dai comportamenti antisociali. Ma, in ultima analisi, per disciplinare efficacemente l'individuo ci sono le **sanzioni politiche**, cioè le pene previste dalle leggi.

Riprendendo Beccaria, egli sostiene che la funzione delle pene sia quella di rendere non conveniente il crimine, non quella di punire l'ingiustizia (◀ Vol. 2, Cap. 10). Per lui, come per Hume, non esiste nessuna giustizia naturale: l'idea di giustizia è frutto di convenzioni e di leggi. I cittadini nel complesso obbediranno alle leggi finché l'obbedienza nel complesso avrà meno inconvenienti della ribellione. Il buon governo è quello che rende conveniente obbedire alla legge, rendendo certa la punizione dei trasgressori, rendendo sicura la società e incrementando il progresso. In sostanza dunque *è giusto ciò che è più utile per la maggioranza*.

Questo modo di ragionare da un lato si adattava alla progettazione di programmi di riforma amministrativa, invitando il riformatore a considerare le conseguenze sociali delle leggi, più che gli astratti principi – tipici per esempio del giusnaturalismo kantiano. Dall'altro nel lungo periodo avrebbe provocato la protesta di individui e minoranze travolti da norme a favore dell'uomo medio, o di ciò che i governi consideravano essere l'uomo medio.

Bentham era convinto che fosse necessario che gli individui *interiorizzassero il controllo sociale*, prendendo l'*abitudine* (◀ Hume) a rispettare la legge. A questo scopo egli immaginò l'istituzione del **panopticon**, cioè di una prigione circolare, in cui da una torre posta al centro fosse possibile che dei sorveglianti potessero sorvegliare l'insieme delle celle attraverso apposite finestre. Essi però non dovevano essere visibili dai reclusi, che così non avrebbero saputo quando fossero sorvegliati, o no. Questo modello era applicabile anche ad ospedali, manicomi, ospizi, ecc. (di questo dispositivo di controllo sociale si occuperà il sociologo Michel Foucault negli anni Sessanta del Novecento ▶ Cap. 16, § 6.3). Inoltre, ai tempi delle grandi crisi di disoccupazione della Restaurazione, Bentham si occupò anche delle case di lavoro (*workhouses*) per gli indigenti, che, in cambio del semplice mantenimento, lavoravano molto duramente: nell'interesse della produzione sociale, si sosteneva che dovevano essere sottoposti ad una severa *disciplina del lavoro*. In questo senso, Bentham vedeva con favore l'istituzione del libero mercato basato sulla concorrenza perché al suo interno l'individuo tende a *interiorizzare la disciplina del lavoro, spinto dalla minaccia della fame*

e del bisogno, rendendo superflue le punizioni inflitte dallo Stato. Nel mercato concorrenziale lo Stato può evitare di infliggere pene non necessarie per combattere il vagabondaggio e l'accattonaggio, perché la sanzione fisica della fame è sufficiente a spingere l'individuo a lavorare contribuendo così al benessere sociale.

In politica, da giovane era stato fautore del governo illuminato, poi favorevole alle riforme costituzionali americana e francese, e infine, dopo un periodo di disillusione successivo al Terrore, divenne fautore della repubblica democratica a suffragio universale. Bentham (contrariamente a Rousseau) dà ormai per scontato che il popolo eserciti la sua sovranità solo per via **rappresentativa**, ma ritiene che il potere sia per principio **indivisibile** (contrariamente a Montesquieu e a Constant). La camera unica dei rappresentanti e il governo devono però essere sottomessi alla critica dell'**opinione pubblica**.

Bentham è fautore del suffragio universale, mentre il suo amico e discepolo radicale **James Mill** (1773-1836) come i liberali classici intende limitare il suffragio ai possidenti. Quanto al libero mercato, esso è per lui il fondamento del benessere economico collettivo, perché porta all'armonia spontanea degli egoismi individuali. Poiché nessuno meglio dell'individuo conosce i propri interessi, al governo non spetta alcun fine etico, ma solo il compito di garantire libertà di mercato e sicurezza della proprietà. Tuttavia Bentham ritiene necessario in determinati casi l'intervento redistributivo dello Stato per ristabilire la sicurezza della vita dei cittadini.

BENTHAM È A FAVORE DELLA DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA, DEL SUFFRAGIO UNIVERSALE E DEL LIBERO MERCATO.

2. Nel periodo in cui Bentham elabora la propria filosofia nascono i primi grandi **sindacati nazionali inglesi** (*Trade Unions*), che richiedono tra l'altro la piena libertà di associazione, e si sviluppa anche il **cartismo**, cioè il movimento per la «carta del popolo», in cui i lavoratori rivendicano la **democrazia** e il **suffragio universale**. A questo movimento prendono parte anche gli owenisti, seguaci del piccolo imprenditore e filantropo inglese **Robert Owen** (1771-1858), che ritiene possibile che la produzione industriale sia svolta da **cooperative di produzione dei lavoratori** e comincia a fondare alcune cooperative modello.

I lavoratori inglesi che fecero i grandi scioperi degli anni Trenta hanno un posto nella storia del socialismo e della filosofia politica: mostrarono in modo esemplare ai militanti socialisti di tutto il mondo la forza della classe operaia come soggetto storico, quando essa sia consapevole di essere la *fonte della produzione che tiene in vita l'intera società*. Un opuscolo del lavoratore e attivista **William Benbow** del 1832 chiamava lo sciopero generale *Grand National Holiday*, la grande vacanza nazionale dei lavoratori salariati, che egli propose per la durata di un mese intero, nel quale gli operai avrebbero potuto discutere del destino comune e progettare una nuova società. Benbow, come anche Owen, era convinto che il progresso della società e della civiltà richiedesse una presa di coscienza dei lavoratori.

IL CARTISMO RIVENDICA IL SUFFRAGIO UNIVERSALE. SI MUOVONO ANCHE I COOPERATIVISTI E LE TRADE UNIONS.

È PROGETTATO UNO SCIOPERO GENERALE, CHE DOVREBBE PERMETTERE AI LAVORATORI DI PRENDERE COSCIENZA DELLA LORO FUNZIONE E DI IMMAGINARE UNA NUOVA SOCIETÀ.

Nel 1839 il movimento cartista rinunciò allo sciopero generale per evitare una guerra civile, ma le sue idee restarono vive. Il movimento delle *Trade Union* nel tempo si sarebbe organizzato e consolidato. Gli *anarco-sindacalisti e il filosofo Georges Sorel circa settant'anni più tardi avrebbero addirittura visto nel “*mito dello sciopero generale*” il principale stimolo ideale capace di risvegliare la coscienza delle masse moderne.

§ 3.2. Il pensiero economico inglese

3. In questo periodo si forma anche la cosiddetta **Scuola di Manchester**, un gruppo di imprenditori, economisti e politici che, in nome del libero mercato, lottano per l'abolizione delle leggi protezionistiche sull'importazione di grano, che favoriscono la rendita fondiaria dei grandi proprietari agricoli. **Richard Cobden**, il leader di questo gruppo, era convinto, come i liberisti francesi, che il mercato libero si sarebbe regolato perfettamente da solo a vantaggio di tutta la società e si opponeva tanto al protezionismo e alle guerre coloniali, quanto alla politica di assistenza sociale.

Il più grande economista di questo periodo è **David Ricardo** (1772-1823) che rielabora il pensiero di Adam Smith. Egli è profondamente convinto, come il suo maestro, che la concorrenza stimoli la produzione della ricchezza delle nazioni ed il benessere generale. Tuttavia non è affatto ottimista sul destino del capitalismo industriale. Egli ritiene che *il saggio generale del profitto*, cioè la percentuale di profitto che si ottiene in media investendo un capitale di grandezza data, *tende, nel mercato capitalistico, non a crescere, ma a diminuire*, minando la salute dell'economia. Eccone la ragione: con l'aumentare della popolazione, vengono messe a coltura terre via via meno fertili e meno facilmente coltivabili, per cui l'aumento dei costi dei loro prodotti diminuisce i profitti delle imprese che le coltivano, mentre le rendite dei proprietari terrieri (un peso parassitario per gli imprenditori affittuari) diminuiscono di meno, grazie al potere esclusivo dato dalla proprietà. In tal modo diminuiscono i profitti nell'intero settore agricolo. A causa della concorrenza, la diminuzione dei profitti agricoli si trasmette a tutti i settori, provocando le crisi di mercato, che cominciano a manifestarsi in modo catastrofico (disoccupazione e fame) in questo periodo.

Il periodico manifestarsi delle crisi capitalistiche induce alcuni seguaci di Ricardo ad abbandonare il liberalismo e a orientarsi verso il cooperativismo e il socialismo. Essi formulano una critica dei rapporti sociali capitalistici sulla base della teoria ricardiana per cui *il valore delle merci è determinato dal tempo di lavoro necessario in media a produrle*. Il capitalista per loro ha certo il diritto di trattenere quanto gli serve a rimborsare le sue spese di capitale e le sue ore di lavoro di imprenditore, ma non ha diritto all'intero profitto. Ricordiamo che i salari di allora si riducevano a quanto bastava appena per comprare i mezzi minimi di sussistenza: per i ricardiani la redistribuzione di parte del profitto

LA “SCUOLA DI MANCHESTER”, LIBERISTA, ATTACCA I PRIVILEGI DELLA RENDITA FONDIARIA.

RICARDO: A CAUSA DELLA RENDITA FONDIARIA PARASSITARIA IL SAGGIO DEL PROFITTO DIMINUISCE.

SECONDO I RICARDIANI, IL CAPITALISTA SI IMPADRONISCE DELLA RICCHEZZA PRODOTTA DAL LAVORO OPERAIO OLTRE IL LIMITE DI QUANTO GLI SPETTA.

agli operai, che certo lo avrebbero speso subito, avrebbe da un lato stimolato l'economia evitando le crisi, e dall'altro avrebbe reso possibile una loro partecipazione alla proprietà, o la formazione di cooperative operaie.

In particolare il ricardiano **William Thompson** aderisce al cooperativismo di Owen (◀ SdP, § 2). Il ricardiano americano **John Francis Bray** (1809-1897) si spinge ad immaginare una nuova società in cui *i produttori possano ritirare dai magazzini che contengono i prodotti dell'insieme del lavoro sociale una quantità di beni corrispondente alle loro ore di lavoro*, usando non il denaro, ma buoni rilasciati dalle associazioni cooperative. Questa idea influenzerà la concezione marxiana del socialismo (▶ Cap. 4, § 6).

PER BRAY NELLA SOCIETÀ SOCIALISTA L'APPROPRIAZIONE DI BENI È PROPORZIONALE AL LAVORO SVOLTO.

§ 4. I primi socialisti in Francia

L'aria di Parigi, cuore della Francia e città cosmopolita, che concentrava intellettuali bohémien e popolo, burocrazia e capitalismo, ogni tanto si infiamma: ci sono moti rivoluzionari nel 1789, 1795, 1830, 1848, 1871 (e nel Novecento ci sarà il '68).

La sviluppo caotico delle città industriali, affollate ed inquinate, e le catastrofiche crisi di disoccupazione che le colpiscono periodicamente, i grandi scioperi e le proteste degli operai e la circolazione delle idee illuministiche di progresso e giustizia sociale sono verosimilmente all'origine del pensiero socialista. In Francia c'è anche il ricordo dei sollevamenti popolari parigini tra il 1789 e il 1795, che avevano rivendicato i diritti sociali e il suffragio universale (deciso nella costituzione del 1793 ma non realmente applicato) e in cui si erano sviluppate le idee **socialiste** di Babeuf. Ma quest'ultimo termine non esisteva ancora.

DALL'INDUSTRIALIZZAZIONE E DALLA RELATIVA "QUESTIONE SOCIALE" NASCE IL SOCIALISMO.

La Francia è dunque il paese in cui più chiaramente prendono forma le varie concezioni del **socialismo**, idea non sempre distinguibile da quello di comunismo. Tenteremo qui di chiarire alcuni concetti, avvertendo però che l'uso dei termini ha subito poi molte oscillazioni.

1. Ha una parentela con il socialismo la *rivendicazione della tutela da parte dello Stato di specifici diritti sociali* (al lavoro, all'istruzione, all'assistenza, ecc. o anche alla protezione della piccola proprietà e del lavoro cooperativo). Consideriamo per esempio il liberale ginevrino **Simonde de Sismondi** (1773-1842; ◀ SdP, § 2), storico ed economista, il cui pensiero si diffuse presto in Francia e Inghilterra: egli riconosce gli effetti positivi della libera concorrenza ai fini della crescita tecnica ed economica, ma di fronte ai suoi effetti sociali negativi nelle crisi economiche non esita ad appellarsi all'intervento dello Stato, sia per conservare la piccola proprietà là dove esiste, sia per promuovere

I FAUTORI DEI DIRITTI SOCIALI E DELL'INTERVENTO PUBBLICO: AD ESEMPIO PER SISMONDI, LO STATO DEVE TUTELARE LA SOCIETÀ DALLE CRISI CAPITALISTICHE.

una politica sociale a favore dei lavoratori – assicurazione contro la disoccupazione, assistenza per malattia e vecchiaia, salario minimo garantito. Marx lo definì “**socialista piccolo-borghese**”. Oggi lo si definirebbe piuttosto ***liberalsocialista**. Nell’Ottocento, posizioni analoghe sono il cooperativismo (◀ SdP, § 2) e il liberalismo democratico di J. S. Mill (▶ Cap. 4, § 5).

IL PROGETTO
SOCIALISTA: PER RI-
SOLVERE I PROBLEMI
DEL CAPITALISMO CI
VUOLE UNA SOCIETÀ
NUOVA E DIVERSA.

PER FOURIER E
SAINT-SIMON IL
SOCIALISMO SARÀ
IL FRUTTO DI UNA
GRANDE RIVOLUZION-
E CULTURALE.

PER I SOCIALISTI
DEMOCRATICI
L’INSTAURAZIONE
DELLA DEMOCRAZIA
PERMETTERÀ UNA
TRASFORMAZIONE
GRADUALE.

NELL’OTTOCENTO
C’È IL MITO DELLA
GRANDE RIVOLUZION-
E POPOLARE.

I COLLETTIVISTI
VOGLIONO ABOLIRE
LA PROPRIETÀ DEI
MEZZI DI PRODUZION-
E E IL MERCATO;
INVECE PROUDHON
VUOLE CONSERVARE
LA PROPRIETÀ
FAMILIARE.

2. Il socialismo in senso forte è invece l’idea che per rendere reali i diritti sociali e la giustizia sociale e per mettere fine alle crisi capitalistiche sia necessaria una **nuova società, sostanzialmente diversa dalla società esistente**. Ma qui cominciano grandi differenze sia sui metodi per instaurare il nuovo ordine sociale, sia naturalmente sulla sua natura.

2.1. In alcuni casi, che possiamo chiamare **socialismo utopistico**, la trasformazione, sostanzialmente pacifica, sembrava piuttosto legata ad un progetto della Provvidenza, come nel caso di **Fourier**, che si considera una specie di profeta di una nuova era di armonia sociale, o alla diffusione di una nuova cultura umanitaria e di nuove élite dirigenti illuminate dalla scienza, come nel caso di **Saint-Simon** (◀ SdP, § 2). Va detto che molti discepoli dell’uno e dell’altro più tardi si associarono a progetti più concreti di riforme sociali, salariali e costituzionali.

2.2. Altri considerano *l’instaurazione della democrazia a suffragio universale* la premessa necessaria per un’instaurazione pacifica e progressiva di una società diversa. Il metodo democratico è quello indicato, per esempio, dal francese **Louis Blanc** (1811-1882), che, sotto Luigi Filippo e durante la Seconda Repubblica, lotta per il diritto al lavoro attraverso l’istituzione di officine di proprietà statale autogestite dagli operai, capaci di rimpiazzare gradualmente il sistema capitalistico privato. Questa variante prenderà il nome di ***socialdemocrazia** a partire dalla fine dell’Ottocento.

2.3. Nella prima metà dell’Ottocento e anche oltre molti si aspettano che la nuova società nasca da una *grande rivoluzione popolare*. Tale rivoluzione spesso è pensata in modo mitico, con un riferimento idealizzato alla grande rivolta del 1789 e a quelle successive del popolo parigino organizzato nella Comune. Ma può essere molto diverso l’ordine sociale che i diversi rivoluzionari intendono instaurare.

● Un primo grande discrimine riguarda la **proprietà privata**: i **comunisti**, o collettivisti, come **Blanqui** (◀ SdP, § 2) chiedono l’*abolizione della proprietà dei mezzi di produzione*, cosa che comporta anche l’*abolizione del mercato*. Di opposto parere è l’artigiano autodidatta **Joseph Proudhon** (1809-1865), che ritiene che *la piccola proprietà e il piccolo commercio individuale siano irrinunciabili*. Paradossalmente, di Proudhon si ricorda lo slogan “la proprietà è un furto”, ma egli si riferiva solo alla proprietà fondata sul privilegio e sul monopolio e credeva che la famiglia lavoratrice fosse il nucleo sociale fondamentale, costituito attorno alla piccola proprietà contadina e artigiana.

●● Un secondo discrimine riguarda lo Stato: molti sono i socialisti dell'Ottocento che ritengono che *lo Stato vada abolito*, o che *nella nuova società perderà gradualmente senso e scomparirà*. Tra i primi c'è proprio Proudhon, che per primo utilizza il termine **anarchia**, usato poi sistematicamente a partire da **Mikhail Bakunin** (1824-1876 ► § Cap. 3, § 3.2): Proudhon crede che una grande rivoluzione popolare possa abolire ogni forma di organizzazione poliziesca e burocratica, realizzando una società fatta solo di individui, o meglio di nuclei familiari. Ma per evitare la crescita di grandi proprietà capitalistiche almeno un'organizzazione per lui è indispensabile: la banca centrale che pratichi il **credito senza interessi** ai singoli. Tuttavia, anche i fautori della dittatura del proletariato, come Blanqui e poi Marx, pensano che lo Stato debba dissolversi: per loro **dittatura** (come durante la rivoluzione francese e come nell'antichità romana) significa solo governo *provvisorio* con pieni poteri (► Marx, Cap. 3, § 5.3). I saint-simoniani invece pensano che la società futura debba essere guidata da un consiglio di scienziati, di tecnici e di imprenditori, capaci di pianificare lo sviluppo. Altri – gli **associazionisti** – credono che la società debba essere regolata da accordi tra le associazioni cooperative dei produttori.

Come i liberali, anche i socialisti hanno una basilare diffidenza nei confronti dello Stato e della sua burocrazia, e propongono idee alternative, ancora molto indeterminate. Va detto che anche la democrazia parlamentare a suffragio universale richiesta da Lamennais, da Blanc o dai radicali inglesi era un'idea ancora assai indeterminata e ben poco sperimentata: prima del 1848 solo in alcuni Stati degli Usa si praticava il suffragio universale (maschile).

PER I SOCIALISTI ANARCHICI LA RIVOLUZIONE ABOLIRÀ LO STATO. PER I COMUNISTI SCOMPARIRÀ DOPO LA "DITTATURA DEL PROLETARIATO".

IL CONTESTO: LA DEMOCRAZIA PARLAMENTARE A SUFFRAGIO UNIVERSALE NON È MAI STATA SPERIMENTATA.

CAPITOLO 2.

Il rifiuto di Hegel nella cultura tedesca

Hegel occupò per i primi decenni del secolo la scena della cultura filosofica tedesca (la più dinamica e prestigiosa in quel momento in Occidente). Da molti il suo sistema era considerato (e lo considerava lui stesso) il momento più alto del pensiero moderno. L'attacco frontale contro di esso condotto in particolare da Schopenhauer e da Kierkegaard contestava l'ottimismo metafisico e storico proprio di questo filosofo, insieme all'idea moderna di progresso. Tuttavia la loro intenzione non era quella di restaurare le autorità tradizionali, come aveva tentato di fare il pensiero reazionario, ma piuttosto di scavare in profondità nelle pretese dell'ottimismo progressista.

§ 1. La filosofia di Schopenhauer, medicina per i dolori della vita

Già nell'antichità Epicuro aveva trovato un farmaco contro le avversità della vita. Come sarà quello di Schopenhauer?

NELLO STIMOLANTE
AMBIENTE INTELLET-
TUALE DI WEIMAR,
CONOSCE GOETHE,
GLI SCHLEGEL E IL
PENSIERO INDIANO.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) nacque a Danzica nel 1788 ed era figlio di un ricco imprenditore. La madre era una scrittrice di un certo successo che, dopo la morte del padre di Arthur (forse suicida), si trasferì a Weimar dove tenne un salotto frequentato anche da importanti intellettuali come Goethe, i fratelli Schlegel e Friedrich Mayer (1772-1818), un orientalista, che interessò il giovane all'antichissima filosofia indiana delle Upanishad. Dopo aver abbandonato la carriera commerciale promessa al padre, iniziò gli studi di medicina, ma finì per dedicarsi alla filosofia, materia in cui si laureò nel 1813 a Jena. Nel 1818 pubblicò lo scritto *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che è la sua opera maggiore, ma che inizialmente non ebbe alcuna fortuna.

Egli iniziò la carriera accademica a Berlino, e, illudendosi di poter fare concorrenza a Hegel, fissò le sue lezioni nello stesso orario di quelle di quest'ultimo, che però continuò a monopolizzare il pubblico degli studenti. Tuttavia

SI ILLUDE DI FAR
CONCORRENZA
A HEGEL... AVRÀ
SUCCESSO SOLO
DOPO IL 48.

il destino vendicò il povero Schopenhauer: Hegel, che formava con Fichte e Schelling quella che lui definiva la *congrega dei cialtroni*, nel 31 morì di colera. Negli anni, col mutare del clima culturale e soprattutto dopo la svolta del 48-49, il filosofo vide una crescente affermazione della sua opera, grazie anche alla pubblicazione nel 1851 di *Parerga e Paralipomena* (cioè “digressioni e integrazioni”). In questa raccolta in particolare gli *Aforismi sulla saggezza della vita* trattavano argomenti di immediato interesse morale e di più facile lettura.

La filosofia di Schopenhauer nasce dallo stupore e dallo scandalo rispetto all'esistenza del dolore e del male del mondo, dalla miseria della vita, col suo limite insuperabile della morte, una tematica parallela a quella di Kierkegaard (► § 5) e che anticipa la filosofia dell'esistenza del Novecento. ***La domanda fondamentale di Schopenhauer infatti è: perché ogni vivente soffre?***

L'uomo, *animal metaphysicum*, a causa delle sua intelligenza è l'unico che si interroga sulla propria esistenza. Questo bisogno metafisico appare già in forma elementare in tutte le religioni, che in tutti i luoghi e in tutti i tempi hanno provato a dare una risposta adatta anche all'uomo comune, usando un linguaggio allegorico. E le più vicine alla verità filosofica per Schopenhauer sono l'induismo e il buddismo. La sua filosofia, come il buddismo, ha come scopo la liberazione della vita dal dolore.

PERCHÉ TUTTI GLI
ESSERI VIVENTI SOF-
FRONO? CHE SENSO
HA L'ESISTENZA?

SONO STATE
DAPPRIMA LE RELI-
GIONI A DARE UNA
RISPOSTA A QUESTE
DOMANDE, E LA PIÙ
PROFONDA È QUEL-
LA DELL'INDUISMO E
DEL BUDDISMO.

§ 2. Schopenhauer: la conoscenza della “cosa in sé” e il ruolo della volontà

Schopenhauer, che si dice kantiano, pretende di aver trovato la via per arrivare alla verità metafisica. È valida la sua pretesa dal punto di vista di Kant?

1. La gnoseologia di Schopenhauer si ispira a quella di Kant: *possiamo conoscere del mondo esterno solo il fenomeno e non la realtà*. Il fenomeno è condizionato dalle forme a priori dei nostri sensi e del nostro intelletto. Il mondo dei fenomeni per Schopenhauer è illusorio, mutevole e instabile, come il mondo della sensazione per Platone. Egli riprende l'immagine – dell'antica filosofia indiana – del “velo di Maya” che nasconderebbe la vera realtà all'uomo.

La “cosa in sé” che sta sotto i fenomeni dunque sfugge alla nostra conoscenza intellettuale. Essa per Kant è inconoscibile ed è piuttosto un concetto-limite che serve a demarcare le nostre possibilità conoscitive. Schopenhauer pensa invece di averla individuata e la sua filosofia, diversamente di quella di Kant, è metafisica. Tuttavia anche per lui l'intelletto non può metterci in contatto con la cosa “in sé”. È il nostro **corpo**, incontestabilmente reale, che ci fornisce questo contatto, in quanto al suo interno prova desideri e impulsi reali, manifestazioni della **volontà**.

I FENOMENI
SONO ILLUSIONI E
L'INTELLETTO NON
PUÒ CONOSCERE LA
“COSA IN SÉ”.

NON L'INTELLETTO,
MA IL NOSTRO
CORPO CI MANIFE-
STA LA “COSA IN
SÉ”: LA VOLONTÀ,
CHE È IMPULSO E
DESIDERIO.

LA VOLONTÀ (FORZA INCONSCIA) È L'ESSENZA DELL'UOMO, NON L'INTELLETTO, COME IL FILOSOFI HANNO PRETESO, PER DIFFERENZIARE L'UOMO DAGLI ANIMALI.

LA FORZA DELLA VOLONTÀ INCONSCIA, CHE SI MANIFESTA NELLE EMOZIONI, INFLUENZA LE TEORIE DELL'INTELLETTO.

LE TEORIE ERRATE NON NASCONO SEMPLICEMENTE DA SBAGLI LOGICI, MA DA INCLINAZIONI, INTERESSI, AMORI E ODI.

LA VOLONTÀ IN SÉ È INCONOSCIBILE E UNICA AL MONDO. È INDETERMINATA VOLONTÀ DI ESSERE PRIVA DI SENSO, CHE SI OGGETTIVA NELLE COSE DETERMINATE.

L'EFFIMERO PIACERE SESSUALE È UN INGANNO IN CUI LA SPECIE, AL SERVIZIO DELLA VOLONTÀ DI ESSERE, INDUCE L'INDIVIDUO A RIPRODURSI.

Secondo lui tutti i filosofi precedenti hanno compiuto l'errore di *aver posto l'essenza autentica dell'uomo nella coscienza cosciente e aver fatto derivare da essa la volontà*. L'origine di questo errore risiede nel fatto che i filosofi, soprattutto quelli cristiani, volevano differenziare l'uomo dagli animali, per cui questa differenza risiede nella presenza dell'intelletto nell'uomo a cui viene subordinata la volontà. Intelletto e volontà dovrebbero poi essere uniti nella sostanza **anima**, che è un concetto inammissibile, come aveva mostrato Kant.

2. Per Schopenhauer l'intelletto è un fenomeno secondario che serve alla sopravvivenza perché ci aiuta a regolare i rapporti con il mondo esterno. ***La volontà, le cui radici restano inconse, è l'aspetto sostanziale dell'individuo, mentre l'intelletto è un accidente.*** Il fatto che la volontà sia l'elemento principale è dimostrato dall'influenza di essa sull'intelletto, per cui noi adottiamo le teorie che più si adattano ai nostri interessi e ai nostri desideri.

L'organismo, dunque, è mosso dalla volontà, e infatti le emozioni si traducono in alterazioni delle funzioni organiche. Tutte le alterazioni della coscienza prodotte dalle nostre inclinazioni, come paura e speranza, condizionano l'intelletto, che considera vere cose che sono appena probabili per tranquillizzare la volontà. *I nostri pregiudizi sono causati da amore, odio e interesse che falsano il nostro intelletto e lo conducono all'errore.*

Dunque la volontà che domina il nostro intelletto ha delle radici inconse. Ma è veramente la nostra volontà? Essa è piuttosto la manifestazione ultima di una Volontà in sé che sta al di là dei fenomeni. Il nostro corpo è per Schopenhauer un'**oggettivazione** di tale Volontà in sé, che è appunto quella metafisica "**cosa in sé**" di cui abbiamo parlato. Essa però non è conoscibile con l'intelletto. Possiamo conoscere tale Volontà solo da come essa si manifesta immediatamente, oggettivandosi nel nostro corpo e nei suoi impulsi. La Volontà in sé è infatti oltre le dimensioni dello spazio e del tempo, quindi è ***indeterminata, eterna e unica in noi e nel mondo.***

Essa è priva del *principium individuationis*, il principio che determina l'individualità, che invece è proprio solo del mondo fenomenico. È ***unica ed eterna.*** È da lei che nasce il mondo dei fenomeni, e la sua potenza corrisponde in qualche modo a quella della divinità della metafisica tradizionale, ma è ***priva di ragione e di scopo.***

Schopenhauer chiama platonicamente **idee** i modelli eterni attraverso cui la volontà si esprime: sono *le forze e le leggi naturali*. Benché priva di uno scopo o di un significato, la Volontà si oggettiva in un ordine gerarchico costituito da idee più o meno universali. Le idee sono la vera realtà e gli individui materiali sono la loro manifestazione fenomenica.

La Volontà non si occupa degli individui, ma si manifesta prima di tutto nelle specie. *L'istinto sessuale serve alla riproduzione della specie, e alla continua oggettivazione della Volontà.* Il piacere sessuale, intenso ma di breve durata, è un meccanismo ingannevole che mette l'individuo al servizio della

specie nel momento in cui esso crede di affermare al massimo il suo piacere individuale.

La visione della natura di Schopenhauer ricorda il vitalismo illuministico, che non fa alcun riferimento all'azione della provvidenza divina. La Volontà si oggettiva non in modo provvidenziale, ma in modo conflittuale come risultato del conflitto tra le idee – tra le specie viventi – che cercano di prevalere le une sulle altre in una *lotta perenne*, mentre gli individui lottano per l'*autoconservazione*.

La visione di Schopenhauer è dichiaratamente pessimistica. Natura inorganica, mondo vegetale e animale e uomo sono oggettivazioni della volontà in cui in cui non esiste un fine armonico. Il fine è l'autoaffermazione della volontà attraverso la lotta, il dolore, la sopraffazione. La Volontà vuole se stessa.

LA VITA UNIVERSALE
È UN'ETERNA LOTTA
PENOSA E SENZA
SENSO.

§ 3. Schopenhauer: l'etica

La filosofia di Schopenhauer si presenta come una filosofia dei limiti dell'uomo. Eppure l'individuo è invitato ad un'impresa titanica, la lotta contro la metafisica Volontà in sé.

1. L'uomo è mosso dalla volontà che si esprime nel desiderio, che è mancanza. E questa mancanza è dolore. L'appagamento del desiderio provoca uno stato di soddisfazione momentaneo che ben presto si tramuta in **noia** per arrivare ad un nuovo desiderio e questo in un movimento senza fine come quello del pendolo (Kierkegaard dice qualcosa di simile parlando della vita del dongiovanni ► § 6). Per ognuno, però, la conclusione è certa: la morte.

Come può l'uomo liberarsi dal dolore? Non con il suicidio che è comunque una riaffermazione della volontà, in quanto il suicida vorrebbe comunque vivere, ma in modo diverso. Schopenhauer sembra dunque volere titanica-mente una specie di *liberazione cosmica dalla volontà*. Infatti ogni fenomeno, ogni individuo è manifestazione della stessa volontà, è parte di un unico tutto, e la sofferenza inflitta e quella patita nascono egualmente da esso. Perciò “carnefice e vittima sono tutt'uno ed entrambi s'ingannano, credendo, il primo, di essere esente dal martirio, la seconda immune dalla colpa. Se aprissero gli occhi, il malvagio riconoscerebbe di vivere in tutte le creature che nel vasto universo trascinano la vita di tormenti [...] La vittima, dal canto suo, constatterebbe che tutto quanto il male che si commette o fu commesso sulla terra, deriva da quella volontà che costituisce anche la sua essenza, che si manifesta anche in lui: egli si accolla quindi tutte le sofferenze che dipendono dalla volontà come sue manifestazioni e sue affermazioni e sa che è giusto sopportarle, finché una tale volontà di vivere continua a sussistere” (A. Schopenhauer, *Il*

LO SCOPO DELLA
FILOSOFIA DI
SCHOPENHAUER È
LA LIBERAZIONE DAL
DOLORE E QUINDI
DALLA VOLONTÀ
DI VIVERE E DI AU-
TO-AFFERMARSI, DI
CUI OGNI INDIVIDUO
È SCHIAVO.

mondo come volontà e rappresentazione, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1999, libro quarto, pp. 497-98).

L'ARTE CI ESTRANEA
DALLA VOLONTÀ
ATTRAVERSO LA
CONTEMPLAZIONE
DISINTERESSATA
DELLE FORME E LA
MUSICA CI PROIETTA
OLTRE LA RIFLESSIO-
NE INTELLETTUALE

2. Egli suggerisce dunque *tre vie che permettono la liberazione dalla sofferenza e la progressiva liberazione dall'illusione dell'individualità del soggetto*.

● La prima forma di liberazione è l'**arte**. L'artista è in grado di contemplare le idee, le forme, che sono, come per Platone, modello delle cose del mondo: egli contempla i fenomeni *in modo disinteressato, non per realizzare un desiderio o uno scopo utile*, e così ne coglie l'essenza, e si purifica dalla volontà. Nella **tragedia**, il grado più alto della poesia, contempliamo la lotta della volontà con se stessa che è la condizione fondamentale della vita. La volontà nella sua forma più pura si manifesta, però, nella **musica** che con la melodia comunica esclusivamente il sentimento privo di ogni riflessione intellettuale. Nell'arte si sospende brevemente il desiderio e la sofferenza, ma occorre trovare un modo permanente del loro superamento.

LA MORALE,
ATTRAVERSO I
SENTIMENTI DEL
RIMORSO E DELLA
COMPASSIONE, CI
RENDE SOLIDALI NEL
DESTINO COMUNE.

● ● La strada successiva è la **morale**, che è applicazione di *regole disinteressate*, come aveva scritto Kant, ma non nasce dall'imperativo della ragione, che è un'espressione della volontà. Le motivazioni della morale sono i **sentimenti del rimorso** e della **compassione** che comportano la rinuncia all'egoismo.

Il rimorso si basa sulla consapevolezza del male fatto agli altri e ci spinge a realizzare la **giustizia** che pur considerando gli altri uguali a me li considera ancora distinti da me. Con la compassione si supera questo limite: si riconosce negli altri il proprio dolore e si soffre con loro. Con essa comprendiamo che siamo tutti uniti nella sofferenza causata dalla volontà.

Questo è il vero amore, l'**agape**, l'amore caritatevole, che indicava nella tradizione cristiana innanzi tutto l'amore di Dio verso gli uomini ed è pure la *charitas*, l'amore nei confronti del prossimo.

Così non abbiamo ancora eliminato la sofferenza, ma abbiamo capito che è destino comune e che non ci sono differenze tra esseri viventi.

L'ASCESI CI PORTA
PROGRESSIVAMENTE
ALLA SOPPRESSIONE
DEL DESIDERIO E
DELLA VOLONTÀ
(NOLONTÀ), CHE
CORRISPONDE
AL NIRVANA DEL
BUDDISMO.

● ● ● L'ultima tappa di liberazione è *negare la volontà attraverso l'eliminazione del desiderio*. Ad essa corrisponde l'**ascesi** – il distacco dal mondo dei monaci cristiani o buddisti – che attraversa vari gradini di annullamento del desiderio: la castità, la povertà volontaria, il digiuno, il sacrificio, e infine la **nolontà**, cioè la soppressione totale della volontà che porta alla quiete assoluta – a quel **Nirvana** a cui vuol portare in particolare il buddismo. L'estinzione del desiderio conduce finalmente alla serenità.

PER SCHOPENHAU-
ER LA RAGIONE
OCCIDENTALE È
ILLUSORIA, MA LO
È ANCHE LA FEDE
TRADIZIONALE.

Per raggiungere la redenzione dunque non dobbiamo abbandonarci a Dio, che è solo illusione, e aspettare una vita dopo la morte egualmente illusoria, ma possiamo in questa stessa vita operare da soli a realizzarla. Dunque la **critica radicale del soggetto moderno** mossa da Schopenhauer è sostanzialmente un'autocritica della ragione, e non comporta nessun ricorso all'autorità della

fedele. E anzi *riconosce pienamente la “diversa” cultura indiana* come un interlocutore, o, di più, un precursore.

§ 4. Schopenhauer e il “pessimismo” in filosofia

Sia che il mondo sia frutto della volontà di vita (Schopenhauer) sia che sia frutto del caso (Epicuro e Leopardi), comunque non è stato fatto su misura per l'uomo. Il “pessimismo” forse consiste nel pensare di non riuscire nemmeno ad adattarsi con un minimo di soddisfazione.

Schopenhauer ha un atteggiamento di rifiuto nei confronti della tradizione confessionale cristiana e per certi versi si ricollega al materialismo settecentesco, tuttavia l'atteggiamento pessimista nei confronti della vita non è stato certo tipico del pensiero laico moderno. È vero che Voltaire aveva ridicolizzato l'ottimismo provvidenzialistico di Leibniz e la sua convinzione di trovarsi nel migliore dei mondi possibili e, dopo il catastrofico terremoto di Lisbona del 1755, senza esitazione aveva sottolineato il carattere tragico di eventi fatali che ci colpiscono ineluttabilmente; ma l'atteggiamento etico prevalente dell'illuminismo (Voltaire compreso) era quello dell'adesione alla vita di questo mondo e del rifiuto della visione cristiana tradizionale della vita come valle di lacrime. Schopenhauer invece ritiene che le diverse religioni abbiano preso atto e tentato di dare una spiegazione del dolore universale, cercando di fornirne un sollievo, anche se non crede nella loro promessa di salvezza ultraterrena.

Ben più radicale è la posizione anticlericale e irreligiosa del nostro **Giacomo Leopardi** (1798-1837), poeta, ma anche saggista e filosofo. Essa ha le radici nella filosofia classica di Epicuro e Lucrezio, che consideravano il mondo un frutto del caso, senza un ordine definitivo né un senso, ed è nutrito dalle critiche alla visione teologica della Provvidenza provenienti dall'ateismo illuministico.

Per Leopardi, l'uomo non è il fine dell'universo, la Natura non si cura del destino degli esseri viventi, la felicità, quando c'è, è un dono precario della giovinezza e l'individuo corre dietro desideri irrealizzabili. Manca nel poeta la presunzione filosofica di Epicuro, che riteneva che il saggio fosse in grado di essere felice, sapendo moderare i desideri e rinunciando alle illusioni delle religioni e della società. Infine Leopardi, legato al pensiero illuministico, è un convinto assertore della libertà di pensiero, ma non condivide le certezze dei progressisti del suo tempo. Nel canto *La ginestra* del 1836 irride le loro illusioni ottimistiche e l'idea dell'uomo come dominatore della natura; sola prospettiva sensata per lui è la solidarietà tra gli uomini come egualmente vittime di una natura matrigna.

IL PESSIMISMO
ERA PIUTTOSTO
ESTRANEO AL
PENSIERO LAICO
ANTICLERICALE

LEOPARDI RIFIUTA
TANTO L'OTTIMISMO
PROVVIDENZIALE
QUANTO QUELLO
PROGRESSISTA

PER LUI LA NATURA
NON SI CURA DEL
DESTINO DEI VIVENTI
E LA SAGGEZZA NON
GARANTISCE LA
FELICITÀ.

Nonostante le differenze nell'atteggiamento e nelle modalità espressive, tra lui e Schopenhauer c'è un chiaro parallelismo. Il grande critico letterario **Francesco de Sanctis** nel 1859 scrisse un dialogo immaginario tra i due, nella cui conclusione non nascose la sua preferenza per Leopardi: "Non crede nel progresso, e te lo fa desiderare; non crede nella libertà e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesaurito" (F. de Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, La Città del Sole, Reggio Calabria, 2007, p. 74). De Sanctis laico, liberale e progressista, vicino al pensiero di Hegel, in effetti è estraneo all'idea stessa del pessimismo, che resterà un caso infrequente nella cultura a cui egli apparteneva.

Infine ricordiamo che Schopenhauer ha influenzato fortemente il pensiero e l'arte del periodo successivo. Il grande musicista **Richard Wagner** (1813-1883) si ispirò a lui per la propria concezione della musica e **Nietzsche** per un lungo periodo fu un suo seguace (► Cap. 6, § 1). Anche nel pensiero di **Freud** (► Cap. 7) ci sono analogie con quello di Schopenhauer, per quanto riguarda la forza irrazionale dell'inconscio. Importanti letterati e romanzieri tra Ottocento e Novecento si sono sentiti vicini al suo pensiero, come Maupassant, Zola, Hardy, Dostoevskij, Tolstoj, Thomas Mann.

Infine il tema della **centralità del corpo**, che Schopenhauer eredita in parte dagli illuministi materialisti, tornerà in auge nella filosofia di fine Novecento e tra l'altro nel femminismo.

§ 5. Kierkegaard: l'esistenza inquieta del filosofo dell'esistenza

Quale può essere la "spina nelle carni" che tormenta Kierkegaard?

1. Il danese **Søren Kierkegaard** (1813-1855) fu un aspro avversario del sistema hegeliano, allora dominante nel suo paese, che apparteneva all'area culturale tedesca. Il suo pensiero comunque riuscì ad affermarsi in patria, ma rimase sconosciuto in Germania fino a fine secolo. Soprattutto in seguito alla prima guerra mondiale e alla crisi dell'ottimismo razionalistico moderno esso sarà ripreso dalla filosofia esistenzialistica e da altre correnti analoghe.

Kierkegaard rivendica con forza l'**unicità del singolo**: mentre per conoscere gli animali si deve conoscere ciò che è universale e necessario in ciascuna specie, questo non vale per l'uomo. Il singolo è cosciente del valore che ha per lui la sua unica e irripetibile **esistenza**. E il senso dell'esistenza singola non è deducibile dall'essenza dell'uomo.

Egli oppone dunque al pensiero sistematico di Hegel, centrato sulla necessità e l'universalità e sulla ragione dialettica, un pensiero personale, che ri-

IL SUCCESSO
POSTUMO DI
SCHOPENHAUER
TRA I FILOSOFI E
SOPRATTUTTO TRA
GLI ARTISTI

OGNUNO È UNICO E
IR RIPETIBILE COME
SINGOLO.

L'ESISTENZA
NON È REGOLATA
DALLA NECESSITÀ
UNIVERSALE. SIAMO
SEMPRE APERTI
AD INDEFINITE
POSSIBILITÀ

sponda alle esigenze del singolo. Per lui la realtà non può sensatamente essere pensata attraverso la categoria della necessità: il divenire è essenzialmente contingente, e non è possibile farlo derivare dalla ragione, come pretende Hegel, per il quale ciò che è reale è razionale e necessario. Contro la pretesa necessità della storia universale, Kierkegaard sostiene che la vita di ciascun singolo è continuamente aperta ad indefinite possibilità, che però sono le sue proprie possibilità, le possibilità della sua singola esistenza.

Esistenza e possibilità sono le sue parole chiave. E *sia alla ragione dialettica sia alle tradizionali dimostrazioni dell'esistenza di Dio egli oppone la pura fede*. Anche Pascal aveva opposto le ragioni del cuore e quelle della fede alla ragione cartesiana che pretende di fondarsi su stessa; e il suo cristianesimo, come quello di Pascal, è tragico e in conflitto con la modernità. Ma non è quello dei reazionari: Kierkegaard non chiede all'uomo di sottomettersi all'autorità tradizionale e alle verità dogmatiche, ma vuole mostrargli l'impossibilità della sua autonomia e la sua inevitabile dipendenza dall'Altro, che però rimane nascosto; vuol mostrare come l'esistenza mortale sia rivolta ansiosamente all'Eterno, che è fuori della sua portata.

2. Se il pensiero di Socrate, Platone o Marx si capisce meglio conoscendo la loro vita, tanto più bisogna conoscere quella di un "filosofo dell'esistenza". E la conosciamo anche grazie al suo *ricco diario*, pubblicato postumo. Non si tratta di una vita avventurosa: figlio di genitori benestanti, vive di rendita e sta sempre a Copenhagen, con l'eccezione di un breve periodo di studi a Berlino, per sentire Schelling ormai vecchio. È la sua famiglia che è fonte di inquietudine e di angoscia. Ultimo di sette fratelli, abbastanza presto ne vede morire cinque e rimane anche orfano di madre. Il padre, già piuttosto anziano, lo ama e ama discutere con lui, e tengono banco nelle conversazioni con gli amici. Tuttavia il genitore intuisce in lui una "*disperazione silenziosa*". Ma è il padre per primo ad essere profondamente angosciato. Immaginava che per colpa sua fosse caduto il castigo divino sulla sua famiglia. Si sa che egli, ancora ragazzo e allora povero pastorello che soffriva la fame e il freddo, avesse violentemente imprecatosi contro Dio. Inoltre non aveva a lungo osservato il lutto della prima moglie e dopo alcuni mesi aveva messa incinta la futura madre di Søren.

Anche quest'ultimo, da parte sua, riprendendo una metafora di san Paolo, dichiara enigmaticamente nel suo diario di essere tormentato da "una spina nelle carni".

Kierkegaard si iscrisse alla facoltà di teologia e decise di fare il pastore probabilmente anche per esaudire un desiderio del padre. Impiegò undici anni per laurearsi e poi non divenne pastore.

Brillante in società e con le ragazze, si innamorò della bella e soave Regine Olsen, di cui amava la spontaneità, il carattere silenzioso e l'"amabile ottusità". Ben presto, ci dice il suo diario, sentì di aver fatto un errore. Si considerava in

IL CRISTIANESIMO TRAGICO DI KIERKEGAARD SI OPPONE ALLE PRETESE DEL RAZIONALISMO MODERNO.

LA SUA FAMIGLIA È BENESTANTE E PROFONDAMENTE RELIGIOSA. GLI MUOIONO CINQUE FRATELLI. IL PADRE È TORMENTATO DA SENSI DI COLPA.

SØREN, TORMENTATO COME IL PADRE, SENTE "UNA SPINA NELLE CARNI".

LAUREATO IN TEOLOGIA, RINUNCIA A FARE IL PASTORE. FIDANZATO MOLTO AMATO, RINUNCIA AL MATRIMONIO PERCHÉ SI CONSIDERA CONSACRATO A DIO.

qualche modo consacrato a Dio, oltre che inadatto al matrimonio. E, senza rompere il rapporto, si comportò in modo ambiguo e distante. Le lettere che scriveva regolarmente alla fidanzata erano capolavori letterari, segno forse che il loro rapporto era da lui costruito come un romanzo, più che semplicemente vissuto.

Come si capisce dal suo *Diario di un seduttore* (1843), secondo Kierkegaard la donna è incapace di un'esistenza spirituale autonoma, e attende che gliela riveli l'uomo. Giovanni il seduttore, il protagonista-narratore, sa trarre dall'"informe tumulto dell'animo femminile" il puro suono della musica dolcissima dell'amore. È l'uomo che, seducendola, libera la donna, e fa nascere in lei l'amante, dandole una personalità compiuta. Ma Søren non fa di Regina la sua amante, anzi dopo circa un anno rompe definitivamente con lei. Le suggerisce, per non compromettere la sua reputazione sociale, che sia lei a lasciarlo, ma la ragazza minaccia invece di suicidarsi. Søren racconta di essersi comportato in modo sconveniente in società proprio perché Regina potesse avere una giustificazione per rompere con lui.

3. Dopo la pubblicazione nel '41 della tesi – sull'ironia di Socrate – Kierkegaard, vivendo di rendita, dedicherà tutta la vita all'attività letteraria. Ma pubblicherà col suo nome solo i *Discorsi edificanti*, di carattere strettamente morale e religioso, in qualche modo un surrogato della sua progettata attività di pastore, e inoltre vari articoli su periodici. Invece *gli scritti filosofici*, sia quelli di carattere narrativo, sia quelli in forma di saggio, *apparvero tutti sotto pseudonimi*.

L'uso di pseudonimi aveva lo scopo di attribuire i discorsi che riguardavano specifiche scelte di vita a *personaggi inventati, simbolici, con precise caratteristiche psicologiche ed esistenziali*. Infatti per lui la filosofia non è impersonale, ma nasce da possibilità esistenziali determinate e si rivolge a persone con determinati problemi.

Il fatto che si nascondesse sotto pseudonimi non significa che fosse sconosciuto al pubblico – tra l'altro in alcune opere pseudonime egli appare come curatore. Ma il suo rapporto col pubblico fu spesso problematico: gli attacchi personali di un periodico umoristico, il *Corsaro*, nel 1847, gli amareggiarono l'esistenza. Nel 1848-49 si schierò contro la democrazia, ed era preoccupato non per il potere tradizionale dei re, ma per il possibile dominio della **folla**: è facendosi folla che i singoli evitano di prendersi la responsabilità delle loro azioni. In questo senso "*la folla è falsità*".

Nel 1854 intraprese una campagna, con una sua rivista, *Il momento*, contro la chiesa luterana danese, accusandola senza mezzi termini di travisare sistematicamente il messaggio di Cristo. Esso per lui richiedeva un radicale cambiamento esistenziale, senza compromessi e accomodamenti.

Nel 1855, dopo essere svenuto per strada, fu ricoverato in ospedale e dopo pochi giorni morì. Alla cerimonia funebre partecipò molta gente, e anche alti

LA SUA VOCAZIONE È LA SCRITTURA. FIRMA I SUOI DISCORSI EDIFICANTI (MORALI E RELIGIOSI), MA LE SUE OPERE FILOSOFICHE APPAIONO SOTTO PSEUDONIMI.

GLI PSEUDONIMI SONO SCELTI PER INDICARE PRECISE CARATTERISTICHE ESISTENZIALI.

CONTRO IL DOMINIO DELLA FOLLA: "LA FOLLA È FALSITÀ".

CONTESTA PUBBLICAMENTE LA CHIESA LUTERANA DANESE IN NOME DEL MODELLO DI CRISTO.

esponenti della Chiesa. Un cugino di Kierkegaard li accusò pubblicamente di offendere con la loro ipocrisia la memoria del defunto.

§ 6. Angoscia e possibilità

La vita ci costringe a decidere: non decidere è già decidere?

Kierkegaard non si considerava propriamente un filosofo. In effetti uno dei suoi primi libri, *Il concetto di angoscia*, del 1844, è dedicato al problema teologico del **peccato originale**. Il sentimento dell'angoscia per lui caratterizza la situazione esistenziale propria dell'uomo, che è sintesi di angelo e di animale. Diversamente dagli animali, l'uomo è cosciente dell'*apertura della sua vita alle molteplici, infinite, possibilità del futuro*. Queste possibilità però sono anche negative e tragiche, e l'uomo è sempre sospeso sull'abisso della morte. *L'angoscia non è la paura di qualcosa di preciso, ma la paura di possibilità indeterminate, e del nulla.*

L'ANGOSCIA È LA PAURA DI POSSIBILITÀ INDETERMINATE, E DEL NULLA.

Adamo, nella vita serena del paradiso terrestre, non conosce ancora la differenza tra il bene e il male. È il divieto divino che lo chiama a scegliere tra l'obbedienza e la disobbedienza e lo fa affacciare sull'abisso della scelta. Quel divieto è l'atto di nascita della condizione umana e della sua rischiosa libertà. Con esso la condizione umana si caratterizza come ricca di possibilità alternative e quindi anche di rischi, e come responsabilità e possibilità dell'errore, del peccato.

L'ANGOSCIA COMINCIA QUANDO ADAMO SA DI DOVER SCEGLIERE TRA BENE E MALE. ESSA NASCE DALLA LIBERTÀ, CHE È RISCHIO.

La vita è apertura su possibilità diverse, tra loro contraddittorie e incompatibili. Non si sviluppa in modo dialettico, secondo un processo necessario, ma il passaggio da una *forma di esistenza* ad un'altra è un **salto**, e richiede una **decisione**, una **scelta**. Chi vive si trova davanti a degli aut-aut, cioè a scelte irreversibili tra alternative incompatibili. *Aut-aut* è appunto il titolo di un'altra fondamentale opera di Kierkegaard del 1843.

LA VITA È FATTA DI SCELTE TRA ALTERNATIVE CHE RICHIEDONO DECISIONI.

Lo scopo degli scritti di Kierkegaard è quello di presentare questa scelta, quindi non di elaborare una verità oggettiva, ma di *ispirare una scelta pratica*. Non serve a nulla il preteso sapere oggettivo dei grandi sistemi filosofici come quello hegeliano. Ciò che serve al singolo è *una verità che dia senso alla sua esistenza*.

KIERKEGAARD NON VUOLE ELABORARE UNA VERITÀ OGGETTIVA, MA COMUNICARE SU SCELTE ESISTENZIALI CON UN PUBBLICO FATTO DI PERSONE, NARRANDO STORIE.

Per comunicare il sapere oggettivo si usa una **comunicazione diretta**, impersonale, da colui che sa al pubblico anonimo di chi non sa. Invece la **comunicazione sull'esistenza**, che Kierkegaard vuol realizzare, è **indiretta**, nel senso che l'autore, magari pseudonimo ma non anonimo, si rivolge al lettore, inteso come singolo, attraverso la mediazione di personaggi simbolici, di cui *narra* la storia. Si può parlare dell'esistenza solo narrandola.

§ 7. Vita estetica, vita etica e vita religiosa

Questi tre sono i generi di vita possibili per Kierkegaard. E se esistessero anche una vita comunitaria, una vita rivoluzionaria, una vita da scienziato, una vita contemplativa?

Dobbiamo dunque scegliere tra alternative di vita.

1. Una prima forma di vita è la **vita estetica**, propria di chi fa di se stesso una specie di opera d'arte – un'idea che era stata proposta dai romantici (◀ Cap. 12, § 2). *L'esteta rincorre la bellezza attimo per attimo*, non si accontenta mai e cerca costantemente qualcosa di nuovo. Vive nell'*immediatezza* del suo desiderio, senza un vero progetto: la vita estetica è fatta di attimi isolati, che non si ripetono.

Un personaggio simbolo è il **Don Giovanni**, musicato da Mozart, di cui Kierkegaard fa l'analisi letteraria e musicale. Don Giovanni insegue all'infinito la bellezza femminile e i piaceri dell'amore, senza preoccuparsi delle conseguenze. Ignora del tutto la moralità, e per lui non ha alcun senso il pentimento. Egli seduce mostrando la forza del suo desiderio. E il suo desiderio è musica, non espressione verbale, discorso, ragionamento.

Invece un altro personaggio creato da Kierkegaard, **Giovanni il seduttore** (◀ § 6) interpreta il ruolo dell'esteta in modo un po' diverso: per lui la seduzione è un'opera intellettuale, con cui fa della ragazza ingenua un'amante; c'è in lui non più la violenza della passione, ma la consapevolezza dell'arte di sedurre. Tuttavia all'esteta manca sempre la consapevolezza **morale**: egli semplicemente non è capace di scegliere qualcosa in modo permanente, di prendersi una qualche responsabilità, ma corre dietro al desiderio, all'**infinito**. Vive nell'immediatezza, incapace di vera riflessione sulla sua esistenza.

L'esteta non sceglie dunque mai, se non in un caso estremo, quello dell'**esteta demoniaco**, che, avendo ormai coscienza dei doveri etici, decide di non tenerne conto e continua come prima, operando così consapevolmente la scelta del peccato, anche se mascherata come immediatezza estetica. È il caso mostruoso del potentissimo tiranno **Nerone**, che incute terrore e gode dello spettacolo della sofferenza altrui. Ma anche questo godimento estremo non lo libera dall'angoscia, e dal senso della sua impotenza di fronte all'eterno.

La vita estetica, comunque, come *ricerca infinita e impossibile di qualcosa di sempre nuovo*, porta fatalmente alla saturazione e alla **noia**, e la noia si trasforma in **disperazione**. Ma è solo accettando e vivendo fino in fondo la disperazione, che, secondo Kierkegaard, è possibile passare allo stadio etico.

2. L'estetica è una non scelta. Nella **vita etica** finalmente *si sceglie di scegliere, di prendersi la costante responsabilità di decidere*. Non è uno sviluppo dialettico necessario, ma un *salto* solo possibile.

La vita etica conserva a suo modo la bellezza ricercata nella vita preceden-

LA VITA ESTETICA
INSEGUE INDEFINITA-
MENTE LA BELLEZZA
IN FORME SEMPRE
NUOVE, SENZA
RIFLETTERE SU SE
STESSA.

IL DON GIOVANNI DI
MOZART IGNORA
LA MORALITÀ E
INSEGUE IL DESI-
DERIO. GIOVANNI
IL SEDUTTORE FA
DELLA SEDUZIONE
UN'OPERA D'ARTE.

L'ESTETA, CER-
CANDO SEMPRE
IL NUOVO, ARRIVA
ALLA SATURAZIONE,
ALLA NOIA E ALLA
DISPERAZIONE.

IL PASSAGGIO
ALLA VITA ETICA
È UN SALTO, NON
IL FRUTTO DI UNO
SVILUPPO. IN ESSA
CI SI ASSUME UNA
RESPONSABILITÀ,
COLLOCANDOSI IN
UN RUOLO SOCIALE.

te. Il **matrimonio** è una condizione di stabilità, in cui all'innamoramento romantico si sostituisce la dolcezza dell'affetto. Un'altra conseguenza della scelta etica è il **lavoro**, la professione, che ci dà un ruolo nella società. Nella vita etica il singolo decide coscientemente di collocarsi nella famiglia, nella società civile e nello Stato, e di prendere in esse le sue responsabilità. Così, anziché inseguire il desiderio all'infinito, acquista una particolare identità, *si rende responsabile della sua propria storia, si sottomette all'universale e alle regole*. La **ripetizione**, la routine quotidiana, è la conseguenza di questa vita regolata e rassicurante. Uno dei personaggi simbolo di questa fase è **Guglielmo l'assessore**, prototipo del **padre di famiglia**, marito fedele e genitore scrupoloso, il cui impiego è al servizio della comunità.

Assumere su di sé la propria storia significa però assumersi il peso dei propri inevitabili errori. Da qui il **senso di colpa**, sentimento caratteristico di questa vita. E, come la vita estetica, anche la vita etica è destinata a finire nello **scacco**, nel fallimento.

3. Nella **vita religiosa** l'uomo, essere finito, ma *aperto pericolosamente su infinite possibilità*, entra in rapporto con Dio, che possiede realmente infinite possibilità. Questo rapporto non solo non è mediato dalla ragione, come invece in gran parte delle filosofie moderne, ma è estraneo alla ragione, e riporta il singolo in una situazione di solitudine e di isolamento comunicativo rispetto agli altri uomini. Simbolo di questa vita è **Abramo**, *il padre che accetta di diventare assassino del figlio per obbedire all'ordine di Dio*. Come e più ancora che nel volontarismo della teologia medievale (◀ Vol. 1, p. 199 e Cap. 18, § 1-2) il rapporto con Dio è un rapporto in cui ci si sottomette alla sua volontà indipendentemente dalla ragione umana.

Chi, come Abramo, abbandona la prospettiva etica e si pone come eccezione alle regole per seguire direttamente la volontà di Dio, vive una fede angosciosa, nel dubbio di essere davvero in contatto con lui. *Dio è il totalmente altro, la differenza assoluta rispetto all'uomo*. La fede è dunque essenzialmente paradosso per la ragione, a cui il credente rinuncia, e scandalo per la morale.

“Paradosso e scandalo” (già nelle parole di Paolo apostolo, ▶ Vol. 1, 161) è poi Cristo stesso, il Dio che si è fatto uomo e muore in croce. Ma la scelta della fede in contrapposizione con la ragione qui non ha alle spalle l'autorità e la tradizione ecclesiastiche come avveniva in San Bernardo. Kierkegaard attacca la Chiesa di Stato luterana danese, trasformata in “bottega” che propina il cristianesimo come fosse “birra”: “tra i vari servizi che lo Stato offre ai suoi cittadini, come l'acqua, la luce, le strade, la sicurezza politica, c'è anche quello di un'eterna beatitudine nell'aldilà”. Il cristianesimo per lui è invece l'imitazione rigorosa di Cristo come eroica testimonianza del singolo.

Infine manca in Kierkegaard quella fusione con Dio nell'estasi proposta dal pensiero mistico. Il suo soggetto angosciato resta sempre con gli occhi co-

LA VITA ETICA È CARATTERIZZATA DAL SENSO DI COLPA PER I PROPRI INEVITABILI ERRORI. DUNQUE QUALUNQUE FORMA DI VITA FINISCE CON LO SCACCO.

LA VITA RELIGIOSA CI PONE IN UN RAPPORTO PERSONALE CON DIO, FUORI DALL'ETICA: ABRAMO È PRONTO AD UCCIDERE IL FIGLIO PER OBBEDIRE A DIO.

LA FEDE NON CI LIBERA DALL'ANGOSCIA, PERCHÉ NON POSSIAMO MAI CONOSCERE LA VERA VOLONTÀ DI DIO: È IL TOTALMENTE ALTRO.

KIERKEGAARD CONTESTA RADICALMENTE LA MONDANIZZAZIONE DELLA CHIESA, E SI RICHAMA ALLO “SCANDALO” DI CRISTO.

raggiosamente aperti sul moderno mondo secolarizzato, e non cerca di sfuggirlo con il puro misticismo.

La posizione di Kierkegaard è dunque assolutamente tragica: rifiuta le pretese della ragione moderna progressista, ma senza fondarsi sull'autorità della Chiesa, bensì riproponendo il paradosso di Cristo.

§ 8. Influenza della filosofia di Kierkegaard

Il messaggio di Kierkegaard non interessa solo agli uomini religiosi.

L'idea dell'inevitabilità dello scacco esistenziale e della tragicità della condizione umana, che per Kierkegaard, attraverso un difficile e problematico percorso, portava alla fede, nel Novecento ha convinto anche molti filosofi non credenti o anche atei, insomma non disponibili a pensare in termini di peccato originale, di comando divino, o di fede nel messaggio di Cristo. E l'idea dello "scacco esistenziale", dell'esistenza come "essere per la morte" è diventata uno dei motivi dominanti del pensiero del Novecento, il secolo delle due guerre mondiali e dello scoppio dell'atomica.

Il successo della riflessione di Kierkegaard, avvenuto addirittura nel secolo successivo, è forse la conseguenza della scoperta che la fede nell'onnipotenza del soggetto, di origine romantica e idealista, è illusoria? O della delusione per le speranze di onnipotenza della scienza, sviluppatesi nel corso dell'Ottocento col positivismo (► Capp. 4 e 5)?

Se si aspira, come fa spesso l'uomo moderno e contemporaneo, ad un successo senza limiti, come si può evitare lo scacco?

CAPITOLO 3.

La sinistra hegeliana e Marx

§ 1. Fede e ragione, conservazione e progresso nella destra e nella sinistra hegeliane

Pensare che tutto ciò che è reale sia anche razionale sembra a molti un'idea assurda. Ma è un'idea che ritorna. Infatti così pensavano già gli stoici.

La grande sintesi idealistica di Hegel, affermata in Germania nel periodo della Restaurazione, pretendeva di conciliare religione e filosofia, fede e ragione, monarchia prussiana e libertà, Stato etico e autonomia del soggetto.

Secondo Hegel (◀ Vol. 2, Cap. 15) la religione e la filosofia hanno lo stesso contenuto, ma la religione lo comprende nella forma della rappresentazione, a cui tutti possono accedere, mentre la filosofia lo comprende nella forma (superiore) del concetto. ● Ma, visto con gli occhi della ragione, si tratta proprio dello stesso contenuto? L'idealismo hegeliano è compatibile con l'immortalità dell'anima e con l'ortodossia religiosa? Non sarà forse una forma di panteismo? ●● Inoltre, la tolleranza religiosa e le limitate libertà concesse dall'alto dalla monarchia prussiana equivalgono ai diritti di libertà sanciti da una costituzione liberale? ●●● Infine, l'idea hegeliana per cui tutto ciò che è reale è razionale, e per cui nel presente si sta realizzando l'età della ragione, significa che questa ormai si è pienamente realizzata, o semplicemente che se ne sono poste le premesse, cioè che tale realizzazione è cominciata, ma che deve ancora veramente compiersi?

Una parte dei seguaci di Hegel – la cosiddetta **destra hegeliana** – intendeva ridurre l'idealismo all'ortodossia religiosa, schierandosi contro il panteismo e difendendo l'immortalità, e nel frattempo si schierava a favore dello statu quo politico e sociale, sostenendo la tesi della realizzazione della ragio-

PER HEGEL SIAMO NELL'EPOCA DELLA PIENA REALIZZAZIONE DELLA RAGIONE, IN CUI SI CONCILIANO FILOSOFIA E RELIGIONE, STATO ETICO E LIBERTÀ.

PER LA DESTRA HEGELIANA CONSERVATRICE, LA FILOSOFIA DI HEGEL NON È PANTEISTA E NON ESCLUDE L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA. PER LA SINISTRA È L'OPPOSTO.

ne. Opposta naturalmente è la posizione della **sinistra hegeliana** (i Giovani Hegeliani).

Dal punto di vista politico-sociale, per esempio in **Eduard Gans** (1798-1839), docente di filosofia del diritto con cui studiò Marx, afferma che anche nella società moderna ci sono oppressi e oppressori come nelle società schiavistiche e feudali, e che c'è ancora molto da fare per realizzare l'ideale della giustizia. Ma all'inizio i punti di rottura più forti tra le due correnti riguardano la religione.

La storia della Sinistra Hegeliana era cominciata in effetti con un'opera di esegesi del Nuovo Testamento, *La vita di Gesù*, del teologo **David Friedrich Strauss** (1808-1874), pubblicata nel 1835-36. Egli in essa sostiene che sia impossibile tradurre i dogmi della religione ufficiale (che per Hegel sono *rappresentazioni*) in *concetti* filosofici senza cambiarne profondamente il senso. Perciò la conciliazione ragione-fede di Hegel non è possibile. L'essenza della religione cristiana dunque è nei racconti storici dei Vangeli e non nella ricostruzione razionale fattane da Hegel. Questi racconti poi sono considerati da lui alla stregua di *miti*, ai quali si può applicare la critica storica allo stesso modo di qualunque altro mito o documento. Egli giunse a chiedersi se, al di là dei miti raccontati dagli evangelisti, fosse effettivamente esistito Gesù come personaggio storico, e in alcune opere si spinse a negarlo. Ad ogni modo, la figura di Cristo, storica o mitica che sia, non può costituire per lui la rivelazione totale dello Spirito divino: solo l'*umanità* nel corso del suo sviluppo storico ci fornisce una rappresentazione completa di Dio. Dio continua a realizzarsi nella storia, secondo il modello panteistico.

Strauss non studia i Vangeli come *documenti storici*, come *cronache* della vita di Cristo. Essi per lui sono generi letterari di un altro tipo, che non può essere misurato con il metro della verità storica – con il quale potrebbero essere facilmente liquidati come poco attendibili. Invece appartengono al genere del *mito*. Tra il momento della redazione dei Vangeli e quello della vita storica effettiva di Gesù era già passato un certo periodo nel quale le sue vicende erano state rielaborate *oralmente* dalla tradizione della comunità dei suoi seguaci. Ma la rielaborazione orale non è *storia*, bensì *mito*, una forma di pensiero in cui le categorie di vero e di falso non possono essere applicate allo stesso modo che alla storia scritta: la narrazione orale si trasforma impercettibilmente da un narratore ad un altro secondo le tendenze dei narratori e secondo le aspettative dell'uditorio, mentre la *fissazione per iscritto* costringe alla coerenza.

In conclusione, l'opera di Strauss era provocatoria e scandalosa per la cultura della Restaurazione perché da un lato dubitava della verità obiettiva dei racconti evangelici e dall'altro rendeva espliciti l'immanentismo e il panteismo di Hegel, considerando l'umanità intera come incarnazione e realizzazione dello Spirito divino. *Con Strauss la sinistra hegeliana ha rotto il compromesso hegeliano ragione-fede ed è tornata al primato della ragione proprio della filosofia illuministica.*

STRAUSS, HEGELIANO DI SINISTRA E PANTEISTA, CONSIDERA I VANGELI COME MITI.

STRAUSS: I VANGELI SONO MITI ELABORATI DALLA TRADIZIONE ORALE DELLA COMUNITÀ DEI SEGUACI DI GESÙ.

§ 2. Feuerbach: critica dell'alienazione religiosa e nuovo umanesimo

Secondo Feuerbach è l'uomo che ha creato Dio a sua immagine e somiglianza.

1. Ludwig Feuerbach (1804-1872), teologo e filosofo, discepolo diretto di Hegel, è il più noto esponente della Sinistra. Le sue opere più famose sono *L'essenza del cristianesimo*, del 1841, e *L'essenza della religione*, del 1846.

Strauss si era limitato a mostrare che il cristianesimo non poteva essere conciliato con la filosofia. Egli invece sostiene che *la vera filosofia escluda la possibilità di qualunque religione rivelata e addirittura della credenza in un Dio trascendente*. Ma questa posizione, che ricalca il materialismo settecentesco francese, non è tollerabile nella cultura di lingua tedesca: per Feuerbach, ateo materialista, l'insegnamento universitario risulta impossibile.

La critica feuerbachiana della religione come estraneazione (o alienazione) dell'uomo da se stesso si ricollega con il concetto di "coscienza infelice" della *Fenomenologia* di Hegel. Quest'ultimo aveva affermato (◀ Vol. 2, Cap. 15, § 3.5) che l'Autocoscienza del cristiano si considera inessenziale e mutevole – una nullità, mentre considera la coscienza di Dio la vera essenza immutabile, però irraggiungibile, irrimediabilmente estranea. Ma questa infelicità suprema dell'Autocoscienza cristiana viene superata nella successiva figura della Ragione: "La Ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà." Se ne può concludere che Dio esista solo all'interno della coscienza, immanente in essa, che uomo e Dio coincidano, e che l'idealismo sia una filosofia panteistica – malgrado le smentite di Hegel che vuol evitare di essere attaccato dai tradizionalisti.

Ma nemmeno un esplicito panteismo idealista potrebbe accontentare Feuerbach, che è materialista. Per lui l'uomo, nella religione, attribuisce ad un *potere estraneo*, ad un essere trascendente, la sua propria essenza, ma questo essere è del tutto illusorio. A lui certo sono attribuite in sommo grado tutte le virtù proprie dell'umanità. Le qualità e gli attributi divini rispecchiano ciò che gli uomini considerano importante, essenziale, divino in loro stessi. Così per esempio l'affermazione che Dio è amore, significa che l'uomo considera l'amore come ciò che c'è di più alto. La Trinità stessa è un'immagine delle tre facoltà umane fondamentali (intelligenza, volontà, amore) che l'uomo trova in sé: *per Feuerbach è l'uomo che ha creato Dio a sua immagine e somiglianza, e non viceversa*.

Se l'uomo si è *alienato* nella religione, si è sottomesso cioè ad un potere estraneo prodotto dalla sua mente, e ha disprezzato il suo mondo per vivere in funzione del mondo ultraterreno, potrà anche riappropriarsi, con una presa di coscienza, delle sue facoltà e della sua libertà. Potrà così scoprire che il vero oggetto del suo culto è l'uomo stesso, o meglio, la *specie umana*, dalla

PER FEUERBACH LA COSCIENZA UMANA, DOPO ESSERSI ESTRANIATA DA SE STESSA IN DIO, TORNA A SÉ E SCOPRE LA PROPRIA DIVINITÀ (▶ ALIENAZIONE IN HEGEL).

FEUERBACH, MATERIALISTA, CONSIDERA L'UMANITÀ COME SPECIE ANIMALE, NON COME SPIRITO. E PER LUI DIO È UNA INVENZIONE.

LA SPECIE UMANA È IN CONTINUO PROGRESSO, E LA NUOVA FILOSOFIA È UNA SPECIE DI RELIGIONE DELL'UMANITÀ.

quale dipende per molti versi il suo destino individuale. *Se l'individuo singolo è mortale, debole e ignorante, l'umanità come specie è praticamente immortale e, grazie ai progressi del mondo moderno, estende progressivamente il suo sapere e il suo potere.*

La mentalità religiosa tradizionale porta ad affidarsi alla volontà di altri. La stessa figura di Dio nel monoteismo ha un carattere ambivalente: è padre che ama i suoi figli e insieme signore, potenza, autorità. Egli finisce perciò per essere il modello di ogni sistema di dominio. Anche per questo dobbiamo liberarci dalla religione. In Feuerbach l'amore per l'umanità prende il posto della religione vera e propria. Allo stesso modo la nuova filosofia (che per sua essenza è filosofia per l'uomo) prenderà il posto della religione, perché ha in sé l'essenza della religione, ed è essa stessa la vera religione (*Principi della filosofia dell'avvenire*, 1843).

MENTRE L'IDEALISMO DI HEGEL È UNA FILOSOFIA CHE SI FONDA SU SE STESSA, LA NUOVA FILOSOFIA SI FONDA SU PRESUPPOSTI MATERIALI.

2. La nuova filosofia di Feuerbach ammette la limitatezza materiale dell'uomo. Hegel pretendeva che il suo sistema filosofico fosse caratterizzato dal fatto di essere una totalità logica autosufficiente, senza presupposti. Egli rifiuta l'idea consueta di partire da presupposti (o postulati) dati per veri e di dedurre da essi tutte le altre proposizioni valide, come negli altri sistemi scientifici e filosofici. Il suo sistema è una rete di concetti collegati, che rimandano dialetticamente l'uno all'altro, senza che ci sia un punto di partenza esterno. Per lui tutta la realtà è in ultima analisi spirito vivente, pensiero pensante, non condizionato da nulla di esterno. Ebbene, Feuerbach rifiuta proprio questa concezione, e sostiene che un sistema filosofico ha bisogno di un punto di partenza esterno al pensiero, fornito dai sensi. *Il punto di partenza, il presupposto, della "filosofia dell'avvenire", che dovrà sostituire d'ora in avanti la filosofia idealistica, è proprio l'uomo materialmente inteso, come dato sensibile, empirico, ed anche come insieme di bisogni corporei.*

L'UOMO SVILUPPA LA RAGIONE SOLO NEL RAPPORTO IO-TU, E L'INDIVIDUO SI REALIZZA SOLO NELLA COMUNITÀ.

Ritornando al materialismo settecentesco, che considera il **soggetto** come attività del cervello, Feuerbach tuttavia non ne ripropone l'individualismo. Per lui l'uomo è un essere essenzialmente sociale: *l'io non può fare a meno del tu*, sia per l'amore sessuale e la riproduzione fisica, sia per lo sviluppo del linguaggio e della ragione, sia per l'espansione del cuore e del sentimento. L'io riconosce se stesso, acquista un'identità personale, solo attraverso il *dialogo* con un tu.

L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo [...] La solitudine è finitezza e limitatezza, la vita in comune è libertà e infinità.

(L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, 1979, p. 139)

§ 3. Stirner: la ribellione dell'individuo come “unico”

Se secondo Feuerbach l'uomo crea Dio, secondo Stirner l'individuo crea se stesso.

1. I Giovani Hegeliani criticano in primo luogo l'alienazione religiosa e la filosofia hegeliana della religione (che pretende di superare la religione conservandola), ma molti criticano anche l'alienazione politica e alcuni, come il comunista **Moses Hess** (1812-1875) si spingono a criticare l'alienazione economica e sociale. Tuttavia il critico più implacabile e totale è l'anarchico **Max Stirner** (1806-1856), l'autore de *L'unico e le sue proprietà* (1845): egli critica qualunque astrazione, qualunque istituzione e qualunque organizzazione che vada oltre il suo concreto, singolare e *unico* io – unico come è unica l'esistenza per Kierkegaard.

Si tratta dunque per lui – una specie di Kierkegaard ateo- di difendere dall'alienazione non l'io in generale, l'Autocoscienza in sé e per sé, ma proprio l'io di Max Stirner – o meglio l'io di Johann Kaspar Schmidt, giacché Stirner era uno pseudonimo.

In effetti, se l'uomo si aliena in Dio – un essere che è al di là di lui, che lo trascende e che gli detta legge – il singolo individuo rischia di alienarsi nell'umanità, nella specie umana – che egualmente lo trascende e le cui caratteristiche valgono per lui come modello. Feuerbach infatti considera l'umanità “vera” il punto d'arrivo a cui tendono gli individui, che devono diventare “veri uomini”, “uomini completi”, che devono godere del “vero amore”, ecc.

Invece nella natura umana non c'è nulla di *prescrittivo, secondo Stirner: “La vostra natura è una volta per tutte una natura umana, voi siete esseri umani, cioè uomini. Ma proprio perché lo siete già, non avete bisogno di diventarlo” (*L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979, p. 254). E l'idea di Uomo di Feuerbach, come compito da realizzare, è solo una sopravvivenza del cristianesimo.

Per Stirner in effetti l'intera filosofia moderna, fino a Hegel e Feuerbach, è una prosecuzione del cristianesimo, che potrà essere davvero superato solo da chi, come singolo, rifiuta la “missione” di realizzare qualcosa che gli sia imposto da un'autorità superiore, sia essa Dio, la “coscienza morale”, la “Storia Universale” o l’“Umanità”, e *si appropri di se stesso qui ed ora, goda di se stesso, appropriandosi della sua vita senza fini ulteriori, accordandosi con gli altri singoli nella misura in cui ciò gli è utile o lo gratifica.*

Infine per lui l'idea del **soggetto**, l'idea-chiave della filosofia da Cartesio in poi, deve essere ridotta a quella del singolo, come esistenza unica, irripetibile, non vincolata a norme morali.

Né l'umanità, né la comunità, né lo Stato di diritto, né la classe operaia hanno autorità sull'Unico e neppure hanno il diritto di imporgli ciò che per

STIRNER, UNA SPECIE DI KIERKEGAARD ATEO, RESPINGE L'ALIENAZIONE DEL SINGOLO, UNICO DELLA SUA SPECIE.

ADEGUARSI ALL'UMANITÀ “VERA” E IN PROGRESSO COLLETTIVO, COME PROPONE FEUERBACH, È UNA FORMA DI ALIENAZIONE DELL'IO, UNICO E IRRIPIETIBILE.

L'IO NON È IL SOGGETTO DELLA RAGIONE UNIVERSALE DI CARTESIO, MA È IL SINGOLO, UNICO PER SUA ESSENZA.

L'UNICO NON HA
ALTRE REGOLE CHE
QUELLE CHE SI DÀ
DA SOLO. I PATTI
CHE FA CON GLI
ALTRI SONO SEMPRE
REVOCABILI.

STIRNER RESTA
POCO NOTO AL
PUBBLICO, MA
INFLUENZA IMPOR-
TANTI PENSATORI.

essi è giusto. L'Unico si fonda unicamente su se stesso, cioè, come dice coraggiosamente Stirner, *fonda la sua causa sul nulla*. Non ci sono nobili cause a cui l'Unico debba servire: è come se l'Unico si fosse creato da solo, si fosse partorito da sé. Esso non può pretendersi onnipotente, ma può negare a chiunque e a qualunque cosa di determinare le sue interne decisioni.

L'unico non è in linea di principio contrario ad *associarsi* ad altri, purché questa decisione sia presa in modo paritetico e sia sempre revocabile. L'«unione tra i singoli» di cui egli parla non nasce dall'essenza dell'uomo, dal dovere o dall'amore, ma da un bisogno, da una passione o da un interesse comune temporanei, e non può imporre alcuna norma definitiva. La verità del resto è per lui *autorivelazione di se stesso* e la sua filosofia mette in discussione il potere comunicativo della parola: «*nessun concetto mi esprime*, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: *sono solo nomi*» (op. cit. p. 381).

2. Pur con un solo libro e pochissimi altri scritti, Stirner ha lasciato il segno. La sua lettura scosse Marx ed Engels, come ci segnalano loro stessi nella loro corrispondenza del 1845, e arrivò di sicuro a Nietzsche (► Cap. 6), le cui idee in molti punti assomigliano a quelle di Stirner, e che in privato ammise di conoscerlo. Ma le opere di Nietzsche, qualche decennio dopo, ottennero una grande fama, mentre Stirner, che scriveva nel clima pre-rivoluzionario di entusiasmo collettivo degli anni precedenti al 48, fu quasi ignorato.

Marx da parte sua giunse alla conclusione che l'individuo isolato, chiuso in se stesso, è un risultato storico della società borghese moderna. Secondo lui in particolare l'uomo, originariamente sociale, **impara ad isolarsi** solo in società. E ritiene che nella futura società socialista il singolo possa associarsi senza rinunciare alla sua individualità.

§ 4. Bakunin: l'anarchismo collettivista

Né Dio, né Stato, né capitale.

PER BAKUNIN LA
RIVOLUZIONE DEVE
ABOLIRE LO STATO
E INSTAURARE IL
POTERE DIRETTO
DEL POPOLO.

Anche il russo **Mikhail Bakunin** (1814-1876), come Marx, non condivide l'individualismo assoluto di Stirner. Bakunin studiò a Berlino a partire dal 1840, e all'origine faceva parte anche lui della sinistra hegeliana. Egli considerava la dialettica negatrice di Hegel uno straordinario strumento intellettuale della rivoluzione, mentre la critica feuerbachiana della religione era secondo lui una premessa fondamentale per la liberazione dell'uomo. Tuttavia il suo pensiero deve essere collocato soprattutto nel contesto del socialismo e dell'anarchismo francese e russo e del successivo movimento rivoluzionario internazionale dei lavoratori. Oltre che teorico fu soprattutto un agitatore, un militante rivoluzionario e un organizzatore politico, in particola-

re, a cavallo degli anni Sessanta e Settanta, nella Fratellanza Internazionale, nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori e nella successiva Internazionale anarchica.

Il programma bakuniniano *dell'abolizione dello Stato e della proprietà privata* prevede anche la soppressione delle istituzioni religiose e la diffusione dell'ateismo come momenti indispensabili della liberazione umana. La semplice affermazione dell'esistenza di Dio, secondo lui, comportava l'asservimento dell'uomo ad un potere estraneo e assoluto, che pone la premessa psicologica per sottomettersi ai reali poteri terreni.

Egli, diversamente da Stirner, sottolinea l'idea che la libertà dell'individuo non ha senso senza la libertà degli altri. Così afferma:

L'uomo non è realmente libero se non quando la sua libertà, liberamente riconosciuta e rappresentata come uno specchio dalla libera coscienza di tutti gli altri, trova la conferma della sua estensione all'infinito nella loro libertà. L'uomo non è veramente libero se non in mezzo ad altri uomini egualmente liberi [...] La schiavitù anche di un solo uomo sulla terra, essendo un'offesa al principio stesso dell'umanità, è una negazione della libertà di tutti.

(*Libertà e rivoluzione*, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1948, p. 12)

Dopo essersi liberato da tutti i poteri religiosi, politici ed economici, il popolo, secondo la sua visione, deve autogovernarsi attraverso le istituzioni locali a cui ogni individuo può partecipare direttamente in un rapporto "faccia a faccia" (comuni, cantoni, assemblee di fabbrica, ecc.) senza delegare nessun potere ad alcun *organo rappresentativo permanente*.

Nel **federalismo** di Bakunin gli organi federali, a livello nazionale e internazionale, hanno solo un compito di coordinamento, e non di comando, e non devono imporre nulla agli organismi di base. Per questo negli anni Sessanta e Settanta tra lui e Marx ci fu una durissima polemica. Secondo Marx, dopo la rivoluzione il potere sarebbe stato esercitato provvisoriamente dall'organizzazione rivoluzionaria del proletariato (la classe più numerosa e più alienata), in attesa che la fine dei conflitti economici tra gli uomini avesse permesso la graduale estinzione dello Stato e delle sue funzioni di polizia. Bakunin vedeva in questa organizzazione una potenziale **burocrazia**, una *nuova casta di potere*, capace di istituzionalizzarsi al comando e sostituirsi in modo permanente alla volontà popolare, che può esprimersi per lui solo attraverso gli organi locali "faccia a faccia".

LA CREDENZA IN DIO È LA PREMESSA DELLA SOTTOMISSIONE AL POTERE.

BAKUNIN RESPINGE L'IDEA DELLA RAPPRESENTANZA PERMANENTE.

LE ASSEMBLEE POPOLARI POSSONO UNIRSI TRA LORO CON PATTI FEDERALI DA CUI POSSONO USCIRE. BAKUNIN RESPINGE L'IDEA DI DITTATURA DEL PROLETARIATO.

§ 5. Il giovane Marx

Dalla corrispondenza con amici e parenti risulta che il motto personale di Marx fosse “lavorare per l’umanità”. Ma non ne ha mai dato una spiegazione filosofica.

MARX ESORDISCE
COME GIORNALISTA
DEMOCRATICO CHE
DIFENDE LA CAUSA
DEGLI OPPRESSI.

1. Karl Marx (1818-1883), nasce nella città renana di Treviri (allora appartenente alla Prussia) ed è figlio di un avvocato ebreo convertito, da cui riceve un’educazione illuministica. Sin da molto giovane si appassiona al pensiero di Rousseau. Si laurea in filosofia, scrive sulle riviste della sinistra hegeliana e ne condivide le disavventure dovute alle persecuzioni poliziesche. Nella sua collaborazione alla *Gazzetta Renana* e alle diverse riviste d’opposizione dell’editore “giovane hegeliano” Arnold Ruge, egli mostra una grande fiducia nella **forza civilizzatrice dell’informazione e del pubblico dibattito**. Per lui però non basta la “critica pura”: *per essere efficaci le idee devono diffondersi tra le masse*.

Marx come giornalista si occupa nel 1842 tra l’altro proprio del problema della libertà di stampa in Prussia. Poiché considera *la stampa libera espressione della ragione*, su di essa non si deve applicare la censura preventiva, che si esercita solo su persone considerate non responsabili (ancora nella “minore età”, secondo l’espressione di Kant). Gli eventuali abusi dei giornalisti devono semmai essere puniti dopo la pubblicazione, sulla base della legge. Come Hegel – ma anche come i pensatori liberali – egli qui si mostra convinto che sia la legge che nello **Stato di Diritto** fornisca la garanzia della libertà.

DEDICA LA SUA VITA
ALLA CAUSA DEL
PROLETARIATO E DEL
COMUNISMO.

Ma scopre che le “armi della critica” non possono bastare e che è invece necessaria la “critica delle armi”. Dopo aver conosciuto il pensiero comunista attraverso **Moses Hess** (◀ § 3), dedica l’intera esistenza allo studio della società capitalistica e alla costruzione di un’organizzazione rivoluzionaria del proletariato. Per questo deve rinunciare ad ogni prospettiva di carriera accademica, lasciare la Prussia e vivere a Parigi, e poi a Bruxelles, in condizioni precarie con la moglie e i numerosi figli (alcuni dei quali morirono bambini). Rientra in Germania in occasione dei fatti del 48 e dopo gli esiti disastrosi del movimento rivoluzionario deve trasferirsi a Londra, dove in seguito avrà un ruolo centrale nell’Associazione Internazionale dei Lavoratori.

2. A parte gli articoli, le opere più importanti di questa prima fase sono manoscritte e furono pubblicate postume nel novecento tra le due guerre mondiali: le più importanti sono la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843) e i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (o *Manoscritti parigini*).

NELLA FILOSOFIA
DI HEGEL E NELLA
STESSA SOCIETÀ
MODERNA, LO STA-
TO, DA STRUMENTO
E RAPPRESENTANZA
DEI CITTADINI,
DIVENTA LORO FINE
E LI DOMINA.

Nella prima Marx applica allo Stato il concetto feuerbachiano di alienazione-estraniazione. Secondo Feuerbach, l’uomo proietta la sua propria essenza, i suoi attributi più positivi (potenza, bontà, ragione, ecc.), in un essere a lui superiore ed estraneo, cioè in Dio; l’uomo si lascia dunque dominare da un prodotto della sua fantasia e della sua intelligenza (il concetto di Dio), che pro-

prio l'uomo ha creato a sua immagine e somiglianza. Egualmente per Marx, **la Società Civile si aliena nello Stato**. Lo Stato è solo un *prodotto* della Società Civile (che include il mondo dell'economia e della produzione materiale), è solo una *parte* di essa, ma secondo Hegel essa *rappresenterebbe* tutti gli interessi particolari: lo Stato sarebbe la *Totalità*, l'universale e la sintesi, che risolve tutti i conflitti tra gli individui e tra le classi particolari della Società Civile.

Hegel ha così scambiato la parte (lo Stato) con il tutto che lo ha generato (la Società Civile), e il *mezzo* -lo Stato, cioè lo strumento che dovrebbe permettere agli individui della Società Civile di realizzare la loro umanità- con il *fine* (gli stessi cittadini).

Ma questi capovolgimenti dei concetti non sono frutto di un errore soggettivo (Hegel per Marx è il massimo filosofo del suo tempo), ma coincidono con i capovolgimenti reali che avvengono nella **società civile borghese** dei suoi tempi. In essa lo Stato da mezzo è diventato fine, e, pur essendo parte e prodotto della Società Civile, si pretende vera Totalità, capace di *rappresentare, mediare* e sintetizzare le istanze della Società Civile. Gli *organi dello Stato* dovevano servire solo per realizzare i fini degli individui della Società Civile, rappresentandoli e mediando tra i loro diversi interessi, ma *sono divenuti portatori di fini propri e di interessi propri*. Dunque Marx non solo critica la concezione hegeliana dello Stato come fine a se stante, ma la considera un riflesso dei capovolgimenti della realtà sociale.

3. Il 1843 è l'anno in cui conosce la teoria comunista di Moses Hess (del quale abbiamo parlato), ma anche in cui conosce **Friedrich Engels** (1820-1895), che diventerà suo grandissimo amico e collaboratore per tutta la vita. Secondo la visione di Engels il ciclo capitalistico, con le sue crisi ricorrenti, è la causa dell'aumento della miseria dei lavoratori salariati, la cui classe si ingrossa progressivamente con i membri decaduti delle classi medie (Engels pubblicherà questa teoria, che resterà alla base del marxismo nel 1845 con il titolo *La situazione della classe operaia in Inghilterra*.)

Da questo momento in poi Marx comprende che l'eliminazione dell'alienazione dello Stato è possibile solo attraverso l'eliminazione dell'alienazione più intima della Società Civile stessa, quella che deriva dalla proprietà privata capitalistica e dall'**alienazione capitalistica**.

Nei *Manoscritti del '44* il capitale è dunque presentato come alienazione o estraneazione del lavoro. Anche in questo campo si ripete lo schema dell'estraneazione religiosa e politica: Marx dirà più tardi nel *Capitale* (1867): **“Come nella religione l'uomo si lascia dominare dal prodotto della sua mente, così nell'economia capitalistica il lavoratore è dominato dal prodotto delle sue mani.”**

Tale prodotto è appunto il capitale. Ma che cos'è il capitale? Semplicemente una cosa, un oggetto, una somma di denaro? Esso è per Marx invece un “rapporto sociale”, uno schema sociale di comportamento che ci costringe a

ANZICHÉ MEDIARE I CONFLITTI TRA GLI INTERESSI DELLE DIVERSE CLASSI, LO STATO HA UN INTERESSE PROPRIO.

NEL 1843 ENGELS GLI FA SCOPRIRE IL CICLO CAPITALISTICO E LE SUE CRISI.

L'OPERAIO SI LASCIA DOMINARE DAL CAPITALE, CHE È PRODOTTO DAL SUO LAVORO, E NON PRODUCE IN MODO CONSAPEVOLE (ALIENAZIONE CAPITALISTICA).

comportarci in un certo modo. Il lavoratore e il suo lavoro nella società capitalistica sono alienati (disumanizzati) e reificati, cioè ridotti a cosa (res): il lavoro vivo, concreto, è considerato come una cosa morta e astratta, cioè come denaro e capitale.

Ciò che doveva essere puro mezzo (il denaro come mezzo di scambio e l'organizzazione capitalistica del lavoro come mediazione dei lavori particolari dei singoli operai) *diventa fine*, e *la parte* – il capitale – *comanda sul tutto che l'ha generata* – il vivo lavoro sociale (il tema dell'alienazione ritornerà anche nel primo libro del *Capitale* del 1867 e sarà uno dei più ripresi e sviluppati dalla filosofia marxista, in particolare da parte di Lukács, ► Cap. 9, § 5)

Così il comunismo per Marx non è motivato dall'invidia per la ricchezza altrui e dal puro desiderio di eguaglianza nella distribuzione dei beni. Esso intende soprattutto abolire un potere sociale arbitrario, quello del capitale, che condiziona la nostra vita senza che noi possiamo reagire consapevolmente: nel comunismo invece i produttori possono **produrre razionalmente** (secondo decisioni consapevoli) tutti i beni sociali e la società stessa, e infine formare e sviluppare la loro stessa umanità. In esso la produzione degli oggetti e il loro scambio sono veramente un mezzo per l'espansione dell'uomo e non un fine esteriore, imposto da una necessità estranea.

4. L'uomo in quanto tale per Marx è un “**essere generico**”, cioè un essere che, pur appartenendo ad una specie determinata, è capace di una comprensione generale della natura; è quindi capace, differentemente dagli esseri delle altre specie, di progettare in forme sempre nuove i manufatti che costituiscono il suo mondo (Marx dice che il peggiore degli architetti è superiore alle api più abili in quanto ha un'idea, una consapevolezza teorica, di ciò che intende costruire).

Tuttavia, nell'economia capitalistica, questa progettazione del proprio mondo è cosciente solo per quanto riguarda i dettagli (la produzione delle singole merci progettata dal capitalista), ma è alienata e incosciente per quanto riguarda la produzione della società in generale e dell'uomo stesso, che è affidata ai *meccanismi automatici del mercato*.

In una serie di brevi appunti manoscritti, le cosiddette *Tesi su Feuerbach*, Marx espone la sua concezione dell'uomo come essere eminentemente attivo, come *produttore di se stesso*, della sua società e della sua storia. Il materialista Feuerbach, scrive Marx, concepisce l'uomo essenzialmente come **essere materiale dotato di sensi**, mentre gli idealisti tedeschi lo avevano concepito metafisicamente come **Spirito**. Ma gli idealisti hanno avuto il merito di considerarlo anche come *attività*, mentre Feuerbach non aveva rilevato l'aspetto attivo della sensibilità. Per Marx *l'uomo è appunto attività sensibile, capacità di mutare il mondo naturale e sociale*, e di trasformare se stesso, di “fare” e “rifare” l'umanità stessa. La filosofia per lui è dunque **filosofia della prassi** (concetto e termine ripresi e sottolineati poi nel Novecento da Antonio

L'UOMO, ESSERE
GENERICO, CONO-
SCIE LE LEGGI DELLA
NATURA E LE USA
PER TRASFORMARE
IL SUO MONDO.

NEL CAPITALISMO
LA PRODUZIONE
COSCIENTE RIGUAR-
DA SOLO L'AZIENDA
PRIVATA E LA PRO-
DUZIONE SOCIALE
È SUBORDINATA AL
MERCATO.

LA VERITÀ DI UNA
TEORIA È UN
PROBLEMA PRATICO:
DIPENDE DALLA SUA
CAPACITÀ DI CAM-
BIARE IL MONDO.

Gramsci, ► Cap. 15, § 1): *la verità di una filosofia non è dunque semplicemente un problema teorico, ma un problema pratico*. Essa dipende dalla sua efficacia rivoluzionaria, dalla sua capacità di cambiare la società. I filosofi, dice Marx, finora si sono accontentati di interpretare teoricamente il mondo, si tratta invece di trasformarlo.

§ 6. Il passaggio alla fase matura: Marx fonda il “marxismo”

Marx amava dire di “non considerarsi marxista”. Evidentemente rifiutava per le sue idee il suffisso “ismo”, che indica in qualche modo un credo o una teoria preconcepita.

1. Da questo momento in poi Marx si dedicherà all’elaborazione della critica dei meccanismi economico-sociali del sistema capitalistico. Come premessa di questo lavoro analitico, elabora con Engels la **concezione materialistica della storia**. Essa è esposta principalmente nell’*Ideologia tedesca*, manoscritto redatto dai due amici nel 1845, in vista di una pubblicazione che allora non fu possibile. La prima parte di quest’opera fu pubblicata da Engels già ai tempi della Seconda Internazionale (► Cap. 9, § 1) e divenne la summa della dottrina filosofica della tradizione marxista, sia socialdemocratica e occidentale, sia, più tardi, “sovietica”. Egualmente importanti sono le brevi annotazioni metodologiche della *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*, pubblicata nel 1859 (la sintesi che segue è tratta da entrambe queste opere).

2. La “concezione materialistica” della storia è per molti versi il capovolgimento della “filosofia della storia” idealistica di Hegel. Cambia proprio il motore della trasformazione storica: per Hegel si tratta della Ragione o Spirito Assoluto, per Marx ed Engels invece della “struttura economica”. È appunto tale struttura che per loro determina il passaggio dall’uno all’altro dei diversi tipi di società umana, chiamati appunto “modi di produzione” perché in ciascuno di essi cambia il modo (le particolari relazioni sociali) con cui gli uomini producono insieme le risorse necessarie alla vita. Il primo di tali modi, dopo le società primitive tribali, è il “modo di produzione schiavistico” proprio delle società antiche, che sarà poi superato dal “modo di produzione feudale” (mentre in Oriente si sviluppa in parallelo autonomamente un modo di produzione alternativo: il Modo di Produzione Asiatico, analizzato in altre opere di Marx).

Dentro le pieghe dei rapporti sociali feudali si svilupperà col tempo sia il mercato capitalistico, sia la borghesia stessa, fino alla “rivoluzione borghese” (il cui caso tipico è la Rivoluzione Francese). In tale rivoluzione la borghesia sottrae alla nobiltà il dominio politico e sociale e abolisce i privilegi e la proprietà feudali, rendendo universale la libertà individuale e il rapporto giuridico della

MARX ED ENGELS NEL 1845 ELABORANO LA CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA STORIA, LA FUTURA FILOSOFIA UFFICIALE DEL MOVIMENTO OPERAIO MARXISTA.

LA STORIA È UNA SUCCESSIONE NON DI IDEE DELLO SPIRITO, MA DEI DIVERSI MODI DI PRODUZIONE SOCIALE (SCHIAVISMO, FEUDALESIMO, CAPITALISMO).

LA STRUTTURA ECONOMICA (L'INSIEME DELLE FORZE PRODUTTIVE E DEI RAPPORTI DI PRODUZIONE) È LA BASE DELLA VITA SOCIALE.

proprietà privata, e diventando così classe dominante tanto socialmente quanto politicamente, attraverso lo “Stato borghese” moderno.

Il passaggio da un Modo di Produzione all'altro è dunque determinato dalla “**struttura economica**”, la cui crisi determina il crollo della soprapstante “**sovrastruttura**” **politica** (lo Stato) ed **ideologica** (la cultura e la mentalità dominante), come nelle rivoluzioni borghesi. *Le istituzioni politiche e le idee dominanti in un periodo (*ideologia)* non dipendono dallo sviluppo dello spirito, ma *sono determinate dalla struttura dominante*. Nel caso storico della Rivoluzione francese del 1789, che era sotto gli occhi di Marx, è la crisi della produzione feudale che porta al crollo dell'*Ancien Régime* e alla messa in discussione dell'ideologia cattolica clericale dominante: subito prima della Grande rivoluzione la Francia era in preda ad una crisi economica che affamava il popolo, mentre lo Stato monarchico continuava a esentare dalle tasse la nobiltà e il clero e a imporre le norme esteriori della religione cattolica.

Questa idea della determinazione della sovrastruttura da parte della struttura economica è stata messa in discussione già all'interno del marxismo (► Cap. 9, par.1, 3 e 4), ma è rimasta a lungo la bandiera del cosiddetto “marxismo ortodosso” fino al marxismo-leninismo dell'Unione Sovietica. Essa doveva distinguere il “materialismo storico” da ogni forma di idealismo o spiritualismo.

LE FORZE PRODUTTIVE SONO LE RISORSE NECESSARIE A MODIFICARE LA NATURA.

In tutti i casi va tenuto presente che il concetto di struttura in Marx è piuttosto complesso e diverso da quello di economia nel senso corrente: la struttura consiste nella dialettica tra “**forze produttive**” e “**rapporti sociali di produzione**”. Solo il primo elemento è in effetti qualcosa di prevalentemente oggettivo: si tratta delle forze a disposizione dell'uomo in una certa epoca per modificare la natura, cioè, le sue capacità e conoscenze tecniche, gli strumenti materiali, le risorse naturali disponibili e la sua stessa forza-lavoro.

I RAPPORTI DI PRODUZIONE SONO LE FUNZIONI ASSEGNATE ALLE CLASSI NELLA PRODUZIONE.

Il secondo è costituito dalle funzioni e dalle modalità di comportamento assegnate alle classi sociali nell'ambito della produzione. La collaborazione o lo sciopero degli operai appartengono evidentemente a questo ambito relativamente soggettivo.

Le forze produttive secondo Marx aumentano nel corso della storia grazie alla trasformazione progressiva dei **rapporti sociali di produzione** (in particolare, il lavoro dei servi della gleba è più produttivo di quello degli schiavi, e il lavoro libero più di quello dei servi della gleba).

SE UN CERTO RAPPORTO DI PRODUZIONE IMPEDISCE LA CRESCITA, PRIMA O POI SARÀ ROVESCIATO E SOSTITUITO DA UN RAPPORTO PIÙ PROGRESSIVO.

Lo sviluppo storico di questi due elementi può andare in parallelo ma risulta, in certi periodi, sfasato. Per esempio, il rapporto di produzione schiavistico, legato al ciclo delle guerre dell'impero romano per ridurre in schiavitù sempre nuovi popoli, ha cessato ad un certo punto di essere uno stimolo alla crescita economica e ne è diventato un ostacolo. Dopo molte catastrofi e una lunga stagnazione, il rapporto di produzione feudale, che, rispetto alla schiavitù, lasciava

un maggior ambito di iniziativa al singolo contadino, si è rivelato più capace del precedente di utilizzare le forze produttive disponibili. Ma, infine, i vincoli feudali e corporativi allo scambio delle merci e alla libertà dei lavoratori sono risultati un vincolo, un ostacolo, per le forze produttive nate nello stesso Modo di Produzione feudale, e la via di un ulteriore sviluppo economico è stata aperta dalla rivoluzione borghese e dalla liberalizzazione dei rapporti di lavoro.

Ad un certo punto, anche il Modo di Produzione capitalistico entrerà in crisi, perché *il rapporto di produzione capitalistico, basato sulla frammentazione individualistica concorrenziale della produzione, risulterà incapace di gestire le forze produttive sociali straordinarie da esso messe in moto attraverso il processo dell'industrializzazione.*

Per poter uscire dalla crisi e riprendere ed estendere la produzione si renderà necessario il passaggio ad un Modo di Produzione socialista, in cui la proprietà sia sociale e non più privata, e le decisioni economiche di interesse sociale siano prese collettivamente -in modo razionale e universale- da tutti i produttori, e non unilateralmente dai singoli proprietari privati.

Marx si è sempre rifiutato di fare minuziose previsioni sulla storia successiva al capitalismo, del quale invece mostra dettagliatamente la tendenza alla crisi. Molto sommariamente l'ha suddivisa così: fase della **società socialista**, in cui si aboliscono le classi e si realizza l'eguaglianza (per cui ciascuno consuma «secondo il suo lavoro»); fase della **società comunista**, in cui gli individui possono realizzare ampiamente la loro personalità grazie alla piena crescita della produzione (per cui a ciascuno è dato «secondo i suoi bisogni»).

3. Nel *Manifesto del partito comunista* del 1848 Marx avrebbero invece fornito una sintesi pratico-politica della loro prospettiva di trasformazione storica. Quest'opera, che pure ha un tono filosoficamente elevato, è prima di tutto un invito all'azione e alla lotta, pieno di passione, di ironia e di sdegno. Non la dialettica delle forze produttive e dei rapporti di produzione, ma *la "lotta di classe" è qui presentata come motore della storia*: "La storia fin qui svoltasi è stata essenzialmente lotta di classi", lotta tra oppressori e oppressi, tra sfruttatori e sfruttati. Ma lo scontro tra borghesia e proletariato ha qualcosa di assolutamente nuovo ed inedito.

Il proletariato è descritto come una classe tendenzialmente *universale*: tutte le classi subordinate tradizionali rischiano *tendenzialmente* di essere ridotte a proletariato, a causa dell'aggressiva concorrenza capitalistica che impoverisce le classi medie. Inoltre il moderno sistema delle comunicazioni e le stesse esigenze produttive della società moderna fanno del proletariato una classe urbana relativamente informata, cosciente e collegata al suo interno (si pensi invece al millenario isolamento contadino del feudalesimo). Infine anche *l'alienazione operaia è tendenzialmente totale*: non solo la classe operaia è sfruttata se lavora, ma è privata, in occasione delle ricorrenti crisi economiche e della disoccupazione, anche dei **mezzi di sussistenza** (mentre le classi

IL CAPITALISMO HA MESSO IN MOTO LO SVILUPPO INDUSTRIALE, MA IL SUO RAPPORTO DI PRODUZIONE INDIVIDUALISTICO NON PUÒ GESTIRNE LE FORZE PRODUTTIVE.

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALISTA È INDISPENSABILE PER GESTIRE RAZIONALMENTE LE NUOVE FORZE PRODUTTIVE.

LA STORIA FINORA È STATA STORIA DI LOTTE DI CLASSE.

IL PROLETARIATO, CLASSE UNIVERSALE E TOTALMENTE ALIENATA, SE SI ORGANIZZERÀ COME PARTITO COMUNISTA, ABOLIRÀ LE CLASSI INSIEME AL CAPITALISMO.

servili delle età precedenti, proprio in quanto appartenenti a precisi padroni, di solito potevano sperare che questi si preoccupassero almeno della loro sopravvivenza).

La classe operaia dunque, secondo il *Manifesto*, è portatrice di una rivoluzione diversa da tutte le precedenti, che mette fine per sempre al dominio di classe e alla lotta di classe, poiché *il suo interesse coincide con quello di tutte le classi sfruttate e con quello della stessa umanità futura*. Perciò **la dittatura rivoluzionaria della classe operaia** sulla società, quando avrà distrutto l'apparato del potere borghese e la proprietà dei mezzi di produzione, e quando tutti saranno diventati egualmente lavoratori salariati, gradualmente si abolirà da sé, per lasciare il posto a una società senza classi e senza conflitti, e quindi senza l'apparato coercitivo dello Stato. Questa è la "missione storica della classe operaia". *Il partito comunista è dunque l'organizzazione che la classe operaia stessa si dà per imporre il cambiamento della struttura sociale*.

Il *Manifesto* fu scritto alla vigilia della rivoluzione parigina del febbraio 1848, in un momento in cui nemmeno nei pochi Stati liberali europei si era fatta l'esperienza del suffragio universale: la gran parte dei rivoluzionari, piuttosto che attendere la concessione di tale suffragio, aspettavano una rivoluzione che riproducesse in grande le rivolte popolari spontanee parigine della Rivoluzione Francese e degli anni Trenta. Quanto alla dittatura del proletariato, il termine "dittatura" nell'antichità romana indicava un esercizio eccezionale e provvisorio del potere assoluto, e così la concepivano i rivoluzionari francesi, come Blanqui (◀ p. 28).

Marx comunque non apparteneva alla cultura rivoluzionaria del complotto, e polemizzò a lungo contro le associazioni segrete di Bakunin. L'unico mestiere più o meno pagato che esercitò nella sua vita fu quello di **giornalista**, e la sua attività politica fu certo anche quella di un organizzatore, ma soprattutto quella di un critico e di un propagandista a mezzo stampa. Tuttavia la sua attività fondamentale, soprattutto a partire dalla metà degli anni Cinquanta alla morte, fu quella dello **scienziato**. Marx si dedicò fino alla morte (1883) alla critica dell'economia politica, con la quale intendeva *provare scientificamente la tendenza dell'economia capitalistica alla crisi di mercato*. Per quanto egli chiami "economisti borghesi" gli economisti liberali, le sue critiche nei confronti dei suoi avversari scientifici non sono dubbi pregiudiziali, ma riguardano la logica, il metodo e i fatti. Per lui la l'"*ideologia borghese" non è il risultato di cospirazioni e complotti, ma della visione del mondo della borghesia, che non può, per la sua posizione nella società, uscire dalla logica del sistema esistente e vederne i limiti storici.

"DITTATURA" PER
MARX SIGNIFICA
POTERE PROVVISORIO. E TALE È
LA DITTATURA DEL
PROLETARIATO

MARX SI OCCUPÒ
RELATIVAMENTE
POCO DI POLITICA:
FU GIORNALISTA
E SOPRATTUTTO
SCIENZIATO.

§ 7. La società comunista e il programma politico di Marx

Per Marx spetta ai lavoratori decidere come debba essere il socialismo: nessun filosofo può “scrivere ricette per la cucina dell’avvenire” (Fourier aveva descritto anche l’organizzazione culinaria della società futura!).

1. Marx si è rifiutato sempre esplicitamente di descrivere nei dettagli il progetto di una società futura perfetta, all’opposto dei socialisti utopistici. La società socialista è per lui il **risultato** della storia stessa del capitalismo. Quest’ultimo sviluppa le forze produttive dell’umanità, prima disperse e divise, lasciate all’estro e al caso particolare, fino a farle diventare **forze produttive universali**, razionalmente (scientificamente) organizzate. L’umanità, con l’industrializzazione e la tecnicizzazione dell’economia, è ormai in grado di sfruttare razionalmente le risorse di tutto il mondo. Non solo, ma le singole imprese capitalistiche *fanno uso in modo razionale e pianificato della scienza, della tecnica e del lavoro* come mai era successo nelle fasi precedenti della produzione: Marx chiama questo **socializzazione delle forze produttive**.

Tuttavia il capitalismo ha lasciato allo stadio privato e particolaristico *i rapporti di produzione*, i rapporti di proprietà e il sistema dello scambio di mercato. È da questa sfasatura che dipende la crisi economica e sociale della società borghese. Non solo l’operaio, ma anche l’impresa capitalistica è dominata dal mercato concorrenziale, e la concorrenza sregolata e illimitata porta a cicli di sovrapproduzione e di ristagno produttivo. Le crisi cicliche fanno fallire le aziende più deboli e conducono alla concentrazione progressiva dei capitali e alla **proletarizzazione** delle classi medie. La classe operaia (proletariato) diventa sempre più numerosa ed è esposta, nei momenti di disoccupazione acuta, alla più grande miseria e degradazione. Il rovesciamento della società capitalistica è per essa *una questione di vita o di morte*. Questo è quanto Marx intende dimostrare nell’analisi economica del *Capitale*.

Se questo è vero, solo **socializzando e pianificando anche i rapporti di produzione e di proprietà, ed eliminando l’irrazionalità dello scambio di mercato sarà possibile uscire dalla crisi**. Il modo di produzione capitalistico, che ha creato forze produttive davvero sociali, deve cedere il posto ad una società in cui i rapporti di produzione siano egualmente sociali. Questo nuovo modo di produzione permette di superare per sempre il dominio di una classe sulle altre: è la fine della “preistoria”, l’inizio della vera storia dell’umanità. Marx nel Libro III del *Capitale* lo chiama “il regno della libertà” (dalla povertà e dall’oppressione), che permetterà lo sviluppo *multilaterale* di ogni *individuo*. La reale libertà dell’individuo sarà dunque resa possibile dalla socializzazione.

La società socialista dunque non si configura come un progetto soggettivo di qualcuno, ma come un’esigenza oggettivamente contenuta dentro la stes-

LA SOCIETÀ SOCIALISTA NON È UN PROGETTO SOGGETTIVO, MA È CONTENUTA IN POTENZA NEL CAPITALISMO, CHE HA CREATO FORZE PRODUTTIVE SOCIALI UNIVERSALI.

IL CAPITALISMO HA SOCIALIZZATO LE FORZE PRODUTTIVE, MA I RAPPORTI DI PRODUZIONE RESTANO PRIVATI E IRRAZIONALI (► CRISI DI MERCATO).

LA CLASSE OPERAIA DOVRÀ SOCIALIZZARE RAPPORTI DI PRODUZIONE E PIANIFICARE LA PRODUZIONE: È IL “REGNO DELLA LIBERTÀ”.

L’ALTERNATIVA AL SOCIALISMO È LA “ROVINA DELL’INTERA SOCIETÀ MODERNA”.

sa società presente. L'iniziativa politica soggettiva, dice Marx nella Prefazione del *Capitale* (1867) può solo rendere più lievi e più brevi le “doglie del parto”. L'unica alternativa, dirà più tardi Engels, è che al posto del socialismo si arrivi alla “rovina dell'intera società moderna”. Dunque, ***o il socialismo o una nuova barbarie***.

Comunque, pur non volendosi in nessun modo sostituire all'iniziativa rivoluzionaria del proletariato, Marx, sia pur molto brevemente, sente il bisogno di disegnare alcuni dei tratti del futuro modo di produzione socializzato, che ora esporremo.

2. Dal punto di vista politico, il suo modello è, dopo il 1871, la **Comune** dei lavoratori di Parigi e il suo sistema di democrazia diretta partecipativa o consiliare. Del resto, il rifiuto della burocrazia e del sistema della rappresentanza (la democrazia rappresentativa è per lui “democrazia borghese”) risaliva al periodo giovanile: il rappresentante e il burocrate nello Stato si estraniavano ai rappresentati, alla Società Civile. Per Marx l'Associazione Internazionale dei Lavoratori e poi la Comune di Parigi (per lui il primo Stato operaio, per quanto di vita brevissima) erano *l'auto-organizzazione della stessa classe operaia*, senza deleghe permanenti a specialisti della politica. E così sarebbe stato per lui anche lo Stato socialista futuro.

3. Quanto al sistema distributivo e retributivo, egli nel 1875 distingue due fasi. Nella prima fase, la società futura darà **“a ciascuno secondo il suo lavoro”**, cioè secondo il suo contributo effettivo alla produzione, che dipende non solo dalla buona volontà, ma anche dalle capacità. Ma in una seconda fase la produzione sociale, potenziata dalla nuova, più razionale organizzazione industriale, sarà diventata ancora più abbondante di quella capitalistica. Così la società potrà permettersi di dare **“a ciascuno secondo i suoi bisogni”**, pur richiedendo da ciascuno solo prestazioni “secondo le sue capacità”. Infine, quanto all'organizzazione del sistema produttivo, in alcune brevissime allusioni del III libro del *Capitale* (postumo) Marx si limita a parlare di un ***piano razionale determinato democraticamente dai produttori associati***.

4. Ma negli anni successivi alla feroce repressione della Comune di Parigi anche tra i socialisti vicini a Marx si affaccia l'idea di poter arrivare alla nuova società attraverso sistema del suffragio universale, che si stava estendendo in Europa. Marx ed Engels la ritengono plausibile, pur temendo la possibilità di un colpo di stato antidemocratico a favore del capitalismo da parte della classe dominante.

Si può concludere dunque che per loro la storia futura abbia un'unica alternativa di progresso, il socialismo, e che la classe dominante borghese, condizionata dalla struttura storica, sia incapace di comprenderla e resti legata all'ideologia della concorrenza.

IL MODELLO POLITICO DI MARX È L'AUTO-ORGANIZZAZIONE DELLA CLASSE OPERAIA, SENZA DELEGHE PERMANENTI A SPECIALISTI DELLA POLITICA.

LA SOCIETÀ SOCIALISTA DARÀ “A CIASCUNO SECONDO IL SUO LAVORO”. CON LA CRESCITA DELLE FORZE PRODUTTIVE POTRÀ DARE “A CIASCUNO SECONDO I SUOI BISOGNI”.

MARX DOPO LA COMUNE: IL PARTITO PROLETARIO FORSE POTREBBE ANDARE AL POTERE ANCHE ATTRAVERSO LA DEMOCRAZIA A SUFFRAGIO UNIVERSALE.

§ 8. Marx: la critica dell'economia politica

Marx, uno scienziato rivoluzionario che può essere utile per comprendere l'evoluzione dell'economia anche nell'attuale epoca della globalizzazione?

1. Marx nel 1873, nella *Prefazione* alla seconda edizione del *Capitale*, afferma che dalla struttura di una fase storica si può prevedere quella della fase successiva, per cui la sua teoria si presenta come una **scienza della storia**. Questa concezione, comune anche a molti positivisti ed evidentemente **eredità della filosofia della storia** precedente, è stata generalmente respinta dalle scienze sociali successive per la pretesa insostenibile di individuare le leggi scientifiche dell'evoluzione storica nel suo complesso e di dedurre da una fase l'avvento di quella successiva (► Weber, Cap. 7, § 7).

Nonostante queste pretese, la critica economica di Marx di fatto parte da solide basi storiche e si sviluppa secondo un'argomentazione rigorosa. Le condizioni di partenza strutturali dell'economia capitalistica così come era ai tempi di Marx sono: libertà di lavoro, concorrenza non regolata né limitata dallo Stato, né da qualunque altra associazione (p.es. da potenti sindacati), assenza di spese statali di assistenza, e così via (in pratica, un *liberismo completo). È partendo da queste condizioni che Marx argomenta la **tendenza alla crisi**. Secondo vari studiosi la sua teoria socio-economica ha una precisa capacità di spiegazione dato che è valida per i "grandi aggregati" dell'economia (come l'insieme dei salari, l'insieme dei profitti, degli investimenti, ecc.). Essa però non è in grado di spiegare l'andamento dei **prezzi** delle singole merci, che secondo Marx sarebbe determinato, sul lungo periodo, dalla **legge del valore-lavoro**. Tale legge postula che i prezzi dipendano dalla quantità media di lavoro necessario per produrre le merci. Essa non ha mai convinto la maggioranza degli economisti.

Ciononostante, ragionando sui grandi aggregati, e tenendo ferme quelle condizioni di partenza, *Il Capitale* mostra che il sistema capitalistico **tende** alla crisi.

Marx però dà per scontato che la classe capitalistica, immersa com'è nell'*ideologia borghese, che ne determina la coscienza, non voglia e non sappia correggere con interventi politici le condizioni strutturali che portano a questa tendenza, e che solo la classe operaia, con mezzi rivoluzionari, o eventualmente parlamentari, potrà farlo. Dalla nostra comoda posizione di posteri, sappiamo che nel secolo successivo in particolare l'economista liberale Keynes ha proposto un deciso intervento dello Stato nel mercato proprio per prolungare l'esistenza del capitalismo (► cap 19, § 3). Questa proposta è stata messa in pratica per decenni dai principali governi occidentali. Se questo contrasta con la pretesa marxiana di una scienza della storia totalizzante, tuttavia non toglie interesse per la critica economica de *Il Capitale*. Se essa è corretta, togliendo l'intervento

MARX CREDE POSSIBILE UNA SCIENZA DELLA STORIA INTESA COME PREVISIONE DELLE SUE FASI FUTURE.

MARX MOSTRA CHE, DATE LE CONDIZIONI STORICHE DELLA SOCIETÀ LIBERISTA, LA CRISI CAPITALISTICA È INEVITABILE.

NON CONSIDERA PERÒ LA POSSIBILITÀ CHE LA POLITICA BORGHESA POSSA MODIFICARE QUESTE CONDIZIONI.

I RAPPORTI TRA LE
MERCI NON SONO
PURI RAPPORTI TRA
COSE, MA SI RIFERI-
SCONO A RAPPORTI
TRA PERSONE.

IL MERCATO NON
È UNA CATEGORIA
DELLA RAGIONE,
MA UN PRODOTTO
STORICO. IL VALORE
D'USO DI UNA
MERCE CONSISTE
NELL'APPAGARE
UN BISOGNO DEL
CONSUMATORE, IL
VALORE DI SCAMBIO
INVECE DIPENDE
DALLA DOMANDA DI
MERCATO

NEL MERCATO
PRECAPITALISTICO
SI VENDE PER
COMPRARE OGGETTI
DA CONSUMARE, IN
QUELLO CAPITALISTI-
CO L'IMPRENDITORE
VENDE PER ACCU-
MULARE DENARO DA
INVESTIRE.

dello Stato e ritornando alle condizioni di partenza *liberiste, la crisi si deve manifestare di nuovo.

2. Dal punto della filosofia sociale, ne *Il capitale* ci sono degli importanti approfondimenti della teoria giovanile dell'alienazione, che ora vedremo. Marx chiama **feticismo della merce** il fenomeno per cui, scambiando sul mercato due merci, non ci accorgiamo più che abbiamo in mano due prodotti del lavoro sociale, che sono costati una ben precisa fatica, e *riduciamo il rapporto tra le merci ad un semplice rapporto tra cose*. Marx usa qui la metafora del feticcio, un oggetto inanimato che rappresenta una forza vitale, uno spirito.

Per capire meglio, analizziamo ora la distinzione tra **valore di scambio** e **valore d'uso delle merci**.

Il **mercato**, secondo Marx, non è una categoria naturale ed eterna della ragione umana, come pensavano molti economisti, ma un **prodotto della storia**, un prodotto culturale. Ci sono ambiti della vita e della produzione umana che erano in origine estranei al mercato, ma che sono stati da esso conquistati nel tempo: una famiglia di servi della gleba produceva da sé gran parte di ciò che consumava, era costretta a cedere senza compenso gran parte del suo prodotto al feudatario, e alla fine ne vendeva al mercato *solo una parte*, comprando in esso solo una piccola parte dei suoi oggetti di consumo. Ma una merce, per essere venduta sul mercato, deve avere sia un valore d'uso che un valore di scambio. Il **valore d'uso** è il valore concreto e particolare che essa ha per il suo acquirente in un processo di consumo – o per quanto riguarda il consumo finale (il valore d'uso di una torta consiste nel piacere di mangiarla), o per quanto riguarda il **consumo produttivo** (il valore d'uso di una filatrice meccanica è nelle sue prestazioni produttive). Il **valore di scambio** della merce è invece il valore determinato dal mercato, esprimibile in denaro, che dipende dall'esistenza di un'**effettiva** domanda di mercato, realmente pagante (supportata cioè da quattrini in quantità adeguata) per comprare proprio quella merce.

Consideriamo i rapporti di mercato in uno scambio di merci diverso da quello capitalistico, per esempio in uno scambio mercantile che avvenga direttamente tra artigiani e coltivatori, così come avviene nel mercato di un paesino arretrato. Chi si reca al mercato per vendere i suoi prodotti ha solitamente come fine l'acquisizione di determinati prodotti altrui, che non è in grado di produrre personalmente (i contadini hanno bisogno dei manufatti dei diversi artigiani, gli artigiani viceversa hanno bisogno di generi alimentari, ecc.). In sintesi, la vendita della propria merce ha come fine l'acquisizione di un'altra merce, che sarà consumata dall'acquirente e che gli interessa quindi *solo per il suo valore d'uso*.

Invece il capitalista commerciale, che comincia già ad apparire anche nelle economie primitive, accumula le merci solo per poterle vendere, e le considera

solo in quanto valori di scambio. Nel suo magazzino si accumulano tante merci che né lui né la sua famiglia potrebbero mai consumare.

Più tardi il valore di scambio diventa il *fine in sé* dell'intera produzione capitalistica moderna, in cui gli agenti decisivi non sono più i piccoli produttori indipendenti, ma i capitalisti industriali, che ***producono e scambiano per accumulare ricchezza***; l'economia capitalistica è dunque indipendente dalla produzione di *particolari* valori d'uso, è cioè produzione finalizzata al puro profitto *in generale*, produzione *fine a se stessa*, o meglio finalizzata solo all'arricchimento e *all'accumulazione di denaro*. E cioè di un feticcio, di un oggetto inanimato attraverso cui il proprietario dispone del lavoro vivo della società.

La forza-lavoro fornita dal lavoratore è solo una parte dei mezzi di produzione e il senso finale del rapporto sociale tra il capitalista e l'operaio non è nella cooperazione per la produzione di un bene socialmente utile, ma nell'accumulazione di profitto privato per il capitalista. In questo caso Kant direbbe che *la persona umana del lavoratore è fondamentalmente usata come mezzo e non come fine* (◀ Vol. 2, Cap. 11). Ma Marx pensa una cosa analoga anche del capitalista. Costui, trascinato dalla necessità di vincere la concorrenza, fa di se stesso un **“funzionario del capitale”**, che agisce in funzione dell'accumulazione, e a questa funzione riduce la sua vita lavorativa e spesso anche il senso della sua intera esistenza.

NELLA SOCIETÀ CAPITALISTICA L'ACCUMULAZIONE DI VALORE DIVENTA FINE DELLA PRODUZIONE, E LA VITA LAVORATIVA (ANCHE QUELLA DEL CAPITALISTA) È RIDOTTA A MEZZO PER QUESTO FINE.

§ 9. Considerazioni finali su Hegel e sui suoi critici: è ancora possibile la filosofia? E la religione?

Sembra che dopo Hegel la filosofia sia finita. Ma non buttate subito via il libro. La tesi della fine della filosofia in realtà è una tesi filosofica, e perdurerà fino ad oggi.

Marx considera *ideologia il discorso filosofico nel suo complesso, anche se ritiene che la filosofia di Hegel corrisponda al momento rivoluzionario della borghesia. Dopo la fine della metafisica, annunciata da Kant, anche la filosofia sembra avere il destino segnato, per Marx come per altri autori significativi. Kierkegaard pensa che la filosofia tradizionale non abbia niente da insegnare al singolo, che resta solo davanti a Dio. Lo stesso pensa più o meno Stirner rispetto all'Unico, che rischia di restare solo con se stesso, nel momento in cui rifiuta l'essenza dell'uomo, che, secondo Feuerbach, lega l'io al tu, e rende possibile il dialogo filosofico.

Marx semplicemente cessa di occuparsi di filosofia e si dedica alla scienza della storia e alla lotta di classe, senza veramente spiegare dal punto di vista etico perché lui, di estrazione borghese, dedichi la sua esistenza alla causa della

MARX E MOLTI PENSATORI DELL'OTTOCENTO RIFIUTANO IL VALORE DELLA FILOSOFIA.

classe operaia. Contemporaneamente i positivisti di varie scuole (► Parte 2, Cap. 4) rifiutano le pretese della filosofia di essere un sapere autonomo. Per loro è superata dal sapere scientifico, fondato sui fatti.

Apparentemente per la religione va molto peggio. Abbiamo visto che nell'idealismo dell'ultimo Hegel e della destra hegeliana c'era un ultimo tentativo di compromesso tra Ragione e Fede (◄ § 1). Kierkegaard, che non lo accetta, alla fine sceglie il terreno della fede. Ma possiamo dire che l'umanesimo di Feurbach, l'anarchismo ateo di Bakunin, il marxismo e in genere il razionalismo laico, che scelgono il terreno opposto, siano estranei a qualunque fede? *Fede nell'umanità, speranza nel progresso, religione dell'umanità*, ecc. sono espressioni ricorrenti nell'Ottocento, e apertamente usate dal nostro Mazzini (► SdP, § 1), da Saint-Simon (► SdP, § 2), dal positivista Comte (► Cap. 4, § 1) e da molti altri. Marx evita questi termini espliciti, ma parla delle “*missioni (o funzioni) storiche civilizzatrici*” rispettive della borghesia e del proletariato, della necessaria fine della società borghese e della necessaria vittoria del comunismo operaio. Perciò nella sua “scienza della storia” moltissimi interpreti, e in particolare **Karl Löwith** (1897-1973), hanno visto una versione materialistica della filosofia della storia di Hegel e, in ultima analisi, addirittura della teologia della storia di Agostino (◄ Vol. 1, Cap. 13): in sintesi, la storia ha una sotterranea tendenza al progresso del genere umano, e il nostro tempo di contraddizioni e sofferenze preannuncia l'imminente Avvento del Regno della Libertà e della prosperità. L'ottimismo metafisico di Agostino (la provvidenza vincerà alla fine dei tempi) dunque sarebbe stato inconsciamente ereditato da una gran parte del pensiero moderno. Del resto in molti socialisti e perfino in alcuni marxisti (come, nel Novecento, Ernst Bloch ► Cap. 9,) la *fede profetica nella rivoluzione* è del tutto esplicita.

PARTE 2

**DAL 1848 AL 1870.
L'ETÀ DEL POSITIVISMO E DEL LIBERALISMO**

SINTESI DEL PERIODO. “Il trionfo della borghesia”

Nel 1848-49 la Restaurazione nel continente vince sul piano militare, ma le classi dirigenti cominciano a rendersi conto dell'inadeguatezza della vecchia politica e del vecchio modo di pensare. La cultura scientifica e l'idea di progresso economico e sociale si affermano gradualmente ormai ovunque. L'idea di evoluzione si diffonde nell'ambito delle scienze biologiche e sociali e della stessa cultura.

§ 1. Le scienze in primo piano nella cultura: il positivismo

Si fanno strada le idee di progresso e di evoluzione. Una nuova religione laica?

1. Il fallimento delle rivoluzioni del 1848-49 fu un fattore importante della scomparsa del clima romantico e idealistico prima diffuso tra gli intellettuali europei, e aprì la strada per un verso a concezioni pessimistiche come quella di Schopenhauer, e per un altro al trasferimento delle speranze di progresso dall'azione rivoluzionaria dal basso all'attesa di riforme graduali dei governi, rese ormai inevitabili dallo sviluppo continuo della scienza, della tecnica e dell'economia. L'uso dell'espressione **filosofia positiva**, presa dal pensiero di Comte, si estese a inglobare tendenze già ben presenti in Inghilterra, soprattutto tra gli utilitaristi e gli empiristi, e anche in Germania (◀ il materialismo di Feuerbach e di diversi medici e scienziati). E in questo periodo la cultura positivista diventa dominante nel mondo occidentale.

Le idee e le notizie cominciano a diffondersi ora alla velocità del treno, che collega tra loro le grandi città, rendendo possibile (nei paesi più avanzati) diffondere in giornata a livello nazionale i quotidiani della capitale, e perfino con quella del telegrafo elettrico, che ormai collega istantaneamente i continenti con le sue linee sottomarine. E periodici e libri sono sempre più efficacemente illustrati e più velocemente prodotti.

DOPO IL FALLIMENTO DEL 48-49 IL CLIMA ROMANTICO SCOMPARE E PREVALE LA CULTURA POSITIVISTA.

AUMENTA STRAORDINARIAMENTE LA VELOCITÀ DELLA COMUNICAZIONE, CI SONO RIFORME DALL'ALTO E L'ISTRUZIONE SI DIFFONDE.

Ma dall'altro lato il biennio rivoluzionario contemporaneamente mette in luce anche per le autorità più conservatrici dell'Europa centro-occidentale la necessità dello Stato di *coinvolgere le masse* (e a questo serviranno le *riforme dall'alto*, ma anche il *nazionalismo*, o le promesse di benessere grazie all'espansione *coloniale*) e di *scolarizzarle*. Quasi ovunque nelle nazioni avanzate le facoltà scientifiche e i politecnici sono ampiamente sviluppati, mentre le scuole elementari hanno una significativa diffusione sul territorio.

Per gli *intellettuali* anche di bassa origine sociale si allarga sempre più la possibilità di trovare un impiego nell'istruzione delle masse, nella divulgazione della cultura e della scienza e nell'informazione giornalistica. Essi sono sempre più il *nuovo clero laico*: sono i portatori di un sapere basato sull'autorità della scienza e di una visione del mondo per lo più ispirata all'idea di progresso. Mentre le religioni tradizionali perdono sempre più la loro capacità di presa sugli abitanti delle città industriali, si sviluppa sempre più tra chi ha raggiunto un'istruzione superiore un'informale **religione laica**, che corrisponde alla **filosofia del progresso**. Con svariate versioni: quella più esplicita della "religione dell'umanità" promossa da Comte (► p. 74), ma altre sono collegate alla tradizione massonica, o all'evoluzionismo, o al progressismo liberal-democratico o socialista.

2. Lo sviluppo scientifico contribuisce all'indebolimento delle religioni e delle concezioni teologiche tradizionali. Suscita scalpore la teoria di **Darwin** che spiega l'evoluzione delle specie (*L'origine delle specie*, 1859) e della discendenza dell'uomo dalla scimmia (*L'origine dell'uomo*, 1871). La nuova teoria è assai più complessa, documentata e coerente di quella dei primi scritti evoluzionistici del francese **Lamarck** (1744-1829). Per Lamarck i nuovi organi dei viventi sono una reazione dell'organismo che spontaneamente si adatta alle trasformazioni dell'ambiente e lascia immediatamente in eredità ai figli la mutazione avvenuta. Sono dunque gli esseri viventi che si auto-modificano per una loro potenzialità interna. Le variazioni negli organismi viventi per Darwin invece sono essenzialmente frutto del caso, di una ***selezione naturale** (► Cap. 5, pp. 84-88) del tutto automatica delle loro caratteristiche.

Darwin, dunque, con la sua teoria mette in difficoltà non solo la narrazione biblica, ma anche la millenaria concezione dell'uomo re del creato e centro del mondo, e perfino la visione **vitalistica** del panteismo rinascimentale e romantico. **Anche il mondo biologico è ora dunque spiegabile col caso e la necessità**, come pensava Democrito (◀ Vol. 1, Cap. 4, § 4).

Diventa così più plausibile il progetto di *collegare le scienze dell'uomo (psicologia, sociologia, scienza politica) e la stessa filosofia morale con le scienze della natura*, o addirittura di fondarle su di esse: per i positivisti, scienze della natura e scienze dell'uomo devono seguire lo stesso metodo e procedere in sintonia. In questo periodo studi biologici e fisiologici rendono sempre meno credibile la nozione tradizionale di anima e di coscienza, influenzando un vasto pub-

GLI INTELLETTUALI
CONQUISTANO
UN IMPORTANTE
RUOLO SOCIALE
E SI DIFFONDE LA
"RELIGIONE DELL'U-
MANITÀ"

LE TEORIE DI
DARWIN METTONO
IN QUESTIONE NON
SOLO LA NARRA-
ZIONE BIBLICA,
MA ANCHE LA
MILLENNARIA VISIONE
DELLA BONTÀ PROV-
VIDENZIALE DELLA
NATURA.

I POSITIVISTI EVOLU-
ZIONISTI VOGLIONO
FONDARE LA CON-
CEZIONE DELL'UOMO
SULLE SCIENZE
NATURALI, E IL
PROGRESSO UMANO
SULL'EVOLUZIONE
BIOLOGICA.

blico perfino nella tradizionalista Germania. L'idea di evoluzione qui ispira sistemi di biologia materialistica come quello del medico **Ernst Haeckel** (1834-1919).

Ma l'evoluzionismo di **Herbert Spencer**, di **Haeckel** e di molti pretesi darwinisti è di stampo lamarckiano: l'evoluzione è mossa da tendenze interne alle specie più che da variazioni casuali (come in Darwin), le specie tendono per loro natura ad adattarsi all'ambiente e le nuove caratteristiche acquisite divengono subito ereditarie per la specie. Il filosofo liberale inglese **Spencer** (1820-1903 ► Cap. 4, § 6), che aveva elaborato, indipendentemente dalle ricerche scientifiche di Darwin, una sua visione cosmologica e anche politico-sociale dell'evoluzione, sarà in tutto l'occidente il capofila dell'evoluzionismo progressista fino alla fine del secolo. Differentemente da Darwin, questo modello di evoluzione sembra fare appello ad una sorta di provvidenza immanente nella natura.

3. Nell'Inghilterra vittoriana, dopo la pubblicazione nel 1859 dell'*Origine della specie* di Darwin, c'è una reazione indignata di alti esponenti anglicani contro di essa, e soprattutto contro la tesi della derivazione dell'uomo dalla scimmia, subito sostenuta da un ammiratore di Darwin, il biologo Thomas Huxley.

Tuttavia non tutta la cultura ecclesiastica è diffidente od ostile nei confronti delle scoperte scientifiche. In particolare la corrente detta della **teologia liberale**, protestante e soprattutto tedesca (sviluppatasi nel corso del secolo a partire da Schleiermacher e David Strauss) riconosce l'autonomo valore sia della scienza sia della liberaldemocrazia moderna, dando un notevole contributo alla *secolarizzazione della cultura e alla laicità dello Stato moderno.

Nella cattolica Francia del Secondo Impero poi scoppia il caso Renan. **Ernest Renan** (1823-1892), un ex-seminarista e studioso di esegesi biblica e di storia ebraica, pubblica nel 1863 *La vita di Gesù*, una ricostruzione storica che rifiuta gli eventi miracolosi e che interpreta la predicazione e l'azione di Gesù essenzialmente in senso etico. Essa ha uno straordinario successo di pubblico e provoca una reazione da parte dei cattolici conservatori, che fa perdere all'autore la sua cattedra al prestigioso *Collège de France*. Il clima positivistico si instaura ciononostante (o forse anche proprio per reazione a casi come questo) in gran parte della cultura francese. Vi contribuiscono poi anche gli scritti dello storico positivista **Hypolite Taine** e di altri letterati e scienziati di fama.

4. Proprio mentre il nuovo clima si diffonde ormai in tutta Europa, *alcuni aspetti della visione tradizionale della fisica matematico-meccanicistica cominciano a essere messi in discussione*. Nel 1867 avviene la pubblicazione postuma di *Sulle ipotesi su cui si fonda la geometria* di **Bernhard Riemann** (1826-1866), in cui si dimostra che possono essere fondati sistemi coerenti di geometria su postulati diversi da quelli di Euclide. Certo, questa scoperta, che potrebbe mettere in crisi la fisica newtoniana fondata sulla geometria classica, è per

MENTRE SI DIFFONDONO IDEE LIBERALI IN ALCUNI AMBITI TEOLOGICI PROTESTANTI, C'È UNO SCONTRO TRA I LAICI E LA CULTURA RELIGIOSA CONSERVATRICE.

NELLA CULTURA FRANCESE SI SVILUPPA IL POSITIVISMO LAICO, PROVOCANDO LA REAZIONE INDIGNATA DEI CATTOLICI CONSERVATORI.

LA NASCITA DELLA GEOMETRIA NON EUCLIDEA E L'AFFERMAZIONE DEL 2° PRINCIPIO DELLA TERMODINAMICA INSINUANO DUBBI SULLA FISICA NEWTONIANA.

adesso solo una mina vagante, notata solo dagli addetti ai lavori, e anche in questo ambito non comporterà alcuna applicazione significativa per decenni.

Un altro fattore di crisi della “*scienza normale” fu l’affermarsi del 2° principio della termodinamica, con la sua singolare asimmetria, per cui non è possibile avere un passaggio spontaneo di calore da un corpo più freddo ad uno più caldo, mentre il calore invece passa spontaneamente dal più caldo al più freddo: in teoria questo potrebbe portare alla cosiddetta “morte termica” dell’universo. Ciò produrrà nel corso dei decenni importanti ripensamenti nel campo della fisica teorica. Tuttavia la cultura diffusa del positivismo per lo più è lontana da questi problemi e dogmaticamente fiduciosa nella *scienza normale. Ciò produrrà nel corso dei decenni importanti ripensamenti nel campo della fisica teorica. Tuttavia la cultura diffusa del positivismo per lo più è lontana da questi problemi e dogmaticamente fiduciosa nella *scienza normale.

§ 2. Una filosofia in controtendenza: lo spiritualismo

La filosofia della coscienza, già di Agostino, di Cartesio e di Pascal, resta uno dei leit-motiv della nostra cultura. Essa difende l’idea di trascendenza, ma anche quella di libertà.

LO SPIRITUALISMO, CENTRATO SULLA COSCIENZA, SI OPPONE AL POSITIVISMO. RENOUVIER RIFIUTA LA FILOSOFIA DELLA STORIA COME NECESSITÀ (► HEGEL).

In Francia, nel paese in cui il positivismo era nato, si sviluppa, contemporaneamente alla sua diffusione, anche una consistente reazione contro di esso. La tradizione cui ci si ispira è quella seicentesca dei francesi Cartesio e Pascal, che avevano insistito sul primato della coscienza, intesa dal primo soprattutto come facoltà logica e conoscitiva e dal secondo anche come sensibilità morale e religiosa.

Félix Ravaisson (1813-1900), allievo di Victor Cousin (◀ SdP della Parte I, § 1) e, a Monaco di Baviera, di Friedrich Schelling, è un importante esponente di quella filosofia spiritualistica che risaliva a Maine de Biran (1766-1824), e che avrebbe continuato a svilupparsi fino al Novecento. Ravaisson sostiene l’assoluto primato conoscitivo dell’esperienza interna (coscienza). Molto vicino al pensiero di Schelling, ritiene che l’essere sia essenzialmente spirito, che la natura sia un’oggettivazione dello spirito stesso, e che il mondo sia organizzato da Dio in base a fini. Difende infine l’idea della libertà di scelta della coscienza (il libero arbitrio), respingendo l’idea di una necessità meccanica che governi il mondo e la coscienza stessa.

Tale necessità è respinta anche da **Charles Renouvier** (1815-1903), spiritualista di formazione neokantiana, che però è lontano dall’ispirazione cattolica di Ravaisson. Questo filosofo, più vicino alla tradizione illuministica e sostenitore nel ’48 della democrazia radicale e dei diritti sociali, riprende molte idee di Kant; egli rifiuta sia il determinismo meccanicistico dei materialisti e

dei positivisti, sia la filosofia della storia come necessità di Hegel, in nome della libertà e della creatività della persona.

Renouvier arriverà a chiedersi, in un'opera singolare e azzardata, l'*Ucronia* (1876), come si sarebbe sviluppata la civiltà europea se l'idea di libertà e autonomia individuale si fosse affermata a partire dall'Impero Romano e non si fosse affermata la teologia cristiana: a suo avviso si sarebbero affermate tolleranza, giustizia sociale e pace internazionale. Per lui la storia in generale è continua apertura su diverse possibilità, ed è importante leggerla anche dal punto di vista delle possibilità alternative che si sarebbero potute realizzare

Come abbiamo visto (◀ SdP della parte I), pensatori italiani come Rosmini e Gioberti erano vicini alle tematiche dello spiritualismo. Per quanto in genere non portatore di idee particolarmente nuove, *lo spiritualismo, nelle sue varie correnti, era erede di una grande tradizione – la "filosofia del soggetto" – che difendeva contro le forme più banali di materialismo pro-scientifico o anche pseudo-scientifico e contro la concezione deterministica del progresso, diffuse dal positivismo*. Anche dopo questo periodo storico influenzerà pensatori importanti come Bergson (▶ Cap. 8, § 4), e nella prima metà del Novecento continuerà ad avere un peso nella cultura cattolica francese ed italiana.

LO SPIRITUALISMO – IN POLEMICA CON IL POSITIVISMO – SI RICOLLEGA ALLA TRADIZIONE DELLA FILOSOFIA DEL SOGGETTO.

§ 3. Liberismo, socialismo, progressismo

La borghesia ha scelto la via dell'evoluzione. Per frenare lo sviluppo rivoluzionario del movimento operaio?

Secondo la classica definizione dello storico inglese Eric Hobsbawm, questo fu il periodo del "trionfo della borghesia". In Inghilterra gli imprenditori capitalistici, che erano fortemente interessati alla libertà di commercio, avevano già conseguito un importante successo poco prima del 48, ottenendo la liberalizzazione del commercio estero dei cereali. Nel 1859 il trattato anglo-francese di libero commercio segna un ulteriore successo, mentre il ministro dell'economia **Gladstone** (nel 1868 primo ministro) cercava di *far diminuire la tassazione indiretta (sulle merci e sui servizi) preferendo la più equa tassazione sul reddito* (tra l'altro fece abolire la tassa sulla carta, favorendo la diffusione dei giornali popolari). Gladstone cercò anche di limitare la crescita dell'imperialismo britannico e le spese militari, e di *allargare il diritto di voto*.

IN INGHILTERRA, FRANCIA E IN ALTRI PAESI SI Afferma IL LIBERISMO E LA BORGHESIA ACQUISTA UN DECISIVO PESO POLITICO.

Contemporaneamente nel 1868 si unificarono dal punto di vista organizzativo nel Trade Union Congress i principali sindacati. Parallelamente al trionfo della borghesia imprenditoriale, prendono forma i suoi avversari pratici – i sindacati e la Prima Internazionale dei Lavoratori – e teorici – è in questo periodo che **Marx** scrive il primo libro del *Capitale*, pubblicato nel 1867. È una complessa costruzione scientifica che non ha ancora però un vero impatto cul-

SI RAFFORZANO I SINDACATI E IL MOVIMENTO OPERAIO, SOCIALISTA E ANARCHICO. MARX PUBBLICA IL CAPITALE.

NASCONO IL LIBERALISMO PROGRESSISTA (FAVOREVOLE ALL'INTERVENTO SOCIALE DELLO STATO, ALL'ISTRUZIONE UNIVERSALE, ECC.), IL PACIFISMO E IL FEMMINISMO.

turale, e che comincerà ad essere recepita solo nel periodo successivo, mentre l'opposizione operaia è dominata da molteplici teorie socialiste e anarchiche.

Anche le teorie economiche e sociali di **John Stuart Mill** (1806-1873), liberale di sinistra, propongono una trasformazione della società attraverso l'istruzione popolare, l'allargamento del diritto di voto (incluse le donne) e l'intervento dello Stato per ridistribuire il reddito. Egli sarà anche fautore della pace internazionale, mentre la sua compagna, **Harriet Taylor** (1807-1858), è una delle fondatrici del femminismo (dopo Mary Wollstonecraft, ◀ Vol. 2, Cap. 10, pp. 186, 189).

Mill, utilitarista, pensa però che la società debba permettere all'individuo non solo il conseguimento del suo utile immediato, ma anche lo sviluppo multiforme della personalità. E, mentre l'opinione pubblica per i primi liberali aveva solo una valenza positiva (diffusione di istruzione e informazione, controllo sui poteri pubblici), egli, come Tocqueville, teme che il *conformismo sociale e ideologico* causato dal controllo sociale da essa esercitato provochi la generale riduzione degli individui alla mediocrità. Ritiene perciò che l'elezione dei rappresentanti non debba essere maggioritaria, ma proporzionale, per *garantire la voce delle minoranze*.

CAPITOLO 4.

La filosofia positivista

Per Comte, sapere “positivo” significa sapere basato sui fatti, utile all’umanità, certo, rigoroso e preciso, e infine costruttivo – in opposizione a negativo e a critico-distruttivo: dopo l’età della rivoluzione e delle guerre, la nuova età industriale soprattutto vuol costruire, grazie alla scienza e alla tecnica.

*La cultura positivista parte dalla certezza del valore di verità della scienza moderna, che è confermata dalla sua stessa efficacia. Certo per filosofi-scienziati come Cartesio e Kant il problema gnoseologico era stato fondamentale. Per loro si trattava di fornire una garanzia teorica per la fisica moderna, e la trovavano nel soggetto razionale, che garantiva l’evidenza delle idee innate (Cartesio), o conteneva le forme a priori della conoscenza (Kant). La filosofia positivista parte invece dagli innegabili successi di questa scienza e di solito non sente l’urgenza del problema gnoseologico e della garanzia della verità – anche se non manca chi se ne occupi come John Stuart Mill (► § 4). Essa inaugura così un atteggiamento tipico anche di una parte della filosofia contemporanea, detto *scientismo, che assegna il primato conoscitivo alle scienze della natura e ai loro metodi, applicandoli anche al mondo dell’uomo e della cultura.*

§ 1. I tre stadi dello sviluppo umano secondo Comte

Comte, fondatore del positivismo antireligioso, quando la sua concezione si diffuse largamente, divenne fautore della religione del Grande Essere (► par. 2): una singolare evoluzione.

Dobbiamo parlare qui di **Auguste Comte** (1798-1857) in quanto ha dato l’avvio e anche il nome al positivismo, anche se i suoi principali scritti risalgono al periodo precedente, cioè al periodo dominato dalle chiusure culturali e politiche della Restaurazione.

Comte, proveniente da una modesta famiglia piccolo borghese, ancora

adolescente era riuscito a vincere il concorso per entrare nella prestigiosa École Polytechnique di Parigi, fiore all'occhiello del sistema napoleonico dell'istruzione superiore tecnico-scientifica. Aveva poi partecipato alla ribellione degli studenti contro la Restaurazione, e in seguito a ciò aveva perso il posto. Comte tuttavia passò poi a condividere alcune delle paure del cattolicesimo reazionario, e a vedere nelle tendenze rivoluzionarie un effetto negativo delle critiche dei *philosophes* illuministi. Di essi però condivideva la fiducia nella scienza, e l'idea di Condorcet, secondo cui il progresso deriva dal **processo storico di accumulazione del sapere e delle invenzioni**.

Divenuto segretario, seguace ed amico del conte di Saint-Simon (◀ SdP, par.2 e Cap. 1, § 2), condivideva la sua simpatia per la nuova classe industriale, in cui lavoratori e imprenditori, avendo secondo lui gli stessi interessi di fondo, dovevano collaborare. Come lui pensava che fosse *ormai in corso l'avvento della società industriale*, in cui si stava progressivamente instaurando *l'egemonia della scienza*, cioè lo *“stadio positivo o scientifico”* della società.

Comte spiega l'evoluzione verso questo stadio positivo attraverso la cosiddetta **teoria dei tre stadi**, secondo cui lo sviluppo della mente umana avviene attraverso tre fasi necessarie progressive. La prima fase corrisponde all'infanzia, l'età della fantasia e della credulità, la seconda all'adolescenza, quando l'individuo vorrebbe riformare il mondo sulla base di principi astratti, e la terza all'età adulta, in cui esso si adatta alla realtà e impara ad adattare la realtà a se stesso.

Secondo il *Corso di filosofia positiva* (in sei volumi, dal 1838 al 1842), anche le singole scienze passano ciascuna in tempi diversi attraverso uno **stadio teologico**, in cui attribuiscono a fantastiche potenze soprannaturali le cause dei fenomeni visibili, poi attraverso uno **stadio metafisico**, in cui attribuiscono tali cause ad entità astratte, ad essenze e forze nascoste, e infine attraverso uno **stadio positivo**, in cui riducono le cause a **leggi** che riassumono e generalizzano le **relazioni** tra i **fatti**, senza alcun riferimento a fantasiose idee immaginarie o a concetti speculativi. Il pensiero positivo cessa di fare domande sul senso dell'universo e si occupa solo dei problemi che può risolvere. Tutte le teorie scientifiche devono poter essere controllate attraverso il riferimento a **fatti precisi, misurabili**.

La prima scienza a raggiungere effettivamente il rigore e la precisione è stata la matematica, che però si riferisce solo a nozioni astratte e serve come strumento di calcolo alle altre scienze. Ma la prima vera e propria scienza positiva è stata l'**astronomia**, che ha superato da tempo la fase teologico-metafisica dell'**astrologia** (si pensi alla teologia astrale antica). È stata poi seguita dalla **fisica**, dalla **chimica**, e infine dalla **biologia**. Si tratta di uno sviluppo dallo studio degli oggetti più semplici e generali a quelli più complessi: la fisica studia i corpi in generale, la chimica la loro combinazione, e la biologia l'organizzazione complessa del vivente; e ogni scienza utilizza le conclusioni della scienza precedente.

IL SUO PENSIERO È PROFONDAMENTE INFLUENZATO DALL'IDEA DI SOCIETÀ INDUSTRIALE DEL SUO MAESTRO SAINT-SIMON).

MAN MANO CHE LA SOCIETÀ ACCUMULA CONOSCENZE E INVENZIONI, LA CONOSCENZA EVOLVE: STADIO RELIGIOSO, METAFISICO, POSITIVO O SCIENTIFICO.

LA TEOLOGIA SPIEGA I FENOMENI CON CAUSE SOPRANNATURALI, LA METAFISICA CON FORZE ED ENTI ASTRATTI, LA SCIENZA CON LE LEGGI DELLE LORO RELAZIONI.

PRIMA SI SONO SVILUPPATE LE SCIENZE CHE STUDIANO GLI OGGETTI SEMPLICI RIDUCIBILI A NUMERI. DOPO QUELLE CHE SI OCCUPANO DI OGGETTI COMPLESSI.

Tra le scienze Comte *non include la psicologia*. La sua filosofia *scientistica che vuol fondarsi sui fatti è *agli antipodi della filosofia della coscienza e del soggetto*, e perciò non considera significativi i risultati dell'introspezione personale. Il comportamento individuale è spiegato dalla fisiologia (parte della biologia) a partire dallo studio del cervello. Quello collettivo riguarda invece la sociologia, scienza di cui ora parleremo.

IL COMPORTAMENTO UMANO È SPIEGABILE CON LA FISIOLOGIA, NON CON L'INTROSPEZIONE.

§ 2. La sociologia di Comte e la sua concezione della società tecnocratica

Secondo Comte per mantenere l'ordine sociale è necessario ottenere il consenso della gente grazie alla crescita industriale. È un'idea che funziona anche oggi?

Secondo lo schema proposto nel *Corso*, la **sociologia** è ultima scienza a svilupparsi, è ancora in corso di elaborazione e di essa Comte, che inventa questo nome, si considera *il fondatore*. È proprio tale scienza che mostra come anche la società umana, un organismo complesso fatto di uomini (esseri viventi che operano insieme), segua la legge dei tre stadi. Infatti la società occidentale, che è l'oggetto principale dei suoi studi, dal medio evo in poi passa attraverso

- un periodo **teologico o organico**, sotto l'autorità delle classi militari e sacerdotali: la società allora costituiva un organismo le cui singole parti -i tre stati, le corporazioni, i contadini, ecc.- svolgevano una **funzione** determinata all'interno dell'insieme;

- un periodo **metafisico o critico**, tra la Riforma e la Rivoluzione Francese: è quello in cui i filosofi hanno progressivamente criticato i principi soprannaturali su cui prima l'autorità si reggeva e hanno cercato di modificare il mondo sulla base di principi astratti, come il diritto naturale;

- un nuovo periodo **organico**, quello dell'attuale società industriale: in esso si sta sviluppando un nuovo, definitivo, **principio di organizzazione**, quello della scienza sociale **positiva**, che assoggetta progressivamente l'ambiente all'uomo e integra gli individui nelle loro funzioni sociali.

Questa filosofia della storia si richiama direttamente a **Condorcet**, ma mostra affinità anche con quelle di Herder e di Hegel (◀ Vol. 2, Cap. 12 e Cap. 15). Ha in comune con molti illuministi e con molti romantici la visione del progresso storico, visione moderna per eccellenza, che sarà la caratteristica fondamentale del positivismo.

Diversamente dagli illuministi, però, *Comte rifiuta il modello del diritto naturale* e l'idea di contratto sociale basato sull'astratta ragione. Per lui la società è un organismo vivente che, come gli organismi biologici, per mante-

LA SOCIETÀ PASSA DALL'EGEMONIA TEOLOGICA DEL CLERO E DEI NOBILI, A QUELLA METAFISICA DEI FILOSOFI A QUELLA SCIENTIFICA DEI SOCIOLOGI.

COMTE RIPRENDE L'IDEA DI PROGRESSO DA CONDORCET, MA RIFIUTA IL GIUSNATURALISMO E IL CONTRATTUALISMO DEMOCRATICO DEGLI ILLUMINISTI.

nersi sano, deve mantenere l'ordine e l'armonia delle parti e delle rispettive funzioni. Per questo egli chiama **organica** la società feudale, che era unificata dall'autorità della chiesa. posta fine alla disgregazione del periodo **critico**, la nuova società sarebbe stata nuovamente **organica**. Sarebbe toccato agli scienziati sociali (ai sociologi) costituire questa nuova autorità che avrebbe stabilito l'equilibrio tra le funzioni delle classi e degli individui.

Per Comte le scienze con l'oggetto più complesso, la biologia e la sociologia, che studiano gli esseri viventi e gli organismi sociali, hanno un metodo diverso dalle scienze precedenti. Esse partono infatti dal **tutto** che studiano (un animale, una società) per capirne le **parti**, con le loro diverse funzioni, mentre le altre partono dalle **parti**, dagli elementi costitutivi, per comprendere il **tutto**. Il modello della sociologia è dunque la biologia con il suo studio della fisiologia degli esseri viventi. Il sociologo assomiglia quindi al medico (o al veterinario) che sulla base del suo sapere cura gli stati **patologici** dell'organismo per riportarli al loro funzionamento **normale**.

Comte pensa che il cittadino nella società industriale debba seguire la guida degli esperti. Mentre il governo rappresentativo era per lui quello tipico del periodo critico, la società industriale sarebbe stata invece una ***tecnocrazia**. La formula di Comte era che la crescita industriale – il **progresso** – con la sua continua creazione di risorse sociali avrebbe permesso di mantenere l'**ordine**, e che viceversa il progresso non sarebbe stato possibile senza l'ordine.

L'idea della direzione ideologica dei cittadini da parte dei sociologi fu criticata dai positivisti liberali, come J. S. Mill (► § 3). Essa permette di capire almeno in parte gli sviluppi successivi del pensiero di Comte. A partire dal 1846, ma soprattutto dopo i fatti del 48-49, egli afferma la necessità di un'educazione dei sentimenti degli uomini fatta da una nuova **chiesa positivista**, che insiste sul primato del dovere, educa all'**altruismo** e promuove il culto ritualizzato del Grande Essere, cioè del genere umano. Ma alla base di questa svolta, che lo portò a rompere con molti amici e seguaci, c'era anche la situazione psicologica di Comte, che aveva avuto una crisi di follia già nel 1826, e aveva tentato alcune volte di suicidarsi. Dopo un matrimonio infelice, nel 1844 si innamorò di una giovane poetessa, Clotilde de Vaux, che non corrispondeva il suo amore, ma con cui ebbe una lunga corrispondenza fino al 1846, anno in cui Clotilde morì di tisi, come un'eroina romantica. La figura dell'amata divenne una specie di Madonna nella religione positivistica dell'umanità, di cui Comte si fece Sommo Sacerdote.

LA SOCIETÀ È
ARTICOLATA COME
UN ORGANISMO
E LE PARTI SONO
COMPRESIBILI
ATTRAVERSO LE
LORO FUNZIONI NEL
TUTTO. IL SOCIOLO-
GO NE STUDIA LE
PATOLOGIE.

IL GOVERNO DEI
TECNICI (TECNOCRA-
ZIA) È SUPERIORE
A QUELLO DEI
RAPPRESENTANTI.
GARANTISCE
INSIEME L'ORDINE
E LA CRESCITA
INDUSTRIALE.

È NECESSARIO
EDUCARE GLI UOMINI
ALL'ALTRUISMO
ATTRAVERSO LA
NUOVA RELIGIONE
POSITIVA.

§ 3. J. S. Mill e Harriet Taylor: femminismo, diritti sociali e pacifismo

Favorevole all'abolizione della schiavitù, attento ai diritti sociali, ai diritti delle donne e ai problemi della pace, Mill non notò le conseguenze perverse della "libertà economica" per le colonie.

John Stuart Mill (1806-1873), le cui opere ebbero un notevole successo presso il pubblico inglese, fu una delle figure centrali del pensiero dell'Ottocento, anche per la sua capacità di elaborare compromessi tra positivismo ed empirismo, tra utilitarismo razionalista e romanticismo sentimentale e tra liberalismo e democrazia.

Egli da bambino fu la cavia del rigido metodo educativo messo in atto da suo padre, il filosofo utilitarista **James Mill** (1773-1836), che cominciò a insegnargli il greco a tre anni, e ben presto anche il latino e il tedesco, lo coinvolse da ragazzo in discussioni di economia politica, gli fece leggere la sua *Storia dell'India Britannica*, lo fece entrare con lui nella Compagnia delle Indie all'età di sedici anni, e lo fece partecipare al lavoro intellettuale del gruppo dei **radicali** – riformatori egualitari liberisti e liberali, di cui facevano parte anche l'economista David Ricardo e l'utilitarista Jeremy Bentham. A vent'anni John ebbe una forte depressione nervosa e cominciò a dubitare di tutto l'apparato teorico radicale e utilitarista, appassionandosi invece al pensiero romantico del poeta filosofo **Samuel Coleridge** (1772-1834) e divenendo anche amico di un altro romantico inglese, **Thomas Carlyle** (1795-1881).

Ma l'incontro decisivo per lui fu con **Harriet Taylor** (1807-1858), una donna sposata di cui divenne amante (ma non convivente) e che sposò dopo la morte del marito. Harriet, femminista, scrisse solo alcuni articoli sull'emancipazione della donna, *sottolineando l'assoluta disparità tra i sessi dei diritti politici, civili e patrimoniali, e il carattere di sostanziale servitù del contratto matrimoniale dell'epoca*. Tuttavia essa ispirò non solo il libro di Mill *The Subjection of Women* (*La sottomissione della donna*), ma, a detta dello stesso Mill, anche molti altri suoi libri, in particolare per quanto riguarda la difesa dei diritti della classe operaia e le riforme sociali.

Mill, coerentemente liberale e democratico, prese anche posizione contro la schiavitù che la Confederazione secessionista voleva mantenere in America, e partecipò a Ginevra nel 1867 al primo **Congresso Internazionale per la Pace**, cui parteciparono anche Bakunin e Garibaldi. Fu dunque uno dei precursori di due grandi movimenti che caratterizzarono il Novecento, il femminismo e il pacifismo (ma le primissime teorie politiche femministe risalgono ai tempi della Rivoluzione francese, ◀ Vol. 2, Cap. 10, § 8).

Può sorprendere invece la sua giustificazione del dominio coloniale sui popoli non occidentali. Nelle sue *Considerations on representative government*

SOTTOPOSTO FIN DA PICCOLO AD UNA RIGIDISSIMA EDUCAZIONE RAZIONALISTICA, SI APPASSIONA AL PENSIERO ROMANTICO.

AMA UNA DELLE PRECORRITRICI DEL FEMMINISMO, DENUNCIA LA SERVITÙ DELLA DONNA E QUELLA DEGLI SCHIAVI AMERICANI E PARTECIPA AL CONGRESSO PER LA PACE.

CREDE ACriticamente NELLA MISURAZIONE CIVILIZZATRICE DELL'OCCIDENTE.

(*Considerazioni sul governo rappresentativo*), Mill ammette senz'altro che tale dominio sia una forma di dispotismo. Dato che ormai la conquista delle colonie è un fatto compiuto, è però compito degli Stati occidentali elevare al livello di sviluppo occidentale le popolazioni indigene, in particolare quelle dell'India, soggette se no al barbarico dispotismo dei ceti dominanti locali. Una visione del genere era allora molto diffusa tra i positivisti, i liberali e i liberisti. Nell'Ottocento, periodo di espansione coloniale accelerata in Asia e in Africa, negli intellettuali europei non c'è più traccia dell'ammirazione che Montesquieu e Voltaire mostravano per il saggio dispotismo orientale (in polemica con l'assolutismo di casa propria). L'*History of British India* del padre James Mill, del 1818, che presentava questo paese come semibarbaro, aveva contribuito ad aprire la strada al "progressismo" colonialista.

Si può dare per scontata la buona fede di John Stuart Mill: non risulta si sia arricchito come funzionario della Compagnia delle Indie, e, tra l'altro, come presidente di una commissione di inchiesta su una rivolta in Giamaica contribuì alla condanna del governatore che l'aveva repressa con mezzi durissimi. Tuttavia è sorprendente che non si sia accorto che l'imposizione del libero mercato delle merci industriali inglesi stava stroncando il secolare artigianato indiano, impedendone lo sviluppo e riducendo l'India a paese esportatore di prodotti agricoli e materie prime e importatore di manufatti – facendone cioè un "paese sottosviluppato".

§ 4. J. S. Mill: empirismo e utilitarismo

Ammiratore di Comte e Bentham, John Stuart Mill ne rifiutò il dogmatismo. Forse per lui fu decisiva la lezione scettica di Hume?

§ 4.1. I limiti della conoscenza empirica

1. Mill conobbe Comte e ne fu per un certo periodo ammiratore. Tuttavia non dava per scontato come lui il carattere positivo delle scienze, ma riteneva che *il valore di verità della conoscenza andasse fondato comunque sull'esperienza del soggetto*. Mill riprende con poche modifiche l'insegnamento di Hume. Per lui le scienze presuppongono il **principio dell'uniformità della natura** e quello **della regolarità causale** (per cui tutti i fenomeni sono legati da qualche regolare relazione causale, intendendo la causa come semplice relazione di successione tra fenomeni). Entrambi sono tratti in ultima istanza dall'esperienza attraverso l'***induzione** (◀ Vol. 2, Cap. 3, § 6). Ci incoraggiano poi a compiere ulteriori generalizzazioni dei fenomeni, e a scoprire nuove leggi, fidandoci sull'uniformità e la regolarità causale, che abbiamo date per scontate.

Persino *il sillogismo per Mill è in ultima analisi un procedimento induttivo*. Consideriamo questo: "Tutti gli uomini sono mortali; il duca di Wellington

LE SCIENZE DEVONO
DARE PER SCONTATA
L'UNIFORMITÀ DELLA
NATURA E IL PRINCI-
PIO CAUSALE, CHE
IL SOGGETTO TRAE
DALL'ESPERIENZA
PER INDUZIONE.

IL PRETESO UNIVER-
SALE È SEMPRE UNA
GENERALIZZAZIONE
DEI PARTICOLARI.

è un uomo; perciò il duca di Wellington è mortale”. Ma è perché abbiamo visto che una quantità di persone conosciute sono morte che pensiamo che tutte le persone siano mortali. La premessa “Tutti gli uomini sono mortali” è una generalizzazione della nostra esperienza. Una volta che abbiamo visto che Giovanni, Tommaso e molti altri sono morti, è possibile per noi concludere immediatamente, ma “senza alcuna inconseguenza logica”, che il duca di Wellington è mortale. In fondo, dice Mill, le uniche prove che abbiamo del fatto che il duca di Wellington sia mortale è il fatto che Giovanni e Tommaso sono morti. La formalizzazione di tutto il procedimento a partire dalla premessa universale del sillogismo non ci dice niente di più di quanto avevamo già capito per via empirica induttiva.

2. Il soggetto empirico da cui parte tutto il procedimento che giustifica la scienza non è nulla di assoluto: non è né anima immortale né sostanza. Né esistono altri fondamenti assoluti: le prove dell’esistenza di Dio non sono logicamente accettabili. L’unica prova sensata per Mill è quella che parte dall’ordine del mondo e afferma che dove c’è un ordine c’è anche un progetto intelligente. Ma non ci dice nulla sul tipo di essere che sarebbe stato capace di tale progetto, né ci garantisce la sua bontà o la sua capacità di realizzarlo in modo soddisfacente (ricordiamoci che il Demiurgo di Platone non era né creatore né onnipotente, perché si trovava di fronte l’antica Madre Terra; ◀ Vol. I, p. 82).

Se poi, dice Mill, anziché considerare solo la perfezione matematica della legge gravitazionale, consideriamo il mondo dei viventi e degli uomini, non mancano certo le imperfezioni: *forse l’ipotetico reggitore del mondo non è onnipotente; forse al progresso del mondo è necessaria la cooperazione dell’uomo.*

IL SOGGETTO EMPIRICO NON È SOSTANZA. NON CI SONO PROVE DELL’ESISTENZA DI DIO E L’ORDINE DEL MONDO È IMPERFETTO.

§ 4.2. J. S. Mill: utilitarismo e libertà

1. Mill si situa nella tradizione utilitarista dei **radicali** egualitari. **Jeremy Bentham** considerava la felicità come conseguimento del piacere e evitamento del dolore, e riteneva possibile per massimizzare la propria felicità un **calcolo razionale dei piaceri e dei dolori**. Lo stesso per lui era possibile a livello sociale, e il più alto fine morale – e insieme lo scopo della buona politica – è per lui la massimizzazione della felicità per il maggior numero degli uomini. Mill, dopo la sua crisi personale, volle correggere fortemente questa tesi sulla base di suggestioni romantiche. Per lui *le varietà dei piaceri si distinguono qualitativamente e non possono essere unificate in un unico calcolo*. In questo modo tutti i piaceri sarebbero ridotti a quelli più elementari e ordinari. È meglio essere un uomo infelice che un maiale soddisfatto e un Socrate infelice piuttosto che uno stupido soddisfatto. E se lo stupido o il maiale non la pensano così – dice Mill – è perché “conoscono soltanto un lato della questione”.

Un uomo non è in grado di valutare piaceri che non ha provato, ed è *necessario basarsi sull’esperienza di altri*. Gli artisti e gli intellettuali sono per Mill gli esperti dei tipi più vari di piaceri e di stili di vita. Il senso del piacere può

IL CALCOLO DELL’UTILITÀ NON HA SENSO PER PIACERI QUALITATIVAMENTE MOLTO DIVERSI. LA CULTURA E L’EDUCAZIONE POSSONO EDUCARE A PIACERI SUPERIORI.

dunque essere educato e in prospettiva è augurabile che tutti possano accedere ai piaceri superiori.

Mill contesta anche un'altra idea degli utilitaristi empiristi, e cioè il fatto che non esista assolutamente nessuna forma di libero arbitrio e che ciascuno, essendo necessariamente quel che è, non sia libero di scegliere. Indubbiamente anche per Mill ciascuno è condizionato dal suo **carattere**, ma il carattere è frutto dell'educazione, e noi possiamo *cercare di essere gradualmente protagonisti della nostra auto-educazione e della formazione del nostro stesso carattere*.

2. Ricapitolando, i primi utilitaristi – Bentham e i due Mill – pensavano che la felicità dell'individuo (intesa *edonisticamente come piacere) e quella della grande maggioranza degli uomini tendenzialmente coincidano grazie alla naturale *simpatia, rafforzata dall'educazione e dal progresso sociale; così la loro teoria etico politica fa coincidere il **bene** con la *massimizzazione dell'utile (felicità) della maggioranza*. Per perseguire il bene e la giustizia, come sono intese dall'utilitarismo, è necessario soprattutto tener presenti le **conseguenze** (utili o dannose) delle proprie azioni. Invece per loro non vi sono norme-tabù con valore assoluto, da non infrangere mai, come quelle della ragion pratica di Kant o come i precetti morali tradizionali del senso comune. Ciò che conta è il risultato finale utile (**etica consequenzialista**).

Ma il filosofo **Henry Sidgwick** (1838-1900) osserverà ben presto che gli utilitaristi avevano troppo sopravvalutato la *simpatia. Secondo lui per un individuo strettamente *edonista può essere del tutto razionale una scelta egoistica. Per questo (*I metodi dell'etica*, 1874) propone un'etica basata su principi morali generali che ritiene **evidenti** – come l'equità, la prudenza e la benevolenza verso il prossimo. Questo proprio mentre Nietzsche sta per lanciare il suo grido di guerra contro l'idea stessa del bene e del male morali, come vedremo nella Parte 3 (► Cap. 6, § 5).

Dobbiamo anticipare infine che l'idea del *calcolo utilitario*, che era stata pensata da Bentham in vista dei problemi dell'amministrazione e dell'economia, sarà ripresa dall'economia politica, e in particolare dagli economisti **marginalisti** alla fine dell'Ottocento (► P.3, S.d.p., § 5, e Cap. 7, § 4.2). L'utilitarismo diventerà per così dire la morale di riferimento dell'economia liberale.

§ 5. J. S. Mill: libertà, democrazia, diritti sociali

Libertà vuol dire poter essere diversi dagli altri.

1. *Sulla libertà* (*On Liberty* – 1859) è il testo più famoso di Mill e tratta **la libertà** nel quadro del suo particolare utilitarismo: essa è indispensabile perché l'uomo possa **sviluppare la sua personalità in tutte le direzioni e sperimentare gli stili di vita che vuole**. Mill è influenzato da **Tocqueville** e teme

L'INDIVIDUO NON È DETERMINATO DAL SUO CARATTERE NATURALE E SOCIALE E PUÒ CERCARE DI MIGLIORARLO ATTRAVERSO UN LIBERO PROCESSO DI AUTO-EDUCAZIONE.

L'ETICA UTILITARISTICA NON È RETTA DA NORME INVIOLABILI, MA SI OCCUPA SOLO DELLA CONSEGUENZA FINALE DELL'AZIONE (L'UTILE DELLA MAGGIORANZA).

SIDGWICK OBIETTA CHE UN VERO EDONISTA SI COMPORTERÀ IN MODO EGOISTICO: L'ETICA DEVE IMPORRE ANCHE NORME GENERALI DI COMPORTAMENTO.

LA LIBERTÀ È INDISPENSABILE PER L'AUTOREALIZZAZIONE DELL'INDIVIDUO, PER IL PROGRESSO E PER IL CONTROLLO DEI GOVERNANTI.

il conformismo di massa come impoverimento della vita sociale. Per lui *la libertà è libertà di essere diverso dagli altri*, e magari di far parte della minoranza. La libertà è anche un bene sociale: *lo spirito critico e il senso di responsabilità* del cittadino libero sono fondamentali per il controllo dei governanti, *lo spirito di iniziativa e il gusto della ricerca* sono alla base del progresso economico e scientifico.

Per tutelare la rappresentanza delle minoranze – di chi la pensa in modo diverso o *è* diverso – Mill si oppose al tradizionale *sistema elettorale maggioritario e propose una sorta di *sistema proporzionale*. Contemporaneamente propose il diritto ad un voto di maggior peso (voto plurimo) per le persone dotate di conoscenze, di ingegno e di intraprendenza (e immaginò anche un esame per verificare tali capacità).

Per lui dovevano essere esclusi dal voto solo gli analfabeti e quanti non pagassero nemmeno una tassa minima. Dovevano esservi incluse invece le donne. Mill fu deputato nel periodo 1865-1868, ma le sue proposte non furono accettate.

2. Egli fu anche autore di un fortunato trattato sui *Principi dell'economia politica* (1848). Mill concepisce l'economia come una possibile branca della sociologia, la scienza che secondo Comte si occupa dell'“oggetto più complesso di tutti”, cioè il mondo dell'uomo nei suoi aspetti sociali, politici e culturali. Comte pretendeva di averla già fondata, anche se non ne aveva indagato i molteplici aspetti. Lo studio dell'economia secondo Mill poteva fornire un contributo a questa scienza ancora da sviluppare, ma prudentemente egli segnala l'ambito e i limiti del sapere economico. L'economia infatti studia l'uomo sociale *come se fosse dominato unicamente dal movente dell'interesse*. Per questa essa è necessariamente di carattere **ipotetico** e può stabilire solo delle *tendenze* che possono essere contrastate da altre tendenze.

Inoltre nell'economia secondo Mill c'è un sostanziale contrasto tra le tendenze della produzione e quelle della distribuzione. Da un lato il **sistema produttivo** fondato sulla **libera concorrenza** per lui è l'unico conforme alle leggi naturali e razionali, e il più adatto al progresso della produzione. Ma tale sistema produce una forte ineguaglianza nella **distribuzione** dei beni, rendendo impossibile ai lavoratori di fruire equamente del progresso sociale. Per questo allo Stato spetta il compito della redistribuzione, attraverso il pubblico aiuto all'istruzione e l'assistenza ai bisognosi. Lo Stato deve inoltre incoraggiare l'associazione tra i produttori e le cooperative.

Il demografo **Thomas Robert Malthus** (1766-1834) e Ricardo, maestro di Mill, avevano sostenuto che l'aumento spontaneo della popolazione è necessariamente molto più veloce dell'aumento della produzione agricola. Malthus per questo aveva proposto l'astinenza sessuale e il ritardo dei matrimoni. Mill propone invece il controllo delle nascite con tecniche contraccettive (già a diciotto anni era stato arrestato per aver distribuito all'uscita delle fabbriche

LA RAPPRESENTANZA DELLE MINORANZE VA TUTELATA COL SISTEMA PROPORZIONALE. LE DONNE DEVONO AVER DIRITTO DI VOTO.

L'ECONOMIA STUDIA L'UOMO SOCIALE COME SE FOSSE DOMINATO UNICAMENTE DAL MOVENTE ECONOMICO.

LA LIBERA CONCORRENZA SERVE PER SVILUPPARE LA PRODUZIONE, MA PRODUCE UNA DISTRIBUZIONE INEGUALE. LO STATO DEVE PROVVEDERE ALLA REDISTRIBUZIONE.

CONTRO LA SOVRAPPOLAZIONE MALTHUS PROPAGANDA L'ASTINENZA, MENTRE MILL È FAVOREVOLE ALLA CONTRACCIZZIONE.

un opuscolo contraccettivo, all'epoca una pubblicazione vietata). L'idea sembra molto sensata anche oggi, se si pensa ai problemi ecologici che comporta l'aumento della produzione agricola.

Tra Malthus e Mill c'è evidentemente una differenza nella concezione dell'etica sessuale: il primo incarna la morale religiosa tradizionale autoritaria, che vede come peccato il sesso se non ha come fine la procreazione; il secondo ritiene che gli individui siano liberi di gestire la loro vita sessuale. Entrambi però sono mossi da una preoccupazione importantissima anche per il mondo attuale: i rischi che la crescita illimitata della popolazione comporta rispetto ai limiti dell'ambiente che deve ospitarla.

§ 6. Spencer: evoluzionismo cosmico e liberalismo competitivo

Spencer affascinò i suoi contemporanei con il suo evoluzionismo filosofico-ontologico. Vedremo però che la sua concezione non ha il rigore scientifico di quella di Darwin.

1. Herbert Spencer (1820-1903) non compie regolari studi universitari, e inizialmente lavora come tecnico in imprese di costruzioni ferroviarie, ma nel 1848 comincia a fare il giornalista, fino a quando, nel 1853 un'eredità gli consente di dedicarsi esclusivamente agli studi e alla scrittura.

Ha già in testa l'idea di evoluzione e lavora per farne il cardine di una visione complessiva della realtà. I suoi scritti si diffondono con difficoltà e verso la metà degli anni Sessanta pensa addirittura di cessare l'attività di scrittore, ma l'incoraggiamento di John Stuart Mill e gli aiuti finanziari di alcuni ammiratori americani lo convincono a continuare. Di lì a poco diventa uno degli autori più letti e ammirati in tutta Europa. Muore nel 1903, ancora sugli altari, ma la sua filosofia sarà poi presto abbandonata dalla comunità degli intellettuali.

La prima opera in cui utilizza il termine "evoluzione" sono i *Principi di psicologia*, del 1855, in cui il **principio dell'evoluzione** è proposto per l'analisi dei cambiamenti della mente umana nel succedersi delle generazioni. *Dalla spiegazione evoluzionistica dell'attività mentale, questo principio dilaga dal campo biologico e diventa principio universale di spiegazione della realtà* in tutti i suoi diversi aspetti. L'evoluzione che noi ora chiamiamo **genetica**, ovvero l'evoluzione di cui parla Darwin, è per lui soltanto una delle manifestazioni di un processo più esteso e più grandioso che riguarda l'intera realtà. All'interno dell'universo si sono evoluti, dice Spencer, lo stesso sistema solare e la terra, gli animali e le piante si evolvono di generazione in generazione e, nell'ambito di una generazione, lo sviluppo di ogni individuo costituisce esso stesso un'evoluzione. La società poi è un organismo che si evolve. La mente si evolve.

LE TEORIE FILOSOFICHE, COSMOLOGICHE E SOCIALI DI SPENCER SONO DESTINATE A OCUPARE LA SCENA CULTURALE PER MEZZO SECOLO.

L'IDEA DI EVOLUZIONE IN SPENCER NASCE DALLA STUDIO DELL'EVOLUZIONE MENTALE NEL CORSO DELLE GENERAZIONI, MA È DA LUI APPLICATA ALL'INTERO COSMO.

Il linguaggio e l'espressione musicale, le arti plastiche, la narrativa e la danza mostrano tutti un mutamento evolutivo.

Dunque *l'evoluzione governa lo sviluppo della materia, delle specie e della società*. Spencer afferma che in tutti questi ambiti la legge che guida l'evoluzione è sempre la stessa: nell'evoluzione si attua *il passaggio dal più semplice al più complesso, dall'indeterminato al determinato, dall'incoerente al coerente, dall'omogeneo all'eterogeneo e multiforme*.

Questa pretesa *legge generale* dell'intera natura è stata criticata e rifiutata in sede scientifica perché non risulta di fatto applicabile a tutti i molteplici ambiti e fenomeni cui Spencer la riferisce.

Certo quello di Spencer è un discorso che ben poco ha a che fare con la dottrina darwiniana, che invece è nata da studi e verifiche in ambiti precisi. Spencer fu causa di molte confusioni. Fu lui a proporre la sostituzione dell'espressione "selezione naturale" con quella di "sopravvivenza del più adatto". Mentre la selezione naturale per Darwin è un fenomeno automatico e casuale (come vedremo nel Cap. 5), il termine "adatto" fa supporre una tendenza finalistica nella natura che Darwin esclude. Fu ancora lui, in Inghilterra, il più importante sostenitore dell'idea, proveniente da Lamarck (◀ P. 2, SdP, § 2), che i nuovi caratteri, una volta acquisiti dall'individuo, diventino ereditari per la specie, idea che implica anch'essa un certo finalismo provvidenziale, assente in Darwin.

Inoltre, sostenitore radicale del liberismo economico, finì per giustificare la necessità della più implacabile *concorrenza* – *l'analogo sociale della lotta per la vita*, che poi fu equivocamente denominata "darwinismo sociale".

2. Nonostante questa tendenza alla spiegazione metafisica della natura, Spencer non pretende che la mente umana possa arrivare ad una conoscenza completa e assoluta: la conoscenza, anche quella scientifica più rigorosa, ha sempre e solo a che fare con la realtà come appare, con il fenomeno, non con la sua essenza che rimane profonda e inaccessibile, come il noumeno kantiano.

Il concetto di **inaccessibile** gli consente di prospettare una convivenza pacifica tra l'evoluzionismo e la religione, in tempi in cui la teoria darwiniana invece apriva conflitti che sembravano insanabili con le concezioni religiose. *L'inaccessibilità del principio metafisico che sta alla base profonda del reale assicura secondo lui la pace tra scienza, filosofia e religione*. L'accettazione del mistero è garanzia di serena coesistenza di ricerca scientifica e di fede religiosa non dogmatica, senza invasioni di campo.

Spencer pensa che *tra scienza e filosofia ci sia continuità*: la filosofia assume a modello la scienza e la completa, perché, a differenza di questa, che si articola in discipline sempre più specialistiche, essa tende ad una visione sintetica complessiva, generale. Egli definisce il proprio pensiero «sistema di filosofia sintetica» e si attribuisce il compito, di unificare in un'unica legge, quella dell'evoluzione, le leggi generali cui giungono le diverse scienze.

L'EVOLUZIONE (COSMICA, BIOLOGICA E SOCIALE) SI MUOVE DAL SEMPLICE AL COMPLESSO, DALL'INDETERMINATO AL DETERMINATO, DALL'OMOGENEO ALL'ETEROGENEO.

L'IDEA SPENCERIANA DELLA "SOPRAVVIVENZA DEL PIÙ ADATTO" FA SUPPORRE UN FINALISMO NELLA NATURA CHE DARWIN ESCLUDEVA.

LA SCIENZA NON È MAI ESAUSTIVA: RESTA SEMPRE UN RESIDUO INCONOSCIBILE. ESSA NON PUÒ DUNQUE NEGARE LE CREDENZE RELIGIOSE.

NELLA TENDENZA CONTEMPORANEA ALLA MOLTIPLICAZIONE DELLE SCIENZE SPECIALISTICHE, LA FILOSOFIA EVOLUZIONISTA ASSICURA UNA SINTESI.

LA STORIA TENDE
AD UNA EVOLUZIONE
PROGRESSIVA CHE
PORTA ALL'AUTONO-
MIA DEGLI INDIVIDUI.
IL CONFLIT-
TO ECONOMICO E
SOCIALE È FATTORE
DI PROGRESSO.

IL PROGRESSO È
GRADUALE E NON
VA FORZATO CON
RIVOLUZIONI, CHE
SONO CONTROPRO-
DUCENTI.

A questo ottimismo cosmico si collega un ottimismo storico e sociale, simile a quello di Saint-Simon e di Comte, ma l'accentuato interesse per lo sviluppo dell'individualità lo differenzia decisamente da loro. Per Spencer *la storia tende a promuovere l'autonomia degli individui, superando il carattere gerarchico, militare e coercitivo del potere presente nelle forme primitive di organizzazione sociale*. Il modello sociale spenceriano è dinamico e sempre aperto e per questo, da **liberale** e **liberista** qual era, Spencer condanna ogni forma di interferenza dello Stato nella vita dei cittadini. *Il conflitto*, a tutti i livelli sociali, è per lui non solo ineliminabile, ma può essere, se saggiamente controllato, un *fattore di progresso*.

L'ottimismo porta Spencer a prospettare un tipo di società in cui la libera cooperazione non sarà più basata su moventi egoistici, bensì altruistici. Radicalmente liberale e liberista, per lui l'assistenza dello Stato può solo turbare la concorrenza e frenare l'intraprendenza individuale, e sarà piuttosto l'iniziativa dei benestanti che aiuterà chi ha bisogno. *Quanto alle accelerazioni rivoluzionarie, esse possono solo alterare e ritardare il progresso*. Queste, infatti, in quanto forzature violente, riportano a forme politiche di tipo militare che il progresso ha ormai relegato nel passato. Non c'è in Spencer un punto d'arrivo definitivo. L'evoluzione sociale non si ferma, ma *tende* indefinitamente alla realizzazione della "morale assoluta", intesa come perfetto accordo di egoismo e altruismo. Come si è visto, il suo evoluzionismo si presenta come una filosofia positiva, scientifica, aperta e non dogmatica. Ma ci si può chiedere se non nasconda in sé in qualche modo la tradizionale concezione finalistica di "madre natura" intesa come una nuova Provvidenza laica e progressista.

CAPITOLO 5.

Lo sviluppo del pensiero scientifico

Nel secolo XVIII, in particolare grazie al Grande naturalista e geologo Jean-Louis De Buffon (1707-1788) si era venuta affermando l'idea che la Terra, diversamente da quanto afferma il racconto biblico, avesse un'origine antichissima e che in passato l'ambiente geologico avesse subito trasformazioni straordinarie, e attraverso le scoperte dei fossili si era preso atto della scomparsa di antichissime specie biologiche. All'inizio dell'Ottocento Lamarck (◀ Parte 2, SdP, § 2) su questa base aveva ipotizzato l'evoluzione delle specie, per una sorta di trasformazione spontanea delle specie stesse, che considerava in grado di modificarsi da sé reagendo positivamente all'ambiente. È l'ultima manifestazione dell'idea illuministica della bontà della natura. Darwin ne farà a meno.

§ 1. Darwin: alla scoperta di ambienti naturali sconosciuti

Una vita che è come un grande romanzo di avventura.

Charles Darwin (1809-1882), nato a Shrewbury, cresce e si forma in un ambiente familiare alto borghese operoso, colto e progressista, ma anche sinceramente religioso. Suo nonno Erasmus Darwin (1731-1802), di cultura illuminista, in uno scritto del 1796, aveva avanzato una tesi proto-evoluzionistica, sostenuta tra l'altro dall'osservazione dei cambiamenti delle specie nel corso del tempo, testimoniati dai fossili, e dal fatto che gli animali domestici possono essere modificati attraverso incroci selettivi.

Nel 1825 Charles va a studiare medicina a Edimburgo. L'anatomia, le dissezioni di cadaveri e le operazioni chirurgiche, che allora si praticavano senza anestesia, gli sono però insopportabili. Invece studia geologia e si dedica a collezionare insetti, piante, minerali, coralli, spugne e molluschi. Ritorna a casa senza aver concluso gli studi e senza laurea. Il padre pensa allora di avviarlo alla carriera ecclesiastica facendolo studiare teologia a Cambridge.

È UN RAGAZZO
TROPPO SENSIBILE
PER FARE IL CHIRURGO...

... MA LA PASSIONE
PER GLI ANIMALI
GLI DÀ IL CORAGGIO
DI PARTIRE PER
UN PERICOLOSO
VIAGGIO INTORNO AL
MONDO.

LA GEOLOGIA È LA
SCIENZA CHIAVE PER
CAPIRE L'EVOLU-
ZIONE.

È del 1831 l'evento di svolta della sua vita: riceve l'invito a unirsi, come naturalista, all'equipaggio del brigantino della Marina inglese «Beagle» per un viaggio intorno al mondo. La famiglia inizialmente è contraria a un viaggio così pericoloso. Durerà fino al 1836 e – pur tra mille difficoltà e infiniti disagi – consentirà al giovane Darwin di raccogliere notizie preziose che egli annota sui suoi taccuini. Il mondo che viene via via a conoscere gli appare davvero come un mondo altro, selvaggio, fascinoso, diversissimo da quello a lui noto. Scrive lettere entusiaste alla famiglia: «alcune delle specie marine- scrive- possiedono una organizzazione così meravigliosa che quasi non riesco a credere ai miei occhi. [...] Oggi sono uscito e tornato come l'arca di Noé: con animali di ogni tipo. [...] Ho trovato una chiocciola enormemente bizzarra e ragni, coleotteri, serpenti, scorpioni *ad libitum*.” L'approdo alle Galapagos nel 1835 gli appare come lo sbarco su un pianeta sconosciuto.

Le osservazioni geologiche sulle isole vulcaniche e sulla formazione degli atolli corallini promuovono progressivamente in lui l'idea che *il mondo attuale si regga su una sterminata distesa di epoche passate e sia il risultato di profondi sconvolgimenti prodotti da grandi movimenti tellurici*. La geologia, sua prima passione scientifica, sarà il brodo di coltura della teoria dell'evoluzione.

Nel 1839 pubblica, con molto successo, il *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* e scrive articoli scientifici di argomento geologico.

§ 2. La teoria dell'evoluzione per selezione

Il cauto ricercatore ha tra le mani una rivelazione scientifica esplosiva: la causa della trasformazione delle specie.

DARWIN RICAVAL'IDEA DI "LOTTA PER LA VITA" DAL DEMOGRAFO ED ECONOMISTA MALTHUS.

PICCOLE VARIAZIONI CASUALI PERMETTONO LA SOPRAVVIVENZA DI CERTI INDIVIDUI NELLA LOTTA PER LA VITA.

1. Nel 1838 Darwin legge il *Saggio sul principio di popolazione* di **Thomas Malthus** [◀ Cap. 4, par. 5.2] che gli suggerisce l'idea cardine della **lotta per la vita**. Per Malthus la popolazione umana si accresce con un ritmo molto più rapido di quello delle risorse. Questo fenomeno provoca ciclicamente guerre e epidemie, e una terribile “lotta per la sopravvivenza”.

Darwin giunge a pensare che ciò valga anche per gli animali e le piante e si convince che *le piccole variazioni spontanee casuali* negli organismi dei nuovi individui e *la pressione ambientale* (cioè l'insufficienza delle risorse e la conseguente lotta per la sopravvivenza) *determinino il meccanismo della selezione naturale*, meccanismo *che premia gli individui più adatti nella situazione data*. Ma Darwin è ben consapevole che ciò che appare vantaggioso in un dato luogo e in dato tempo può anche non esserlo in un luogo e un tempo diversi, o può cessare di costituire un vantaggio se l'ambiente nel corso del tempo subisce grandi cambiamenti. *Non esiste quindi un progresso assicurato automatico verso un migliore adattamento.*

Darwin ignora ancora l'origine delle piccole variazioni spontanee che differenziano gli individui di una stessa specie, ma ritiene che esse siano ereditarie e quindi possano sommarsi: in ciò lo conforta l'esperienza degli allevatori di animali domestici, cui presta da tempo molta attenzione. *È la somma di piccole variazioni casuali in un tempo straordinariamente lungo che può dar luogo a specie diverse.*

Nel 1838 dunque le sue teorie hanno già raggiunto un alto livello di elaborazione. Passeranno ancora vent'anni prima che vengano presentate al pubblico. Perché?

Darwin con la sua esplosiva teoria mette in discussione idee profondamente consolidate e consacrate dalla religione. Lui stesso ha dovuto farci personalmente i conti, quando l'esperienza del viaggio naturalistico intorno al mondo e le riflessioni che ne sono seguite hanno prima logorato e poi dissolto le sue convinzioni di aspirante pastore. Inoltre, nel 1839 si sposa con una donna molto intelligente, che ha molti interessi culturali, ma ha anche profonde convinzioni religiose, di cui non può non tener conto.

Darwin è ormai un geologo e un naturalista famoso, autore di un diario di viaggio di enorme successo internazionale, un promettente membro dell'élite scientifica. Ma, se in privato coltiva ricerche e idee che portano a negare qualsiasi provvidenzialismo in natura e che collegano l'uomo alle altre specie animali, sa bene che queste idee risulteranno sovversive anche per gli accademici. Perciò è molto cauto, ed evita le allusioni all'origine dell'uomo. E intanto accumula osservazioni e conferme empiriche delle sue idee.

2. La sua teoria non è rivoluzionaria solo rispetto alla tradizione biblica, ma anche per il pensiero biologico tradizionale e per la sua visione ***essenzialista**, secondo cui le piccole differenze che caratterizzano gli individui della stessa specie sono prive di importanza scientifica. Esse sono imperfezioni irrilevanti (accidenti) dovute alla materia informe di cui le cose sono fatte. Quelle che contano sono le essenze, ovvero i tipi, le specie, fisse e immutabili nel tempo ("*fissismo" delle specie). Ancora per il grande naturalista svedese **Linneo** (1707-1776), come per Aristotele, le specie non hanno mai subito cambiamenti nel tempo.

Darwin, sulla base delle sue osservazioni naturali pensa invece che proprio la **variazione individuale-casuale** – sia il presupposto delle trasformazioni delle specie e del processo evolutivo. Non c'è un organismo uguale all'altro, e **proprio da queste piccole differenze individuali prende avvio l'evoluzione**, favorendo gli individui portatori delle variazioni che in quel momento e in quel determinato luogo si presentano come più vantaggiose per la sopravvivenza. Esse sono ereditarie, come dimostra la selezione artificiale operata dagli allevatori, e possono quindi perpetuarsi e sommarsi con altre variazioni fino a dar luogo a specie nuove. La selezione naturale interviene di continuo a tagliar via gli individui meno robusti, meno adatti alle esigenze di vita del luogo. Fra

IN TEMPI LUNGHISSIMI, ATTRAVERSO L'EREDITARIETÀ, LE VARIAZIONI PORTANO ALLA NASCITA DI SPECIE DIVERSE.

PER 20 ANNI DARWIN RINVIÀ LA PUBBLICAZIONE DELLE TEORIE GIÀ ELABORATE NEL 1838, TEMENDO LE REAZIONI DEGLI AMBIENTI SCIENTIFICI ED ECCLESIASTICI.

LA TEORIA DI DARWIN METTE IN CRISI L'ANTICA IDEA PER CUI LE SPECIE HANNO UN'ESSENZA FISSA E LE VARIAZIONI INDIVIDUALI SONO ACCIDENTI IRRILEVANTI.

IL PROCESSO EVOLUTIVO PARTE DALLE VARIAZIONI CASUALI DEGLI INDIVIDUI CHE, SE FUNZIONALI ALLA LORO SOPRAVVIVENZA, POTRANNO TRASMETTERSI AGLI EREDI.

L'ARISTOTELISMO
CRISTIANO È RADICALMENTE
MESSO IN QUESTIONE DALLE
NUOVE TEORIE.

NEL 1858 ANCHE
WALLACE ARRIVA
ALLE CONCLUSIONI
DI DARWIN, CHE
DEVE ORMAI PUBBLICARE
LA SUA TEORIA PER
DIMOSTRARE LA
PRIORITY DELLA SUA
SCOPERTA.

le gazzelle, dice Darwin, solo quella dai garretti più saldi riesce a sottrarsi ai predatori, le altre finiscono divorate.

Cade dunque l'idea dell'aristotelismo cristiano secondo cui un disegno provvidenziale finalistico ha fin dal principio fornito gli esseri viventi dei caratteri utili a svolgere le funzioni loro assegnate.

Darwin, pieno di ansie e timori, accenna alle sue conclusioni in lettere private, e nelle discussioni con gli amici più stretti e con la stessa moglie, molto interessata alle idee dell'amato marito, ma anche preoccupata per la sua fede. Malattie e lutti gravano sulla sua vita familiare. Dei dieci figli tre ne muoiono in giovanissima età. Nel 1851 muore, per polmonite, a dieci anni, l'amatissima figlia maggiore, Annie. Lui la segue fino alla fine, mentre la moglie è all'ospedale, incinta. Rimanda ancora la pubblicazione delle sue scoperte.

Nel 1858, l'imprevisto: da una lontana isola delle Indie Orientali Olandesi gli giunge un pacchetto: è del ricercatore **Alfred Wallace** (1823-1913), da cui Charles aspettava dei campioni naturalistici. Ma nella busta trova anche un breve ma intensissimo saggio, che contiene tutte le principali idee riguardo all'evoluzione per selezione naturale. Darwin restò sconvolto dall'idea che qualcuno l'avesse scavalcato nel tempo e messo in crisi l'originalità delle sue dottrine. Aveva rimandato per vent'anni la pubblicazione della sua opera per perfezionarla e trovare le prove inoppugnabili del suo valore e ora rischiava di perdere la priorità! Alla fine il grande geologo Lyell lo convinse a stendere un abbozzo del suo lavoro da leggere contemporaneamente al saggio di Wallace nel corso di una riunione alla Linnean Society.

Darwin si buttò dunque a corpo morto nella stesura dell'*Origine delle specie per selezione naturale, o la conservazione delle razze favorite nella lotta per la vita*, un testo estremamente voluminoso, ricchissimo di osservazioni, prove sperimentali, un enorme sforzo volto a dimostrare che la sua dottrina aveva basi ben consolidate. A Darwin verrà riconosciuta la priorità della scoperta e Wallace, caso più unico che raro, l'accetterà di buon grado riconoscendo che l'opera dell'amico era assai più completa, ricca e articolata del suo breve saggio.

§ 3. La scandalosa origine dell'uomo

Dopo decenni di esitazione, Darwin affronta l'opinione pubblica sul tema bruciante dell'origine dell'uomo.

HUXLEY, SEGUACE
DI DARWIN, NEL
1863 PER PRIMO
TEORIZZA L'ORIGINE
DELL'UOMO DALLA
SCIMMIA, COSTRIN-
GENDO DARWIN
A USCIRE ALLO
SCOPERTO.V

Nel 1863 **Thomas Huxley** (1825-1895), entusiasta ammiratore di Darwin, pubblica *Il posto dell'uomo nella natura*, in cui anticipa le tesi darwiniane sull'origine puramente naturale dell'uomo. Finalmente nel 1871 Darwin si decide ad affrontare le prevedibili reazioni dell'opinione pubblica conservatrice, pubblicando *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, seguita nel 1872 da *L'e-*

spressione delle emozioni nell'uomo e negli animali, in cui dava piena attuazione ad idee intuitive già nel 1838 quando scriveva in un taccuino: ora l'origine dell'uomo è dimostrata.

Osservando oranghi e babbuini a Regent's Park alla fine degli anni Trenta aveva potuto constatare l'evidente condivisione sia di strutture muscolari sia di espressioni facciali nella manifestazione delle emozioni primarie da parte dei primati e degli esseri umani. Nel 1839, poi, alla nascita del primo figlio, Darwin aveva cominciato a prendere appunti anche sul primo apparire delle sue varie espressioni e si era convinto che le sfumature più fini e complesse dell'espressione, quali si osservano anche in quel precoce periodo della vita, dovevano aver avuto origine graduale e naturale.

Per Darwin le emozioni scaturiscono dal corpo e sono comuni a tutti gli esseri viventi. Esse sono "il brodo di coltura" per le capacità superiori della mente (conoscenze e immaginazione) e per il senso morale, non essendovi alcuna separazione essenziale fra la razionalità astratta e il mondo irrazionale delle emozioni corporee. Darwin anticipa di più di cento anni la tesi sostenuta con nuove argomentazioni dal grande neurologo Damasio, autore del libro *L'errore di Cartesio* (1994), che critica il dualismo cartesiano anima-corpo.

Per Darwin la differenza fra le capacità intellettuali e morali dell'uomo e quelle degli altri animali, per quanto grande possa essere, è una differenza **"di grado e non di genere"**. Per lui, dal punto di vista morfologico, l'uomo differisce dalle scimmie superiori meno di quanto queste differiscano dai membri inferiori dello stesso ordine di primati. **La selezione naturale è dunque per Darwin non solo alla base dell'evoluzione delle specie, ma anche della stessa comparsa dell'uomo.**

Ma la selezione per Darwin non si compie solo attraverso la lotta per la vita tra individui di specie diverse. C'è un'altra forma di selezione, quella sessuale, all'interno di una stessa specie. In tale ambito, secondo Darwin, esiste una lotta fra gli individui dello stesso sesso, in generale i maschi, per il possesso delle femmine. Il risultato non è quasi mai la morte del vinto, ma la mancanza di discendenti o il loro scarso numero. È questa la cosiddetta selezione differenziale. Questo fa sì che si perpetuino le caratteristiche degli esemplari più forti o astuti, o più armonici e più belli. Anche la "bellezza" ha un suo peso nella selezione sessuale.

PER DARWIN EMOZIONI E RAZIONALITÀ COSTITUISCONO UN CONTINUUM E SONO EGUALMENTE AFFEZIONI DEL CORPO.

NON C'È UNA DIFFERENZA DI ESSENZA TRA L'INTELLIGENZA DELL'UOMO E QUELLA DEGLI ANIMALI.

LA SELEZIONE SESSUALE RENDE EREDITARIE LE CARATTERISTICHE DEGLI INDIVIDUI PIÙ FORTI E PIÙ ATTRAENTI.

§ 3.1. Le conseguenze culturali della teoria di Darwin

Darwin ha portato così a termine la sua grande rivoluzione. Ha messo a punto infatti i capisaldi di una dottrina che porta ad ***espellere definitivamente dalla biologia il concetto di fine, così come Galileo aveva espulso le cause finali dalla fisica***. Non c'è bisogno di ammettere un disegno intelligente per spiegare quello straordinario adattamento degli animali e delle piante al loro ambiente, che da sempre ha colpito i naturalisti. Basta solo il meccani-

smo della selezione naturale che via via ha scartato gli esseri meno adatti e ha consentito la sopravvivenza di quelli che date le circostanze risultavano più idonei alla vita.

Riassumiamo ora i capisaldi della dottrina darwiniana:

● ***L'evoluzione non è un processo orientato verso un fine, ma il risultato sempre provvisorio e contingente di una selezione che avviene nel tempo attraverso un puro meccanismo naturale.*** Essa opera sulle piccole variazioni casuali che avvengono negli individui e le variazioni sono nella maggior parte svantaggiose o indifferenti, ma sui grandi numeri è sempre possibile che ne compaia una favorevole. E questa finisce per avere il sopravvento.

●● Le variazioni danno luogo a un ***adattamento*** che può sembrare frutto di un disegno intelligente, ma che, empiricamente, ***è il risultato della selezione naturale e della selezione sessuale.*** Si tratta di un adattamento approssimativo e mai definitivo. Molte sono le specie che sopravvivono stentatamente, mentre le estinzioni sono frequenti.

●●● ***Anche l'uomo è un prodotto dell'evoluzione e affonda le sue radici in forme animali,*** siano essi il gorilla, lo scimpanzé o un antenato comune a entrambi. Questo punto solleverà le reazioni più violente.

Inoltre Darwin ha affermato la *comune origine di tutte le razze umane*: le differenze che riscontriamo fra popolazioni umane diverse sono solo di superficie e non intaccano l'unità della specie.

●●●● In sintesi ***non esistono specie fisse, dotate di caratteri immutabili e necessari,*** dell'essenza di cui parlava Aristotele; i mutamenti individuali non sono deviazioni ininfluenti di un modello originale, ma il punto di partenza del processo evolutivo. Contro l'idea secondo cui esiste un numero limitato di essenze eterne e immutabili, vero oggetto della conoscenza scientifica, Darwin afferma ***l'unicità degli individui.***

Dalla dottrina essenzialistica si è passati così al **pensiero popolazionale** (ispirato cioè alla teoria della popolazione di Malthus). Sarà però il darwiniano **Theodosius Dobzhansky** a darne una completa definizione nel suo fondamentale *Genetica e origine delle specie* del 1937. Al posto cioè dell'idea della lotta per la sopravvivenza come lotta con le unghie e coi denti tra i singoli individui (propria di un'interpretazione unilaterale di Darwin), egli propone quella di "riproduzione differenziale", cioè ***dell'idoneità a lasciare una prole vitale più numerosa.*** Le specie sono dunque gruppi di popolazioni naturali i cui membri si incrociano fra loro dando prole più o meno feconda.

NEL 1937
DOBZHANSKY MOSTRÒ L'IMPORTANZA
PER LA SELEZIONE
NATURALE DELLA
DIVERSA FECONDITÀ
DEGLI INDIVIDUI RISPETTO ALLA LOTTA
PER LE RISORSE.

IL CREAZIONISMO È
IN CONTRASTO CON
LE IMPERFEZIONI E
LE IRREGOLARITÀ
DELLA NATURA,
RETTA –SI DIREBBE–
DA UN "OROLOGIAIO
CIECO" (DAWKINS).

§ 3.2. Darwin e il problema del male

Darwin affrontò anche l'antico **problema teologico dell'origine del male**. Conosciamo dalla sua autobiografia le angosce che egli provò quando cominciò a rendersi conto che ben difficilmente la sua dottrina poteva conciliarsi con la religione. In un testo, scritto per i figli e non per la pubblicazione,

egli affronta il problema senza reticenze. Per lui il creazionismo non è assolutamente in grado di rendere conto dei fenomeni che osserviamo in natura. Le imperfezioni, molto frequenti, la presenza di organi rudimentali, l'esistenza di parassiti che distruggono il loro ospite divorandolo dal di dentro, e così via, difficilmente si possono accordare con l'idea di una creazione divina. La natura è un "orologiaio cieco", dirà il neodarwiniano Dawkins ribaltando la metafora di Keplero di Dio divino orologiaio, del tutto indifferente alle speranze degli uomini e di tutti gli esseri viventi.

L'argomento che Darwin riterrà decisivo sarà quello della sofferenza intollerabile che colpisce milioni di esseri viventi. Se per l'uomo si potrebbe ancora pensare che la sofferenza sia necessaria al perfezionamento morale, tutti gli altri numerosissimi esseri dotati di sensibilità spesso soffrono molto, senza alcun perfezionamento morale. Quale potrebbe mai essere il senso dei decreti di un Dio che consente la sofferenza di milioni di animali per un tempo praticamente illimitato?

CHE SENSO
POTREBBE AVERE
IN UN "DISEGNO
INTELLIGENTE"
L'INUTILE IMMENSA
SOFFERENZA DEGLI
ANIMALI?

§ 4. Lo sviluppo di matematica, geometria e fisica nell'Ottocento

Newton e Kant impiegavano nelle loro teorie l'antica geometria di Euclide come l'unica possibile. Che può succedere mettendola in discussione?

1. Fino alla fine del XVIII secolo – l'età dei lumi – l'interpretazione scientifica del mondo è basata su una concezione del tutto **meccanicista**, che nell'Ottocento sarà poi propria anche di buona parte del positivismo. Secondo tale concezione, le leggi di natura potevano essere comprese dall'uomo e utilizzate per *predire* l'andamento dei fenomeni naturali con precisione assoluta, almeno in linea di principio. La metodologia scientifica, da Galilei in poi, era fondata sull'osservazione sperimentale dei fatti (fenomeni) di natura, che venivano descritti ed interpretati per mezzo del formalismo matematico. Come sappiamo, Cartesio sosteneva che è possibile costruire un sistema logico rigorosamente deduttivo come quello geometrico, le cui basi aveva posto egli stesso, introducendo le coordinate geometriche per descrivere lo spazio e la posizione degli oggetti, e realizzando così l'unificazione fra geometria ed algebra. In questo modo, *il nuovo linguaggio matematico consentito dalla corrispondenza fra descrizione geometrica e approccio algebrico (numerico) permetteva di esprimere in maniera quantitativa i fenomeni naturali, situati nello spazio tridimensionale euclideo e nel tempo.*

Tutta la realtà è quindi non solo conoscibile, ma anche predicibile senza errori (se si è in possesso delle informazioni necessarie): un modello meccani-

PER IL MECCANICISMO L'APPLICAZIONE DEL FORMALISMO MATEMATICO ALLA CONOSCENZA Sperimentale PERMETTE DI PREDIRE I FENOMENI CON PRECISIONE IN TEORIA ASSOLUTA.

PER IL DETERMINISMO A PARTIRE DALLA CONOSCENZA TOTALE DELLO STATO DEL MONDO IN UN DATO MOMENTO È POSSIBILE CONOSCERE I SUOI STATI PRESENTI E FUTURI.

LA CONCEZIONE MECCANICISTICA CONSIDERA LA GEOMETRIA DI EUCLIDE COME L'UNICA VERA, DANDO ASSOLUTAMENTE PER SCONTATI I SUOI POSTULATI.

NELL'OTTOCENTO SI COMINCIAVO A SVILUPPARE GEOMETRIE BASATE SU POSTULATI DIVERSI DA QUELLI DI EUCLIDE.

RIEMANN INTRODUCE LA NOZIONE DI SPAZIO CURVO, CHE SARÀ USATA DA EINSTEIN.

cista del mondo che non lascia posto al caos, all'indeterminatezza, e risponde perfettamente alle esigenze di rigore e di chiarezza del pensiero illuminista.

Il matematico **Pierre de Laplace** (1749-1827), uno dei maggiori scienziati dell'epoca napoleonica – sulla base dei risultati fondamentali ottenuti da matematici e fisici da Newton e Leibniz in poi – diede la versione definitiva di questo modello della realtà, introducendo il concetto di **determinismo**. Laplace immaginò un'Intelligenza che conoscesse le posizioni e le velocità di tutte le particelle dell'universo, comprendesse tutte le forze a cui erano soggette e avesse una potenza di calcolo sufficiente per applicare le leggi del moto di Newton. Per lui, nulla sarebbe incerto per questa Intelligenza e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi. *Conoscendo lo stato attuale dell'universo e le sue leggi, si può conoscere perfettamente lo stato dell'universo in qualsiasi altro momento, sia precedente, sia successivo nel tempo.*

Ma questo imponente edificio concettuale e filosofico doveva ben presto mostrare le prime crepe per poi crollare di fronte alle grandi scoperte dei matematici prima e dei fisici poi nel secolo XIX.

2. La geometria di Euclide con i suoi teoremi relativi alle diverse figure geometriche quali punto, linea, angolo, piano e solido, è un esempio magistrale di deduzione logica a partire da pochi principi essenziali (assiomi e/o postulati), e fornisce lo schema di riferimento tridimensionale in cui inserire i vari fenomeni fisici. Ma essa poggia su un fondamento discutibile e non dimostrabile: il cosiddetto quinto postulato – o ipotesi – detto anche postulato delle parallele, secondo il quale esistono linee rette, coplanari ed equidistanti, che non si intersecano mai.

Già il gesuita italiano Girolamo Saccheri (1667-1733) aveva tentato di dimostrare il V° postulato per assurdo (cioè negandone l'assunto per pervenire a conclusioni false o contraddittorie). Di fatto la sua dimostrazione non era corretta, ma i teoremi che provò relativi alla **non verificabilità dell'assunto** portarono poi all'ideazione delle geometrie non-euclidee. Soltanto nella prima metà dell'Ottocento gli studi pionieristici di alcuni eccellenti ed innovativi matematici, l'ungherese **János Bolyai** (1802-1860) e il russo **Nicolaj Ivanovič Lobačevskij** (1793-1856), *constatando il fallimento di tutti i tentativi effettuati di dimostrare il V° postulato, proposero di costruire altre geometrie che facessero a meno di esso*. Nascono così le prime geometrie non euclidee (ad esempio la geometria ellittica o la geometria iperbolica).

Infine, il passo decisivo fu compiuto da uno dei più grandi matematici tutti i tempi, **Bernhard Riemann** (1826-1866). Egli definisce il rapporto fra geometria euclidea e geometrie non-euclidee, generalizzando i precedenti studi di Bolyai e Lobačevskij introducendo il concetto di **curvatura dello spazio** e di spazio metrico dove le rette sono sostituite da linee geodetiche (curve) che rappresentano il percorso più breve fra due punti. Fra l'altro, Riemann introdusse, in aggiunta alla geometria iperbolica di Lobačevskij (dove il V° postula-

to di Euclide è sostituito da quello per cui, data una retta ed un punto esterno ad essa, per questo punto passano almeno due rette parallele alla retta data), la **geometria ellittica**.

Questa è – per semplificare – la geometria della superficie di una sfera. Una retta corrisponde sempre e comunque a uno dei cerchi massimi della sfera e quindi non esistono parallele poiché ogni coppia di rette converge in punti agli antipodi. La somma degli angoli di un triangolo nella geometria ellittica è maggiore di 180° . E sarà Albert Einstein che darà un'applicazione fisica ai risultati di Riemann nella sua teoria della relatività generale.

Pertanto, oltre ad uno spazio o una superficie con curvatura nulla appartengono alla geometria euclidea, abbiamo due geometrie, l'ellittica e l'iperbolica, che corrispondono a superfici e spazi con curvatura non nulla e, rispettivamente, positiva e negativa. Sorge naturale la domanda: *noi in quale spazio viviamo?* È evidente che la risposta può venire solo dall'evidenza sperimentale, cioè da misure effettuate sulle proprietà dello spazio stesso in cui viviamo. Ad esempio, triangolando tre punti sufficientemente lontani e con una precisione sufficiente, potremmo determinare il valore della somma degli angoli compresi in questo triangolo e quindi decidere il tipo di spazio della nostra realtà. A tutt'oggi non ci sono esperimenti conclusivi, ma è abbastanza probabile che la curvatura del nostro spazio sia molto prossima allo zero se non addirittura nulla (e quest'ultimo risultato corrisponderebbe ad uno spazio euclideo).

Ma resta la portata storica, filosofica di *questo sviluppo che scardina per sempre una delle basi della filosofia di Kant, secondo la quale esistono forme a priori della sensibilità*: lo spazio euclideo tridimensionale e il tempo newtoniano lineare e irreversibile, che scorre regolarmente senza ripetersi e può essere misurato.

L'ideazione delle geometrie non-euclidee porta ad un distacco dalla realtà sensibile immediata, e la stessa matematica nel corso dell'Ottocento diventerà via via sempre più astratta e lontana dal cosiddetto senso comune.

Una strada che seguirà anche la fisica, a cominciare dalle ricerche sull'elettricità e sul magnetismo, le forze fondamentali allora conosciute oltre alla gravità newtoniana. In Inghilterra, allora al centro della nascente rivoluzione industriale, avvengono le scoperte più straordinarie. Il chimico-fisico **Michael Faraday** (1791-1867), con i suoi basilari esperimenti (1821) dimostra che *elettricità e magnetismo sono intrinsecamente correlati, manifestazioni di un'unica forza fondamentale*.

Faraday introduce così il concetto di **campo di forze** per descrivere i fenomeni elettro-magnetici. *Il campo elettromagnetico, in cui le forze sono polarizzate e agiscono con continuità, è fundamentalmente diverso dallo spazio vuoto newtoniano in cui le masse di materia si attraggono a distanza*. Egli attribuisce una natura fisica al concetto astratto di campo di forze, con il fine di descrivere i fenomeni elettromagnetici, concorrendo alla defi-

LE GEOMETRIE NON EUCLIDEE E LA TEORIA DELLA RELATIVITÀ HANNO INVALIDATO LA TEORIA KANTIANA DELLE FORME A PRIORI SPAZIO E TEMPO.

GEOMETRIA E MATEMATICA SI ALLONTANANO DAL SENSO COMUNE.

I FENOMENI ELETTRO-MAGNETICI METTONO IN QUESTIONE L'UNITÀ DELLA FISICA, FINO AD ALLORA DOMINATA DALL'IDEA DI FORZA GRAVITAZIONALE.

nizione di campo elettromagnetico. Il meccanismo di funzionamento di tale campo risulta fundamentalmente diverso da quello dell'attrazione gravitazionale che aveva descritto Newton, nella quale le masse si attraggono a distanza nello spazio vuoto euclideo. Si tratta di una prima grande spaccatura nel paradigma meccanicistico, che non sembra poter comprendere in sé i fenomeni elettro-magnetici

LA LUCE NEGLI
ESPERIMENTI DI
HERTZ SI COMPORTA
COME UN'ONDA.

Le famose equazioni di **Maxwell** (1831-1879) sul campo elettromagnetico, pubblicate nel 1865, che riassumono il lavoro di Faraday, sono l'equivalente per *l'elettrodinamica* della legge di gravitazione universale di Newton, e da esse si ricava che il campo elettrico e magnetico si propaga attraverso lo spazio sotto forma di onde alla velocità della luce nel vuoto, quasi 300,000 km/sec. La luce è considerata pertanto un'onda elettromagnetica, come risulterà sulla base degli esperimenti di Hertz negli anni Ottanta del secolo. La questione della natura della luce sarà ancora lungamente dibattuta, come vedremo nel Cap. 10.

PARTE 3.

**DAL 1871 AL 1914 – DALLA COMUNE DI PARIGI
ALLO SCOPPIO DELLA PRIMA GUERRA MONDIALE**

SINTESI DEL PERIODO.

“Belle époque” o epoca della crisi della cultura occidentale?

§ 1. Un'età di burrascosa crescita economica, politica e culturale

L'età degli opposti: imperialismo e colonialismo vs socialismo e anarchismo

Il lungo periodo tra la Comune di Parigi e la Prima Guerra Mondiale è caratterizzato da uno sviluppo culturale sfaccettato e pluralistico, in cui non si individua facilmente una voce dominante, e in cui si fanno sentire anche voci nettamente dissonanti.

Il cosiddetto “trionfo della borghesia” (◀ Parte 2, SdP) nel mondo occidentale aveva significato non certo il trionfo completo, ma almeno *l'affermazione tendenziale del libero-scambismo in economia, del liberalismo in politica e del primato della visione positivistica della scienza nella cultura*. L'insurrezione popolare egualitaria e socialista della **Comune di Parigi**, subito repressa sanguinosamente, ed enfatizzata dalla stampa, aveva spaventato i ceti benestanti di mezza Europa, ed era stata seguita da una crisi economica strisciante, alternata a riprese, chiamata **Grande Depressione** (1873-1895 circa). Dopo di allora, con l'eccezione dell'Inghilterra, le grandi potenze adottano una politica di *protezionismo commerciale*, mentre l'imperialismo coloniale, con le conseguenti spese militari e amministrative, ha un ulteriore, notevole, slancio.

Nazionalismo spinto, autoritarismo, retorica della superiorità della civiltà occidentale e anche razzismo caratterizzano buona parte della cultura di questo periodo.

Dal lato opposto si rafforzano gradualmente *i sindacati* e, dopo un periodo di repressione, i *partiti socialisti* (con i relativi organi di stampa, associazioni culturali e scuole per i “quadri di partito”) e i *movimenti anarchici*. Tuttavia

DOPO LA COMUNE DI PARIGI E LA GRANDE DEPRESSIONE INIZIA UNA POLITICA DI PROTEZIONISMO, SPESE MILITARI E SVILUPPO DEGLI IMPERI COLONIALI.

CRESCONO IL NAZIONALISMO E IL RAZZISMO.

SI RAFFORZANO I SINDACATI E I PARTITI SOCIALISTI. TRA I LIBERALI PRENDE FORMA LA TENDENZA LIBERALDEMOCRATICA RIFORMATRICE.

all'interno della cultura liberale si affermano anche le *tendenze liberaldemocratiche e riformatrici*, favorevoli ad un certo intervento dello Stato e all'estensione dei diritti politici e sociali (si veda, nella Parte 2, J. S. Mill, che ne era stato un precursore).

SI DIFFONDE IL
MARXISMO.

Nel corso di questi quarantacinque anni anche all'interno del movimento socialista e operaio si accentuano le differenze politiche ed etico-filosofiche tra le diverse tendenze e si diffonde ampiamente il **marxismo**. Il *marxismo si diffonde gradualmente* prima in Germania e in Francia e infine anche in Italia. Diviso in correnti riformiste e rivoluzionarie, vi si sviluppano discussioni non solo economiche e politiche, ma anche sulla natura dell'uomo, sull'etica e sulla storia, (tuttavia fuori dalle università, da cui i marxisti sono esclusi ► Cap. 9, § 2).

NEL MOVIMENTO
SOCIALISTA
L'ALTERNATIVA È TRA
RIFORME IN VISTA
DI UN PROGRESSO
GRADUALE E ATTESA
DELLA CRISI RIVOLU-
ZIONARIA.

Convinzione comune dei socialisti, non diversamente dai liberali e da molte altre correnti etico-politiche, è che *il cammino del progresso sociale sia inarrestabile e irreversibile*. Per i socialisti riformisti il cammino necessario e sicuro del progresso giustifica il metodo delle riforme graduali, mentre le correnti rivoluzionarie hanno fede nell'inevitabile crisi economica che porterà alla rivoluzione, il vero progresso, e ad essa si preparano.

NASCONO I GRANDI
PARTITI DI MASSA,
ANIMATI DAL "NUO-
VO CLERO" DEGLI
INTELLETTUALI.

I grandi partiti di massa valorizzano ulteriormente il ruolo degli intellettuali come "nuovo clero" (◀, Parte 2, SdP, § 1): il loro nucleo dirigente, al vertice e in parte anche alla base, è costituito da **intellettuali militanti**, o anche da politici professionisti e da burocrati, quasi tutti comunque impegnati nell'elaborazione ideologica, nella propaganda e nel giornalismo.

ALLA FINE LE PO-
TENZE OCCIDENTALI
HANNO CONQUISTA-
TO IL MONDO, MA
L'ECONOMIA E LA
CULTURA OCCIDEN-
TALI SI SCOPRONO
IN CRISI.

All'inizio del nuovo secolo nuvole minacciose cominciano ad addensarsi sul mondo occidentale. L'imperialismo colonialista, che serviva anche promuovere l'occupazione e il relativo benessere della classe operaia occidentale, alla vigilia della Prima Guerra Mondiale ha messo le mani su quasi tutta l'Asia, l'Africa e l'Oceania (solo Cina, Impero Turco, Giappone e pochi altri restano indipendenti) e le potenze coloniali, non avendo più nuovi territori da dividersi, tendono a scontrarsi tra loro. Nel frattempo è in corso una *nuova crisi economica* e questo rimette in gioco le tendenze rivoluzionarie nel cuore della società capitalistica, mentre *la crisi culturale dell'Occidente laico e moderno*, da tempo annunciata, ora sembra acuta. Il *primato della ragione e la visione positivista della scienza sono messi in questione*.

§ 2. Il ritorno della filosofia, lo sviluppo autonomo delle scienze umane, la nascita dell'epistemologia

C'È UNA CONTI-
NUAZIONE DELLO
SPIRITUALISMO IN
VARIE FORME. IN
ITALIA SI Afferma
IL NEOIDEALISMO
CHE È ANCH'ESSO
UNA REAZIONE
ANTISCIENTISTA.

Dopo Nietzsche, tra discussioni e contrasti, si fa avanti l'idea che l'uomo e la sua mente non sono veramente dominati dalla ragione.

1. Anche se il progressismo e lo *scientismo di stampo positivistico con-

tinuano a mantenere una posizione importante, insistenti voci nella cultura si levano contro di essi. Prima di tutte, quella delle correnti filosofiche **spiritualiste**, che già conosciamo, che insistono sul carattere irriducibile della **coscienza** e della **persona** umane rispetto al mondo dei fatti e sull'impossibilità di fondare la morale sociale semplicemente sul sapere scientifico. Una variante particolare dello spiritualismo è la filosofia di **Bergson**, che rifiuta l'evoluzionismo materialistico e ripropone una versione dell'evoluzionismo vicina al vitalismo romantico; egli elabora anche un'interessante teoria sul tempo come vita vissuta (► Cap. 8, § 3).

Alle correnti spiritualistiche si affianca la rinascita della **filosofia idealista**, diffusasi in Inghilterra e in America, e particolarmente importante in Italia. Qui da noi ha una certa affinità con lo spiritualismo in quanto riprende dall'eredità di Hegel in particolare la filosofia dello spirito (► Cap. 8, § 1 e 2). È infine diffidente nei confronti dello scientismo e del ruolo culturale della stessa scienza.

Nella cultura letteraria e artistica troviamo un diffuso *rifiuto del progressismo e dello scientismo*. L'Occidente spesso è considerato ormai avviato ad una decadenza morale, alla quale alcuni rispondono con un misto di rassegnazione e autocompiacimento e con una fuga nel puro godimento artistico (**decadentismo**): nel 1884, Verlaine pubblica *Poètes maudits* e Huysman *À rebours* (*A ritroso*), e nel 1886 nasce la rivista "Le décadent". Alcuni cercano ispirazione nelle civiltà primitive o nelle antichissime civiltà orientali. Altri invece pensano di superare la decadenza richiamandosi alla pretesa superiorità intrinseca della civiltà europea delle origini, come molti nazionalisti e imperialisti colonialisti.

Il suggestivo pensiero di **Nietzsche** (1844-1900), espresso talora in forma profetica e oscura (► Cap. 6), viene interpretato e deformato in senso reazionario da parte di ambienti imperialisti, razzisti e antisemiti. Esso conteneva tuttavia un importante nucleo filosofico: la critica all'idea tradizionale del soggetto e all'etica fondata kantianamente sulla voce della coscienza, e insieme la proposta di una diversa concezione dell'uomo. Nietzsche sostiene, riprendendo Schopenhauer, che *un sostrato irrazionale inconscio stia dietro i postulati e le argomentazioni della ragione*. E propone di dare l'addio alla centralità del soggetto razionale riconoscendo con entusiasmo il primato della volontà.

2. Sigmund Freud (1856-1839), il padre della psicanalisi, riprenderà l'idea nietzscheana del soggetto come pluralità discordante e conflittuale di ***pulsioni**, mettendo di fatto in questione l'autorità della "voce della coscienza". La sua prospettiva non è quella del filosofo, ma quella dello psicologo terapeuta, e propone per il conflitto interiore del soggetto una cura basata sul dialogo medico-paziente (► Cap. 7, § 5). Alla fine di questo periodo l'idea dell'irrazionalità dell'inconscio e del carattere non lineare della memoria si manifestano anche nei romanzi di Svevo, di Proust e di Pirandello.

DIVERSE CORRENTI LETTERARIE ED ARTISTICHE RIFIUTANO L'IDEA DI PROGRESSO E LA MODERNITÀ OCCIDENTALE.

SI DIFFONDE, IN VERSIONE REAZIONARIA, IL PENSIERO DI NIETZSCHE, CHE DEMOLISCE IL SOGGETTO RAZIONALE.

LA "VOCE DELLA COSCIENZA" È MESSA IN QUESTIONE DALLA PSICANALISI.

SI ANALIZZA L'IRRAZIONALITÀ DELLE MASSE. GLI ÉLITISTI SOSTENGONO CHE IN QUALUNQUE POSSIBILE REGIME SARANNO SEMPRE LE ÉLITE A DOMINARE.

SI SVILUPPANO LE SCIENZE SOCIALI EMPIRICHE. VIENE CONTESTATA LA RIDUZIONE POSITIVISTICA DEL LORO METODO A QUELLO DELLE SCIENZE NATURALI.

LO STORICISMO TEDESCO CRITICA LE DIVERSE FILOSOFIE MODERNE DELLA STORIA COME PROGRESSO E INSISTE SUI LIMITI DELLE SCIENZE STORICO-SOCIALI.

PER WEBER, PADRE DELLA SOCIOLOGIA, L'INDAGINE SOCIOLOGICA DEVE ESSERE "LIBERA DA VALORI".

L'irrazionalità delle masse e dell'uomo della strada è un tema dell'analisi psicologica e sociologica di questo periodo, in polemica con il progressismo liberale e marxista. Da un lato il liberalismo democratico riformatore ha fiducia nella razionalità degli individui, e dall'altro i marxisti sono convinti che la posizione sociale stessa della classe operaia la liberi dalle illusioni sul capitalismo rendendo possibile l'acquisizione di una coscienza rivoluzionaria; invece i **teorici delle élite** pensano che sia inevitabile che la massa del popolo sotto qualunque costituzione, sia dominata, consapevolmente o no, da una qualche élite dirigente (► Cap. 7, § 4.1).

Questo periodo vede la nascita o il consolidamento delle principali scienze sociali empiriche – **scienza della politica, psicologia sperimentale, sociologia e antropologia culturale**, e anche un'evoluzione teorica ulteriore dell'**economia**. Tali scienze, benché ovviamente facciano ampio riferimento ai fatti e spesso anche alle statistiche, non applicano meccanicamente al loro settore il metodo e i principi delle scienze fisico-matematiche. Nel frattempo d'altro canto, come abbiamo visto, c'è un diffuso ritorno alla ***filosofia come attività autonoma***, e non più come sintesi dei principali risultati delle scienze, come pretendevano i positivisti. Oltre allo spiritualismo e all'idealismo, soprattutto a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento si diffonde la **filosofia neokantiana**, che però, ancora più di Kant, insiste sui limiti del soggetto. I neokantiani tedeschi si occupano a lungo del problema della *differenza di metodo tra scienze fisico-matematiche e scienze storico-sociali*, contestandone l'identità completa proposta dai positivisti (► Cap. 7, § 1).

Questa differenza sarà il tema dello **storicismo tedesco**, una corrente importantissima sviluppatasi a cavallo dei due secoli, che affronteremo in modo più dettagliato nel Cap. 7, § 2-3.

Qui ci limitiamo a ricordarne la caratteristica fondamentale: *esso asserisce il carattere storico di ogni conoscenza e di ogni manifestazione culturale umana, ma critica rigorosamente la pretesa di conoscere il corso della storia inteso come totalità*, come invece avevano fatto le filosofie della storia hegeliana, comtiana, evoluzionistica, e infine marxista, che pretendevano di comprendere la logica dello sviluppo da un'era ad un'altra. Tutte queste metafisiche della storia concordavano su un punto essenziale: *l'età moderna è l'età in cui finalmente si manifesta la verità sull'uomo*, che nella modernità si fa soggetto della storia; certo il progresso dell'uomo e della verità non è ancora terminato, ma l'uomo moderno (o per lui il movimento proletario) si è finalmente sbarazzato della superstizione, dell'errore, e di tutti dogmi.

Lo storicismo, rifacendosi a Kant, nega dunque queste pretese metafisiche. Ammette però la possibilità di una conoscenza rigorosa e valida intersoggettivamente, ma non più illuminata da un *senso unitario della vita dell'uomo*. Per Weber, in particolare, la sociologia per svolgere un'indagine obiettiva, deve liberarsi da qualunque presupposto sui valori umani e sul senso morale.

In questo periodo comincia a svilupparsi in modo fortemente specialistico anche un'importante sottodisciplina filosofica: l'***epistemologia**, o **filosofia della scienza**.

Causa di questa novità è soprattutto il bisogno di riflettere sulla crisi progressiva dello storico paradigma della fisica matematica newtoniana. Inoltre nel corso dell'Ottocento in ambito scientifico era cresciuta notevolmente la complessità delle discipline scientifiche e matematiche (◀ Cap. 5, § 4) ed era aumentata la difficoltà del loro coordinamento.

Le difficoltà della fisica verso la fine del secolo *mettono in questione* il quadro rassicurante del vecchio positivismo, per cui *ogni sapere sarebbe riducibile alla fisica matematica newtoniana*. Si comincia a pensare che la fisica stessa abbia bisogno di una profonda riforma per riuscire a inglobare le novità che la mettono in discussione. Nasce così il bisogno di teorie propriamente ***epistemologiche** che si interrogano sul metodo delle scienze e sulla loro portata conoscitiva (▶ Cap. 10, § 5-8). Infine, all'inizio del nuovo secolo, vengono alla luce due grandi rivoluzioni teoriche, la **teoria della relatività** di **Einstein** e la **teoria dei quanta**, che ridimensionano decisamente la fisica newtoniana. (▶ Cap. 10).

Molte delle nuove filosofie epistemologiche propongono in sostanza una limitazione della capacità della scienza di conoscere la verità in modo rigoroso. Già all'inizio del secolo invece, **Edmund Husserl** (1859-1938), che conosce bene gli ultimi sviluppi della matematica e della logica, comincia a lavorare *su basi nuove* ad un'ardita impresa filosofica, tentata già da Cartesio e da Kant: *fondare nella struttura del soggetto cosciente la certezza e la validità della conoscenza*. La sua ricerca mostra la grandissima ricchezza e varietà di temi della filosofia e della cultura di questo periodo. Essa da un lato riprende la tematica moderna del soggetto, dall'altro è del tutto estranea alla dialettica hegeliana e alla filosofia dello spirito degli idealisti, e aspira ad un totale rigore logico-scientifico (esporremo la sua filosofia nella ▶ Parte 4 Cap. 12).

LE DIFFICOLTÀ
INTERNE DELLA
FISICA NEWTONIANA
RENDONO SEMPRE
PIÙ DIFFICILE LA
RIDUZIONE DI TUTTE
LE SCIENZE ALLA
FISICA. ESORDISCE
L'EPISTEMOLOGIA.

CAPITOLO 6.

Nietzsche: la fine delle certezze e l'avvento di un uomo nuovo

Nel XX secolo Nietzsche ispirò le ideologie reazionarie per la sua teoria del superuomo, interpretato dai nazionalisti tedeschi come il rappresentante di un'aristocrazia amorale che sottomette il gregge degli schiavi. Per questo motivo egli fu considerato una delle fonti dell'ideologia nazifascista e uno dei rappresentanti dell'irrazionalismo. Le sue feroci critiche alla democrazia e le sue affermazioni più discutibili sono state, in seguito, interpretate invece come provocazioni contro l'ipocrisia della società borghese. Nella sua critica filosofica ritornano molte tesi delle "bestie nere" della storia della filosofia: Democrito, Epicuro, Hobbes, i libertini e Hume, di cui riprende e divulga le tesi più estreme.

§ 1. Nietzsche: una filosofia per l'avvenire

La sua vita è stata travagliata: una carriera universitaria interrotta, una salute malferma, la follia e la successiva segregazione. Ma anche le sue opere, alcune scritte in momenti di esaltazione, hanno avuto una sorte travagliata, sottoposte alle arbitrarie ricostruzioni della sorella.

DAGLI STUDI TEOLOGICI
ALLA FILOLOGIA
CLASSICA

Friedrich Wilhelm Nietzsche nacque nel 1844 a Röcken vicino a Lipsia. Suo padre era pastore della chiesa luterana della cittadina. Nel 1849 quando Nietzsche aveva quasi 5 anni egli morì per una malattia cerebrale. Nietzsche fu allora costretto a trasferirsi con la famiglia dalla nonna e le zie paterne trascorrendo l'infanzia in un ambiente familiare molto religioso. Nel 1864 la maturità Nietzsche si iscrisse alla facoltà di teologia di Bonn. Egli seguì però, soprattutto, le lezioni di filologia classica di Friedrich Ritschl (1806-1876) e decise, quindi, di abbandonare la teologia per la filologia. Molto importante in questa fase è l'incontro con Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Grazie all'appoggio di Ritschl, Nietzsche occupò a Basilea, non ancora laureato, la cattedra di filologia classica. In

Svizzera egli ebbe modo di rinnovare il rapporto con il grande musicista Richard Wagner, che aveva conosciuto a Lipsia. Nel 1870-71 partecipò come portantino volontario alla guerra della Prussia contro la Francia – e ne uscì traumatizzato.

La vita di Nietzsche fu segnata da problemi di salute che lo costrinsero ad abbandonare l'insegnamento e lo spinsero a girare per l'Italia e la Svizzera alla ricerca di un clima favorevole – ma vi cercava anche paesaggi capaci di dargli forti emozioni e esperienze umane lontane dalla mediocrità borghese. Fu in questo girovagare che iniziò ad esplorare la critica della morale e della religione tradizionali, influenzato dall'amico ebreo **Paul Rée** (circostanza che smentisce il suo antisemitismo). Progettò anche di fondare una scuola-fattoria dove fosse possibile allevare ed educare super-uomini. Appassionato lettore di opere non solo filosofiche, letterarie e storiche, ma anche scientifiche, dal 1879 scrisse un libro all'anno circa, talora in forma di raccolte di ***aforismi** (► § 3), o anche in forma narrativa o poetica.

Dopo una crisi di follia nel 1889, Nietzsche fu ricoverato in cliniche per malattie mentali a Basilea e a Jena e fu poi affidato alle cure famigliari, morendo nel 1900 a Weimar. I suoi scritti postumi furono riordinati e pubblicati dalla sorella Elisabeth (1846-1935), fervente nazionalista autoritaria e antisemita e, più tardi, filonazista. Questa edizione tendenziosa determinò in seguito l'accoglienza positiva del pensiero di Nietzsche da parte di Hitler.

Il maggiore contributo di Nietzsche alla storia della filosofia consiste nella critica all'idea del soggetto e della coscienza, alla morale e alla religione in funzione dell'emancipazione di un nuovo tipo d'uomo, definito come l'oltre-uomo o superuomo. Per il filosofo, come per Schopenhauer, esiste in noi una dimensione inconscia che costituisce il vero movente delle nostre azioni e convinzioni. Scoprendo questa dimensione possiamo relazionarci alla vita che è, come per Schopenhauer caratterizzata dal caos e dal dolore. Nietzsche si chiede, però, a differenza di questo filosofo: possiamo accettare la vita per quel che è e viverla con pienezza? Per rispondere a questa domanda il filosofo intraprese un percorso che implicò numerosi cambiamenti e correzioni di pensiero e che iniziò attraverso una riflessione sulla civiltà greca (► § 1), che lo portò poi a esaltare la potenza rivoluzionaria della scienza moderna (► § 2) e infine a farsi profeta di una sua utopia: il superamento dell'uomo.

ALLA RICERCA DI UN CLIMA SALUTARE, DI PAESAGGI GRANDIOSI E DI EMOZIONI FORTI: NIETZSCHE IN ITALIA

LA PAZIA, LA MORTE E L'EREDITÀ FILOSOFICA IN MANO ALLA SORELLA

ESISTE DAVVERO IL SOGGETTO RAZIONALE? LA VITA SI PUÒ DOMARE?

§ 2. Il periodo giovanile

La cultura classica greca può dirci ancora qualcosa?

§ 2.1. Lo spirito greco tra apollineo e dionisiaco

Nel suo periodo di insegnamento a Basilea, Nietzsche individua due elementi fondamentali dello spirito greco che hanno tra loro un rapporto dinamico e di cui presenta i caratteri in *La nascita della tragedia, ovvero Grecità e pessimismo* (1872): l'**apollineo** e il **dionisiaco**, rappresentati rispettivamente da

L'APOLLINEO È RAZIONALITÀ E BELLEZZA; IL DIONISIACO È EBBREZZA E IMPULSO VITALE IRRAZIONALE

Apollo, dio del sole, della luce e della **ragione**, e da **Dioniso**, dio notturno della terra, dell'**ebbrezza e dell'irrazionalità**. Questi due istinti così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperta contrapposizione, ma stimolandosi a vicenda e spingendo i poeti a creazioni sempre nuove.

La visione dello spirito greco propria di Nietzsche è distante da quella tradizionale secondo la quale l'essenza della grecità si esprimerebbe nella serenità e nell'armonia. **La vita è dolorosa e caotica, come appare nel culto di Dioniso**, quando durante le cerimonie dedicate al dio, i seguaci si liberano delle regole e della soggettività e si dispongono a sentire il fluire vitale dentro di loro. La contrapposizione tra questi due impulsi è associata dal filosofo a due fenomeni fisiologici: il **sogno**, legato all'apollineo, e l'**ebbrezza** in relazione al dionisiaco. L'apollineo è la rappresentazione del mondo attraverso i nessi causali e il **principio di individuazione**, secondo cui gli esseri si mantengono distinti e singolari nella loro particolare individualità spaziale e temporale. Il dionisiaco invece è l'espressione dell'essenza della realtà che è la **vita come flusso unitario, in cui sparisce l'elemento soggettivo**.

L'apollineo e il dionisiaco sono impulsi naturali primari, *“forze artistiche che scaturiscono dalla natura stessa, senza la mediazione dell'artista umano”*. Da essi nascono in Grecia forme di arte diverse:

L'arte apollinea, che imita il sogno e si realizza nell'epica omerica, nella scultura, nell'architettura e nella musica dorica che rasserenava l'anima con i suoni ben distinti della cetra;

L'arte dionisiaca che produce ebbrezza e trova la sua forma originaria nel *ditirambo*, il canto corale che si cantava nelle processioni di uomini ubriachi e mascherati nelle feste dedicate a Dioniso; essa si avvale dell'*aulòs* (il flauto che accompagnava il coro) e agita e sconvolge l'anima;

la fusione dell'arte dionisiaca e apollinea, che concilia ebbrezza e sogno nella **tragedia classica**, e raggiunge la **capacità di esprimere la duplicità dell'esistenza**. Per Nietzsche il teatro greco ha origine proprio nei *cori diti-rambici dionisiaci*, e si è sviluppato al più alto grado in Eschilo e in Sofocle, compiendo il suo metaforico suicidio in Euripide. Questo suicidio avvenne per la progressiva eliminazione dalla scena del coro e della musica, cioè dell'elemento dionisiaco collettivo, a vantaggio dell'elemento apollineo, cioè della recitazione degli attori, che rappresentano la coscienza soggettiva.

Per Nietzsche però, il suicidio della tragedia non è dovuto solo ad Euripide, ma a chi lo ha ispirato, cioè a Socrate. Con Socrate, che inizia i discepoli alla **scienza** come i sacerdoti delle religioni misteriche introducevano ai misteri, nasce l'uomo teoretico, che si affida, illusoriamente, alla ragione e alla conoscenza dei nessi causali per procedere al di là delle apparenze e cogliere la natura delle cose. Questa scienza, ottimistica, consolatoria e rassicurante nella sua natura più profonda, generata dal socratismo, è la più radicale avversaria della concezione tragica del mondo. Bisogna ritornare alla concezione tragi-

DALL'UNIONE DI
APOLLINEO E DIO-
NISIACO NASCE LA
TRAGEDIA GRECA

IL RAZIONALISMO
OTTIMISTICO DI
SOCRATE METTE
FINE ALLO SPIRITO
TRAGICO GRECO
CHE WAGNER STA
FACENDO RINASCE-
RE IN GERMANIA

ca, che rende l'esistenza accettabile perché è divenuta arte. Occorre ritornare a Dioniso. Per Nietzsche *la rinascita dello spirito tragico greco è possibile in Germania grazie a Wagner*, che è per lui l'essenza del *drammaturgo ditirambico* che abbraccia insieme attore, poeta e musicista per la sua realizzazione dell'opera d'arte globale in cui sono uniti parole, musica e dramma (l'opera lirica wagneriana).

§ 2.2. Il passato tra oblio e memoria

Nelle *Considerazioni inattuali* (1873) Nietzsche esprime la sua critica alla cultura del suo tempo, caratterizzata da un lato dal culto della storia dei grandi studiosi e filologi tedeschi, che nell'Ottocento esplorarono minuziosamente il patrimonio culturale greco-romano e quello germanico, e dall'altro dall'ottimismo progressista positivistico di liberali e socialisti. Nel saggio *Sull'utilità e il danno della storia* compreso nel libro, Nietzsche affronta il problema dell'atteggiamento proprio dell'uomo nei confronti del sapere storico, che egli considera una malattia. La sua trattazione inizia con la contrapposizione tra uomo e animale. Quest'ultimo vive nell'attimo e subito dimentica ciò che accade ed è perciò felice a differenza dell'uomo che è oppresso dalla catena del passato. Per Nietzsche a giuste dosi, come *farmaco delicato* da assumere con sapienza, *la storia può essere utile, quando è al servizio della vita* e non ridotta a "scienza pura", avida solo di sapere. Secondo il filosofo la storia che giova alla vita può presentarsi come storia monumentale, storia antiquaria e storia critica, ma questi atteggiamenti nei confronti del passato devono essere uniti per diventare realmente vantaggiosi per l'uomo.

La storia monumentale è fatta di grandi modelli, di uomini eccezionali e può essere utile all'uomo "attivo e potente", per combattere una grande battaglia. Se consideriamo, però, la storia soltanto nei momenti migliori, scrive Nietzsche, corriamo il rischio di mitizzare episodi e personaggi del passato e di favorire il fanatismo degli uomini più potenti. I deboli, invece, da una parte, monumentalizzano il passato e lo fossilizzano per poter pensare che esso non si possa più riprodurre, dall'altra lo usano per svilire il presente e mortificare la vita. La storia antiquaria è la storia di "colui che custodisce e venera" il passato, in cui desidera trovare le proprie radici per costruirsi un "nido familiare" in cui potersi riconoscere. La storia critica, infine, si ha quando la vita stessa porta in tribunale la storia, la critica e la giudica e con ciò fa divenire chiaro quanto sia ingiusta l'esistenza di una qualche cosa, di un privilegio, di una casta, di una dinastia, e quanto questa meriti la sua fine. In tal modo lo storico si dissocia da tale passato. Ma è sempre un processo pericoloso perché non è possibile staccarsi del tutto dalla catena storica, dato che noi siamo il risultato delle generazioni precedenti e quindi, anche l'effetto dei loro travimenti, delle loro passioni, dei loro errori e delitti. È un tentativo di darsi a posteriori un passato da cui si vorrebbe derivare, in contrasto con quello da

LA MANIA PER IL PASSATO È UNA SPECIE DI MALATTIA. LA STORIA È UTILE SOLO SE SERVE ALLA VITA

NEL PASSATO CERCHIAMO ESEMPLI DA IMITARE, RADICI DELLA NOSTRA IDENTITÀ, ERRORI DA CONDANNARE. MA LA STORIA DEVE SERVIRE ALLA VITA PRESENTE.

LA FILOSOFIA DELLA
STORIA DI HEGEL È
UNA VERSIONE SE-
COLARIZZATA DELLA
VISIONE TEOLOGICA
CRISTIANA DELLA
STORIA

cui si deriva. Questi diversi tipi di storia però devono essere guidati dalle necessità della vita presente.

Nietzsche infine *critica la filosofia della storia di Hegel*, secondo cui nel tempo presente l'umanità avrebbe raggiunto la maturità, anzi, la vecchiaia. Hegel è per lui l'erede laico della concezione cristiana-teologica elaborata da Agostino, che considerava la storia come preparazione della fine del mondo e della realizzazione del Regno di Dio da parte della provvidenza. La versione *secolarizzata che ne dà Hegel trasferisce il Regno di Dio trascendente nell'immanenza dell'età presente (◀ Cap. 3, § 9 ; sulla filosofia della storia di Hegel come secolarizzazione di quella di Agostino vedi anche ▶ Vol. 2, Cap. 15, § 7).

§ 3. Il periodo illuministico o della filosofia del mattino

Qual è l'origine del pensiero? Qual è l'origine della coscienza e della morale?

ISPIRATO DALL'ILLU-
MINISMO E DALLA
SCIENZA MODERNA,
NIETZSCHE ABBAN-
DONA WAGNER E
SCHOPENHAUER. LA
CRITICA AL CRISTIA-
NESIMO E ALL'IDEA
DI COSCIENZA

Dal 1876, *Nietzsche si distacca da Wagner* ed entra in crisi, per cui dichiara di sentire la “nausea per ciò che ero”, chiude la fase della metafisica artistica e apre quella della “sobrietà” e della scienza. Solo grazie al faticoso e costante processo della scienza è per lui possibile arrivare alla “**storia genetica del pensiero**”, di cui ora parleremo. Essa finirà per svuotare di significato valori e idee venerate, la cui vera forza è soprattutto quella della lunga abitudine della loro pratica. Il filosofo *comincia anche a prendere le distanze da Schopenhauer* e dalla sua teoria dell'arte come organo privilegiato di comprensione della realtà e sola consolazione reale.

In questa fase, Nietzsche pubblica *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, nel 1878-79, in occasione del centenario della morte di Voltaire, alla cui memoria dedica il libro. In esso egli esprime il suo giudizio sul **cristianesimo come nemico dell'uomo**, in quanto copre col suo provvidenzialismo ottimistico la realtà tragica del mondo. Egli, infine, distaccandosi da Wagner, **abbandona l'ideale della rinascita della cultura tragica in lingua tedesca**. Inoltre Nietzsche cambia tipo di scrittura, adottando quella *aforistica, una scrittura frammentaria, che si presta all'esposizione di intuizioni ed osservazioni aperte, a successive rielaborazioni e si confà alla fase di ripensamenti e di revisioni che egli sta aprendo.

L'IO È MOLTEPLICE. I
PIÙ ALTI SENTIMENTI
MORALI DERIVANO
DA BASSI MOTIVI
MATERIALI INCONSCI
SUBLIMATI. L'ALTROI-
SMO NON ESISTE

Per lui non esistono sostanze eterne, come non esistono verità assolute, è, quindi, necessario applicare il **filosofare storico** che è antimetafisico. Egli avvia così un'indagine psicologica molto articolata, la “**storia genetica del pensiero**”, comprendente la morale, la religione e la metafisica. Per Nietzsche il nostro senso interno è un campo di apparenze confuse, fuggevoli e in gran parte **inconsce**, come i fenomeni del senso esterno. Non c'è un solo io unita-

rio, una coscienza unica, ma una molteplicità di io diversi e con esigenze contrapposte, tutti mossi da un desiderio di autoaffermazione, di conservazione e di piacere. Come in chimica attraverso la ***sublimazione** gli elementi materiali delle cose si trasformano in gas volatili, così per Nietzsche le motivazioni, anche basse e viscerali, generano delle azioni considerate alte e nobili. Non esiste qualcosa come l'altruismo: l'eroe che muore in battaglia o la madre che rovina la sua salute per nutrire il figlio semplicemente sacrificano una parte del loro io per un'altra ("inconscio" e ***sublimazione** torneranno in Freud ► Cap. 7, § 5).

Anche il fenomeno religioso è interpretato da Nietzsche in termini psicologici e sociali, partendo dall'analisi della società primitiva in cui ogni fenomeno naturale è considerato manifestazione di esseri divini. Per cercare di controllare la natura, che temono, gli uomini primitivi si vogliono imporre ad essa con cerimonie e riti magici, e così nasce la religione. Ma mentre per i greci gli dei erano i più riusciti esemplari della loro stirpe, dunque una loro idealizzazione, non qualcosa di opposto alla loro natura, per gli **ebrei** Dio è padrone e gli uomini servi.

Per i teologi cristiani, poi, il corpo – l'abito datoci dalla natura – è fonte di impurità e di colpa, e l'uomo sente, quindi, il bisogno di un aiuto soprannaturale per liberarsene. Fa così la sua comparsa il bisogno di redenzione che corrisponde a una colpevolezza immaginaria. La morale cristiana afferma pretese esagerate, affinché l'uomo non possa soddisfarle: l'intenzione in fondo non è che egli diventi morale, ma che si senta il più possibile in stato di peccato.

Nietzsche analizza soprattutto il fondamento della vita morale, cioè la **coscienza**. Per lui la vera causa della formazione della coscienza è l'istinto della **crudeltà** che si volge all'interno appena non può più scaricarsi all'esterno. Non c'è alcuna voce di Dio nell'uomo all'origine della coscienza. Nietzsche arriva ad affermare che le idee di anima e di mente, proprie di tanta filosofia tradizionale, sono illusorie. Egli sostiene che, **per conoscere noi stessi, dobbiamo "seguire il filo conduttore del corpo"**: è dalle funzioni organiche inferiori che deve iniziare la ricerca di come si formino quelle superiori – come la coscienza – che i teologi e i filosofi ritengono proprie solo dell'uomo. Capiamo così come queste strutture siano, in realtà, secondarie e un recente punto d'arrivo nello sviluppo della specie.

Nella *Gaia scienza* (1882), Nietzsche presenta il tema della morte di Dio. Con questo concetto egli esprime la crisi dei valori e della religione del suo tempo. Il crollo progressivo della fede in Dio è spiegato da Nietzsche come effetto non voluto dello sviluppo della "volontà di verità" propria del platonismo e del cristianesimo, fino alla scienza moderna, al trionfo dell'ateismo scientifico e al tramonto della fede nel Dio cristiano. Il deperimento della vecchia fede in Dio e della metafisica dà luogo a nuove riformulazioni di esse, l'ultima delle quali è la fede positivista nella scienza, che riposa su una fede

GLI DEI GRECI ERANO
SIMILI AGLI UOMINI,
MA PIÙ PERFETTI.
IL DIO EBRAICO,
INVECE, È PADRONE
MENTRE GLI UOMINI
SONO SERVI.

PER I CRISTIANI,
L'UOMO È SEMPRE
COLPEVOLE DI
FRONTE A DIO E LA
COLPA HA ORIGINE
SOPRATTUTTO
NELLE PULSIONI
CORPOREE.

LA COSCIENZA NON
È LA VOCE DI DIO.
PER CONOSCERE NOI
STESSI DOBBIAMO
PARTIRE DAL CORPO.

"DIO È MORTO":
È STATO UCCISO
DALLO SVILUPPO
DELLA SCIENZA,
ESITO ULTIMO DELLA
"VOLONTÀ DI VERITÀ"
DEL PLATONISMO E
DEL CRISTIANESIMO.

metafisica, derivante dalla convinzione di Platone e dei pensatori cristiani, secondo cui Dio è la verità. Questa fede permane anche in tempi in cui diventa sempre più inverosimile e “più nulla si palesa di divino, eccetto l’errore, la cecità, la menzogna”. Dio stesso si rivela “il nostro più lungo errore”.

Con Dio dunque muore l’Uomo stesso, con cui Dio ha vissuto in simbiosi per due millenni. La condizione umana così come si è strutturata nella storia è da superare, si deve andare verso il superuomo (o **oltreuomo**, come oggi si preferisce tradurre il termine tedesco *Übermensch*, per evitare le connotazioni naziste legate all’altra traduzione, peraltro letterale). Nietzsche **mette in relazione il bisogno di una qualsiasi fede**, anche quella in una metafisica e nella scienza, **con il grado di debolezza di un uomo**: “meno uno sa comandare e tanto più anela a un capo”. Solo gli «spiriti liberi» hanno il coraggio di superare la morte di Dio con il suo seguito di crolli, tra i quali quello di tutta la nostra morale europea, fondata sulla credenza in Dio.

LA “MORTE DI DIO”
METTE IN CRISI
ANCHE L’IDEA DI
UOMO.

§ 4. Il periodo della filosofia del meriggio

Possiamo vivere bene nel mondo rinunciando alla religione dell’aldilà?

§ 4.1. L’eterno ritorno e il superuomo

Nel 1881 Nietzsche dichiara di aver avuto una rivelazione: la dottrina dell’**eterno ritorno dell’identico**.

Nietzsche, studioso del mondo greco, conosceva bene la concezione ciclica del mondo propria dei pitagorici e degli stoici – per cui il ciclo del divenire torna sempre al punto di partenza – ma intende proporre una visione nuova. Per lui **eterno ritorno significa volere che ogni momento della propria vita accada proprio come accade e desiderare che esso si ripeta**. Il corso del mondo e il mondo stesso non hanno un fine, un senso, perciò l’unica vita è quella che viviamo nel presente. Nietzsche giustifica la sua teoria anche attraverso dati scientifici. Per lui esiste una quantità di energia che permane eterna e al cui interno si determinano i mutamenti. *Il mondo è composto da un numero finito di centri di forze, di volontà di potenza*, che conservano l’energia complessiva, pur lottando, nascendo e morendo, e che si combinano in un *numero finito di combinazioni che si ripropongono per un numero infinito di volte* in una sequenza che ritorna in circolo. Egli attacca l’idea cristiana e hegeliana di tempo lineare che tende ad un fine per cui il presente ha senso solo per il futuro. Per lui ogni attimo ha in sé il suo senso.

È in *Così parlò Zarathustra*, il libro più conosciuto del filosofo, che Nietzsche espone la sua filosofia del meriggio. Ora gli uomini possono essere illuminati dal sole del mezzogiorno. Zarathustra è il profeta dell’antica religione persiana dello zoroastrismo basata sull’idea dell’eterna lotta tra i due principi

LA STORIA E LA VITA
NON HANNO UN FINE
O UN SENSO UNITA-
RI. IL TEMPO È UN
“ETERNO RITORNO”.
BISOGNA ACCETTARE
L’INSENSATEZZA DEL
FATO E DARE SENSO
AD OGNI SINGOLO
ISTANTE

LE CATEGORIE
DELLA MORALE NON
POSSONO ESSERE
APPLICATE ALL’E-
TERNO DIVENIRE.

del bene e del male, della verità e della menzogna. A differenza dello Zarathustra storico, il profeta di Nietzsche considera questa idea un errore: l'eterno divenire non può essere giudicato secondo le categorie della morale. Zarathustra – all'opposto dell'asceta cristiano che fugge dal mondo peccaminoso – abbandona la montagna, in cui si era ritirato in meditazione, per tornare tra gli uomini a cui espone la sua verità, riflettendo su vari temi: lo Stato, l'amicizia, il matrimonio e altri. La folla a cui Zarathustra indirizza la sua predicazione ride di lui e preferisce al superuomo l'ultimo uomo, una creatura umile, docile, senza desideri, che vive comodamente e in modo tranquillo e crede di essere felice, un personaggio che ha rifiutato la dimensione eroica e tragica della vita.

Zarathustra allora si rende conto che la maggioranza non lo capisce, che può rivolgersi solo a pochi, a compagni che pensino in modo autonomo e che siano pronti a ritrovare se stessi. Egli non vuole essere il pastore di un gregge, ma piuttosto un ladro che rapisce individui speciali da questo gregge e li porta con sé. Il superuomo può essere creato solo partendo dall'uomo, anche se solo con grande sforzo, e può svilupparsi solo in solitudine, lontano dalle masse e dai loro valori e gusti. Egli deve creare i propri valori da se stesso. Infatti Zarathustra lascia i pochi discepoli affinché possano cercare da soli il superuomo e torna alla sua montagna. Secondo Zarathustra, ciò che spinge l'uomo a diventare superuomo è la "volontà di potenza", la volontà che libera. La volontà può uscire dalla schiavitù se non si mette in contrasto con ciò che è stato, ma dice invece: l'ho voluto, cioè accetta l'eterno ritorno. Così, con l'amor fati, l'amore del proprio destino, si diventa superuomo.

LA FOLLA NON È IN GRADO DI CAPIRE LA RIVELAZIONE DI ZARATHUSTRA CHE SI RIVOLGE SOLO AD UNA MINORANZA DI SUPERUOMINI CORAGGIOSI, CAPACI DI CREARE NUOVI VALORI.

§ 4.2. La volontà di potenza

Il concetto di **volontà di potenza** che compare in *Zarathustra* è sviluppato negli scritti successivi a partire da *Al di là del bene e del male* (1886). Il filosofo qui afferma che l'uomo non agisce per perseguire felicità o utile, ma spinto da una quantità di forza che vuole scaricarsi, come avviene anche in natura. Nietzsche esprime l'idea che **tutti i fenomeni della vita organica possano rapportarsi alla volontà di potenza**. Questo principio non è la ripetizione della volontà di vivere di Schopenhauer, perché *per chi vive ci sono tante cose che hanno più valore dell'esistenza stessa*, e inoltre *non esiste un'unica volontà, ma tante volontà*, centri energetici in lotta tra loro. Riprendendo la teoria delle monadi di Leibniz e applicandola alle sue conoscenze fisiche e biologiche, Nietzsche afferma che *non esiste la materia, ma solo centri di forza privi di estensione* e si dichiara contrario al meccanicismo atomistico. La concezione meccanicistica permette di controllare il mondo ed è una proiezione della nostra concezione della stabilità dell'io come sostanza.

NIETZSCHE RIPRENDE LEIBNIZ: IL MONDO È UNA PLURALITÀ DI CENTRI DI FORZA, UNA PLURALITÀ DI VOLONTÀ CONTRAPPOSTE.

Su questa credenza nell'io si basa anche la teoria dell'anima del cristianesimo, per cui l'anima è indistruttibile e indivisibile ed è la causa di ciò che siamo e facciamo. In realtà noi siamo un flusso ininterrotto di azioni in cui

LA VITA NON È SOLO AUTOCONSERVAZIONE, MA VOLONTÀ DI ESPANSIONE E DOMINIO.

consistono le volontà di potenza. Il filosofo si discosta da Darwin perché non ritiene che l'evoluzione sia legata alla necessità di spartirsi scarse risorse e sia, quindi, determinata dalle condizioni esterne di vita. Per lui la vita non è adattamento di condizioni interne a condizioni esterne, ma volontà di potenza che dall'interno assoggetta a sé e assimila sempre più l'esterno. Essa ***non è lotta per l'esistenza, ma per l'espansione della propria esistenza***. In conclusione la volontà di potenza spinge ogni organismo e l'uomo ad affermare se stesso anche a costo della sofferenza e della vita stessa. ***L'artista***, afferma Nietzsche recuperando la sua visione giovanile, è colui che ***riesce ad affermare appieno la propria volontà di potenza***. Egli non si esprime né con l'arte come catarsi che placa le passioni, come in Wagner, né con l'arte romantica che porta all'estremo il sentimento, ma **con l'arte tragica che esalta l'eterno ritorno**.

§ 4.3. Il prospettivismo

Per Nietzsche la conoscenza deriva dai sensi e i sensi non mentono mai. Essi ci mostrano una realtà in continuo divenire, ma noi pensiamo invece che ci ingannino e stabiliamo entità stabili come l'io, gli atomi, le cose, la durata del tempo. Questo inganno serve alla sopravvivenza degli uomini che hanno bisogno di ordine. Per questo motivo non esistono i fatti creduti dal positivismo, ma solo le interpretazioni dovute alle varie forze, le volontà di potenza, che si manifestano e lottano tra loro. Il mondo è interpretato secondo istinti che sono riusciti a prevalere in un particolare momento e ogni istinto, a propria volta, è il risultato di un conflitto. Anche nel mondo inorganico per Nietzsche c'è volontà di potenza perché tutto è forza e, quindi, ha una direzione verso cui tende e una prospettiva sul mondo.

Ogni conoscenza è un errore nel senso che è un tentativo che vale quanto un altro. Ci sono, però, errori, tentativi che hanno successo. Ogni uomo si mette di fronte al mondo attraverso varie **prospettive** e esse hanno tanto più successo quanto più sono numerose. Le prospettive debbono essere confrontate tra loro per cui chi vede con più occhi vede meglio. Il mondo non è prevedibile e calcolabile, contiene infinite interpretazioni possibili e ognuno è limitato alla sua. La teoria prospettivistica per Nietzsche meglio di altre permette di vivere assecondando la propria volontà di potenza, se si è forti abbastanza per poterla accettare.

§ 4.4. L'ultimo Nietzsche: la lotta per la creazione di nuovi valori

In *Al di là del bene e del male* (1886) Nietzsche prosegue la sua analisi della morale ribadendo che i valori morali nascono da circostanze storiche. Per lui esistono due tipi di morale contrapposti: la **morale dei signori** e la **morale degli schiavi**.

I **signori** disprezzano gli schiavi e la loro viltà, la loro umiltà, le loro motivazioni materiali. Essi sono **attivi** e vogliono marcare la loro differenza ri-

NON CI SONO FATTI,
SOLO INTERPRETA-
ZIONI.

OGNI ESSERE VEDE
IL MONDO DALLA
SUA PROSPETTIVA.
UN UOMO HA
TANTO PIÙ SAPERE E
POTERE QUANTE PIÙ
PROSPETTIVE RIESCE
AD IMPIEGARE.

CI SONO DUE TIPI
UMANI: "SIGNORE" E
"SCHIAVO", DOMINA-
TORE E DOMINATO,
CHI ACCETTA I VALORI
VITALI ED È ATTIVO E
CHI SI RASSEGNA
A SUBIRE.

spetto agli schiavi per far trionfare i **valori vitali**: la gioia di vivere, la forza e l'intraprendenza. Gli **schiavi**, invece, sono **passivi**, coltivano l'obbedienza, pensano che la virtù debba servire per alleviare la sofferenza della vita e, quindi, perseguono la pietà, la rassegnazione, la pazienza, la rinuncia. La loro morale è quella del gregge dei mediocri. Invece *i forti superano la contrapposizione tra il bene e il male* e, quindi, *affermano la vita che è lotta e sopraffazione*.

In *Genealogia della morale* (1887) Nietzsche critica Schopenhauer e la morale della compassione e si chiede quando e come sono nati i concetti di buono e cattivo. Ricostruendone l'origine è per lui possibile la **trasvalutazione dei valori**. Il filosofo indica con questa espressione la sua intenzione di instaurare una nuova tavola di valori che favorisca l'affermazione della vita. Nietzsche vuole sostituire i valori cristiani con virtù arcaiche. Le vere azioni morali per lui non coincidono con quelle disinteressate. Un tempo erano chiamati "buoni" i dominatori, i potenti, **gli aristocratici**, i "cattivi" erano i disprezzati, **i plebei**, e anche le loro azioni e atteggiamenti. I concetti di egoismo e altruismo nascono solo con l'avvento della morale dei deboli che si uniscono per combattere i forti. Questo rovesciamento dei valori avviene quando all'aristocrazia si sostituisce la **casta dei sacerdoti**, che, invidiando la forza dei guerrieri aristocratici, impone nuovi valori. Dall'albero della vendetta e dell'odio è poi nato il frutto della predicazione di Cristo, che ha sedotto gli uomini con il suo messaggio di amore e fatto trionfare la morale dei deboli. L'origine di questa morale è il **risentimento** dei deboli verso i forti, l'odio inconfessato verso i vincitori vissuto con ipocrisia e ammantato da senso di giustizia.

I deboli per compiere tale rovesciamento di valore diffondono l'idea che esista la **libertà di scelta**. I deboli affermano di essere docili per scelta morale. Per Nietzsche la libertà non esiste. Ognuno è quel che è: un centro di forza, una volontà di potenza. La credenza nell'aldilà permette ai deboli di pensare di poter godere della propria vendetta, in quanto si aspettano di vedere i forti soffrire le pene infernali.

Per Nietzsche occorre arrivare alle estreme conseguenze del nichilismo – la negazione dei valori tradizionali e la credenza nella verità – per poi abbandonarlo. Egli infatti distingue tra nichilismo attivo e nichilismo passivo. Chiama nichilismo attivo quello della potenza dello spirito che è in grado di distruggere i vecchi valori per preparare il superuomo e la costruzione dei nuovi valori. Il nichilismo passivo è invece quello del debole disperato che si rende conto della morte di Dio, ma non ha la forza di reagire.

Sarà dunque il *superuomo a vincere Dio e il nulla*.

In una delle ultime opere da lui pubblicate, *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello* (1889), Nietzsche continua la sua battaglia per distruggere le falsità della metafisica e della religione individuando le fasi attraverso le quali **"il mondo vero è diventato favola"**. Dapprima Platone ha introdotto il dualismo tra mondo vero, che è quello delle idee, e il mondo falso

LA MORALE CRISTIANA NASCE DALL'INVIDIA PER LA VITALITÀ DEI SIGNORI DA PARTE DEI SACERDOTI E DEL GREGGE DEGLI SCHIAVI CHE LI SEGUE.

NON ESISTE LA LIBERTÀ DI SCELTA.

IL NICHILISMO – NEGAZIONE DEI VALORI TRADIZIONALI – È NECESSARIO PER L'AVVENTO DEL SUPERUOMO CHE PERÒ ANDRÀ AL DI LÀ DI ESSO, CREANDO NUOVI VALORI.

IL "MARTELLLO DELLA FILOSOFIA" DEMONSTRISCE LA PRETESA METAFISICA CHE CI SIA UN "MONDO VERO".

che è quello sensibile. Per lui il mondo delle idee può essere raggiunto solo dal sapiente. Con il cristianesimo il mondo vero è quello trascendente che è irraggiungibile, ma a cui sarà destinato l'uomo virtuoso che si pente e crede. Per Kant il mondo vero è indimostrabile e in conoscibile, ma la speranza nel sommo bene è la consolazione dell'uomo morale. Con il positivismo finalmente abbiamo il canto del gallo che annuncia la fine della metafisica: non possiamo andare al di là dei fatti e, pertanto il mondo vero è del tutto inattingibile e, in quanto tale, non può nemmeno consolarci.

I filosofi antichi hanno disprezzato il mondo reale. Il cristianesimo ha portato alle estreme conseguenze questo disprezzo immaginando un aldilà migliore di questo mondo. Però, dopo che la scienza e il positivismo hanno cominciato a svelarci l'aldilà, per noi non esiste il mondo trascendente, ma solo un **innocente divenire** che si ripete all'infinito. La vita è caos, ed è sopportabile solo dai superuomini che possono accettare la casualità, l'assurdo e lo scarso valore dell'uomo, mantenendosi forti.

CAPITOLO 7.

La filosofia neokantiana, lo storicismo, le scienze sociali e la psicanalisi

L'interesse per la metafisica che, in quanto teoria generale, stabilisce la posizione dell'uomo nel mondo, in questo periodo è ormai al minimo, e, se l'idea di fondare a priori i valori morali trova ancora dei seguaci soprattutto nel movimento dei neokantiani, molti ritengono questa impresa impossibile. Sono allora soprattutto la storiografia e le scienze sociali storicolempiriche a dirci qualcosa di significativo sulla posizione dell'uomo nel mondo e sui suoi rapporti con gli altri uomini. Da un lato aspirano allo statuto di scienze oggettive, come le scienze naturali. Dall'altro alle radici delle loro teorie ci sono presupposti filosofici impliciti o espliciti che non possono essere ricavati per induzione dall'osservazione empirica, e, infine, le loro conclusioni mettono in discussione antiche convinzioni filosofiche.

§ 1. La filosofia neokantiana: la fondazione a priori della scienza e la filosofia dei valori

Kant ritorna per superare il positivismo: il tribunale della ragione (la filosofia) giudica della validità delle scienze.

La cultura dell'Ottocento fu dominata essenzialmente dal positivismo, il cui successo era legato alle straordinarie innovazioni della rivoluzione industriale; ad esso però si contrapponevano varie correnti spiritualistiche, tardo-idealistiche e tardo-romantiche, che erano la risposta al positivismo non solo da parte della cultura religiosa o tradizionale, ma anche da parte degli intellettuali legati al mondo dell'arte e della letteratura.

Un'ulteriore reazione nasce dalla tradizione kantiana del mondo accademico tedesco: nella seconda metà del secolo e fino alla seconda guerra mondiale nell'università di Marburgo e nelle università del Baden si sviluppano due scuole filosofiche neokantiane divenute rinomate nel mondo occidentale.

HELMHOLZ: I DATI
SENSIBILI NON SONO
UNA SEMPLICE
COPIA DELLA
REALTÀ, MA SONO
ELABORATI DAL
SISTEMA NERVOSO.
CIÒ CONFERMA LE
FORME A PRIORI DI
KANT.

Già precedentemente il grande fisico e fisiologo **Hermann Helmholtz** (1821-1912) aveva difeso la filosofia di Kant, osservando tra l'altro che i dati sensibili non sono copie degli oggetti esterni, e quindi simili a loro, ma sono costruiti dal nostro sistema nervoso, di modo che la nostra coscienza non conosce direttamente la realtà, e non ne riceve passivamente un'immagine, ma le **dà forma** ricostruendo a modo suo i dati.

§ 1.1. La Scuola di Marburgo

PER LA SCUOLA DI
MARBURGO SONO
LE FORME A PRIORI,
E NON L'ACCUMULO
DI FATTI PARTICO-
LARI, CHE GARANTI-
SCONO LA VALIDITÀ
UNIVERSALE DELLA
SCIENZA.

Negli ultimi decenni dell'Ottocento, **Hermann Cohen** (1842-1918) fondò la **scuola neokantiana di Marburgo**, particolarmente interessata alle tematiche scientifiche. Cohen, che fu anche uno studioso di storia della matematica, contro la pretesa che il **fatto** sia la base oggettiva delle scienze positive, riprende la teoria kantiana per cui la **validità** oggettiva, necessaria e universale della scienza deriva dalle **forme a priori**. Le scienze, e in particolare la fisica matematica, non si sono costituite semplicemente grazie all'accumulo di fatti, ma grazie all'unificazione dei fatti stessi attraverso ipotesi, la cui legittimazione è data dalle forme a priori, oggettive e universali (Cohen, *La teoria di Kant dell'esperienza pura*, 1871).

PER COHEN IL
SOCIALISMO È LA
SOCIETÀ IDEALE
IN CUI L'INDIVIDUO
È TRATTATO NON
COME SEMPLICE
MEZZO, MA COME
FINE IN SÉ.

Quanto al progresso, che per molti positivisti è un dato storico oggettivo, per Cohen esso è un ideale morale, da realizzare con un processo indefinito. Il **socialismo** poi è l'ideale sociale più alto, perché considera l'individuo umano come fine in sé, mentre nel capitalismo egli deve vendere se stesso ed è trattato come semplice mezzo. Vicino in questo a Marx, rifiuta però il materialismo (parallelamente il tema della giustificazione etica del socialismo è ripreso anche dal politico socialdemocratico Bernstein ► Cap. 9, § 2).

§ 1.2. La Scuola del Baden

LE SCIENZE NATURA-
LI STUDIANO I FATTI,
LA FILOSOFIA STUDIA
I VALORI (VERITÀ,
BENE, BELLEZZA,
GIUSTIZIA, ECC.)

Wilhelm Windelband (1848-1915), il fondatore della **Scuola del Baden**, parte dal riconoscimento che ormai le scienze specializzate hanno occupato tutti i campi particolari del sapere (infatti non solo la fisica si era ormai emancipata da tempo dalla filosofia, ma anche la psicologia stava diventando una scienza sperimentale, grazie tra l'altro agli studi di **Wilhelm Wundt** – 1832-1920). Egli, sulla base della critica kantiana della metafisica, rifiuta comunque l'idea che alla filosofia tocchi lo studio della **totalità**, come pensavano gli idealisti. Il suo compito è importante ma delimitato: deve stabilire la **validità** oggettiva universale sia delle scienze particolari, sia di tutti i *prodotti della cultura umana* (azioni morali e politiche, opere d'arte, credenze religiose, ecc.). La filosofia dunque non si occupa di fatti, ma di **valori**: il valore di verità di una proposizione, il valore di bontà di un'azione, il valore di bellezza di un'opera d'arte. La filosofia ha un atteggiamento critico nei confronti della realtà, e *si occupa non di ciò che è, ma di ciò che deve essere sulla base dei valori incondizionati presenti nella coscienza pura*. Le sue affermazioni sono dunque **giudizi**

di valore. Le scienze invece si occupano dei fatti, e le loro affermazioni sulla realtà sono quindi **giudizi di fatto**.

Questo indirizzo prende dunque il nome di **filosofia dei valori**.

La scuola del Baden ha voluto applicare la critica kantiana anche al mondo della storia, della cultura e dei prodotti culturali. Per questo ha proposto la distinzione tra ● **Scienze Nomotetiche** (che pongono delle leggi generali) e ●● **Scienze Idiografiche** (che descrivono i fatti particolari). Le prime sono quelle che enunciano leggi di validità universale, indipendenti dal tempo e dal luogo (si tratta naturalmente delle scienze naturali, ma anche delle scienze sociali se considerate nella loro validità sovra-storica); le seconde sono le **scienze storiche** che si occupano di eventi singoli, quindi tutte le *indagini sul mondo umano in quanto costituito di eventi particolari e irripetibili*. Il compito di tali scienze è quello di conservare la memoria di ciò che ha valore. E il neokantiano **Heinrich Rickert** (1863-1936) osserva che sono proprio i valori universali (il vero, il giusto, il bello, ecc.) che ci permettono la ***comprensione** del senso dell'azione storica degli individui. Sono i valori che distinguono il mondo umano della **cultura** da quello della **natura**, per i cui fenomeni si usa invece la spiegazione causale.

I neokantiani hanno insistito sul fatto che la distinzione nomotetiche-idiografiche riguarda il **metodo** con cui le diverse scienze guardano all'oggetto, non l'oggetto stesso: l'uomo fisico e quello psichico non sono esseri diversi. In questo modo intendevano distinguersi dalle diverse filosofie dello spirito (spiritualiste o idealiste) che pretendevano (metafisicamente) di conoscere lo spirito come una realtà superiore.

SCIENZE NOMOTETICHE: SI OCCUPANO DI LEGGI GENERALI; S. IDIOGRAFICHE (O STORICHE): SI OCCUPANO DI EVENTI SINGOLI E CERCANO DI "COMPRENDERE" IL SENSO DELL'AZIONE.

PER I NEOKANTIANI NON ESISTE UN OGGETTO SPECIFICO DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO, DISTINTO DALL'UOMO FISICO.

§ 2. Dilthey e lo storicismo

Ogni teoria è condizionata dalla storia e ha quindi un valore relativo. Ma la filosofia che lo stabilisce può pretendere di essere al di sopra della storia e di avere un valore assoluto?

Anche lo storico e filosofo tedesco **Wilhelm Dilthey** (1833-1911) è molto legato al pensiero di Kant, e il progetto attorno a cui lavora per gran parte della sua vita è di elaborare una "*critica della ragione storica*". Storico della letteratura, della filosofia e della cultura moderne, appassionato dell'arte rinascimentale, studioso del romanticismo tedesco, lavora tutta la vita al progetto di una storia universale dello spirito europeo. Attento critico dell'idealismo hegeliano, scopre e valorizza però gli scritti inediti del giovane Hegel. È il fondatore dello **storicismo**, di cui abbiamo parlato in termini generali nella SdP.

Interessato soprattutto alle "scienze dello spirito" non svaluta per questo le scienze naturali, come fanno invece gli idealisti italiani. *Contesta però il tenta-*

DILTHEY CONTRO HEGEL: LA FILOSOFIA DELLA STORIA È UNA "SECOLARIZZAZIONE DELLA TEOLOGIA DELLA STORIA.

DILTHEY CONTRO I POSITIVISTI: LE SCIENZE STORICO-SOCIALI NON DIPENDONO DA QUELLE NATURALI.

tivo dei positivisti di far dipendere direttamente le scienze storico-sociali da quelle naturali. Nello stesso tempo rifiuta in quanto metafisica la filosofia della storia di Hegel, e mostra che la Ragione hegeliana immanente nella storia è solo una riproposizione laica della teologia di Agostino (su questo cfr. anche Nietzsche, ◀ Cap. 6, § 2.2).

IN CHE MODO È
POSSIBILE FONDARE
A PRIORI LA POSSI-
BILITÀ DELLE SCIENZE
DELLO SPIRITO?

Nel 1883 pubblica la sua fondamentale *Introduzione alle scienze dello spirito*, in cui, riprendendo concetti kantiani, pone il problema della giustificazione (o, kantianamente, “fondazione della possibilità”), di tali scienze, a cui per tutta la vita cercherà di dare convincenti soluzioni.

DILTHEY RICONOSCE
CHE L'UOMO OGGET-
TO DELLA FISILOGIA
È LO STESSO ESSERE
CHE È OGGETTO
DELLE SCIENZE
DELLO SPIRITO.

Nel 1894 è criticato da Windelband, che lo mette in guardia dal distinguere metafisicamente l'oggetto delle scienze naturali da quello delle scienze dello spirito umano -l'uomo, infatti, è anche oggetto della fisiologia e delle altre scienze naturali- e gli propone la distinzione, che abbiamo appena visto, tra scienze nomotetiche e scienze ideografiche che studiano lo stesso oggetto ma con **metodi** diversi (◀ p. 113). Dilthey accetta la critica e ammette che non avrebbe senso una distinzione metafisica tra gli oggetti di tali scienze, distinguendo così nettamente la sua filosofia da quella spiritualista (◀ SdP della P. 1, § 1, e della P. 2, § .2).

LE SCIENZE DELLO
SPIRITO, COME L'E-
SPERIENZA INTERNA
CHE STUDIANO,
SONO CONTEMPO-
RANEAMENTE TEORI-
CHE, SENTIMENTALI
E PRATICHE.

Alcune scienze dello spirito sono *generalizzanti*, cioè nomotetiche (come la psicologia, l'antropologia e le scienze sociali), mentre *la storiografia è rivolta al singolare*, ma cerca in esso ciò che abbia un *valore universale*. La differenza fondamentale le scienze naturali e le scienze dello spirito è però l'**atteggiamento** con cui esse indagano il loro oggetto. Le scienze naturali sono solo teoriche, interessate solo alla conoscenza oggettiva (e si basano sulla nostra **esperienza esterna** del mondo). *Le scienze dello spirito, basandosi sulla nostra esperienza interna, sulla nostra vita vissuta, hanno carattere contemporaneamente teorico, sentimentale e pratico*, perché questi aspetti sono mescolati profondamente in tale esperienza, e il soggetto dell'indagine è lo stesso del suo oggetto: nell'atto di indagarci non possiamo separare in noi stessi la conoscenza teorica da sentimenti e interessi. La distinzione tra le scienze che hanno un atteggiamento esclusivamente teorico e quelle fondate sull'esperienza interna come conoscenza intrecciata di aspetti e motivi della vita vissuta gli veniva da Schopenhauer e da Nietzsche: entrambi affermano che nel nostro spirito teoria, volontà, sentimento e interesse si intrecciano.

IL SINGOLO
DEFINISCE LA SUA
INDIVIDUALITÀ
NELL'AMBITO DELLA
SOCIETÀ E DELLA
STORIA.

Le scienze dello spirito, pur indagando il soggetto singolo, sono indissolubilmente storiche e sociali: *l'individuo si definisce nella sua stessa individualità in stretta relazione con una determinata realtà sociale*. Nessuno si pensa mai come un soggetto puro e astratto. L'uomo e la società vivono nel tempo, e nel corso del tempo mutano continuamente atteggiamenti, linguaggi, valori e senso della vita. Proprio per questo continuo mutamento dei dati particolari e del loro senso, le scienze dello spirito si avvalgono specificamente della **filologia**, che deve stabilire l'autenticità storica dei documenti.

Ricapitolando, il termine “scienze dello spirito” scelto da Dilthey non deve far pensare ad una stretta parentela con lo spiritualismo e l’idealismo, poiché del primo rifiuta l’aspetto metafisico (la metafisica della coscienza) e dell’altro la pretesa di conoscere la storia in modo totalizzante. Egli cerca di distinguersi anche dal ***fenomenismo** dei neokantiani, per i quali tutto ciò di cui possiamo dire con certezza che è, è fenomeno di coscienza. La nostra **esperienza interna** include anche l’azione pratica, il desiderio, ecc., e da tale punto di vista la **materia** – nel senso di *ciò che oppone resistenza alla nostra volontà e che occupa uno spazio diverso dal nostro corpo* – deve essere creduta **reale**, essendo opposta al soggetto.

L'ESPERIENZA DEL NOSTRO CORPO METTE LA NOSTRA VOLONTÀ IN OPPOSIZIONE PRATICA CON LA MATERIA, CHE PER QUESTO È DA CONSIDERARSI REALE.

§ 2.1. Le categorie delle scienze dello spirito

Vediamo quali sono le **categorie** che per Dilthey contraddistinguono l’esperienza interna, e che sono quindi impiegate nelle scienze dello spirito e nell’**indagine storiografica**, che fu al centro della sua attività di studioso.

● La prima è la **vita** (*Erleben*). Attraverso di essa divengono presenti alla coscienza una serie continua di *momenti di vita vissuta* (*Erlebnisse*) che sono però un intrico di **rappresentazioni** (che ci fanno conoscere qualcosa), di **sentimenti** (che ci fanno sentire qualcosa come valore o disvalore) e di atti di **volontà** (indirizzati verso uno scopo). La vita è inevitabilmente qualcosa di relativo e finito, ma non può essere ridotta a realtà fisiologica e biologica dell’individuo (oggetto dell’esperienza esterna), o a semplice nostra personale rappresentazione.

LA VITA È UN FLUSSO DI MOMENTI DI VITA VISSUTA, NEI QUALI SI CONFONDONO CONOSCENZA, SENTIMENTO E VOLONTÀ.

Invece *il fluire continuo della vita dei soggetti si coagula e si oggettiva nella società e nella storia*: nei “**sistemi di cultura**” (mito, arte, religione, scienza, filosofia), nelle “**organizzazioni esterne della società**” (le istituzioni sociali, economiche, politiche, ecc.), nelle “**epoche storiche**” che si succedono sempre diverse nel tempo (si ricordi il concetto di “spirito di un’epoca” del romanticismo tedesco ◀ Vol. 2, Cap. 12, pp. 122-123). Tutte queste **totalità oggettive** sono caratterizzate da un significato, un senso e uno scopo propri.

IL FLUIRE DELLA VITA DEGLI INDIVIDUI SI COAGULA IN SISTEMI DI CULTURA, ISTITUZIONI SOCIALI ED EPOCHE STORICHE.

● Altra fondamentale categoria delle scienze dello spirito è la ***comprensione**, contrapposta alla **spiegazione causale** delle scienze naturali. Ciascun soggetto, attraverso un atto di empatia (di immedesimazione in un altro soggetto), tenta di capire sentimenti, scopi e volontà degli altri soggetti attraverso le loro **espressioni**, le loro esternazioni, *in analogia* con sentimenti, scopi e volontà suoi propri. Il soggetto, dice Dilthey, “ritrova l’io nel tu”. La comprensione naturalmente non può essere mai completa e del resto la vita stessa contiene un elemento irrazionale. Inoltre, se Dilthey pensa come Rickert che la comprensione dei valori ci permette di intendere la cultura degli altri e il senso della loro azione, per lui i valori non sono universali ed eterni, ma si producono (ed eventualmente si estinguono) nel corso della storia.

NELLA “COMPRESIONE” CERCHIAMO DI CAPIRE LE ESPRESSIONI DEGLI ALTRI ATTRIBUENDO LORO SENTIMENTI, SCOPI E VOLONTÀ SIMILI AI NOSTRI.

SULLA BASE DEL SUO RAPPORTO CON L'ALTRO, IL SOGGETTO COMPRENDE ANCHE SE STESSO.

DILTHEY SI COLLEGA ESPPLICITAMENTE ALL'ERMENEUTICA DI SCHLEIERMACHER E AL SUO "CIRCOLO ERMENEUTICO".

PER "TIPO" SI INTENDE UNA SERIE DI CARATTERISTICHE INDIVIDUALI CHE SI DIFFONDONO PER IMITAZIONE IN UNA SOCIETÀ O IN UNA CULTURA.

LA "CONNESSIONE DINAMICA" È LA FORZA CHE TIENE INSIEME UN GRUPPO DI INDIVIDUI LEGANDOLI CON UN SENSO, UN SCOPO E VALORI COMUNI.

LE DIVERSE EPOCHE STORICHE E CULTURE SONO CHIUSE IN SÉ STESSO O SONO APERTE ALLE ALTRE? NELLA STORIA C'È CONTINUITÀ O DISCONTINUITÀ?

L'uomo, non autosufficiente come singolo, è essenzialmente storico e sociale: *l'individuo interpreta anche se stesso sulla base del rapporto con l'altro* (come abbiamo visto nella *Fenomenologia* di Hegel ◀ Vol. 2, pp. 255-256); la sua stessa individualità è frutto di questa interazione espressiva. *L'esistenza (singolare e unica) rimanda alla coesistenza sociale nella storia*. Per Dilthey però l'individuo non è un puro prodotto del contesto storico, non si riduce ad esso, perché *la vita contiene sempre un elemento creativo, e ogni individuo può dare un nuovo apporto*.

Ai bisogni della comprensione si collega "l'arte dell'**interpretazione**", che è per Dilthey un "comprendere tecnicamente organizzato". Il filosofo, che dedicò un amplissimo studio giovanile a **Schleiermacher** (◀ Vol. 2, Cap. 12, § 3) riprende le tematiche della sua **ermeneutica**, e anche l'idea del **circolo ermeneutico**, per cui l'oggetto di studio dell'interpretazione, il documento, che è una totalità di segni e di espressioni, è analizzato e ri-analizzato cercando di comprenderne le parti riferendole all'insieme e poi di nuovo l'insieme riferendolo alle parti, ciclicamente.

● Il **tipo** (dal greco *typos*, modello), infine, è la categoria storica che permette al ricercatore di trovare una mediazione tra l'**individuazione** (unicità irriducibile) e l'**uniformità** (perfetta aderenza alla regola generale). Ogni individuo (ma anche ogni comunità, ogni sistema culturale) aspira a definirsi nella sua singolarità, e ad uscire dall'uniformità della natura, ma questa aspirazione non si compie mai perfettamente. Come nella moda, appena qualcuno per distinguersi ha un'idea nuova e originale, essa diventa uno stile che dilaga, che viene imitato in serie in modo più o meno approssimativo. La moda crea cioè dei tipi. *Il tipo non è l'universale, ma un insieme di caratteristiche singolari che, tutte insieme, si pongono come modello per più individui* (pensiamo al tipo del Don Giovanni in Kierkegaard). È di solito l'artista che individua – o anche che crea – i tipi. Per questo l'arte è un organo di comprensione della vita sociale.

● Un'altra categoria è la **connessione dinamica** (o **attiva**), che è appunto il nesso, la forza viva, che tiene insieme una comunità di individui, un sistema culturale, una nazione, un'epoca storica. Tale connessione fa di questi insiemi delle *totalità autocentrate*, che cioè *hanno in sé un proprio senso, un proprio scopo, propri valori*. Dilthey insiste a volte sulla loro autosufficienza spirituale, e li considera orizzonti chiusi, ma riconosce spesso anche la possibilità che in essi ci siano forze che aprano il loro orizzonte verso nuovi sensi e nuovi scopi, e mantiene su questo tema una certa ambiguità.

§ 2.2. Le antinomie della ragione storica

La ragione storica (lo studio del mondo della vita storico-sociale) presenta in Dilthey alcune difficili antinomie (si pensi alle antinomie del mondo fisico di Kant ◀ Vol. 2, p. 205). Una è l'antinomia tra *chiusura e apertura* della dinamica storica: l'orizzonte culturale di un'**epoca storica** è autocentrato e

chiuso, o aperto e capace di continuità con l'epoca precedente e quella successiva? Certo non c'è una Ragione assoluta hegeliana che predetermini la dialettica necessaria della storia e il passaggio da un'epoca all'altra, ma per Dilthey ci sono fatti che ci inducono a pensare in termini di continuità e altri che ci fanno pensare invece a innovazioni culturali: accanto al tipo dominante uniforme in una certa epoca, ci sono individui che conservano lo spirito della precedente e altri che tentano nuove vie. Non ci sono però garanzie di continuità storica.

Che possibilità ha l'uomo, immerso nella storia, di accedere ad un senso vero e universale della vita? L'uomo è necessariamente vittima dei suoi pregiudizi storici? Dilthey parla a questo proposito di **Weltanschauung**, termine che viene tradotto con ***visione del mondo**, o intuizione del mondo, o anche concezione del mondo, e che designa l'insieme di credenze, valori, gusti artistici, norme ecc., prodotta da una particolare cultura, in cui convergono *rappresentazione, valore e sentimento*. I singoli individui, che la danno per scontata e valida in se stessa, cercano artificiosamente di giustificarla attraverso la religione e la metafisica. Le scienze dello spirito possono relativizzarla, ma non superarla con verità sovrastoriche. Del resto anche il loro sapere è finito, relativo, condizionato storicamente, fallibile, non formalmente garantito come quello delle scienze fisiche.

Dilthey, alla fine della sua lunga ricerca, afferma che la storia non ci dice nulla di per sé sulla validità universale dei valori. Per lui *noi non rechiamo nella vita nessun senso del mondo*, ma siamo aperti alla possibilità che senso e significato sorgano **nell'uomo e nella sua storia**. La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana o sociale, la coscienza della relatività di ogni specie di fede può essere vista in fondo come l'ultimo passo "verso la liberazione dell'uomo".

Questo forse significa che la finitezza e la relatività dell'uomo lo lascia libero e responsabile di costruire il suo orizzonte di senso nel suo piccolo spazio storico, non condizionato da nessun assoluto.

Secondo lo storico della filosofia Pietro Rossi, nel corso della sua vita Dilthey è venuto insistendo sempre più sulla libera possibilità di scelta e creatività degli individui nella situazione storica. Una data situazione storica e culturale va vista come qualcosa che blocca la scelta per individui o comunità, oppure semplicemente come qualcosa che la condiziona, lasciando un margine di scelta libera alla loro creatività? Dilthey nel corso degli anni propende sempre più per la seconda alternativa.

Il problema della libertà dell'uomo nella sua situazione storica sarà ripreso prima di tutto dal suo contemporaneo Max Weber, che ora analizzeremo, e dal pensiero esistenzialista (► Cap. 13).

SIAMO NECESSARIAMENTE VITTIME DEI PREGIUDIZI CHE CI DERIVANO DALLA NOSTRA POSIZIONE STORICA?

DILTHEY ARRIVA A PENSARE CHE LA MANCANZA DI UN SENSO GIÀ DATO DELLA STORIA CI DIA L'OPPORTUNITÀ DI ESSERE LIBERI E CREATIVI.

§ 3. Max Weber, la sociologia comprendente e l'inconciliabilità dei valori

Weber è stato chiamato “il Marx della borghesia”: anche lui prevedeva un destino avverso per il mondo occidentale capitalistico, che però egli amava.

Un altro importante esponente dello storicismo tedesco è **Max Weber** (1864-1920), che, benché soprattutto storico, metodologo delle scienze sociali e sociologo, influenzerà significativamente diversi filosofi successivi. Figlio di un importante giurista, studia diritto, e fin da giovane frequenta storici e filosofi tra cui Dilthey e Windelband. Affetto da crisi nervose, per un lungo periodo deve lasciare l'insegnamento. Diventa un'ascoltata autorità intellettuale e, all'apice della sua influenza, contribuisce alla Costituzione di Weimar della neonata Repubblica Tedesca (1919).

Weber interviene nella discussione sulle scienze tra Dilthey e Rickert. Egli accetta da Dilthey e da Rickert l'idea che le scienze storico-sociali debbano partire dalla ***comprensione** del senso dell'azione storica umana (◀ § 1.3 e 2.3), ma contro Dilthey afferma che tali discipline, per poter dirsi scienze, debbano usare la **categoria di causa** (la spiegazione causale), e contro Rickert sostiene invece che i valori, essenziali per la comprensione, non siano universali, ma dipendano da **punti di vista** storici diversi e inconciliabili.

Contro l'idea hegeliana (condivisa da molti neoidealisti, evoluzionisti e marxisti) della **necessità** della storia, sostiene che la storia sia aperta a diverse possibilità (si pensi anche a ◀ Renouvier, Parte 2, SdP, § 2). Ciò che per lui permette di parlare di causa in storia è proprio la categoria di **possibilità oggettiva**. Per esempio, se consideriamo l'esito di una battaglia come qualcosa di quasi sempre fortuito e imprevedibile, possiamo chiederci che cosa sarebbe successo se gli ateniesi avessero perso a Maratona. Facendo questa ***ipotesi controfattuale**, e immaginando che cosa sarebbe successo se, al posto dell'influenza delle poleis greche, ci fosse stato nella nostra storia il predominio dell'autoritarismo e della teocrazia dell'impero persiano, capiamo l'efficacia **causale** della civiltà ateniese sul mondo occidentale (sviluppo dei valori di libertà, individualità, responsabilità, iniziativa).

La sua più famosa elaborazione metodologica, collegata alla possibilità oggettiva, è il concetto di **tipo ideale**. Si tratta di un modello teorico inventato dai ricercatori che descrive una *situazione ipotetica*, in cui gli attori storici agiscono **solo** in base a una certa gamma data di valori e di interessi, in condizioni storiche date. Solo in tali condizioni ipotetiche le conseguenze della loro interazione sono **necessarie**.

Per capire il tipo ideale, prendiamo due autori analizzati nel nostro manuale e proviamo ad applicare loro questo concetto. Consideriamo il mercato capitalistico teorizzato da Marx come tipo ideale: in esso gli investimenti sono

LE SCIENZE STORICO-SOCIALI SONO CARATTERIZZATE DALLA "COMPRENSIONE" DEL SENSO DELL'AZIONE UMANA, MA USANO LA CATEGORIA DI CAUSA; I VALORI SONO STORICI.

LA STORIA NON È NECESSARIA, MA APERTA SU NUOVE POSSIBILITÀ. DOBBIAMO CHIEDERCI CHE COSA SAREBBE ACCADUTO "SE"...

TIPO IDEALE: MODELLO IN CUI SI CONSIDERA L'AZIONE DEGLI ATTORI SOTTO DETERMINATE CONDIZIONI. SOLO IN TALI CONDIZIONI LE SUE CONSEGUENZE SONO NECESSARIE.

essenzialmente guidati dal profitto e non sono influenzati da fattori extraeconomici (come p.es. l'intervento dello Stato); è partendo da questi presupposti che Marx dimostra la tendenza alla crisi (◀ Cap. 3, § 8). Marx li considera come presupposti necessari, presenti nella *struttura, per cui per lui anche tale tendenza è necessaria, ma, ragionando invece come Weber, diremo che la crisi è necessaria **solo** nell'ipotesi che certe circostanze siano costantemente date, in particolare che l'imprenditore sia guidato solo dal profitto, che l'intervento dello Stato sia escluso, ecc. Se la crisi non si verifica, o si verifica in forma lieve, è perché nel sistema economico sono intervenuti dall'esterno (dalla *sovrastruttura) dei fattori culturali o politici.

Anche l'economia marginalista liberista (cfr. ▶ § 4) si basa su ipotesi specifiche, come quella che gli attori economici siano razionali e perfettamente informati, che la concorrenza sia perfetta, ecc., e solo su questa specifica base ipotetica può dimostrare l'equilibrio del mercato capitalistico, ed escludere così la crisi, prevista invece da Marx.

In sostanza i tipi ideali permettono conoscenze scientifiche certe e necessarie nel caso ideale, ma sono applicabili solo a partire da precise circostanze storiche e non da altre. Per Weber, se consideriamo la storia come una totalità che si svolge nel tempo, dobbiamo ammettere che essa, costituita da infiniti elementi, è troppo complessa perché da una fase si possa dedurre con certezza la fase successiva, come pretendono a vario titolo hegeliani, positivisti e marxisti. D'altra parte il tipo ideale deve avere una base storica. Il senso dell'azione umana nasce e si modifica nel corso della storia, e in particolare l'etica capitalistica, che è stata una condizione della formazione del mondo capitalistico, non è naturale ed eterna, ma, secondo Weber, ha preso forma nella cultura protestante, come abbiamo visto nel Vol. 2 (▶ Cap. 2, § 6). Anche le categorie dell'economia liberista sono nate nella storia.

Come si è detto, per Weber **le scienze sociali** hanno in comune con quelle naturali l'uso della categoria di causa, e inoltre, come loro, per potersi dire scienze, **sono neutrali e avalutative – non esprimono giudizi di valore** sui fatti che descrivono. Certo, una ricerca storico-sociale è sempre ispirata ad un **punto di vista** (un valore o un interesse che muove la ricerca e che determina la scelta dell'oggetto dell'indagine tra gli infiniti oggetti possibili). Essa tuttavia deve usare un metodo rigoroso che porti ad un risultato conoscitivo valido oggettivamente, per tutti. L'etica professionale dello scienziato richiede appunto questo rigore nella ricerca di un risultato oggettivamente valido (*La scienza come professione*, 1919).

§ 3.1. Religione ed etica nella storia

Non solo la sociologia, ma anche l'opera storiografica di Weber ha avuto un influsso culturale notevole. Nella sua fondamentale ricerca storica, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (◀ Vol. 2, p. 46) Weber constata che ai

NON POSSIAMO PREVEDERE LE FASI FUTURE DELLA STORIA. IL CAPITALISMO NON PUÒ ESSERE CONSIDERATO UNA CATEGORIA NATURALE.

LE SCIENZE STORICO-SOCIALI DEVONO ESSERE INDIPENDENTI DA GIUDIZI DI VALORE.

PER IL DECOLLO DEL CAPITALISMO MODERNO È STATA DECISIVA, TRA LE ALTRE CONDIZIONI STORICHE, L'ETICA PROTESTANTE DEL LAVORO.

tempi della Riforma Protestante esistevano in gran parte dell'Europa occidentale le varie premesse economiche e tecniche per lo sviluppo del capitalismo moderno (che del resto esistevano anche in varie parti dell'Asia, p. es. in India e in Cina). Ma mostra che *è stata specificamente l'etica protestante che ha formato la morale del lavoro, del risparmio e dell'investimento necessaria al decollo del capitalismo moderno.*

LE RELIGIONI
MONOTEISTE
HANNO ELIMINATO
SUPERSTIZIONE E
MAGIA E POI SONO
STATE MESSE IN
DISCUSSIONE DALLA
SCIENZA MODERNA
(DISINCANTAMENTO
DEL MONDO).

I suoi studi di storia e sociologia delle religioni hanno mostrato anche che *le grandi religioni monoteistiche hanno contribuito alla razionalizzazione del mondo*, poiché hanno fatto scomparire le credenze magiche precedenti. In precedenza si credeva di poter influenzare con sacrifici e sortilegi le forze naturali personificate. Le grandi religioni hanno ridotto la natura caotica ad un mondo ordinato dalla divinità e comprensibile attraverso leggi causali. Ma questa razionalizzazione del mondo porta progressivamente *all'applicazione della scienza alla religione monoteistica stessa*: in effetti, per Weber, le religioni non sono riuscite a dare una spiegazione soddisfacente del male e della sofferenza del mondo, né della distribuzione ineguale ed arbitraria della fortuna degli individui. Il risultato di questo processo è stata la loro crisi e il totale ***disincantamento del mondo**.

SCIENZA E TECNICA
NON POSSONO
DIRCI NULLA SUI FINI
DELL'AZIONE E SUI
VALORI; CI FORNISCONO
I MEZZI PER
L'AGIRE RAZIONALE
RISPETTO ALLO SCOPO".

Alla fine la razionalizzazione promossa dalla teologia culmina nella scienza moderna, che mostra il mondo come una massa di materia regolata da forze impersonali prive di qualunque senso e valore provvidenziale (◀ Nietzsche). Essa può fornirci i **mezzi** per raggiungere determinati fini, ma non può dirci quali sono i **fini** validi. La scienza e la tecnica moderne addestrano l'individuo all'**agire razionale rispetto allo scopo**, cioè a quel tipo di azione sociale, tipica dell'economia e dell'amministrazione, che, dato un certo obiettivo, individua i mezzi più efficaci per realizzarlo, studiando le conseguenze di ogni sua mossa. Ad esso si contrappone l'**agire razionale rispetto al valore**, che agisce secondo un principio considerato sempre valido, incurante delle conseguenze. Questo agire è proprio dei profeti e anche dei rivoluzionari romantici e utopisti, destinati ad essere stritolati dalla storia moderna.

NEL MONDO
MODERNO È IN LOTTA
UNA PLURALITÀ DI
VALORI, NESSUNO DEI
QUALI PUÒ ASPIRARE
AD UNA VALIDITÀ
UNIVERSALE.

Per Weber è chiaro che tutti i valori sono storici e legati a un punto di vista, che il mondo moderno è diviso da una pluralità di valori ed interessi in lotta tra loro, senza la possibilità di una loro conciliazione sulla base di un unico valore universale ("politeismo dei valori"), e infine che aderire ad uno o ad un altro è frutto di una **decisione arbitraria**, e non ci sono garanzie di verità sulla morale e la giustizia. La necessità pratica di decidere comunque, anche senza un criterio razionale adeguato, in un clima di **crisi dei valori**, sarà un tema tipico della riflessione **esistenzialistica** (► Cap. 13).

L'ETICA DELLA CONVINZIONE PERSEGUE UN VALORE SENZA CURARSI DELLE CONSEGUENZE. L'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ CERCA DI PREVEDERE TUTTE LE CONSEGUENZE.

§ 3.2 I due modelli dell'etica politica

Su questa base è evidente che Weber non possa aderire filosoficamente a nessuna etica con un contenuto preciso. Nel caso dell'etica politica egli di-

stingue due tipi estremi: l'etica della convinzione (o dei principi) e l'etica della responsabilità (*La politica come professione*, 1919). L'**etica della convinzione** privilegia un valore, considerato assoluto, sacro e inviolabile, da realizzare a qualunque costo. Questa etica, che corrisponde all'agire razionale rispetto al valore, non si preoccupa delle conseguenze non volute dell'azione, degli effetti collaterali, e sacrifica tutto al valore principale. È tipica dell'utopismo e del millenarismo cristiani, ma anche del sindacalismo rivoluzionario e della sinistra marxista consiliare (► Cap. 9, § 3), duramente repressa in Germania proprio nel 1918-19. Chi sceglie la politica come professione dovrebbe invece essere dotato dell'**etica della responsabilità**, che consiste nel cercar di prevedere realisticamente tutte le conseguenze dell'azione, di cui si assume appunto la responsabilità. Agisce perciò in modo razionale rispetto allo scopo. Chi ha la vocazione della politica ha bisogno senza dubbio anche di *un valore-guida*, che gli permetta di entusiasmare e guidare gli altri, ma deve anche mantenere un atteggiamento *realista* e insieme *responsabile*, conoscendo i mezzi adeguati ai suoi fini – riconoscendo quindi la necessità di violare certi valori, per esempio, di far uso della violenza in determinati casi – e infine prevedendo il più possibile la catena delle conseguenze della sua azione.

§ 3.3 La teoria del potere

Weber elabora un'articolata **teoria del potere**. Il potere sociale è cosa diversa dalla semplice potenza del barbaro e dell'invasore che impongono la loro volontà con la forza. Il potere presuppone una qualche **disposizione all'obbedienza** da parte dei sottoposti. Esso infatti è più efficace se è riconosciuto da loro come **legittimo**. Egli poi trattando dello specifico potere politico, definisce *lo Stato come l'organizzazione che ha il monopolio dell'uso legittimo della violenza in un determinato territorio*.

Ci sono tre tipi ideali della legittimità: il **potere tradizionale**, basato sulla consuetudine, tipico delle società più antiche; il **potere legale o razionale-burocratico**, basato su leggi e procedure che stabiliscono pubblicamente a chi spetti il potere e quali siano gli obblighi; il **potere carismatico**, basato sul fascino eccezionale e le doti uniche di un capo. Naturalmente nei casi storici reali troviamo solitamente una combinazione dei tipi ideali.

Weber non si riferisce solo al potere politico: anche in una chiesa, in un'associazione, in un partito ci sono rapporti di potere. La sua analisi mostra che *nel mondo moderno il potere tende a diventare legale-burocratico*, poiché cresce la complessità delle organizzazioni. Ciò non comporta propriamente l'inefficienza (come molti tendono a pensare nel nostro paese), ma un tipo particolare di efficienza basata sulla regolamentazione e la prevedibilità dei comportamenti. Ciò soffoca fatalmente lo spirito di iniziativa e la creatività delle persone.

In politica la burocratizzazione dello Stato comporta la crescita del potere dell'apparato burocratico rispetto al ceto politico. Cosa che avviene anche

IL POTERE LEGITTIMO PRESUPPONE UNA DISPOSIZIONE ALL'OBBEDIENZA.

OBBEDIENZA PER CONSUETUDINE (POTERE TRADIZIONALE); GRAZIE A LEGGI E PROCEDURE (P. BUROCRATICO); PER IL CARATTERE ECCEZIONALE DEL CAPO (P. CARISMATICO).

LA COMPLESSITÀ DEL MONDO MODERNO TENDE A FAR PREVALERE IL POTERE LEGALE-BUROCRATICO.

WEBER SUGGERISCE LA FATALE CLAUSOLA PRESIDENZIALISTICA DELLA COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA DI WEIMAR.

dentro agli stessi partiti. Contro questo potere dei tecnici, Weber vede come antidoto una certa dose di potere carismatico, capace di motivare i cittadini alla politica attraverso la guida di leader che incarnino personalmente dei valori. Partecipando alla stesura della Costituzione della repubblica tedesca nel 1919-20, egli riesce a farvi inserire la clausola carismatica-presidenzialistica dell'elezione popolare diretta del presidente della repubblica. Tale presidente aveva solo poteri di controllo, tra cui però quello di autorizzare il governo a legiferare senza l'approvazione parlamentare in caso di emergenza. Nonostante le intenzioni liberali di Weber, questa clausola fu sfruttata da Hitler, a cui il presidente Hindenburg nel 1933 assegnò pieni poteri, esautorando il parlamento (► Cap. 13, § 6)). Invece il giurista austriaco Kelsen aveva avversato quella clausola, considerando il Parlamento decisivo per la democrazia liberale (► Cap. 19, § 3.1, p. 379).

§ 3.4. Il destino dell'Occidente

Come Dilthey, Weber rifiuta le pretese di conoscenza totalizzante proprie della filosofia della storia hegeliana e della scienza della storia evolutivista o marxista. Tuttavia, anche se in forma ipotetica, egli delinea una propria diagnosi complessiva pessimistica (in contrasto con l'ottimismo delle altre) delle grandi tendenze dell'età presente. Essa è l'età da un lato del disincanto del mondo e della crisi dei valori (◀ § 3.1) e dall'altro della burocratizzazione della società (◀ § 3.3) e della tecnicizzazione del lavoro e della vita quotidiana. Per lui tipica della società contemporanea è la "separazione del lavoratore dai mezzi di produzione". Con questa espressione Weber si riferisce alla mancanza di proprietà e di controllo sul processo produttivo non solo da parte degli operai – come già aveva sottolineato Marx – ma anche da parte dei lavoratori amministrativi e burocratici. L'intero processo lavorativo, ma anche gran parte della vita sociale, sono organizzati dall'alta dirigenza delle grandi burocrazie non solo pubbliche, ma anche private, dato il progressivo gigantismo delle aziende e la loro tendenza *oligopolistica.

In conclusione, la modernità, nata all'insegna della liberazione del soggetto dalle catene dell'autorità, contro le sue intenzioni iniziali diventa per il soggetto stesso "una gabbia d'acciaio". Queste tematiche saranno poi ampiamente riprese dalla filosofia successiva e in particolare dalla marxista Scuola di Francoforte (► Cap. 15, § 3).

L'espressione "gabbia d'acciaio" nella storia successiva si rivelò qualcosa di più di una metafora: lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti non si sarebbe attuato con tanta efficacia e tanta impersonale crudeltà senza la macchina burocratica che il totalitarismo aveva ereditato dallo Stato moderno. La prassi burocratica spersonalizza, deresponsabilizza, rende tutto semplice routine. Anche il male più estremo, il genocidio, in questo contesto diventa banale,

LA MODERNITÀ È
CARATTERIZZATA
(TENDENZIALMENTE)
DA DISINCANTO
DEL MONDO, CRISI
DEI VALORI, BURO-
CRATIZZAZIONE E
TECNICIZZAZIONE.

LA MACCHINA
BUROCRATICA MO-
DERNA CI APPARE
IMPLACABILE E
INARRESTABILE.

come osserverà una filosofa che conosceva bene Weber, Hannah Arendt (► Cap. 15, § 7).

§ 4. Sviluppi di sociologia, scienza della politica ed economia

Per Durkheim il problema della società moderna è la forza eccessiva dell'individualismo e degli interessi particolari.

Accanto a Weber è considerato uno dei padri fondatori della sociologia il francese **Émile Durkheim** (1858-1917), autore di *La divisione del lavoro sociale* (1893). Egli, contro la visione individualistica che caratterizza generalmente l'economia liberale, insiste sul primato della società e delle istituzioni rispetto all'individuo ai fini della conoscenza sociologica: gli uomini, in quanto esseri sociali, non possono essere conosciuti indipendentemente dalla società che li genera. Ogni diversa società deve essere considerata come un tutto, come qualcosa di più della semplice somma dei suoi componenti, come un unico "organismo di idee", come una "coscienza vivente". E i **fatti** di cui si occupa la sociologia sono essenzialmente "rappresentazioni collettive", prodotti dell'azione sociale, *che gli individui trovano già dati*: posizione economica, professione, istruzione, ecc. e poi tutte le istituzioni, dalla famiglia, alla Chiesa, allo Stato, sono qualcosa di esterno alla pura soggettività, e vanno trattati come **cose**, indipendenti dai valori individuali.

Durkheim dà inizio ad una serie di studi empirici, in cui fa un ampio uso dei dati statistici. Egli si ricollega per alcuni versi all'oggettivismo positivista, che privilegia i **fatti osservabili**, ed è estraneo alla teoria del senso e del valore (soggettivo) dell'azione sociale, tipica dello storicismo tedesco. Nella sua prima grande indagine statistica sul suicidio non ne ha indagato i moventi soggettivi al livello dei singoli individui, ma li ha classificati sulla base delle **condizioni socioeconomiche** di ciascuno (professione, età, religione, nazionalità, ecc.), individuando attraverso il loro studio, le condizioni che statisticamente favoriscono l'atto suicida. Distingue però tra il suicidio egoistico e il suicidio altruistico, avvicinandosi in questo alla ricerca del senso dell'azione, tipica di Weber.

Per lui i concetti centrali della sociologia sono l'**integrazione sociale**, cioè l'andamento regolare e funzionale della vita sociale, grazie alla collaborazione, alla solidarietà e al reciproco rispetto e accordo tra i vari componenti di una società (istituzioni, gruppi ed individui), e il suo opposto, l'**anomia**, cioè la mancanza generalizzata di rispetto per le norme sociali e per gli interessi degli altri e del bene pubblico. La sociologia per Durkheim è una scienza oggettiva, ma è utile allo scopo di combattere l'anomia e realizzare l'integrazione della società moderna, che, data la sua complessa divisione del lavoro socia-

DURKHEIM SOSTIENE CHE LA SOCIOLOGIA, CHE STUDIA I FATTI SOCIALI, DEVE PARTIRE DALLA CONSIDERAZIONE DELLA SOCIETÀ COME UN TUTTO, NON DALL'INDIVIDUO SINGOLO.

SULLA SCIA DEL POSITIVISMO, FA UN'ANALISI STATISTICA DEI FATTI OSSERVABILI E DELLE CONDIZIONI SOCIOECONOMICHE.

L'INTEGRAZIONE SOCIALE È RESA POSSIBILE DALLA SOLIDARIETÀ E DAL RISPETTO.

le, è molto frammentata a causa degli interessi di gruppi e classi particolari e dell'individualismo.

§ 4.1. La teoria delle élite

Nel campo della scienza politica, la novità questo periodo è la **teoria delle élite**, elaborata in particolare dagli italiani **Gaetano Mosca** (1858-1832) e **Vilfredo Pareto** (1848-1923), che, come Durkheim, sono preoccupati dei fenomeni di anomia e di disordine sociale. Essi ritengono che l'azione umana sia guidata da fattori istintivi e da moventi di interesse, mascherati ideologicamente, e come già abbiamo detto (◀ SdP), pensano che sia inevitabile che la massa del popolo sotto qualunque costituzione, sia dominata di fatto da una qualche élite dirigente.

MOSCA: OGNI SISTEMA DI POTERE È DOMINATO DA UN'ÉLITE, ANCHE LA DEMOCRAZIA. PARETO: LA CIRCOLAZIONE DELLE ÉLITE RAFFORZA IL SISTEMA.

Per Mosca, ogni sistema di potere consiste in una minoranza omogenea, solidale e organizzata che si impone su di una maggioranza divisa e frammentata. I governi non possono reggersi sulla pura violenza, ed hanno bisogno di elaborare una "formola politica", cioè una giustificazione ideologica del loro potere. Così anche il parlamentarismo è una "formola" che cela la realtà del potere dell'élite politica dei rappresentanti. Pareto ritiene però che, per mantenere l'ordine e la vitalità di una società sia necessario un equilibrio dinamico, sia necessario cioè che le élite dirigenti si rinnovino con la cooptazione di nuovi componenti ("circolazione delle élite").

§ 4.2. L'economia marginalista

Vilfredo Pareto è stato anche uno dei padri della nuova **economia marginalista**, sorta grazie ai contributi contemporanei del francese **Léon Walras** (1834-1910), dell'austriaco **Carl Menger** (1840-1921) e dell'inglese **Alfred Marshall** (1842-1924). Essa si fonda su basi del tutto diverse da quelle dell'economia politica classica di Smith, di Ricardo e dei ricardiani, e, infine, da quelle di Marx e dei marxisti, come sappiamo esclusi allora dall'insegnamento universitario.

PER L'ECONOMIA CLASSICA È LA QUANTITÀ DI LAVORO NECESSARIO A PRODURLA CHE DETERMINA IL PREZZO DI UNA MERCE.

I fondatori dell'**economia politica classica**, dunque, ritenevano che *i prezzi di mercato delle merci dipendessero in ultima analisi dalla quantità di lavoro necessario per produrle*. Celebre l'esempio di Adam Smith sul tempo impiegato per uccidere un castoreo che è il doppio rispetto a quello impiegato per cacciare un cervo, cosa che porta a scambiare quindi due castori per un cervo.

ALLA FINE DELL'OTTOCENTO LA SCIENZA ECONOMICA COMPIE LA RIVOLUZIONE MARGINALISTA.

Altri autori avevano sostenuto che *il prezzo fosse in relazione con l'utilità*, nozione evidentemente legata alla soggettività del consumatore. Negli ultimi decenni dell'Ottocento si sviluppò quella che gli economisti chiamarono "rivoluzione marginalista". I teorici di questa scuola abbandonarono l'impostazione economica classica e impostarono la loro visione dell'economia e del valore sulla soggettività degli acquirenti e sul concetto di "utilità marginale".

Questa concezione soggettiva era basata sulla *valutazione dell'utilità di un bene da parte dei consumatori*. Il valore delle merci è determinato dagli uomini sulla base dei loro bisogni e delle loro preferenze. Un bicchiere d'acqua avrà un valore diverso per gli uomini che si trovano nel deserto rispetto a quello che gli è attribuito da quelli che vivono vicino a un torrente. I bisogni sono classificati per ordine di importanza e per ognuno di essi l'intensità diminuisce mano a mano che vengono soddisfatti. Valuteremo forse meno un secondo bicchiere d'acqua se ci siamo già quasi completamente dissetati con il primo, o saremo meno disposti a spendere per averlo. Oltre al valore di uso che i beni conservano ai nostri occhi bisogna poi aggiungere la loro **scarsità**.

Che cos'è dunque **"utilità marginale"**? Secondo i marginalisti, i prezzi delle merci non misurano la loro utilità in assoluto. Se così fosse, dovremmo concludere che una certa quantità d'acqua –bene assolutamente necessario– sia meno utile della medesima quantità di champagne e di whisky scozzese, dato che questi hanno un prezzo maggiore. Il prezzo di una merce A misura invece la sua *utilità marginale*, cioè *l'aumento di utilità totale che deriva dal consumo di un'ulteriore quantità di A rispetto ad altre merci*. In altre parole, se A costa di più di B, ciò significa che una maggiore produzione e consumo di A determinerebbe un aumento del benessere complessivo superiore rispetto all'aumento della produzione e consumo di B. *Il prezzo dunque misura non l'utilità assoluta di un bene esistente, ma l'utilità che deriva da un aumento della quantità disponibile di esso*: l'aumento della quantità disponibile di acqua, almeno in situazioni normali, non aumenta il benessere dell'insieme degli individui, mentre quella di champagne e di whisky sì. Si dice che ***l'offerta di una merce ha raggiunto l'equilibrio con la domanda sociale di essa, quando la produzione di un'ulteriore quantità marginale ne fa diminuire il prezzo***, cosa che scoraggerà un'ulteriore produzione.

In tutto questo si dà per scontato che la domanda sociale corrisponda con la domanda in grado di pagare in contanti. L'economia così ha cessato di porsi dal punto di vista del lavoro sociale, per porsi dal punto di vista del consumo, o meglio della domanda del mercato. Cioè dal punto di vista della domanda individuale pagante (dal punto di vista "borghese", diranno i marxisti).

I marginalisti, come Say e Bastiat (Cap. 1, § 2, *Gli economisti liberisti*) pensano che, in condizioni di **concorrenza perfetta**, nel mercato domanda e offerta restino in equilibrio, e in contrasto con i timori di Ricardo (Cap. 1, § 3) e le previsioni di Marx. Ritengono però che, perché l'equilibrio si realizzi, evitando così le crisi di sovrapproduzione, è necessario che acquirenti e venditori siano *adeguatamente informati sulle condizioni reali del mercato*.

L'UTILITÀ, SOGGETTIVAMENTE SENTITA DAL CONSUMATORE SULLA BASE DEI SUOI BISOGNI, È ALLA BASE DEL PREZZO DELLE MERCI, INSIEME ALLA SCARSITÀ.

L'UTILITÀ MARGINALE È L'AUMENTO DEL BENESSERE TOTALE DETERMINATO DAL CONSUMO DELLA MERCE MARGINALE (CIOÈ L'ULTIMA PRODOTTA).

IN CONDIZIONI DI CONCORRENZA PERFETTA DOMANDA ED OFFERTA RESTANO IN EQUILIBRIO

§ 5. Sigmund Freud e la rivoluzione psicanalitica

Possiamo dire di agire liberamente, se operano in noi forze di cui non siamo consapevoli?

ELABORATA A
VIENNA DA FREUD,
LA PSICANALISI È
BANDITA DAI REGIMI
NAZIFASCISTI E HA
PRESTO UN GRANDE
SUCCESSO NEGLI
USA.

Freud (1856-1939) nacque da genitori ebrei a Příbor, una città della Moravia (nell'impero asburgico) nel 1856. La famiglia si trasferì ben presto a Vienna, dove Freud visse e lavorò fino al 1939, l'anno dopo l'invasione hitleriana del suo paese e lo scioglimento forzato della *Società di psicanalisi* da lui fondata. Fuggì a Londra, ma morì pochi mesi dopo. La psicanalisi, la nuova disciplina da lui fondata e che subito mise in pratica con successo come psicoterapeuta, ottenne una discreta diffusione negli ambienti medici del suo tempo ed ebbe presto numerosi seguaci, anche se spesso fu osteggiata dai più conservatori. Tuttavia la psicanalisi europea subì una battuta d'arresto con l'avvento del nazismo, trovando rifugio e diffondendosi soprattutto negli Stati Uniti, dove molti autori svilupparono il pensiero freudiano, talora mettendo in discussione alcuni dei suoi assunti fondamentali. L'opera di Freud rappresenta comunque un punto di riferimento essenziale per chi si occupa di psicoterapia e, naturalmente, per chi aderisce a una delle diverse scuole psicanalitiche.

§ 5.1. La sessualità

L'opera di Freud sancisce in modo radicale la crisi dell'idea moderna di coscienza, che già Schopenhauer e Nietzsche avevano messo in discussione. Con la concettualizzazione dell'inconscio e delle forze in esso presenti, viene infatti contestata l'idea che la volontà, il desiderio e la conoscenza umani derivino da processi razionali e, dunque, coscienti. Per Freud *l'essere umano è mosso da desideri inconsci, che derivano da un'energia di natura sessuale*, che egli chiama ***libido**. Egli fu indotto ad ipotizzare l'esistenza di ***pulsioni sessuali** inconscie attraverso l'analisi di pazienti isteriche, essendosi reso conto che i loro sintomi nevrotici erano da ricondurre ad esperienze di violenza sessuale subite durante l'infanzia. Tale idea, che portava ad ipotizzare che l'abuso sessuale fosse assai più diffuso di quanto si credesse, fu fortemente osteggiata dalla comunità medica, appartenente ad una società borghese che si supponeva essere conforme ai principi del buon costume che propugnava. Freud fu costretto a ritrattare parzialmente certe sue tesi, ma non abbandonò l'idea che i sintomi delle nevrosi fossero dovuti essenzialmente a conflitti psichici riconducibili alla sfera sessuale.

LA PSICANALISI
RIVOLUZIONA LA
CONCEZIONE TRA-
DIZIONALE DELLA
PSICHE: L'UOMO È
MOSSO DA DESIDERI
INCONSCI E IRRAZIO-
NALI (DALLA LIBIDO
SESSUALE).

LA SESSUALITÀ NON
SI RIDUCE AL SESSO
VERO E PROPRIO,
MA COMPRENDE
OGNI FORMA DI
ATTRAZIONE ED
ECCITAZIONE.

Con **sessualità**, tuttavia, non bisogna intendere semplicemente l'impulso genitale. Per Freud (e nel linguaggio psicanalitico) *ogni forma di attrazione, eccitazione e piacere sono riconducibili alla libido* e, quindi, alla sessualità. Prima fra tutte la libido **orale**, sviluppata dal bambino fin dalla nascita, poi quella **anale**, collegata al piacere della secrezione delle feci, che si sviluppa in una fase successiva dell'infanzia (due-tre anni), mentre la fase **fallica**, in cui la libico

riguarda infine gli organi genitali, si sviluppa negli anni successivi. La fase **genitale** vera e propria coincide con la pubertà, ma il piacere in tutte le età ha un carattere diffuso e molteplici.

Se si confonde la sessualità, così intesa, con il sesso, non si riesce a comprendere un'altra dirompente idea di Freud, ossia il fatto che anche i bambini e le bambine nutrono desideri inconsci di tipo sessuale.

Questi desideri sono alla base di sentimenti di amore e di ostilità nei confronti dei genitori e in particolare, secondo Freud, determinano una *predilezione per il genitore di sesso opposto* e una *rivalità nei confronti del genitore dello stesso sesso*, che si manifesta intorno al terzo anno di età. Freud chiamò questo processo **complesso di Edipo**, facendo riferimento, con questo nome, alle tragedie edipiche di Sofocle, il cui protagonista, Edipo, finisce, senza saperlo, per sposare la madre e uccidere il padre.

La rivalità nei confronti del padre, tuttavia, viene in seguito superata dal bambino, che, identificandosi con il padre, abbandona i suoi istinti aggressivi, rivolgendoli contro se stesso. Questa è, secondo Freud, l'origine della *coscienza morale*, rappresentante dell'*autorità paterna interiorizzata*. A un certo punto il bambino non osteggia più l'autorità in modo aggressivo, ma rivolge inconsciamente la sua aggressività verso se stesso spinto da una specie di coscienza morale (Freud la chiama *Super-Io*, ► § 5.3): essa punisce il bambino per le sue trasgressioni, generando un **senso di colpa**.

Nonostante Freud affermi che il complesso edipico vale anche, all'inverso, per la bambina, che è attratta dal padre, la sua teoria resta focalizzata sulla dinamica psichica del bambino maschio e basata su una distinzione di ruoli tra padre e madre tipica di una società patriarcale e misogina. L'idea che il bambino e la bambina nutrano verso i genitori dei sentimenti di amore e ostilità, che hanno le loro radici nella natura sessuale del desiderio, resta tuttavia valida e accettata in diverse scuole psicanalitiche di ispirazione freudiana o post-freudiana. È stata invece ampiamente criticata, specialmente dalla psicologia femminista, l'ipotesi freudiana dell'"invidia del pene", per cui le bambine avrebbero una reazione di angoscia quando scoprono che i maschi hanno il pene mentre loro ne sono prive.

Lo stato iniziale della vita psichica infantile viene definito da Freud **narcisismo primario**, in quanto tutta l'energia psichica dell'individuo risulta concentrata su sé stesso (il nome è preso da Narciso, il personaggio mitico che si innamora della sua immagine riflessa in uno stagno). Il bambino (o la bambina) ama sé stesso prima di amare chiunque altro ed è attaccato emotivamente alla madre solo in quanto essa soddisfa il suo bisogno di nutrimento. L'amore di sé dell'adulto, che si sviluppa più tardi nel corso della vita attraverso l'identificazione tra il suo sé e determinati *modelli ideali*, viene invece chiamato **narcisismo secondario** e viene considerato positivo per lo sviluppo dell'Io.

IL COMPLESSO DI EDIPO: I BAMBINI SONO ATTRATTI DAL GENITORE DEL SESSO OPPOSTO.

L'AUTORITÀ PATERNA, INTERIORIZZATA, GENERA IL SENSO DI COLPA.

"NARCISISMO PRIMARIO" È L'EGOCENTRISMO INFANTILE. "NARCISISMO SECONDARIO" È L'AMORE DI SÉ DELL'ADULTO, CHE PERSEGUE IL SUO MODELLO IDEALE.

L'ADULTO FRUSTRATO
PUÒ REGREDIRE
AL NARCISISMO
INFANTILE.

PER GIUSTIFICARE
LA SUA IMPOTENZA,
IL PARANOICO SI
CONVINCE DI ESSERE
PERSEQUITATO DA
FORZE ESTERNE

I MEMBRI DELLA
MASSA, SENTENDO-
SI DEBOLI, POSSONO
IDENTIFICARSI IN
UN LEADER, CHE
INCARNA LA FORZA
CHE COME SINGOLI
NON HANNO.

DALLA RINUNCIA
ALLA SODDISFAZIO-
NE DEGLI IMPULSI
NASCONO DISTURBI
PSICHICI: È IL DISA-
GIO DELLA CIVILTÀ.

Tuttavia, se l'adulto non ha alcuna possibilità di soddisfare la sua libido nel mondo reale, e di realizzare il proprio "Io-ideale", tutta la sua energia sessuale torna a concentrarsi sull'io e l'adulto "regredisce" ad uno stato simile a quello del narcisismo primario. L'Io si sente allora onnipotente, ma è in realtà debole di fronte alla realtà, che reinterpreta in maniera paranoica per poter credere nella sua falsa onnipotenza.

Attraverso l'**allucinazione paranoica**, *l'impotenza personale viene ricondotta alla persecuzione di forze esterne, ad un mondo ostile che perseguita l'individuo*. Questa teoria freudiana verrà ripresa da alcuni autori (tra cui Horkheimer e Adorno ► Cap. 15, § 3.1-3.3) quando si tratterà di spiegare l'irrazionalità dell'odio antisemita e il carattere della personalità autoritaria.

§ 5.2. Il "disagio della civiltà" e l'istinto di morte

Un'altra importante teoria freudiana, che verrà ripresa da autori successivi, è quella relativa all'influenza della massa sull'Io dell'individuo. Secondo Freud i singoli individui, quando compongono una **massa**, si identificano l'uno con l'altro, formando così dei forti legami emotivi, i quali, tuttavia, non hanno una base razionale, ma derivano dal fatto che *i membri della massa, egualmente deboli, sono sottomessi alla figura del leader, che incarna quell'ideale di forza che essi non sono in grado di realizzare*. L'individuo, facendo parte di una massa, rinuncia alla sua capacità di pensiero autonomo per poter mantenere questo stato di identificazione col gruppo e di sottomissione cieca e fiduciosa in colui che viene riconosciuto come capo. In questo modo, il leader assume la funzione di indiscutibile autorità morale, sostituendosi alla coscienza (al Super-io) degli individui.

Queste analisi, come si può immaginare saranno riprese dagli studi sul fascismo e sul nazismo (e in particolare dalla **Scuola marxista di Francoforte** ► Cap. 15, § 3).

La debolezza dell'individuo, che può portarlo a fondersi in una massa, così come può causare una regressione allo stato di narcisismo primario, ha la sua origine in un meccanismo ineludibile, che ha a che fare, secondo Freud, con il processo di creazione della civiltà. La convivenza civile, infatti, richiede un'armonia tra gli individui, ma quest'armonia non è nulla di naturale. Essa piuttosto è *il risultato della rinuncia, da parte degli individui, alla soddisfazione immediata dei loro impulsi sessuali*, in nome delle necessità della convivenza sociale e del lavoro. Questo non porta necessariamente ad una frustrazione intollerabile, in quanto gli impulsi sessuali possono essere ***sublimati**, ossia soddisfatti in maniera indiretta, attraverso il piacere dato dal lavoro, dalla creazione artistica, dall'attività intellettuale. Nondimeno, secondo Freud, *la civiltà implica un costo in termini di soddisfazione individuale* e, maggiore è la frustrazione sessuale, maggiori sono i conflitti all'interno della psiche individuale, che si rivolgono poi all'esterno, con conseguenze negative per la società stessa, che è quindi sempre in pericolo di autodistruggersi.

Gli impulsi sessuali sono anarchici e disordinati e perciò incompatibili con l'ordine della civiltà. Essi, tuttavia, non sono propriamente distruttivi, in quanto derivanti, secondo Freud, dalla forza vitale dell'**Eros**. Il tardo Freud chiama così, richiamandosi alla mitologia greca, quella che egli considera, con occhi da scienziato, una forza vitale presente nella natura, già a livello cellulare, e che spiegherebbe la tendenza delle unità organiche ad unirsi con altre, formando e mantenendo quella tensione necessaria alla vita pluricellulare di organismi sempre più complessi. Per spiegare alcuni comportamenti psicopatologici, tuttavia, e anche riflettendo sulle atrocità della prima guerra mondiale, Freud introdusse l'idea di una forza opposta all'Eros, che chiamò **Thánatos** o **istinto di morte**. Questa deriverebbe da una tendenza della materia organica a eliminare qualunque tensione, ritornando a forme meno complesse e infine alla quiete della materia inorganica inerte. Questo istinto di morte verrebbe contrastato dall'Eros (o istinto di vita), che, per evitare l'autodistruzione, lo forzerebbe a dirigersi, almeno in parte, verso l'esterno, dando così origine all'**aggressività** umana.

ACCANTO ALL'EROS, PRINCIPIO VITALE CHE TENDE AL PIACERE, C'È THANATOS, CHE TENDE ALLA DISTRUZIONE.

Si tratta di una teoria altamente speculativa, le cui basi scientifiche evidentemente non reggono. Essa è tuttavia interessante, in quanto mostra la difficoltà, se non l'impossibilità, di elaborare una teoria unitaria del comportamento umano e il limite di una tale impresa scientifica. Proprio Freud, che vantava la superiorità dell'approccio scientifico su quello filosofico, finisce per far ricorso ad una costruzione *metapsicologica per affrontare una delle eterne domande filosofiche: la domanda sull'origine del **male**. Il termine "istinto di morte" viene tuttavia ancora utilizzato in alcune correnti psicanalitiche per indicare l'aggressività umana, anche se di essa viene fornita una spiegazione differente, riconducendone le origini all'esperienza di frustrazione o alla violenza subita in tenera età. Resta alla base della psicanalisi odierna il dato fondamentale della teoria freudiana: l'aggressività ha la sua origine nell'inconscio.

FREUD AFFRONTA IL PROBLEMA DEL MALE CON UNA TEORIA *METAPSIKOLOGICA.

§ 5.3. Coscizio e inconscio

Da sempre, nella filosofia occidentale, l'idea di **coscienza** era accompagnata da quella di **auto-coscienza**, dall'idea, cioè, che il soggetto potesse conoscere sé stesso mediante l'auto-riflessione. Per Freud, i meccanismi dell'inconscio rimangono nascosti al soggetto, che non può arrivare a conoscerli senza l'aiuto di un'analisi metodica – appunto, la **psicanalisi**.

LA PSICANALISI METTE IN CRISI L'IDEA FILOSOFICA MODERNA DI AUTO-COSCIENZA.

Essa deve basarsi, secondo Freud, sul rapporto medico-paziente. Il medico analista, conoscendo il funzionamento della psiche, è capace di interpretare ciò che il paziente racconta di sé, compiendo una **libera associazione** di pensieri ed idee, in una sorta di flusso di coscienza ad alta voce, durante il quale il paziente può fare emergere ciò che solitamente viene censurato dalla coscienza. Un altro metodo di analisi è per Freud l'**interpretazione dei sogni**, che egli considera espressione (seppur simbolica e mascherata) dei desideri inconsci del

MEDICO E PAZIENTE CERCANO INSIEME DI SCOPRIRE I DESIDERI INCONSCI PARTENDO DA LIBERE ASSOCIAZIONI DI IDEE, SOGNI, LAPSUS, ATTI MANCATI E SINTOMI.

soggetto. Infine, anche *l'osservazione degli aspetti non intenzionali del comportamento* (come i lapsus, le battute di spirito, le distrazioni e le dimenticanze) e dei **sintomi somatici** (cioè delle manifestazioni corporee del disagio psichico) permette, secondo Freud, di risalire alle cause inconscie della malattia.

Accanto all'inconscio, Freud ritiene che esista una parte della psiche che egli chiama **preconscio**, una sorta di coscienza latente, i cui contenuti possono essere resi coscienti. In seguito Freud abbandona la triade inconscio-preconscio-conscio, per specificare meglio quella che egli ritiene la struttura della psiche. Egli chiama dunque **Io** la parte cosciente e precosciente della psiche, **Es** gli impulsi sessuali e aggressivi dell'inconscio (il termine Es è un pronome neutro della lingua tedesca e indica il carattere multiforme degli impulsi sessuali primitivi, non ancora definiti come maschili o femminili) e **Super-io** l'autorità interiorizzata che impone i suoi divieti e la repressione degli impulsi. Il Super-io, però, si può identificare solo in parte con la coscienza morale, in quanto rimane esso stesso parzialmente inconscio. In casi patologici, il Super-io agisce come un inconsapevole desiderio di punizione per i propri desideri, previamente censurati in quanto illeciti.

Nonostante la messa in discussione di alcuni assunti propri del razionalismo illuminista e pur mostrando l'inconscio che si agita dietro alla ragione e la natura sessuale del desiderio, Freud rimane un erede della tradizione illuminista, attaccato all'idea dell'indefinito progresso scientifico. Egli si avvicina all'indagine della psiche con l'atteggiamento dello scienziato e *cerca di ricondurre i processi psichici a forze materiali, indagabili con i metodi delle scienze naturali*, convinto che il progresso della scienza permetterà di spiegare sempre più accuratamente i meccanismi della psiche in collegamento anche con il sistema nervoso. Sulla base di questo credo scientifico, Freud è anche portato a ritenere che la **religione** non sia altro che un insieme di credenze illusorie, elaborate dagli esseri umani per poter sopportare più facilmente la frustrazione e la miseria e per far fronte a paure che egli considera sostanzialmente "infantili" (*L'avvenire di un'illusione*, 1927).

L'IO (CONSCIO E PRE-CONSCIO), L'ES (IMPULSO IRRAZIONALE) E IL SUPER-IO (AUTORITÀ INTERIORIZZATA) COSTITUISCONO LA STRUTTURA DELLA PSICHE.

FREUD È UN EREDE AGNOSTICO DELLA TRADIZIONE SCIENTIFICA ILLUMINISTA

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO

Freud. La nostra relazione con la morte

(da S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, in *Kulturtheoretische Schriften*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1974, pp. 56-59, traduzione nostra).

Si propone qui la lettura di un brano tratto da un'opera di Sigmund Freud scritta durante la Prima guerra mondiale e intitolata Considerazioni attuali sulla guerra e la morte. Questo testo mostra il carattere dirompente delle tesi freudiane, che contrastano nettamente non solo con le credenze della società borghese dell'epoca, ma anche con l'ottimismo della filosofia moderna. Freud sostiene, in questo come in altri testi, che il nostro inconscio alberga desideri che sono l'esatto opposto della moralità e che le conquiste della nostra civiltà non sono mai stabili abbastanza per essere al riparo da queste pulsioni. Una prova di questo fatto è, ai suoi occhi, la guerra che divampa in Europa nel momento in cui egli scrive (anche suo figlio fu chiamato a combattere al fronte) e che egli interpreta come l'esplosione di una crudeltà che ciascun individuo nasconde nel proprio inconscio.

*Si può istituire un parallelo tra l'argomentazione di Freud e la Genealogia della morale di Nietzsche. Anche per Freud la morale non è il risultato della riflessione razionale o delle buone intenzioni, ma deriva da una volontà inconscia o inespressa. Mentre per Nietzsche la morale derivava dal desiderio dei deboli di porre un argine alla volontà dei potenti, per Freud la morale deriva dal bisogno della società di reprimere gli impulsi asociali. Entrambi vedono dunque la **mancaanza di moralità** come condizione primaria dell'uomo, alla quale la morale tenta di porre un argine senza peraltro riuscire ad estirpare gli istinti amorali.*

Domandiamo: che relazione c'è tra il nostro inconscio e il problema della morte? La risposta dev'essere: quasi la stessa che esiste tra l'uomo primitivo e la morte. In questo come in molti altri aspetti l'uomo della preistoria conti-

nua a vivere invariato nel nostro inconscio [1]. [...] Il nostro inconscio non crede alla morte; si comporta come fosse immortale. Ciò che noi chiamiamo “inconscio”, gli strati più profondi della nostra anima, costituiti da moti pulsionali, non conosce assolutamente nulla di negativo, nessuna negazione – gli opposti coincidono in esso – e perciò non conosce nemmeno la propria morte, a cui noi possiamo dare soltanto un contenuto negativo.

Nessuna pulsione ci spinge verso la credenza nella morte. [...]

D'altra parte riconosciamo la morte degli estranei e dei nemici e gliela infliggiamo [nel nostro desiderio inconscio] tanto prontamente e senza pensarci quanto l'uomo primitivo. [...]

Il nostro inconscio non esegue l'omicidio, lo pensa e lo desidera soltanto. Tuttavia sarebbe scorretto sottostimare questa realtà *psichica* in confronto a quella *fattuale*. Essa è sufficientemente significativa e carica di conseguenze. Noi eliminiamo nei nostri moti inconsci quotidianamente, ora dopo ora, tutti quelli che intralciano il nostro percorso, che ci hanno offesi o danneggiati. Il “va' al diavolo”, che così spesso preme sulle nostre labbra in scherzoso malumore e che in realtà significa: “va' a morire”, nel nostro inconscio è un serio e potente augurio di morte. Sì, il nostro inconscio uccide anche per piccolezze; come la vecchia legge draconiana di Atene non conosceva altra pena per il crimine che la morte, e questo con una certa consequenzialità, in quanto il danneggiamento del nostro io onnipotente e autocratico è, in fondo, un *crimen laesae majestatis* [2]. Così siamo anche noi, se veniamo giudicati sulla base delle nostre pulsioni inconscie, una masnada di assassini come gli uomini primitivi [...]

Come per l'uomo primitivo, così si dà anche per il nostro inconscio un caso in cui entrambi gli atteggiamenti contrastanti nei confronti della morte – quello che la riconosce come annientamento della vita e quello che la nega come irreale – si scontrano ed entrano in conflitto. E questo caso è ... la morte o il pericolo di morte di uno dei nostri cari, un genitore o uno sposo, un fratello, una sorella, un figlio o uno dei nostri amati amici. Questi cari sono per noi, da una parte, un possesso interiore, parti costituenti del nostro proprio io, dall'altra però anche parzialmente estranei e nemici. Le più affettuose e intime relazioni d'amore sono, con l'eccezione di pochissime situazioni, accompagnate da un pezzetto di ostilità che può suscitare il desiderio di morte. Da questo conflitto di ambivalenza, tuttavia, non emergono soltanto [...] la dottrina dell'anima e l'etica, ma anche la nevrosi, che ci permette di osservare le profondità della vita psichica normale [3].

Spesso medici che trattavano i pazienti con i metodi della psicanalisi hanno avuto a che fare con il sintomo della preoccupazione eccessiva per il bene dei propri congiunti o con autorimproveri assolutamente infondati dopo la morte di una persona amata. Lo studio di questi casi non ha lasciato loro alcun dubbio sulla diffusione e il significato del desiderio inconscio di morte.

L'inesperto prova un orrore straordinario di fronte alla possibilità di questo sentimento e prende questa avversione come legittima ragione di diniego delle affermazioni della psicanalisi. Io sostengo che questo sia ingiusto. Non si intende discreditarla la nostra vita amorosa, e non vi è alcun discredito. **L'accoppiamento di amore e odio** è naturalmente lontano dal nostro intendimento e dal nostro sentire, ma poiché la natura lavora con questa coppia di opposti, fa sì che l'amore sia sempre sveglio e fresco per assicurarsi contro l'odio insidioso. Si può dire che dobbiamo le più belle manifestazioni della nostra vita amorosa alla *reazione* contro l'impulso ostile che sentiamo nel nostro petto.

Riassumiamo: Il nostro inconscio è tanto irraggiungibile dall'immaginazione della nostra propria morte, assetato di sangue contro l'estraneo e contraddittorio (ambivalente) nei confronti della persona amata come l'uomo della preistoria. Quanto ci siamo allontanati da questo stato originario nei nostri atteggiamenti convenzionali e culturali! È facile dire come la guerra si inserisca in questa dissociazione. Ci strappa via le aggiunte della cultura e lascia emergere in noi nuovamente l'uomo primitivo. [4]

[1] Freud ritiene che l'evoluzione della specie umana dall'origine all'età moderna sia comparabile all'evoluzione della psiche dallo stadio infantile a quello adulto. Questo parallelismo, del tutto infondato, è in relazione con una visione eurocentrica della storia, secondo la quale i popoli "primitivi" – cioè non colonizzati – piuttosto che avere un modo di vivere diverso e alternativo al nostro, sarebbero rimasti fermi ad uno stadio anteriore della storia umana.

[2] Un crimine di lesa maestà, cioè un crimine contro il sovrano, punibile con la morte.

[3] Si tratta di una tesi fondamentale della teoria psicanalitica, secondo la quale lo studio delle patologie è l'unico modo per comprendere il funzionamento normale della psiche. La patologia, infatti, è spiegabile solo sulla base di forze inconscie, che, nella vita normale, non emergono e non possono perciò essere analizzate.

[4] Questa spiegazione della guerra sembra essere inadeguata. Come numerosi autori hanno mostrato, infatti, non vi è nulla di **psicologicamente** "primitivo" nelle guerre del XX secolo, che vanno invece comprese come un fenomeno eminentemente moderno. Questa tesi fu sviluppata, durante la Seconda Guerra Mondiale, dagli autori della Scuola di Francoforte.

CAPITOLO 8.

La reazione idealistica e spiritualistica contro il positivismo

*Come abbiamo visto nella Sintesi del periodo 1849-1870, la cultura positivista, progressista e *scientistica, pur avendo occupato gran parte della scena culturale, perfino in Francia si era trovata di fronte ampie aree spiritualistiche che l'avevano respinta, in parte in nome della tradizione cattolica cartesiana e pascaliana (come Ravaissou), in parte con richiami alla tradizione liberale e a Kant (come Renouvier). A cavallo tra Otto e Novecento anche nella cultura tedesca la critica del positivismo si era diffusa e allargata, ad opera dei **neo-kantiani** e della nuova corrente **storicista**, che aveva insistito sulle differenze di metodo delle scienze storico-sociali rispetto a quelle naturali, rifiutando sia il dogmatismo *scienista dei positivisti, sia la filosofia della storia di Hegel. E contemporaneamente la psicanalisi, partendo da Nietzsche, aveva destato forti sospetti su quelli che molti spiritualisti consideravano sentimenti spontanei o verità originarie della coscienza (► Cap. 7, § 5).*

*Invece gli idealisti italiani Benedetto Croce (► § 1) e Giovanni Gentile (► § 2-3), nella loro reazione antipositivistica e antiscientistica, si riallacciano al pensiero di Hegel, sviluppandone in particolare la **filosofia dello spirito**. Essi abbandonano il sistema dialettico Idea – Natura – Spirito e ne riprendono essenzialmente il terzo momento, che è quello articolato **storicamente**.*

*In effetti la filosofia idealistica, quasi del tutto abbandonata in Germania, aveva destato interessi di filosofi di paesi di ben diversa tradizione, come l'Inghilterra e gli Stati Uniti. In Italia già nel corso dell'Ottocento l'idealismo hegeliano aveva preso piede in particolare nell'università di Napoli, grazie a Bertrando Spaventa (1817-1883), che aveva studiato il pensiero del Rinascimento, e in particolare quello di Giordano Bruno come precursore della moderna filosofia dell'autonomia dell'uomo e dello stesso panteismo idealistico. Ma ancora più significativo di Spaventa è il napoletano **Francesco De Sanctis** (1817-1883) il grande storico della letteratura, che mette a frutto nel suo lavoro l'estetica hegeliana. E in effetti **Benedetto Croce** (§ 1), che dominò la cultura italiana*

per quasi cinquant'anni, raccolse la sua eredità e fu anche un grande storico della letteratura e dell'arte, critico letterario e storiografo. La sua influenza e quella di (§ 2) contribuirono a tener separate nel nostro paese cultura umanistica e cultura scientifica, scoraggiando non solo gli studi di epistemologia, ma anche l'ingresso in Italia della psicanalisi e della sociologia.

§ 1. Benedetto Croce tra idealismo ed estetica

Studio di estetica, di critica letteraria e di storia, Croce ha saputo interpretare e potenziare una grande tendenza della cultura italiana: il riferimento al nostro grande passato letterario e artistico; e forse anche per questo la sua influenza è durata a lungo.

Benedetto Croce (1866-1952), parente del filosofo hegeliano Bertrando Spaventa, fu influenzato dalla tradizione idealistica dell'università di Napoli e conobbe il marxismo attraverso **Antonio Labriola** (1843-1904), allievo di Spaventa. Ma il suo preminente interesse per l'estetica, per la letteratura e la storia nasce anche dal recupero delle riflessioni sul linguaggio e sulla poesia di Giambattista Vico, dalla lettura di Francesco De Sanctis e, tra l'altro, dallo studio di Goethe.

Oltre all'attività filosofica, la sua riflessione estetica lo portò a occuparsi attivamente del mondo della produzione culturale. Egli sarà infatti anche critico e storico della letteratura e, nel 1903, iniziò la pubblicazione de **La Critica**, una rivista che si impose con straordinaria rapidità all'attenzione degli studiosi e che divenne l'organo più autorevole del mondo culturale italiano.

Come esponente liberale, nel 1920, durante l'ultimo governo **Giolitti**, Croce fu Ministro dell'Educazione. Quando **Mussolini** salì al potere, Croce si eclissò dalla politica attiva, ma, nel 1925, promosse la pubblicazione di un *Manifesto degli intellettuali antifascisti* che sancì la definitiva rottura con l'altra grande figura del neoidealismo italiano: Giovanni **Gentile**. Ciononostante il fascismo non gli impedì di mantenere una discreta influenza sulla cultura italiana. Caduto il regime, partecipò ai governi provvisori di Unità Nazionale nel periodo 1943-45. Eletto all'Assemblea Costituente, votò contro l'inserimento del Concordato nella Costituzione repubblicana (art. 7 Cost.).

§ 1.1. Lo Spirito e la dialettica dei distinti

L'idealismo crociano prende le mosse, come anche quello del collega e rivale **Giovanni Gentile** (► Cap. 8, § 2), dalla speculazione hegeliana e accetta la tesi idealistica in virtù della quale tutta la realtà non è nient'altro che **Spirito** che si realizza, in ultima istanza, nella **storia**. Tuttavia, vi sono almeno due grandi punti di distacco tra la filosofia hegeliana e quella di Croce. Anzitutto

DOMINA LA CULTURA ITALIANA PRIMA DEL FASCISMO ATTRAVERSO LA RIVISTA LA CRITICA.

CROCE RIPRENDE LA TRADIZIONE DI STUDI ESTETICI, LETTERARI E STORICI DI DE SANCTIS E DI VICO

LIBERALE, È UN FERMO OPPOSITORE. CONTRARIO AL CONCORDATO, RESTA UN PUNTO DI RIFERIMENTO CULTURALE ANCHE DURANTE IL REGIME

ALLA DIALETTICA DEGLI OPPOSTI TIPICA DELLA FILOSOFIA HEGELIANA, CROCE CONTRAPPONE LA SUA DIALETTICA DEI DISTINTI.

il filosofo napoletano, per concentrarsi sullo Spirito, espunge dalla propria riflessione l'Idea e la Natura. In secondo luogo, alla "dialettica degli opposti", che Hegel pone alla base del movimento attraverso cui si manifesta lo Spirito, Croce contrappone la sua "dialettica dei distinti". Lo Spirito, secondo Croce, articola le proprie manifestazioni, ossia l'intera realtà, attraverso un **modo** ma anche attraverso un **grado**. I due modi possono essere l'attività **teoretica** o l'attività **pratica**. Il grado, invece, può essere **individuale** o **universale**. Queste quattro dimensioni danno vita a quattro forme distinte di attività dello Spirito che, pur interconnesse, sono appunto i distinti la cui contrapposizione dialettica è l'oggetto di studio della filosofia crociana. Le forme in questione sono l'**estetica**, la **logica**, l'**economia** e l'**etica**.

§ 1.2. Estetica, logica, economia ed etica

L'**Estetica** è l'attività **teoretica intuitiva e individuale** che *esprime* i sentimenti in una forma distaccata, che cioè li contempla serenamente e liberamente. L'estetica crociana pone l'enfasi sull'intuizione artistica, che è differente dal concetto. Mentre il concetto appartiene al dominio della logica e della scienza, l'intuizione è la forma di conoscenza peculiare all'arte. Il soggetto che si esprime, l'artista, intuisce l'oggetto della sua espressione in una forma immediata e singolare, libera da fini morali o pratici. Questo è ad esempio il motivo per cui allo **speculativo** Leopardi, colpevole di aver infruttuosamente infarcito il proprio lavoro di riferimenti filosofici incompleti e approssimativi, Croce preferisce il **lirico** Carducci, "cantore delle sue personali speranze e comfort" (*Giosué Carducci, studio critico*, 1927). Ciò non significa, tuttavia, che all'artista sia sufficiente dare forma alle proprie intuizioni e ai propri sentimenti in maniera autoreferenziale per essere definito tale.

La creazione artistica, infatti, prevede necessariamente la trasmissione universale del contenuto emotivo e sentimentale che l'artista ha posto in essa: il contenuto è indistinguibile, nell'opera d'arte, dall'espressione. E un oggetto d'espressione incapace di comunicare agli altri l'intenzione emotiva da cui è nato semplicemente, per Croce, non è un'opera d'arte. Questa è, infatti, un *momento eterno della nostra universale umanità* e, come tale, deve essere colta anzitutto da quegli specialisti che sono i critici d'arte e, in secondo luogo, dalla più ampia platea che è l'umanità.

La **Logica** (o **filosofia**) è invece **conoscenza dell'universale perché** ha, come suo oggetto specifico, i concetti *universali*: il bello, il vero, l'utile, il bene. Se l'estetica aveva come oggetto il sentimento, la filosofia ha come oggetto il concetto e, attraverso i concetti, i giudizi. Dal momento che, secondo Croce, tutta la realtà è Spirito che si realizza nella storia, soltanto i concetti che hanno a che fare con lo spirito e con la storia sono propriamente concetti. Quelli che riguardano, invece, altri ambiti di indagine speculativa (dalle scienze naturali alle matematiche, alle scienze sociali) non sono altro che **pseudo-concetti** e le

L'ESTETICA È
L'ATTIVITÀ IN CUI IL
SOGGETTO CONTEM-
PLA CON DISTACCO
IL SUO SENTIMENTO
E LO ESPRIME AGLI
ALTRI IN MODO
UNIVERSALE AT-
TRAVERSO L'OPERA
D'ARTE.

LA CREAZIONE
ARTISTICA PREVEDE
LA TRASMISSIONE
UNIVERSALE DEL
CONTENUTO EMOTI-
VO E SENTIMENTALE
CHE L'ARTISTA HA
POSTO IN ESSA.

LA LOGICA È LA
CONOSCENZA
DELL'UNIVERSALE,
LO SPIRITO E LA STO-
RIA, SOTTO FORMA
DI CONCETTO.

scienze cui questi fanno riferimento non appartengono all'ambito della **Logica** bensì a quello dell'**Economia**.

L'**Economia** rappresenta il primo distinto che agisce nel modo pratico e *persegue l'utile particolare*. L'economia per Croce, come appreso dal suo maestro marxista Labriola, riguarda nello specifico i "rapporti di produzione" ma, in generale, il suo ambito di applicazione comprende il diritto, la politica e, come abbiamo visto, anche le scienze naturali e le matematiche.

Dal momento che la politica e il diritto appartengono all'economia (e perseguono quindi l'utile individuale), lo Stato cessa di avere una natura etica, come invece aveva preteso Hegel. Richiamandosi esplicitamente alla lezione di **Machiavelli** (◀ Vol. 2, Cap. 1), per Croce la politica si pone in una sfera completamente slegata "**dal bene e dal male morale**" e lo Stato assolve, primariamente, alla funzione di organizzare le relazioni che sussistono tra gli individui. Ne consegue, ancora, che sussistendo anzitutto, e in primo luogo, l'individuo con le sue libertà, ed essendo lo Stato soltanto un costrutto successivo e posto al servizio dell'individuo, qualunque dispotismo è illegittimo per Croce e l'unica forma che lo Stato moderno può assumere non può che essere quella **liberale**.

L'**Etica** è l'altra manifestazione dell'attività pratica dello Spirito e si pone come fine il bene universale, il bene per tutti, superando gli egoismi individuali che caratterizzano il distinto dell'economia. Mentre il perseguimento dell'utile individuale causa, in ultima analisi, la barbarie e l'orrore che, d'altra parte, erano quotidianamente all'attenzione del filosofo, il perseguimento di fini o scopi universali genera quella "religione della libertà" che è, altresì, la forma finale cui lo Stato dovrebbe tendere (*Che cos'è la libertà?*, 1929). Proprio la difesa della libertà del volere, contro ogni costrizione esterna, porta Croce a rifiutare sia l'approccio dell'etica kantiana, reputato eccessivamente astratto e slegato dalla reale condizione in cui si compiono le scelte morali, nonché incardinato sull'obbligo di *agire per il dovere* e non sulla *libertà del volere*, sia l'approccio utilitaristico, perché il perseguimento dell'utile ridurrebbe l'etica alla dimensione dell'economia.

§ 1.3. La filosofia della storia

L'attività dello Spirito, che si articola nei distinti, trova la propria compiuta comprensibilità nella storia. Benedetto Croce elabora una teoria storicistica originale e coerente che viene definita **storicismo assoluto**. Il cuore di tale teoria è che la storia si fonda sulla centralità dello Spirito nello sviluppo storico e che *nulla di ciò che costituisce la realtà possa essere compreso senza riconoscere l'azione e l'espressione dello Spirito nel tempo*. Fin dalla pubblicazione di *Teoria e storia della storiografia* (ed. originale tedesca 1915, 1° ed. italiana 1917), Croce riconosce che il continuo divenire della storia è originato dall'azione dello Spirito e la storia risulta di conseguenza una manifestazione della libertà umana:

L'ECONOMIA (CHE COMPRENDE ANCHE DIRITTO, POLITICA, SCIENZA, TECNICA ECC.) È IL MOMENTO PRATICO DELLO SPIRITO, VOLTO ALL'UTILE PARTICOLARE.

CROCE ABBANDONA LA CONCEZIONE HEGELIANA DELLO STATO ETICO A FAVORE DI UNA CONCEZIONE PIENAMENTE LIBERALE DELLO STATO.

L'ETICA È IL MOMENTO PRATICO DELLO SPIRITO IN CUI ESSO PERSEGUE IL BENE UNIVERSALE.

LO SPIRITO E LE SUE ATTIVITÀ SONO FONDAMENTALMENTE STORIA E, IN QUEST'AMBITO, SI DISPIEGA IN MANIERA DINAMICA LA RAZIONALITÀ INTRINSECA ALLO SPIRITO STESSO.

contro ogni visione meccanicistica e deterministica, Croce afferma l'insensatezza di ricercare, nelle vicende storiche, fantomatici e posticci motori o scopi ultimi esterni all'uomo. La storia, le sue vicende ma anche la sua descrizione – cioè la storiografia – sono costantemente modellati dall'azione dello Spirito **nel suo presente** che, in una classica dimensione ermeneutica, determina l'interpretazione della storia e, contemporaneamente, definisce gli eventi storici stessi. Per questo lo storico, qualunque epoca o argomento tratti nelle proprie ricerche, altro non fa se non scrivere una "storia contemporanea" (*La storia come pensiero e come azione*, 1938).

Riprendendo un tema tipicamente hegeliano – e distaccandosi dal contemporaneo storicismo tedesco – Croce ritiene che *la storia sia il campo nel quale si realizza la razionalità che costituisce la natura dello Spirito*. Tuttavia, di fronte all'avanzata dei totalitarismi e dei connotati irrazionali che questi portavano con sé (Croce aveva definito il successo di Mussolini, dei fascisti e dei nazisti, come una "nuova invasione degli Hyksos", riferendosi al popolo che aveva piegato l'antica civiltà dei faraoni), la fiducia di Croce nella realizzazione storica della razionalità vacilla. E seppur, in ultima istanza, il fascismo poteva comunque sempre essere considerato soltanto una "parentesi" nella storia, Croce comprende che il processo storico si compie anche nella tragedia e il regresso alla barbarie, come aveva già intuito Giambattista Vico (◀ Vol. 2, Cap. 8), rappresenta una delle possibilità con cui il divenire si manifesta.

LA RAZIONALITÀ
NELLA STORIA E IL
REGRESSO. L'INTU-
IZIONE DEI CORSI E
RICORSI DI VICO.

§ 2. L'attualismo di Giovanni Gentile

Giovanni Gentile, uno dei principali esponenti del neoidealismo, è stato uno dei più originali proseguitori del pensiero hegeliano ma anche, sino alla morte, punto di riferimento filosofico della cultura fascista.

Giovanni Gentile nacque in Sicilia, a Castelvetro (Trapani), nel 1875, e morì a Firenze nel 1944, ucciso in un'azione compiuta da un gruppo partigiano nella dinamica dei tremendi scontri seguiti alla nascita della Repubblica sociale italiana, cui il filosofo aveva aderito. Accademico e docente universitario, aveva a lungo occupato la cattedra di Filosofia teoretica all'Università di Roma "La Sapienza".

Aderì assai presto al fascismo e al regime che si instaurò dopo la marcia su Roma, e Benito Mussolini lo nominò Ministro dell'Educazione Nazionale nel suo primo governo (1922). La sua adesione al regime (sua, in condivisione con lo stesso Mussolini, è la paternità della voce "fascismo" dell'Enciclopedia Italiana) non venne mai meno, anche in virtù del ruolo di primissimo piano assunto come animatore culturale e promotore ideale del fascismo. Ciononostante non poche volte difese e proteste intellettuali non completamente alli-

L'ADESIONE AL
FASCISMO E LA CAR-
RIERA POLITICA.

neati al regime. Tra le sue opere occorre ricordare: *La riforma della dialettica hegeliana* (1912), *La teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), *Fondamenti della filosofia del diritto* (1916) e l'importante *Genesi e struttura della società*, pubblicato postumo (1945).

§ 2.1. La critica e il distacco da Hegel

L'**attualismo**, il sistema filosofico che Gentile elaborò distaccandosi dalla dialettica hegeliana, come si evince dal nome, fa perno sul concetto di **atto puro**, ossia il pensiero che pone se stesso come principio basilare della realtà: *nulla esiste al di fuori del pensiero e gli oggetti di cui è costituita la realtà sono sostanzialmente dei "pensati"*. Nella visione gentiliana, l'atto non è qualcosa di statico o predeterminato, ma piuttosto un processo dinamico e creativo. L'atto puro si afferma quindi come la forza motrice che crea la realtà e le dà forma.

Il principale elemento di critica nei confronti della dialettica hegeliana è quindi quello di aver concepito la dialettica soltanto come "dialettica del pensato", un tipo di dialettica che pone le regole del pensiero (la tesi, l'antitesi e la sintesi) come esterne al pensiero stesso e le impone alla riflessione del pensiero sulla propria attività. L'intenzione di Gentile, invece, è quella di liberare il pensiero da questo condizionamento e descriverlo come capace, nell'atto stesso in cui agisce, cioè pensa, di porre contemporaneamente sia la realtà sia le stesse regole che segue per descriverla. È questa la cosiddetta "dialettica del pensante".

L'ATTO PURO COME PROCESSO DINAMICO E CREATIVO, FORZA MOTRICE CHE DÀ FORMA ALLA REALTÀ.

LA DIALETTICA DEL PENSATO COME MODUS OPERANDI DEL PENSIERO E LA DIALETTICA DEL PENSANTE COME L'ATTO CON CUI SI PONE LA REALTÀ.

§ 2.2. L'atto puro e l'immanentismo assoluto

Sin dalla pubblicazione de *La teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), si osserva altresì un ulteriore elemento di profondo distacco dall'idealismo oggettivo di Hegel. La verità, secondo Gentile, non è un concetto astratto separato dalla realtà concreta, ma è piuttosto la realtà stessa in quanto espressione dell'atto puro. L'atto puro, in quanto dinamico e creativo, si realizza attraverso l'autoconsapevolezza e l'azione consapevole del pensiero.

LA VERITÀ NON È CONCETTO ASTRATTO, MA LA REALTÀ STESSA IN QUANTO ESPRESSIONE DELL'ATTO PURO

Ne consegue che *la verità non è qualcosa di già dato o fissato, ma è piuttosto il risultato del continuo processo di auto-costruzione consapevole del pensiero*. Ma chi è il soggetto cui si riferisce l'azione dell'atto puro? Non è certamente il singolo individuo empirico che, in quanto tale, non è altro che un elemento posto come oggetto nel mondo da parte del pensiero. Rappresenta, invece, il **soggetto trascendentale** (io assoluto o universale) che, nell'atto stesso di pensare il soggetto individuale, lo supera nella sua individualità e lo universalizza. Tale soggetto, tuttavia, non trascende la realtà alla maniera delle idee platoniche (altrimenti la verità non sarebbe altro che un elemento da contemplare, errore che Gentile attribuisce non solo a Platone e ai greci, ma anche allo stesso Hegel), ma è immanente alla realtà. Il pensiero, così, si identifica con una attività che non resta reclusa nel piano conoscitivo ma si allarga alla sfera della volontà, dell'azione morale e politica (► § 2.4. La riflessione politica e lo Stato).

IL SOGGETTO TRASCENDENTALE NON TRASCENDE LA REALTÀ COME LE IDEE DI PLATONE, MA NE È IMMANENTE.

DIO NON È UN
ESSERE SEPARATO
DAL MONDO, MA È
LA REALTÀ STESSA
IN QUANTO ESPRES-
SIONE DELL'ATTO
PURO.

Connesso a questa visione è il rifiuto di concepire l'esistenza di una realtà da conoscere, posta cioè di fronte al pensiero come oggetto di conoscenza; ciò non è possibile, in quanto il pensiero, nell'atto di conoscere e di porre la realtà, rappresenta una attività libera e non determinata da alcunché di esterno, dal momento che non esiste nulla fuori dal pensiero. L'atto del pensare è l'unica realtà perché nessun oggetto esiste se non nell'atto (nel momento) in cui viene pensato. Anche la visione di Dio soggiace a questa visione: *Dio non è concepito come un essere trascendente e separato dal mondo, ma come la realtà stessa in quanto espressione dell'atto puro, immanente in ogni aspetto della realtà.*

§ 2.3. I tre momenti dell'atto puro

L'OPERA D'ARTE È
UN MOMENTO DI
AUTO-ESPRESSIONE
DELL'ATTO PURO,
ELEMENTO DI
CONSAPEVOLEZZA
SOGGETTIVO

Arte, religione e filosofia, i tre momenti dello spirito assoluto hegeliano, rappresentano per Gentile i momenti attraverso cui l'atto puro diventa consapevole di sé.

L'arte è vista come un momento di consapevolezza soggettivo. L'atto puro rappresenta la forza creativa che dà forma alla realtà, e l'arte è il mezzo attraverso cui questa forza si esprime. L'artista, secondo Gentile, partecipa attivamente all'atto creativo, trasformando l'idea astratta in una forma concreta. L'opera d'arte diventa quindi un momento di auto-espressione dell'atto puro.

LA RELIGIONE È
UNA FORMA DI
CONSAPEVOLEZZA
CHE IMPLICA IL
RICONOSCIMENTO
DEL DIVINO IN OGNI
ASPETTO DELLA
REALTÀ.

La religione, che è invece un momento oggettivo, è interpretata come un'esperienza di comunione con l'oggetto prodotto dall'atto puro, la totalità della realtà o Dio, inteso come espressione di questa forza creativa. La religione rappresenta una forma di consapevolezza in quanto la fede implica il riconoscimento, da parte di un soggetto, del divino che ha nella sua stessa natura una dimensione universale immanente in ogni aspetto della realtà. L'esito della religione diventa quindi il misticismo, ossia la fusione del soggetto nell'oggetto universale che gli si è rivelato.

LA FILOSOFIA
RAPPRESENTA LO
SFORZO EFFETTUATO
PER COMPRENDERE
E ARTICOLARE
L'ATTO PURO.

La filosofia, infine, rappresenta lo sforzo effettuato per comprendere e articolare l'atto puro, intendendolo come sintesi spirituale di soggetto e oggetto e rivelando le sue implicazioni per la natura della realtà e della coscienza.

§ 2.4. La riflessione politica e lo Stato

LA DIALETTICA TRA
VOLENTE E VOLUTO
COME DIALETTICA
TRA MORALE E
DIRITTO.

Un tratto tipico della filosofia gentiliana è l'identificazione del pensiero con la volontà e con l'azione. Nelle opere *Fondamenti della filosofia del diritto* (1916) e *Genesi e struttura della società* (1945), Gentile affronta i temi di filosofia morale e politica non già in termini di prodotti dell'attività pratica, come in Croce (◀ Cap. 8, § 1), bensì attraverso la dialettica di volente e voluto, che è perfettamente corrispondente a quella di pensante e pensato. Il pensiero che agisce è **volente** in quanto l'azione nasce sempre dalla volontà. Quando questa azione è morale lo è perché la volontà vuole il bene. Ma se si guarda all'effetto di questa azione, e la si colloca nel tempo, allora si incontra il **voluto**, ciò che è stato perseguito e realizzato dalla volontà che è diventato **diritto**, norma morale codificata. Mentre la volontà mo-

rale si realizza attraverso la libertà, il diritto si basa invece sull'obbligo di rispettare la norma stabilita. Questa contrapposizione tra volente e voluto, tuttavia, non rappresenta un contrasto se non in maniera del tutto teorica e astratta in quanto, per Gentile, il voluto, cioè il diritto, ha il medesimo contenuto che vuole il volente, ossia la moralità. La moralità, infatti, non è mai il volere individuale, fondamentalmente egoistico, ma quello sociale, collettivo e comunitario.

Traslando tali concetti in ambito più squisitamente politico, emerge una critica profonda alla natura del liberalismo e della cultura democratica che, sin almeno da Locke e dal pensiero illuminista, avevano predicato la necessità di porre limiti all'attività dello Stato finalizzati al rispetto dell'individuo e dei suoi diritti. Lo Stato, secondo Gentile, non deve invece conoscere limiti alla propria azione e non deve essere limitato dai pretesi diritti dei cittadini i quali sono invece chiamati, singolarmente, a rispettare in maniera assoluta le direttive giuridiche emanate da questo. Ne emerge così una visione di Stato etico ben più radicale di quella immaginata da Hegel che costituisce la base di quel concetto fondamentale della politica novecentesca che è il totalitarismo (► Cap. 15, § 7, Hannah Arendt).

Per il funzionamento pratico della vita associata, in particolar modo degli aspetti economici, questo Stato assume una struttura corporativa, che rappresenta nell'ottica di Gentile il superamento dei limiti sia del liberalismo (che si basa sull'artificiale atomizzazione degli individui e dei loro diritti) sia del socialismo (che impone invece un'innaturale uguaglianza tra lavoratori che, invece, non contribuiscono al bene comune nella stessa misura). Le varie corporazioni, cioè categorie di lavoratori, sono animate da interessi specifici, diversi da quelli delle altre, che si possono ricomporre soltanto nell'alveo del superiore interesse dello Stato, ossia della collettività.

La violenza, l'arbitrio e l'orrore con i quali il regime fascista dapprima costruì e poi difese questo tipo di Stato non riuscirono mai a scalfire la fiducia che Gentile riponeva in questa visione del mondo impedendo, anche sotto le macerie provocate dalla terribile guerra a cui il regime condusse il paese, che si realizzasse quel distacco che sentenziò, di fatto, la condanna a morte del filosofo di Castelvetro.

LO STATO ETICO
IMMAGINATO DA
GENTILE È LA
BASE DELLO STATO
TOTALITARIO.

IL CORPORATIVISMO
RAPPRESENTA IL
SUPERAMENTO
DEI LIMITI DEL
LIBERALISMO E DEL
SOCIALISMO.

§ 3. La pedagogia gentiliana e la Riforma Gentile

Una scuola tradizionalista, classista e misogina, alle origini del nostro sistema scolastico

Per Gentile la pedagogia non è un sapere specialistico, ma è un momento della dialettica della vita spirituale, è dunque anch'essa filosofia. *Il maestro "fa lo spirito" dell'allievo nel senso che lo induce a "farsi spirito"*, ad autodisciplinarsi ed

LA PEDAGOGIA È PAR-
TE DELLA FILOSOFIA.
IL MAESTRO DEVE
ESSERE IL MODELLO
IDEALE CHE FORMA
L'ALUNNO

LA RIFORMA DI
GENTILE RIFLETTE
ANCHE LA VISIONE
IDEALISTICA DI
CROCE.

autoeducarsi. In conformità con la sua visione autoritaria e tradizionalista della società, per lui il maestro è il modello che deve ispirare e guidare l'allievo. Tutto l'ordinamento scolastico da lui riformato è rigidamente gerarchico e centralistico.

Inoltre Benedetto Croce aveva preceduto il collega e amico Giovanni Gentile come ministro dell'Educazione nell'ultima esperienza di governo di Giolitti, per cui possiamo dire con il nuovo ministro si affermò la visione crociano-gentiliana della cultura. In essa tutte le discipline empirico-matematiche hanno un valore essenzialmente pratico e sono subordinate alla filosofia, e *la diffidenza dei due filosofi nei confronti delle scienze psicologico-sociali empiriche* (di cui abbiamo trattato nel Cap. 7) influenzò l'organizzazione degli studi e lasciò pesanti tracce anche nella cultura post-fascista.

Con il Concordato con la Chiesa Cattolica del 1929 il regime fascista fece ampio spazio all'insegnamento della religione cattolica e all'influenza dello spiritualismo cattolico più conservatore nelle università e nelle facoltà di filosofia, per cui *l'attualismo gentiliano non riuscì veramente a diventare egemone*. Ma Gentile, animatore di riviste culturali e filosofiche, riuscì comunque a conquistare uno spazio ad una visione più moderna attraverso la pubblicazione dell'Enciclopedia Italiana Treccani (oggi dovutamente aggiornata e presente anche on line).

Gentile, come ministro fascista dell'Educazione, realizzò nel 1923 una riforma della scuola conforme in sostanza al programma conservatore e all'idealismo storicista tanto suoi quanto di Croce, che era rimasto all'opposizione del fascismo. Gli studi erano rigidamente divisi in senso classista:

- il curriculum liceale per la futura classe dirigente borghese, incentrato sul latino fin dalle medie e su di un'educazione classica e umanistica, che nel liceo classico avveniva abbastanza a scapito della formazione scientifica; e solo questo liceo, a differenza dello scientifico, dava accesso a tutte le facoltà;

- un curriculum per i ceti intermedi, che si concludeva col diploma degli Istituti Tecnici o di quello Magistrale, che davano accesso alle professioni tecniche, o all'insegnamento elementare;

- un curriculum solo elementare di 8 anni per i ceti popolari che si concludeva con le "classi integrative di avviamento professionale" (l'obbligo scolastico era stato elevato da 12 a 14 anni, ma di fatto le ultime classi elementari mancavano in moltissime scuole di provincia). Nelle elementari venne introdotto l'insegnamento della religione cattolica perché conforme alla tradizione nazionale.

Va però ricordato che anche la Repubblica fino alla riforma della scuola media del 1962, che unificò le scuole fino alla terza media, mantenne la rigida divisione tra il curriculum del popolo e quello dei ceti medio-alti.

Gentile inoltre aveva istituito i Licei Femminili, una scuola borghese, pensata per quelle signorine di buona famiglia che non avevano bisogno di laurearsi né di lavorare, ma che per sposarsi dovevano saper esibire in un salotto una cultura letteraria e musicale.

SCOPO DELLA
SCUOLA È FORMARE
IN SENSO CLASSI-
CO-UMANISTICO
L'ÉLITE DIRIGENTE,
PREPARARE I QUADRI
INTERMEDI E FORNI-
RE UN'ISTRUZIONE
ELEMENTARE AL
POPOLO.

UN'ISTITUZIONE
MASCHILISTA: I LICEI
FEMMINILI.

§ 4. Bergson e lo slancio vitale

Per il biologo Julian Huxley, spiegare la vita attraverso lo slancio vitale equivale a spiegare il moto della locomotiva con lo “slancio locomotivo”. Ha ragione?

Henri Bergson (1859-1941), che aveva studiato filosofia ma prima ancora matematica e meccanica, sviluppa la tradizione spiritualista francese in modo fortemente originale e, differentemente dagli idealisti italiani, si confronta direttamente con la problematica scientifica.

Bergson nasce a Parigi da una famiglia ebraica. Brillante docente al Collège de France, è già molto influente allo scoppio della prima guerra mondiale, e le sue lezioni sono quasi degli eventi mondani. Come molti altri intellettuali europei, prende allora partito per la sua patria, sostenendo la superiorità spirituale di essa sul nemico.

La sua teoria del tempo e della memoria ha avuto una forte influenza in campo letterario – basti ricordare *La ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust (1871-1922). Nel 1927 riceve il Nobel per la letteratura. Comincia ormai a considerare la guerra non più come un male eccezionale – da imputare alla cultura tedesca – ma una possibilità sempre in agguato nella società industriale. Si avvicina progressivamente alla Chiesa Cattolica, ma preferisce non convertirsi per condividere il destino degli altri ebrei. I nazisti, che occupano la Francia, sono sensibili alla sua fama e gli offrono un trattamento di favore, che egli rifiuta. Nel 1941 muore a Parigi di malattia.

INTELLETTUALE FRANCESE DI FAMA INTERNAZIONALE, INFLUENZA LA LETTERATURA E SVILUPPA LA FILOSOFIA SPIRITUALISTA CONFRONTANDOSI CON LA SCIENZA.

§ 4.1. La durata reale

La prima opera importante di Bergson, *Materia e memoria* (1896) propone una critica innovativa del concetto di tempo proprio della fisica meccanicistica, che egli chiama “**tempo spazializzato**”. In questo concetto il tempo è inteso come una successione indefinita di istanti omogenei simili alla serie dei numeri naturali, che è discontinua, fatta cioè di elementi distinti e separati, che permettono la misurazione. È il tempo dell’orologio, in cui secondi, minuti, ore sempre uguali sono scanditi dal movimento delle lancette. In esso tutte le cose appaiono come fatte di parti e i cambiamenti che avvengono appaiono come semplici spostamenti delle parti che in teoria potrebbero ritornare al posto in cui erano in precedenza, come quando in un film si gira la pellicola all’indietro.

IL “TEMPO SPAZIALIZZATO” DELLA FISICA È UNA SERIE INFINITA DI ISTANTI UGUALI. CON ESSO È POSSIBILE FARE MISURAZIONI

Al tempo spazializzato Bergson contrappone la “**durata reale**”, che è il tempo della coscienza, della vita vissuta. La durata non è fatta di istanti separati, ma è il ***fluire continuo della coscienza***, di cui i caratteri fondamentali sono l’imprevedibilità e la creatività. Impossibile infatti tornare indietro perché la coscienza ingloba tutto il passato e per così dire, se ne nutre. È memoria che ruminava, digerisce, assimila e trasforma le esperienze nel ricordo. Il passato,

IL “TEMPO DURATA” DELLA COSCIENZA È UN INSIEME INGARBUGLIATO, UN FLUIRE UNICO, CONTINUO E IMPREVEDIBILE DI VISSUTI.

LA CONOSCENZA
COMPLETA DELLA
COSTITUZIONE FISI-
CA DEL CERVELLO
NON POTREBBE
DIRCI NULLA SULLA
VITA INTERIORE

come aveva intuito **Agostino**, è sempre *presente* come ricordo, che volontariamente evochiamo o che riaffiora involontariamente.

Quanto al difficile problema del rapporto corpo-spirito, Bergson risponde che, se anche pervenissimo a conoscere tutte le relazioni che esistono fra gli atomi della corteccia cerebrale, non potremmo pervenire a conoscere la vita della coscienza, dell'**io interiore**. La vita della coscienza non è un ***epifenomeno** del cervello, cioè un fenomeno secondario e irrilevante, una brevissima scarica elettrica. Essa supera infinitamente l'attività del cervello che serve a selezionare ciò che è utile da ciò che è dannoso all'organismo. La memoria aggiunge alla materia qualcosa che non è materiale: è la memoria che attualizza i ricordi e li rende vivi e operanti. I ricordi non sono una semplice traccia della *percezione*: la memoria pura, distinta dalla memoria meccanica, che è semplice abitudine, è invece scelta disinteressata, creatività, durata. È spirito. Il ricordo non occupa un luogo. Il suo luogo è lo spirito.

§ 4.2. Lo slancio vitale

IL MECCANICISMO
DETERMINISTICO
E IL FINALISMO
RADICALE (PER
CUI IL MONDO È
STATO PIANIFICATO
DALL'ETERNITÀ) NON
SPIEGANO LA CRE-
ATIVITÀ CONTINUA
DELLA VITA .

Ne *L'evoluzione creatrice* (1907), la sua opera più nota, Bergson amplierà questo discorso. Qui da una parte rifiuta nettamente il meccanicismo che pretende di ridurre la natura ad un insieme di particelle in sé inalterabili, che si muovono secondo leggi fisse, per cui in teoria tutto è perfettamente prevedibile (come aveva affermato il grande fisico Laplace all'inizio dell'Ottocento). Dall'altro rifiuta il "finalismo radicale" secondo il quale tutto avverrebbe secondo un piano prestabilito. Anche in questo caso tutto sarebbe prevedibile e scontato. Il finalismo radicale non sarebbe altro che un meccanicismo rovesciato, che realizza dei fini già stabiliti dall'eternità. Meccanicismo e finalismo sono entrambi incapaci di comprendere *la natura e la vita* che invece *sono creatività, imprevedibilità, durata*.

L'errore comune all'uno e all'altro è quello di voler spiegare le cose come scomposizione e ricomposizione di parti. Essi procedono, dice Bergson, come nella tecnica cinematografica, che cerca di dare l'impressione del movimento con istantanee prese a brevissima distanza di tempo e proiettate una dopo l'altra molto velocemente.

IL MONDO È UN
PROCESSO CONTI-
NUO DI CREAZIONE E
LA NATURA INVENTA
SEMPRE NUOVE SO-
LUSIONI AI PROBLEMI
DELL'EVOLUZIONE.

Bergson a queste due antiche concezioni sostituisce la sua visione della natura intera come un ***fluire continuo***, spinto avanti da uno **slancio vitale**, *una forza creatrice che opera secondo fini, ma non seguendo un piano prestabilito*, bensì inventando di volta in volta nuove soluzioni evolutive per i problemi della vita. Questo slancio vitale non opera sommando delle parti date e immutabili, ma dando forma ad un insieme ancora rozzo, ma già vivo e funzionante, e poi complicandolo e perfezionandolo via via nel flusso dell'evoluzione, che ha le caratteristiche della durata. Certo, nel mondo inorganico il movimento vitale e il tempo sono così rallentati da apparire assenti, ma in realtà anche in esso la durata, e con essa la memoria, è presente e operante. La realtà è così assimilabile ad un flusso di coscienza cosmico.

Lo slancio vitale, dice Bergson, è dunque l'impulso che anima la natura e spiega le sue opere mirabili. Queste opere, come quelle di un artista, non sono il risultato di un accostamento di parti, ma appunto il frutto di uno slancio spontaneo, semplice e unitario, che ha la stessa semplicità con cui noi compiamo un gesto col braccio, senza bisogno di calcolare tutte le componenti del suo moto.

§ 4.3. L'intuizione e l'io

L'evoluzionismo vitalistico di Bergson è in evidente contrasto con quello di Darwin contro il quale scende in lotta. Darwin spiegava l'evoluzione attraverso la somma di piccole variazioni intervenute casualmente negli individui, variazioni passate al setaccio dal meccanismo della selezione naturale. Bergson osserva che in realtà se le variazioni sono molto piccole non si vede come possano favorire l'individuo nel quale fanno la loro comparsa. Se poi dovessero essere vistose, esse, intervenendo in un organismo già funzionante non potrebbero che alterarne e non migliorarne il funzionamento. Bergson fa leva su effettive difficoltà che Darwin aveva lasciato aperte, ma che ormai risultano essere state superate dai successivi sviluppi della teoria darwiniana.

Per lui l'origine delle specie create dalla vita-durata è paragonabile all'esplosione di una granata che si frammenta in mille pezzi, e va in mille diverse direzioni, a causa insieme della sua forza esplosiva e della resistenza opposta dalla **materia**. Tuttavia la materia non è una sostanza morta estranea alla vita, ma è essa stessa durata, per quanto rallentata fin quasi all'inerzia. Lo slancio vitale conosce dunque una prima divisione fra inorganico e organico e poi fra vegetale e animale, e infine fra artropodi e vertebrati che hanno al loro culmine l'uomo. E l'uomo inizialmente è *homo faber*, che produce gli oggetti che gli sono necessari per vivere.

All'uomo tuttavia Bergson attribuisce anche una superiore spiritualità che gli permette di sottrarsi al determinismo istintuale degli animali consentendogli di fondere l'**intelligenza** meccanica dell'*homo faber* e l'**istinto** degli animali nell'**intuizione**. L'intuizione unisce la capacità riflessiva cosciente dell'intelligenza con la capacità dell'istinto di *simpatizzare con la vita*, e coglie così l'intimo senso delle cose, andando al di là della visione utilitaristica del mondo. L'intuizione è dunque l'organo della nostra visione **metafisica**, come anche della nostra *creatività artistica*.

Bergson non disconosce il valore della scienza ma la considera parte dell'attività utilitaristica dell'uomo. La nostra vita si svolge prevalentemente, egli dice, alla superficie di noi stessi e le esigenze della vita pratica e sociale spiegano la necessità di operare la spazializzazione del tempo. L'intelligenza e il linguaggio ne sono gli strumenti. La nostra esistenza si svolge assai più nello spazio che non nel tempo. L'**io superficiale** obbedisce meccanicamente a sollecitazioni che gli provengono dal di fuori, il che rende le azioni quotidiane abitudinarie e prevedibili.

BERGSON CONSIDERA IMPOSSIBILE CHE LE PICCOLE VARIAZIONI CASUALI DI DARWIN BASTINO A SPIEGARE L'EVOLUZIONE

L'EVOLUZIONE È COME UNA FORZA CHE ESPLODE IN MILLE DIREZIONI, OSTACOLATA DALLA RESISTENZA DELLA MATERIA

L'UOMO UNISCE LA SUA INTELLIGENZA MECCANICA E UTILITARIA ALL'ISTINTO ANIMALE E COGLIE L'INTIMO SENSO DELL'ESSERE ATTRAVERSO L'INTUIZIONE.

LE NECESSITÀ DELLA VITA POTENZIANO IL NOSTRO IO SUPERFICIALE, CHE VIVE DI ABITUDINI E DI ROUTINE, A SCAPITO DELL'IO PROFONDO, LIBERO, CREATIVO, ARTISTICO.

Questo comporta però il rischio di un'omologazione degli individui, conduce a una spersonalizzazione dell'io e al prevalere dell'io superficiale sull'**io profondo**, luogo della durata e della libertà. L'io esteriore agisce per abitudine, invece *la libertà e la creatività sono una proprietà della coscienza, dell'io interiore*, che, come l'artista, agisce in modo imprevedibile e libero.

§ 4. 3. La religione

La riflessione di Bergson si orientò progressivamente in senso religioso e mistico. La sua ultima opera importante, *Le due fonti della morale e della religione* (1932), distingue la **società chiusa** dalla **società aperta** e la **religione statica** dalla **religione dinamica**.

La società chiusa è quella che ha dominato quasi sempre nella storia: è basata sulla gerarchia e sulla coesione, e gli individui che la compongono sono solidali contro le minacce esterne. La religione che prevale in essa, quella statica, promuove una morale chiusa, che difende i valori sociali, contrapponendosi alle altre religioni. Essa fonda la morale su pene e ricompense dopo la morte.

Quella aperta invece è una società solo ideale, che accoglie il diverso e abbraccia l'intera umanità, e che è promossa dai grandi mistici, come san Paolo e san Francesco. Per Bergson i grandi mistici sono anche uomini pratici e carismatici, e, identificandosi disinteressatamente con la forza creatrice universale divina, e partecipando ad essa, spingono all'amore universale.

§ 5. Sorel, il sindacalismo rivoluzionario e il mito dello sciopero generale

Lo slancio vitale in Sorel diventa slancio rivoluzionario.

Il francese **Georges Sorel** (1847-1922), prima ingegnere e poi scrittore polivalente interessato a molteplici discipline, e infine filosofo politico, riprende alcune idee degli spiritualisti Blondel e Bergson per farne un uso su di un piano del tutto diverso.

Per lui *la volontà, l'azione e l'immaginazione, e non la razionalità, costituiscono la vera essenza dell'uomo*, e la libertà consiste essenzialmente nell'opporli allo stato di cose presente. Sorel è contrario al progressismo e al *determinismo storico degli evoluzionisti e dei marxisti della Seconda internazionale: la storia è dominata da forze irrazionali, e solo una decisione rivoluzionaria eroica può mutare la decadenza morale della Belle Époque. Lo **slancio rivoluzionario** di Sorel si ispira a modo suo allo **slancio vitale** di Bergson.

Sorel vede in Marx colui che aveva messo in luce l'antagonismo borghesia-proletariato, che avrebbe potuto portare ad un'esplosione rivoluzionaria

LE RELIGIONI STATICHE, TIPICHE DELLE SOCIETÀ CHIUSE E GERARCHICHE, RIDUCONO LA RELIGIOSITÀ AD UN'ATTESA DELL'ALDILÀ INTESO UTILITARISTICAMENTE COME PREMIO O CASTIGO

LE RELIGIONI DINAMICHE, CHE CI FANNO IDENTIFICARE DISINTERESSATAMENTE CON L'UMANITÀ INTERA, SONO PREDICATE DAI GRANDI MISTICI, CHE PARTECIPANO DELLA CREATIVITÀ DIVINA

LA STORIA È DOMINATA DA FORZE IRRAZIONALI E IL MONDO OCCIDENTALE È IN PIENA DECADENZA MORALE. È NECESSARIO UNO "SLANCIO RIVOLUZIONARIO".

SOREL SIMPATIZZA PER IL SINDACALISMO RIVOLUZIONARIO CHE SI OPpone AL RIFORMISMO SOCIAL-DEMOCRATICO.

capace di cambiare la storia. La violenza rivoluzionaria, capace di rovesciare la forza repressiva dello Stato e con essa lo stato di cose presente, per lui può dare inizio ad una società di uomini veramente liberi. Sorel simpatizza all'incirca tra la fine dell'Ottocento e il 1910 con il sindacalismo rivoluzionario e con l'anarco-sindacalismo. A quei tempi infatti **Hubert Lagardelle**, direttore della rivista *Mouvement Socialiste*, su cui scrisse anche Sorel, criticava i compromessi e la moderazione dei partiti socialdemocratici e riteneva che dal movimento sindacale, autonomo dal partito socialista, e dall'organizzazione operaia di fabbrica dovessero nascere le istituzioni proletarie solidaristiche che avrebbero sostituito le istituzioni della società capitalista (idee analoghe le troviamo nei marxisti consiliari e in Bogdanov).

Ma, diversamente da Lagardelle, Sorel crede nel **valore morale della violenza**, capace per lui di destare nel proletariato coraggio ed entusiasmo (*Riflessioni sulla violenza*, 1908). Egli riprende poi a modo suo l'idea dello "sciopero generale", tipica dei sindacalisti rivoluzionari e non solo di essi (era stata ipotizzata dai partiti socialdemocratici per ottenere il suffragio universale e per impedire la guerra tra le grandi potenze; e grandiosi scioperi di massa si erano svolti durante la Rivoluzione Russa del 1905). Per lui la lotta di classe è essenzialmente guerra di classe, e lo sciopero generale non è una strategia politica razionale, ma è invece il **mito rivoluzionario** capace di colpire l'immaginazione, di destare l'entusiasmo delle masse e di distruggere il capitalismo. La vera **decisione** che cambia radicalmente la storia è quella di lanciare lo sciopero generale, trasformando i conflitti sociali particolari in una battaglia decisiva.

Lasciato il socialismo rivoluzionario, Sorel simpatizzò con gruppi dell'estrema destra, come lui avversi all'idea della democrazia, del compromesso parlamentare e delle riforme. In effetti il suo attacco, più che contro il mercato capitalistico, si volgeva contro la **decadenza morale sia della borghesia sia degli intellettuali progressisti**. Fu ammirato e considerato proprio maestro da Mussolini, la cui concezione politica prese molto da lui, fatto salvo il culto dello Stato nazionale. L'atteggiamento di Sorel (morto proprio nel 1922) nei confronti del fascismo fu piuttosto zigzagante. Espresse invece apertamente la sua simpatia per la Rivoluzione Russa e per Lenin, che lo definiva però "il noto confusionario Sorel".

LA VIOLENZA
RIVOLUZIONARIA HA UN
VALORE MORALE.
LO SCIOPERO GENE-
RALE È IL MITO CHE
PUÒ MOBILITARE LE
MASSE.

PARTE 4.

1914-1945: LA LUNGA GUERRA CIVILE ED IDEOLOGICA EUROPEA

SINTESI DEL PERIODO.

In un periodo di disperazione e di catastrofi, si affermano nuove filosofie

Questo periodo relativamente breve, ma denso sia di catastrofi belliche ed economiche, sia di rivoluzioni e di nuove e inedite forme di società e di Stato, è stato un decisivo momento di svolta, in cui hanno preso forma e si sono sviluppate nuove visioni della realtà, nuovi paradigmi della conoscenza e nuovi modi di filosofare destinati ad occupare la scena fino alla fine del secolo XX, e in buona parte fino ad oggi.

§ 1. La “Guerra Civile Europea” e l'imbarbarimento della società, della politica e della cultura

L'Europa ritorna alla barbarie delle guerre di religione.

La **Prima guerra mondiale** per l'Europa è un *evento catastrofico di dimensioni quali non si vedevano dai tempi della Guerra dei Trent'Anni*. Un'intera generazione di giovani è sacrificata nella guerra di trincea, da cui, se si esce vivi, si portano conseguenze psicologiche traumatiche per tutta la vita, mentre la popolazione civile è sottoposta ad uno stress lavorativo per la produzione bellica e in molti casi alla fame. Il dopoguerra poi è segnato dalla crisi economica e dalla disoccupazione. Le condizioni di pace, inique per i vinti, lasciano frustrati alcuni dei vincitori, in particolare l'Italia. Da qui non solo l'attesa di una *grande trasformazione sociale* che in qualche modo risarcisca e compensi dalle grandi sofferenze subite, ma anche un clima generale di risentimenti e odi nazionali e di classe, e, insieme ad una grande partecipazione politica di massa, un *imbarbarimento della politica e della società*.

Questo imbarbarimento riguarda anche la cultura. La Prima guerra mondiale riesce ad arruolare gran parte degli intellettuali nella propaganda di guerra: il filosofo e giornalista Julien Benda parlerà più tardi di “trahison des clers”.

NEL 14-18 UNA GENERAZIONE È SACRIFICATA NELLA GUERRA DI TRINCEA.

GLI INTELLETTUALI “TRADISCONO” LA LORO MISSIONE DI COSCIENZA CRITICA DELLA SOCIETÀ.

LA RIVOLUZIONE
RUSSA, ISOLATA E
CONTRASTATA DALLE
POTENZE OCCI-
DENTALI, ALIMENTA
LA SPERANZA DEL
SOCIALISMO.

cs”, del tradimento dei chierici (cioè degli intellettuali), rispetto al loro ruolo di coscienza al di sopra delle parti. Nei rispettivi paesi sostengono patriotticamente l'intervento personalità di grande rilievo culturale come i tedeschi Max Weber e Adolf Harnack (storico legato al protestantesimo liberale), i francesi Durkheim e Bergson, l'italiano Giovanni Gentile.

La **rivoluzione russa** dell'ottobre 1917 e la prospettiva di una sua estensione alimentano, da un lato, le speranze di un risarcimento delle sofferenze e di una *realizzazione delle speranze utopiche marxiste* (► § 2.2, Cap. 9, § 4.5), dall'altro sono contrastate fino al 1921 con la presenza navale militare delle potenze occidentali nel Mar Nero in aiuto alla reazione zarista e dopo dal boicottaggio commerciale e da una *campagna di propaganda anticomunista*.

Eventi catastrofici si susseguono a ritmo incalzante: nel 1922 l'instaurazione del fascismo in Italia, nel '28-29 la trasformazione totalitaria completa del Partito Comunista Sovietico operata da Stalin, nel '29 il crollo di Wall Street con la conseguente Grande Depressione, nel 1933 la vittoria dei nazisti e dei loro alleati nelle elezioni tedesche e le feroci leggi contro gli ebrei e contro l'opposizione democratica, nel '36 la sanguinosa Guerra di Spagna. In buona parte d'Europa non esiste più la libertà di parola e di stampa e ovunque c'è un clima di contrapposizione ideologica. Sotto Stalin il marxismo-leninismo e l'ateismo di Stato prendono la forma di dogmi religiosi fanatici, mentre il nazismo impone non solo la sua ideologia, ma anche una versione nazista del cristianesimo, e l'élite delle SS ha una sua propria religione germanica pagana.

LIBERALDEMOCRA-
ZIE, NAZI-FASCISMO
E STALINISMO: UN
CONFLITTO A TRE

Si instaura una contrapposizione tra tre campi ideologici che si escludono tutti e tre reciprocamente in linea di principio (il cosiddetto triello): le **liberaldemocrazie**, il **nazi-fascismo** e lo **stalinismo**. Il nazi-fascismo mira all'espansione imperiale continentale sulla base dell'idea di superiorità nazionale e razziale, mentre lo stalinismo, relativamente debole militarmente, chiama i popoli alla rivoluzione anticapitalista e anti-imperialista, pretendendosi interprete dell'universalismo proletario. Quanto agli Stati liberaldemocratici europei, essi difendono la democrazia (in casa loro), e inoltre l'assetto coloniale esistente e il libero scambio. Essi lasciano però i nazifascisti prevalere nella guerra civile che si svolge in Spagna, dove i socialisti hanno vinto le elezioni ('36-'39). Solo nel 1941 il triello diventa duello, con l'alleanza antifascista tra le potenze occidentali, Usa in testa, e l'Unione Sovietica. La Seconda guerra mondiale, una nuova “*guerra totale”, si concluderà con l'uso dell'atomica contro il Giappone, un evento che trasforma il senso della convivenza umana.

Questa complessa situazione non deve essere dimenticata se si tiene presente l'intimo legame tra la libertà di parola e il dialogo filosofico in generale, e tra la filosofia moderna ed il progetto del progresso dell'umanità. L'idea che gli intellettuali siano “clerici” consacrati al progresso, guidati dalla conoscenza, al di sopra delle parti, è messa in questione da questa nuova situazione. Alcuni

rinunciano alla loro autonomia e diventano entusiasticamente propagandisti, insegnanti, artisti, filosofi *di partito*, altri sono costretti a scelte dolorose del meno peggio. Altri ancora si rifugiano nell'immaginario.

E non sorprende in questo periodo di trovare i grandi romanzi sulla crisi della cultura occidentale come *L'uomo senza qualità* di Robert Musil o *La montagna incantata* di Thomas Mann, il teatro paradossale di Pirandello (che per certi versi anticipa il "teatro dell'assurdo" del secondo dopoguerra) e soprattutto grandi fenomeni artistici come l'***espressionismo** e il ***surrealismo**, che danno voce all'assurdità della situazione storica anche attraverso il cinema.

Un esempio limite di questa assurdità: quando le democrazie non aiutano la repubblica spagnola contro il colpo di stato fascista del generale Franco, spalleggiato dai nazisti, molti socialisti di varie tendenze videro nella Russia staliniana, che la aiutò almeno in qualche misura, l'opzione internazionale "meno peggiore", ma presto si sarebbero trovati davanti l'alleanza tra Stalin e i nazisti, nel periodo 1939-41. Però, con l'invasione tedesca della Russia nel '41, ecco che non solo il presidente americano riformatore Roosevelt, ma un superconservatore come il primo ministro inglese Churchill diventano alleati dei comunisti stalinisti.

LA LETTERATURA DELLA CRISI, L'ESPRESSIONISMO E IL SURREALISMO ESPRIMONO L'ASSURDITÀ DELLA REALTÀ.

§ 2. Il panorama filosofico ai tempi della Guerra Civile Europea, tra esistenzialismo e filosofia del linguaggio

Una serie di rinascite sorprendenti e di decise innovazioni nella problematica filosofica.

§ 2.1. Il ritorno della filosofia del soggetto

Le speranze legate alla rivoluzione russa e ai tentativi rivoluzionari nell'Europa Centrale hanno alimentato lo sviluppo della filosofia marxista e l'idea che **la classe operaia sia il soggetto della storia** (► Cap. 9, par. 4). Negli anni Trenta, poi, vengono pubblicati i manoscritti giovanili di Marx che forniscono stimoli all'analisi dell'alienazione del lavoro e della vita quotidiana dei soggetti nel capitalismo. Anche Hegel ritorna negli anni Trenta alla ribalta nell'università parigina, e in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*.

In quest'epoca di situazioni storiche tragiche e paradossali (◄ § 1), il ritorno della *Fenomenologia di Hegel* non significa però il ritorno della sua filosofia della storia ottimistica. Quanto agli aspetti dogmatici della "scienza della storia" di Marx (◄ Cap. 3, § 8), sia l'importante marxista italiano **Antonio Gramsci** (1891-1937) sia la **Scuola di Francoforte** (a partire dal 1931), la più notevole espressione del marxismo anti-stalinista, ne sono sostanzialmente esenti, e ne danno un'interpretazione che tiene conto dell'autonomia della cultura rispetto all'economia.

PER IL MARXISMO LA CLASSE OPERAIA È IL SOGGETTO DELLA STORIA.

FUORI DALL'ORBITA DELLO STALINISMO, ESISTE UN MARXISMO ANTIDOGMATICO.

L'ESISTENZIALISMO
È UNA FILOSOFIA
DEL SOGGETTO
INDIVIDUALE, ORA
SEMPRE PIÙ ISOLATO
E OPPRESSO.

Su di un altro versante, l'avvento della moderna "società di massa", ma soprattutto le immense catastrofi materiali e spirituali della guerra civile europea e il tentativo dei totalitarismi di dominare e fagocitare dentro di loro la vita degli individui, hanno stimolato lo sviluppo di una nuova variante della filosofia del soggetto, **la filosofia dell'esistenza** (► Cap. 13). La filosofia e la teologia dell'esistenza cominciano a delinearci con i primi scritti del filosofo **Karl Jaspers** (1883-1969) e del teologo **Karl Barth** (1886-1968), che si rifacevano a Kierkegaard, sostanzialmente ignorato dal pensiero ottocentesco, e ne riprendevano il tema della solitudine del soggetto nel suo problematico rapporto con Dio – per Barth, con il "totalmente Altro".

§ 2.2. Il ritorno ai "problemi fondamentali" della filosofia

Nel periodo precedente, come abbiamo accennato nel Panorama, il logico Edmund Husserl aveva tentato, con la sua **filosofia fenomenologica**, di **fondare** nella struttura del soggetto cosciente la certezza e la validità oggettiva della conoscenza (► Cap. 12). Continua, ormai vecchio, il suo tentativo in mezzo alle catastrofi di questo periodo – il nazismo lo priva della cattedra perché ebreo – e cerca anche di comprendere le ragioni della **crisi della cultura scientifica europea**.

Un suo discepolo, **Martin Heidegger** ((Cap. 14, § 1) vede nell'abbandono del millennario **problema dell'Essere** da parte del pensiero occidentale, e in particolare della filosofia moderna, l'origine di questa crisi culturale. Per lui, non è il filosofo accademico, ma è solo l'uomo, il solitario soggetto della **filosofia dell'esistenza**, nella sua autenticità riconquistata fuori dalla folla anonima, che trova in sé il problema del senso dell'Essere, senza però potervi dare autonomamente una risposta. L'uomo dunque non è in grado di trovare alcun senso nell'Essere, che lo trascende, ma può soltanto essere aperto e disponibile ad una sua manifestazione.

In un mondo vuoto di senso, di fronte alla necessità esistenziale e pratica di scegliere, Heidegger, come vedremo, sceglie con entusiasmo il nazismo, almeno durante gli anni '34-35 (► Cap. 13, § 5.2).

§ 2.3. L'epistemologia e la filosofia del linguaggio

Contemporaneamente, le grandi novità sorte nella ricerca scientifica, soprattutto la relatività di Einstein e la fisica dei quanti, stimolano uno sviluppo notevole dell'*epistemologia. Già nel periodo precedente la geometria euclidea e la fisica newtoniana non erano più riconosciute come modelli indiscutibili e validi in tutti i casi. Gli epistemologi ora riconoscono il carattere ***convenzionale** della scelta dei principi generali geometrici e fisici su cui si basa la scienza, ma tentano comunque di individuare il discrimine, il "criterio di demarcazione", tra le teorie scientifiche e quelle non scientifiche. Su questo tema si svilupperà la discussione all'interno della nuova corrente del **neoposi-**

PER HEIDEGGER, IL
SOGGETTO UMANO
PONE IL PROBLEMA
DEL SENSO DELL'ES-
SERE, MA NON PUÒ
RISOLVERLO.

IL PROBLEMA
DEL NEOPOSITIVI-
SMO: CHE COSA
DISTINGUE LA
SCIENZA DALLA
NON-SCIENZA?
FORSE LA VERIFICA
SPERIMENTALE?

tivismo o **neoempirismo logico** a partire dal **Circolo di Vienna** (1923). Viene subito proposta una soluzione di tipo empiristico – il criterio è la **verifica sperimentale** – che darà però luogo ad una serie di difficoltà.

In quanto liberaldemocratici e antitradizionalisti, i neopositivisti sono costretti a lasciare l'Europa continentale occupata dai nazisti. Superato il progressismo positivista, i neopositivisti sono fautori del progresso per quanto riguarda specificamente la scienza e difendono la sua neutralità rispetto ai valori e alle credenze metafisiche e includono nel loro programma di riforma del discorso scientifico la *creazione di un linguaggio unitario codificato* per la comunicazione tra le diverse discipline, arrivando a pubblicare a partire dal 1937 l'*Enciclopedia internazionale della scienza unificata* (► Cap. 10, § 8-9).

Era stato però uno studioso di logica e di filosofia della scienza, **Ludwig Wittgenstein**, con un testo del 1919, il *Tractatus logico-philosophicus*, che aveva dato inizio a un fondamentale mutamento di paradigma: la **filosofia del linguaggio**. Non più la coscienza del soggetto, ma il linguaggio – come espressione pubblica e oggettiva – è considerato ciò che rende possibile la conoscenza. Da questo filosofo partiranno una serie di suggestioni che influenzeranno l'intero Novecento.

ALLA RICERCA DI UN
LINGUAGGIO UNIFI-
CATO DELLE DIVERSE
SCIENZE

WITTGENSTEIN:
NON LA COSCIENZA
DEL SOGGETTO,
MA IL LINGUAGGIO
RENDE POSSIBILE LA
CONOSCENZA.

CAPITOLO 9.

Le avventure del marxismo dalla socialdemocrazia al comunismo rivoluzionario alla catastrofe staliniana

Per parlare del marxismo nel periodo della “guerra civile europea” dobbiamo risalire alla sua prima grande fase di sviluppo, quella della Seconda Internazionale (1889-1916), nella quale si svolgevano accese discussioni etico-politiche (► § 1 e 2) e che con la solidarietà internazionale si opponeva alle “guerre della borghesia”. In caso di conflitto, i partiti socialisti dei paesi in guerra avrebbero dovuto bloccarlo con uno sciopero generale; allo scoppio della Prima guerra mondiale ciò non avvenne e questo provocò la spaccatura definitiva dell’organizzazione. La vittoria in Russia dei bolscevichi (che si erano opposti alla guerra) significò anche la divisione del marxismo in diversi tronconi contrapposti, che parteciperanno alla “guerra civile europea” in modi del tutto diversi (► § 3).

Vengono ora finalmente pubblicati i manoscritti giovanili di Marx e il suo pensiero è conosciuto nella sua integralità. Al marxismo tendenzialmente positivistico-evoluzionistico del periodo precedente si contrappone adesso un marxismo come teoria della classe operaia come soggetto collettivo della storia (► § 5). Ma ben presto nel mondo sovietico la filosofia di Marx viene del tutto distorta in una versione ideologica.

§ 1. L’eredità di Engels: materialismo storico e socialismo scientifico

A Engels, che aveva riconosciuto la vocazione teorica di Marx, tocca il compito di sistematizzare la teoria dell’amico scomparso.

ENGELS, GUIDA
TEORICA DELL’INTER-
NAZIONALE, SPERA
NELL’INSTAURAZIONE
DEL SOCIALISMO
AL POSTO DEL
CAPITALISMO IN
CRISI ATTRAVERSO
LA DEMOCRAZIA
PARLAMENTARE.

Era stato Engels, come sappiamo, che aveva fatto conoscere all’amico Marx la situazione degli operai inglesi e il ciclo capitalistico, ma aveva poi riconosciuto la sua vocazione teorica, cosicché scrivere Il capitale fu compito di Marx. Questi, dopo averne curato nel 1867 la pubblicazione del I° libro, nel

1883, morendo, affida a Engels la cura del II° e del III° libro, che sarebbero usciti rispettivamente nel 1885 e nel 1893. Nel frattempo la Seconda internazionale aveva preso forma e il partito socialdemocratico tedesco ne diventa il modello organizzativo. Engels, da Londra, ne è la guida teorica. L'abolizione del capitalismo e l'instaurazione del socialismo sono ormai viste da lui come un compito di lungo periodo, da attuare – almeno dove esiste la democrazia – attraverso la lotta parlamentare, per quanto continui a temere un colpo di Stato antisocialista da parte della borghesia.

Egli non si occupa solo di problemi economici e politici, ma cerca di fare del marxismo un'ideologia strutturata, che sia adottata dal partito e che favorisca la presa di coscienza complessiva del proletariato. Difende il **materialismo storico** dall'accusa di ***economicismo**: precisa che la struttura economico-sociale non determina meccanicamente e unilateralmente la sovrastruttura politica ed ideologica, ma ne è anche profondamente influenzata, attraverso un *continuo processo dialettico di azione reciproca*, anche se *alla struttura sul lungo periodo tocca la "determinazione in ultima istanza"* del processo. Riven- dica inoltre al materialismo storico, come filosofia del proletariato, un posto preciso nello sviluppo della cultura moderna: esso è **socialismo scientifico**, cioè nato per difendere gli interessi vitali del proletariato operaio – e perciò di tutti gli sfruttati e, in ultima analisi, dell'umanità intera – il quale supera il socialismo utopistico, sorto quando il capitalismo e la classe operaia non erano ancora sviluppati; è inoltre il rovesciamento materialistico della dialettica di Hegel, il più grande filosofo borghese tedesco.

Nelle opere pubblicate dal solo Engels (come l'*Antidühring* del 1878) era ben chiaro che il materialismo marxista, contro l'idealismo e lo spiritualismo, implicava la credenza nell'esistenza della materia e nella possibilità di conoscere in modo oggettivo il mondo attraverso la scienza. Si tratta della cosiddetta **dottrina del rispecchiamento**, per cui la conoscenza scientifica sarebbe in grado di rispecchiare effettivamente la realtà naturale, l'unica che possiamo conoscere.

Infine, in quanto scientifico, questo socialismo non si propone un ideale etico, come il socialismo utopistico e romantico, ma si limita a fare previsioni sul corso storico del modo di produzione – visto come sviluppo a senso unico, che porta alla nuova società. La scelta, come abbiamo visto, è solo tra restare passivi oppure portarlo più presto a compimento (► Cap. 3, § 6). Tuttavia, pur non scendendo sul terreno dell'etica filosofica, Engels mostra una grande sensibilità per alcune grandi cause contemporanee.

La prima è la **liberazione della donna**, che dovrà essere compiuta dal socialismo. Compagno di un'operaia militante comunista, con cui convisse tutta la vita, dedicò molte pagine del suo *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* alla questione femminile. Questo libro esprime le tesi del grande antropologo **Henry Morgan** (1818-1881), che mostra l'evoluzione della famiglia dall'orda primitiva, al matriarcato, al patriarcato e alla famiglia monoga-

PER IL MATERIALISMO STORICO LA STRUTTURA DETERMINA LA SOVRASTRUTTURA MA SOLO "IN ULTIMA ISTANZA"

IL MATERIALISMO STORICO NON È UN IDEALE ETICO, MA SOCIALISMO SCIENTIFICO, CHE PERMETTE SEMPLICEMENTE DI PREDIRE LO SVILUPPO DEL MODO DI PRODUZIONE.

ABOLENDO IL Matriarcato e INSTAURANDO LA PROPRIETÀ PRIVATA, GLI UOMINI HANNO SOTTOMESSO LE DONNE AL LORO DOMINIO.

mica. Per gran parte della preistoria, ai tempi della proprietà comune tribale, la donna ha occupato una posizione pari a quella dell'uomo nella divisione del lavoro, del potere e del possesso. La crescita delle forze produttive in seguito allo sviluppo dell'allevamento, dell'agricoltura e dello scambio, ha causato un'accumulazione di ricchezze sotto il controllo dei maschi, che ha permesso loro di instaurare il patriarcato e di sostituire la proprietà comune con quella privata in possesso del capofamiglia maschio, escludendo le donne dal comando familiare e riducendole in una condizione di assoluta dipendenza.

Solo nella famiglia *operaia* moderna, priva di proprietà, in cui la donna è costretta a lavorare, si realizza di nuovo una condizione di relativa parità tra uomo e donna – benché l'operaio talora sfoghi le sue frustrazioni sulla compagna usandole violenza. Ma la società capitalistica non risolve la questione femminile perché *costringe la donna a scegliere tra l'autonomia economica attraverso il lavoro e la cura della casa e della famiglia*. Solo la società socialista, con la sua organizzazione sociale, permetterà un'effettiva liberazione della donna.

Engels fu sensibile anche al problema della **pace mondiale**, che vedeva come preconditione per lo sviluppo del movimento socialista e come obiettivo irrinunciabile dell'Internazionale.

Egli sviluppa un tema del tutto diverso in un manoscritto inedito, *La dialettica della natura*. Qui ripropone le leggi della dialettica di Hegel convinto che esse siano valide non solo per la storia ma anche nelle scienze naturali. Si tratta 1) della legge della conversione della quantità in qualità e viceversa (l'aumento di un certo fenomeno oltre una certa quantità ne modifica la qualità, ecc.), 2) della legge della compenetrazione degli opposti, 3) della legge della negazione della negazione (che porta ad una sintesi superiore). Di fatto queste leggi non hanno mai trovato un proficuo impiego nelle scienze naturali. Ma il manoscritto di Engels è stato pubblicato in Unione Sovietica nel 1929, nel quadro della costituzione del sistema ideologico marxista-leninista, come alternativa al metodo della "scienza borghese" (► § 3)

§ 2. La filosofia della Seconda Internazionale

Dobbiamo vivere e agire nella prospettiva dell'instaurazione della società socialista, che nascerà necessariamente dal crollo del capitalismo, o ciò che conta sono le riforme sociali nel presente?

Proprio mentre il marxismo comincia a svilupparsi e da visione del mondo di pochi militanti sta diventando cultura di massa, nasce al suo interno l'iniziativa di farne una **revisione**. Nel 1896, l'anno dopo la morte di Engels, fu proprio **Eduard Bernstein** (1850-1932), il curatore testamentario dei libri e

SOLO IL SOCIALISMO
REALIZZERÀ
LA COMPLETA
LIBERAZIONE DELLA
DONNA.

I SOCIALISTI
VOGLIONO LA PACE
MONDIALE.

UNA STESSA DIALET-
TICA (INDIVIDUATA
DA HEGEL) GOVERNA
LO SVILUPPO DELLA
STORIA E QUELLO
DELLA NATURA.

degli inediti di Marx ed Engels, che propose di sottoporre a revisione l'intera teoria del materialismo storico.

Secondo lui infatti la "teoria del crollo" del capitalismo (così lui e anche molti marxisti chiamavano la teoria della tendenza del capitalismo alla crisi) è sostanzialmente errata: il nuovo capitalismo delle società per azioni e dei trusts è in grado di evitare le gravi crisi di mercato autoregolandosi. Inoltre ormai la lotta di classe non ha una forma antagonistica, e il proletariato può allearsi con altre classi per un programma di riforme gradualistiche del capitalismo. Il socialismo dunque non è il risultato inevitabile dello sviluppo deterministico della storia, e lottare per realizzarlo ha senso solo su base etica. Il movimento socialista attraverso le riforme tende a realizzare la società ideale socialista, proprio come per Kant l'umanità tende a realizzare la pace mondiale. "Il movimento è tutto, e il fine non è nulla", diceva Bernstein, intendendo con ciò che la realtà concreta e attuale è il movimento per le riforme, mentre la meta del socialismo è in un futuro indeterminato.

L'austriaco **Karl Kautsky** (1854-1938) fu una specie di San Tommaso dell'**ortodossia marxista**, che difese per decenni contro i revisionisti, allora restati sempre in minoranza nella socialdemocrazia europea. Il termine ortodossia evoca le dispute dottrinali all'interno della Chiesa, ma l'eventuale scomunica non aveva risultati pratici, e la corrente di Bernstein rimase tranquillamente dentro al partito. Semmai erano stati i socialisti tedeschi che fino al 1890 avevano subito forti censure a causa delle leggi antisocialiste, e anche dopo erano di fatto esclusi dall'insegnamento universitario (vedremo però che nella Russia staliniana i cosiddetti marxisti-leninisti difenderanno l'ortodossia con sanzioni brutali).

Kautsky rispondeva ai revisionisti che parlare di crollo del capitalismo per motivi puramente economici era improprio, e che la soluzione di alcune sue contraddizioni secondarie non toglieva il fatto che esso fosse destinato a restare una struttura essenzialmente instabile. Egli, ispirandosi agli studi del liberale di sinistra Hobson e dell'economista marxista Hilferding, sostenne poi che il capitalismo stesse trasformandosi in una forma di **imperialismo**: *lo Stato attraverso la sua estensione territoriale e coloniale dava alle merci capitalistiche nuovi sbocchi e permetteva alla produzione capitalistica di installarsi in nuove aree geografiche*. Questa politica militarista e autoritaria attraeva la piccola borghesia e anche parte dell'élite operaia, allontanandole dai socialdemocratici, e comportava il *rischio di una guerra mondiale*. Per questo i socialdemocratici non dovevano entrare nei blocchi politici che sostenevano i governi imperialisti.

Kautsky comunque, come la grande maggioranza dell'Internazionale, pensava che il proletariato dovesse puntare alla maggioranza parlamentare per attuare pacificamente l'instaurazione della società socialista, ma come Marx ed Engels temeva un colpo di Stato contro la democrazia da parte dei contro-rivoluzionari borghesi. Quanto al socialismo come ideale etico, Kautsky, for-

BERNSTEIN: LA "TEORIA DEL CROLLO CAPITALISTICO" È ERRATA; IL SOCIALISMO È UNA META IDEALE, A CUI TENDIAMO SOLO. CIÒ CHE È REALE SONO LE RIFORME.

KAUTSKY DIFENDE L'ORTODOSSIA MARXISTA.

L'IMPERIALISMO CREA NUOVI SBocchi AL CAPITALE E PERMETTE DI RINVIARE LA CRISI, MA METTE A RISCHIO LA PACE MONDIALE.

KAUTSKY SOSTIENE LA VIA PARLAMENTARE AL SOCIALISMO, E PENSA CHE LA CLASSE OPERAIA PER LA SUA POSIZIONE MATERIALE SCELGA IL SOCIALISMO.

matosi filosoficamente come darwinista evoluzionista, difese il materialismo storico e la sua pretesa di individuare le leggi dello sviluppo storico. Esso per lui dimostra anche che il socialismo risponde agli interessi del proletariato e in prospettiva del genere umano. Sulla base della conoscenza del proprio interesse esso dunque sarà scelto dai proletari, sulla base del loro **istinto** e della loro **“volontà di vivere”**, ben più tangibili di un ideale.

Ma il socialismo era diffuso anche tra i filosofi non marxisti, come il neokantiano **Hermann Cohen** (1842-1918) che rifiutava il materialismo in genere in quanto metafisica della materia, ma considerava il socialismo universalistico come un imperativo etico di tipo kantiano. Peraltro c'era un gruppo di filosofi legati alla socialdemocrazia austriaca, detti **austromarxisti**, che dava un'interpretazione kantiana dello stesso Marx. In particolare **Max Adler** considera implicita in Marx l'etica universalistica di Kant, che vieta di considerare la persona umana esclusivamente come un mezzo. Da questa etica implicita deriva la critica dello sfruttamento capitalistico. Questo sistema, come mostra l'analisi di Marx, tratta il lavoratore essenzialmente come cosa, come oggetto.

I NEOKANTIANI SOCIALISTI RIFIUTANO IL MATERIALISMO MARXISTA; M. ADLER METTE IN LUCE L'ASPETTO KANTIANO DELLA CRITICA MARXIANA DELLO SFRUTTAMENTO.

§ 3. I dibattiti della sinistra marxista: intellettuali e masse, consigli operai e ruolo del partito

La classe operaia è davvero la classe universale, o lo diventa grazie al partito?

SECONDO LENIN LA CLASSE OPERAIA NON È SPONTANEAMENTE RIVOLUZIONARIA E BISOGNA CHE UN PARTITO DI RIVOLUZIONARI DI PROFESSIONE LA EDUCHI E LA GUIDI.

Un'altra fondamentale discussione filosofico-politica, sviluppatasi in particolare all'interno dell'ala sinistra della socialdemocrazia, riguardava il **rapporto tra gli intellettuali marxisti e le masse**. **Lenin** (1870-1924), leader socialdemocratico russo in esilio, arrivò a sostenere che **solo gli intellettuali militanti di partito, rivoluzionari di professione, erano portatori della teoria rivoluzionaria**, mentre gli operai non andavano oltre le rivendicazioni sindacali immediate. Quindi doveva essere il partito a portar loro la coscienza rivoluzionaria. Questa tesi, contenuta nell'opuscolo *Che fare?* del 1902, era diretta contro quei socialisti e quei sindacalisti rivoluzionari che ritenevano che gli operai fossero *spontaneamente* rivoluzionari. Essa caratterizzò la frazione bolscevica del partito socialdemocratico russo.

C'erano però altri rivoluzionari marxisti che ritenevano importantissima la crescita politico-culturale e organizzativa autonoma delle masse: in particolare, **Rosa Luxemburg** (1871-1919), esule ebrea polacca dirigente del partito socialdemocratico tedesco, assassinata a Berlino dai controrivoluzionari nel 1919, e l'astronomo e dirigente politico olandese **Anton Pannekoek**. Secondo loro, la base dei lavoratori deve organizzarsi, seguendo il modello

I MARXISTI CONSIGLIARI RITENGONO FONDAMENTALE CHE LA BASE PROLETARIA SI ORGANIZZI NEI CONSIGLI OPERAI.

della Comune di Parigi, in **consigli operai**, che, dopo la rivoluzione, saranno il centro autonomo della democrazia proletaria (dittatura democratica del proletariato).

Nel 1905, dopo la sconfitta della Russia nella guerra inter-imperialista col Giappone, in Russia scoppio un grande moto rivoluzionario, in gran parte spontaneo, accompagnato da scioperi di protesta di massa. Dopo questo evento acquistò grande influenza tra i bolscevichi e presso lo stesso Lenin il medico rivoluzionario **Aleksandr Bogdanov** (1873-1928). Egli non metteva in dubbio la necessità di una dirigenza di rivoluzionari di professione, ma riteneva che il partito dovesse essere diretto soprattutto da proletari formati intellettualmente, e che la coscienza di classe proletaria, la cultura proletaria, dovesse formarsi prima della rivoluzione, affinché fosse possibile al proletariato di esercitare realmente il potere. Era convinto che l'organizzazione capitalistica della fabbrica abitui la classe operaia a collaborare in modo solidale e ad apprendere in modo collettivo. A partire da questo doveva essere organizzata sistematicamente attraverso scuole di partito la cultura proletaria.

Lenin ben presto ruppe con Bogdanov e con le sue scuole di partito, ma comunque nel 1917, quando si prevedeva una nuova rivoluzione, pubblicò l'opuscolo *Stato e rivoluzione*, in cui sottolineava l'importanza dei consigli e della partecipazione operaia cosciente e ribadiva la dottrina marxista dell'estinzione dello Stato e del suo apparato burocratico. Inoltre già nel 1916 Lenin aveva scritto *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, in cui prevedeva l'esito catastrofico e rivoluzionario della grande guerra in corso.

L'occasione della rottura con Bogdanov era stata offerta a Lenin dalla sua filosofia e dalla sua epistemologia, del tutto eretiche rispetto all'ortodossia materialista, difesa da Lenin. Bogdanov invece aveva ripreso le recenti tesi filosofiche dell'epistemologia empiriocriticista (► Cap. 10, § 6) che mettevano in dubbio il vecchio materialismo di stampo positivistico.

Nelle ultime opere pubblicate da Engels (come l'*Antidübring* del 1878) era ben chiaro che per lui il materialismo marxista implicava la credenza nell'esistenza della materia e nella possibilità di conoscere il mondo oggettivo attraverso la scienza (si tratta della cosiddetta "**teoria del rispecchiamento**", per cui la conoscenza scientifica rispecchia la natura). La crisi del meccanicismo newtoniano e i dubbi di alcuni fisici sulla conoscibilità della costituzione oggettiva del mondo atomico allora non erano ancora noti (► Cap. 10, § 1-3).

Bogdanov invece, nel suo *Empiriomonismo* del 1906, riprende apertamente le recenti teorie empiriocriticiste (► Cap. 10, § 6) e sostiene che l'intera realtà conoscibile sia costituita dalle sensazioni della nostra esperienza. La tesi marxista secondo cui la coscienza dipende dall'essere sociale va modificata: coscienza ed essere sociale sono un'unica realtà. Infatti le sensazioni del *senso interno* e quelle del *senso esterno* non sono di due specie diverse e separate: le prime sono *esperienza organizzata dagli individui*, le seconde (e cioè l'ambiente in cui ci

PER BOGDANOV, PER POTER REALIZZARE IL SOCIALISMO CI VUOLE UN PARTITO DI OPERAI GIÀ FORMATI CULTURALMENTE.

COSCENZA E ESSERE SOCIALE SONO LA STESSA REALTÀ; LA REALTÀ È ESPERIENZA SOCIALMENTE ORGANIZZATA; IL LINGUAGGIO È STRUMENTO DI QUESTA ORGANIZZAZIONE.

muoviamo) sono *esperienza organizzata socialmente*. Per lui è essenziale il concetto di organizzazione: tutta l'attività umana è organizzazione dell'ambiente naturale e sociale. Il linguaggio stesso è strumento di questa organizzazione. Tempo, spazio, causalità, leggi fisiche non sono né fatti oggettivi né categorie eterne della mente, ma segni linguistici, simboli, che ci permettono di dominare e organizzare la realtà.

BOGDANOV È ANCHE
UN AUTORE DI
FANTASCIENZA E UN
PRECURSORE DELLA
SOCIOLOGIA DELLA
COMUNICAZIONE.

Inoltre egli fu uno straordinario organizzatore culturale, che intendeva trasformare la filosofia e la scienza in cultura vivente del popolo. Capi l'importanza dell'immagine, dell'arte e della narrazione per lo sviluppo della cultura operaia, percorrendo la successiva sociologia della comunicazione. Fu autore non solo di un manuale per gli operai sul capitalismo, che ebbe un grande successo, ma anche di due romanzi di fantascienza politica. Uno di questi, *La stella rossa*, narra il viaggio su Marte di un operaio che vi trova una perfetta organizzazione collettivista, in cui la produzione è coordinata attraverso un sistema di segnali elettrici che anticipa l'idea della moderna cibernetica.

La grande rete della cultura operaia ProletCult, ideata da Bogdanov fu assorbita dal partito bolscevico nel 1920, quando ormai anche i consigli operai (o soviet, in russo) stavano passando sotto lo stretto controllo del partito. Egli si ritirò allora dalla politica per occuparsi a tempo pieno della tecnica della trasfusione di sangue, di cui è stato l'inventore. Morì durante un esperimento di trasfusione di cui aveva voluto essere cavia. Era il 1929, quando ormai Stalin era diventato dominatore assoluto della politica sovietica. Anche per questo si è pensato ad un suicidio.

§ 4. La rivoluzione russa: dallo svuotamento del programma consiliare alla dittatura staliniana e al marxismo-leninismo

Il marxismo-leninismo è la continuazione del marxismo o una sua caricatura?

SECONDO I
RIVOLUZIONARI, LA
RIVOLUZIONE IN UN
PAESE ARRETRATO
HA BRUCIATO
LE TAPPE DELLO
SVILUPPO STORICO
GRAZIE ALLA
VOLONTÀ E ALL'OR-
GANIZZAZIONE.

La rivoluzione russa contro il capitalismo fu anche, secondo la formula scherzosa di Antonio Gramsci (► Cap. 15, § 1), una rivoluzione contro *Il capitale* – inteso come libro. In effetti Marx riteneva che il modo di produzione socialista in genere potesse sorgere solo là dove quello capitalistico fosse sufficientemente sviluppato, e i teorici della Seconda Internazionale pensavano che in Russia dovesse prima compiersi una rivoluzione democratica borghese che ne permettesse la crescita adeguata (Marx però, sollecitato da alcuni socialisti russi, in alcune lettere del 1877-1878, aveva ammesso la possibilità che la Russia allora feudale passasse direttamente dalla proprietà comune contadina al socialismo).

Lenin, Trotzky e Bogdanov all'inizio del '900 invece ritenevano che la *volontà e l'organizzazione politiche*, insieme alla forte concentrazione urbana

della combattiva classe operaia russa, potessero permettere di passare alla fase socialista. Rifiutavano dunque il **determinismo economico**, cioè la dottrina secondo cui lo sviluppo storico-politico dovesse dipendere strettamente da quello economico, e il conseguente fatalismo politico “attendista”, tipici della Seconda Internazionale. Tuttavia erano anche convinti che lo scoppio di una rivoluzione nell’impero zarista avrebbe provocato una rivoluzione generale nei paesi economicamente avanzati, che avrebbe permesso un pieno sviluppo industriale in Russia.

Inoltre la rivoluzione russa era nata all’insegna dei Consigli operai – in russo soviet – che avevano caratterizzato la rivoluzione del 1905 e che erano un punto qualificante di *Stato e rivoluzione* di Lenin, e anche in Germania la rivoluzione repubblicana contro l’impero del Kaiser era partita dai Consigli operai. Ma se in Germania essi erano stati immediatamente disarmati, in Russia, dove i consiglieri bolscevichi e i loro alleati avevano la maggioranza, svolsero all’inizio un ruolo rivoluzionario importante. Il governo bolscevico fu in guerra fino al 1921 contro gli zaristi sul fronte interno, contro gli inglesi, i francesi, gli americani sul Mar Nero e contro i giapponesi in Estremo Oriente e non sopportava l’autonomia dei consigli. Nel 1921 represses la ribellione dei soviet di Kronstadt e abolì tutte le correnti interne d’opposizione, mettendo fine alla “democrazia dei consigli”, che avrebbe dovuto esercitare la “dittatura democratica del proletariato”. Chiuso già nel 1918 il parlamento, istituzione della “democrazia borghese”, il Partito Comunista Russo, con il pieno controllo dei soviet, sotto il nome di dittatura del proletariato esercitava ormai una dittatura di partito. Ma sia Lenin (morto nel 1924) sia lo stesso partito rimasero fedeli all’idea che per lo sviluppo del socialismo nel paese fosse indispensabile la rivoluzione in Europa. Fu solo la vittoria della corrente di Stalin nel 1929 che impose la dottrina del “socialismo in un solo paese” e insieme impose alla Terza Internazionale comunista una nuova ortodossia, detta **marxismo-leninismo**.

Essa riprendeva l’idea della *Dialettica della natura* di Engels, pubblicata proprio nel 1929, secondo cui lo sviluppo storico è parte dello sviluppo dialettico della natura, accentuandone gli aspetti positivisti evoluzionistici e consacrando a dogma le tre leggi hegeliane della dialettica (**materialismo dialettico**).

Come abbiamo detto, di fatto queste leggi non hanno mai trovato un proficuo impiego nelle scienze naturali. Ma in Unione Sovietica, per il sistema ideologico marxista-leninista, organizzato ai tempi di Stalin, sono la vera alternativa al metodo della “scienza borghese”: il marxismo sarebbe l’autentica **scienza proletaria**, mentre i risultati scientifici del resto del mondo sarebbero **scienza borghese**, spesso utili però per le loro applicazioni pratiche. Gran parte della ricerca scientifica sovietica continuò tuttavia nella sostanza con i metodi “borghesi”, salvo il caso del biologo Trofim Lysenko

LA “DITTATURA DEL PROLETARIATO” SI TRASFORMA IN DITTATURA DEL PARTITO COMUNISTA. IL SOCIALISMO – RIVOLUZIONE MONDIALE – È ORA CONSIDERATO POSSIBILE ANCHE IN UN SOLO PAESE

IL “MATERIALISMO DIALETTICO” DIVENTA FILOSOFIA UFFICIALE E IL PARTITO PROMUOVE LA “SCIENZA PROLETARIA” CONTRO LA “SCIENZA BORGHESE”

IL MARXISMO IN
OCCIDENTE SCOPRE
IL GIOVANE MARX.

(1898-1976), beniamino di Stalin, che, in opposizione alla moderna genetica, costruirà una sua bislacca teoria biologica e agronomica “proletaria” di ispirazione neo-lamarckiana.

La nuova ortodossia stravolgeva soprattutto però la concezione dell'uomo, della società e della politica di Marx. Proprio alla vigilia della sua instaurazione, nel 1923, due filosofi della sinistra consiliarista, Lukács e Korsch, mettevano in evidenza importanti aspetti della filosofia di Marx ignorati o sottovalutati dal marxismo precedente. E negli anni Trenta sarebbero stati infine pubblicati i suoi *Manoscritti* giovanili. Per questo si potrebbe dire che Marx faccia parte della storia della filosofia del XX secolo piuttosto che di quella del XIX.

§ 5. Il ritorno di Hegel e la formazione del “marxismo occidentale”

Non solo testi inediti, come i Manoscritti giovanili di Marx, ma anche testi da tempo trascurati, come la Fenomenologia dello Spirito di Hegel, segnano il pensiero del Novecento.

NELL'ENTUSIASMO
PER IL CARATTERE
“SOGGETTIVO”
DELLA RIVOLUZIONE
RUSSA ALCUNI MAR-
XISTI RECUPERANO
LA FILOSOFIA DEL
SOGGETTO E LO
STESSO HEGEL.

Nonostante la lunga durata del positivismo e la sua perdurante influenza sulla cultura colta e popolare, abbiamo visto che il neokantismo, lo storicismo tedesco e la rinascita dell'idealismo (◀ Cap. 7 e 8) dalla fine dell'Ottocento avevano mutato il quadro dei riferimenti filosofici degli intellettuali. La Seconda Internazionale nel suo complesso invece era rimasta legata al progressismo positivista. La rivoluzione russa dette uno scossone a questa mentalità. L'entusiasmo per il carattere “soggettivo” della rivoluzione russa, per la sua audace iniziativa politica, fuori dagli schemi dell'ortodossia della Seconda Internazionale, porta alcuni importanti intellettuali marxisti a collegarsi alle filosofie antipositivistiche del soggetto e recuperare lo stesso Hegel. L'ungherese György Lukács e i tedeschi Karl Korsch e Ernst Bloch misero in luce il legame tra Marx e Hegel, presentando quest'ultimo come il filosofo della rivoluzione borghese e della “dialettica rivoluzionaria” della storia. Così il movimento operaio è per Lukács “l'erede della filosofia classica tedesca”.

NEGLI ANNI TRENTA
C'È UNA RIPRESA
DELLA FILOSOFIA DI
HEGEL E IN PARTI-
COLARE DELLA SUA
FENOMENOLOGIA.

Pur restando fedele al realismo materialista di Engels, lo stesso Lenin, nei suoi appunti – i *Quaderni filosofici*, pubblicati postumi nel 1935 – si interessò molto al pensiero di Hegel, e in particolare alla *Scienza della logica*. La filosofia occidentale preferì valorizzare un altro Hegel, quello delle opere giovanili – già studiate da Dilthey – e quello della *Fenomenologia* su cui Alexandre Kojève tenne seguitissime lezioni a Parigi negli anni Trenta: tra i suoi uditori ci furono alcuni dei più grandi filosofi francesi del secondo dopoguerra. La storia dell'influenza delle idee dunque non segue in modo stretto la cronologia, e ciononostante la filosofia è il risultato di un dialogo che si svolge nella storia,

magari spesso a zig-zag. Così il “giovane Hegel”, Marx e Kierkegaard possono essere considerati *filosofi del Novecento*.

§ 5.1 Lukács: la classe operaia come soggetto della storia

L'ungherese **György Lukács** (1885-1971), dopo essere stato commissario alla cultura nella repubblica dei consigli del suo paese nel 1919, ben presto rovesciata da un colpo di Stato reazionario, pubblica nel 1923 *Storia e coscienza di classe*. In questa raccolta di articoli polemizza con il determinismo economico della Seconda Internazionale, e presenta ***la coscienza di classe della classe operaia come fattore decisivo della rivoluzione***.

Egli però dà una dimensione essenzialmente filosofica a questa visione politica del soggetto rivoluzionario. Il suo libro del 1923 ha infatti alle spalle una complessa riflessione filosofica. Egli conosceva bene anche Nietzsche e Dilthey e aveva partecipato alla riscoperta di Kierkegaard. Sulla base di questi autori, aveva delineato l'alternativa tra due tipi di esistenza, quella **autentica**, che prende coscienza della tragicità della vita e del destino di morte dell'uomo, presente in qualche modo in ogni evento dell'esistenza, e quella **inautentica**, di chi sfugge alla coscienza della morte e si rifugia nel mondo sicuro e banale della vita quotidiana, come fa tra l'altro la cultura positivista scientista, interessata a dominare i mezzi pratici e tecnici dell'esistenza senza indagarne i fini ed il senso. Ne *L'anima e le forme* (1911), Lukács parteggia per chi sceglie la consapevolezza e vive eroicamente la tragedia della vita, trasfigurandola attraverso l'arte.

Alla vigilia del primo conflitto mondiale – la cui prospettiva ormai incombeva sulla cultura europea – il filosofo precorreva una tematica che sarebbe stata poi quella dell'**esistenzialismo**. Questa visione pre-esistenzialista rovescia la prospettiva della moderna filosofia del soggetto di Cartesio e di Kant. In quest'ultima era il soggetto **teorico**, interessato per prima cosa alla conoscenza del mondo, che, fondato il suo sistema di conoscenza, istituiva anche l'etica. Per Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey e Lukács, invece, *il soggetto della filosofia è immerso nel mondo e si confronta drammaticamente con i problemi pratici dell'esistenza*. La sua teoria nasce da qui, da un **punto di vista** non astratto e universale, ma situato nel mondo della vita.

La presa di coscienza politica di Lukács, che corrisponde alla guerra mondiale e alla rivoluzione ungherese dei consigli, lo porterà a dare una dimensione collettiva al soggetto esistenziale. Anche per la filosofia della storia tedesca preromantica e romantica – Herder, gli idealisti e infine Feuerbach – il soggetto moderno era visto come un soggetto collettivo, non un Io, ma un Noi: il popolo, lo spirito di un'epoca, l'umanità stessa. Per Hegel, maestro di Marx, il soggetto collettivo della storia è, al livello dello Spirito Oggettivo, lo Stato, portatore di un suo ideale da affermare in lotta con gli altri Stati. Per Lukács invece *il soggetto storico collettivo fondamentale è la classe*. È la classe operaia in

LUKÁCS SOSTIENE LA CENTRALITÀ DELLA COSCIENZA DI CLASSE OPERAIA PER LA RIVOLUZIONE.

LUKÁCS CONOSCEVA KIERKEGAARD, NIETZSCHE E DILTHEY E RITENEVA "AUTENTICA" QUELLA COSCIENZA CHE PRENDE ATTO DELLA DIMENSIONE TRAGICA DELLA VITA.

LUKÁCS, COME POI GLI ESISTENZIALISTI, RITIENE CHE IL SOGGETTO MODERNO SIA INVISCHIATO NEL MONDO E LO GUARDI DA UN PRECISO PUNTO DI VISTA.

LA CLASSE OPERAIA, SOGGETTO STORICO COLLETTIVO, SUBISCE L'ALIENAZIONE COMPLETA E SUPERARÀ IL PUNTO DI VISTA INDIVIDUALISTICO DELLA BORGHESIA.

particolare, che, come mostra Marx, arriva al più alto grado storico di alienazione, e, prendendo collettivamente coscienza della sua situazione disperata, può mettere fine alla lotta tra le classi, abolendo le classi stesse. Questo atto, nella situazione della Prima guerra mondiale e della crisi economica che ne era seguita, è secondo Lukács un immediato bisogno pratico e vitale.

Invece la classe borghese è costretta a restare nella “falsa coscienza”, in quanto la sua economia e la sua filosofia (criticismo kantiano e idealismo) considerano la realtà *dal punto di vista del capitalista come singolo*, vittima delle illusioni ottiche proprie del mercato, e che, se osasse prendere coscienza delle tendenze della storia, sarebbe costretto a rendersi conto della possibile fine del suo ruolo. Solo *dal punto di vista della classe operaia* è dunque possibile prendere coscienza della **totalità** sociale.

Lukács evidenzia il fatto che il concetto marxiano di alienazione proviene da Hegel (◀ Vol. 2, p. 256), e in questo senso l'opera più significativa di Hegel è la *Fenomenologia dello spirito*: il pensiero proletario dunque è erede dell'idea di emancipazione dell'umanità propria della filosofia classica tedesca e di Hegel.

Da quest'ultimo proviene anche un concetto fondamentale per capire la storia, il concetto di **totalità concreta**: per la *Fenomenologia* “il vero è l'intero” (◀ p. 254), e ciò significa che per conoscere la realtà dobbiamo considerare la **totalità** storica, presa in sé, come sistema sviluppato. Questo insieme dialettico è qualcosa di più della semplice somma aritmetica delle parti: dal punto di vista del corso della storia, la totalità è il risultato, la sintesi, dello sviluppo dei suoi stessi componenti, che si oppongono tra loro, che cioè, hegelianamente, si contraddicono. La società socialista in particolare sarebbe il risultato della lotta tra classe operaia e classe borghese. Gli ideali della rivoluzione borghese sono irrealizzabili nel contesto della proprietà privata, e mostrano la loro verità nel contesto della rivoluzione comunista.

Ma egli non pensa che *il socialismo* sia la conclusione inevitabile della dialettica storica: esso *è solo una possibilità*, che dipende dal grado di maturazione rivoluzionaria della coscienza operaia. Si allontana così dalla visione della storia e del progresso come necessità, propria sia dello Hegel della maturità, sia del positivismo evoluzionistico, sia di molti teorici della Seconda Internazionale. Questo scostamento è dovuto alla sua formazione precedente al passaggio al marxismo: studioso di storia della filosofia, della letteratura e del teatro, Lukács era stato influenzato dai neokantiani, da Dilthey e da Weber, tutti attenti alla tematica dei fini e del senso soggettivo della storia, ma critici dell'idea di storia come necessità. Egli era vicino alle tematiche della filosofia dello spirito e dello storicismo tedesco e anche per questo rifiutò la dialettica della natura di Engels: la dialettica per lui non riguarda la natura, ma solo le contraddizioni tra soggetti, tra coscienze. Egualmente per lui non aveva senso la **teoria del rispecchiamento** (◀ § 2), dato che la scienza stessa è parte del

IL PROLETARIATO
È L'EREDE DELLA
FILOSOFIA CLASSICA
TEDESCA E DELLA
SUA IDEA DELL'E-
MANCIPAZIONE
DELL'UMANITÀ.

PER CAPIRE LA
STORIA DOBBIAMO
RIPRENDERE IL CON-
CETTO HEGELIANO DI
TOTALITÀ CONCRETA.

SI OPPONE AL
DETERMINISMO STO-
RICO TRADIZIONALE
E ALLA DIALETTICA
DELLA NATURA DI
ENGELS.

mondo umano, e il concetto di natura è una costruzione della cultura, collegata ai problemi pratici della società.

È probabile che queste opinioni si discostassero da quelle non solo di Engels, ma dello stesso Marx – che per altro non aveva mai affrontato direttamente questi temi. L'intenzione di Lukács non era criticare o rivedere Marx, bensì rilanciare alcuni suoi temi essenziali finora ignorati. E da questo punto di vista diede un contributo determinante alla messa in luce dei concetti di **alienazione** e di **feticismo**. La sua capacità di cogliere questi concetti è tanto più notevole in quanto nel 1923 non erano stati ancora pubblicati i manoscritti giovanili di Marx, in cui l'idea di alienazione-estraniazione è particolarmente sviluppata.

Invece la sua filosofia fu subito respinta dalla Terza Internazionale in quanto idealista: egli avrebbe considerato l'alienazione non semplicemente come una condizione sociale, ma come una specie di degradazione dello spirito ad un oggetto, a una cosa ("oggettivazione" o "***reificazione**"), che il socialismo avrebbe dovuto superare, realizzando la pienezza della hegeliana autocoscienza. Lukács fece autocritica e continuò a svolgere significative funzioni nella III Internazionale. Si schierò allora contro la tendenza che rifiutava l'alleanza con i socialdemocratici, sui quali pesava la responsabilità di aver sostenuto la guerra imperialista e di non aver riconosciuto la rivoluzione bolscevica, e difese la tesi per cui era necessaria un'alleanza con loro contro i nazisti.

Nel 1933 egli fuggì dalla Germania nazista per rifugiarsi in Unione Sovietica, dove però dovette rinunciare all'azione politica e si dedicò esclusivamente agli studi di storia della letteratura e di storia della filosofia. Di lui parleremo ancora (► Cap. 15, § 4).

La sua riscoperta del concetto di alienazione fa di lui l'iniziatore del successivo **marxismo occidentale** (P5, SdP, § 1 e Cap. 15, § 1, 2 e 3), per lo più decisamente prohegeliano, che si contrappose al marxismo-leninismo degli stalinisti. Un'altra figura molto significativa del marxismo occidentale, il comunista italiano **Antonio Gramsci**, sarà analizzata nel Cap. 15.

§ 5.2. Korsch

Un altro battistrada del marxismo occidentale fu **Karl Korsch** (1886-1961), militante dell'USPD (partito socialdemocratico indipendente – di sinistra) e poi del partito comunista. Durante il governo social-comunista dello Stato tedesco della Turingia appartenne alla commissione che si occupava della socializzazione delle fabbriche e sostenne la necessità del duplice potere economico e politico dei consigli operai. Nel 1923, dopo la sconfitta del tentativo di introdurre le sperate riforme rivoluzionarie, pubblicò *Marxismo e filosofia*, quasi contemporaneamente a *Storia e coscienza di classe*. Anche quest'opera attaccava la tradizione determinista e "attendista" della socialdemocrazia, e faceva riferimento alla soggettività operaia, alla dialettica come interprete della

RISCOPIRE LA CENTRALITÀ DEI CONCETTI DI ALIENAZIONE E FETICISMO IN MARX, MA È ACCUSATO DI IDEALISMO.

È CONSIDERATO L'INIZIATORE DEL MARXISMO OCCIDENTALE CONTRAPPESO AL MARXISMO-LENINISMO SOVIETICO.

ANCHE KORSCH DOPO LA RIVOLUZIONE RUSSA RIVALUTA HEGEL E LA TOTALITÀ CONCRETA.

IN UNA SECONDA
FASE SI ALLONTANA
DALLA DIALETTICA
HEGELIANA E SOTTO-
LINEA IN MARX IL
RIGORE LOGICO
E LA PRECISIONE
EMPIRICA.

realtà storico-culturale e al concetto hegeliano di totalità concreta. Korsch non solo criticava Engels, ma privilegiava il Marx del Manifesto, scritto nel clima del '48, e vedeva già nel Capitale un affievolirsi dello spirito rivoluzionario.

Anche questo libro fu condannato, ma l'autore uscì dalla Terza Internazionale e continuò la sua militanza nella sinistra consiliare. Fuggito ai tempi del nazismo in Inghilterra e poi in America, si distaccò dal filo-hegelismo del suo primo periodo, per cui Hegel era il rappresentante per eccellenza della rivoluzione borghese, e guardò con un certo interesse ai nuovi sviluppi scientifici e filosofici del Novecento, tra cui il *behaviorismo e il ***pragmatismo**. Aveva anche scambi intellettuali con Kurt Lewin, uno dei teorici della *psicologia della *Gestalt*. Il suo *Karl Marx* del 1938 ci mostra un Marx che, pur ereditando da Hegel determinate analisi storico-sociali sulla società e la cultura borghesi, non eredita invece la dialettica della contraddizione, ma procede con rigore scientifico e con attento esame dei fatti. Marx appare in quest'opera come scienziato e rivoluzionario insieme: attento ai fatti empirici e al rigore logico, nella sua analisi scopre e denuncia la strisciante crisi strutturale e il carattere antagonistico della società capitalista.

§ 5.3. Marxismo, utopia, speranza

Va infine ricordata un'altra posizione minoritaria nel marxismo, quella di **Ernst Bloch** (1885-1977), che ha sottolineato la componente *religiosa e millenaristica* del comunismo, a partire dal teologo rivoluzionario protestante Thomas Müntzer (◀ Vol. 2, Cap. 2) fino all'utopismo presente nello stesso movimento operaio. Bloch delinea le caratteristiche essenziali di un umanesimo comunista: la speranza, l'attesa di un mondo di giustizia e di fratellanza, il trascendimento dell'esistente, la proiezione verso un futuro migliore. L'**utopia**, considerata da Marx una forma di pensiero ingenuo, tipico del socialismo delle origini, viene recuperata ora come componente forte della rivoluzione operaia.

Fuggito in America dopo la vittoria del nazismo, Bloch vi scrive *Il principio speranza*: la **speranza**, la capacità di vedere le cose non statiche ma in movimento, di vedere nel presente la possibilità di un futuro migliore, è per lui non solo un principio della politica, ma anche il principio positivo fondamentale dell'esistenza individuale e collettiva. La previsione razionale del marxismo non è sufficiente a muovere gli uomini se manca la tensione della speranza e il riferimento a valori forti.

Egli tra l'altro racconta di aver assistito, poco prima dell'avvento del nazismo, ad una discussione pubblica tra un rappresentante del partito comunista tedesco e un rappresentante nazista. Il comunista entra e comincia a spiegare la caduta tendenziale del saggio di profitto secondo Marx, e la gente non riesce a seguire il suo discorso. Il nazista invece parla in termini concreti dei soldi che gli ebrei e i grandi finanziari avrebbero sottratto al popolo tedesco, e, parlando di valori come patria, casa, famiglia, fa presa sull'emozionalità del pubblico ed

esce tra gli applausi. Per Bloch dunque uno degli errori del marxismo è stato di staccare la razionalità dagli affetti: non basta enunciare il vero perché esso penetri nelle coscienze.

Non tratteremo invece in questo Cap. di **Antonio Gramsci**, che dopo Amadeo Bordiga fu segretario del Partito Comunista d'Italia. Gramsci fu rinchiuso nelle carceri fasciste a partire dal 1926 fino alla morte nel 1937, ma le sue opere più importanti, scritte appunto in prigione, furono pubblicate solo dopo la guerra, influenzando fortemente la cultura successiva (► Cap. 15, par. 1). La sua reinterpretazione del marxismo, che riprende temi hegeliani e crociani, è decisamente originale rispetto alla tradizione della Seconda Internazionale e assai lontana dal materialismo dialettico dell'ortodossia sovietica.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO

Storia e coscienza di classe di Lukács nella filosofia del Novecento

L'articolo di Stefano Petrucciani, che presentiamo qui, è stato pubblicato su Il manifesto del 21/06/2007 con il titolo Quella felice innovazione sul mondo delle cose ed è la recensione di Lukács, Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica (Edizioni Alegre 2007). Questo testo, solo ora tradotto in italiano, rispondeva alle accuse di idealismo mosse a Storia e coscienza di classe dai marxisti "ortodossi". Petrucciani coglie quest'occasione per sottolineare l'importanza di quest'ultimo libro, che ha messo in comunicazione il marxismo con i temi più importanti del pensiero del Novecento.

Se il marxismo filosofico è stato, qualsiasi cosa se ne voglia pensare oggi, un tassello fondamentale della cultura del Novecento, in esso un ruolo decisivo fu svolto dal libro che Georg Lukács scrisse nel 1922 e stampò l'anno dopo, *Storia e coscienza di classe*.

Nel periodo immediatamente successivo alla rivoluzione d'Ottobre, Lukács è schierato con i comunisti di sinistra, che nel 1920 danno vita alla rivista «Kommunismus» e che vengono prontamente bacchettati da Lenin, anche perché sostengono la tesi estremista del rifiuto di partecipare ai parlamenti borghesi.

Lukács allora era appena fuggito dall'Ungheria dopo aver partecipato, in qualità di commissario (cioè ministro) alla cultura, alla fallita rivoluzione comunista ungherese del 1919.

Ma la speranza che la rivoluzione russa possa innescare un processo a catena in Europa viene rapidamente perdendo consistenza: e il movimento comunista si viene chiudendo nel segno della bolscevizzazione dei partiti comunisti europei e della loro netta dipendenza da Mosca, unica roccaforte trincerata di fronte a un'Europa dove montano i fascismi.

È in questo contesto difficilissimo, dove le lotte intestine e le scomuniche si sprecano, che Lukács lancia, col libro del '23, la sua provocazione: una rilettura tutta filosofica, fortemente soggettivistica, del marxismo, che si gioca fondamentalmente su due piani. Da un lato legge la dialettica marxiana dialogando con tutto il miglior pensiero europeo, con Hegel, con Max Weber, col neokantismo [...]

Aggiungiamo che nell'Anima e le forme e in altri scritti premarxisti era presente anche l'influenza di Kierkegaard e della sua filosofia dell'esistenza.

Dall'altro rilancia il carattere soggettivo, quasi ***decisionista**, dell'azione politica rivoluzionaria; rivendicando, questa volta, la lezione politica di Lenin contro il ripiegamento oggettivista e ***determinista** che caratterizzerà, da lì in avanti, la filosofia ufficiale del movimento comunista [...].

Entrambi gli aspetti del libro di Lukács erano assolutamente indigesti ai custodi del marxismo ortodosso. Lukács viene immediatamente bollato come «idealista», e fatto oggetto di critiche pesanti alle quali risponde con il lungo testo inedito del quale viene ora pubblicata la traduzione italiana. [...]

Lukács è stato importante perché nel suo libro (e, parzialmente, in *Marxismo e filosofia* di Korsch, che esce nello stesso anno) viene riscoperta l'originaria vena dialettica del pensiero di Marx, che era stata occultata sia dal marxismo evoluzionista e positivista dell'ultimo Ottocento, sia dal marxismo neokantiano di personaggi come **Max Adler** [► § 2], sia dalle ortodossie alla Plechanov.

Il russo Plechanov, legato al pensiero dell'ultimo Engels ed incline al determinismo, era noto come strenuo difensore dell'ortodossia marxista.

Al centro della sua riflessione Lukács pone i concetti del feticismo e della «reificazione». Nella prima pagina del saggio più importante tra quelli che compongono il libro del '23 così esordisce: «dobbiamo renderci chiaramente conto che la questione del feticismo delle merci è un problema specifico della nostra epoca, del capitalismo moderno». È nel mondo delle merci, infatti, che il rapporto tra gli uomini, un rapporto che ha una forma storica, specifica, determinata, viene occultato e si presenta ad essi come se fosse un rapporto tra cose. Le cose e le leggi impersonali dominano la vita sociale, occultando i reali rapporti (di potere e di espropriazione) che ne sono alla base.

Ora, è noto che per Lukács solo la classe operaia, che produce col suo lavoro questo mondo sociale e che al tempo stesso ne è espropriata, ha le potenzialità per superare la reificazione, e per porsi dunque come il vero ***soggetto autopoietico** [cioè che crea o che forma se stesso] della storia, quello che l'idealismo tedesco aveva cercato invano.

Ma questa evidente «mitizzazione» nulla toglie alla centralità della questione

che Lukács solleva, e soprattutto alla fecondità di molti dei suoi temi per l'elaborazione di un pensiero critico del Novecento. Ricordiamone solo alcuni: il rilancio della categoria di totalità sociale (► Cap. 9, T1), che impedisce di pensare in modo meccanico il rapporto tra base economica e sovrastruttura giuridica, politica, ideologica; il rifiuto della dialettica della natura engelsiana che ha poi dato luogo al famigerato **Diamat** [materialismo dialettico] **sovietico**; la concezione storico-critica della scienza naturale, che ne mette in rilievo i presupposti e i condizionamenti sociali ed esclude perciò qualsiasi teoria della verità scientifica come «rispecchiamento»; e si potrebbe continuare a lungo.

Quanto al “rispecchiamento”, Lukács non credeva che la scienza potesse essere una semplice immagine speculare della natura, una rappresentazione della realtà del tutto obiettiva e neutrale rispetto ai valori etici e culturali e alle finalità sociali di chi effettua e di chi finanzia la ricerca, ma pensava che tali valori e finalità dovessero comunque in qualche modo condizionarla. Tutti questi temi hanno influenzato l'intera “Scuola di Francoforte” (► Cap. 15) e quasi tutto il cosiddetto “marxismo occidentale” (► Cap. 9, § 4), che si è posto fuori dell'ortodossia sovietica.

Ma con *Storia e coscienza di classe* non potrà fare a meno di confrontarsi anche il pensiero della parte avversa: non ha sbagliato, per esempio, chi ha visto nel grande libro di **Heidegger** del 1927, *Essere e tempo*, anche l'intenzione di proporre una lettura della reificazione alternativa a quella di Lukács, nel senso che una questione eminentemente storico-sociale è virata in una problematica esistenziale.

*Lukács in effetti aveva preso in considerazione la problematica esistenziale di Kierkegaard nelle sue opere pre-marxiste. Possiamo dire che le tematiche dell'inquietudine della scelta e dello scacco delle diverse scelte di vita della borghesia in *Storia e coscienza di classe* diventano spiegabili in relazione con la vuotezza dell'esistenza di questa classe, vista come pura accumulazione di merci e di potere economico senza progetto comune con il prossimo.*

Se vale la pena di rileggere Lukács, almeno quello del '23, è perché ha avuto il merito di reinserire la teoria di Marx nel miglior pensiero del Novecento; e perché di Marx ha valorizzato l'intuizione più geniale, quel feticismo delle merci il cui potere incantatorio continua a espandersi sulle nostre società, nonostante che il pensiero europeo abbia smesso da tempo di occuparsi di Marx.

L'autore scrive nel 2007, prima del manifestarsi della grande crisi economica globale. Dopo c'è stata una significativa ripresa del pensiero di Marx in gran parte del mondo, molto meno avvertita però in Italia.

CAPITOLO 10.

L'impatto delle nuove teorie scientifiche sulla filosofia

Il paradigma meccanicistico è stato il paradigma dominante in ambito scientifico per circa due secoli. Esso si fondava su due solidi capisaldi: la geometria di Euclide e la fisica di Newton. Un primo elemento di crisi di tale paradigma fu la scoperta delle geometrie non euclidee avvenuto nel corso dell'Ottocento (► Cap. 5, § 4); e un secondo elemento di crisi si presentò all'inizio del '900 quando alla fisica di Newton si affiancarono la Meccanica Quantistica e la Teoria della Relatività di Einstein (che per altro utilizza le geometrie non euclidee). Di fatto erano crollate le stesse fondamenta su cui si era sviluppata la scienza moderna, e questo avrebbe avuto delle importanti ricadute sulla filosofia. Queste importanti novità scientifiche, infatti, stimolarono la nascita dell'epistemologia, o "filosofia della scienza", come un ambito autonomo all'interno della filosofia, con delle tematiche ben definite e un linguaggio tecnico ben preciso. Parallelamente, le grandi novità nel campo della logica formale influenzarono il pensiero filosofico di Ludwig Wittgenstein, che contribuì alla nascita della "filosofia del linguaggio" come disciplina autonoma.

§ 1. Il contesto storico, culturale e scientifico da cui è nata la fisica del Novecento

L'Ottocento lascia al Novecento in eredità molti problemi: è ancora valido il paradigma meccanicistico? L'universo potrebbe morire di "morte termica"? Gli atomi esistono o sono solo un concetto?

Abbiamo segnalato nella Sintesi del periodo della Parte 3 (1870-1914) la nascita dell'*epistemologia, ma abbiamo rimandato l'esposizione dei grandi sviluppi della scienza che l'hanno stimolata. Essi sono alla base di quell'insieme di riflessioni che hanno portato a diverse concezioni epistemologiche contem-

ALLA FINE DELL'800
SI MOLTIPLICANO
LE SCOPERTE E LE
INVENZIONI, MENTRE
IL PARADIGMA
MECCANICISTICO È
SEMPRE PIÙ MESSO
IN DISCUSSIONE.

poranee: neoempirismo logico (o neopositivismo) del Circolo di Vienna, falsificazionismo di Popper e le varie forme di convenzionalismo, che esporremo in questo capitolo e nel Cap. 17.

Partendo dunque dagli ultimi decenni dell'Ottocento, possiamo dire che sono caratterizzati da uno *sviluppo accelerato di tutte le scienze e delle loro applicazioni tecnologiche*, favorite dal finanziamento degli istituti di ricerca da parte degli Stati, sul modello dell'appena costituito Impero Tedesco, e anche da parte di grandi industrie private ad alta tecnologia, come la tedesca Siemens. Proliferano le invenzioni rivoluzionarie, come la lampadina, il cinema, la radio e la più terribile, la dinamite, il cui inventore, ben conscio delle sue prevedibili applicazioni militari, istituì a mo' di riparazione il premio Nobel per la pace. Ad ogni modo diversi importanti fisici teorici (come Hermann Helmholtz, 1821-1894, ◀ Cap. 7, § 1, e il suo allievo Heinrich Hertz, 1857-1894) avevano una notevole preparazione filosofica, soprattutto riferita a Kant, e d'altronde gli iniziatori della filosofia empiriocriticista e del convenzionalismo, di cui parleremo fra poco, erano degli scienziati affermati. Non ci fu dunque all'epoca della crisi culturale di fine secolo una crisi della razionalità scientifica, come sostennero alcuni pensatori decadentisti, ma piuttosto la messa in discussione del **paradigma meccanicistico** e la nascita di una **nuova rivoluzione scientifica**, che avrebbe generato nei primi decenni del novecento da un lato la meccanica quantistica e dall'altro la teoria della relatività di Einstein.

IL PARADIGMA
MECCANICISTICO
È MESSO IN DIFFI-
COLTÀ DALL'IRRE-
VERSIBILITÀ DEI
FENOMENI TERMICI E
DALL'ENTROPIA.

Come abbiamo già visto nel paragrafo 4 del capitolo 5, tra gli sviluppi scientifici avvenuti nell'Ottocento che hanno iniziato a mettere in difficoltà il paradigma meccanicistico ci sono la nascita delle geometrie non euclidee e dell'elettromagnetismo. Accanto ad essi, è opportuno parlare anche della **termodinamica**, e in particolare della figura di **Ludwig Boltzmann** (1844-1906), inascoltato dalla comunità scientifica e morto suicida. Egli affrontò il problema dell'apparente **irreversibilità** dei fenomeni termici, apparso già nel corso dell'Ottocento. All'origine di esso c'è il fatto che il calore si sposta sempre da oggetti caldi a oggetti freddi, e mai viceversa, contraddicendo al principio della reversibilità dei fenomeni postulata dal paradigma meccanicistico, per cui i moti possono sempre procedere in un senso come in quello inverso. **Rudolf Clausius** (1822-1888) e **William Thomson Kelvin** (1824-1907) già nel 1864-1865 avevano introdotto, per descrivere i fenomeni termici irreversibili, il concetto di entropia, grandezza fisica che indica il grado di "disordine" di un sistema fisico. Secondo quanto affermato da questi due autori, in un sistema termico chiuso l'entropia (e dunque il disordine) tende spontaneamente ad aumentare. A partire da questo concetto di entropia venne formulata l'ipotesi, per un remoto futuro, della "morte termica" dell'universo, con l'annullamento di ogni forma di vita.

BOLTZMANN PRO-
PONE DI STUDIARE
I MOTI DEI GAS IN
TERMINI PROBABILI-
STICI E CREDE NELLA
REALE ESISTENZA
DEGLI ATOMI.

Le successive ricerche in termodinamica e meccanica statistica di **Boltzmann**, tra le quali ci sono risultati fondamentali come l'equazione della teoria

cinetica dei gas e la formulazione del secondo principio della termodinamica con la definizione rigorosa di entropia, inizialmente ignorate, sono ormai pietre miliari del pensiero scientifico. La sua opera è caratterizzata dal tentativo di applicare la **probabilità statistica** alla spiegazione dei fenomeni termici, studiando la distribuzione delle molecole all'interno dei gas.

Diverse sue grandi idee del tutto originali ed innovative, ad esempio quella sulla *reale esistenza degli atomi*, allora considerati soltanto espedienti per il calcolo e non entità reali, gli causarono pesanti critiche e l'ostracismo dei colleghi. Queste importanti idee furono valorizzate soltanto dopo la sua morte.

§ 2. La meccanica quantistica

La luce è un insieme di corpuscoli o è un'onda? E se fosse entrambe le cose?

§ 2.1. Un nuovo paradigma della fisica

La fisica del '900 nasce dallo studio della natura e del comportamento della luce. La relatività ristretta di Einstein, come vedremo successivamente, negò l'esistenza dell'etere luminifero (sostanza che si pensava esistesse per permettere la trasmissione delle onde luminose nel vuoto) e ipotizzò che la luce viaggiasse nel vuoto avendo la stessa velocità per tutti gli osservatori. La Meccanica Quantistica, invece, postulò la doppia natura della luce, sia corpuscolare che ondulatoria.

Per quasi due secoli sulla natura della luce si erano confrontate due scuole di pensiero: la luce è fatta di onde, come pensava Huygens, o di corpuscoli secondo l'idea di Newton? Quando **Max Planck** (1858-1947) nel 1900 introdusse l'idea di "quanti di energia" temeva di riaccendere un dibattito che si sperava ormai concluso. Molti anni prima, infatti, un esperimento di Thomas Young (1773-1829) sembrava aver segnato il trionfo definitivo della teoria ondulatoria.

Planck ipotizzò che lo scambio di energia tra luce e materia avvenisse non in modo continuo (con le onde) ma sotto forma di **quanti**: pacchetti discreti e indivisibili di energia. Non era nelle intenzioni di Planck, tuttavia, resuscitare l'idea che la luce fosse realmente composta da corpuscoli.

Seguì **Albert Einstein** (1879-1955) che nel 1905 spiegò l'*effetto fotoelettrico* (cioè l'emissione di elettroni da parte di un metallo colpito dalla luce) utilizzando l'idea dei quanti (che lui ribattezzò **fotoni**).

All'inizio del '900 molti fisici rifiutavano la natura atomistica del mondo microscopico (uno per tutti: Ernst Mach ► § 5). Nel 1897 un esperimento di J.J. Thomson portò alla scoperta dell'**elettrone**, e negli anni successivi si scoprì il numero di Avogadro (numero di molecole contenute in una mole di gas). Questi fatti, insieme alla redazione della tavola periodica degli elementi

SI RIPRESENTA L'ANNOSO PROBLEMA DELLA NATURA DELLA LUCE: CORPUSCOLARE O ONDULATORIA?

ALLE SOGLIE DEL '900 SI FA STRADA L'IDEA DELL'ATOMO GRAZIE ALLA SCOPERTA DELL'ELETTRONE E DEL NUMERO DI AVOGADRO.

ad opera di Mendeleev, fecero sì che l'idea atomistica si affermasse e che si cominciasse a ipotizzare una struttura interna degli atomi.

DUE MODELLI DI
ATOMO: "A PANETTO-
NE" (IL NUCLEO
DELL'ATOMO
CONTIENE DENTRO
DI SÉ GLI ELETTRONI)
E "PLANETARIO"
(GLI ELETTRONI
RUOTANO INTORNO
AL NUCLEO).

Il fatto che l'atomo sia elettricamente neutro e che contenga elettroni, fa pensare alla presenza di una carica positiva che bilanci quella negativa degli elettroni, e Thompson pensò a una sfera di materiale positivo che al proprio interno contenesse gli elettroni, così come il panettone contiene le uvette ("*modello a panettone*").

Ma un celebre esperimento di **Ernest Rutherford** (1871-1937) demolì questa possibilità provando che la quasi totalità della massa positiva dell'atomo fosse concentrata al centro e gli elettroni le ruotassero attorno, come i pianeti intorno al sole ("*modello planetario*").

BOHR E SOMMER-
FELD RENDONO
PLAUSIBILE IL MO-
DELLO PLANETARIO
MESCOLANDO LA
TEORIA CLASSICA E
LA NUOVA TEORIA
QUANTISTICA.

Ma il modello planetario risultava difficilmente compatibile con le leggi della fisica classica. L'idea però venne salvata dagli aggiustamenti di **Niels Bohr** (1885 – 1962). Il modello di Bohr, che elaborò insieme a Sommerfeld, spiegava tutti i fenomeni di origine atomica, ma non convinse tutti i fisici. In alcuni casi, infatti, venivano applicate le leggi della fisica classica, in altri casi quelle della nuova fisica senza che ciò fosse inserito in un quadro logicamente coerente.

L'ELETTRONE SI
COMPORTA SIA
COME UN'ONDA SIA
COME UN CORPU-
SCOLO.

La spiegazione verrà data nei primi anni Venti ad opera di **Louis Victor De Broglie** (1892-1987): nella sua tesi di dottorato del 1924 sostiene che non solo la luce si comporta sia come un'onda sia come un corpuscolo privo di massa (**dualismo onda-corpuscolo**) ma che anche l'elettrone (come anche le altre particelle subatomiche) ha questo comportamento. L'elettrone ha, perciò, una natura bivalente e ruotando intorno al nucleo si comporta effettivamente come un'onda.

§ 2.2. L'equazione di Schrödinger e il principio di indeterminazione di Heisenberg: interpretazione dei fenomeni quantistici.

TUTTE LE PARTICEL-
LE SUBATOMICHE
SI COMPORTANO
SIA COME ONDE SIA
COME CORPUSCOLI.
SCHRÖDINGER
TROVA L'EQUAZIONE
FONDAMENTALE
DELLA MECCANICA
QUANTISTICA.

Secondo De Broglie, dunque, *ogni particella subatomica (non solo l'elettrone) si comporta in modo duale avendo associata un'onda*. Queste onde hanno velocità di propagazione differenti a seconda della velocità della particella cui sono associate. De Broglie analizza anche che cosa avviene se una particella è immersa in un campo di forze (come per l'elettrone all'interno dell'atomo): le onde associate subiscono la rifrazione (deviano dal percorso rettilineo, si incurvano). Dunque una particella che si muove in un campo di forze ha un comportamento analogo a quello di un raggio di luce che si propaga in un mezzo dispersivo e rifrangente. Usando questa analogia, nel 1925 **Erwin Schrödinger** (1887-1961) ricava un'equazione che descrive la propagazione delle onde di De Broglie.

BORN SOSTIENE
CHE NON SIAMO
DESCRIVENDO
ONDE REALI, MA
ENTI PURAMENTE
MATEMATICI.

Successivamente **Max Born** (1882-1970) sostenne che le onde in questione non sono onde fisiche, ma di enti puramente matematici che ci danno la **probabilità** che una misura della posizione di una particella dia un certo risultato.

Un ulteriore passo avanti nella comprensione dei fenomeni quantistici avvenne nel 1927 quando **Werner Karl Heisenberg** (1901-1976) elaborò il **principio di indeterminazione**. Tale principio afferma che *quanto maggiore è la precisione nella misura della posizione di una particella tanto è grande l'incertezza nella misura della velocità e viceversa*. Analogamente, tanto è più accurata la misura dell'energia quanto più è indeterminato l'intervallo di tempo in cui la particella possiede quell'energia. Questo fenomeno non è dovuto a delle imprecisioni di misura o all'incapacità dello sperimentatore: *è la natura stessa (la natura microscopica) che esibisce tale comportamento*.

La meccanica quantistica demolisce alcuni capisaldi su cui è nata e si è sviluppata la fisica. Viene meno il concetto di **univocità della misura**: la misura delle grandezze quantistiche è frutto di un "sorteggio", è sottomessa al caso, nel senso che si ottengono misure diverse con probabilità diverse. Viene meno, perciò, anche il principio dell'**oggettività della misura**: lo sperimentatore con il suo processo di misurazione modifica la realtà che sta misurando, il che elimina la netta separazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto che sta alla base dello sviluppo della scienza moderna iniziato con Galileo.

Un esempio degli esiti paradossali descritti dalla Meccanica Quantistica è l'esperimento mentale noto come **gatto di Schrödinger**, proposto nel 1935 dal fisico da cui prende il nome. Tale esperimento mentale descrive la seguente situazione: una scatola contiene un gatto, una fiala di veleno, un martello e un atomo radioattivo. C'è anche un meccanismo che agisce in modo che, se l'atomo decade (e ciò avviene in maniera puramente casuale), il martello rompe la fiala e il gatto muore. Una persona ad un certo punto apre la scatola e constata se il gatto sia vivo o morto. Da un punto di vista quantistico quando la scatola è chiusa la situazione è caratterizzata dalle sovrapposizione di due stati che coesistono: stato gatto vivo e stato gatto morto. Quando apro la scatola si concretizza uno dei due stati. Se, per esempio, il gatto risulti vivo, *questo non ci permette di dedurre che un attimo prima dell'apertura della scatola il gatto fosse vivo*. Il gatto, sulla base delle leggi della Meccanica Quantistica, non era né vivo né morto ma era contemporaneamente vivo e morto.

La meccanica quantistica mette in luce, perciò, come le leggi valide per il **microcosmo** (il mondo dei fenomeni quantistici) siano sostanzialmente diverse dalle leggi che valgono per il macrocosmo (il mondo della nostra esperienza quotidiana, quello formato da oggetti percepibili con i nostri sensi). Si potrebbe sostenere, ad esempio, che il comportamento dei fenomeni quantistici costituisca una violazione del **principio di non contraddizione**: nel nostro mondo un gatto è vivo oppure è morto; *nel mondo dei quanti invece un gatto è contemporaneamente vivo e morto (così come un elettrone è contemporaneamente un'onda e un corpuscolo)*. Importanti conseguenze si hanno anche per quello che riguarda il **principio di causalità**: è l'atto stesso di aprire la scatola che determina se il gatto è vivo oppure è morto. Non si tratta, in altre parole,

PRINCIPIO DI INDETERMINAZIONE: UNA MAGGIORE PRECISIONE NELLA MISURA DELLA POSIZIONE DI UNA PARTICELLA CORRISPONDE A UNA MINORE PRECISIONE NELLA MISURA DELLA SUA VELOCITÀ.

LA MECCANICA QUANTISTICA METTE FINE ALLA CREDENZA NELL'UNIVOCITÀ E NELL'OGGETTIVITÀ DELLA MISURA.

L'ESPERIMENTO MENTALE DEL GATTO DI SCHRÖDINGER MOSTRA GLI ESITI PARADOSSALI A CUI È ARRIVATA LA MECCANICA QUANTISTICA.

NEL MICROCOSMO QUANTISTICO NON VALGONO LE LEGGI DEL MACROCOSMO.

di scoprire una realtà esistente indipendentemente dalla mia azione di aprire la scatola: è la mia stessa azione che determina le caratteristiche della realtà che sto esaminando. Molto discusse, infine, sono le implicazioni che la Meccanica Quantistica e il comportamento degli oggetti microscopici assumono per quello che riguarda il tema filosofico del **determinismo** (si veda, a tal proposito, la concezione di Laplace, ◀ Cap. 5, § 4). Per quanto, infatti, il comportamento delle particelle microscopiche sembri costituire una netta violazione della concezione deterministica del mondo, su questo tema si sviluppò un complesso dibattito tra chi ritenne il determinismo confutato dalla meccanica quantistica e chi lo considerò conciliabile con essa.

§ 3. Einstein e il paradigma della relatività

Quando Einstein elaborò la teoria della relatività ristretta era un semplice impiegato nell'ufficio dei brevetti di Berna.

Al nome di **Albert Einstein** è associata una delle più importanti rivoluzioni che hanno interessato lo sviluppo della fisica, quella dovuta alla elaborazione della **Teoria della Relatività**. Nato nel 1879 a Ulm, in Germania, abitò nel corso della sua vita in diverse nazioni, tra cui la Svizzera. Quando il nazismo prese il potere nel 1933 Einstein si trasferì negli Stati Uniti, dove rimase fino alla sua morte, che avvenne a Princeton nel 1955.

La fisica, prima che Einstein presentasse la sua teoria, era basata su due idee fondamentali:

- che esistesse lo spazio, quello della geometria euclidea, dentro il quale si muovono stelle e pianeti (**spazio assoluto**) e che esistesse un tempo che scorre uguale in tutto l'universo, come se ci fosse un unico orologio divino (**tempo assoluto**). Tali concetti sono dei capisaldi della fisica di Newton, e non erano stati messi in discussione fino a quel momento.

- che esistesse l'**etere luminifero**, concetto che serviva a spiegare la trasmissione della luce nel vuoto: se la luce è fatta di onde allora essendo le onde vibrazione di un qualche mezzo (le onde del mare sono vibrazioni dell'acqua, le onde acustiche sono vibrazioni dell'aria e senza aria il suono non si trasmette) per trasmettersi nel vuoto bisognava che il vuoto non fosse realmente vuoto.

Verso la fine dell'800 due fisici americani, Albert Abraham Michelson e Edward Morley, congegnarono un esperimento per provare l'esistenza dell'etere luminifero: se l'etere permea tutto l'universo e se la Terra gira attorno al Sole alla velocità di 29 km/secondo, allora la Terra dovrebbe essere investita da un vento di etere che soffia alla velocità di 29 km/s, e questo avrebbe alterato la velocità della luce di una quantità che la loro apparecchiatura avrebbe rilevato. Infatti, se, per esempio, in un giorno di calma di vento, un passeggero viaggias-

PER LA FISICA CLASSICA LO SPAZIO È QUELLO EUCLIDEO, IL TEMPO È LO STESSO OVUNQUE, L'ETERE LUMINIFERO È NECESSARIO PER SPIEGARE LA PROPAGAZIONE DELLA LUCE.

MICHELSON E MORLEY VOGLIONO DIMOSTRARE L'ESISTENZA DELL'ETERE LUMINIFERO, MA IL LORO ESPERIMENTO PORTA ALLA CONCLUSIONE CONTRARIA.

se sul tetto di un treno che corre a 100 km/h, sarebbe investito da un vento di 100 km/h e la velocità del suono sarebbe alterata di 100 km/h. L'esperimento fallì, e i due fisici chiesero alla comunità scientifica che cosa ci fosse di sbagliato.

§ 3.1. La relatività ristretta

Einstein sostenne che non c'era nulla di sbagliato nell'esperimento di Michelson e Morley, ma che semplicemente l'**etere non esiste**. Dato che non si riusciva a spiegare la trasmissione della luce nel vuoto, allora si è inventata una sostanza, l'etere luminifero, che avesse il solo scopo di spiegarla. La realtà, sostiene Einstein, è invece che *la luce viaggia nel vuoto alla velocità di circa 300.000 km/s e che tale velocità è la stessa qualunque sia il moto relativo di sorgente e osservatore*. Se io sono fermo rispetto alla sorgente che emette la luce o se mi muovo verso la sorgente o se me ne allontano, la velocità che misuro è sempre la stessa.

Basta questa ipotesi per sovvertire le idee newtoniane di spazio e di tempo assoluti. Il primo a saltare è il tempo assoluto: l'osservatore fermo rispetto a un evento ne misura una determinata durata temporale, ma ogni altro osservatore che si muova rispetto all'evento ne misura una **durata maggiore**: il tempo viene dilatato tanto più quanto è grande la velocità dell'evento rispetto all'osservatore (**dilatazione dei tempi**). E anche le distanze variano al variare della velocità relativa oggetto – osservatore: un osservatore che vede un'asta in movimento ne registra una **lunghezza minore** di quella rilevata da un osservatore fermo rispetto all'asta (**contrazione delle lunghezze**). Dal punto di vista matematico, Einstein esprime tali novità concettuali mediante le cosiddette “trasformazioni di Lorentz”, elaborate nel 1904 dal fisico da **Hendrik A. Lorentz** (1853-1928).

Ne segue che il tempo non è indipendente dalle coordinate spaziali di un evento, e quindi si deve parlare di **spaziotempo**. I punti dello spaziotempo, che rappresentano gli eventi, sono identificati da 4 coordinate interdipendenti, 3 spaziali e una temporale. Inoltre la geometria dello spaziotempo non è quella euclidea, bensì una geometria detta **pseudoeuclidea**. Queste idee, che costituiscono il contenuto della **relatività ristretta (o relatività speciale)** sono contenute in un articolo di Einstein per la rivista *Annalen der Physik* pubblicato nel 1905 e generarono un grande scompiglio nel mondo dei fisici.

§ 3.2. La relatività generale

Negli anni successivi Einstein inizia un percorso faticoso e lungo per affrontare l'altro problema posto dalla fisica newtoniana. La legge di gravitazione universale di Newton prevede che il sole attiri a sé i pianeti, e che questi si attirino tra di loro e attirino a loro volta i satelliti. Ma i contemporanei di Newton si chiesero: come fa il sole, così lontano, ad attirare i pianeti? Come può una forza trasmettersi a distanza, senza contatto?

Una prima spiegazione dell'azione a distanza arrivò nell'800 con la *teoria*

LA RELATIVITÀ RISTRETTA ASSUME COME INVARIANTE LA VELOCITÀ DELLA LUCE.

I CONCETTI DI SPAZIO E TEMPO ASSOLUTI DEVONO ESSERE ABANDONATI: I TEMPI SI POSSONO DILATARE E LE LUNGHEZZE SI POSSONO CONTRARRE.

TEMPO E SPAZIO SONO STRETTAMENTE LEGATI, PER CUI SI INIZIA A PARLARE DI SPAZIOTEMPO.

LO SPAZIO È UN CAMPO DI FORZE. PER EINSTEIN LE GRANDI MASSE INCURVANO LO SPAZIOTEMPO.

dei campi: il sole, i pianeti, le masse in generale, generano nello spazio circostante un **campo di forze** che è sostanzialmente una *distribuzione di energia nello spazio*. La gravitazione poteva così essere spiegata come un campo, il **campo gravitazionale**, analogo al campo elettromagnetico.

La risposta di Einstein a questo problema arrivò nel 1915 con la formulazione da parte sua della **Teoria della Relatività Generale**. Secondo quest'ultima *le grandi masse incurvano lo spaziotempo*, cosicché il moto di rotazione della Terra dipende dalla curvatura dello spaziotempo causata dal Sole. Il moto della Terra, che a noi appare ellittico, in realtà nello spaziotempo incurvato appare come un moto rettilineo uniforme.

In geometria si chiama geodetica la linea che descrive la distanza più breve tra due punti. Nel piano euclideo la **geodetica** è ovviamente la linea retta, e anche nello spazio tridimensionale euclideo la geodetica è una retta. Ma se già ci muoviamo sulla superficie della Terra, che possiamo approssimare con una superficie sferica, la geodetica non è più una retta perché la superficie non è piana, ma curva, e quindi rispetta le leggi di una geometria non euclidea (riemanniana). Su una superficie sferica la geodetica è l'arco della circonferenza massima, cioè di quella circonferenza che ha come centro il centro della Terra e che passa per i due punti.

Un aereo di linea che vada da Napoli a New York, che si trovano circa alla stessa latitudine, non percorre il parallelo che passa per le due città ma la sua rotta passa molto a nord, sulla Francia e addirittura sfiorando l'Inghilterra, perché percorre una circonferenza che passa per Napoli e New York ed ha per centro il centro della Terra, ossia una geodetica.

La prima legge della dinamica dice che un corpo non soggetto a forze o è fermo o si muove di moto *rettilineo* uniforme; in uno spazio curvo un corpo non soggetto a forze o è fermo o si muove lungo una geodetica a velocità costante.

Quindi il moto della Terra attorno al Sole, che a noi appare come una curva (un'ellisse poco eccentrica), è in realtà una geodetica dello spaziotempo incurvato dalla grande massa del sole. Così come un corpo non soggetto a forze si muove di moto rettilineo uniforme nel nostro spazio tridimensionale euclideo, allo stesso modo la Terra si muove non soggetta a forze lungo una geodetica di uno spazio quadridimensionale non euclideo incurvato dalla massa solare.

Un importante aspetto della Relatività Generale è il legame tra tempo e campi gravitazionali: *più il campo gravitazionale è intenso più il tempo ci appare rallentato*. Per esempio, gli orologi posizionati sui satelliti del GPS, che ruotano a 36.000 km di altezza, sono immersi in un campo gravitazionale meno intenso di quello che misuriamo sulla superficie terrestre, dunque il loro tempo ci appare scorrere più velocemente rispetto al nostro.

La Relatività Generale *riduce dunque la forza di gravità alla geometria dello spaziotempo* risolvendo il problema dell'azione a distanza di newtoniana memoria.

LO SPAZIOTEMPO
DI EINSTEIN NON
È EUCLIDEO: LA
DISTANZA PIÙ BREVE
TRA DUE EVENTI
NON È UNA RETTA.

LA TERRA CORRE
LUNGO UNA GEODE-
TICA IN UNO SPAZIO
INCURVATO DALLA
MASSA SOLARE.

LA RELATIVITÀ
GENERALE SOSTIENE
CHE VI SIA UN
LEGAME TRA IL
TEMPO E IL CAMPO
GRAVITAZIONALE.

§ 3.3. La relatività e le sue conseguenze

Il **superamento dei concetti di spazio assoluto e di tempo assoluto** attuato da Einstein mediante l'elaborazione della Teoria della Relatività ha una profonda rilevanza non soltanto nella storia della fisica, ma anche a livello filosofico e culturale. Tali idee sono dei capisaldi della teoria di Newton e furono il fondamento della fisica per moltissimo tempo. Per dare un'idea dell'importanza di queste idee basti pensare che esse assumono un ruolo di primo ordine anche nella filosofia di Kant, che si impegnò nel tentativo di dar loro un fondamento filosofico stabile. Lo spazio assoluto (ed euclideo) ed il tempo assoluto sono infatti da concepirsi, secondo Kant, come *forme a priori della sensibilità*. Con la Teoria della Relatività di Einstein queste idee vennero completamente superate, con conseguenze che hanno lasciato un segno indelebile nella storia della fisica e della cultura.

Facendo un discorso più generale, è opportuno sottolineare come sia le dirompenti novità apportate dalla Teoria della Relatività di Einstein sia quelle dovute alla Meccanica Quantistica abbiano avuto un ruolo centrale nel *superamento del paradigma della fisica classica inaugurato da Galileo e Newton*, e, a livello più specificatamente filosofico, della *concezione meccanicistica del mondo*.

Un problema ancora irrisolto in fisica, tuttavia, è l'*inconciliabilità teorica della Teoria della Relatività Generale con la Meccanica Quantistica*. Tale problema era già stato evidenziato da Einstein, che oltre ad elaborare la Teoria della Relatività aveva contribuito egli stesso a fondare la Meccanica Quantistica. Einstein, come Planck, non accettò mai le conclusioni a cui era arrivata la Teoria dei quanti, che considerava una teoria incompleta, e dedicò parte del suo lavoro a dimostrare questa tesi. In particolare egli contestava l'interpretazione della scuola di Copenaghen che faceva capo a Bohr e che sosteneva la natura probabilistica delle onde di De Broglie. Per sottolineare l'assurdità delle conclusioni a cui era arrivata la Meccanica Quantistica, Einstein ripeteva la celebre frase: *"Dio non gioca a dadi"*.

LA TEORIA DELLA RELATIVITÀ SEGNA UNA SVOLTA FONDAMENTALE NELLA STORIA DEL PENSIERO SCIENTIFICO E FILOSOFICO.

LA TEORIA DELLA RELATIVITÀ, INSIEME ALLA MECCANICA QUANTISTICA, HA PERMESSO IL SUPERAMENTO DELLA FISICA CLASSICA DI GALILEO E NEWTON.

EINSTEIN NON SI RASSEGNO' AL DISACCORDO TRA LA RELATIVITÀ GENERALE E LA MECCANICA QUANTISTICA (ANCHE OGGI UN PROBLEMA IRRISOLTO IN FISICA).

§ 4. Lo sviluppo della logica matematica a cavallo tra '800 e '900 e il problema della fondazione di un linguaggio logico-matematico rigoroso

Già i greci ponevano il dilemma: se dico "io mento", mento o dico il vero? La logica moderna è alla ricerca della soluzione di vecchi e nuovi dilemmi.

Il grande dibattito sulle geometrie non euclidee (◀ Cap. 5, § 4) portò i matematici a indagare i fondamenti su cui si basa la matematica e a studiare

BOOLE INIZIA A TRADURRE LA LOGICA IN CALCOLI ARITMETICI: NASCE LA LOGICA MATEMATICA.

più accuratamente le regole di ragionamento che si utilizzano per dimostrare i teoremi (logica matematica). La logica matematica subì una radicale rivoluzione in seguito al lavoro di George Boole.

Cartesio aveva trovato un modo di tradurre in formule algebriche le proprietà geometriche e a metà del secolo XIX **George Boole** (1815-1864) conduce un'operazione analoga: i passaggi logici possono essere tradotti in calcoli aritmetici.

Riducendo la logica a pura manipolazione di simboli, la logica sarebbe diventata più rigorosa. Questo processo di algebrizzazione della logica nel giro di qualche decennio avrebbe portato a uno sviluppo impetuoso della logica matematica.

§ 4.1. Il logicismo di Frege e Russell

È così che con **Gottlob Frege** (1848-925) nasce l'idea del **logicismo**: fondare tutta la matematica sulla logica. Quest'idea rappresenterebbe una possibile soluzione al problema ottocentesco di fondare su basi solide la matematica.

Frege fu uno studioso di grande ambizione, che nel corso degli anni suscitò moltissimo interesse tra i logici e i matematici, ma anche tra gli epistemologi e i filosofi. Il suo primo grande contributo fu la rifondazione della logica con l'impiego di una simbologia matematica. È del 1879 la sua opera *Ideografia*, in tedesco *Begriffsschrift*, cioè scrittura dei concetti. Il sottotitolo è *Un linguaggio formalizzato del pensiero puro, a imitazione di quello aritmetico*. Un tentativo del genere era stato fatto secoli prima da Leibniz e Frege lo porta a termine con successo, liberando la logica dall'eredità aristotelica della classificazione per specie e generi, e facendo della verità una funzione matematica delle proposizioni.

Frege pensava di superare attraverso il simbolismo rigoroso e le regole sintattiche di un linguaggio artificiale *l'imprecisione del linguaggio ordinario, causa di ambiguità e di equivoci*. Questo programma fu poi ripreso nel corso del Novecento dalle varie correnti della *filosofia analitica.

Egli mise a punto anche la distinzione tra ***significato e senso** (J. S. Mill in un senso simile aveva parlato di **denotazione e connotazione**). Per significato si intende *il riferimento all'oggetto del pensiero*, p.es. possiamo dire che il **significato** del nome Dante Alighieri è una persona nata a Firenze nel 1265 e morta a Ravenna nel 1321, che è **denotata** da questo nome. Ma questo oggetto può essere qualificato in molti modi. Possiamo indicarlo come "il sommo poeta", "l'autore della Divina Commedia", "l'uomo che amò Beatrice", ecc. Pur riferendosi allo stesso oggetto, queste espressioni lo fanno in un senso diverso e ci danno diverse informazioni. Il senso è dunque esprimere il riferimento all'oggetto attraverso nuove qualità, o **connotazioni**.

Frege si occupava di linguaggio e di logica da un punto di vista filosofico, ma la sua visione ontologica rimane molto schematica. Per lui il pensiero

IL PROGRAMMA DI
FREGE (LOGICIS-
MO) È QUELLO DI
FONDARE L'INTERA
MATEMATICA SULLA
LOGICA.

rigoroso non può avere come origine il soggetto psicologicamente inteso, i cui contenuti di coscienza restano privati, incomunicabili e diversi nei diversi soggetti, né si può dire che i concetti appartengono all'ambito degli oggetti materiali, come pensano i materialisti: si tratta di un terzo tipo di realtà, che esiste ed è vera o falsa indipendentemente dal fatto di essere pensata dai singoli, e per questo può essere comune ed identico per tutti. Si tratta di una specie di idealismo, ma non nel senso hegeliano, e invece piuttosto nel senso della teoria delle idee di Platone. Tra l'altro, quanto alla matematica, Frege non ne considerava i giudizi come sintetici (cioè come sintesi dell'intuizione del tempo e dello spazio, come sosteneva Kant), ma analitici, cioè pure forme, radicalmente a priori, che non danno nuova informazione.

Allo scopo di fondare la matematica sulla logica, Frege aveva costruito un sistema di simboli (tutt'ora usato dai matematici) e redatto un'opera meticolosa, *Grundgesetze der Arithmetik*, 1903 (*Le leggi fondamentali dell'aritmetica*), in cui a partire dalla **teoria degli insiemi** derivava l'intera matematica. Tuttavia quando Frege stava per dare alle stampe il secondo volume del suo libro ricevette una lettera di Bertrand Russell che lo informava che la teoria degli insiemi su cui l'opera si basava conteneva una fatale contraddizione. Frege accompagnerà l'uscita del libro con una postilla: "È difficile che uno scienziato si imbatta in qualche cosa di meno desiderabile del vedere buttato a mare i fondamenti del proprio lavoro quando lo ha appena finito. Sono stato messo in questa posizione dalla lettera del sig. Bertrand Russell proprio quando il lavoro stava per essere stampato."

La contraddizione individuata da Russell, nota come "**paradosso di Russell**", è la seguente:

Consideriamo l'insieme H di tutti gli insiemi possibili. Esso può essere diviso in due sottoinsiemi:

- il sottoinsieme A formato dagli insiemi che contengono se stessi: per esempio l'insieme di tutte le idee è a sua volta un'idea, dunque contengono se stessi.

- il sottoinsieme B formato dagli insiemi che non contengono se stessi: l'insieme degli elefanti non è un elefante, e l'insieme dei triangoli non è un triangolo.

Sia A sia B sono insiemi, dunque stanno in H e quindi o (aut) stanno in A o (aut) in B . Se ci si chiede se B sia contenuto in A o in B si arriva a una contraddizione: infatti

se B sta in A allora B appartiene a se stesso e dunque deve stare in B ;

se B sta in B allora non appartiene a se stesso, cioè non sta in B .

Russell prova così che la teoria degli insiemi elaborata da Frege è contraddittoria, e quindi inaffidabile.

Russell esprimerà quest'idea con il "paradosso del barbiere". In un villaggio gli uomini o si radono da soli o si fanno radere dal barbiere; se il barbiere non

RUSSELL SCOPRE UNA CONTRADDIZIONE NELLA TEORIA DEGLI INSIEMI DI FREGE.

LA CONTRADDIZIONE INDIVIDUATA DA RUSSELL PRENDE IL NOME DI "PARADOSO DI RUSSELL", DI CUI UNA VARIANTE È IL "PARADOSO DEL BARBIERE".

LA TEORIA DEI
TIPI DI RUSSELL
NON CONSENTE IL
SORGERE DI QUESTA
CONTRADDIZIONE
MA NON CONVINCE
TUTTI I MATEMATICI.

si rade da solo, è falso che il barbiere rada tutti quelli che non si radono da soli e, se il barbiere si rade da solo, allora non è vero che il barbiere rada tutti quelli che non si radono da soli.

L'ironia della storia vuole che **Bertrand Russell** (1872 – 1970) fosse anche lui un convinto sostenitore del logicismo e che tentasse, in modo diverso e cercando di evitare la contraddizione che aveva segnalato nell'opera di Frege, di derivare tutta la matematica dalla logica. Russell elaborò la cosiddetta **teoria dei tipi**, che espose nei *Principia mathematica* scritto a quattro mani con Alfred North Whitehead tra il 1910 e il 1913. La teoria dei tipi escogita un modo per far sì che non sia più possibile che vi siano insieme che contengono se stessi, in questo modo si riesce a salvare i risultati ottenuti da Frege evitando i paradossi. Come vedremo, sulla base del logicismo nella versione da lui elaborata, Russell elaborò una complessa visione del mondo, che chiamò atomismo logico, o anche realismo analitico, sulla quale torneremo tra poco (► § 6)

Tuttavia la sua teoria non convinse tutti i matematici: se la logica è pura combinazione di simboli e la matematica è derivata totalmente dalla logica, da dove hanno origine i contenuti della matematica? Come evitare che anche la matematica si riduca a simboli privi di contenuti?

In questo clima culturale si inserisce il lavoro del logico torinese **Giuseppe Peano** (1858 – 1932), figura di primo piano nel panorama della logica europea. Bertrand Russell è stato un suo grande estimatore, soprattutto del suo lavoro di assiomatizzazione dell'aritmetica.

§ 4.2. Le alternative al logicismo

Le principali proposte alternative alla teoria dei tipi di Russell arriveranno da **Leopold Kroneker** (1823-1891), **Henri Poincaré** (1854 – 1912) e **Luitzen Brouwer** (1881-1966), sostenitori della scuola di pensiero **intuizionista**, e da **David Hilbert** (1862-1943), fondatore del **formalismo**.

● Secondo **Brouwer** i paradossi derivano dall'utilizzo spregiudicato dell'infinito. Gli **intuizionisti** non accettano dimostrazioni per assurdo, rifiutando il principio del *tertium non datur*, e *pretendono che i teoremi di esistenza degli enti matematici indichino un procedimento finito per costruirli*, non ritenendo sufficiente provarne le non contraddittorietà. La tagliola che gli intuizionisti introducono manda al macero interi capitoli della matematica, che gli intuizionisti ritengono non sicuri (uno su tutti: i numeri reali). Afferma Kroneker: “I numeri interi sono opera di Dio, tutto il resto è opera dell'uomo”. Uno dei meriti che va ascritto al pensiero intuizionista è quello di avere costretto i matematici a una maggior accuratezza, privilegiando, quando possibile, i metodi finitisti e costruttivi. L'appellativo di “intuizionisti” deriva dall'idea che i numeri interi siano in qualche modo innati, frutto dell'intuizione di cui ogni essere umano è dotato.

LE PRINCIPALI ALTERNATIVE ALLA TEORIA DI RUSSELL SONO L'INTUZIONISMO E IL FORMALISMO.

SECONDO GLI INTUZIONISTI, I CONCETTI BASE DELLA MATEMATICA SONO COLTI CON L'INTUIZIONE.

●● L'altra alternativa alla teoria dei tipi di Russell è quella percorsa da **Hilbert**, fondatore della scuola logica del **formalismo**. Hilbert individua nel modo di realizzare l'edificio geometrico da parte di Euclide il segreto della solidità e del successo bimillenario della sua geometria. Egli ritiene che tale solidità derivi dalla sua struttura: Euclide pone alla base della sua geometria **definizioni** e **postulati**. Questi ultimi sono delle affermazioni semplici, vere ed evidenti su cui, utilizzando le regole del corretto ragionare, viene edificata la piramide rovesciata dei teoremi e di tutte le proposizioni deducibili dai postulati. Hilbert pensa a una struttura simile: alla base dei vari capitoli della matematica andranno posti gli **assiomi** (ai quali, a differenza dei postulati, non è più richiesto di essere veri ed evidenti), dai quali, utilizzando le regole della logica, verranno dedotti i teoremi. Negli stessi anni i matematici **Hernst Zermelo** (1871-1953) e **Abraham Fraenkel** (1891-1965) realizzano l'idea di Hilbert e individuano nove collezioni di assiomi che fondano la teoria degli insiemi evitando di cadere nella contraddizione rilevata da Russell.

HILBERT FONDA TUTTA LA MATEMATICA A PARTIRE DA UN INSIEME DI ASSIOMI CONVENZIONALI.

L'insieme di assiomi e dei teoremi di una teoria matematica si chiama **sistema formale**. In esso l'insieme degli assiomi deve rispondere a un criterio di economia: tra tutti i possibili insiemi di assiomi che servono per dimostrare gli stessi teoremi, il migliore è quello minimale.

IL SISTEMA FORMALE DELLA NUOVA MATEMATICA È COMPLETO E COERENTE?

Si pone, tuttavia, un problema: un sistema formale è **completo**? Tutto e solo ciò che è vero in una teoria matematica è dimostrabile all'interno di un sistema **formale**? È possibile provare che un sistema formale è immune da contraddizioni (cioè **coerente**)?

Hilbert prova che la coerenza della varie teorie matematiche è riconducibile alla coerenza dell'aritmetica. Diventa quindi prioritario provare la completezza e la coerenza di un sistema formale che contenga l'aritmetica. Il problema sarà risolto dal giovane e brillante **Kurt Gödel**.

§ 4.3. Gödel e l'incompletezza dei sistemi formali della matematica

Kurt Gödel (1906-1978) provò nel 1929, a soli ventitré anni, che un sistema formale che contenga la logica è completo e coerente (**teorema di completezza**): tutto e solo ciò che è vero nella logica è dimostrabile all'interno di un sistema formale, viceversa tutto ciò che è dimostrabile all'interno di un sistema formale è una legge della logica. Ma la vera questione era provare la completezza e la coerenza di un sistema formale contenente l'aritmetica, perché Hilbert aveva ridotto il problema della completezza e della coerenza della matematica alla completezza e coerenza dell'aritmetica.

GÖDEL PROVA LA COMPLETEZZA DEI SISTEMI FORMALI CONTENENTI LA LOGICA.

Anche su questo nel 1930 arrivò la risposta di Gödel: ogni sistema formale che consenta la costruzione dell'aritmetica **non** è completo e al suo interno **non** è dimostrabile la coerenza (**teorema di incompletezza**), cioè esistono delle affermazioni vere della matematica che non sono dimostrabili in un sistema formale.

I TEOREMI DELLA MATEMATICA NON POSSONO ESSERE TUTTI DIMOSTRATI IN UN SISTEMA FORMALE.

LA MATEMATICA
RICHIEDE L'INTER-
VENTO CREATIVO
DELL'UOMO.

Il meccanismo che Gödel utilizza per dimostrare ciò è il paradosso del mentitore: quando dico “*io mento*”, se mento dico la verità e se dico la verità mento. Prendendo spunto da tale paradosso, Gödel codifica con l'aritmetica un sistema formale all'interno del quale si dimostra un teorema che afferma di non essere dimostrabile.

La conclusione è che la *matematica è un'attività specificamente umana*. Se si fosse dimostrato il teorema di completezza dell'aritmetica questo avrebbe significato che un computer sufficientemente potente potrebbe, in linea teorica, sostituirsi all'uomo ed essere interrogato se una certa proposizione A è dimostrabile come teorema. A quel punto, infatti, il computer cercherebbe un percorso che partendo da A arrivi agli assiomi: se tale percorso esiste il computer lo troverebbe e A sarebbe un teorema del sistema formale e della matematica. In caso contrario, sarebbe invece un teorema la negazione di A. Ma le cose non stanno così e i teoremi della matematica sono il risultato di un duro lavoro della mente umana.

§ 5. Le epistemologie dell'empiriocriticismo e del convenzionalismo.

Per i positivisti le scienze empirico-matematiche sono il modello delle scienze sociali, e la filosofia ha solo il compito di fare un riassunto dei risultati scientifici. Ora invece è chiaro che le scienze hanno bisogno di un'epistemologia.

L'**empiriocriticismo** e il **convenzionalismo** furono due epistemologie che nacquero e si svilupparono sulla base di un continuo confronto con le novità scientifiche dell'epoca. Molti degli esponenti di questi due indirizzi furono essi stessi degli scienziati che contribuirono agli sviluppi scientifici che stavano avvenendo. Basti pensare all'importante contributo che diede Henri Poincaré, esponente del convenzionalismo, alle idee che sono alla base della teoria della relatività ristretta di Einstein.

§ 5.1. Mach e l'empiriocriticismo

Ernst Mach (1838-1916), principale esponente, insieme a **Richard Avenarius** (1843-1996) della filosofia **empiriocriticista**, fu uno studioso di fisica e di storia della scienza – una disciplina di cui a fine Ottocento si cominciava a sentire il bisogno, insieme all'epistemologia.

Come fisico Mach era stato convinto dalle sue ricerche che fosse necessario sostituire, come centro unificatore delle scienze, il paradigma della meccanica newtoniana con quello della termodinamica.

Come *epistemologo, criticò la teoria kantiana delle forme a priori, soste-

MACH RIPRENDE
TEMI DELL'EM-
PIRISMO DEL
SETTECENTO E
SOSTITUISCE ALLA
CAUSA LA FUNZIONE
COME RAPPORTO
REGOLARE TRA
FENOMENI.

nendo che le nostre categorie sono un risultato dell'adattamento all'ambiente. Per lui l'*osservazione* consiste nell'adattamento dei pensieri ai fatti, e la *teoria* nell'adattamento dei pensieri tra loro. Al posto del concetto di causa, propone il concetto di **funzione**, intesa come semplice *rapporto regolare tra determinati fenomeni*, che non pretende di spiegarli. Gli stessi fenomeni per lui non richiedono la credenza in una qualche realtà metafisicamente esistente sotto di loro. Mach riprende dunque le tesi di Berkeley e Hume. E l'empiriocritismo non rifiuta solo la metafisica classica, ma anche quella implicita nelle teorie scientifiche, che spesso postulano l'esistenza di oggetti, come gli atomi, la materia, ecc., al di là dei fenomeni. Rifiutò quindi l'idea dell'esistenza reale degli atomi.

Inoltre per lui *i fenomeni non possono essere detti né oggettivi né soggettivi, né interni né esterni*. Sono semplicemente fatti pubblicamente rilevati e riconosciuti (Avenarius, vicino alle posizioni di Mach, parla dell'esperienza che diventa oggetto della conoscenza scientifica come di una "**esperienza asserita**", cioè non semplicemente corrispondente ad un'esperienza privata, ma pubblicamente affermata).

La scelta tra teorie concorrenti equivalenti, piuttosto che determinata in base ad un metafisico criterio di verità, per Mach è determinata da un criterio di **economia**, cioè dalla loro capacità di descrivere i fenomeni e le loro funzioni nel modo più breve e chiaro.

Il fisico e matematico **Ludwig Boltzmann** (1844-1906) rifiutò il fenomenismo di Mach, sostenendo che la teoria deve osare di fare ipotesi che vadano oltre l'esperienza immediata, se vuol essere in grado di fare previsioni. E infatti più tardi – dopo la morte di Mach – fu possibile avere un'esperienza almeno indiretta e strumentale (col microscopio elettronico) dell'esistenza degli atomi, da lui sostenuta.

§ 5.2. Il convenzionalismo

Il matematico **Henri Poincaré** è tra i più importanti esponenti dell'**epistemologia convenzionalista**. In un'opera del 1902, *La scienza e l'ipotesi*, pur accettando che le idee dell'aritmetica derivino dall'intuizione, negava il carattere aprioristico (kantiano) dei fondamenti della geometria, che considerava **convenzionali**, cioè decisi dai loro creatori, e vincolati solo dal principio di non contraddizione. La scelta tra le varie geometrie è libera dal punto di vista della verità teorica, e può essere fatta sulla base della maggiore comodità applicativa (questa idea ricorda l'idea di economia degli empiriocritici). Poincaré pensa anche che le sue idee convenzionaliste possano essere applicate a varie teorie alternative della fisica.

Un altro matematico, **Edouard Le Roy**, che simpatizza per le concezioni di Bergson, estremizza questa tesi, sostenendo che le scienze sono una costruzione interamente convenzionale, frutto della creatività umana, e su di essa è *impossibile qualunque verifica e controllo*. Contro questa tesi, insorge lo stesso

L'ESPERIENZA È UNICA, NÉ INTERNA NÉ ESTERNA. PER VALERE DAL PUNTO DI VISTA SCIENTIFICO, TUTTAVIA, DEVE ESSERE "ASSERITA" PUBBLICAMENTE.

LA SCELTA TRA TEORIE CONCORRENTI DIPENDE DALLA LORO ECONOMICITÀ.

PER POINCARÉ I POSTULATI GEOMETRICI NON SONO FONDABILI KANTIANAMENTE A PRIORI, MA SONO CONVENZIONALI.

SE UNA SINGOLA
LEGGE È CONTRAD-
DETTA DALL'ESPE-
RIENZA. PRIMA
DI SCARTARE LA
TEORIA COMPLESSA
CHE LA CONTIENE, È
MEGLIO PROVARE A
MODIFICARLA.

Poincaré (che sostiene che comunque è l'esperienza che ci guida nella scelta tra due teorie fisiche), ed anche un altro convenzionalista, il fisico e storico della scienza **Pierre Duhem** (1861-1916) nell'opera *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura* (1906).

Duhem effettivamente non crede che una teoria fisica complessiva possa essere scartata semplicemente perché alcune delle sue proposizioni non coincidono con i dati dell'esperienza. *Una tale teoria è un insieme complesso di molte leggi*, e quando una delle conseguenze empiriche di una delle sue proposizioni non risulta verificata, non ha senso buttare via tutto l'insieme, e non è nemmeno possibile capire immediatamente quale parte della teoria sia causa dell'errore. La procedura più comune sarà quella di *correggere il sistema rendendolo più coerente e più economico*. Ma in questo modo la fisica ci permetterà un sempre migliore adattamento alla realtà.

Questa è stata chiamata interpretazione *olistica della scienza, e sarà respinta dai neopositivisti e da Popper, che considerano le tesi scientifiche passibili di verifica o, per lo meno, di falsificazione (► Cap. 17, § 2). Ma sarà ripresa circa cinquant'anni dopo da Quine (1908-2000), che contesterà la possibilità di verificare o falsificare le teorie scientifiche (► Cap. 17, § 5).

§ 6. Russell: "Atomismo logico", laicismo, pacifismo

Fautore del ragionamento rigoroso e della chiarezza scientifica, è altrettanto radicale nella difesa della giustizia sociale e dei diritti dell'uomo

Lord **Bertrand Russell** (1872-1970) non fu solo uno studioso di matematica e di logica, ma un filosofo in senso pieno, e un intellettuale che, nella sua vita lunghissima e molto attiva, svolse una funzione importante nella cultura e nell'opinione pubblica occidentale della prima metà del Novecento e nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale.

Discendeva da un'antica famiglia di nobili *whigs*, che avevano lottato contro l'intolleranza e l'assolutismo e che poi nell'Ottocento avevano aderito al liberalismo progressista, ed era in stretta relazione con i più importanti scienziati e intellettuali inglesi della sua epoca (come Whitehead, già ricordato, e il grande economista Keynes ► Cap. 19, § 3) e del mondo occidentale, come Einstein e Wittgenstein (► § 7). Acquisita una grande fama come scienziato e filosofo, la spende nelle sue lotte per la pace, per la giustizia sociale e per la libertà politica, e anche sessuale.

Nei primi decenni del Novecento, sulla base dei suoi studi specialistici in matematica e logica elabora una innovativa epistemologia, che avrebbe influenzato a lungo il neo-empirismo logico, una delle grandi tendenze del Novecento (► § 8). Forte dei suoi studi logico-matematici e dei contributi di

LORD RUSSELL
DEDICA LA SUA VITA
ALLA SCIENZA E
ALLA LOTTA PER LA
PACE, LA GIUSTIZIA
SOCIALE E LA
LIBERTÀ POLITICA – E
ANCHE SESSUALE.

LA SUA FILOSOFIA
DELLA SCIENZA
VUOLE INTEGRARE IL
METODO LOGICO-MATE-
MATICO RIGOROSO
E IL RIFERIMENTO
PUNTUALE ALLA
REALTÀ EMPIRICA.

Peano, pensa che la nuova filosofia possa giustificare per le diverse discipline scientifiche l'impiego degli strumenti di ragionamento e di calcolo chiariti dal logicismo. Il suo articolo del 1918, *Filosofia dell'atomismo logico*, propone una filosofia che permetta di unificare due importanti componenti del pensiero scientifico moderno: **il metodo logico-matematico rigoroso e il riferimento puntuale alla realtà empirica**.

Gli atomi di cui si parla in quest'opera non sono quelli della fisica, ma atomi logici. Alla base di ogni ragionamento scientifico ci sono **proposizioni atomiche**, cioè semplici, non più scomponibili, che fanno riferimento alla realtà empirica, perché descrivono in modo chiaro ed univoco un **fatto atomico**, anch'esso non scomponibile. I fatti atomici di cui parla sono i dati di base minimi cui fanno riferimento le diverse scienze: macchie di colore, suoni, eventi anche momentanei, ecc. Partendo da questa base irriducibile di realtà, esprimibile in **proposizioni atomiche**, è possibile descrivere la congiunzione dei fatti atomici in più complessi **fatti molecolari** attraverso **proposizioni molecolari**. Poi, sulla base delle procedure della logica matematica, si potranno collegare indefinitamente in modo rigoroso ulteriori complessi di fatti, e ordinarli fino ad enunciare **proposizioni generali** che li sintetizzino. Tuttavia Russell non pretende che queste proposizioni rappresentino leggi reali e assolutamente universali, ma le considera dei risultati statistici. Saranno possibili quindi perfezionamenti e ampliamenti di esse.

In sostanza, Russell dà per scontato che i nostri sensi e *i nostri strumenti scientifici di osservazione siano in grado di darci un riferimento alla realtà chiaro ed univoco*. Questa tesi era giustificata dai grandi successi della scienza, ma sarebbe stata in seguito sottoposta a severa critica (► Quine, Cap. 17 § 5). Contemporaneamente, come Frege, dà per scontato anche che *le strutture della logica siano oggettivamente valide e non dipendano dalla psicologia del soggetto* – una sorta di idealismo platonico della realtà logica, come abbiamo detto, che non avrebbe mancato di suscitare critiche da varie parti.

Dunque si tratta di tesi ontologiche, e del resto Russell stesso chiama la sua filosofia anche “realismo analitico”.

La teoria dell'atomismo logico era stata originata, tra l'altro, dall'incontro di Russell con un giovane logico e filosofo straordinario, l'austriaco Ludwig Wittgenstein, che aveva conosciuto nel 1911 e che sarà uno dei grandi protagonisti della filosofia del Novecento (► § 7).

§ 6.1. Morale, politica e critica della religione

Russell fu sempre un accanito sostenitore del valore del metodo scientifico e, quando il suo logicismo e il suo realismo empiristico furono criticati con forti argomenti, continuò a sostenere che questo genere di filosofia resta comunque il migliore disponibile. Difendendo le verità scientifiche, egli però *considerava la morale, l'estetica e la religione non fondabili razionalmente*.

LE PROPOSIZIONI ATOMICHE DESCRIVONO I FATTI ATOMICI E POSSONO ESSERE COLLEGATE IN PROPOSIZIONI MOLECOLARI, FINO ALLE PROPOSIZIONI GENERALI (LE LEGGI).

PER RUSSELL POSSIAMO CONOSCERE LA REALTÀ EMPIRICA IN MODO CHIARO, UNIVOCO E OGGETTIVO.

MORALE, ESTETICA E RELIGIONE SONO FUORI DELL'AMBITO DEL SAPERE RAZIONALE.

RUSSELL DALLA 1A GUERRA MONDIALE ALLA GUERRA DEL VIETNAM SI BATTE PER LA PACE. CONDANNA L'ARMAMENTO NUCLEARE. FONDA IL TRIBUNALE RUSSELL PER I DIRITTI DELL'UOMO.

LOTTA PER IL LIBERO AMORE E RIFIUTA IL CRISTIANESIMO.

Questa posizione, che del resto abbiamo trovato in altri intellettuali autorevoli come Weber, rimase prevalente in gran parte della filosofia del Novecento e soprattutto tra gli epistemologi.

Le numerose campagne etico-politiche di Russell sono così di fatto fondate sui sentimenti di solidarietà e di compassione. Di fronte agli orrori della guerra di trincea, egli si oppose radicalmente alla Prima Guerra Mondiale, e fu anche imprigionato per questo. Nel caso del nazismo invece ritenne il pacifismo e lo spirito di conciliazione insufficienti e giustificò l'intervento armato. Dopo l'atomica di Hiroshima del 1945, quando tra Usa e Urss c'era il rischio di un conflitto nucleare, insieme ad Einstein fu uno degli animatori del movimento per il disarmo nucleare. Dopo lo scoppio della guerra del Vietnam nel 1965 invitò i giovani americani alla renitenza alla leva e, per mettere sotto accusa gli Stati Uniti invasori, fondò insieme al grande filosofo francese Sartre (► Cap. 15, § 5) il **Tribunale internazionale contro i crimini di guerra**, detto poi **Tribunale Russell**. Questo tribunale, che, senza poteri, giudica i fatti sulla base dei diritti umani, è stato e resta un fattore importante nell'opinione pubblica internazionale.

La sua lotta a favore del libero amore nasce egualmente da una concezione naturalistica e solidale dell'uomo, e dalla sua opposizione alla repressiva ed ipocrita morale sessuale vittoriana. Anche il suo rifiuto del cristianesimo è in parte motivato dalla morale sessuale della tradizione cristiana. Le sue critiche sono raccolte in *Perché non sono cristiano*, pubblicato nel 1957. Sul piano teorico il suo rifiuto della dogmatica cristiana tradizionale riprende le demolizioni delle prove dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima della tradizione critica occidentale. Pur condividendo diversi aspetti dell'etica di Cristo, egli ne critica diverse incoerenze teoriche, tra cui la condanna ad una pena eterna dei trasgressori.

Russell è anche autore di una spiritosa e brillante *Storia della filosofia occidentale*, in cui, con un approccio analogo a quello dei marxisti, mostra i condizionamenti sociali dei filosofi.

§ 7. Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein, nel Tractatus Logico-Philosophicus, si occupa di logica, proseguendo le ricerche fatte da Frege e Russell, ma alla fine dell'opera parla del "mistico". Che rapporto ci può essere tra la logica e il misticismo?

WITTGENSTEIN NASCE IN UNA FAMIGLIA RICCA, IMPORTANTE ED ECCENTRICA.

Ludwig Wittgenstein nacque a Vienna nel 1889, in una delle famiglie più ricche e importanti della città, in cui però non mancarono casi di eccentricità e pazzia (i due fratelli maggiori morirono suicidi). Ludwig era il più

piccolo di cinque fratelli e di tre sorelle e veniva considerato il figlio intellettualmente meno dotato della famiglia; per questo motivo fu iscritto alla Realschule di Linz, corrispondente, oggi, ad un Istituto Tecnico ad indirizzo meccanico. Conclusi gli studi superiori, si dedicò all'ingegneria appassionandosi alla matematica e successivamente ai suoi fondamenti logici, ossia al **logicismo** (◀ § 4). Lesse le opere di **Frege** e lo incontrò a Jena per discutere di logica. Quest'ultimo gli consigliò di studiare con Bertrand **Russell** presso il Trinity College di Cambridge. Wittgenstein in effetti studiò a partire dal 1911 sotto la guida di questo docente, ma contemporaneamente influenzò il suo maestro nell'elaborazione dell'**atomismo logico**, come Russell stesso ammise. Nel 1914 decise di arruolarsi per combattere nella Prima guerra mondiale. Durante la guerra completò il *Tractatus Logico-Philosophicus* che venne pubblicato nel 1921 grazie all'aiuto di Russell.

Lo scopo di quest'opera, si dice nella Prefazione, era quello di “tracciare un limite al linguaggio”, di stabilire cioè ciò che il linguaggio può e ciò che non può dire, e l'autore è convinto di aver raggiunto tale obiettivo, pur riconoscendo il suo grande debito teorico con Frege e Russell.

Wittgenstein intende spiegare come il linguaggio possa rappresentare il mondo. Il mondo è per lui l'insieme di “tutto ciò che accade”, e ciò che accade sono appunto i fatti nel loro complesso, dei quali i più semplici e indivisibili sono i **fatti atomici** (nella traduzione inglese del *Tractatus* si usa questo termine, già impiegato da Russell, mentre Wittgenstein utilizza l'espressione “stati di cose”, in tedesco *Sachverhalten*). Questi fatti sono a loro volta la connessione tra cose, tra oggetti semplici. “Accadere” significa appunto che due oggetti si trovano in un certo momento in un certo rapporto. “La penna è sul tavolo”, “oggi Paolo ama Maria”, “ieri Pietro ha pescato una trota”, sono fatti che accadono.

Nel linguaggio sono i nomi che ***denotano** gli oggetti semplici, cioè che “stanno per” essi. Dunque i nomi non hanno bisogno di assomigliare agli oggetti: essi li indicano come fa un cartello stradale. Ma per Wittgenstein gli oggetti non esistono separatamente, come corpi inerti (come gli atomi dell'atomismo antico che possono vagare separatamente nello spazio). Sono invece sempre in connessione tra loro, e proprio tale connessione è il fatto (ciò che accade). La **proposizione elementare** (atomica, nel linguaggio di Russell) **descrive** appunto un fatto atomico, raffigurando la connessione tra gli oggetti che la compongono, l'azione dell'uno sull'altro.

Come avviene questa raffigurazione, questa descrizione? Attraverso la circostanza che la **forma logica** di tale proposizione ha la stessa forma della struttura reale degli oggetti connessi. C'è un **isomorfismo** (eguaglianza di forma) tra il linguaggio e la realtà. Inoltre le proposizioni elementari si possono combinare – secondo precise regole di sintassi – in proposizioni complesse (molecolari) che descrivono fatti complessi.

LO SCOPO DEL TRACTATUS È STABILIRE CIÒ CHE IL LINGUAGGIO PUÒ E NON PUÒ DIRE.

IL MONDO È TUTTO CIÒ CHE ACCADE. I FATTI ATOMICI (O “STATI DI COSE”) SONO CONNESSIONI TRA COSE, TRA OGGETTI.

I NOMI DENOTANO (“STANNO PER”) GLI OGGETTI. LE PROPOSIZIONI ELEMENTARI DESCRIVONO I FATTI.

LA FORMA LOGICA DELLA PROPOSIZIONE CORRISPONDE ALLA STRUTTURA REALE DEGLI OGGETTI CHE DESCRIVE.

IL LINGUAGGIO
RIGOROSO DESCRIVE
LA REALTÀ IN MODO
OGGETTIVO: PER
ESSO IL SOGGETTO
NON ESISTE. IL
LINGUAGGIO È PUB-
BLICO ED È A SUA
VOLTA UN FATTO.

LE PROPOSIZIONI
SONO VERE O FALSE
A SECONDA CHE
ESPRIMANO O NO
LA STRUTTURA DEI
FATTI E HANNO UN
SENSO SOLO SE SI
RIFERISCONO A FATTI
POSSIBILI.

LA LOGICA NON CI FA
CONOSCERE NULLA,
MA CI MOSTRA LA
FORMA DEL NOSTRO
LINGUAGGIO.

CAUSALITÀ E LEGGI
DI NATURA SONO
CONCETTI UTILI A DE-
SCRIVERE LA REALTÀ,
MA NON CI PERMET-
TONO DI CONOSCERE
IL FUNZIONAMENTO
NECESSARIO DEL
MONDO.

Potremmo dire che un linguaggio rigoroso e oggettivo descrive la realtà come un modello descrive un incidente stradale: la forma e la posizione delle vetture raffigurate è collocata sulla pianta della strada come lo sono le vetture nella strada reale. Questa rappresentazione prescinde del tutto dalla soggettività, anzi, per Wittgenstein, *il soggetto propriamente non esiste*: non è nel mondo, ma è un limite (inconoscibile) del mondo, proprio come l'occhio non è mai compreso nel suo stesso campo visivo.

Il linguaggio dunque per Wittgenstein è uno dei fatti del mondo, dotato solo della capacità di “stare per” altri fatti; è qualcosa di pubblico e di oggettivo, non di soggettivo.

Abbiamo detto che i nomi ***denotano** gli oggetti, e che cioè il loro ***significato** sono gli oggetti; quanto alle proposizioni esse hanno ***senso** se descrivono una connessione realmente possibile di oggetti, come “oggi ho pescato una trota”, e **sono vere o false** a seconda che corrispondano o no alla struttura reale dei fatti (“oggi ho pescato una trota” è vera solo se effettivamente l’ho pescata). I nomi dunque hanno un significato, e cioè un **referente** nella realtà empirica (indicano un oggetto, p. es. la trota), ma ci servono prima di tutto come elementi delle proposizioni che descrivono i fatti. Le proposizioni hanno un **senso**, in quanto si riferiscono ad un fatto possibile e servono a dirci se questo fatto possibile è anche reale. Esse ci danno un’informazione sullo stato effettivo della realtà (la distinzione tra senso e significato proveniva da Frege, come sappiamo).

Wittgenstein elabora poi una accurata teoria della “funzione di verità” delle proposizioni complesse. La loro verità dipende appunto dal modo in cui si articolano tra loro le proposizioni semplici, vere o false che siano, che le compongono. Questa teoria serve a perfezionare il programma logicistico di Frege e di Russell e va al di là della nostra trattazione filosofica.

Invece per filosofia del linguaggio è rilevante la sua trattazione delle proposizioni della logica. Esse non “stanno per” nessun fatto reale. Sono infatti **tautologie**, cioè **proposizioni analitiche** (come la proposizione $A=A$), prive dunque di contenuto empirico (analogamente Kant parlava di giudizi analitici). Ci “mostrano” soltanto quali sono le proprietà formali delle proposizioni e del linguaggio, e del mondo stesso, che ha la stessa forma del linguaggio (il verbo “**mostrare**” – far vedere, indicare con un gesto, accennare – è usato spesso da Wittgenstein in contrapposizione a “dire” chiaramente e con certezza, come fanno le scienze naturali). Le proposizioni della logica non ci possono essere confermate in nessun modo dall’esperienza, ed essa non può nemmeno smentirle. Esse non ci danno alcuna singola informazione sul mondo, ma ce ne fanno intuire la struttura.

Infine è filosoficamente rilevante invece la sua concezione della **causalità**. Per lui il mondo è costituito solo da nessi tra oggetti (i fatti che accadono), ma non conosciamo nessuna vera ragione per dire che dovrebbero accadere certi

fatti piuttosto che altri, né che ad un certo fatto dovrebbe seguirne un altro, secondo il classico rapporto di causa-effetto. Le “leggi della natura” sono semplicemente le **descrizioni** più semplici possibili dell'insieme dei fatti, ma non hanno alcuna vera necessità.

Per questo *la scelta tra il meccanicismo newtoniano e un altro sistema di meccanica generale è una scelta basata sulla semplicità della sua descrizione del mondo* (Wittgenstein allude al *rasoio di Ockham, non diversamente da quanto fa Mach col suo principio di economia). Ma, in sintesi, non possiamo conoscere il mondo nella sua essenza.

LA SCELTA TRA UN SISTEMA DI MECCANICA GENERALE E UN ALTRO È UNA SCELTA “ECONOMICA”.

§ 7.1. Il mistico

Il perfezionamento del programma logicistico e dell'atomismo logico riguarda essenzialmente il mondo in quanto è misurabile e rappresentabile in modo chiaro e non ambiguo. Questo è anche l'unico mondo che possiamo conoscere. *I limiti del nostro linguaggio* sono anche *i limiti del nostro mondo*. I problemi della metafisica nascono da un uso non appropriato del linguaggio e sono in sostanza pseudo-problemi.

Aver trovato un linguaggio capace di descrivere il mondo costituito in questo modo, dotato di questi limiti, era forse il coronamento del programma filosofico di Russell, ma Wittgenstein ha anche qualcos'altro da aggiungere. Il mondo descrivibile dei fatti che accadono indubbiamente *è*, ma *è* (esiste) anche un'altra dimensione della realtà, che egli chiama “il mistico”. Essa comprende l'etica, l'estetica, la religione e tutti i possibili **valori** di cui non è possibile parlare in modo rigoroso, e su cui perciò “*si deve tacere*”. Il mistico non si conosce attraverso una descrizione linguistica rigorosa, ma tuttavia “*si mostra*”.

NON SI PUÒ PARLARE RIGOROSAMENTE DI ETICA, ESTETICA, RELIGIONE E DEI VALORI IN GENERE; SU TUTTO CIÒ SI DEVE TACERE.

Dunque, risolti i problemi della teoria logicistica, secondo Wittgenstein non si sono nemmeno sfiorati i problemi che veramente contano nella vita. Il silenzio che il filosofo si impone su di essi assomiglia a quello dei mistici medievali di fronte al mistero. Egli si era convertito alla spiritualità cristiana durante la guerra grazie alla lettura di Tolstoj; tuttavia si è sempre dimostrato molto propenso a contravvenire al suo stesso precetto, dispensando innumerevoli giudizi di valore (anche piuttosto forti) sui costumi della società inglese (nella quale sarebbe vissuto a partire dal 1929), sull'arte, sulla musica, eccetera.

CIÒ SU CUI BISOGNA TACERE È CIÒ CHE CONTA VERAMENTE.

Wittgenstein, se da un lato ha fortificato il discorso della scienza moderna considerata dentro i suoi propri limiti, ha messo in luce proprio la sua povertà dal punto di vista esistenziale e vitale, e può essere considerato uno pensatori moderni che ha saputo mettere in luce il problema del **tragico**, come avevano fatto Schopenhauer e Kierkegaard.

Geniale e imprevedibile, egli alcuni anni più tardi, dopo aver fatto il maestro elementare per un periodo, avrebbe rimesso in discussione tutta la teoria del *Tractatus* e dato inizio ad una filosofia del linguaggio interamente diversa (► Cap. 18, § 2).

§ 8. L'empirismo logico

Siamo di fronte ad un “nuovo positivismo”, dopo che quello vecchio era scomparso anche in seguito al crollo delle certezze della meccanica classica.

§ 8.1. Il circolo di Vienna: empirismo logico e concezione scientifica del mondo

IL CIRCOLO DI VIENNA RIUNISCE SCIENZIATI CHE VOGLIONO RIFLETTERE SUL SENSO GENERALE DELLE TRASFORMAZIONI DELLA SCIENZA IN CORSO.

È stato dato il nome di **circolo di Vienna** (1922-1936) ad un gruppo di giovani scienziati (il fisico e fondatore del circolo Morritz Schlick, il fisico e logico Rudolf Carnap, il sociologo Otto Neurath, il matematico Hans Hahn e diversi altri) che si riunivano in un caffè di Vienna tutti i giovedì a partire dal 1922 per discutere delle dirompenti novità del mondo della scienza (ma anche di politica, di cultura e di attualità). Il circolo è stato il centro dello sviluppo di una grande trasformazione dell'epistemologia e dell'intera filosofia, che, col nome di **empirismo logico** o più genericamente di **neopositivismo**, avrebbe investito l'Europa e gli Usa almeno fino agli anni Sessanta-Settanta. Il manifesto del circolo, che prende nel 1925 il nome ufficiale di “Associazione Ernst Mach”, è *La concezione scientifica del mondo*, pubblicata nel 1926.

L'EMPIRICRITICISMO, L'ATOMISMO LOGICO E IL TRACTATUS DI WITTGENSTEIN SONO ALLA BASE DEL PROGRAMMA NEOEMPIRISTA.

Il circolo nasce, dunque, con lo scopo di riflettere sulla scienza e sul suo metodo, tematiche divenute urgenti a seguito delle recenti novità scientifiche (come quelle dovute alla teoria della relatività di Einstein e alla meccanica quantistica). Le origini più specificatamente filosofiche dell'empirismo logico sono, invece, nella ● filosofia **empirista** di Mach, che reagisce alla crisi del meccanicismo proponendo una forma di empirismo *radicale*, ben diverso dal materialismo semplicistico di molti positivisti: come sappiamo, per Mach esistono solo i fenomeni, che non sono in quanto tali né interni né esterni, né oggettivi né soggettivi. Ma una potente ispirazione viene anche dall'●●● **atomismo logico** di Russell, che fornisce un linguaggio rigoroso utilizzabile dalla diverse scienze (incluse quelle dell'uomo): esso permette di formalizzarle, allo scopo di *unificare le scienze secondo il progetto illuministico*, ripreso dal circolo. Ma ancora più importante è la lettura del ●●●● *Tractatus* di Wittgenstein, che sviluppa il pensiero di Frege e di Russell, e sostiene che *il significato di una proposizione complessa è riducibile a quello delle proposizioni elementari che la compongono*, le quali si riferiscono ai **fatti** del mondo, e possono essere vere o false, ma l'accadere dei fatti del mondo non è determinato da alcun ordine garantito.

LA NATURA NON È PIÙ CONSIDERATA COME UN ORDINE IMMANENTE NECESSARIO

Questo riferimento ai fatti delle formule del formalismo logico e matematico avviene nell'ambito di un empirismo sempre più scettico. E non solo nei confronti della tradizionale metafisica della trascendenza, ma anche dell'ingenua metafisica naturalistica di molti positivisti e materialisti. La spiegazione causale non appare più in nessun modo fondata sull'azione di leggi oggettive, nell'ambito di una concezione della natura considerata come un **ordine im-**

manente necessario. Le leggi delle diverse scienze sono considerate il modo più semplice ed economico (nel senso empiriocriticista) per descrivere (provvisoriamente) la realtà – in corrispondenza del livello delle conoscenze empiriche che si accumulano progressivamente.

Secondo l'empirismo logico, ciò che distingue la scienza da ciò che non è scienza (quello che verrà chiamato successivamente da Karl Popper il “*criterio di demarcazione*”) è la **verificabilità**, cioè la possibilità di riferire le sue leggi generali a proposizioni elementari empiriche. La scienza è tale, cioè, perché le sue proposizioni possono essere verificate dall'esperienza. Ma per l'empirismo logico la verificabilità è un criterio anche per determinare il senso o il non senso delle proposizioni e delle stesse teorie. Una proposizione, cioè, ha significato solo se è verificabile sulla base di un confronto con l'esperienza. Tale impostazione permette di concludere che *la metafisica non ha senso*, in quanto le sue proposizioni non sono verificabili. Sono da rigettare, quindi, gran parte delle filosofie elaborate nel passato o nella contemporaneità, in particolare quelle che corrispondono a delle pure speculazioni metafisiche non verificabili. Molto celebre, a tal proposito, è la polemica di **Rudolf Carnap** (1891-1970) in un articolo del 1931 (*Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*) contro il saggio del 1929 *Che cos'è la metafisica* di Martin Heidegger (► Cap. 13, § 3 e 4): Carnap ne critica la mancanza di chiarezza e di coerenza logica e l'impossibilità di riferirne i termini a dati reali.

Agli occhi degli empiristi logici, tuttavia, non soltanto la metafisica, ma anche qualunque teoria religiosa, morale, politica, ecc., che riguarda valori e non fatti, non ha senso. C'è qui un'affinità con le tesi di Weber (inconciliabilità e irrazionalità dei valori, Cap. 7, § 3.2 ◀) e con quelle di Kelsen (► Cap. 19, § 1), che, del tutto scettico sui valori, sceglie la liberaldemocrazia essenzialmente per la sua apertura e tolleranza. Abbastanza simile è la posizione di molti dei componenti del circolo e degli altri neopositivisti a loro collegati. L'unico esponente del circolo che ha coltivato forti interessi politici e sociali è **Otto Neurath** (1882-1945), socialdemocratico, che partecipò come esperto di economia alla repubblica socialista rivoluzionaria instaurata per un breve periodo in Baviera, e che era convinto che l'economia socializzata, pianificata e non monetaria, fosse preferibile al capitalismo.

Ma l'applicazione del criterio di verificabilità alle singole teorie avrebbe sollevato molte difficoltà, perché, come avevano compreso i convenzionalisti, non ha senso rifiutare una teoria complessa quando una sua singola e non importante conseguenza risulti falsa. I diversi tentativi di risolverle avrebbero contrassegnato le fasi dello sviluppo dell'empirismo logico nel corso del 900 e avrebbero portato alla progressiva dissoluzione del movimento.

In una prima fase sembra accettabile l'idea del *Tractatus* per cui *le proposizioni empiriche corrispondono a fatti atomici* (o “stati di fatto”). Carnap, nella *Costruzione logica del mondo* (1928) sostiene che sia gli oggetti fisici che

LA SCIENZA IN QUANTO VERIFICABILE SI DISTINGUE DALLA METAFISICA, CHE SECONDO L'EMPIRISMO LOGICO NON HA ALCUN SENSO.

ANCHE LE TEORIE RELIGIOSE, MORALI E POLITICHE NON HANNO SENSO, IN QUANTO ANCH'ESSE NON RISPETTANO IL CRITERIO DELLA VERIFICABILITÀ.

PER CARNAP (1929) LE PROPOSIZIONI EMPIRICHE CORRISPONDONO A FATTI ATOMICI, RICONDUCIBILI ALL'ESPERIENZA IMMEDIATA INDIVIDUALE.

NEURATH: CIÒ CHE
PUÒ ESSERE VERI-
FICATO NON SONO
LE ESPERIENZE
SOGGETTIVE, MA
GLI ENUNCIATI
PROTOCOLLARI
DELLE PROCEDURE
SCIENTIFICHE.

gli oggetti spirituali (nel senso di Dilthey), studiati dalle scienze naturali e dalle scienze della cultura, sono in ultima analisi oggetti psicologici, e come tali sono riconducibili all'esperienza immediata del singolo individuo. Dà per scontato che la comprensione intersoggettiva delle proposizioni con cui noi esprimiamo quest'esperienza sia garantita dall'identità della struttura logica delle diverse coscienze individuali.

Ma Neurath osserva che l'idea dell'identità delle strutture di coscienza dei diversi soggetti è un assunto metafisico: corrisponde alla pretesa di conoscere l'essenza della coscienza. Riprendendo le idee convenzionaliste dell'ultimo Mach e dei convenzionalisti francesi, egli propone l'idea olistica convenzionalistica secondo cui *una proposizione non può essere verificata o falsificata da un contenuto soggettivo di coscienza, ma solo da un'altra proposizione all'interno di una teoria complessa*. Possiamo parlare in modo chiaro e intersoggettivo non dei dati di coscienza privati, ma solo delle proposizioni che registrano le osservazioni scientifiche, cioè gli **“enunciati protocollari”** o **“protocolli”**, con cui gli scienziati descrivono pubblicamente gli esperimenti di laboratorio e ne esprimono i risultati in termini quantitativi precisi.

§ 8.2. Il fisicalismo e la “liberalizzazione” dell'empirismo logico

SECONDO IL FISICA-
LISMO DI CARNAP LE
TEORIE SCIENTIFICHE
POSSANO OTTENERE
DIVERSI GRADI DI
CONFERMA EMPI-
RICA.

Carnap accetta l'obiezione, e partendo da essa sviluppa una nuova versione dell'empirismo logico, detta **fisicalismo** o anche “teoria dei protocolli” (► dai protocolli osservativi dei fisici).

Secondo il fisicalismo, una teoria scientifica si articola nel livello più astratto della **struttura sintattica o formale**, fatta di proposizioni la cui validità dipende dalla coerenza logica, e da una **struttura di proposizioni empiriche fattuali, verificabili**.

I sistemi sintattici sono frutto di convenzioni, e possono essercene diversi alternativi. Quello che conta è che alla fine si riferiscano agli enunciati osservativi. Quindi le proposizioni puramente teoriche, come le proposizioni analitiche della logica e della matematica, non sono suscettibili di verificabilità, ma devono solo essere *coerenti tra loro*.

Inoltre le **proposizioni universali** (come sono tutte le leggi scientifiche) non sono per loro natura verificabili (non possiamo conoscere tutti i casi possibili di una legge; questa è anche l'obiezione di Popper ► Cap. 17, § 2), ma possono fornirne solo una **conferma**. Le teorie possono ottenere diversi **gradi di conferma** empirica man mano che passano nuove prove sperimentali, e questo aumenta la **probabilità** che siano vere.

In tal modo si può applicare l'epistemologia fisicalista alla fisica quantistica e alle nuove scienze diverse dalla fisica (dalla biologia alle scienze sociali), in cui spesso l'uso dei concetti statistici probabilistici è fondamentale. Il linguaggio scientifico dei protocolli fisici permette l'unificazione delle scienze, che è

uno degli obiettivi neo-illuministici del Circolo di Vienna (*Enciclopedia delle Scienze Unificate*, ◀ Parte 4, SdP, § 2).

Alla fine degli anni Venti e negli anni Trenta il circolo aveva riunito in una grande discussione epistemologica molte altre scuole e circoli epistemologici europei a partire dal circolo di Berlino e da quello di Varsavia, ed esponenti di specialità scientifiche diverse. Ma fu la persecuzione nazista a causare la diffusione del neopositivismo nel mondo inglese e in quello americano. Ebrei o semplicemente democratici, molti di loro negli anni Trenta sono costretti ad emigrare. Lo stesso Schlick viene assassinato da un fanatico nazista nel 1936.

È dunque a Chicago nel 1937 che comincia la pubblicazione della grande *Enciclopedia della Scienza Unificata*, diretta da Neurath, a cui partecipano tra gli altri Carnap, Bohr, Russell e i pragmatisti Dewey (▶ Cap. 11) e Charles Morris.

È proprio Morris che nei suoi *Lineamenti di una teoria dei segni*, del 1938, include anche il linguaggio scientifico, oltre a quello ordinario, in tale teoria (detta anche **semiotica**). Secondo Morris ogni linguaggio, scientifico o ordinario, ha tre dimensioni diverse: quella **sintattica**, che riguarda le relazioni tra i segni, quella **semantica**, che riguarda il loro significato in rapporto agli oggetti, e quella **pragmatica**, che riguarda l'uso pratico dei segni stessi (▶ Peirce, Austin, Searle, Habermas ▶ Cap. 18).

Carnap ormai riconosce che gli enunciati empirici osservativi (i protocolli) hanno senso solo dentro un sistema teorico di riferimento. Poiché non crede più che una teoria possa essere messa alla prova e confermata semplicemente dai dati empirici, sulla base del suo avvicinamento alle idee pragmatiste sostiene che il valore di una teoria dipenda nel complesso dalla sua capacità di *fornire spiegazioni, di prevedere e di permettere applicazioni pratiche*.

§ 8.3. Conseguenze dell'empirismo logico

In conclusione, è opportuno sottolineare come l'empirismo logico abbia rinforzato da una parte opinioni contrarie alla teologia e alla metafisica, e dall'altra abbia promosso opinioni liberali progressiste ma anche moralmente scettiche. Ha reso difficile la giustificazione della filosofia morale e politica, in quanto non scientifiche e non argomentabili razionalmente, sostenendo le tesi di Weber (inconciliabilità e irrazionalità dei valori), e indirettamente quelle di Nietzsche. Inoltre ha fortemente contribuito a far confluire l'empirismo radicale di Mach (e di Hume), che per molti versi appartiene al ***paradigma del soggetto** (▶ P. 1, SdP, § 3), e anche il paradigma quasi platonico del formalismo logico di Frege e di Russell, nel ***paradigma del linguaggio**. Per quest'ultimo la comunicazione linguistica è il centro dell'indagine filosofica, come apparirà chiaramente nella seconda fase del pensiero di Wittgenstein, in Austin, in Habermas (▶ Cap. 18) e in molti altri filosofi successivi.

L'AVVENTO DEL NAZISMO COSTRINGE MOLTI ESPONENTI DELL'EMPIRISMO LOGICO AD EMIGRARE IN INGHILTERRA E NEGLI STATI UNITI.

L'EMPIRISMO LOGICO CONTRIBUISCE ALLA NASCITA E ALLA DIFFUSIONE DEL PARADIGMA DEL LINGUAGGIO.

SCHEDA D'APPROFONDIMENTO

Frege, fondatore del logicismo e precursore della teoria dei tre mondi di Popper

Gottlob Frege (1848-1925) fu professore all'università di Jena. Enunciò il proprio programma logicista nei *Fondamenti dell'aritmetica* (1884), mentre negli articoli *Funzione e concetto* (1891), *Concetto e oggetto* (1892) e *Senso e significato* (1892) pose le basi della filosofia analitica del linguaggio. Il logico tedesco fu uno dei principali fautori del paradigma del linguaggio: il problema epistemologico dei fondamenti della matematica non si basò più sull'analisi delle strutture del soggetto (come, ad esempio, le idee innate cartesiane o le forme a priori kantiane), ma sull'analisi del linguaggio con cui i matematici parlano dei propri oggetti di studio.

§ 1. Il logicismo

Frege fu, assieme a Peirce, il padre della logica moderna, ma – diversamente dal collega americano, che considerava i principi della logica come dipendenti da quelli matematici – Frege riteneva di poter ridurre l'aritmetica alla logica.

Avendo questo scopo, egli formulò il primo linguaggio artificiale per l'analisi delle proposizioni e delle inferenze matematiche, esposto nell'*Ideografia* (1879) o scrittura concettuale e seguito alcuni anni dopo dai grafi esistenziali di Peirce (un analogo sistema di notazione logica per l'analisi delle inferenze). Inspirandosi all'ideografia, Bertrand Russell (1872-1970) elaborerà una versione molto simile alla notazione logico-matematica ancora oggi in uso. Si tratta di una rottura definitiva con la logica tradizionale, soprattutto per quanto riguarda l'analisi della proposizione: la forma logica di frasi dichiarative come "Socrate è mortale" non è "S è P" (soggetto, copula e predicato), ma "Fa" (la funzione F di x è vera dell'oggetto a). La funzione predicativa "... è mortale"

(Fx) è vera dell'oggetto chiamato "Socrate". Se la logica tradizionale scomponneva la proposizione in due termini (soggetto e predicato) e in qualcosa che li teneva assieme esprimendo l'inerenza di una proprietà alla sostanza (la copula), la nuova logica pensa la predicazione in termini di saturazione o completamento di un'espressione incompleta ("... è mortale" manca, appunto, di un argomento, non si sa di che cosa parla). Dire che Socrate è mortale significa, quindi, che quel determinato oggetto è un elemento dell'insieme delle cose mortali. I numeri, secondo Frege, sono un caso particolare di insiemi: ad esempio, dire che ci sono due coccodrilli corrisponde ad affermare che quella coppia di coccodrilli rientra nell'insieme delle cose che sono due (in termini tecnici si dice che insiemi diversi hanno la stessa *cardinalità* se hanno lo stesso numero di elementi). L'uno sarà l'insieme degli insiemi con un solo elemento e così via.

Proprio in questo consiste il logicismo: nel considerare i concetti matematici come concetti logici e nel ricondurre tutti i ragionamenti matematici alle regole di inferenza previste da un linguaggio artificiale appositamente creato dal logicista.

§ 2. La filosofia del linguaggio

Frege non si è occupato del linguaggio, ossia della facoltà umana di parlare e delle lingue parlate dagli esseri umani: egli era interessato a sviluppare un linguaggio artificiale che si rapportasse al linguaggio così come il microscopio si rapporta all'occhio. Nella vita di tutti il microscopio è inutile e con gli occhi possiamo fare una quantità quasi sterminata di attività, ma in laboratorio abbiamo bisogno di uno strumento apposito per osservare i microorganismi.

Abbiamo già introdotto le nozioni di funzione e oggetto parlando dell'ideografia o scrittura concettuale: le funzioni sono entità insature, ossia incomplete, e gli oggetti sono quelle entità che essendo complete consentono di saturare le funzioni. I concetti a loro volta sono funzioni dotate di un valore di verità. Quando una funzione viene saturata, la proposizione che la esprime ha come **significato** uno di questi due oggetti astratti: il vero o il falso, chiamati **valori di verità**. Di "... è mortale" non sappiamo il valore di verità, mentre sappiamo che "Socrate è mortale" è vero, ossia che l'oggetto chiamato Socrate cade sotto il concetto di mortale (il sole, invece, non cade sotto questo concetto perché non è un essere vivente). Nel dire che una proposizione vera ha come significato il vero abbiamo fatto uso della nozione di significato che Frege contrappone a quella di **senso**. I nomi e le proposizioni hanno sia un senso che un significato ed è grazie al senso o modo di presentazione dell'oggetto che hanno un significato. Il significato è, infatti, l'oggetto a cui un'espressione fa riferimento. L'idea di fondo è che uno stesso oggetto può essere presentato in più modi. Espressioni come "il più famoso allievo di Platone" e "il maestro di Alessandro Magno" hanno sensi diversi, ma condi-

vidono lo stesso significato (l'oggetto chiamato "Aristotele" al quale entrambe si riferiscono).

D'altra parte, il senso di una proposizione è il pensiero che essa esprime ed è indipendente dalle rappresentazioni soggettive di chi pensa la proposizione. Stavolta Frege arriva a enunciare un tratto comune al linguaggio naturale e ai linguaggi artificiali: il linguaggio è intersoggettivamente valido e, per quanto proposizioni come "Il più famoso allievo di Platone era figlio di un medico" e "Il maestro di Alessandro Magno era figlio di un medico" possano risvegliare in ciascuno di noi esperienze e immagini piuttosto disparate e raramente coincidenti, ogni volta che le leggiamo entriamo in contatto soltanto con due pensieri diversi sullo stesso oggetto.

Distinguendo oggetti, rappresentazioni soggettive e pensieri, Frege anticipa la teoria dei tre mondi formulata da Popper. Infatti, gli oggetti di Frege corrispondono grossomodo al mondo 1 di Popper, mentre vi è una corrispondenza fra il mondo 2 e il mondo 3 di Popper, da una parte, e le rappresentazioni soggettive e i pensieri per come li intende Frege, dall'altra.

CAPITOLO 11.

Il pragmatismo americano

Il pragmatismo è la prima corrente filosofica originale nata negli Stati Uniti. In esso si manifesta un'idea già in vari modi presente in Schopenhauer, Marx, Nietzsche e poi Dilthey: il soggetto umano è al tempo stesso indissolubilmente teorico e pratico, la teoria non è separabile dalla pratica, e la verità di una teoria – e della scienza stessa – non è separabile dal suo senso e dalla sua utilità per la nostra azione. Dewey (1859-1952), il più noto dei pragmatisti, ritiene che il mondo moderno debba abbandonare l'antica “teoria del pensiero come spettatore”, secondo cui il filosofo curioso conosce la realtà solo per la pura soddisfazione di farlo. Questa curiositas, tipica di un'aristocrazia libera dalla necessità di lavorare, era stata già criticata nel medioevo come cedimento alle lusinghe di questo mondo, e ora al contrario è criticata perché non corrisponde alla realtà del soggetto moderno, che indaga il mondo per potersi adattare ad esso e per poterlo adattare a sé.

§ 1. I primi pragmatisti: Peirce e James

Bertrand Russell si chiese: per James la credenza che Colombo scoprì l'America nel 1492 è vera a causa delle sue positive conseguenze? Beh, forse serve a passare un esame...

L'iniziatore di questa corrente di pensiero era stato il matematico e logico **Charles Sanders Peirce** (1839-1914) che già negli ultimi decenni dell'800, studiando le teorie evoluzionistiche, si era convinto che la **coscienza** non sia un contenitore di sensazioni e di idee, o uno specchio della realtà, ma una componente dell'azione dell'uomo per adattarsi all'ambiente, e che alla base della coscienza ci sia prima di tutto la capacità di scambiarsi informazioni utili attraverso il **linguaggio**. Peirce concepisce la verità non come copia fedele della realtà, che può essere acquisita una volta per sempre, ma come la *solu-*

PEIRCE: LA COSCIENZA NON È UNO SPECCHIO DELLA REALTÀ, MA UNA COMPONENTE DELL'AZIONE DI ADATTAMENTO DELL'UOMO ALL'AMBIENTE.

zione soddisfacente di un problema. Essa è il risultato di un lavoro cooperativo, basato sullo scambio e la discussione tra gli scienziati, compiuto con metodi rigorosi, e che ottiene alla fine l'assenso dei diversi ricercatori. La verità perciò è *in progress*, perché nuove ricerche, nate da nuovi problemi, potranno sempre perfezionarla.

PEIRCE È UNO DEI
FONDATORI DELLA
SEMIOTICA DEL 900.

Peirce esercitò un'influenza diretta sulla nascita del pragmatismo e sul pensiero di Dewey, ma non era un docente universitario e non aveva pubblicato i suoi articoli in forma unitaria e sistematica. Ciò avvenne solo a partire dal 1931. La sua opera postuma ha dato così un contributo ad alcuni grandi temi del pensiero del '900: la teoria dei segni (semiotica) e in generale la filosofia del linguaggio e infine la filosofia della scienza. Perciò ne parleremo ancora in seguito (► Cap. 18, § 1).

JAMES: IL PROCES-
SO PERCETTIVO NON
È PASSIVO, MA NOI
SELEZIONIAMO I
MOLTEPLICI STIMOLI
CHE CI ARRIVANO
ADDOSSO.

Il termine pragmatismo era usato contemporaneamente anche da un altro ricercatore, partito anch'egli insieme a Peirce da studi sull'evoluzione, lo psicologo **William James** (1842-1910). James come psicologo osserva che *la nostra percezione*, quando reagisce al flusso vario e continuo degli stimoli dell'ambiente, non ha una sola possibilità, come una pallina lanciata in una certa direzione nel biliardo, ma *può scegliere e di fatto sceglie la sua reazione in base ai suoi impulsi in modo attivo e creativo*. Il processo percettivo, che mette in luce un aspetto piuttosto che un altro dell'oggetto percepito, è influenzato da queste scelte. Questo vale naturalmente per la nostra scelta tra diverse alternative teoriche. La **scienza** stessa, alla fine, non è neutrale in senso assoluto, *ma è influenzata da scelte e preferenze del soggetto*.

IN MANCANZA
DI PROVE O
DIMOSTRAZIONI,
NOI SCEGLIAMO LE
NOSTRE CREDENZE
SULLA BASE DELLE
LORO CONSEGUENZE
PER LA NOSTRA VITA.

James si chiese su che basi noi arriviamo alle nostre **credenze** generali sulla realtà, che spesso non hanno o addirittura non possono avere una base nei fatti. La sua conclusione è che noi scegliamo le nostre credenze e le consideriamo vere sulla base delle *conseguenze* che esse hanno sulla nostra vita e sulla nostra azione pratica. Su questa base James sceglie di credere nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio per gli effetti positivi di tale credenza.

§ 2. Dewey: la conoscenza come strumento adattivo

Quali conseguenze pratiche, nella "società del successo", può avere l'idea che la validità di una teoria dipenda in ultima analisi dal suo successo?

DEWEY FU UN FILO-
SOFO E PEDAGOGI-
STA ATTIVO NELLA
BATTAGLIA CULTU-
RALE DEMOCRATICA
PROGRESSISTA.

John Dewey (1859-1952), fu filosofo e soprattutto pedagogista attivo nella sperimentazione educativa: tra l'altro fondò e diresse con la moglie a Chicago una scuola elementare basata sul suo metodo educativo, la Scuola Attiva. Fu anche un intellettuale protagonista delle lotte culturali e politiche del suo tempo. Importante esponente della corrente *liberal* o progressista (oggi diremmo liberaldemocratica o liberalsocialista), fu uno dei fautori del New Deal di

Roosevelt, che realizzò una serie straordinaria di riforme economiche, sociali e anche pedagogiche, in risposta alla crisi capitalistica del 1929. Ma Dewey si spinge più in là: nel 1935 si dichiara favorevole ad un intervento regolatore permanente delle istituzioni pubbliche nell'economia privata, ed è contrario alla pianificazione centralizzata e autoritaria di tipo staliniano.

§ 2.1. Un nuovo concetto di esperienza

La filosofia di Dewey è generalmente indicata con l'espressione **strumentalismo**. Il pensiero è infatti per lui strumento d'azione: esso è *volto a superare le difficoltà che l'uomo incontra nello sforzo di adattarsi all'ambiente*; non è quindi un'attività puramente contemplativa, ma una forza attiva diretta a trasformare il mondo in vista di condizioni di vita migliori. La verità non esiste indipendentemente dalle azioni che l'uomo compie per trovare un equilibrio soddisfacente di fronte a situazioni di incertezza e pericolo, trasformando l'ambiente. *I concetti e le definizioni teoriche sono legati ai bisogni della vita.*

Dewey propone un nuovo concetto di **esperienza**, differenziandosi dagli empiristi. Quando essi dicono: le nostre teorie devono essere fondate (o verificate o controllate) sulla base dell'esperienza, intendono il fatto che la verità di esse deve essere confermata da singole percezioni di qualche coscienza (es: se vedo apparire Giove al posto e all'ora previsti, la teoria di Keplero è valida). Dewey invece chiama **esperienza** l'interrelazione tra l'uomo e il suo ambiente – non solo fisico, ma sociale e culturale. L'intera storia umana sulla terra è una raccolta di abitudini e conoscenze pratiche, di idee e pregiudizi tramandati, ecc., e insieme di atteggiamenti, di desideri e di preferenze. A Dewey appare chiaro che l'esperienza includa i sogni, la pazzia, la malattia, la morte, la guerra, la confusione, l'ambiguità, la menzogna e l'orrore; la magia e la superstizione come la scienza. Paradossalmente fa parte dell'esperienza l'inclinazione che impedisce di imparare dall'esperienza, come anche l'abilità nel farne uso.

Esperienza è quindi vita, cultura, storia. Senza *l'ambiente naturale*, con i suoi rischi e le sue risorse (che l'umanità del resto da sempre ha modificato), la storia non ci sarebbe. Esso *non è la condizione esterna della storia e dell'esperienza, ma fa parte integralmente di essa*. Ma d'altro canto senza gli atteggiamenti, gli interessi umani, senza la registrazione e l'interpretazione dei dati, l'ambiente naturale non entrerebbe nella nostra esperienza, non avrebbe senso. Natura e umanità non sono separati, ma sono un continuum, sono in un rapporto di **transazione**. Con questa espressione, Dewey indica il rapporto tra due entità che non sono definite a priori, come sostanze metafisiche, ma che vanno definendosi e modificandosi nel loro rapporto.

Così anche senso comune e scienza per Dewey sono in transazione reciproca. *La scienza ha il suo necessario punto di partenza nei processi approssimativi del senso comune*. È solo gradualmente e talvolta procedendo a zig-zag che si formano e vengono tramandati i procedimenti di indagine e gli strumenti tec-

IL PENSIERO È UNO STRUMENTO DELL'AZIONE CHE CI AIUTA A SUPERARE LE DIFFICOLTÀ AMBIENTALI.

L'ESPERIENZA PER DEWEY NON È LA COSCIENZA DEL SOGGETTO SINGOLO, MA L'ACCUMULO DI ABITUDINI, PREGIUDIZI, ERRORI, SOGNI E CONOSCENZE FATTO NELL'INTERA STORIA UMANA.

NATURA E UOMO NON SONO SEPARATI, MA IN UN RAPPORTO CONTINUO.

ANCHE SENSO COMUNE E SCIENZA NON SONO SEPARATI, MA IN UN RAPPORTO CONTINUO.

nici per applicarli. Gradualmente le informazioni che raccogliamo e le ipotesi che facciamo diventano indipendenti dalla situazione particolare e dalla loro applicazione immediata.

Il sapere teorico dunque diventa più grande e potente man mano che si distacca dalle particolari esigenze pratiche, ma in ultima analisi il successo di un'idea sarà deciso dalle sue conseguenze pratiche. E del resto in generale le idee sono la risposta a un problema pratico. Il senso autentico della parola idea in sostanza per Dewey è quello che noi tutti le diamo quando troviamo la soluzione per una situazione di difficoltà, e diciamo: "Mi è venuta un'idea!".

Come nascono le idee? Quando nel processo di interazione fra organismo e ambiente si riscontra un ostacolo imprevisto, quando l'uomo viene a trovarsi in una *situazione di dubbio e incertezza* dalla quale cerca di uscire, allora, nell'impossibilità dell'azione, interviene la **riflessione**, *che gli indica una serie di operazioni che mirano a ritrovare l'equilibrio compromesso*. Queste operazioni possono avere successo oppure no. In questo caso occorre un supplemento di riflessione, cui segue un nuovo tentativo pratico.

Partiamo dalla vita quotidiana. Se passeggiando troviamo un fosso imprevisto in mezzo ad un sentiero, questo mette in **dubbio** una nostra tranquilla abitudine e ci costringe a riflettere per trovare una soluzione al nostro **problema** (come proseguire la passeggiata) attraverso un'ipotesi (p.es. trovare un tronco adatto da mettere sopra il fosso per attraversarlo), che poi metteremo alla **prova**, per vedere se è confermata dall'**esperienza**.

Questo processo vale anche per la più sofisticata **ricerca scientifica**, condotta secondo procedure pubblicamente verificabili e rigorose. In essa l'idea viene formalizzata in un **linguaggio simbolico** *le cui proposizioni non sono di per sé né vere né false ma sono strumenti funzionali all'indagine*. Le consideriamo vere sulla base delle loro conseguenze pratiche, cioè se conducono alla soluzione del problema. Anche qui il punto di partenza dell'indagine è una difficoltà, un problema, e il punto d'arrivo l'esito positivo della sperimentazione. Fu un lieve ritardo di un pianeta rispetto alle previsioni degli astronomi che portò Keplero a dubitare che le orbite dei pianeti fossero circolari. Egli avanzò allora l'ipotesi che fossero ellittiche, ipotesi confermata poi dall'esperienza.

In conclusione, secondo la **teoria dell'indagine** di Dewey *l'indagine è un'attività riflessa volta a trasformare una situazione indeterminata in una situazione in cui i problemi vengono circoscritti e trovano una definizione in vista di una loro possibile soluzione*.

§ 2.2. Il fallibilismo

Dewey intende mettere in crisi tutta la tradizionale dottrina della verità. La verità non è più intesa da lui come qualcosa di definitivamente acquisito, di sempre uguale a se stesso. La verità di una teoria viene di volta in volta ad identificarsi con le sue provate capacità di guida all'azione efficace e feconda,

LA RIFLESSIONE
INTERVIENE PER
RIMUOVERE
L'INCERTEZZA
QUANDO L'AZIONE
È BLOCCATA DA UN
OSTACOLO.

L'IPOTESI TEORICA
È UNA RISPOSTA
AD UN PROBLEMA
PRATICO, CHE
PERÒ DEVE ESSERE
MESSA ALLA PROVA
DELL'ESPERIENZA.

LA DIFFERENZA
DELLA SCIENZA DAL
SENSO COMUNE
STA NEL SUO LIN-
GUAGGIO PUBBLICO
RIGOROSO E NELLA
SUA UTILITÀ, NON
NELLA MAGGIORE
VERITÀ.

L'INDAGINE TEORICA
TRASFORMA UNA
SITUAZIONE INDE-
TERMINATA IN UNA
SITUAZIONE IN CUI
UNA SOLUZIONE È
POSSIBILE.

LA TEORIA NON
GIUNGE MAI A SO-
LUSIONI DEFINITIVE:
POSSIAMO SEMPRE
SBAGLIARCI E
POSSIAMO SEMPRE
CORREGGERCI E
PROGREDIRCI.

alla soluzione dei problemi che via via si presentano. Il sorgere di nuove situazioni, la scoperta di nuove difficoltà costringe ad avanzare nuove ipotesi, a modificare le precedenti teorie. *La caratteristica essenziale della conoscenza, come di ogni operare umano, diventa quella della sua continua correggibilità.* Come Peirce, Dewey chiama il suo metodo scientifico **fallibilismo**: il ricercatore sa che l'errore è continuamente possibile e perciò affina sempre più i suoi strumenti di indagine per trovarlo.

Dewey e Peirce, osserva il filosofo e matematico Hilary Putnam (► Cap. 20, § 3), anticipano Popper e la sua dottrina della scienza come processo di falsificazione continua delle teorie scientifiche sulla base dell'esperienza, che permette di elaborare teorie sempre più soddisfacenti.

L'origine evoluzionistica di molte idee di Dewey potrebbe far pensare ad una sua adesione ad un progressismo dogmatico. Tutt'altro. Per lui, il mondo è instabile, l'esistenza rischiosa e precaria, e le faccende degli esseri viventi sono incerte. La Prima guerra mondiale e la preparazione in corso di un'altra guerra – dice allarmato – ci devono ricordare la precarietà delle nostre conquiste.

Contro la precarietà l'uomo primitivo aveva fatto appello a forze magiche o soprannaturali, ma anche l'uomo moderno cerca garanzie illusorie in filosofie che credono di poter assicurare che ciò che gli sta a cuore, i valori in cui crede, siano alla fine destinati a trionfare. I sistemi filosofici tradizionali, materialisti e spiritualisti, realisti o idealisti hanno visto la storia e la natura come dominio della Provvidenza o della Ragione, o hanno visto nell'evoluzione una naturale tendenza all'armonia. La **fallacia filosofica** per eccellenza è per Dewey *considerare il disordine, l'errore, l'irrazionalità, il male, non come reali possibilità, sempre in agguato, ma come semplici apparenze.* Solo rinunciando a questa illusione l'umanità può tentare di migliorare progressivamente la propria esistenza.

TUTTO È PRECARIO.
IL PROGRESSO
È POSSIBILE MA
LO È ANCHE LA
CATASTROFE. LA
"FALLACIA FILOSOFICA" È CREDERE
CHE IL MALE SIA
APPARENTE.

§ 3. La pedagogia di Dewey: una scuola attiva e democratica

In un certo senso la scuola è sempre conservatrice, perché insegna alle generazioni future ad adattarsi al mondo di quelle passate. L'idea deweyana di una scuola democratica è forse un'utopia?

Dewey ha dedicato gran parte del suo impegno di studioso e della sua attività di pedagogista sul campo al progetto della "**scuola attiva**", che *si lega profondamente alla sua teoria dell'indagine e al suo concetto di esperienza.*

La scuola attiva unisce teoria e pratica e mira a ricreare in forma semplificata le situazioni della vita, situazioni nelle quali il bambino, a contatto con le difficoltà che il mondo pone, mette in atto le sue strategie avanzando ipotesi e poi sottoponendole a verifica pratica. Si tratta di una **scuola del lavoro**, in

LA SCUOLA ATTIVA
METTE IL BAMBINO
DI FRONTE A
VERI PROBLEMI,
E LO SPINGE A
CERCARE SOLUZIONI
RAGIONANDO ED
AGENDO INSIEME AI
COMPAGNI.

cui il lavoro non ha lo scopo di produrre oggetti immediatamente utili, ma di stimolare il processo di elaborazione di idee e progetti. Data *l'intima connessione fra il fare e il capire*, solo lavorando nel senso proprio della parola il bambino si rende conto delle difficoltà, si pone dei problemi che la sua intelligenza può risolvere e superare, verificando o falsificando le proposte. Dalle situazioni problematiche che si creano durante l'attività lavorativa il bambino è infatti indotto a riflettere e a cercare insieme ai compagni le risposte più vantaggiose per dare una soluzione alle difficoltà incontrate.

Per Dewey *si impara facendo e non c'è altro modo di imparare*. E la scuola non è preparazione alla vita, ma è già vita vera.

Compito essenziale della scuola è quello di promuovere la socializzazione, e il metodo per realizzare questo scopo, è il lavoro manuale che favorisce la cooperazione e abitua alla socialità.

La scuola di Dewey è costituita non da aule dove vengono impartite lezioni astratte, ma da *veri e propri laboratori* – di tessitura, di falegnameria, di lavorazione del ferro – in cui i bambini collaborano alla realizzazione di progetti comuni. Al centro c'è la *cucina*, concepita anch'essa come un laboratorio dove il bambino, attraverso i processi di cottura e elaborazione degli alimenti, acquisisce conoscenze di biologia, di chimica, e magari di geografia, acquista la nozione del tempo e delle stagioni ecc. I lavori di falegnameria e di lavorazione del ferro lo portano ad interessarsi alle fondamentali leggi della fisica, come la legge di equilibrio della leva, a nozioni come quella di peso specifico, ecc. La stessa conoscenza della matematica può emergere dalle necessità del lavoro. *La matematica, la chimica, la biologia, la letteratura, tutto deve essere trattato partendo dal materiale che rientra nella sfera dell'esperienza quotidiana e dalle esigenze di adattamento all'ambiente naturale e sociale.*

Per questa via il bambino è interessato a ricostruire anche la storia reale e concreta dell'uomo e le difficoltà che l'umanità ha dovuto affrontare per sopravvivere e migliorare le proprie condizioni di vita.

Il lavoro a scuola non è però pensato come avviamento professionale. Dewey è ben cosciente che le trasformazioni tecniche sono troppo veloci perché la scuola possa star loro dietro. Egli osserva che nella civiltà moderna è sufficiente premere un pulsante perché la casa si illumini, girare una manopola per ottenere effetti straordinari. Una delle ragioni dell'alienazione che caratterizza la nostra epoca, dice Dewey, è proprio la difficoltà di entrare nel vivo del lavoro attraverso un contributo attivo di idee e una presa di coscienza del significato complessivo del processo a cui si partecipa. La scuola deve sopperire a questa situazione creando circostanze attraverso cui il bambino impari ad essere protagonista attivo e curioso, e collabori consapevolmente alla riuscita del lavoro collettivo.

LA SCUOLA ATTIVA
È UN INSIEME DI
LABORATORI, IN
CUI I PROBLEMI
PRATICI SPINGONO
IL BAMBINO AD
INTERESSARSI ALLE
VARIE SCIENZE PER
RISOLVERLI.

LA SCUOLA NON
È L'AVVIAMENTO
AD UN LAVORO
PARTICOLARE, MA
AD UNA PARTECIPAZIONE
ATTIVA E
COOPERATIVA AL
MONDO DEL LAVORO
IN GENERALE.

§ 4. Dewey: democrazia, educazione, partecipazione

La libertà per Dewey è partecipazione. Potrebbe obiettare Max Stirner: e se io non avessi voglia di partecipare?

Per Dewey la democrazia non è semplicemente una teoria o un sistema politico, ma una visione culturale e morale complessiva, fondata sul pluralismo, sulla cooperazione e sull'inclusione, che è una condizione della formazione di un governo democratico.

Per lui la società non è nulla di più dell'insieme degli individui, e lo Stato non ha un fine che trascenda gli individui, come al contrario sosteneva Hegel. Tuttavia gli individui non sono astrattamente uguali, uguali per natura, ma condizionati dalla storia e dall'ambiente. La **democrazia** come forma di governo ***ha lo scopo di sviluppare liberamente le capacità degli individui indipendentemente dalla razza, dal sesso, dalla classe e dalla condizione economica di partenza.***

Per chiarire il concetto di **governo democratico**, Dewey utilizza la distinzione tra società e comunità, elaborata soprattutto dalla sociologia tedesca. **Comunità** è un gruppo di persone che vivono in un rapporto diretto faccia a faccia e hanno interessi comuni, di cui sono consapevoli. **Società** è invece una situazione in cui convivono molti gruppi, che non si conoscono direttamente e che hanno interessi diversi, come nella società civile moderna, complessa, estesa territorialmente e articolata in classi. In tale situazione lo Stato democratico, che si è formato attraverso un lungo ciclo di lotte contro le precedenti monarchie, è quello in cui i governanti sono considerati semplici **rappresentanti** dei governati e dei loro diversi interessi. Tuttavia i rappresentanti sono anche portatori di propri interessi individuali, e inoltre possono essere influenzati o corrotti dal potere economico dei grandi capitalisti.

Dewey parla poi del **pubblico** – ma non inteso come un insieme di spettatori, nel senso del linguaggio comune dell'Italia di oggi. Egli intende invece un gruppo di persone portatrici di interessi comuni e di ciò consapevoli. Per **opinione pubblica** intende poi il processo attivo di espressione e di chiarificazione di questi interessi, compiuta attraverso la discussione faccia a faccia e soprattutto attraverso i media. Partendo da questo processo consapevole si possono criticare e controllare i governanti, richiamandoli al rispetto degli interessi dei governati (egli riprende il concetto di opinione pubblica dal politologo Walter Lippmann, che lo aveva lanciato in un suo libro del 1922, ma di Lippmann non condivide il liberismo individualista).

Dewey è ben conscio dell'influenza esercitata sulla stampa dai grandi capitalisti, e per questo ritiene che *l'educazione offerta dallo Stato debba fornire ai governati le capacità per partecipare* alla formazione dell'opinione pubblica nei suoi diversi ambiti – dall'interazione diretta nelle istituzioni amministra-

LA DEMOCRAZIA HA LO SCOPO DI PROMUOVERE LE POTENZIALITÀ DI TUTTI GLI INDIVIDUI, SENZA DISCRIMINAZIONI.

IN UNA SOCIETÀ COMPLESSA, IL GOVERNO DEMOCRATICO È QUELLO IN CUI SONO RAPPRESENTATI I DIVERSI INTERESSI DEI CITTADINI.

IL PUBBLICO ATTIVO ATTRAVERSO LA PUBBLICA OPINIONE CONTROLLA I RAPPRESENTANTI E LI RICHIAMA AL RISPETTO DEGLI INTERESSI DEI GOVERNATI.

LA SCUOLA PUBBLICA È FONDAMENTALE PER FORNIRE AI GOVERNATI LA CAPACITÀ DI PARTECIPARE ALL'OPINIONE PUBBLICA E ALLA VITA POLITICA.

tive locali alla critica delle politiche dello Stato Federale. Per questo la scuola pubblica deve non solo fornire nozioni utili, ma essere scuola di ricerca cooperativa e di discussione critica democratica. Per lui la libertà democratica è soprattutto **partecipazione** alla vita politica, ma anche alla vita pubblica in genere, e la sua meta ideale è la trasformazione della Grande Società degli slogan politici in Grande Comunità. Si tratta di una meta ideale, perché Dewey non crede ad una futura trasformazione rivoluzionaria strutturale che instauri la società perfetta, ma si definisce **migliorista**, cioè fautore di una trasformazione progressiva della società a partire da subito (non molto diversamente da Bernstein, ◀ Cap. 9, § 2).

La democrazia dunque è *partecipazione*, quel modo di vita in cui tutte le persone mature partecipano alla formazione dei valori che regolano la vita degli uomini associati”, o “in cui le forze individuali non dovrebbero essere semplicemente liberate da costrizioni meccaniche esterne, ma dovrebbero essere alimentate, sostenute e dirette”.

E, mentre il programma liberale tradizionale prevede solo la rimozione delle costrizioni esterne (della servitù, della religione di Stato, ecc.), il liberalismo democratico di Dewey parte dall'idea che gli uomini, per la loro posizione sociale, hanno diseguali possibilità di partecipazione, e che lo Stato debba offrirglielie.

§ 5. Maria Montessori: aiutare il bambino a diventare autonomo

La vita di **Maria Montessori** (1870-1952), che dedicò la sua vita alla pratica educativa e alla teoria pedagogica, si svolge più o meno contemporaneamente a quella di Dewey.

Montessori, laureata in medicina e prima donna italiana che esercitò la professione medica, si occupò di psicologia e di psicanalisi, ma non di filosofia in senso proprio, né fu legata al pragmatismo. Tuttavia molte sue idee interessano da vicino il discorso che stiamo facendo. Per lei una reale azione educativa è quella che aiuta il bambino a raggiungere la sua piena **indipendenza**. Una madre, che, per fretta o comodità o qualunque altro motivo, imbecca suo figlio, invece di insegnargli a mangiare da solo, o che lo veste, non è una buona educatrice, perché il figlio non va servito, ma aiutato a crescere e a diventare indipendente.

Montessori è preoccupata dell'autonomia del bambino a partire dalla sua capacità di muoversi da solo, e l'asilo e la scuola primaria montessoriani sono predisposti in modo da sviluppare le sue facoltà motorie e manipolative e la sua capacità di autocontrollo.

La scuola tradizionale era il più possibile spoglia e disadorna per evitare che i bambini si distraessero e per far accettare loro “tutto ciò che il maestro

LIBERTÀ NON SIGNIFICA SEMPLICEMENTE ESSERE LIBERI DA COSTRIZIONI ESTERNE, MA PARTECIPARE EFFETTIVAMENTE ALLA VITA COMUNE.

L'EDUCAZIONE FIN DALLA PRIMA INFANZIA DEVE PROMUOVERE L'AUTONOMIA DEL BAMBINO.

GLI STIMOLI AMBIENTALI E SENSORIALI POSSONO INTERESSARE IL BAMBINO ALL'APPRENDIMENTO MOLTO PIÙ DELLE AULE SPOGLIE E DELL'OBBLIGO ALL'ATTENZIONE PASSIVA.

decide autoritariamente di insegnare”. Invece la scuola montessoriana è colorata vivacemente e in essa i bambini sono liberi di muoversi e di esprimersi, se questo non danneggia l’interesse collettivo. Essi hanno bisogno di stimoli sensoriali che li interessino all’apprendimento, e tutto l’ambiente scolastico deve essere predisposto per stimolare i loro sensi e per permettere la loro espressione spontanea.

Montessori era partita da studi medici che mostravano che molti ritardi dell’apprendimento erano dovuti alla scarsità di stimolazioni ambientali e sensoriali, e applica l’idea della stimolazione all’apprendimento a tutti i bambini. Era anche convinta che lo sviluppo della capacità di apprendimento e dell’intelligenza siano favorite da una corretta educazione senso-motoria.

La pedagoga, in contrasto col fascismo, lasciò l’Italia nel 1934 e vi rientrò solo dopo la guerra. Uno dei suoi temi in questo periodo fu appunto *Pace ed educazione* (titolo di un libro del 1933), ripreso anche in opere successive. Nel rispetto dei bambini e del loro mondo interiore, autonomo e diverso da quello dei grandi, Montessori intravede una possibile fonte di riscatto per gli adulti e l’umanità intera. In un mondo, sconvolto periodicamente dalle guerre, segnato da continue sofferenze e ingiustizie, i bambini, con il loro candore e la loro semplicità, possono aiutare gli adulti a promuovere gli ideali della pace, dell’amicizia e della tolleranza.

IL MONDO INTERIORE
DEI BAMBINI È DIVER-
SO DA QUELLO DEGLI
ADULTI E POTREBBE
AIUTARE GLI ADULTI AD
ESSERE TOLLERANTI.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO

Peirce. Il pensiero come dialogo interiore e le persone collettive

(da C. Sanders Peirce, *What Pragmatism Is*, in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893-1913), Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1998, trad. it. di Valerio Marconi)

Il pragmatismo di Pierce rivoluziona la concezione occidentale del pensiero e della persona umani. Il pensiero non è più un'attività solitaria distinta dalla prassi, ma è una forma della prassi che si estende a quelle pratiche fortemente cariche di assunti teorici che sono gli esperimenti scientifici. Il ragionamento scientifico avviene nella comunità dei ricercatori e, anche quando viene svolto da un singolo scienziato, prende la forma di un dialogo in cui si cerca di convincere il proprio io del futuro. Se il pragmatismo supera la distinzione fra teoria e prassi ridefinendo la nozione di pensiero, è traendo le conseguenze di tale ridefinizione che arriva a superare la distinzione fra persona e comunità. La persona non è più un individuo separato dagli altri (non è più una sostanza aristotelica o un soggetto autonomo kantiano) e la comunità è una persona collettiva o, come direbbe Peirce, "una persona più grande".

Non c'è ragione di intendere la parola "pensiero" [...] in quel senso ristretto in cui silenzio e oscurità favoriscono il pensiero. Piuttosto, la parola dovrebbe essere intesa come riguardante tutta la vita razionale, cosicché un esperimento possa essere un'operazione di pensiero. Sicuramente, quello stato finale dell'**abitudine** [1] al quale l'azione dell'autocontrollo tende ultimamente, dove non c'è più spazio per ulteriore autocontrollo, è, nel caso del pensiero, lo stato della **credenza fissata o conoscenza perfetta** [2]. Di due cose qui è d'importanza cruciale assicurarsi e ricordarsi. La prima è che una

persona non è in alcun modo un **individuo** [3]. I suoi pensieri sono ciò che la persona sta “dicendo a sé stessa”, cioè ciò che sta dicendo a quell’altro sé che sta nascendo proprio in quel momento nel flusso del tempo. Quando qualcuno ragiona, è quel **sé critico** [4] che uno sta cercando di persuadere e **tutto il pensiero è in ogni caso un segno, principalmente di natura linguistica** [5]. La seconda cosa da ricordare è che la **cerchia sociale** [6] di un uomo (venga questa espressione intesa in senso ampio oppure ristretto) è una sorta di persona tenuamente compatta, sotto certi aspetti di un rango superiore rispetto alla persona di un **organismo individuale** [7].

[1] L’abitudine o abito è in Peirce il significato ultimo di una concezione, è come ci comporteremmo se portassimo quella concezione alle sue estreme conseguenze.

[2] La fissazione o stabilizzazione di una credenza o convinzione è la fine del processo di ricerca e l’uscita dal dubbio, che è una situazione di sofferenza in cui il nostro agire è bloccato dalla mancanza di convinzioni stabili. Una convinzione incrollabile è una conoscenza perfetta perché non potrà mai essere revocata in dubbio, si tratta del termine ideale della ricerca al quale la comunità scientifica si approssima sempre più senza mai arrivarci del tutto.

[3] Per Peirce l’individuo è massimamente determinato e limitato a un luogo e a un tempo. La porta di casa che ho aperto dall’interno stamattina non è la porta di casa che ho aperto dall’esterno stasera, sono due individui che vanno a costituire assieme a molti altri il singolare collettivo che è la porta di casa di un certo appartamento.

[4] La persona è un insieme di io o sé fusi assieme. Quando pensiamo da soli non facciamo qualcosa di diverso da una conversazione, anche se il nostro interlocutore è il nostro io futuro anziché un’altra persona. Nel corso del ragionamento il nostro sé futuro (la persona che saremo) è “critico” nella misura in cui dobbiamo convincerlo affinché la pensi come la pensiamo noi ora, altrimenti cambierà idea e noi diventeremo una persona un po’ diversa.

[5] Cfr. Cap. 18, § 1.

[6] La nostra cerchia sociale è l’insieme delle persone che conosciamo bene e con le quali interagiamo di più. Nella misura in cui pensiamo e facciamo le stesse cose, andiamo a costituire una personalità collettiva o “di rango superiore”, ossia una persona che esiste in più persone di rango inferiore. La personalità collettiva non ha un corpo suo, a differenza delle singole personalità nella cerchia sociale: è un corpo sociale, ossia un sistema di interazioni che tiene assieme un gruppo di corpi individuali.

[7] Un organismo umano è un singolare collettivo, ossia un insieme di molecole individuali la cui esistenza è riducibile a quella dei suoi elementi. La persona, in quanto non è un individuo, non è riducibile al proprio corpo e

infatti, a differenza dell'organismo individuale, può entrare a far parte di un corpo sociale.

COMMENTO Il filosofo statunitense ridefinendo il pensiero come attività collettiva all'interno e all'esterno delle singole persone arriva a concepire il fatto che dell'essere umano solo il corpo è individuale: le persone non sono mai individuali, siano esse persone singole o persone collettive. Le persone collettive o cerchie sociali sono strutturate come le persone singole: sono comunità di dialogo fra un sé e l'altro. Il pensiero non è mai un'attività solitaria e, quindi, il fatto che pensando ciascuno di noi entra in comunione con sé stesso comporta che il pensiero ci faccia entrare nello stesso modo in comunione con gli altri (la struttura del dialogo è sempre la stessa, c'è un sé che parla con un altro sé). La nostra cerchia sociale è un'estensione del nostro sé futuro, interagendo con altre persone andiamo a costituire una personalità che, pur essendo priva di un corpo tutto suo, vive nei nostri corpi. Tutto questo è, secondo Peirce, ben esemplificato dagli esperimenti scientifici, che sono attività collettive dove più menti collaborano a un'impresa comune volta a convincere la comunità scientifica di qualcosa. Proprio come avviene all'interno di una persona che pensa tra sé e sé e prova a convincersi di qualcosa, gli scienziati che partecipano a un esperimento provano a convincere la comunità scientifica del futuro ad accogliere o respingere una certa credenza. La comunità scientifica funziona come una personalità collettiva che prova ad abituarsi a pensare in un certo modo nella speranza che la credenza che si va così a fissare sia in grado di resistere a ogni futuro tentativo di metterla in dubbio.

CAPITOLO 12.

Husserl e la fenomenologia

Edmund Husserl (1859-1938) è un filosofo straordinariamente fedele al compito della ricerca della verità e della sua fondazione. Ispirandosi con coraggio ai tentativi di Cartesio e di Kant di fondare la conoscenza universale, valida per tutti, sull'evidenza razionale, elabora un'originale visione della soggettività. La sua analisi dei vissuti della coscienza sarà ripresa da numerosi filosofi importanti del Novecento, come Heidegger, Gadamer e Sartre, e, se non i suoi risultati, il suo metodo influenzerà numerosi studiosi nei più diversi ambiti del sapere

§ 1. Dalla matematica alla filosofia

Husserl va alla ricerca di un fondamento stabile per la matematica, che è per eccellenza il linguaggio della teoria. Ma dove trovare tale fondamento – nella logica formale o nella psicologia del soggetto?

Nasce nel 1859 a Prossnitz, in Moravia, sotto l'Impero austriaco, da una famiglia della borghesia ebraica. Fin da ragazzo mostra una vivace intelligenza ed uno spiccato interesse per le discipline scientifiche. Nel 1876 si iscrive al corso di laurea in matematica, prima a Lipsia e poi a Berlino, dove studia con Weierstrass, che gli insegna il rigore nella ricerca e la passione per la critica dei fondamenti della matematica.

§ 1.1. Le nuove matematiche e la questione dei fondamenti della matematica

In quegli anni era in corso un'accesa discussione tra gli studiosi, suscitata dalla nascita delle nuove algebre (**Dedekind**, **Kronecker**) e delle geometrie non euclidee. Queste ultime, in particolare, introdotte dal russo **Lobachevskij** (geometria iperbolica) e dal tedesco **Riemann** (geometria ellittica), con la loro stessa presenza mettevano in discussione l'assunto del modello mec-

LA NASCITA DI NUOVE
ALGEBRE E DI NUOVE
GEOMETRIE METTE IN
DISCUSSIONE L'IDEA
CHE LA GEOMETRIA
EUCLIDEA RISPECCHI
LA STRUTTURA REALE
DEL MONDO.

canicistico accettato dal positivismo, secondo il quale la matematica rispecchierebbe la struttura stessa della realtà (► Cap. 5, § 4). Finché si era ritenuto che l'unica geometria possibile fosse quella euclidea, si era dato per scontato che tale geometria corrispondesse esattamente alla struttura della natura. La possibilità logica e la dimostrazione matematica di geometrie non euclidee, fondate cioè su assiomi diversi da quelli della geometria euclidea, aveva messo la comunità scientifica di fronte all'esistenza di fatto di più modelli di spazio geometrico, coerenti ciascuno al proprio interno, ma tra loro incompatibili. Sicché la questione diventava: *“Quale di questi modelli di geometria è compatibile con l'unica struttura della realtà fisica?”* La risposta più radicale proposta era stata quella di **Ernst Mach** che aveva negato categoricamente che una qualche scienza potesse riprodurre la vera struttura della natura, dando quindi ai modelli matematici un valore esclusivamente funzionale e pragmatico (► empiriocriticismo Cap. 10, § 6). Essi valgono solo finché funzionano come efficaci strumenti di calcolo.

Crollava così l'ingenuo realismo ontologico abbracciato dal positivismo, portando allo scoperto una profonda crisi dei fondamenti del sapere. Husserl decise di sfidare tale crisi e di impegnarsi nell'infaticabile ricerca di un fondamento oggettivo, che, in analogia con la battaglia combattuta da Kant, affrontasse e denunciassse senza compromessi il doppio pericolo costituito dal relativismo funzionalistico da una parte, e dall'acritico naturalismo scientificistico dall'altra.

§ 1.2. La conversione alla filosofia e la disputa tra logicismo e psicologismo

Tale impegno coincise con l'incontro, nell'ateneo della capitale austriaca, con lo psicologo e teologo **Franz Brentano**, dalla cui grande personalità intellettuale sarà profondamente influenzato, al punto di decidere di iscriversi al corso di laurea in Filosofia.

Nel 1887 Husserl conseguì, quindi, la sua seconda laurea. L'esigenza di riflettere sui fondamenti del sapere e di sondare le condizioni di possibilità delle matematiche, si concretizza nell'impegno teoretico della ricerca filosofica. Tale esigenza si era manifestata con la partecipazione ai corsi di Brentano, che era impegnato in un ambizioso progetto di ricerca, volto a *risalire ai presupposti psicologici delle strutture logiche della matematica*. Questi era infatti convinto che all'origine delle forme teoriche, in cui si articola la conoscenza matematica, ci fossero dei processi psichici, che era necessario ricostruire nella loro precisa e determinata dinamica. Ciò implicava che, per spiegare i concetti della matematica, fosse necessario ricostruirne la precisa origine e dinamica psichica, per es. scoprire come l'idea di un certo numero, poniamo il 3, si formi nella nostra coscienza. Questo orientamento della ricerca psicologica aveva la pretesa di spiegare la matematica e la logica con la genesi psichica delle forme

CONTRO IL RELATIVISMO EMPIRIOCRITICISTA E LO SCIENTISMO NATURALISTICO, HUSSERL VUOLE TROVARE IL FONDAMENTO OGGETTIVO DEL SAPERE.

BRENTANO, MAESTRO DI HUSSERL, VUOLE RISALIRE AI PRESUPPOSTI PSICOLOGICI DELLA MATEMATICA (PSICOLOGISMO).

categoriali e dei procedimenti dimostrativi e, quindi, pensava di *ricondere il valore di verità dei contenuti elaborati da tali discipline alla fisiologia e alla psicologia degli atti mentali*. Tale orientamento è detto **psicologismo**.

L'orientamento opposto, chiamato **logicismo**, intendeva invece fondare la matematica su base puramente logica (◀ Frege, Cap. 10, § 5) e contestava radicalmente tale impostazione, perché *la riduzione del valore di verità delle regole e delle conoscenze della logica e della matematica comportava la loro relativizzazione* a determinate condizioni, che ne compromettevano inevitabilmente la pretesa di valere senza alcun limite di spazio e di tempo, di essere, cioè, verità assolute. Ciò che conta per il logicismo non è come arriviamo a formarci, p. es., l'idea del numero 3 (dal contare tre o dal considerare un triangolo, ecc.) ma la validità oggettiva di tale numero.

La sfida lanciata da Husserl è quella di mettere in luce come concetti e leggi logico-matematici nascono dall'esperienza del soggetto, senza negare la loro natura ideale e universale.

IL LOGICISMO (FREGE) CRITICA LO PSICOLOGISMO IN QUANTO ESSO COMPORTA LA RELATIVIZZAZIONE DELLE VERITÀ MATEMATICHE.

§ 2. Il concetto di intenzionalità e la ricerca di un fondamento assoluto del sapere

Con Husserl ritorna la centralità del soggetto nella fondazione della conoscenza.

Il concetto chiave della riflessione di Brentano, che conquista Husserl alla filosofia, è il concetto di **intenzionalità**. Si tratta di un termine che deriva dalla scolastica medievale e che significa che la coscienza è sempre *coscienza-di*. La coscienza non è mai vuota ma è sempre orientata a qualcosa, ad un oggetto determinato. Quando pensiamo, abbiamo in mente sempre qualcosa; quando desideriamo, desideriamo qualcosa; quando sentiamo, sentiamo qualcosa; quando ricordiamo, ricordiamo qualcosa etc.

"INTENZIONALITÀ DELLA COSCIENZA" SIGNIFICA CHE LA COSCIENZA È SEMPRE RIFERITA AD UN OGGETTO, È SEMPRE COSCIENZA DI QUALCOSA.

Si tratta come dell'apertura di un orizzonte, all'interno del quale soltanto prendono forma e si rendono visibili le cose. *Ma che cosa significa tale apertura, tale originario orientamento della coscienza, che, intenzionandosi ad un oggetto, si dà un termine a cui tendere ed in cui oggettivarsi?* Per capirlo occorre distinguere l'atto di conoscere, che si limita a ricostruire una concatenazione di fatti, ad afferrare una sequenza di cause e di effetti, dall'atto di chiedersi anche che senso abbia tale conoscenza. La domanda: *"Che senso ha?"* implica un riferimento alla coscienza, un riferimento a se stessi. **Con Husserl ritorna così la centralità del soggetto nella fondazione della conoscenza.** Chiedersi: *"Che senso ha?"*, significa infatti chiedersi: *"Che senso ha per me e per tutti quelli, che, come me, sono muniti di ragione?"*

HUSSERL, MUOVENDO DAL CONCETTO DI INTENZIONALITÀ, SI DOMANDA QUAL SIA IL SENSO E IL VALORE DELLA CONOSCENZA.

PER HUSSERL LA
TRASCENDENZA
(NON INTESA IN
SENSO METAFISICO)
È L'ATTO CON CUI LA
COSCIENZA SUPERA IL
MONDO DEI NUDI FATTI
E RIFLETTE SU DI SÉ.

HUSSERL NON ADERI-
SCHE INTEGRALMENTE
ALLO PSICOLOGISMO
E CERCA UN FONDA-
MENTO ASSOLUTO DEL
SAPERE PARTENDO
DAL CONCETTO DI
INTENZIONALITÀ.

HUSSERL VUOL
FONDARE LA LOGICA
COME TEORIA GENE-
RALE DELLA SCIENZA.

PER HUSSERL LA
FILOSOFIA DEVE
DIVENTARE SCIENZA
RIGOROSA GRAZIE AL
METODO FENOMENO-
LOGICO.

PER HUSSERL LA
CONOSCENZA OGGET-
TIVA ED UNIVERSALE
DEVE FONDARSI SUL
SOGGETTO, CONDI-
ZIONE DI POSSIBILITÀ
DELL'ESPERIENZA.

La scoperta dell'intenzionalità della coscienza coincide con la riaffermazione da parte di Husserl della filosofia come riflessione, come presa di coscienza critica dell'atto di pensare, per cui non ci si limita a conoscere, ma ci si interroga anche sul valore e sul fondamento oggettivo dell'atto di conoscere. Tutto questo è per lui **trascendenza**. È l'atto in virtù del quale la mente trascende, esce dalla fattualità, e si guarda allo specchio, prendendo coscienza di sé. Uscendo dalla caverna, direbbe Platone. Tuttavia, qui *non si tratta affatto di trascendenza in senso metafisico*: non si parla di un mondo delle idee a cui ritornare. Lo vedremo meglio più avanti parlando del nuovo approccio alla realtà di Husserl, la **fenomenologia**.

L'adesione di Husserl alla teoria dell'**intenzionalità** non significa dunque adesione integrale allo psicologismo. Che a costituire il principio intorno al quale si unifica l'attività conoscitiva sia l'**io**, non significa affatto che tale io debba identificarsi con il flusso empirico della coscienza psicologica, condizionata dalle circostanze contingenti di tempo e di luogo. A differenza di Brentano, egli distingue gli oggetti "**intenzionati**" dalla coscienza in **oggetti empirici** ed in **oggetti astratti**. Infatti, per lui una spiegazione puramente psicologica degli atti della coscienza impegnata con oggetti astratti, come i concetti della matematica, comporterebbe la caduta dell'attività della coscienza sul piano di una conoscenza limitata a tempi e situazioni contingenti e, perciò, priva di validità universale e assoluta.

Nella stesura delle **Ricerche logiche** (1901-1902), egli terrà presente, infatti, la critica di **Frege** all'interpretazione psicologista della matematica proposta da Brentano e getterà le basi di un *nuovo metodo di approccio alle "cose stesse"*, mediante l'elaborazione di un concetto di **logica intesa come teoria generale della scienza**, ossia non semplicemente come scienza formale astratta del discorso, ma come una vera e propria ontologia generale, una struttura categoriale generalissima soggiacente a tutte le conoscenze settoriali della realtà. Si tratterà dell'originale **metodo fenomenologico**, (► § 4) che diventerà la cifra della sua peculiare ricerca filosofica.

La fenomenologia è stata concepita dal suo autore fin dall'inizio come un metodo, come una via di accesso alla verità. **Mediante la fenomenologia la filosofia deve tornare ad essere scienza rigorosa**. Ciò significa che la filosofia non è semplicemente una visione del mondo, non è un'interpretazione soggettiva e arbitraria della realtà, un sistema di opinioni, ma ha la pretesa di dimostrare la verità delle proprie affermazioni in modo oggettivo, rigoroso ed universale, senza peraltro identificarsi acriticamente con il metodo scientifico.

Husserl cerca di trovare una sintesi originale tra l'esigenza di rigore e di chiarezza propri della **razionalità oggettiva e universale della matematica** e la consapevolezza filosofica del fatto che *non si dà esperienza e conoscenza senza un soggetto*. È proprio il riferimento alla soggettività a costituire la *condizione di possibilità* di un'esperienza che fondi un senso universale. La filosofia si

distingue dagli altri saperi perché non si costruisce sull'assunzione acritica di presupposti non giustificati, ma, a partire da Platone, ha la pretesa di fondare razionalmente il sistema delle proprie conoscenze. Ed è infine Kant che afferma che proprio le forme a priori del soggetto sono condizioni di possibilità dell'esperienza, e fondano così il sapere (► vol. 2, cap. II, § 5 e 6).

Nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913) Husserl propone una vera e propria teoria filosofica in grado di cogliere la verità delle cose. Il nucleo della teoria filosofica della fenomenologia consiste nella tesi che *a costituire la struttura fondamentale della realtà sia un'originaria correlazione di soggetto e oggetto*. Husserl distingue tra **noema**, termine di origine greca, che alla lettera significa oggetto pensato, e **noesis**, ossia l'atto di pensare, l'attività di pensare esercitata da un **io trascendentale**, il quale si distingue dall'io empirico del singolo individuo, con i relativi caratteri psicologici e circostanziali, perché consiste nella forma generale di una qualsiasi coscienza. *È questa correlazione originaria a costituire il principio della fenomenologia* e quindi il presupposto fondamentale, l'apriori originario, della ricerca filosofica husserliana.

LA STRUTTURA FONDAMENTALE DELLA REALTÀ È LA CORRELAZIONE ORIGINARIA DI SOGGETTO E OGGETTO

§ 3. Il metodo fenomenologico: riduzione fenomenologica e intuizione eidetica

Husserl propone un nuovo metodo, destinato a essere ripreso da molti filosofi, psicologi e sociologi.

§ 3.1. L'epochè

Per raggiungere questo livello, ossia l'originaria correlazione di soggetto e oggetto, è necessario operare un'**epochè**, una sospensione temporanea del giudizio sui fenomeni di cui abbiamo esperienza. Se abitualmente noi percepiamo gli oggetti – piante, case, persone, ecc. – come esistenti di per sé indipendentemente da noi e fornite di certe qualità, con l'epochè esse saranno considerate come pure apparizioni sensibili, e la loro effettiva esistenza e la natura loro attribuita dal senso comune e dal sapere teorico *resteranno tra parentesi, cioè impregiudicate*. Si tratta di mettere tra parentesi *tutte le connotazioni metafisiche di realtà (come materia, spirito, vita)* che qualificano i **fenomeni** in virtù di valutazioni espresse a partire da presupposti ad essi esterni e assunti implicitamente per abitudine o per partito preso, a seguito dell'adesione ingenua e acritica ad una determinata prospettiva interpretativa. Si tratta, in conclusione, di mettere fuori gioco l'ovvietà del mondo, ossia prima di tutto i pregiudizi sulla sua essenza, sulla sua qualità. Si abbandonano, cioè, sia i pregiudizi sulla realtà del senso comune e della metafisica, sia le impostazioni pregiudiziali della scienza sperimentale moderna.

L'EPOCHÈ CONSISTE NEL GUARDARE I FENOMENI NELLA LORO PURA DATITÀ, SENZA ATTRIBUIR LORO ALCUNA QUALITÀ METAFISICA (MA SENZA NEGARE L'ESISTENZA DEL MONDO ESTERNO).

L'EPOCHÉ O RIDUZIONE FENOMENOLOGICA È UN ATTO CRITICO NEGATIVO CHE PERMETTE IN POSITIVO L'INTUIZIONE EIDETICA" DELL'OGGETTO INTENZIONALE.

Sganciare la mente da ogni pregiudizio (schema, filtro, griglia assunti per abitudine, prassi consolidata, ingenuità ecc.) e sgombrare il campo da ogni presupposto non assunto consapevolmente, significa considerare nella loro trascendentale oggettività di **essenze pure** le strutture di senso date, al fine di cogliere il fenomeno nella pura datità del suo darsi, afferrando la cosa stessa, nella sua forma pura di correlato essenziale e intenzionale della coscienza. Questa **riduzione fenomenologica** è quindi l'atto critico-negativo di sospensione dell'adesione ad uno specifico e contingente orizzonte di senso, un atto necessario per poter procedere con un'altra operazione, questa volta in positivo, che consiste nell'**intuizione eidetica**, vale a dire nell'acquisizione della forma generale dell'oggetto intenzionale a monte di ogni connotazione specifica e settoriale. Ma per parlare dell'intuizione eidetica dobbiamo partire dalla distinzione tra fatti ed essenze.

§ 3.2. Le essenze

UN FATTO È CIÒ CHE ACCADE QUI ED ORA, MENTRE L'ESSENZA CHE SI MANIFESTA IN LUI È INDIPENDENTE DALLE CIRCOSTANZE DI TEMPO E DI LUOGO.

Husserl distingue tra **fatti** ed **essenze**. Un fatto è ciò che accade qui e ora. È qualcosa di contingente: c'è ma potrebbe non esserci. Un triangolo disegnato sulla lavagna è e vale qui ed ora, mentre il concetto di triangolo, la sua essenza, la sua forma tipica, possiede le proprietà assolute della figura geometrica, ossia quelle caratteristiche che il triangolo possiede in quanto tale, a prescindere dalle circostanze di tempo e di luogo. ***E la fenomenologia è una scienza di essenze e non di fatti.***

L'INTUIZIONE EIDETICA CI PERMETTE DI CONOSCERE DENTRO I FATTI LE VERITÀ UNIVERSALI LOGICHE E MATEMATICHE (CHE NON SONO UNA GENERALIZZAZIONE DI FATTI PARTICOLARI, COME PENSANO GLI EMPIRISTI).

Nella vita quotidiana, però, siamo continuamente alle prese con dati di fatto. Che rapporto c'è allora tra fatti ed essenze? Husserl esclude la soluzione empirista. Le essenze non sono ricavate dai fatti mediante astrazione e generalizzazione dei tratti, che accomunano oggetti simili percepiti attraverso i nostri sensi. Secondo Husserl, infatti, *l'idea della somiglianza tra oggetti empirici è essa stessa un'essenza*, e non un dato di fatto, sicché, non solo non è ricavabile dall'esperienza, ma è proprio il criterio di cui si deve essere in possesso per affermare che oggetti empirici sono tra loro simili. Se con l'intuizione empirica noi possiamo cogliere oggetti empirici reali, con l'intuizione dell'essenza, o *intuizione eidetica*, possiamo cogliere verità universali e necessarie non fattuali, come ad esempio le verità della logica e delle matematiche.

Le **essenze** sono le verità universali che costituiscono la struttura fondamentale della realtà quale appare alla coscienza. La fenomenologia è conoscenza dei modi tipici con i quali i fenomeni si presentano alla coscienza. I fatti da soli non possono produrre una conoscenza universale e necessaria, determinati come sono dalle contingenti circostanze di tempo e di luogo. Nel fatto si deve poter cogliere sempre un'essenza, ossia una forma tipica, in virtù della quale soltanto è possibile guadagnare una conoscenza valida sempre e vincolante per tutti. L'essenza costituisce il nucleo centrale di qualcosa che rimane

costante e invariante nel variare delle circostanze di tempo e di luogo che articolano il concreto e fluido contesto dell'esperienza della realtà.

Per essenze Husserl intende quindi una complessa varietà di oggetti, che non appartengono solo al mondo della percezione ma anche al mondo interiore dei **ricordi**, delle **speranze**, dei **desideri**, nonché al mondo della **logica** e delle **matematiche**. Nell'ottica dell'apertura intenzionale che caratterizza la coscienza – la coscienza è sempre coscienza di qualcosa –, tali oggetti si manifestano come **vissuti** intenzionali. Il nostro rapporto con il mondo è infatti lo scenario che si apre alla nostra coscienza, in cui tutto appare e si manifesta come contenuto di un vissuto, cioè come qualcosa che si offre a noi come pensiero, sensazione, rappresentazione, immaginazione, ricordo, desiderio, emozione, giudizio, decisione. La fenomenologia, però, non si sofferma sugli elementi psicologici soggettivi, che sono diversi per ogni individuo e che dipendono dalle casuali circostanze di tempo e di luogo. Essa si occupa, invece, di cogliere e descrivere quelle forme ideali generali ed uguali per tutti, che strutturano tali vissuti. Quando, per esempio, ascoltiamo un suono, noi afferriamo il dato empirico fisico del fatto acustico insieme ad alcune sue proprietà: la frequenza, il timbro, la durata, etc. Tali proprietà, che appartengono a tutti i suoni possibili, a prescindere dalle casuali circostanze di tempo e di luogo e dalle condizioni psicologiche soggettive, costituiscono, secondo Husserl, l'essenza pura del fenomeno acustico. Mentre il dato empirico è costituito dall'insieme dei determinati valori numerici, assegnati, mediante la misurazione, a tali proprietà essenziali nel caso singolo. Ciò significa che non può darsi alcun fenomeno sonoro senza che questo abbia le proprietà della frequenza, del timbro, della durata etc. Ora, la fenomenologia, mediante l'*epochè*, mette in evidenza proprio tali proprietà essenziali, lasciando invece sullo sfondo tutto il resto.

Il fatto che la fenomenologia concentri la sua attenzione sull'essenza di un fenomeno non significa affatto che essa non riconosca il valore proprio delle scienze empiriche. Ciò che costituisce l'oggetto della fenomenologia, ossia la struttura essenziale dei vissuti intenzionali della coscienza, pur essendo conoscibile indipendentemente dalla realtà empirica, ha senso soltanto se è in relazione con quest'ultima. La realtà delle essenze pure non è, infatti, un mondo perfetto a se stante, dotato di vita propria, come il mondo delle idee di Platone. Le essenze sono forme ideali che hanno senso solo in quanto hanno un concreto riferimento al mondo empirico degli esseri umani.

Il riferimento della coscienza alle essenze ideali schiude la fenomenologia allo studio e all'indagine di regioni della realtà che si distinguono per caratteristiche proprie, formando categorie ed ambiti di oggetti come la **natura**, la **società**, l'**arte**, la **morale** e la **religione**.

Tali ambiti specifici, in cui si articola la complessa realtà che si manifesta alla coscienza umana, sono le **ontologie regionali**. La fenomenologia si pre-

CI SONO ESSENZE NON SOLO DELLA LOGICA E DELLA MATEMATICA, MA ANCHE DEL MONDO INTERIORE, DEI NOSTRI VISSUTI

LE ESSENZE HANNO SENSO SOLO SE RIFERITE ALLA REALTÀ EMPIRICA.

LE ESSENZE PERMETTONO DI DEFINIRE LE ONTOLOGIE REGIONALI COME LA NATURA, LA SOCIETÀ, LA MORALE, L'ARTE E LA RELIGIONE.

senta, così, come l'osservatorio filosofico più adeguato a cogliere la realtà nel suo originario costituirsi all'interno della coscienza nella forma di una correlazione tra **noesis** e **noema**, cioè tra l'atto di intuizione eidetica che si intenziona alle essenze e il contenuto essenziale che si mostra alla coscienza.

La fenomenologia inaugura un modo originale di considerare la realtà. Elaborando una propria terminologia, Husserl assegna alla filosofia fenomenologica una peculiare dimensione, che distingue radicalmente quest'ultima rispettivamente dall'empirismo e dall'idealismo. L'empirismo riduce l'oggetto della percezione ad un'entità particolare, perdendo di vista la forma ideale necessaria per spiegarla. Per percepire una penna e riconoscerla come penna, con le proprietà che la contraddistinguono, devo avere in mente l'idea di penna in generale. La fenomenologia è scienza di essenze e non di meri fatti. L'idealismo riduce invece l'oggetto a prodotto della coscienza. Ma se tutto è solo interno alla coscienza, quest'ultima perde la sua intenzionalità, ossia la sua originaria apertura, il suo riferirsi a qualcosa, poiché per Husserl la coscienza è sempre coscienza-di.

§ 3.3. L'etica e la sociologia fenomenologiche; l'intersoggettività

Già prima della Seconda guerra mondiale si colgono alcuni frutti dell'impostazione di Husserl: **Max Scheler** (1874-1928) lavora ad un'ontologia fenomenologica dell'etica, mentre **Alfred Schütz** (1899-1959) pone i fondamenti della sociologia fenomenologica. E, anche a seguito dell'apporto originale di **Karl Jaspers** (► Cap. 13, § 1), si sono andate sviluppando la psicologia e psichiatria fenomenologiche ed esistenziali.

Lo stesso Husserl viene definendo la fenomenologia introducendovi l'idea di una soggettività condivisa, corale, che indica con il concetto di **intersoggettività** nei *Discorsi parigini* del 1929 (tenuti all'Università della Sorbona di Parigi, e pubblicati prima in francese e poi, in una versione in tedesco con il titolo di *Meditazioni cartesiane*, versione che fu oggetto di una tormentata e continua opera di revisione, tanto che venne pubblicata, postuma, solo nel 1950). La riduzione fenomenologica, l'*epochè*, mette tra parentesi, insieme al mondo empirico dei fatti, anche l'io empirico dell'esperienza psicologica, e quindi anche gli altri soggetti individuali, in quanto vengono ingenuamente presupposti come esistenti. Facendo riferimento al concetto leibniziano di **monade**, Husserl aveva spostato l'attenzione esclusivamente sulla sfera dell'io, con il rischio di rinchiuderlo in se stesso, isolandolo in un mondo "senza porte e senza finestre". Sviluppando il tema dell'intersoggettività, Husserl rifiuta apertamente tale possibile esito: *"L'essere in sé primo che precede ogni oggettività del mondo e la implica in sé, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità [...] la via che deve condurre necessariamente alla conoscenza provvista di un fondamento ultimo, preso nel senso più alto, oppure, il che è lo stesso, alla conoscenza filosofica, è quella della*

COME POSSONO
COMUNICARE I DIVERSI
IO? CON L'EMPATIA
CI IMMEDESIMIAMO
NEGLI ALTRI PUR
RESTANDO DIVERSI.

conoscenza di sé, che prima è monadica e poi intermonadica. Possiamo anche dire, che [...] conseguendo l'universale conoscenza di sé, si ha la filosofia stessa: è questa conoscenza di sé che sottende ogni scienza vera e propria responsabile di se stessa" (Cartesianischen Meditationen, Meiner, Hamburg 2012, p. 156, trad. it. V. Ariano).

Ma come è possibile, allora, il reciproco riconoscimento e la comunicazione tra i diversi io? La possibilità di uno sguardo altro, implicito nell'apertura dell'orizzonte della coscienza (intenzionalità), è la via che mi apre all'altro mediante l'**empatia**, che mi introduce nella vita dell'altro, mettendomi nei suoi panni, anche se l'altro resta fondamentalmente diverso da me. ***L'intersoggettività è all'origine del linguaggio, della società, della storia, costituendo l'orizzonte delle formazioni e delle istituzioni della vita collettiva sul fondamento di una razionalità originaria e di un originario stare al mondo.***

§ 4. La crisi delle scienze europee e l'imperativo etico della ricerca della verità

Husserl negli anni Trenta lancia l'allarme per la crisi delle scienze europee.

Con l'avvento al potere del nazismo Husserl viene fatto oggetto dell'odiosa politica antisemita. Viene bandito dall'Università e non può più pubblicare in Germania. Nel 1935 tiene due conferenze a Vienna e a Praga su *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*. Nel 1936 pubblica in una rivista di Belgrado una rielaborazione delle conferenze del 1935, che costituisce il nucleo della sua ultima e straordinaria opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pubblicata postuma nel 1954 e che può essere considerata la sua estrema testimonianza di rigore intellettuale e di impegno etico in un momento oscuro e drammatico della storia europea.

Egli vi denuncia infatti la sconcertante parabola della ricerca scientifica, che si è dispersa in una specializzazione sempre più tecnica e capillare, mettendo successi indiscutibili sul piano delle conoscenze settoriali, ma diventando altresì *incapace di ricomporre l'articolato e ormai labirintico sviluppo dei singoli rami della ricerca in una sintesi globale in grado di esprimere una visione organica e unitaria dell'umana attività*. L'ideale di una progressiva conquista della società umana da parte di una ragione illuminata è stato prima distrutto dalla catastrofe della Prima guerra mondiale e giace ora umiliato ai piedi di ideologie e fanatismi. Filosofie irrazionali e antimoderne, ideologie totalitarie, nazionalismi fanatici e un feroce antisemitismo sembrano destinati a durare a lungo in un paesaggio dominato dalla violenza e dalla prospettiva della guerra.

CON IL NAZISMO
HUSSERL È BANDITO
DALL'UNIVERSITÀ E
NON PUÒ PIÙ PUBBLI-
CARE IN GERMANIA.

LA "CRISI DELLE
SCIENZE EUROPEE"
CONSISTE NELLA
PERDITA DI UN SENSO
COMPLESSIVO DELLE
DIVERSE DISCIPLINE E
DEL SAPERE E DELL'A-
GIRE UMANO.

IL MONDO DELLA
VITA È LA NOSTRA
DIMENSIONE SOG-
GETTIVA QUOTIDIANA
IN CUI PERCEPIAMO
IL MONDO IN MODO
PRESCIENTIFICO, NON
ATTRAVERSO SCHEMI
FORMALIZZATI.

LA SCIENZA MODERNA
NON PUÒ PRETENDE-
RE DI ESSERE L'UNICA
DESCRIZIONE DELLA
REALTÀ.

§ 4.1. Il mondo della vita

Il **mondo della vita**, di cui Husserl parla nelle sue ultime opere e che acquista una funzione centrale ne *La crisi delle scienze europee*, si distingue dal mondo dell'esperienza scientifica, perché si identifica con la dimensione soggettiva e storica della vita associata in cui ognuno di noi è immerso e vive intuitivamente, prima ancora di riflettere ed indagare in modo esplicito e consapevole sulle strutture e sugli oggetti che la costituiscono. Si tratterebbe, quindi, di un "regno di evidenze originarie" che sarebbe a fondamento di tutta la realtà, scienza sperimentale compresa, di cui gli esseri umani fanno esperienza. L'ultimo Husserl coglie proprio in questa dimensione del vivere associato il senso dell'attività filosofica e scientifica dell'umanità. Tale dimensione consta di oggetti non ancora schematizzati dalla formalizzazione matematica, che, a partire da Galileo, è diventata il linguaggio oggettivo proprio della scienza. A questo riguardo, Husserl non mette in discussione il valore dei procedimenti di formalizzazione matematica della natura. La scienza sperimentale è una conquista di cui non si può contestare il valore. Essa, infatti, permette di conoscere la natura in modo tale da poterne sfruttare efficacemente le risorse.

Con la sua critica Husserl mette invece in evidenza la tendenza della scienza moderna a spacciare per unica realtà oggettiva il mondo idealizzato dalla matematica, degradando la complessa e sfaccettata realtà della percezione pre-scientifica a mera interpretazione soggettiva. La fenomenologia deve quindi mettere in guardia la scienza sperimentale moderna dalla pretesa di essere la descrizione della realtà stessa. La fenomenologia incarna infatti l'esigenza filosofica di risalire al fondamento della scienza e quindi deve fare i conti con una ***struttura della realtà originaria che precede la formalizzazione matematica***.

Il mondo della vita è infatti il presupposto ontologico del mondo della scienza. Esso abbraccia una realtà più ricca e complessa di quella definita ed indagata dal metodo sperimentale inaugurato da Galileo. La matematizzazione della natura coglie della realtà che ci appare solo ciò che è misurabile, lasciando fuori tutto il resto. Tuttavia, Husserl non mette mai in discussione il valore irrinunciabile della rivoluzione scientifica e dei risultati straordinari ottenuti sul piano di una conoscenza della natura, che, mediante la tecnica, realizza forme di dominio e di controllo dei processi naturali sempre più utili ed efficaci, aumentando e potenziando in maniera considerevole risorse e capacità a disposizione degli esseri umani. Egli però denuncia una tendenza sempre più evidente a valutare il progresso della civiltà umana in termini puramente quantitativi, perdendo di vista la questione circa il senso e lo scopo della civiltà. Una questione che, secondo lui, anima lo spirito autentico del grande progetto illuministico di un'emancipazione in ogni campo ed ambito dell'attività umana, all'insegna del principio universale della ragione.

L'ethos della filosofia, ossia il suo impegno di ricerca libera della verità nello spazio pubblico della vita associata, consiste nel rifiuto di accettare i fatti senza spiegarli. La filosofia mette in guardia dalla tentazione di trasformare la scienza in uno schema dogmatico di classificazione della realtà, che troverebbe la sua unica legittimazione nell'efficacia dimostrata sul piano dei risultati materiali raggiunti mediante l'uso sempre più efficiente della tecnica. Ma la scienza non è solo strategia di controllo e dominio delle forze della natura. Essa ha un compito più impegnativo: *“Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto [...] per quanto concerne ciò che è essenziale ed urgente per la vita, questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio quelle domande che sono più scottanti per l'uomo, il quale nei nostri tempi tormentati, si sente completamente in balia del destino: le domande circa il senso e il non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso”* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, La crisi delle scienze europee e fenomenologia trascendentale*, Martinus Nijhoff, Haag 1976, p. 4, trad.it. V. Ariano).

La sociologia fenomenologica, cui abbiamo accennato, insiste in particolare sull'idea di “mondo della vita”. Tale orientamento, sviluppatosi inizialmente negli Stati Uniti grazie agli allievi di **Schütz** e diventato una corrente importante delle scienze sociali del Novecento, studia la vita quotidiana e il senso comune. Ad essi attribuisce particolare importanza per comprendere i valori sociali e le motivazioni individuali, e per capire come nasce la percezione sociale della normalità e della devianza dei comportamenti. Lo scopo, quindi, è quello di indagare su ciò che è considerato ovvio e scontato, mettendolo in questione.

Questi sociologi contestano anche l'idea di **Durkheim** che sia possibile studiare i “fatti sociali” come oggetti, come cose (◀ Cap. 7), come dati essenzialmente misurabili e manipolabili, ripresa da filosofi e sociologi neopositivisti o **comportamentisti** (vedi Scheda Psicologia del Novecento). Per loro invece la conoscenza sociologica si qualifica soprattutto per l'**osservazione partecipante** del ricercatore, che non può rinunciare ad entrare in contatto con l'ambiente su cui indaga.

Il tema sociologico del “mondo” della vita sarà ripreso e valorizzato durante la seconda metà del Novecento anche da **Habermas**, con la filosofia dell'azione comunicativa (▶ Cap. 16).

§ 4.2. L'eredità di Husserl

Più che un sistema di opere compiute Husserl ci ha lasciato un laboratorio di progetti di ricerca, un metodo di indagine che richiede un'incessante rielaborazione teorica, sul filo di un'attività di correlazione tra la coscienza e i suoi oggetti che costituisce il tratto peculiare della fenomenologia. Questa si costituisce, infatti, nello spazio neutro di una coscienza trascendentale originariamente orientata ad essenze diverse che corrispondono a tutti gli ambiti

LE SCIENZE MODERNE STANNO DIVENTANDO PURE DESCRIZIONI DEI FATTI, TECNICAMENTE UTILI. MA INCAPACI DI PORRE IL PROBLEMA DEL SENSO E DELLO SCOPO DELLA CONOSCENZA E DELL'ATTIVITÀ UMANA NEL SUO COMPLESSO.

LA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA ANALIZZA IL “MONDO DELLA VITA” E IL SENSO COMUNE

POLEMICA CONTRO LA RIDUZIONE DELLE AZIONI UMANE A PURI FATTI OGGETTIVI.

HUSSERL NON HA LASCIATO UN SISTEMA COMPIUTO, MA UN METODO, CHE HA INFLUENZATO A LUNGO LA RIFLESSIONE SULL'ESISTENZA E LE SCIENZE UMANE.

dello scibile. Ciò comporta un dinamismo conoscitivo mai risolto da Husserl in una sintesi definitiva, e animato, però, da un'esigenza di rigorosa e continua autocorrezione, che fa della fenomenologia, più che un sistema di soluzioni, un'originale modalità di formulazione ed elaborazione di problemi. Questa impostazione è all'origine della grande fecondità della fenomenologia, che ha saputo ispirare dopo la Seconda guerra mondiale una nuova stagione di ricerca nei più diversi ambiti del sapere, dalla psichiatria e dalle scienze mediche alla psicoanalisi e alle scienze sociali e giuridiche, dalla letteratura comparata, all'estetica, all'antropologia e alla teologia

► *Per un'applicazione di un concetto fenomenologico in sociologia vedi Cap. 18, § 7, per le applicazioni in psicologia, vedi nella scheda Psicologia del sito la sezione Psicologia Fenomenologica Esistenziale)*

► *Per una scheda sintetica del pensiero di Husserl, si veda in fondo al capitolo.*

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO I

Atteggiamento naturale ed “epochè” fenomenologica

La fenomenologia è un metodo nuovo di cogliere la realtà delle cose, libero dai pregiudizi e dai presupposti che abitualmente sono alla base nel nostro modo di entrare in contatto con il mondo. Con l'epochè Husserl mette “tra parentesi” la validità dei giudizi pronunciati sulla realtà dal senso comune e dalle scienze empiriche. Però, a differenza degli scettici, e anche di Cartesio, egli non revoca in dubbio il mondo, ma lo esclude dal campo visivo della coscienza, in un modo analogo ad una messa a fuoco selettiva dell'oggetto osservato, ossia mettendo in primo piano l'essenziale e lasciando sullo sfondo tutto il resto. Senza mettere in discussione il valore delle scienze con le loro straordinarie conquiste, Husserl rivendica l'atto di libertà, in virtù del quale la filosofia esprime la sua irrinunciabile esigenza di radicale critica dei presupposti e di fondazione razionale del sapere, aprendo l'orizzonte della ricerca alla comprensione delle cose, così come queste si manifestano alla coscienza prima di essere organizzate dal senso comune e dalle scienze empiriche.

Il testo seguente è tratto e tradotto da Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica) Libro primo, nuova ed. a cura di K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 65; integrato con Husserliana 3.2 Ergänzende Texte (1912-1929), a cura di K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 586 (V. Ariano).

Noi mettiamo fuori gioco [...] l'intero mondo naturale, che è costantemente «qui per noi», «a portata di mano», e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi.

Facendo questo, come è mia piena libertà di farlo, *io non nego questo «mondo», come fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza*, come se fossi uno scettico; ma esercito l'epochè «fenomenologica», cioè [...] io smetto di fare esperienza del reale in modo ingenuo e diretto [...] i modi di validità operan-

ti nell'esperienza ingenua, la cui ingenua attuazione consiste nel «restare sul terreno dell'esperienza» (senza che ci si ponga mai, attraverso una particolare iniziativa e decisione, su quel terreno) io li pongo fuori validità, mi vieto quel terreno [1].

[...] Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale, quale viene in effetti reperito nell'esperienza, assunto del tutto «libero da teorie» e come si mostra chiaramente nella connessione delle esperienze, è ora per noi privo di validità: non provato, ma neanche contestato, esso va messo tra parentesi. Allo stesso modo tutte le teorie e scienze, per buone che siano, fondate positivisticamente o altrimenti, che si riferiscono a questo mondo, sono soggette allo stesso destino [2].

[1] Esercitare l'epochè fenomenologica è un atto di libertà. L'atto di pensare secondo una prospettiva diversa da quella naturale del senso comune o del metodo sperimentale è un atto di libertà. Pensare, dai tempi di Platone, significa infatti mettere in discussione i presupposti di ciò su cui discutiamo e indaghiamo. Ciò distingue la filosofia dai singoli saperi, ognuno dei quali muove da determinati presupposti, in quanto hanno un oggetto e un metodo d'indagine circoscritto: l'aritmetica il concetto di numero, la fisica il concetto di materia etc. L'epochè non mette in discussione il valore dell'atteggiamento naturale e delle scienze, che continuano a sussistere e a produrre i loro effetti. Essa comporta invece la capacità di uscire dal sistema di riferimento, dallo scenario, predisposto dal senso comune e dalle scienze positive. Tale capacità di guardare oltre è possibile proprio perché la ragione non è soltanto un procedimento che opera secondo una logica vincolata - come nella matematica - a principi assunti come presupposti assoluti. Essa ha la prerogativa e la capacità, in quanto facoltà dei principi, di mettere in discussione i presupposti e di porre la questione della verità, disponendosi ad abbracciare la totalità dell'essere e non soltanto una parte.

[2] Il filosofo fenomenologo decide di guardare le cose come se gli apparissero senza filtri o giudizi precostituiti. Sceglie di guardare la realtà così come appare alla coscienza, che è intenzionalità, ossia un originario aprirsi alle cose che rende possibile l'intuizione delle essenze, ossia di quelle forme generali senza le quali non è possibile dare unità e senso all'esperienza ordinaria e all'osservazione scientifica.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO II

Crisi delle scienze e compito della filosofia

Ne La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, opera incompiuta (1938) e pubblicata postuma nel 1954, Husserl prende posizione nel pubblico dibattito sul profondo disagio e sul diffuso senso di disorientamento che affligge l'umanità europea a metà degli anni Trenta. La scienza sperimentale, inaugurata da Galileo, ha causato un innegabile progresso nel campo della conoscenza delle leggi della natura e ha prodotto uno sviluppo straordinario della prosperità materiale mediante i successi ottenuti dalla tecnica. Ciò è avvenuto, però, a discapito dell'originario impegno umanistico insito nel grande progetto di civiltà della razionalità occidentale, nata nell'antica Grecia e culminante nella grandiosa prospettiva di emancipazione universale dell'illuminismo. Husserl non contesta affatto il valore della scienza moderna, ma ne denuncia il ripiegamento in un modello di razionalità ridotto a puro calcolo e a strategia gestionale dell'esistente, indifferente alla questione del senso dell'esistenza e dell'umano conoscere ed agire.

Il testo seguente è tratto e tradotto da Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie (La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale), a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, seconda edizione del 1976, pp. 3-5, 347-348 (V. Ariano).

L'unilateralità con cui, nella seconda metà del XIX secolo, l'intera visione del mondo dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive, lasciandosi abbagliare dalla «prosperity» [1] che ne derivava, significò un allontanamento da quelle domande che sono decisive per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto [...] Per quanto concerne ciò che è essenziale ed urgente per la vita – così sentiamo dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quelle domande che sono più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente completamente in balia del destino: le domande

circa il senso e il non senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Queste domande, nella loro universalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli esseri umani, anche considerazioni di respiro universale e una risposta razionalmente fondata? In definitiva esse concernono l'essere umano nel suo comportamento di fronte al mondo circostante ed extra-umano, l'essere umano che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi esseri umani in quanto soggetti di questa libertà? [...] La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, di fatto è. Ma in realtà, il mondo e l'esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che di volta in volta hanno dato stabilità agli esseri umani, si formano e poi si dissolvono come le onde, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione torna sempre a mutare in non-senso, il beneficio in danno? [2] Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni? [3] [...] Cerchiamo di esprimere il concetto fondamentale della nostra esposizione: quella «crisi dell'esistenza europea» di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione, non è un oscuro destino, non è una impenetrabile fatalità; essa diventa comprensibile e chiara sullo sfondo di quella teleologia della storia europea che la filosofia è in grado di illuminare [...] La crisi poté così rivelarsi come un apparente fallimento del Razionalismo. Ma la causa di un fallimento di una cultura razionale sta [...] non nell'essenza del Razionalismo stesso, ma soltanto nella sua manifestazione più superficiale, nel suo ridursi a «naturalismo» e a «obiettivismo» [4]. La crisi dell'esistenza europea ha solo due esiti possibili: il tramonto dell'Europa, con l'estraniarsi di questa al proprio senso razionale della vita e con la caduta nell'ostilità dello spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, mediante un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo.

[1] L'ambito della "prosperity" è quello della civiltà materiale secondo la quale l'indice del progresso e dello sviluppo della società è l'aumento puramente quantitativo delle risorse e delle disponibilità materiali. La potenza di mezzi, di risorse e di disponibilità di beni materiali e di confort finisce per identificarsi con il senso complessivo dell'umana civiltà. È questa l'ottica imperante del positivismo dove l'utopia dell'abbondanza materiale e del potere della tecnica nel dominio della natura occupano tutta la scena delle questioni degne di considerazione sul piano della progettualità sociale e del progresso civile. Ogni

prospettiva di un bene e di un sistema di valori che si ponga oltre l'orizzonte della pura e semplice riproduzione della vita materiale diventa inutile perdita di tempo e fuga dalla realtà.

[2] Citazione del *Faust* di Goethe, dove nella prima parte del poema Mefistofele, che incarna il relativismo nichilistico del tempo che divora ogni cosa, si rivolge ad una giovane matricola universitaria, pronunciandosi sul tragico avvicinarsi di leggi, costumi e norme, che di generazione in generazione prima valgono e poi perdono il loro valore, capovolgendosi nel loro contrario: "Leggi e diritti si ereditano come un'eterna malattia. Si trascinano di generazione in generazione e quatti quatti si spostano da un paese all'altro. La ragione muta in sragione, il beneficio in danno" (Goethe, *Faust*, prima parte, vv. 1972-1976, ed. tedesca curata e commentata da E. Trunz, C.H. Beck, München 2021, trad. it. di V. Ariano)

[3] Una scienza della natura ridotta a piatta constatazione di fatti e accumulazione quantitativa di nozioni, non è in grado di rispondere alla domanda: Perché tutto questo? A che scopo accade ciò che accade? A quale fine impegnarci nella conoscenza delle cose, nel lavoro e nelle diverse attività che caratterizzano la vita associata? Anche lo studio della storia, se è dominato dalla convinzione che tutto ciò che accade ha un senso solo relativo alle circostanze di tempo e di luogo in cui accade, diventa curiosità fine a se stessa, sterile storicismo, una forma di nichilismo che spegne e rende vano ogni impegno nella vita.

[4] La causa di questo deprimente senso di vuoto e di universale insensatezza non è tanto il razionalismo, come sostengono i nostalgici di una premoderna società gerarchica e autoritaria. Non è neanche cieco destino, ma piuttosto una degradante riduzione della razionalità illuministica – basata sulla fondazione e legittimazione razionale delle istituzioni umane – all'ideologia del positivismo che spaccia per unica verità oggettiva l'identificazione di ogni realtà naturale e culturale con una piatta oggettività fattuale quantitativamente misurabile. Il disorientamento dell'Europa è causato dalla perdita dell'originaria missione di civiltà di cui la filosofia si è fatta interprete in Occidente fin dagli inizi della sua apparizione in Grecia, con l'ideale di una vita rischiarata dalla ragione.

SCHEMA DI SINTESI. Il pensiero di Husserl

Data la particolare importanza e difficoltà del suo pensiero, abbiamo pensato di proporre qui una sintesi.

Husserl è stato un importante testimone e un lucido interprete del cruciale passaggio epocale, ricco di profonde trasformazioni culturali e di radicali sconvolgimenti storici e sociali, tra la Belle Époque e la prima metà del Novecento. Intervenendo nel dibattito sui **fondamenti della matematica**, acceso dall'introduzione delle **geometrie non euclidee**, scopre il concetto di **intenzionalità** della coscienza di Brentano e se ne serve per elaborare una nuova teoria filosofica, **la fenomenologia**, allo scopo di proporre una nuova **fondazione del sapere** imperniata sull'attività di sintesi di un soggetto non concepito più come sostanza separata dal mondo, ma, al contrario, come una finestra sempre aperta sul mondo. La coscienza, essendo sempre coscienza-di, è infatti originariamente aperta a qualsivoglia oggetto. Io e mondo non sono due entità contrapposte: non c'è io senza mondo e non c'è mondo senza io. Il mondo non è una realtà esterna al soggetto ma **l'orizzonte** e lo **scenario** di una **correlazione originaria** di **noesi** e **noema**, ossia di un'incessante corrispondenza che mette in relazione l'io con tutto ciò che gli si manifesta come **vissuto**: pensiero, desiderio, ricordo, sensazione. La fenomenologia è una **scienza rigorosa di essenze e non di fatti**. I **vissuti intenzionali** che costituiscono l'oggetto dell'attività sintetica dell'io non sono dati del flusso della singola coscienza psicologica. Non sono neanche i dati empirici oggetto d'indagine delle settoriali scienze della natura. La fenomenologia non si chiude nei recinti disciplinari delle singole scienze o del senso comune, perché esprime l'istanza di risalire al principio del sapere, ossia a quella **struttura categoriale e concettuale originaria**, generale ed universale che è a monte di ogni ambito particolare d'indagine. Per poter risalire a tale livello la fenomenologia esercita **l'atto di sospendere il giudizio (epochè)** sulla realtà come si presenta al senso comune e alle singole scienze della natura. La fenomenologia è infatti

intuizione delle **essenze pure (intuizione eidetica)**, ossia di quelle forme e regolarità generalissime che costituiscono le proprietà essenziali di ogni oggetto in generale della conoscenza. Tali forme, pur non essendo ricavate dall'esperienza, in quanto sono oggetto di un'**intuizione pura** della mente - come il concetto di numero immaginario in matematica -, non sono entità in grado di sussistere per se stesse, come le **idee di Platone**. Husserl distingue tra **oggetti empirici** e **oggetti in generale**. Non tutti gli oggetti di studio sono infatti oggetti empirici. Senza il concetto generale di oggetto non si può costruire alcun discorso scientifico. Husserl ha appena elaborato la prima sintesi teorica sistematica della fenomenologia pura quando la **Prima guerra mondiale** fa la sua irruzione, spezzando l'orizzonte della coscienza europea e mettendo il nostro filosofo di fronte ad una nuova crisi e ad un livello più impegnativo di sfida da affrontare. Stavolta è un **evento storico** che sconvolge lo scenario condiviso e costringe Husserl ad interrogarsi sulle origini di questa immane catastrofe per la civiltà europea, preparando il terreno ad una riflessione, che, più tardi, con l'avvento al potere del **nazismo**, le discriminazioni razziali, la cacciata dall'università e il divieto di pubblicare in Germania, egli sarà costretto a fare, per cercare di risalire alle origini dei complessi dinamismi del **mondo sociale** e della **storia**. La fenomenologia sarà allora chiamata a ripensare radicalmente i **fondamenti della civiltà europea** e a fare i conti con quella **deriva irrazionalistica e totalitaria**, che smentisce drammaticamente il grande progetto illuministico di un rischiaramento universale in nome della ragione. Da questa difficile e dolorosa situazione nasceranno le conferenze di Vienna e di Praga - confluite poi nel lascito postumo della **Crisi delle scienze europee** - in cui Husserl metterà a tema la **crisi della civiltà europea**, sostenendo la tesi che a causarla sono la **perdita del senso complessivo e del fine** della ricerca e dell'attività umane sul piano teorico, pratico e tecnico, la degradazione del sapere a specializzazione settoriale appiattita sulla descrizione acritica di fatti (**naturalismo e oggettivismo**) e l'identificazione del progresso con un mero incremento quantitativo di beni materiali. La ricerca dei fondamenti di tutta questa complessa e tormentata condizione dell'umanità europea solleciterà Husserl a cercare la struttura originaria e i caratteri essenziali della realtà nelle forme precategoriali del **mondo della vita**. Fino alla fine, nonostante i segnali sempre più inequivocabili dell'imminente apocalisse della **Seconda guerra mondiale**, con le sue atrocità e devastazioni, Husserl resterà fedele al suo compito di uomo di pensiero, infaticabile testimone di un'**inquietudine della ragione**, tradotta in un irriducibile sforzo a **governare l'incertezza**, nella consapevolezza che non si dà una sintesi definitiva e totale della comprensione del mondo e di se stessi e che **la crisi è forse la condizione di possibilità e di sfida continua della filosofia**, nel segno di una mai perfetta identità di **noesis e noema**, di **io e mondo**. È forse questa la sua eredità più preziosa.

CAPITOLO 13.

La riflessione sull'esistenza

Alla fine della Prima guerra mondiale si era diffuso un cupo pessimismo sulla natura dell'uomo. Nella guerra la violenza era stata non solo spaventosa e inesorabile, ma anche e soprattutto di massa. La società occidentale, industriale e urbanizzata, era da tempo una società di massa, e ora la guerra, le agitazioni sociali successive e infine le rivoluzioni mostravano l'aspetto più terribile di questa massificazione. La solitudine e la fragilità del singolo in una società non solo anonima e massificata, ma anche minacciosa, diventa un tema ricorrente della letteratura e dell'arte. Questo stimola molti filosofi a riprendere l'indagine sui limiti e sul destino del nostro io e sul suo difficile, se non impossibile, rapporto con l'altro.

§ 1. La ripresa di Kierkegaard e la teologia dialettica di Barth

Il teologo Karl Barth rifiuta una concezione del cristianesimo che semplicemente si adatta alla modernità.

BARTH, DELUSO
DALLA TEOLOGIA
LIBERALE, VEDE
IN KIERKEGAARD
L'ESEMPIO DI UN
CRISTIANESIMO SEN-
ZA COMPROMESSI.

Come sappiamo, alla vigilia della Prima guerra mondiale si era diffuso l'interesse per il pensiero di Kierkegaard sia tra quanti avevano interessi per l'estetica, come Lukács (◀ Cap. 9, § 5.1) sia tra i teologi protestanti – in particolare il teologo svizzero **Karl Barth** (1886-1968). Simpatizzante della socialdemocrazia radicale e pacifista, Barth fu profondamente deluso dai teologi tedeschi protestanti seguaci della teologia liberale che avevano finito per giustificare l'intervento tedesco nella Prima guerra mondiale, e trovò in Kierkegaard l'esempio di un cristianesimo senza compromessi mondani.

La teologia liberale aveva in effetti sentito il bisogno di adeguare il cristianesimo alle esigenze del razionalismo moderno. In particolare **Adolf Von Harnack** (1851-1930), sulla scia dell'hegeliano **Strauss** (◀ 44), aveva condotto nuove analisi sui Vangeli sinottici (i più antichi) con il metodo storico-critico-

co, e aveva escluso che Gesù si fosse voluto presentare come Dio: egli avrebbe soltanto promesso la vita eterna a chi avesse seguito il suo insegnamento morale; così tutti i dogmi tradizionali della Chiesa non avevano nessun fondamento nel Vangelo.

Barth nel 1919 pubblica *L'epistola ai Romani*, che segna una radicale rottura con la teologia liberale. Egli non rifiuta il metodo storico critico, inteso come preparazione alla comprensione del testo; egli però legge l'epistola di Paolo considerandola semplicemente come parola di Dio – espressa naturalmente in una data lingua, comprensibile ad un determinato pubblico, ma rivolta a tutti gli uomini. Tuttavia questo Dio che si rivolge agli uomini resta nascosto e incomprendibile per la ragione umana, che da sola non potrebbe in nessun modo definirlo e a comprenderlo: è il **Totalmente Altro**. Di Dio che si mostra e si nasconde, che è assente e presente col suo messaggio, si può parlare solo in modo paradossale e attraverso insolubili contraddizioni (teologia dialettica).

Il senso del messaggio divino che emerge dall'epistola ai Romani e da tutto il Vangelo è la **salvezza** promessa all'uomo, che senza di essa è un puro nulla. Barth ritorna all'originario messaggio di Lutero: non sono le opere che salvano, ma è la fede nel messaggio di salvezza, e, più propriamente, Dio stesso. Il piano mondano e il piano della religione sono così separati e infinitamente lontani.

Tuttavia Barth non restò estraneo all'ambito mondano e, insegnando teologia in Germania, divenne uno dei promotori della Chiesa Confessante, quella frazione del mondo protestante che osò condannare pubblicamente il nazismo, mentre la maggior parte del clero vi si adattò sulla base del principio luterano della sottomissione del cristiano all'autorità dello Stato.

DIO È IL TOTALMENTE ALTRO, CHE SI RIVELA E SI NASCONDE. IL CRISTIANESIMO È UN PARADOSSO.

IL SENSO DEL MESSAGGIO DIVINO È LA PROMESSA DI SALVEZZA RIVOLTA ALL'UOMO.

§ 2. Karl Jaspers: la filosofia dell'esistenza e la ricerca dell'essere

Jaspers, iniziatore della novecentesca filosofia dell'esistenza, è un maestro della "filosofia del soggetto", ma il suo soggetto non fonda nessuna conoscenza certa. Però da lui nasce un movimento di pensiero attuale ancora oggi.

Karl Jaspers (1883-1969) si laurea in medicina e studia poi psicologia, psichiatria, e infine filosofia, divenendo nel frattempo amico e discepolo di Max Weber. Alla psichiatria dedica la sua prima opera importante, nella quale sostiene che il paziente non può essere indagato esclusivamente come un oggetto, secondo il metodo causale delle scienze naturali, ma che deve essere piuttosto avvicinato come un soggetto e “*compreso”, secondo il metodo delle scienze storico-sociali. Subito dopo la guerra, nel 1919, pubblica *Psicologia delle intuizioni del mondo*, “la quale si può considerare come il primo scritto di filosofia esistenzialistica (anteriore anche ad *Essere e tempo* di Heidegger, che è del

MEDICO E PSICHIATRA, RITIENE CHE IL PAZIENTE PSICHIATRICO VADA ANCHE *COMPRESO COME SOGGETTO E NON SOLO INDAGATO COL METODO CAUSALE

DOCENTE DI FILOSOFIA, STUDIA WEBER E NIETZSCHE E SI PREOCCUPA DELLA SITUAZIONE MORALE DELLA SOCIETÀ DI MASSA.

L'UOMO SENTE IN SÉ UNA MANCANZA ORIGINARIA CHE LO SPINGE ALLA RICERCA DELLA SUA AUTOREALIZZAZIONE E DEL SENSO DELL'ESSERE.

L'INTELLETTO SCIENTIFICO TROVA VIA VIA NUOVE LEGGI DEL COMPORTAMENTO DEI SINGOLI ENTI, MA GLI SFUGGE IL SENSO DELL'ESSERE NELLA SUA TOTALITÀ.

LA TEOLOGIA TRATTA DIO COME UN ENTE SPECIFICO, BENCHÉ SUPERIORE AGLI ALTRI ENTI, E NON TROVA IL SENSO DELL'ESSERE.

1927), perché in realtà contiene tutti i temi che Jaspers ha sviluppato nelle opere successive” (N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, 1979, Vol. 3, p. 849).

L'opera filosofica più sistematica e impegnativa di Jaspers si intitola appunto *Filosofia* (1932); egli dedicò inoltre degli importanti saggi a Nietzsche e a Weber. Insegnante di filosofia a Heidelberg, scrisse anche saggi sulla società e sulla cultura, svolgendo una critica della società di massa, del conformismo morale e della tendenza delle masse a seguire demagoghi che sfruttano i loro bassi istinti, e difendendo lo Stato e la società liberali. Nel 1937 il regime nazista lo privò della cattedra e nel 1938 gli proibì qualunque tipo di pubblicazione. Inoltre la sua situazione era assai pericolosa poiché aveva sposato un'ebrea dalla quale gli fu ingiunto di divorziare, cosa che non fece. Visse con la moglie nel timore della deportazione fino all'arrivo dell'esercito americano. Dopo la guerra riprese sia la sua attività di insegnante di filosofia, sia quella di critico morale e politico, ma preferì trasferirsi in Svizzera.

Alla base della filosofia dell'esistenza di Jaspers c'è l'idea che nella coscienza dell'uomo ci sia il senso di una **mancanza originaria**, di una **insufficienza sostanziale**, che lo spinge ininterrottamente alla sua propria realizzazione e alla ricerca del senso della vita e del mondo: in sintesi, alla ricerca della **verità** e del **senso dell'essere**. Benché Jaspers rifiuti l'autorità di qualunque tradizione religiosa, la sua idea di una mancanza originaria si presenta come analoga a quella di peccato originale.

La ricerca del senso dell'essere e della verità comincia per l'uomo con la ricerca, attraverso l'***intelletto**, delle leggi che danno ordine al nostro mondo. L'umanità, attraverso la scienze oggettive, arriva ad individuare leggi di valore universale, sia riguardo alle cose, sia riguardo agli individui umani. In questo ambito l'individuo è una cosa tra le altre, un **esserci** – qualcosa che esiste qui ed ora – soggetto alle leggi della natura e del mondo storico-sociale. Ma le scienze non sono in grado di individuare un ordine veramente universale, e di volta in volta le loro leggi sono affiancate o superate da altre, e si rivelano parziali. La conoscenza del mondo assomiglia al tentativo di raggiungere la linea dell'orizzonte: man mano che si avanza, la linea si allontana. Pur non rifiutando in quanto tale l'atteggiamento scientifico e il suo spirito critico e obiettivo, Jaspers constata che *la scienza è intrinsecamente limitata* e che *la ricerca del senso dell'essere come ordine totale del mondo è destinata al fallimento*. L'intelletto scientifico spiega le cose singole (gli esserci) mettendole in relazione di causa-effetto, mentre l'essere, che abbraccia le cose molteplici nella loro totalità, necessariamente gli sfugge.

Esso sfugge anche alla **teologia**, che considera l'essere divino semplicemente come una cosa singola, un ente singolo, per quanto dominante sugli altri, mentre l'essere, pur essendo uno, è presente insieme in tutte le cose molteplici, che egualmente **sono**.

Ma questo ***scacco** dell'intelletto ci spinge a cercare il senso non più delle cose, degli **esserci**, dati nello spazio esteriore, ma dell'**esistenza** del singolo

nella sua unicità, nella sua eccezionalità, e in questo Jaspers si ricollega esplicitamente a Kierkegaard. Ma il singolo non è pensabile come isolato. *Esso si identifica con la sua situazione storica*: la sua famiglia d'origine, il suo popolo, la sua consorte, eccetera. Da questa situazione e dal relativo punto di vista non può uscire. Inoltre l'uomo è destinato a sentirsi inadeguato ai suoi compiti o non trovarne il senso, ed è *condizionato dal suo punto di vista irriducibilmente diverso da quello degli altri* con cui deve convivere, e così è votato allo scacco e al **naufragio**. La **ragione**, che, differentemente dall'intelletto scientifico, procede in modo totalizzante ed è capace di *comprensione, ci conduce ad **accettare di essere quello che siamo e la situazione in cui viviamo**. Essa ci mostra che l'unica scelta possibile consiste nel decidere di essere ciò che già siamo. Siamo **liberi** di accettare la nostra situazione, la realtà che noi stessi siamo, e non accettarla sarebbe solo un **tradimento** di noi stessi.

Il senso dell'essere dunque non si manifesta chiaramente nemmeno alla ragione. Esso però ci sfiora continuamente e, paradossalmente, ***si manifesta nascondendosi, e si nasconde manifestandosi in modo cifrato***. E la *cifra dell'essere sono i miti, le religioni, la poesia, le opere d'arte, i proverbi, il linguaggio paradossale, l'ironia, ma anche le **situazioni-limite**, quelle in cui non abbiamo scelta: i dolori, le malattie, le lotte inevitabili, i nostri scacchi, la morte. Lì l'essere si presenta nella sua **necessità**, che dobbiamo accettare. La sua cifra ci rinvia ad un senso ulteriore, che non possiamo mai cogliere pienamente. Ci rinvia, secondo Jaspers, alla ***trascendenza**.

Non si tratta però di una realtà speciale e superiore, come il mondo delle idee di Platone, o il Dio delle religioni, ma di qualcosa che per noi è presente e insieme subito assente, che si mostra e si nasconde, un orizzonte **onni-avvolgente**, da cui le cose appaiono e in cui scompaiono, che non può essere espresso con un concetto preciso, ma che per un attimo ci mostra il suo senso.

§ 2.1. Karl Jaspers: verità e comunicazione

La verità trascendente è una sola, ma essa in ciascuno di noi si manifesta in modo molteplice e diverso. Tuttavia, per Jaspers, *la verità dell'altro non è tanto una verità opposta alla mia, quanto piuttosto la verità parziale di chi, come me, cerca l'unica verità totale trascendente*. In sostanza Jaspers non pretende di giungere ad una verità ben definita e definitiva; ma ritiene possibile la comunicazione e lo scambio fra le nostre singole verità. Una comunicazione nella quale però, differentemente dai protocolli delle scienze empirico-matematiche, non abbiamo nessuna garanzia.

La **comunicazione** come momento fondamentale della ricerca della verità era già un tema importante nella sua opera fondamentale del 1932, differenziandosi in qualche modo dal cupo pessimismo con cui la filosofia tedesca dell'esistenza e gran parte della cultura e dell'arte europee, nel periodo tra le due guerre mondiali, guardavano al problema dell'alienazione e della solitudine del singolo

L'ESISTENZA DI OGNUNO È UNICA E IRRIDUCIBILE. LA SOLA SCELTA POSSIBILE CONSISTE NELL'ACCETTARE CIÒ CHE GIÀ SIAMO.

L'ESSERE SI MANIFESTA NASCONDENDOSI. LA CIFRA DELL'ESSERE È NEL MITO, NELL'ARTE, NEL LINGUAGGIO E NELLE SITUAZIONI-LIMITE, IN CUI SCOPRIAMO LA FORZA DELLE NECESSITÀ.

LA TRASCENDENZA NON È UN MONDO SUPERIORE MA LA PRESENZA-ASSENZA DELL'ESSERE CHE SI MANIFESTA NASCONDENDOSI.

I SINGOLI NELLA LORO RICERCA DELLA VERITÀ SENZA GARANZIE POSSONO COMUNICARE E COLLABORARE.

LA COMUNICAZIONE, TEMA COSTANTE DELLA FILOSOFIA DI JASPERS, SARÀ DA LUI SVILUPPATA PARTICOLARMENTE DOPO LA SECONDA GUERRA MONDIALE.

in una società massificata e regolata dalla tecnica, dalla burocrazia e dal mercato. Si tratta di un atteggiamento diffuso chiamato poi *Kulturkritik* (critica della civiltà) a cui si ricollega in qualche modo anche il *Disagio della civiltà* di Freud (◀ Cap. 7), e molte grandi opere letterarie come *La montagna incantata* di Thomas Mann, *L'uomo senza qualità*, di Robert Musil, *I sonnambuli* di Hermann Broch, *Auto dà fe*, di Elias Canetti, e anche molte opere teatrali di Pirandello.

Jaspers riprese questo tema subito dopo la Seconda guerra mondiale, in un periodo in cui, mentre l'Europa era intenta alla ricostruzione dopo le distruzioni belliche, egli voleva rilanciare la speranza di una comunicazione e una collaborazione aperte tra gli uomini e tra i popoli. Egli difende energicamente l'idea dell'unità del genere umano, secondo cui tutti gli uomini sono essenzialmente capaci di filosofare e in cammino verso la verità, e *vede nella comunicazione tra gli uomini un presupposto non solo della concordia e della pace, ma anche della filosofia stessa, caratteristica specificamente umana*.

Contro ogni forma di irrazionalismo e di nichilismo, Jaspers difende la ragione come esigenza di verità. Per lui la **ragione** (distinta dall'intelletto scientifico) aspira all'infinito all'unità e alla totalità della conoscenza della verità, che non sono raggiungibili nell'esistenza singola. Per questo *la nostra idea di verità deve essere aperta illimitatamente al molteplice*, sempre disposta ad accogliere e a integrare nuove verità. La verità è sì, in assoluto, come tendenza all'infinito, solo **una**, ma non può essere qui ed ora **unica** per tutti. Se lo si afferma si cade nel **dogmatismo** e nel **fanatismo**, che impongono una verità parziale a tutti. La ragione richiede dunque un'illimitata disponibilità alla comunicazione nella ricerca del senso dell'esistenza, del mondo e dell'essere.

Jaspers però difende anche la validità dell'intelletto scientifico, la cui conoscenza oggettiva è anonima, non riguarda valori esistenziali, e può essere accettata da tutti, finché la conoscenza odierna non venga integrata o relativizzata da nuove conoscenze. La libertà della ragione filosofica e quella della scienza vanno difese dalle tendenze dogmatiche e totalitarie.

Dopo la guerra Jaspers intensificò i suoi studi di filosofia politica e moltiplicò i suoi interventi pubblici, in particolare contro la minaccia atomica (► Cap. 19, lett. 2 e Scheda Tematica 11, § 3).

§ 3. Martin Heidegger: l'uomo – l'Esser-ci – pone la domanda sull'Essere

Ritorna il problema dell'essere, posto dall'antico Parmenide, e messo in disparte dalla filosofia moderna.

Martin Heidegger (1889-1976) nasce a Messkirch, un paesino del Baden cattolico non lontano dalla Foresta Nera. Suo padre, bottaio, era anche sagre-

LA RAGIONE ASPIRA
ILLIMITATAMENTE
ALLA VERITÀ UNA
E TOTALE, E PER
QUESTO LA SUA RI-
CERCA DEVE ESSERE
SEMPRE APERTA
A NUOVE VERITÀ
PARZIALI.

CONTRO
DOGMATISMO E
TOTALITARISMO SI
DEVE DIFENDERE
LA LIBERTÀ DELLA
FILOSOFIA E DELLA
SCIENZA.

stano, e il ragazzo fu incoraggiato a studiare dai gesuiti, presso i quali per un periodo fu novizio. Studia inizialmente teologia, in seguito passa alla matematica e alle scienze naturali, e infine alla filosofia. Nel 1917 sposa una giovane protestante figlia di un alto ufficiale. Nel 1919 diventa assistente di Husserl nella vicina università di Friburgo e si dedica allo studio della fenomenologia. Prende le distanze dalla chiesa cattolica, per sentirsi libero di studiare il cristianesimo senza vincoli esterni.

Tra il 1923 e il 1928 insegna a Marburgo e attorno a lui si forma una schiera di allievi di grande valore, tra cui spiccano **Gadamer** (► Cap. 14 § 2) e **Hannah Arendt** (► Cap. 15 § 7). Con quest'ultima vive un'appassionata e segreta relazione. Il frutto di questi anni è la scrittura di *Essere e tempo*, l'opera che rende Heidegger un filosofo di fama internazionale. Pubblicata nel 1927, quest'opera affronta un problema che attraversa l'intera produzione heideggeriana. Si tratta della questione dell'essere. Il testo si presenta articolato in due parti, ognuna delle quali divisa in tre sezioni. In realtà, il lavoro pubblicato comprende solo le prime due sezioni della prima parte. Si tratta quindi di un'opera incompiuta.

Che cos'è l'essere? Secondo Heidegger tale interrogativo, che corre come un fiume sotterraneo lungo l'intera storia della filosofia occidentale, e che non ha ancora trovato una risposta adeguata, non è un problema astratto e lontano dalla vita. La sua originale proposta consiste nell'individuare nel **tempo** l'orizzonte dell'essere. Il tempo, infatti, non è un concetto astratto, ma la struttura originaria e la dimensione costitutiva dell'**esser-ci**, ossia dell'esistenza umana. La domanda sull'essere, per riacquistare tutto il suo significato, deve quindi risuonare nell'esserci, che esiste qui ed ora.

HEIDEGGER, DAPPRI-
MA FENOMENOLOGO
E DISCEPOLO DI HUS-
SERL, SI CIRCONDA DI
GIOVANI PROMETTENTI
STUDIOSI, COME HAN-
NAH ARENDT E HANS
GADAMER.

IL PROBLEMA
DELL'ESSERE, RESO
ASTRATTO DALLA ME-
TAFISICA, È COMPREN-
SIBILE SOLO A PARTIRE
DALL'ESISTENZA
QUOTIDIANA, DALL'ES-
SER-CI IMMERSO
NELL'ORIZZONTE DEL
TEMPO

§ 4. Heidegger: l'esser-ci come quell'essere che sceglie nel tempo tra possibilità finite

Il soggetto della filosofia moderna osserva e studia il mondo dall'esterno, mentre il soggetto di Heidegger, vive dentro di esso.

§ 4.1. Che cos'è l'esser-ci

La domanda sull'essere deve essere situata nel contesto originario della vita ordinaria degli uomini, nella loro temporale condizione di enti finiti e mortali. Essa deve essere formulata da quell'*ente, che, per costituzione propria, si interroga sul proprio modo di essere e si mette in gioco*, comprendendosi e interpretandosi mentre vive la sua condizione di ente finito, consapevole di essere affidato a se stesso e portato a proiettarsi oltre se stesso, mediante una **decisione** su quali delle sue possibilità meritino di essere attuate. Se questa domanda è diventata irrilevante è proprio perché si è persa la memoria dell'ambito con-

creto in cui è sorta. Ponendosi la domanda sull'essere, l'uomo non può non interrogarsi su se stesso, dal momento che il suo modo di essere ha la struttura dell'esserci, ossia di un ente che non si riduce ad una cosa, a qualcosa di dato con proprietà definitive, ma è sempre un **poter essere**, dovendo sempre scegliersi in base a possibilità date. Heidegger scrive al riguardo che *"per questo ente, nel suo essere, è in gioco questo essere stesso"* (*Sein und Zeit, Essere e tempo*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, § 4, p. 16, trad. it. V. Ariano). Non essendo una cosa tra cose, egli deve decidere di se stesso senza una ricetta precostituita, ma come un'esistenza, ossia un'incessante ek-sistere, un continuo proiettarsi fuori di sé secondo le proprie possibilità, nella consapevolezza che, finché vive, non potrà mai acquistare una forma compiuta e definitiva. Per Heidegger, l'essenza dell'uomo, il suo essere proprio, consiste nell'esistenza, un'esistenza non più identificata con la realtà effettiva ma con un proiettarsi nel tempo oltre ogni forma e proprietà consolidate a priori, in quanto originaria apertura a tutte le proprie possibilità.

In tale prospettiva la fenomenologia di Husserl viene intesa da Heidegger come un'autointerpretazione dell'esserci. Si tratta di rendere visibile la domanda sull'essere dentro la dimensione temporale dell'esistenza e non più nello spazio puro dell'io trascendentale, separato dalla vita ordinaria dell'uomo comune. La fenomenologia diventa quindi un discorso volto a mostrare l'essere, diventa una scienza dell'essere: un'ontologia. Essa però mette al centro della sua ricerca dell'essere l'uomo, cioè l'ente capace di **comprendere** il senso, capace di quella comprensione di cui parla **Dilthey** (◀ Cap. 7, § 2.1); così la fenomenologia diventa fenomenologia ermeneutica: interpretazione dell'essere dell'esserci e delle sue determinazioni strutturali.

Heidegger interpreta quindi la fenomenologia come una scienza originaria della vita, in grado di cogliere quella concreta mobilità della vita che non riesce a trovare un'adeguata espressione nell'astrattezza del sapere accademico. Il soggetto della ricerca è quell'ente che si caratterizza per il suo protendersi oltre se stesso nella dimensione temporale, la quale definisce l'orizzonte delle sue possibilità. ***L'uomo qui non è considerato come soggetto razionale impegnato nella conoscenza, puro occhio del mondo, separato dal resto delle cose, per poterle considerare oggettivamente, ma è inserito concretamente in una rete di rapporti con sé, il mondo e gli altri.***

Per Heidegger, dunque, il protagonista della ricerca del senso dell'essere non è il *soggetto moderno*, che, da Cartesio fino a Husserl, spiega i fenomeni in nome della sovranità della ragione pura. L'esserci è infatti un originario aprirsi al mondo, che precede e prescinde da ogni opposizione di soggetto e oggetto, interno/esterno, trascendenza/immanenza. *Heidegger interpreta l'intenzionalità husserliana in chiave esistenziale*, sostituendo all'io che contempla il mondo l'esistenza che lo abita. L'esserci è un **"essere-nel-mondo"**, dove però stare dentro non significa essere inclusi in un luogo fisico preesistente. Il mondo

HEIDEGGER APPLICA IL METODO FENOMENOLOGICO ALL'AUTOCOMPRESIONE DELL'UOMO E RENDE VISIBILE IL PROBLEMA DELL'ESSERE DENTRO LA DIMENSIONE DELLA VITA ORDINARIA.

L'UOMO NON È PURO SOGGETTO DELLA CONOSCENZA RAZIONALE, MA ENTE FINITO E TEMPORANEO, INSERITO NEL MONDO IN MEZZO AGLI ALTRI.

L'UOMO È ESSENTE-NEL-MONDO, "INTENZIONATO" AL MONDO, INSEPARABILE DAL RAPPORTO E DALL'INTERAZIONE CON ESSO.

non esiste infatti come un oggetto di fronte all'esserci dell'uomo. L'esserci non è il polo soggettivo del rapporto col mondo. L'essere-nel-mondo comprende l'intero rapporto, perché non c'è esserci senza mondo né mondo senza esserci. Si tratta di una correlazione oltre la quale non è possibile risalire. Essere nel mondo significa essere presso le cose e con gli altri in un orizzonte condiviso, un mondo comune, che costituisce un sistema di rapporti di familiarità, con il quale identificarsi.

§ 4.2 L'essere-nel-mondo

Per cogliere la novità della prospettiva heideggeriana, dobbiamo intendere con mondo non un luogo fisico da occupare, ma una dimensione nella quale sentirsi a casa e provare un senso di appartenenza e di familiarità. Quando, per esempio, diciamo che condividiamo con qualcuno un mondo di affetti, non intendiamo dire che occupiamo lo stesso luogo, ma che condividiamo le stesse emozioni, gli stessi ricordi, la stessa nostalgia, le stesse speranze. Significa in qualche modo *condividere* lo stesso immaginario e la stessa prospettiva di senso. Non è un mondo fisico, non è una *res extensa*, ossia un astratto spazio vuoto da occupare materialmente, ma un orizzonte di senso, all'interno del quale tutto acquista significato per noi.

Tale mondo non va circoscritto all'interiorità. All'origine non abbiamo mai una realtà interna opposta ad una realtà esterna. Tutto è interno al mondo dell'esserci. Si tratta di una struttura di senso che non consiste semplicemente in un'**immagine del mondo**, ossia in una nostra rappresentazione. Heidegger capovolge la gerarchia dei saperi che conferiva il primato alla conoscenza teoretica, alla gratuita contemplazione di una verità assoluta posta al di là del tempo e dello spazio. Per lui *essere-nel-mondo coincide con una strategia d'intervento, dove la conoscenza è funzionale all'esercizio di un controllo pragmatico dell'ambiente abitato dagli uomini*. La teoria è in funzione dell'agire e del fare. Il mondo cessa di essere considerato un insieme di oggetti e di "cose", per diventare un sistema di rimandi tra mezzi e strumenti, correlati tra loro all'interno di una mappa di significati che trova il suo centro di gravità nell'esserci umano, secondo l'insegnamento dell'antica sofistica di **Gorgia** (◀ Vol. 1, Cap. 5, § 4) e del **prospettivismo** di **Nietzsche** (◀ Cap. 6).

Nella vita quotidiana, il modo più consueto e diretto con cui gli esseri umani entrano in rapporto con le cose non è di tipo teorico, perché consiste in un "**prendersi cura**" che considera tutto ciò con cui si viene in contatto uno *strumento* e un *mezzo*. La visione d'insieme che abbiamo dell'ambiente concreto in cui viviamo è, quindi, "**anzitutto e perlopiù**", finalizzata alla comprensione delle cose secondo l'ottica della loro **utilizzabilità**. Immaginiamo di essere in un'officina meccanica. Ci guardiamo attorno e scopriamo tanti oggetti che hanno senso di stare insieme perché sono tutti finalizzati ad un'unica e coerente attività di riparazione. L'officina è, cioè, un mondo coerente

IL MONDO È UN ORIZZONTE DI SENSO CHE CONDIVIDIAMO CON ALTRI

ESSERE-NEL-MONDO NON SIGNIFICA SEMPLICEMENTE CONOSCERE IL MONDO MA ABBRACCIARE UNA PROSPETTIVA, CHE APRE UN NUOVO SCENARIO DI REALTÀ, DANDO LUOGO AD UN AMBIENTE CHE CERCHIAMO DI CONTROLLARE.

IL "PRENDERSI CURA" DI CIÒ CHE CI STA INTORNO È LA MODALITÀ CON CUI "ANZITUTTO E PERLOPIÙ" NOI STIAMO AL MONDO.

al suo interno. Là mi aspetto di trovare attrezzi ed utensili, come cacciaviti, martelli, chiavi inglesi, strumenti di misurazione. Non mi aspetto certamente di trovare invece, per esempio, un manuale di cucina francese, perché sarebbe fuori posto. Il mondo è quindi, anzitutto e perlopiù, una totalità di nessi tra cose utilizzabili, dove ogni cosa è un rimando ad altre cose in base alla loro funzione e al loro uso. Il loro significato è perciò “compreso” non da una teoria astratta, ma dallo scopo pratico che hanno rispetto agli uomini che se ne servono nelle loro attività. L’esistenza degli uomini, più che da un approccio teorico alle cose, è caratterizzato da un agire e fare, all’interno di un mondo in cui tutto acquista senso e significato in base alla funzione e all’uso che se ne fa. Si tratta allora di descrivere i modi in cui gli uomini stanno in questo sistema di rimandi, abitandolo come un ambiente funzionale e operativo. Esser-ci significa proprio questo: stare al mondo, essere dentro questo sistema.

§ 4.3. I modi dell’essere nel mondo

Heidegger individua tre modi costitutivi dell’esserci nel mondo: **la situazione emotiva, il comprendere e il discorso**.

● La situazione emotiva indica il modo in cui noi abitiamo il mondo con i nostri stati d’animo e le nostre emozioni. Noi, anzitutto e per lo più, *sentiamo* il mondo, lo viviamo nel registro emotivo della **gioia**, della **noia**, della **paura**, dell’**angoscia**. Siamo letteralmente afferrati e invasi da queste emozioni fondamentali. Si tratta di una modalità di esser-ci passiva e recettiva. Fondamentale è lo stato d’animo dell’**angoscia**.

A differenza della **paura**, che proviamo sempre di fronte a un oggetto determinato, per cui si ha paura, per esempio, di attraversare la strada, di ammalarsi, di farsi male cadendo etc., l’angoscia consiste in un radicale senso di incertezza e di insuperabile smarrimento, in cui si è gettati senza volerlo e senza un apparente perché. È un senso di vuoto e di spaesamento che ci prende alla sprovvista e ci destabilizza, facendo vacillare l’apparente solidità delle cose, che sembrano così precipitare in un abisso d’*insensatezza*. L’angoscia è il sentimento del nulla che intacca ogni cosa, noi compresi: rivela l’esserci a se stesso e gli apre gli occhi sul suo modo di essere, mettendolo di fronte al suo limite. *L’angoscia è il sentimento abissale del proprio nulla e l’iniziazione all’esistenza autentica*.

Heidegger dà pieno risalto alla dimensione emotiva, quale luogo della verità dell’esserci, e ciò costituisce una novità radicale rispetto a Husserl. Se in Husserl l’epochè è un atto di lucida e consapevole astrazione della ragione, che mette tra parentesi e trascende la vita ordinaria, chiamandosene fuori, in Heidegger, invece, l’esserci viene scosso e coinvolto nella dimensione emotiva e strappato alla routine della vita associata, pur senza mai uscire dal mondo dell’agire e del fare. L’angoscia è infatti il banco di prova dell’esserci. Non aver paura di viverla fino in fondo, fino a provare un radicale senso di annienta-

LA SITUAZIONE
EMOTIVA È UN MODO
COSTITUTIVO DELL’ES-
SERE-NEL-MONDO:
NOI POSSIAMO SEN-
TIRE IL MONDO CON
GIOIA, NOIA, PAURA O
ANGOSCIA.

L’ANGOSCIA È LA
NOSTRA SITUAZIONE
EMOTIVA DI FRONTE
AL NUDO FATTO DI
ESSERCI E DELLA SUA
INSENSATEZZA. ESSA
RIVELA L’ESISTENZA
AUTENTICA.

CON L’ANGOSCIA
L’ESSER-CI SCOPRE DI
ESSERE-GETTATO-NEL
MONDO, SENZA UNA
RAGIONE E SENZA
META, RISCHIANDO
SEMPRE DI CADERE
NEL NULLA.

mento, è quindi il passaggio obbligato per stare nel giusto rapporto con se stessi, perché chi prova l'angoscia fino in fondo, senza cercare di fuggirla ed evitarla, scopre il proprio **"essere-gettato" nel mondo**, scopre il nudo fatto di **esser-ci**, senza sapere da dove viene e dove va. Fa quindi i conti con la sua **fatticità**, ossia con la sua realtà più propria di essere contingente e finito, chiamato a rispondere delle sue scelte senza reti di protezione precostituite. Fonte di sgomento è infatti proprio il semplice fatto di **esser-ci**, che ci siamo e che siamo costretti ad esserci.

Nella conferenza del 1929, *Introduzione alla metafisica*, Heidegger approfondirà questo tema, sostenendo che in virtù dell'angoscia, l'uomo è *luogotenente del nulla* e che la domanda originaria della filosofia: *"Perché l'essere e non il nulla?"* non è un interrogativo formulato a tavolino dalla ragione teoretica, ma l'espressione di un radicale senso di spaesamento provocato dal nudo fatto di essere qui, di esistere.

●● Nella forma del **comprendere**, l'esserci interpreta il mondo e lo intende nella misura in cui lo afferra e lo vive come progetto di possibilità. Il mondo è fatto di *cose utilizzabili* e di *altri esserci, dotati di propri fini*, che le utilizzano e che interagiscono con noi. È come se il mondo fosse un testo da interpretare. Prima di averne una conoscenza chiara e distinta, noi ne abbiamo una **precomprensione pragmatica**. Non partiamo mai da zero.

Si instaura quindi un **circolo ermeneutico**, con un doppio movimento di andata e ritorno tra interprete (l'esserci) e interpretato (il suo mondo). Interpretare significa allora entrare nel mondo come in un testo. Noi interpretiamo quindi il testo del mondo, e, a sua volta, esso interpreta noi, nel senso che le cose si rivelano effettivamente utilizzabili o no, e, soprattutto, che gli altri interpretano noi. Interpretare significa proprio compiere questo doppio movimento circolare. Interprete e interpretato non sono più due poli contrapposti (soggetto/oggetto, interno/esterno) che si contendono la priorità, sicché noi dobbiamo decidere se conformare il soggetto all'oggetto o viceversa, ma sono piuttosto due lati della stessa medaglia.

●●● L'esserci dunque è anche **discorso**. Senza linguaggio non si dà infatti comprensione e interpretazione. Ma, come vedremo, il discorso può degenerare nella **chiacchiera** (esistenza inautentica ►).

Situazione emotiva, comprensione e discorso sono le tre determinazioni esistenziali, che costituiscono l'esserci e che convergono nella forma unitaria della **cura**. *L'esserci si prende cura delle cose e ha cura dei suoi simili*. Nel suo quotidiano affacciarsi l'esserci rischia di disperdersi e di perdere se stesso nella dimensione anonima ed impersonale di una vita massificata, dove ognuno è gli altri e nessuno è se stesso. È la dimensione del *si dice, si agisce, si fa*, che confonde e appiattisce tutto in un'inarrestabile giostra collettiva che sembra autoalimentarsi all'infinito. Da questa **esistenza inautentica**, in cui dominano la **chiacchiera**, la **curiosità** e l'**equivoco**, l'esserci può ridestarsi a se

*COMPNDERE VUOL DIRE INTERPRETARE IL MONDO, FATTO DI COSE UTILIZZABILI E DI ALTRI ESSERCI DOTATI DI FINI. MA PRIMA NE ABBIAMO GIÀ UNA PRECOMPRESIONE.

NEL CIRCOLO ERME-NEUTICO L'ESSER-CI INTERPRETA IL MONDO E GLI ALTRI E VIENE A SUA VOLTA INTERPRETATO.

NEL PRENDERSI CURA DELLE COSE E DEGLI ALTRI L'UOMO PUÒ PERDERSI NELL'ESISTENZA INAUTENTICA, NEL "SI FA" E "SI DICE". LO RICHIAMA LA "VOCE DELLA COSCIENZA".

stesso in forza una chiamata della coscienza, che lo mette di fronte alla propria responsabilità e al proprio limite, la ***voce della coscienza**, evocando tra tutte le possibilità quella che riduce a nulla tutte le altre, ossia la propria morte.

§ 5. Heidegger: l'essere-per-la morte

Nei poemi omerici gli uomini sono chiamati “i mortali”, con espressione sintetica e potente. Heidegger la traduce nel linguaggio della fenomenologia.

§ 5.1. L'esistenza autentica: essere per la morte

La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. Essa si rivela come la sua possibilità più propria, incondizionata e insuperabile. **Essere-per-la morte** significa vivere nella consapevolezza della sempre imminente possibilità della propria fine. L'esserci viene così sollecitato a decidersi e a smettere di giocare con le sue possibilità, disperdendosi in tante occupazioni ed evitando di fare i conti con il proprio limite, nell'illusione di disporre di un tempo illimitato. Questa fuga si esprime mediante certi modi di dire, come ad esempio: *c'è sempre tempo per morire*, oppure: *prima o poi si muore tutti*, dando ad intendere che la morte sia un'eventualità di cui è preferibile non darsi pensiero. Ora, per Heidegger, “rimandare” la morte significa rimandare la vita, vivendo in modo inautentico, ossia senza coscienza di se stessi e senso di responsabilità. *L'essere-per-la morte ci ricorda che ognuno è responsabile di se stesso e della sua vita*, e che, quindi, deve decidersi senza farsi condizionare da ciò che “si dice” e che “si fa” nel mondo inautentico della chiacchiera.

L'esserci si concretizza nella forma del tempo. Non si può evadere dal proprio tempo. L'esserci è infatti temporalità originaria. La temporalità di Heidegger non è più la dimensione trascendentale della coscienza pura, ma la vita di un esserci situato storicamente, determinato, perciò, da un passato, che apre ad un futuro di possibilità, che deve poi trovare nell'attimo presente il modo di concretizzarsi in una decisione responsabile. L'esserci è infatti chiamato a decidersi. *Il progetto dell'esserci si muove dentro possibilità esistenziali concrete e limitate*, che possono sempre cambiare arbitrariamente, non dentro l'orizzonte del grandioso progetto storico moderno del progresso, che si pretende certo e razionale.

L'uomo si trova in un processo di cui egli è insieme interprete ed interpretato. A differenza di quanto pensa Husserl, non è possibile uscire dalla propria situazione, per descriverla mettendo tra parentesi i pregiudizi della tradizione, perché la nostra situazione è il prodotto di un passato che ci condiziona. Si tratta quindi di prendere coscienza di tale condizionatezza, di tale storicità, non per trascenderla in un'idealità pura ed astratta, ma per starci

LA TEMPORALITÀ È IL
SENSO DELL'ESSER-CI.
OGNI ESSER-CI VIVE
NEL SUO TEMPO CON
DETERMINATE POS-
SIBILITÀ (HEIDEGGER
NON CONDIVIDE LA
FIDUCIA MODERNA
NEL PROGRESSO).

NOI SIAMO GETTATI
NEL MONDO E IL
NOSTRO DESTINO È
DOVER PROGETTARE
LA NOSTRA ESISTENZA
FINITA.

dentro, scegliendola e facendola propria. L'esserci, nel profilo concreto del suo cercarsi per venire a capo di se stesso, è infatti un **circolo ermeneutico**: più che sottrarsi al proprio **destino**, alle concrete condizioni di partenza date dal suo passato, deve comprendere se stesso come esistenza, vissuta come un **essere-gettati in avanti** e come risultato di ciò che è già divenuto. L'esserci è un **progetto**, nel senso di un **essere gettato**, un esser consegnato a se stesso: è situato nel qui della propria temporalità, la quale si articola dal passato verso il futuro del proprio poter essere, condensandosi nel presente in cui, infine, percepisce se stesso come un disperdersi nelle concrete occupazioni mediante le quali si prende cura di sé, delle cose e degli altri.

Nell'istante dell'angoscia l'uomo si comprende infine come ente impegnato a cercarsi e definirsi, senza mai rinchiudersi in un'astratta e rigida identità presente a se stessa integralmente, in un io posseduto come un oggetto di cui disporre pienamente. L'angoscia non è un fatto teorico, ma un pervasivo senso di inadeguatezza, che permette di evocare la propria morte, come quella possibilità dell'impossibilità che conferisce autenticità all'esistenza.

L'autenticità non è però semplicemente il frutto di un superiore atto di onestà morale, che ponga definitivamente al sicuro dalla ricaduta nell'inautenticità, elevando chi lo compie al di sopra dell'uomo di massa che vive nell'incoscienza. L'inautenticità è sempre incombente. L'angoscia ci chiama alla decisione e permette di non subire passivamente la propria esistenza, ma di accettarla come un progetto di cui dispiegare tutte le possibilità. In questo senso l'esistenza autentica, che ci permette di non ridurci a cosa, di scegliere e di decidere di noi stessi, è **destino**. Tocca a noi decidere e a nessun altro.

Ma l'analisi dell'esistenza, che riguarda il senso dell'esser-ci, non riesce a rispondere alla domanda sul senso dell'essere. Perciò *Essere e Tempo* è un'opera incompiuta. Ne ripareremo nel Cap. 14.

L'ANGOSCIA METTE L'UOMO DAVANTI AL SUO DESTINO DI FINITEZZA E INCOMPLETEZZA E RISVEGLIA LA COSCIENZA DALLE SUE RICADUTE NELL'INAUTENTICITÀ.

IN ESSERE E TEMPO LA DOMANDA SULL'ESSENZA NON HA UNA RISPOSTA COMPIUTA E DEFINITIVA PER VIA DELL'INSUPERABILE INCOMPIUTEZZA DELL'ESSERCI CHE FORMULA LA DOMANDA

§ 5.2. La decisione per il nazismo

Uno degli aspetti più controversi della figura di Heidegger è la decisione nel 1933, all'indomani della presa del potere di Hitler, di accettare l'incarico di rettore dell'Università di Friburgo, di aderire perciò al partito nazista e di realizzare l'*allineamento* dell'Università al regime. Nel giorno del suo insediamento, legge il discorso *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, col quale si fa interprete di un programma di riforma dell'università. Il suo rettorato e il rapporto con le istituzioni naziste sono ambigui. Da una parte, infatti, egli denuncia studenti e docenti "non nazionalsocialisti", dall'altra ne aiuta altri a riparare all'estero. Dà comunque un contributo attivo all'azione di propaganda a favore del regime nazista. Sulle sue grandi aspettative politiche ci sono diverse inequivocabili testimonianze, come quelle di **Jaspers** (◀ § 1) e di Karl Löwith. È ormai assodato che la sua è stata un'adesione al regime convinta e non puramente opportunistica.

HEIDEGGER NEL 1933
SPERAVA DI DIVENTA-
RE LA GUIDA FILOSO-
FICA DEL TERZO REICH
E DOPO LA GUERRA
NON RINNEGÒ MAI LA
SUA DECISIONE PER IL
NAZISMO.

Ma nel febbraio del 1934 Heidegger si dimette. La ragione da lui addotta più tardi, ossia la pressione su di lui esercitata per convincerlo a sostituire i presidi di Medicina e di Giurisprudenza con uomini graditi al partito, è stata contestata sulla base di ricerche d'archivio, che hanno invece portato alla luce le divergenze di Heidegger col partito rispetto alla riforma dell'università, nonché la *sua ambiziosa intenzione di porsi alla guida della politica culturale nazista*. Tale intenzione avrebbe innescato uno scontro con alcuni gerarchi del partito, per cui subì pubblicamente degli attacchi dagli organi di propaganda nazisti. Nel 1945, alla fine della guerra, viene sospeso dall'insegnamento e poi mandato in pensione a causa del suo rettorato. Ma *è rimasto sempre reticente su questo tema, senza manifestare alcun senso di colpa*.

§ 6. Carl Schmitt: la politica come decisione

Nell'azione pratica per scegliere non possiamo aspettare di avere tutti gli elementi razionalmente necessari per farlo, e non scegliere è già una scelta.

PER SCHMITT,
GIURISTA CATTOLICO
CONSERVATORE,
IL PRESIDENTE
AVREBBE DOVUTO
PROCLAMARE LO
STATO D'EMER-
GENZA E METTERE
FUORI LEGGE GLI
ESTREMISTI.

Parleremo ora del tedesco **Carl Schmitt** (1888-1985), uno studioso di diritto che è accomunato a Heidegger da diverse caratteristiche: l'ostilità contro il moderno, la temporanea adesione al nazismo e l'insistenza sul concetto di decisione.

Conservatore, fautore dell'ordine, autorevole docente di diritto, Schmitt fu consigliere degli ultimi cancellieri che precedettero Hitler, nel periodo in cui la repubblica di Weimar era retta da governi di minoranza, situazione determinata dal notevole peso parlamentare dell'estrema destra e dell'estrema sinistra, tra loro incompatibili ed entrambe contrarie alla costituzione vigente. Secondo Schmitt, il presidente avrebbe dovuto proclamare lo stato d'emergenza e mettere fuori legge comunisti e nazisti. Ciò non avvenne, e i nazisti giunsero al potere legalmente.

SCHMITT ADERISCE
AL NAZISMO SPE-
RANDO CHE ESSO
RESTAURI L'ORDINE.

A quel punto, Schmitt, tra la meraviglia generale, aderì al nazismo, verosimilmente pensando che esso avrebbe in qualche modo potuto restaurare l'ordine. Visto con sospetto dalle SS, si ritirò dopo qualche anno dalla politica attiva. Di fatto però giustificò la politica di Hitler e ne accettò l'antisemitismo, al quale egli, come cattolico, aderiva su base religiosa e culturale e non biologico-razziale. Fu arrestato alla fine della guerra, ma poté dimostrare che le sue responsabilità erano solo di tipo intellettuale e non fu imputato al processo di Norimberga. Non poté mai tornare all'insegnamento.

IL POTERE DELLO
STATO LAICO
MODERNO NON È
VERAMENTE LEGIT-
TIMATO.

Cattolico fondamentalmente antimoderno, era convinto che il problema centrale del moderno Stato secolare, cessata la legittimazione trascendente da parte della Chiesa, fosse l'impossibilità di legittimare in qualche modo il suo potere sovrano. Del resto il relativista Kelsen, suo avversario teorico, non pretendeva di legittimare teoricamente la democrazia, ma la preferiva essenzial-

mente per motivi pratici (► Cap. 19 § 1.5). Tuttavia, per Schmitt (*Teologia politica*, 1922), il sistema normativo dello Stato moderno, per essere credibile e rispettato anche in caso di crisi, ha bisogno di far capo ad un'autorità legittima.

Ma qual è la suprema autorità legittima? Chi è il **sovrano** che legittima il sistema delle norme? Per Schmitt deve trattarsi di qualcuno che si trovi fuori e sopra di esso. Per lui paradossalmente è possibile capire chi sia il sovrano solo quando ci si trova in uno stato d'eccezione. In sostanza *il sovrano è colui che decide lo stato d'eccezione*, e che può sospendere provvisoriamente la validità delle norme, anche se solo allo scopo di salvare l'ordine nel suo complesso, eliminando il nemico interno.

Nella Repubblica di Weimar chi avrebbe potuto farlo era solo il presidente della Repubblica, eletto direttamente dal popolo secondo il suggerimento di Weber. E infatti Schmitt suggerì al presidente, il generale Von Hindenburg, di assegnare poteri d'emergenza al governo in carica per ristabilire l'ordine e mettere fuori legge gli estremisti (ma non fu ascoltato; e più tardi Hindenburg finì per assegnare tali poteri proprio al cancelliere Hitler).

Che la fondazione della sovranità dello Stato dovesse poggiare sul potere d'eccezione è un'idea che Schmitt sviluppa partendo da Hobbes. Come Hobbes, *Schmitt è convinto che, essendo gli uomini violenti e litigiosi, il compito dello Stato sia il mantenimento dell'ordine e della pace*, e che le sue norme abbiano questo scopo, e non la giustizia, che è impossibile da determinarsi.

Nello stesso senso si muove il suo saggio sul *Concetto del politico* (1927). Contro le pretese liberali di ridurre la politica ad una tecnica neutrale, Schmitt mette in rilievo che una caratteristica essenziale del potere politico consiste nella possibilità di *stabilire il confine tra chi è amico e chi è nemico*. È sovrano chi può delimitare il "noi" dello Stato, escludendo i nemici interni e quelli esterni, e stabilendo chi è il nemico pubblico.

Quest'atto di fondazione non è a sua volta ricavabile dalla ragione o dalla giustizia, ma è frutto di una **decisione**, di un **atto di volontà arbitraria, sovrarazionale**. Questo non significa che il nemico sia scelto dal potere sovrano sulla base di un'antipatia personale o ideologica. Tuttavia, come ogni decisione, comporta rischio e possibilità di fallimento.

La decisione, come in Heidegger, è qui la risposta ad una situazione di alternativa esistenziale, e nasce da un caso della vita concreta che ci costringe a scegliere.

IL SOVRANO È COLUI CHE IN CASO DI CRISI PUÒ PROCLAMARE LO STATO DI EMERGENZA E SOSPENDERE LA VALIDITÀ DELLE NORME.

PARTENDO DA HOBBS, SCHMITT RITIENE CHE LO STATO ABBIA IL COMPITO PRINCIPALE DI MANTENERE L'ORDINE E CHE LA GIUSTIZIA SIA UN CONCETTO NON DETERMINABILE.

IL "POLITICO" NON È NEUTRALE, MA È LA DIMENSIONE IN CUI, CON UNA DECISIONE ARBITRARIA, SI PONE IL CONFINE TRA AMICO E NEMICO.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO

Heidegger. L'essere-per-la-morte e l'esistenza autentica

Attraverso il sentimento dell'angoscia ognuno di noi può scoprire tutta la precarietà del suo essere, avvertendo un profondo e indefinito senso di inadeguatezza e di spaesamento, che si concretizza nella consapevolezza di poter morire in ogni istante, a partire dal momento stesso in cui siamo stati gettati nell'esistenza nascendo. La morte è infatti la possibilità, sempre incombente, di non poter più esserci. È la possibilità che riduce a nulla tutte le possibilità di cui l'esserci è costituito. Si tratta della possibilità più propria e insuperabile, perché assolutamente esclusiva. Essa, infatti, esclude tutte le altre e ci inchioda a noi stessi, nel senso che ci mette con le spalle al muro, ossia di fronte al nostro limite, nostro e di nessun altro. L'essere per la morte è una condizione oggettiva che appartiene alla nostra struttura esistenziale. Siamo consegnati a noi stessi in quanto siamo consegnati alla nostra morte. Non possiamo scegliere di non morire. La nostra morte è un destino, non una scelta. Siamo infatti gettati nell'esistenza, non abbiamo deciso noi di nascere. Di fronte alla nostra estrema possibilità, la morte, possiamo, però, scegliere se vivere mentendo a noi stessi e fuggendo la nostra condizione mortale, nella dispersione, nella distrazione e nelle molteplici occupazioni di un'esistenza massificata, o se raccogliere idealmente come un tutto la nostra esistenza finita e decidere di fare delle scelte in prima persona, senza eludere le condizioni concrete e le possibilità date. Nel primo caso la nostra esistenza sarà inautentica, perché non sarà frutto di una scelta radicalmente nostra, nel secondo caso la nostra esistenza sarà autentica, nella consapevolezza, però, che finché saremo in gioco - e proprio questo significa esserci - non godremo mai dell'autenticità come di un sicuro e compiuto possesso. Esserci significa infatti essere originariamente consegnati a se stessi come un progetto, come un'apertura al mondo e agli altri nel segno di una radicale incertezza e di un'insuperabile incompiutezza. Si tratta di accettare fino in fondo tale condizione e di decider-

si senza affidarsi alle facili reti di protezione, alle false sicurezze e alle comode scorciatoie offerte dal conformismo della società di massa.

Testo tratto e tradotto da *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, § 50, p.333-334; § 52, p. 342-343, 345; § 53, p. 345, 353 (V. Ariano)

La morte è una possibilità di essere di cui sempre l'esser-ci stesso deve farsi carico. Nella morte l'esser-ci incombe a se stesso nel suo poter-essere più proprio. In questa possibilità è in gioco per l'esser-ci puramente e semplicemente il suo esser-nel-mondo. La morte è per l'esser-ci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'esser-ci incombe a se stesso, esso viene completamente rinviato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'esser-ci a se stesso, si dileguano tutti i rapporti con gli altri esser-ci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, allo stesso tempo, l'estrema [1].

[...] l'esser-ci non ha alcuna «conoscenza» esplicita o addirittura teorica di essere consegnato alla morte e che perciò essa fa parte del suo essere-nel-mondo. L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia [2]. L'angoscia davanti alla morte è angoscia «davanti» al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Ciò di fronte a cui scaturisce l'angoscia è il fatto stesso di essere-nel-mondo. Ciò che l'angoscia mette in gioco è il puro e semplice poter-essere dell'esser-ci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura del decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di «depressione», contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'esser-ci, essa costituisce l'apertura dell'esser-ci al suo esistere come esser-gettato per la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si fa più netta la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessare di vivere e infine all'«esperienza vissuta» del decesso. [...] La constatazione che di fatto molti esseri umani anzitutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene «universalmente» all'esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'esser-ci, anzitutto e per lo più, nasconde il più proprio essere-per-la-morte, fuggendo davanti ad esso [...]

Attraverso la situazione emotiva tipica della quotidianità e mediante quell'atteggiamento di superiorità «ansiosamente» preoccupato, anche se apparentemente privo di angoscia di fronte al «fatto» certo della morte, la quotidianità tradisce una certezza «superiore» a quella puramente empirica. Si sa della certezza della morte, ma non si «è» autenticamente certi della propria. La quotidianità decaduta dell'esser-ci conosce la certezza della morte, eppure elude l'esserne certa. Questa elusione testimonia fenomenicamente, proprio

in virtù di ciò che essa elude, che la morte deve esser concepita come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa.

Si dice: «La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora». Con questo «ma...» il Si contesta alla morte la sua certezza. [...] Questo pensiero è costantemente rimandato a un «più tardi», facendo appello alla cosiddetta «opinione generale». In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di caratteristico, ossia che essa è possibile a ogni attimo [...]

È possibile per l'esser-ci comprendere autenticamente la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e come tale indeterminata? E possibile, cioè, che esso si mantenga in un essere-per-la-fine autentico?

[...] Di fatto l'esser-ci si mantiene, innanzi tutto e per lo più, in un essere-per-la-morte inautentico. Come dev'essere caratterizzata «oggettivamente» la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte autentico se, in ultima analisi, l'esser-ci non si rapporta mai autenticamente alla propria fine e se questo essere autentico, per il suo senso stesso, resta inevitabilmente nascosto agli altri? [...]

L'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia [3]. [...] Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: l'anticipazione svela all'esser-ci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE.

[1] La morte è la possibilità dell'impossibilità dell'esser-ci, ossia la possibilità sempre incombente della fine. Fare i conti con la propria morte significa interiorizzare la certezza della propria precarietà e della propria finitezza, prendendo coscienza che la morte è l'unica possibilità assolutamente certa della nostra condizione umana.

Ponendosi di fronte alla possibilità più propria, ossia all'essere per la morte, alla possibilità sempre incombente, che può, cioè, attuarsi in ogni momento, annientando tutte le altre possibilità, l'esser-ci fa un passo indietro rispetto al mondo delle cose e degli altri, e scopre se stesso nella sua radicale e incondizionata solitudine.

[2] L'innescio, ossia la condizione concreta ed oggettiva che può dare l'avvio alla piena assunzione personale della propria condizione di essere originariamente aperto e semplicemente gettato nell'esistenza, è l'angoscia suscitata dal semplice fatto di esser-ci, ossia di essere qui, di esistere: di stare al mondo. L'angoscia non è uno stato d'animo del singolo, frutto di circostanze del tutto casuali. Non si tratta di una condizione psicologica di fragilità soggettiva. Essa, infatti, scaturisce dalla struttura stessa dell'esistenza umana, nel momento in cui, questa scopre un insuperabile senso di vuoto e di spaesamento. L'an-

goscia è il sentimento del nulla che intacca ogni cosa, noi compresi, facendo vacillare l'apparente solidità della realtà. Non è un ragionamento astratto ma un concreto sentirsi invasi da un sentimento di straniamento. L'angoscia di fronte alla morte, come possibilità di un totale annientamento, non va confusa con la paura della morte.

Nella moderna società di massa i più eludono il fatto certo della morte e vivono senza pensarci e senza fare i conti, quindi, con la propria effettiva esistenza, caratterizzata proprio dalla precarietà, dall'incertezza e dalla possibilità sempre imminente della fine. "Si parla" della morte come di un'eventualità generica di cui non darsi pensiero, impegnandosi in attività e faccende che occupano tutto il tempo e non lasciano spazio alla ricerca della verità su se stessi.

[3] L'essere-per-la-morte è angoscia che annichilisce, che riduce a nulla, ogni realizzazione del Si, ossia dell'esistenza inautentica. L'anticipazione della morte scioglie l'esserci da ogni legame con la realtà del mondo, in quanto l'esserci fa i conti con l'unica autentica possibilità costitutiva del suo essere. Comprendersi a partire dalla propria fine, sempre possibile ed incombente, relativizza il valore di ogni realizzazione determinata all'interno della grande "officina" del mondo della cura, dove ogni realizzazione ha il carattere dello strumento che vale in quanto serve-a, è in funzione-di. Il mondo della vita associata è infatti il mondo dell'anonimo "si dice", "si produce/si procura", "ci si prende cura di": un sistema di nessi tra cose utilizzabili, dove ogni cosa è un rimando ad altre cose in base alla loro funzione e al loro uso. L'essere-per-la-morte scioglie l'esserci da tale sistema di nessi e lo rimanda a se stesso, alla sua irriducibile singolarità, alla possibilità propria ed esclusiva del proprio essere, in una libertà originaria, certa di se stessa e sciolta dai vincoli, illusoriamente rassicuranti, delle realizzazioni sociali dominate dall'opinione generale.

PARTE 5.

DAL 1945 ALLA FINE DEGLI ANNI OTTANTA

SINTESI DEL PERIODO

§ 1. Guerra fredda, contestazione globale, fine dell'Urss

Dopo la guerra mondiale, la guerra diventa "fredda". Ma il mondo, pur diviso in due ideologicamente, è almeno diventato pacifico? Dieci anni di guerra del popolo vietnamita contro l'imperialismo degli Usa e una lunga serie di conflitti "locali" fanno pensare di no.

La Seconda Guerra Mondiale è, ancor più della Prima, una ***guerra totale**: scontro bellico, politico, economico, tecnologico e ideologico, di dimensioni geografiche globali, che coinvolge militari e civili, con bombardamenti aerei di dimensione mai vista, deportazioni, migrazioni e stermini, e che culmina con lo sgancio di due bombe **atomiche** sul Giappone. E, finita la guerra, sarà infine nota al mondo la tragedia dell'**olocausto**. L'uso militare di scienza e tecnica e in particolare dell'atomica mettono in questione la fiducia nella loro neutralità e soprattutto la nozione tradizionale di progresso. Tra le macerie del dopoguerra così si afferma ulteriormente la filosofia dell'esistenza, che diventa anche moda culturale diffusa (esistenzialismo), rappresentata nel mondo della letteratura con i romanzi e i drammi di **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) e di **Albert Camus** (1913-1960), ma anche nel mondo dell'arte, del cinema e della canzone.

Con l'imposizione dello stalinismo ai paesi dell'Est europeo comincia la **guerra fredda est-ovest**, un confronto politico-ideologico destinato a durare fino alla fine degli anni Ottanta, che condiziona tutta la cultura. Il marxismo-leninismo staliniano e la liberaldemocrazia occidentale si presentano entrambi come unico erede legittimo del progetto moderno di origine illuministica.

Dal lato sovietico la pretesa di eredità presenta aspetti grotteschi, tanto più che la cultura staliniana e post-staliniana per un interprete rigoroso non può

L'UMANITÀ ESCE PROSTRATA DALLA GUERRA TOTALE (CONCLUSA CON L'ESPLOSIONE DELL'ATOMICA). SI DUBITA DEL PROGRESSO E SI DIFFONDE L'ESISTENZIALISMO.

COMINCIA LA "GUERRA FREDDA" TRA IL SOCIALISMO STALINISTA E IL CAPITALISMO LIBERALE. SI VIENE DEFINENDO IL MARXISMO OCCIDENTALE.

nemmeno essere considerata propriamente marxista. **Marxismo occidentale** (◀ Cap. 9, § 2.5) è invece il nome che si dà a quei movimenti e filosofie di derivazione marxista che, nel corso del tempo, si svilupparono in modo indipendente e critico in Occidente.

La cultura occidentale a sua volta è lacerata da grandi divisioni interne, in primo luogo tra chi difende *il progetto progressista dell'illuminismo* e chi lo considera *illusorio o fallito*, per alcuni insieme all'intera *tradizione razionalista occidentale* (▶ § 2). A ciò si aggiunga il fatto che le guerre d'indipendenza delle colonie e l'intero processo di **decolonizzazione** mettono la cultura occidentale di fronte al fallimento del suo progetto di dominio, che era stato presentato come esportazione della sua civiltà scientifica e universalistica. Altri *progetti universalistici* le si contrappongono, come il pacifismo di **Gandhi** e la rivolta dei popoli della periferia agricola contro i paesi capitalistici industriali propagandata da Mao Ze Dong e da Che Guevara.

Momenti di svolta sono la **destalinizzazione** di Kruscev (1956), e la sua teorizzazione delle "vie nazionali al socialismo", che rende plausibile l'ipotesi per i partiti comunisti dei paesi occidentali di arrivare al socialismo attraverso riforme democratiche, e il **Concilio Vaticano II** (1962-1965), che segna in modo chiaro l'accettazione da parte della Chiesa Cattolica del progetto moderno e dell'idea di progresso, rendendo possibile il dialogo dei cattolici con le più diverse ideologie e filosofie.

§ 1.1. Il '68 e gli anni Settanta: la contestazione globale e i grandi movimenti

C'è poi la rivolta degli studenti e degli operai parigini del **maggio '68** che darà inizio ad una lunga serie di *lotte a livello globale contro ogni forma di autoritarismo* non solo politico, ma scolastico, familiare, sessuale, aziendale e sociale; tali lotte, rivolte contro ogni forma di sfruttamento, sono influenzate dal pensiero di Marx, dalla tradizione anarchica e anche da Nietzsche, a loro volta hanno influenzato fortemente la vita quotidiana, la cultura e la filosofia. Questo momento di entusiasmo collettivo di una generazione in rivolta per un rinnovamento totale (▶ **contestazione globale**) diede origine a una critica dell'uso capitalistico della tecnica. Ne scaturì in occidente una presa di coscienza dei *limiti della tecnologia e del progresso*, dai cui parti la lotta ecologista, influenzata anche dal *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del 1972 del *MIT. Contemporaneamente si diffonde la lotta per la legalizzazione dell'aborto e l'idea che *ciò che è personale è anche politico* (da cui partì l'attuale movimento femminista e *lgbt).

Questo fenomeno di conflittualità diffusa mutò il clima sociale dell'occidente, prese forme diverse e durò più o meno a lungo a seconda dei paesi. In Italia, la particolare forza delle lotte di fabbrica stimolò *nuove interpretazioni del marxismo* (◀ Cap. 19, § 6). La nostra contestazione globale si intrecciò, per

FUORI DEL MONDO
OCCIDENTALE
NASCONO NUOVE
PROSPETTIVE
UNIVERSALISTICHE
(GANDHI, MAO
ZE DONG, CHE
GUEVARA).

LA DESTALINIZZAZIO-
NE DI KRUSCEV E IL
CONCILIO VATICANO
II APRONO NUOVE
VIE.

LA CONTESTAZIONE
DEL '68 SI ISPIRA
AL MARXISMO E
ALL'ANARCHISMO E
INFLUENZERÀ CUL-
TURA E FILOSOFIA. I
MOVIMENTI ECOLO-
GISTI E FEMMINISTI
NASCONO DA QUI.

LA CONTESTAZIONE
IN OCCIDENTE È
PARALLELA ALTROVE
A GRANDI RIVOLTE
E LOTTE DI LIBERA-
ZIONE: SEMBRA CHE
IL MONDO STIA PER
CAPOVOLGERSI...

lo meno nella percezione dei protagonisti occidentali, con fenomeni di rivolta in realtà molto diversi in altre parti del mondo (la “Primavera di Praga” del ’68 contro il regime comunista e il dominio russo, la sanguinosissima Guerra del Vietnam del 1965-1975, per certi versi uno strascico delle guerre di liberazione coloniali, la “rivoluzione culturale” in Cina – 1966-1976). *Una trasformazione del mondo in senso contemporaneamente comunista e libertario parve possibile a molti.* Ma in Italia la contestazione, che altrove si era presentata prevalentemente in forma pacifica, come pressione spettacolare dei contestatori sull’opinione pubblica, per alcuni anni fu affiancata da un movimento terroristico clandestino.

§ 1.2. La crisi economica e la svolta conservatrice degli anni Ottanta

Nel corso degli **anni Settanta** *una crisi economica mette fine ad un lungo periodo di espansione.*

Avvengono allora importanti trasformazioni sociali ed economiche: *le attività industriali vengono trasferite dai paesi più ricchi* (che diventano progressivamente “**postindustriali**”) *verso i paesi emergenti*, e nei primi cresce il peso del ceto medio; *la bipolarizzazione della società* tra classe operaia e classe borghese *si attenua notevolmente*; le politiche economiche del liberalismo keynesiano sono sostituite gradualmente da quelle *neo-liberiste*.

A partire dalla fine del decennio nel mondo occidentale c’è un graduale mutamento di clima d’opinione, accompagnato da importanti mutamenti elettorali in senso neoconservatore, cominciando dall’Inghilterra e dagli Stati Uniti. La relativa attenuazione delle lotte operaie di massa non significa però la scomparsa dei movimenti sociali, non più collegati al marxismo classico e agli obiettivi socialisti universalisti, ma piuttosto a tematiche precise: l’ambiente, la pace, il riconoscimento delle specificità *lgbt, delle differenze etniche dentro gli Stati nazionali, ecc.

L’invasione russa dell’Afghanistan (1979), che porta per la prima volta l’esercito russo fuori dai territori conquistati nella seconda guerra mondiale, mostra che anche l’Unione Sovietica ha una tendenza alla politica militare imperialistica, analoga a quella che aveva portato gli Stati Uniti a invadere il Vietnam. Ma la guerra mette a repentaglio l’economia e il consenso sociale del paese e nel corso degli anni Ottanta l’Unione Sovietica manifesterà un indebolimento interno che porterà alla *fine del regime comunista in Russia e nei paesi dell’est europeo* (1991), mentre la Cina, pur mantenendo il suo regime politico a partito unico, si doterà progressivamente di un’economia capitalistica. Il mito della rivoluzione russa, che ancora persisteva in frazioni dell’opinione pubblica di alcuni paesi occidentali, perde così ogni base reale.

Tutto il periodo è caratterizzato da straordinari sviluppi scientifici e da uno straordinario sviluppo tecnologico, che cambia la vita quotidiana nel mondo

DOPO LA CRISI ECONOMICA DEGLI ANNI SETTANTA, LA SOCIETÀ DIVENTA PROGRESSIVAMENTE POST-INDUSTRIALE. CRESCE IL CETO MEDIO E CAMBIA IL CLIMA D’OPINIONE.

DOPO L’INVASIONE DELL’AFGHANISTAN L’UNIONE SOVIETICA SI INDEBOLISCE, MENTRE LA CINA CRESCE ECONOMICAMENTE. NEL 1991 L’IMPERO SOVIETICO IMPLODE.

L’OPINIONE PUBBLICA SI AFFIDA ALLA SCIENZA E ALLA TECNICA. È L’ERA DELLA TV.

occidentale e che muta anche il modo di sentire e di comunicare: *è iniziata ovunque l'era della tv*. Continua ad aumentare la fiducia popolare nelle potenzialità progressiste della scienza e della tecnica. Ciononostante il pericolo costante di una guerra atomica tra Est ed Ovest continua ad ossessionare l'opinione pubblica fino al crollo dell'Unione Sovietica.

Gli sviluppi della scienza che affascinano l'opinione pubblica ne aumentano anche la complessità, rendendo sempre più difficile una visione epistemologica coerente ed unitaria, capace in particolare di dare ragione delle diverse teorie concorrenti nella fisica generale (► Cap. 17, § 1).

§ 2. La filosofia contemporanea: la messa in discussione del progetto moderno

La follia totalitaria è stata generata dal delirio di onnipotenza del progetto moderno?

GLI "ANALITICI",
STUDIOSI DEL
LINGUAGGIO ED
EPISTEMOLOGHI, SI
CONTRAPPONGONO
AI "CONTINENTALI",
CON IL LORO LIN-
GUAGGIO OSCURO E
LA LORO DIFFIDENZA
PER LA SCIENZA.

Nella seconda metà del Novecento la filosofia anglo-americana di indirizzo neopositivistico e linguistico, chiamata **filosofia analitica**, spesso si contrappone alla filosofia del continente europeo (cioè dell'Europa occidentale) in nome della chiarezza e della trasparenza del linguaggio e delle definizioni. Essa difficilmente dialoga con le "**filosofie continentali**", considerate troppo complesse, piene di concetti inutilmente complicati, di riferimenti continui al passato, di termini allusivi e di toni mistici e profetici, tanto più quando impiegano la dialettica hegeliana. In prima approssimazione, quando si parla di filosofie continentali, si fa riferimento agli scritti dei seguaci di Heidegger, dei fenomenologi, dei francofortesi, delle filosofie legate alla psicanalisi, ecc. Queste filosofie a loro volta criticano lo scientismo e la razionalità tecnologica e di solito hanno una visione pessimistica della modernità.

Questa distinzione ci dà un'idea delle difficoltà di comunicazione interne non solo alla filosofia, ma all'insieme della nostra cultura. Tuttavia un criterio di classificazione più interessante è quello che si basa sul diverso atteggiamento verso il progetto moderno e illuministico di emancipazione, visto in modo sempre più negativo, finché negli anni Ottanta molti intellettuali lo dichiareranno concluso o fallito (► Cap. 16, soprattutto § 12).

PER HORKHEIMER
ED ADORNO IL
PROGETTO EMANCI-
PATIVO ILLUMINISTA
È FALLITO.

Subito dopo la fine della guerra **Horkheimer** ed **Adorno**, i maggiori esponenti della Scuola di Francoforte, marxista ma antistaliniana, affermarono che *il progetto illuminista di liberazione dell'uomo attraverso la razionalità scientifica e tecnica aveva prodotto in realtà dominio e violenza*, perché la ragione era intesa come *dominio tecnico sulla natura e sull'uomo stesso, ridotto a oggetto del sapere scientifico* (► Cap. 15, § 3)

PER HEIDEGGER IL
DOMINIO IMPER-
SONALE DELLA
TECNICA DOMINA LA
NOSTRA EPOCA.

Heidegger, ritornato alla ribalta della filosofia nonostante la passata ade-

sione al nazismo, aveva sostenuto che *non il razionalismo moderno, ma l'intera tradizione razionalista occidentale*, a partire dalla metafisica greca classica, aveva perso il rapporto originario con l'**Essere**, proprio del pensiero greco arcaico. Tutta la filosofia si sarebbe allontanata progressivamente da questa visione originaria, dedicandosi in modo sempre più specialistico allo studio degli **enti** particolari, e degenerando oggi nel culto vuoto della scienza empirico-matematica e della tecnica. È la **tecnica** che ormai domina fatalmente la nostra epoca.

L'epistemologo **Popper** (► Cap. 17, § 2 e Cap. 19, § 5) sostenne invece nel 1946 che la scienza in quanto tale non invade il campo extra-scientifico dell'etica e delle credenze religiose e metafisiche e che *le tendenze totalitarie presenti nella nostra società non sono fatalmente destinate a vincere*, ma possono essere contrastate dal liberalismo e dall'uso critico dei risultati scientifici. Il suo messaggio ebbe un peso importante sul pensiero occidentale.

Diversi **marxisti occidentali** (◄ Cap. 9, § 5) su posizioni meno pessimistiche di Horkheimer ed Adorno (Lukács nel dopoguerra, Habermas negli anni Sessanta e Settanta, e molti altri) hanno sostenuto che *non il progetto moderno illuministico, ma la sua degenerazione capitalistica avevano portato alla barbarie totalitaria* e il progetto socialista avrebbe portato a compimento il progetto moderno.

Queste posizioni hanno diviso per molti decenni la cultura filosofica della guerra fredda.

Il pessimismo che caratterizza le prime due posizioni è presente ormai in modo permanente almeno in una parte della filosofia occidentale, e si accompagna al *senso di frustrazione e di inutilità di molti intellettuali*, che pensano ormai di aver perso il loro ruolo sociale, ridotti a semplici burocrati scolastici, e si rifugiano nella creazione artistica o nella denuncia radicale ma impotente.

Sotto la spinta del movimento operaio, dei movimenti sociali e delle "minoranze attive", come quelle del 68, molte correnti intellettuali però avrebbero ripreso il progetto illuminista e progressista. Tra questi anche un filosofo dell'esistenza come **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) che ha preso la *decisione* per la lotta anticapitalistica, o un sociologo libertario come **Michel Foucault** (1926-1984) che, negli anni Settanta, è stato un teorico e un militante della lotta contro le grandi istituzioni (psichiatriche, ospedaliere, scolastiche, penitenziarie, ecc.) che opprimono gli individui.

§ 2.1. I paradigmi della filosofia di un periodo intenso e complicato

Queste scelte esistenziali degli intellettuali in quanto appartenenti alla comunità sociale si intrecciano con i temi più specificamente legati al discorso filosofico moderno.

Per secoli, *l'analisi del soggetto di coscienza era stata considerata fondamenta-*

PER POPPER LA CAUSA DELLA CRISI NON È LA SCIENZA, E IL LIBERALISMO PUÒ CONTRASTARE IL TOTALITARISMO.

PER I MARXISTI OCCIDENTALI LA CAUSA DELLA CRISI È NELLA DEGENERAZIONE DEL CAPITALISMO

LA SCELTA DEGLI INTELLETTUALI: EVASIONE NELLA TEORIA PURA O IMPEGNO NEI MOVIMENTI.

IL SOGGETTO COME BASE PER LA FONDAZIONE DELL'INTERA CONOSCENZA (PARADIGMA DEL SOGGETTO)

le per risolvere i problemi della conoscenza (seguendo il filosofo tedesco Jürgen Habermas abbiamo chiamato questo programma filosofico “paradigma del soggetto”, P.I, SdP, § 1). Cartesio e Kant da una parte avevano trovato nell'autocoscienza del soggetto il terreno su cui erano fondate solidamente le scienze moderne. Locke e Hume dall'altra, pur non essendo inclini ad ammettere fondazioni assolute, consideravano il soggetto la fonte di quel sapere empirico da cui possiamo ricavare per induzione la scienza della natura. Lo spiritualismo aveva ripreso l'idea agostiniana della coscienza come porta dischiusa verso la trascendenza. Hegel, poi, partendo dal soggetto, aveva edificato il suo edificio della filosofia della storia e dello Spirito Assoluto – una nuova metafisica, come avevano osservato i suoi critici.

Il positivismo, diffidente verso le fondazioni assolute a priori e a più forte ragione verso la trascendenza e la metafisica, aveva tentato di sostituirle con il riferimento ai risultati delle scienze, rischiando di costituire una specie di dogmatismo *scientifico. Il nuovo tentativo di fondare la conoscenza sull'io da parte di Husserl (► Cap. 12) non aveva convinto, anche se aveva prodotto un metodo adottato da psicologi e sociologi.

La filosofia dell'esistenza, da Kierkegaard a Jaspers e a Heidegger, aveva ripreso il tema del soggetto, ma non come fondamento e fonte di sapere, bensì come ente strutturalmente debole e incompleto, aprendo un filone alternativo a quello di Cartesio, di Kant e di Husserl. Inoltre l'analisi della soggettività viene vista in questo filone come strumento per ***comprendere** (nel senso di Dilthey e poi di Heidegger) *l'esistenza* e per comunicare, pur problematicamente, con gli altri soggetti esistenti, senza fondare alcuna conoscenza certa.

Il ***neo-positivismo**, sulla scia di Wittgenstein e del Circolo di Vienna (◄ Cap. 10, § 7 e 8), proponeva di abbandonare la fondazione sulla coscienza – per definizione privata e inattuabile agli altri – per *fondare il sapere sul linguaggio scientifico* – *rigoroso, pubblico, assolutamente univoco e chiaro, che non richiede interpretazioni*. Questa nuova filosofia del linguaggio era dunque una forma moderna di *scientificismo, più perfezionata del vecchio positivismo, e riprendeva temi del vecchio empirismo (***neo-empirismo logico**).

La filosofia del secondo dopoguerra è caratterizzata da una forte incomprendimento o addirittura incomunicabilità tra i continentali e gli analitici. I primi erano legati per lo più a varianti della filosofia del soggetto, sia alla variante del soggetto storico hegel-marxista (◄ Cap. 9, § 5, e Cap. 15, 1, 3 e 4), sia a quelle di Husserl e della filosofia dell'esistenza (Cap. 12, 13 e 14), mentre i secondi alle varianti della filosofia del linguaggio e della scienza. Un caso a sé è quello dello **strutturalismo** (► Cap. 16, § 1-3), una filosofia *scientista e antisoggettivista, legata allo sviluppo della linguistica, dell'antropologia e della psicologia, che interpreta il mondo dell'uomo, della società e della cultura sulla base di schemi oggettivi. Per questa filosofia i soggetti possono essere solo termini di una struttura di relazioni organizzate (linguistiche, psicologiche, sociali, o bio-

IL SOGGETTO DELLA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA È "INCOMPLETO" E DEBOLE. L'ERME-NEUTICA STUDIA LA DIMENSIONE DEL *COMPRENDERE DEL SOGGETTO.

IL NUOVO PARADIGMA DEL LINGUAGGIO PROPONE IL LINGUAGGIO SCIENTIFICO COME MODELLO DI CHIAREZZA E OGGETTIVITÀ, CHE NON RICHIEDE INTERPRETAZIONI.

UN TERZO PARADIGMA: LA STRUTTURA COME SISTEMA DI RELAZIONI DI CUI IL SOGGETTO È SEMPLICEMENTE UN ELEMENTO.

logiche) in cui quello che si può veramente studiare e conoscere sono proprio le **relazioni**, che obbediscono alle regole oggettive della struttura, non i soggetti come entità autonome. Il modello della conoscenza, che si vuole comunque rigorosa ed univoca, in questo caso non è preso direttamente dalle scienze empirico-matematiche, che vogliono dimostrare leggi universali, ma da un nuovo metodo, al cui centro c'è la struttura intesa come totalità di relazioni.

La rigida contrapposizione tra analitici e continentali si attenua quando alcune ipotesi sull'oggettività assoluta del linguaggio scientifico e del metodo scientifico cominciano a vacillare, come vedremo nel Cap. 17. La filosofia del linguaggio, sempre sulla scia di Wittgenstein, presenta (soprattutto a partire dagli anni Cinquanta) una variante: passa ad analizzare anche *il linguaggio ordinario*, *non rigoroso e univoco, ma canale essenziale per la comunicazione e la vita comunitaria* e, infine, anche *per l'auto-comprensione dell'individuo* (Cap. 18, § 2-3).

A cavallo tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta Apel e Habermas hanno tentato, sul modello kantiano, di ***fondare l'etica*** non più sulla coscienza, ma ***sul linguaggio*** (► Cap. 16). Il linguaggio, secondo questi filosofi, non promette certo di restaurare il sapere metafisico, ma si afferma che nella comunicazione sono implicite a priori delle regole morali.

In realtà anche altre importanti filosofie, come l'***ermeneutica** di Heidegger, di Gadamer e di Ricoeur, partendo dal soggetto come esistenza avevano finito per privilegiare il linguaggio – il linguaggio della letteratura e l'espressione artistica – come strumento della ricerca del senso dell'esistenza e della comunicazione dei valori (► Cap. 14 e Cap. 20, § 7).

Alla fine del secolo sembra così delinearsi la **convergenza tra tendenze della filosofia del soggetto – la comprensione del senso, l'interpretazione del messaggio dell'altro – e tendenze della filosofia del linguaggio (analisi del linguaggio ordinario)**.

Questa relativa **convergenza** tra filosofie non ha comunque prodotto alcuna fondazione del sapere ampiamente riconosciuta, e non ha portato ad un accordo sul valore del progetto moderno, che anzi, ha subito attacchi ancora più forti dalle nuove teorie della post-modernità (► Cap. 16, § 10).

DOPO LA GUERRA SI SVILUPPA UNA VARIANTE DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO: L'ANALISI DEL LINGUAGGIO ORDINARIO.

NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO VIENE PROPOSTA UN'ETICA FONDATA A PRIORI SULLA COMUNICAZIONE LINGUISTICA.

L'ERMENEUTICA PRIVILEGIA IL LINGUAGGIO COME MEZZO DI ESPRESSIONE DEL SOGGETTO.

ALLA FINE DEL SECOLO IL PARADIGMA DEL SOGGETTO E QUELLO DEL LINGUAGGIO TENDONO A CONVERGERE.

CAPITOLO 14.

Il secondo Heidegger e l'ermeneutica

*Heidegger, nella seconda fase del suo pensiero, si oppone decisamente all'intera tradizione filosofica del pensiero occidentale, responsabile, secondo lui, dell'avvento dello *scientismo e dell'età della tecnica. Egli spera in un nuovo svelamento della verità, in una nuova manifestazione dell'Essere, al quale si predispone con un'attesa quasi religiosa.*

Un corso diverso prende invece la filosofia ermeneutica del suo discepolo Gadamer. Gadamer guarda al passato occidentale come a una fonte di ispirazione per il presente. Il dialogo col passato ci permette di riconsiderare sempre di nuovo il nostro senso della vita e i nostri valori. Il suo obiettivo polemico è la cultura di tipo scientifico, che pensa di poter fare a meno della tradizione, qualificata in blocco come metafisica.

§ 1. La svolta di Heidegger: la manifestazione dell'essere attraverso il linguaggio

Heidegger è stato davvero un filosofo in cammino: la sua strada tortuosa, come le strade di montagna, si è inerpicata attraverso tornanti.

IL FILOSOFO NON
PUÒ SCOPRIRE IL
SENSO DELL'ESSERE,
MA SOLO STARE IN
ASCOLTO DELLA SUA
MANIFESTAZIONE.
NEGLI ANNI TRENTA
L'ESSERE "HA CAMBIA-
TO DIREZIONE".

Nella *Lettera sull'umanismo* del 1947 Heidegger si dissocia dall'interpretazione fatta da Sartre della sua filosofia. Lo scopo iniziale di *Essere e tempo* era quello di trovare il senso dell'essere e la sua indagine sull'uomo – al centro dell'esistenzialismo di Sartre – era un tentativo preliminare di trovarlo attraverso l'analisi dell'esserci. Un tentativo incompiuto, per il venir meno del linguaggio appropriato. Heidegger, infatti, annuncia pubblicamente che già negli anni Trenta la prospettiva di partire dall'esserci, per arrivare all'essere, si era capovolta, mettendo al centro l'essere e non più l'esistenza. “*Il pensiero* – scrive il filosofo – *è pensiero dell'essere, in quanto, appartenendo all'essere, è*

all'ascolto dell'essere" (*Brief über den "Humanismus"*, *Lettera sull'umanismo*, in *Wegmarken, Segnavia*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 316). È l'essere stesso a condurre ora la partita dell'interrogazione filosofica. La svolta non è frutto di una decisione di Heidegger e non è da intendersi come un cambiamento della sua direzione di marcia, ma come un tornante, dove il viandante, rimanendo sulla strada imboccata, si trova altrimenti orientato, perché è la strada stessa ad aver cambiato direzione.

Alla luce di tale svolta, Heidegger ritiene che l'intera storia precedente della metafisica, partita alla ricerca dell'**essere**, abbia cessato di interrogarsi sul senso dell'essere ("oblio dell'essere"), studiando gli **enti** nel loro specifico concetto, secondo un'articolata sequenza di prospettive: l'**idea** di Platone, l'**atto** di Aristotele, l'**ente creato** del Cristianesimo, il **soggetto** di Cartesio, la **monade** di Leibniz, lo **spirito** (Geist) di Hegel, la **volontà di potenza** di Nietzsche e, infine, il **dispositivo/impianto** della tecnica dominante l'età contemporanea.

Egli ritiene che l'uomo non possa di sua iniziativa condurre questa ricerca, ma possa solo **stare in ascolto dell'essere**, essere cioè aperto all'iniziativa di quest'ultimo, alla sua manifestazione, alla sua **rivelazione** del senso e del destino del mondo. L'uomo, nel pensiero greco arcaico, semplicemente si apre a tale rivelazione, sta in ascolto della parola dell'Essere: è quanto fecero, secondo Heidegger, Anassimandro, Parmenide ed Eraclito. Mentre, già a partire dal pensiero di Platone, la metafisica antica si dedica allo studio analitico degli enti, che diventa sempre più specialistico. Dal canto suo, l'uomo moderno è incapace di un tale atteggiamento di apertura, poiché il suo interesse prevalente è conoscere per dominare e manipolare gli enti. L'atteggiamento del filosofo, la **fedeltà all'essere**, è in verità l'opposto dell'atteggiamento prometeico dell'uomo moderno, che pretende di fare la storia e cambiare il mondo.

L'età presente, che Heidegger vede come età dominata dalla **tecnica**, è l'ultima configurazione epocale della storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere. Ne *La questione della tecnica* (1953) egli sostiene che la tecnica è l'ultima forma storica in cui l'**essere si mostra nascondendosi negli enti**, i quali appaiono ed occupano la scena proprio in virtù del ritrarsi dell'essere. La tecnica non è quindi un prodotto dell'ingegno umano, ma un modo di mostrarsi dell'essere. A tale riguardo l'essere di Heidegger ricorda in qualche modo il "deus absconditus" di Pascal, che, mentre si mostra, insieme si nasconde (◀ Vol. 2, Cap. 6, § 2.3), salvo il fatto che l'uomo ha cessato di cercarlo.

Il concetto chiave dell'epoca della tecnica è quello di **dispositivo/impianto**, che raccoglie tutti i modi possibili di comprendere e di predisporre gli enti secondo una strategia di dominio strumentale e utilitaristico, trasformando l'intero pianeta in una riserva di risorse da sfruttare.

MENTRE I PRESOCRATICI ERANO IN ASCOLTO DELL'ESSERE, LA FILOSOFIA OCCIDENTALE NELLA SUA STORIA MILLENNARIA LO HA DIMENTICATO.

DIETRO LA TECNICA, CHE DOMINA IL MONDO MODERNO, E CHE È CONSIDERATA IL SEGNO DELL'AUTONOMIA DELL'UOMO, SI NASCONDE L'ESSERE.

Comprendere la tecnica come rimozione della domanda sul senso dell'essere non significa, però, fermarsi soltanto a ciò che è sotto gli occhi di tutti, ossia al fatto che mediante la tecnica l'uomo riduce il mondo a oggetto di una totale manipolazione. Non si tratta semplicemente di denunciare la selvaggia devastazione globale in corso, ma anche e soprattutto di essere disposti a tenere aperta la domanda sulla tecnica e a mettersi in ascolto del significato che tale termine aveva presso i Greci. Interrogarsi sulla tecnica significa allora cogliere tutta l'ambivalenza dell'essenza della tecnica che è insieme **manipolazione** (provocazione) e **arte** (produzione creativa, poesia). Il pericolo più grande non consiste nella tecnica in se stessa, ma nella convinzione che la questione della tecnica sia stata decisa definitivamente con il trionfo di un modello di pensare e di vivere totalmente assoggettato alla logica di una totale reificazione del mondo, dove ogni cosa vale più soltanto come mezzo e strumento, perdendo intrinseco valore e dignità. La questione della tecnica è per Heidegger una domanda ancora aperta, perché in tale apertura, in virtù dell'**ambivalenza ontologica** della tecnica, **manipolazione strumentale** e **creazione poetica**, c'è spazio per la speranza che l'essenza della tecnica alberghi in sé la maturazione di ciò che salva.

OGGI L'APERTURA
ALL'ESSERE È ANCORA
POSSIBILE ATTRAVER-
SO IL LINGUAGGIO,
IN PARTICOLARE IL
LINGUAGGIO POETICO,
CHE CI AIUTA A "DO-
NARE" E A "FONDARE"
UN NUOVO INIZIO.

Nella poesia la verità non è conoscere per dominare, ma **donare, fondare e dare inizio**. Si tratta di verbi che esprimono la capacità di porsi in ascolto dell'essere, secondo una disposizione alternativa a chi si rappresenta la realtà come una terra di conquista, un insieme di oggetti e di enti da misurare per il valore strumentale che posseggono e quindi per la loro disponibilità a divenire pedine sulla scacchiera di una strategia di dominio. Si tratta per Heidegger dell'atto deliberato e consapevole di assecondare e alimentare la propria inquietudine, vincendo la tentazione di fuggire lo spaesamento e di gettarsi a capofitto nel mondo affaccendato governato da una nevrotica ansia da prestazione, per *ritrovare nel fondamento di un'originaria co-appartenenza all'essere la possibilità di un nuovo inizio*. È un domandare della parola poetica vissuto come un atto di raccoglimento quasi "religioso": *perché il domandare è la pietas del pensiero* (*Die Frage nach der Technik, La questione della tecnica* in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 36).

Heidegger muore a Messkirch nel 1976. La recente pubblicazione (2014) dei *Quaderni neri*, taccuini dalla copertina nera nei quali il filosofo ha annotato libere riflessioni e appunti privati a partire dal 1931, ha recentemente riaperto il dibattito e le polemiche sul suo controverso coinvolgimento col nazismo e l'antisemitismo.

§ 2. Hans Gadamer e il circolo ermeneutico

Nell'incessante confronto di passato e presente l'ermeneutica sviluppa un'esperienza creativa della tradizione fondata sul dialogo e sull'inesauribile ricerca della verità che alimenta una socialità fondata sul rispetto reciproco.

La filosofia di **Hans Georg Gadamer** (1900-2002) si sviluppa nel solco dell'ontologia ermeneutica di Heidegger. Gadamer muove dalla convinzione che l'analisi heideggeriana della temporalità dell'esistenza umana abbia dimostrato che il **comprendere** non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. In *Verità e metodo* (1960), la sua opera più importante, Gadamer identifica l'ermeneutica con l'atteggiamento fondamentale dell'uomo, che, posto di volta in volta in una determinata posizione storica, a partire da tale posizione abbraccia l'insieme della sua esperienza del mondo.

Nel titolo dell'opera la **verità** e il **metodo** sono protagonisti di un confronto in virtù del quale emerge che *la metodologia della scienza non esaurisce tutta l'esperienza possibile della verità*. Senza togliere nulla al valore della scienza sperimentale in ordine alla conoscenza della natura, Gadamer attribuisce all'ermeneutica una peculiare e irriducibile esperienza di verità, che si rende particolarmente evidente nell'incontro con l'arte e con la storia. Il mondo della cultura, infatti, che corrisponde allo spirito oggettivo descritto dalla filosofia hegeliana, non si può comprendere adeguatamente con gli strumenti della metodologia di ricerca delle scienze della natura. Intento di *Verità e metodo* è quindi giustificare filosoficamente la pretesa di verità di attività culturali e sapere che si pongono fuori dell'ambito conoscitivo disciplinato dalla metodologia della ricerca scientifica.

§ 2.1. Ermeneutica, arte, storia

Muovendo dall'ontologia ermeneutica di Heidegger, Gadamer pensa l'**arte** come un'esperienza di verità che *non si esaurisce nella contemplazione di un astratto oggetto estetico*, ma che è *partecipazione ad un evento che ci trasforma*. È necessario però che il soggetto dell'esperienza cessi di essere un fruitore esterno, che si accosta ad un oggetto collocato nello spazio artificiale di un museo, ma si identifichi con l'opera stessa, che, nel suo manifestarsi, comprende nel suo mondo chi le si accosta e cerca di interpretarne il senso. L'opera d'arte innesca infatti un vero e proprio **circolo ermeneutico** (◀ Heidegger, Cap. 13 § 4.3), nel quale l'interprete viene coinvolto nella misura in cui si lascia interrogare dall'**alterità** dell'oggetto interpretato, creata dalla distanza storica e culturale dell'interprete.

È proprio questa alterità che lo sollecita a mettersi in discussione, e a sforzarsi di dare un senso coerente all'opera d'arte che, coinvolgendolo, lo fa usc-

IL "COMPNDERE" ERMEUTICO È L'ATTEGGIAMENTO FONDAMENTALE DELL'ESISTENZA.

È PARTICOLARMENTE NEL MONDO DELL'ARTE E DELLA STORIA CHE GLI UOMINI VANNO IN CERCA DI UNA VERITÀ CHE ILLUMINI LA LORO ESISTENZA.

L'OPERA D'ARTE È UN TENTATIVO DI INTERPRETARE IL SENSO DEL MONDO CHE SOLLECITA LA RISPOSTA DI CHI LE SI ACCOSTA.

re dai suoi schemi abituali. L'interprete si accosta allora all'opera cercando di portarne alla luce la **domanda** intorno alla quale si costruisce e organizza il testo, per poi mettersi alla ricerca di una risposta che possa aprire una comunicazione significativa con l'opera, perché vi scorge una significativa rispondenza alle proprie aspettative di senso. Non si tratta quindi, come pensano ingenuamente gli storicisti, di collocarsi in un contesto storico diverso, per adeguarsi ad una presunta oggettività in sé compiuta dell'opera, quanto piuttosto di *interagire con l'opera*, muovendo certamente dalla sua peculiare fisionomia, senza tuttavia farsene assorbire passivamente.

L'interpretazione, dunque, non è un acritico adattarsi all'alterità, ma una vera e propria interazione tra significati diversi che cercano di intendersi in una sintesi nuova e originale, la quale soltanto può essere propriamente considerata un'autentica comunicazione tra mondi temporalmente e culturalmente differenti e lontani. Quest'opera di **mediazione** non è una semplice ricostruzione di ciò che è accaduto, come pensa lo storicismo. Si tratta invece di *comprendere il passato attualizzandolo nel presente*.

L'interpretazione di un vaso greco, per esempio, o di un testo scritto in una lingua ormai scomparsa, comporta l'esperienza di una evidente alterità, incarnata dall'insieme di caratteri formali e funzionali che appartengono ad un mondo passato lontano dal nostro e quindi di difficile comprensione. Al tempo stesso, però, tale alterità diventa per noi significativa se possiamo descriverla e in tal modo integrarla nel nostro contesto. Possiamo così essere in grado di leggere e di tradurre il testo di un'opera letteraria di una civiltà ormai scomparsa. La traduzione potrà essere tanto più difficile, quanto più lontani saranno i mondi culturali di cui la lingua antica e la nostra lingua saranno espressione. Ma la sfida della comprensione consiste proprio nel mantenere la distanza, per non commettere anacronismi, e insieme nel cercare di accorciarla per intendere il significato di ciò che leggiamo. *Intendere il significato significa poter istituire dei collegamenti, stabilire delle affinità e delle analogie, ossia potersi mettere nei panni di chi ha scritto senza perdere i propri*, evitando quindi un'acritica assimilazione in un senso o nell'altro. È necessario, cioè, trovare una piattaforma comune, un linguaggio comune, in virtù del quale soltanto è possibile il confronto tra il mondo del passato ed il mondo del presente. Questa piattaforma è l'incontro tra il mondo dell'interprete e il mondo dell'interpretato. Gadamer parla a questo riguardo di **fusione di orizzonti**. Questo linguaggio comune è la **tradizione**. Da non confondere però con il tradizionalismo, che invece è una reazione di chiusura alle possibilità del presente ed una fuga in un passato fittizio, costruito artificiosamente.

Quando interpretiamo usiamo sempre dei presupposti, una **precomprensione**, ossia una nostra idea già abbozzata di ciò che stiamo cercando, perché, altrimenti, non sapremmo nemmeno che cosa cercare. In questo senso il pregiudizio è necessario come giudizio preliminare, iniziale e provvisorio, dal quale far partire la nostra domanda sul passato e sul diverso.

L'INTERPRETAZIONE DELL'OPERA D'ARTE È LA SCOPERTA DI QUALCOSA DI NUOVO IN ESSA, È L'ATTUALIZZAZIONE DEL PASSATO NEL PRESENTE.

"COMPRENDERE" SIGNIFICA TROVARE UN LEGAME, UN'AFFINITÀ, CON IL PASSATO E IL DIVERSO SENZA PERÒ RINUNCIARE ALLA PROPRIA IDENTITÀ.

LA PRECOMPRESIONE NON È UN PREGIUDIZIO RIGIDO, MA IL PUNTO DI PARTENZA DELLA NOSTRA RICERCA SUL PASSATO E SULL'ALTRO.

Gadamer così mette in evidenza *l'ingenuità dell'approccio illuministico alla tradizione*, che fa di quest'ultima un sistema dogmatico di pregiudizi. Ora l'ingenuità dell'illuminismo consiste proprio nel credere che sia possibile un'interpretazione senza pregiudizi. E dunque un rapporto diretto con la verità dei fatti libera da condizionamenti storici e culturali.

Per Gadamer la verità non è, infatti, un sistema chiuso di proposizioni, ma **la condizione ontologica ed etica** dell'incontro e della comunicazione tra gli esseri umani.

Gadamer riabilita i pregiudizi nella misura in cui sono consapevoli e vengono impiegati come provvisori orientamenti di senso che ci aiutano a comprendere l'altro, in quanto lo inseriscono nel sistema delle nostre aspettative e dei nostri progetti. Si tratta di selezionare i presupposti del nostro sguardo sul mondo, per lasciare quelli che ci impediscono di cogliere la verità dell'incontro con l'altro, il suo carattere di evento non immediatamente decifrabile secondo le nostre consolidate categorie e valorizzare, invece, quelli che ci aiutano a stabilire un dialogo costruttivo, proprio in virtù di ciò che appare non immediatamente assimilabile. In effetti gli uomini vivono sempre in un contesto determinato secondo il tempo e lo spazio. Condizionato dalla geografia e dalla storia. La vita degli uomini è sempre situata. Comprendere il passato non significa congelarlo in un contesto spazio-temporale chiuso in se stesso. *Per comprendere occorre infatti comunicare, mettere cioè in contatto il passato con il presente.* Il passato va colto nella sua originale fisionomia, certamente. Ma tale originalità non sarebbe colta se non emergesse proprio attraverso la sua differenza dal presente. Coscienza storica è infatti consapevolezza della distanza che separa il presente dal passato. Una distanza non solo temporale ma anche culturale e linguistica. È proprio tale diversità che stimola la comunicazione ed il confronto.

Dire la diversità è già cominciare a comprenderla, perché la capacità di renderla visibile è il presupposto del suo riconoscimento e quindi di un'autentica comunicazione. Una piena trasparenza, ossia una perfetta assimilazione del passato al presente è peraltro impossibile. *Il vero dialogo non può concludersi infatti con una sintesi perfetta e definitiva.* Ciò dipende dal fatto che siamo determinati dalla nostra posizione storica, dal nostro modo di situarci nella relazione, ossia dalla finestra attraverso la quale ci affacciamo sul mondo e ci apriamo agli altri. Il circolo ermeneutico è infatti un paziente e perdurante esercizio dell'arte dell'ascolto e del dialogo. Un'incessante e concreta circolazione di riferimenti e di rimandi condivisi, che arricchisce la convivenza umana, dispiegandone l'inesauribile potenzialità di significati sempre nuovi. Ogni interpretazione si costruisce quindi sulla stratificazione delle interpretazioni precedenti, dando corpo ad una **"storia degli effetti"**, cioè alla storia delle influenze che ha esercitato. Quest'ultima diventa parte integrante dell'opera interpretata, in quanto ne costituisce la vivente

LA RICERCA DELLA VERITÀ ATTRAVERSO IL DIALOGO NON HA FINE.

LA COMPrensIONE IMPLICA ANCHE LA CONSAPEVOLEZZA STORICA DELLA DISTANZA DEL PASSATO DAL PRESENTE.

NON C'È UN'INTERPRETAZIONE DEFINITIVA: IL CIRCOLO ERMEUTICO NON HA FINE. DI UN TESTO SIGNIFICATIVO POSSIAMO STUDIARE LA "STORIA DEGLI EFFETTI".

tradizione, in virtù della quale il passato continua ad agire nella storia successiva e nel presente nella forma di nuove costellazioni di senso. Tale inesauribilità del compito ermeneutico dipende, cioè, dalla storicità del nostro essere, che ci impedisce di giungere ad una comprensione assoluta e definitiva, totale, di noi stessi: “Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza” (*Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Vol. 1, Bompiani, Milano 1989, p. 352).

§2.2 “Effetti” di Gadamer

GADAMER HA
PROMOSSO LA
RINASCITA DELL'ETICA
ARISTOTELICA DELLA
MODERAZIONE E
DI UN UMANESIMO
DELL'ASCOLTO E DEL
CONFRONTO.

Nel corso di un acceso dibattito filosofico sul rapporto tra critica dell'ideologia ed ermeneutica, all'inizio degli anni Settanta (*Hermeneutik und Ideologiekritik, con contributi di K.O. Apel, Gadamer e Habermas, Theorie-Diskussion, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971*), Habermas ha fatto presente a Gadamer che la tradizione non sempre ha un valore positivo, perché spesso essa è portatrice di falsità e di violenza. Il principale difetto dell'ermeneutica filosofica di Gadamer consisterebbe nella tendenza ad un'acritica accettazione dell'autorità della tradizione. Tuttavia, in un discorso del 1979, pronunciato in occasione del conferimento del premio Hegel della città di Stoccarda a Gadamer (*H.G. Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, ora in J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 253-261), Habermas ha parzialmente corretto il suo giudizio, riconoscendo a Gadamer il merito di aver dato un'interpretazione dell'ontologia ermeneutica heideggeriana meno radicale e più moderata, aperta a sviluppi pragmatici nell'ottica di una filosofia pratica di ispirazione aristotelica, improntata alla saggezza e alla ricerca di una verità condivisa, nella forma di una socialità fatta di buone pratiche, di volta in volta concordate e ridefinite dagli attori in gioco. L'interesse per l'etica di Aristotele, mostrato da Gadamer, ha ridimensionato in maniera esplicita e consapevole il modello moderno di morale inaugurato dal rigorismo kantiano del dovere, riabilitando il senso greco della misura e il valore dell'esperienza consolidata dalle buone abitudini. Da qui è partita in Germania la cosiddetta **rinascita della filosofia pratica**, che ha contrastato il rifiuto, diffuso nel '900, di considerare l'etica un campo di discussione razionale.

Per Gadamer comprendere significa stare al gioco del dialogo, abitare il circolo ermeneutico, che lungi dall'essere una prigione, diventa un circuito virtuoso alimentato da una vigile, mite e paziente disponibilità all'ascolto e al confronto. Chi ha avuto modo di conoscere il professor Gadamer ha potuto apprezzare, insieme alla passione per la parola chiara e significativa, l'amabilità, il garbo e la sottile ironia del suo tratto umano. La sua passione per il pensiero non scaturiva solo da un interesse

per i massimi problemi ma anche da una grande sensibilità per il possibile e il fattibile, per ciò che è giusto qui e adesso. Una lezione viva e concreta di come l'essere comprensibile come linguaggio possa suscitare un'attività filosofica autenticamente umana.

§ 3. Emmanuel Lévinas, un'ermeneutica necessaria ma impossibile

Mentre l'apertura all'altro della filosofia di Gadamer è fatta con una sempre rinnovata speranza nella possibilità della comprensione, Lévinas si apre all'altro pur nella disperazione di poterlo comprendere.

Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasce da famiglia di tradizione ebraica a Kaunas, in Lituania, per trasferirsi ben presto in Germania dove, poco più che ventenne, assiste alle lezioni di Husserl e Heidegger, venendo decisamente influenzato dalla fenomenologia che intenderà, come fondamento metodologico, tutta la sua opera filosofica: è nell'analisi fattuale dell'esistente, propria di questo approccio filosofico, che Lévinas cercherà conferma, sin dalle sue primissime opere, pubblicate già a partire dal 1930, alle due tesi fondamentali del suo pensiero: a) la storia della filosofia dell'occidente, storia dell'ontologia come scienza del primato dell'Essere, nella sua essenza è una mera "filosofia del potere", la cui più profonda ambizione e i cui esiti, all'atto pratico, sono le forme socio-politiche del "totalitarismo"; b) la filosofia, nella sua vera essenza, è etica.

Sfuggito alla Shoah, dopo la guerra sarà a Parigi dove pubblicherà in francese le sue opere più significative: *"Dall'Esistenza all'Esistente"*, *"Il Tempo e l'Altro"* e i suoi capolavori, *"Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità"* e *"Altrimenti che essere o al di là dell'essenza"*. Muore a Parigi nel 1995.

Lévinas procede dalla constatazione che possiamo condividere tutto, con gli altri, tranne la nostra stessa vita: non possiamo vivere la vita di un altro e per quanto il linguaggio, scritto e figurato, possa farci credere di poter comprendere l'Altro grazie all'analogia con cui lo possiamo paragonare a noi, di quello ch'egli prova e del modo in cui sente la vita in fondo non sappiamo assolutamente nulla e la sua verità, ch'è la sua realtà, è pertanto destinata a rimanerci del tutto ignota.

Questo "Altro" inconoscibile che ci sta di fronte, col suo volto che ci dice "sono io, sì, tu mi conosci", ma anche "sono io, sì, ma tu in fondo non mi conosci"; questa identità che cerco di fissare, di definire una volta per tutte e che resta pur sempre sfuggente, imprevedibile nella sua essenza, Lévinas la ritiene testimone ed evidenza prima di una dimensione che, in questa nostra vita fatta di cose finite, sembra non avere diritto di esistere e che pure, invece, l'Al-

SEGUE LE LEZIONI DI HUSSERL E HEIDEGGER. PER LUI L'ONTOLOGIA OCCIDENTALE È CAUSA DELLA TENDENZA AL DOMINIO E L'UNICA FILOSOFIA È L'ETICA.

NONOSTANTE L'ILLUSIONE DI CONOSCERE L'ALTRO ATTRAVERSO IL LINGUAGGIO, IL SUO VISSUTO CI È DEL TUTTO INCONOSCIBILE.

L'ALTRO, INDEFINIBILE E SEMPRE SFUGGENTE, CI RINVIA ALLA DIMENSIONE DELL'INFINITO.

tro, proprio perché non-conoscibile, ci proclama a gran voce: la dimensione dell'**Infinito**.

PENSARE CHE
L'ALTRO SIA
CONOSCIBILE VUOL
DIRE RIDURLO A NOI
STESSI, NEGARLO
COME ALTRO.

Il volto dell'altro è per Lévinas l'Infinito stesso. Questa parola, "Infinito", che tutti conosciamo e che tanto spesso usiamo nei nostri discorsi, è un'idea che la nostra mente, come aveva osservato Cartesio, non sa in alcun modo quantificare e che non riesce assolutamente a definire; è un contenuto in noi che non possiamo, paradossalmente, contenere. Anche l'Altro è un infinito e il suo punto di vista non è, né mai potrà essere il mio, sicché la sua distanza da me, paradossalmente, aumenta tanto più mi ci avvicino. Non accettare questo Infinito di cui l'Altro è testimonianza, non accettare la sua infinita lontananza pensandolo conoscibile – ciò che per Lévinas significa ricondurlo a me, al mio Io e dunque al mio Sapere – è il tentativo di fare dell'Altro il Medesimo, di negarlo in quanto Altro e di farne un altro me stesso.

L'ONTOLOGIA OCCI-
DENTALE, ATTRAVER-
SO IL PRIMATO
DELL'ESSERE ASSO-
LUTO, Afferma IL
POTERE DELL'UOMO
SULL'UOMO E
RIFIUTA L'ALTRO.

Questo è quanto l'ontologia occidentale – e quasi tutta la filosofia occidentale è per Lévinas "ontologismo" – ha sempre cercato di fare. L'Essere, l'Arché, principio assoluto dell'ontologia nel cui seno solamente gli enti trovano il loro senso e fuori dal quale non possono esistere, come insegna Parmenide, è espressione di una pretesa di dominazione e di una filosofia del potere dell'uomo sull'uomo, una dominazione che ha condotto e condurrà sempre a tutte le aberrazioni del pensiero, matrici dei dogmatismi e dei totalitarismi della Storia. Si tratta, per Lévinas, di una tendenza filosofica dello spirito umano quando cerca di **de-responsabilizzarsi**, di evitare il suo essere più proprio, il suo elemento costitutivo che, solo, è senso del suo vivere: l'essere-per-altri.

L'ESSERE-PER-ALTRI,
IL PRENDERSI LA
RESPONSABILITÀ
DELL'ALTRO, È
COSTITUTIVO DELLA
POSIZIONE DELL'UO-
MO NEL MONDO.

Essere-per-altri significa essere responsabili in ogni momento e assolutamente dell'Altro, assumere il carico delle sue responsabilità sulle mie spalle e farlo mio, è *il sostituirsi all'altro ed è il solo modo in cui posso conoscere l'Altro*. Non si tratta, precisa Lévinas, di una posizione d'altruismo, poiché la scelta di essere "buono" – e tale è, in definitiva, l'atto della sostituzione ad altri – non è una scelta che può essere fatta o meno, non è una scelta libera. **L'essere-per-altri è la posizione stessa dell'uomo nel mondo**, cui certo si può tentare di venir meno, il "male" essendo scelta di negazione dell'altro e di quella sua e mia pre-condizione esistenziale che è l'essere-per-l'altro. Il "per" di questa posizione esistenziale inaugura così, in Lévinas, la dimensione fondamentale della filosofia stessa, che vede nell'etica la "filosofia prima". Non l'Essere, con la relativa ontologia come scienza dell'Essere, può costituire il vero campo d'indagine della filosofia, ma il "per l'Altro".

L'UOMO DESIDERA
ANDARE OLTRE IL
MONDO FISICO, MA
NON È LA METAFISI-
CA CHE PUÒ FARLO,
BENSÌ L'ETICA, CHE
APRE ALL'INFINITO.

Partendo dal naturale **desiderio metafisico**, desiderio **di un oltre la fisica** proprio dell'uomo, desiderio di una impossibile presenza – l'**oltre**, infatti, non può mai avere, per definizione, il carattere della presenzialità – non già l'ontologia è il movente della filosofia, bensì l'**etica** che, riconoscendo l'Infinito nel volto altrui, mi indica la via del senso: la sostituzione all'altro, quale vera pratica dell'essere-per-l'altro.

Il pensiero occidentale ha cercato, dalle sue prime origini nel naturalismo greco fino all'ontologismo, che ha corso la sua lunga storia da Parmenide a Heidegger, di comprendere il mondo: un tale bisogno del "perché l'Essere piuttosto che il non Essere?" (Heidegger) è desiderio metafisico che chiede, in fin dei conti, "cosa devo fare?": l'uomo ha dunque cercato, sempre e solo, l'etica. Essa è il fine della metafisica.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO

Heidegger. La questione della tecnica e la verità dell'arte

Nel secondo dopoguerra Heidegger torna alla ribalta, partecipando al dibattito filosofico sul ruolo giocato dalla scienza e dalla tecnica nella società moderna. È del 1953 una sua conferenza intitolata "La questione della tecnica". La critica che Heidegger vi sviluppa intende chiarire l'essenza della tecnica secondo la prospettiva inaugurata dalla "svolta", avviata già a partire dagli anni Trenta, secondo la quale la tecnica non è solo uno strumento prodotto dall'ingegno umano ma un modo di mostrarsi dell'essere. Ciò significa che la tecnica, con tutta la sua valenza di strategia di dominio e di utilitaristico sfruttamento della natura, ridotta a "fondo" di risorse disponibili, non è nient'altro che l'ultima figura della storia della metafisica, la forma, cioè, più recente di rimozione della domanda sul senso dell'essere. Comprendere la tecnica come rimozione della domanda sul senso dell'essere significa per Heidegger non fermarsi alla denuncia del fatto che mediante la tecnica l'uomo riduce il mondo a oggetto di una manipolazione e devastazione globale, ma disponibilità a tenere aperta la domanda sulla tecnica, a mettersi in ascolto del significato che tale termine aveva presso i Greci. A chi si pone in tale prospettiva, dall'oscurità del mondo dominato dalla tecnica traluce un mondo alternativo prodotto dall'arte e dalla poesia.

(tratto da *Gesamtausgabe*, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, *Die Frage der Technik*, pp. 5-36, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, e tradotto da V. Ariano).

Secondo un' antica dottrina, l'essenza di qualcosa è il che cosa una certa cosa è. [...] La tecnica [...] non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento [1]. In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento. Solo che la disvelatezza stessa,

entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo [2] [...] Ora quell'appello pro-vocante, che raccoglie l'uomo nell'impiegare come «fondo» ciò che si disvela, noi lo chiameremo dispositivo (*Gestell*) [3] [...] Dispositivo indica il raccogliersi di quel disporre che provoca l'uomo, ponendolo nella condizione di disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come «fondo» [4]. Dispositivo si chiama il modo del disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico [...] Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il segreto della sua essenza [...] La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono avere anche effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio del dispositivo minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di fare così esperienza dell'appello di una verità più iniziale. Così, dunque, là dove domina il dispositivo, il pericolo è massimo. [...] Proprio nel dispositivo, che minaccia di travolgere l'uomo nell'attività dell'impiegare spacciata come l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica. Così, contrariamente ad ogni nostra aspettativa, ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva. [...] L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua [...] Noi scrutiamo il pericolo e scorgiamo crescere ciò che salva. Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo chiamati a perseverare nella luce crescente di ciò che salva [5]. Come è possibile? [...] Una volta si chiamava *techne* [6] anche la produzione del vero nel bello, *techne* si chiamava anche la *poiesis* delle arti belle. All'inizio del destino dell'occidente, in Grecia, le arti raggiunsero la massima altezza del disvelamento loro concesso. Esse fecero risplendere la presenza degli dei, il dialogo del destino divino e del destino umano. E l'arte si chiamava solo *techne*. Essa era un unico, molteplice disvelamento [...] Le opere d'arte non erano fruite esteticamente. L'arte non era un settore della produzione culturale [7] [...] Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvenga in un ambito che da un lato è congenere all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è fundamentalmente distinto. Tale ambito è l'arte [...]

Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la *pietas* del pensiero" [8].

[1] Heidegger non rigetta la tecnica in quanto tale, poiché essa non è solo occultamento ma anche disvelamento ed appello dell'essere.

[2] La tecnica non è propriamente una prassi umana frutto di una progettualità razionale di trasformazione della natura a proprio vantaggio, secondo l'ottica dell'idealismo tedesco e di Marx. Per Heidegger è l'essere a prendere l'iniziativa e a mostrarsi nascondendosi nella tecnica. È quindi il destino dell'essere, espressione della storia della metafisica, a culminare nel dominio della tecnica. Tale dominio non significa allora soltanto che l'uomo riduce ogni cosa a strumento in vista di scopi, ma che tale dominio, nel suo anonimo e impersonale dispiegarsi, è la forma di rimozione più recente della domanda sul senso dell'essere.

[3] Il dispositivo/impianto è il modo del disvelarsi dell'essere che non cessa di sollecitare l'uomo, di provocarlo, per ridurlo a strumento anonimo della tecnica. Heidegger fa un uso inconsueto del termine **Ge-stell**, ricollegandolo al verbo *stellen*, che significa in generale porre, collocare, e al prefisso *Ge*, che conferisce alla parola il valore di un nome collettivo, nel senso che nella parola *Gestell* si raccolgono i significati dei verbi derivati dal verbo *stellen*, come *vor-stellen* (rappresentare, alla lettera porre davanti a sé), *her-stellen* (produrre, portare frutto), *be-stellen* (ordinare, impiegare), *nach-stellen* (incalzare, dare la caccia). *Gestell* raccoglie in sé tutte le modalità dell'atto impersonale e anonimo di disporre, impiegare, imporre, impiantare, costringere, in cui non solo si disvela l'agire strumentale ma anche l'essenza della tecnica.

[4] Fondo, nel senso di riserva di risorse da sfruttare, di cui disporre.

[5] L'essenza della tecnica non si esaurisce infatti nella riduzione di tutta la realtà a strumento e "fondo" da sfruttare, perché in essa si annuncia l'ultima forma storica dell'essere, che provoca l'uomo richiamandolo alla sua peculiare responsabilità di custode della questione del senso dell'essere. Il pericolo non è quindi la tecnica. Il pericolo scaturisce dalla tentazione di comprendere la tecnica come un prodotto dell'uomo, perdendone di vista la sua essenza metafisica, che consiste nell'essere una consegna dell'essere. Il pericolo è supremo perché la salvezza non è né garantita né compromessa a priori. Ciò che salva può essere scorto solo a condizione di cogliere tutta l'ambivalenza e il segreto dell'essenza della tecnica, insieme occultamento e disvelamento della verità dell'essere.

[6] *Techne* era il nome del modo di produrre dell'arte greca, un modo alternativo alla tecnica come dominio, in grado di far apparire l'essere nella sua verità originaria. Il pericolo non è quindi la tecnica in se stessa, dal momento che essa è l'essere stesso all'opera nel suo rapporto privilegiato con l'uomo. Il pericolo consiste nell'oscuramento della possibilità di un rapporto autentico con l'essere, quale fu quello disvelato dall'arte greca, mediante la quale la luce della verità dell'essere poté risplendere in tutta la sua divina e gratuita bellezza, chiamando l'uomo a farsene custode e a corrispondere all'appello dell'essere.

[7] L'arte non è solo cultura, attività artistica separata dalla verità dell'essere, arte per l'arte. L'arte ci sollecita a stupirci del trionfo della tecnica: è un appello

a non dare per scontato tale trionfo. Tecnica ed arte sono due gemelle diverse, sono figlie della verità dell'essere. Heidegger non propone un pensiero nostalgico dell'antica Grecia e neanche una fuga dall'aridità della società moderna, abbandonata dal divino, nel culto estetico dell'arte per l'arte. Arte e tecnica sono due vasi comunicanti: quanto più si manifesta la potenza della tecnica, tanto più diventa oscura, enigmatica e sfidante l'arte. Ciò che la tecnica disvela è proprio il ritrarsi dell'arte nell'enigma e nell'oscurità, e quindi il ritrarsi della verità dalla bellezza, per cui essa è oggi nascosta nella trionfante devastazione della tecnica. Ciò che appare mediante la tecnica si riverbera nell'arte in forma di enigmatico appello: l'arte ci aiuta a cogliere, per contrasto, l'appello dell'essere. La visione greca di un'arte che mostra nella bellezza lo splendore del divino e della verità dell'essere ci aiuta a tenere aperta la domanda sull'essere.

[8] Mantenere aperta la domanda sull'essere, lasciando intravedere il gioco segreto che tecnica ed arte intrattengono nella storia stessa dell'essere, acquista per Heidegger il valore di un pathos quasi religioso, senza però alcuna garanzia previa di risposta e di salvezza. Come a dire che l'evento dell'essere è il destino dell'uomo.

CAPITOLO 15.

Marxismo occidentale, esistenzialismo umanistico e altri “compagni di strada”

Nonostante la propaganda dei partiti comunisti staliniani “marxisti-leninisti”, presenti in diversi paesi europei, dopo la seconda guerra mondiale la realtà dello stalinismo è ormai sotto gli occhi degli intellettuali di formazione marxista dell'Occidente. Si sviluppa così tra di loro una posizione politico-culturale che è stata in seguito chiamata “marxismo occidentale”, che esiste anche oggi, e di cui troveremo altri esponenti nei capitoli successivi. Ciò che caratterizza questa posizione è una critica radicale della società capitalistica, le cui conseguenze pratiche possono essere assai diverse da autore ad autore: dal rifiuto morale senza speranza di poter costruire una società alternativa all'impegno politico rivoluzionario. L'emancipazione umana universale è in tutti casi il loro ideale. In questo capitolo insieme ai marxisti abbiamo trattato altri autori che sviluppino questa critica partendo da filosofie diverse, sulla base di una decisione esistenziale (◀ Cap. 13) o su altre basi filosofiche. Abbiamo riunito una serie di filosofi dell'emancipazione sociale che, formati già nel periodo della “guerra civile europea”, fanno da ponte con le filosofie che, soprattutto dopo il '68, svilupperanno il tema della liberazione.

§ 1. Gramsci e il concetto di egemonia

Le opere di Gramsci, quasi sconosciute prima del 1948, saranno apprezzate dal marxismo occidentale e dal pensiero post-coloniale, che si oppone all'egemonia culturale dei colonizzatori.

SOCIALISTA
CONSILIARE,
COFONDATORE DEL
PCI, SCRIVE LE SUE
OPERE IN PRIGIONE,
DOVE MORIRÀ DI
MALATTIA.

Antonio Gramsci nacque ad **Ales** in provincia di **Cagliari** nel **1891**. Nel **1911** si trasferì a **Torino** grazie ad una borsa di studio. Militante del partito socialista, fondò nel **1919** *L'Ordine Nuovo*, l'organo torinese della frazione socialista consiliare che, insieme al gruppo guidato da **Amadeo Bordiga**

(◀ Cap. 9, § 4), fonderà nel 1921 il Partito Comunista Italiano, di cui nel 1924 Gramsci divenne segretario. Arrestato nel 1926 e condannato a vent'anni di reclusione dal **Tribunale speciale fascista**, morì nel 1937, in seguito ai patimenti subiti nella lunga prigionia.

Nei *Quaderni del carcere*, composti fra il 1929 e il 1936, avviò una riflessione critica sulle cause che avevano condotto il movimento operaio italiano alla sconfitta ad opera del fascismo, il che lo portò a ripensare in termini di grande originalità i principali nodi teorici della tradizione marxista, al punto da essere oggi ritenuto uno dei massimi rappresentanti del marxismo occidentale.

Gramsci è oggi considerato non solo il maggior stratega della cosiddetta **via italiana al socialismo**, proposta dal PCI nel secondo dopoguerra, ma anche il pensatore marxista che con più profondità ed originalità si è posto il problema della realizzazione di una società socialista in Occidente.

ATTENTO ALLA SPECIFICITÀ DELLA REALIZZAZIONE DEL SOCIALISMO IN OCCIDENTE, È CONSIDERATO LO STRATEGA DELLA VIA ITALIANA AL SOCIALISMO.

§ 1.1. Le differenze tra le condizioni storiche della Russia e quelle dell'Occidente

Le cause della sconfitta del movimento operaio in Occidente ai tempi della rivoluzione russa vengono ricercate da Gramsci nella differenza fra le società sviluppate occidentali e la società economicamente arretrata della Russia zarista. In Russia, l'istituzione moderna più sviluppata era lo Stato ed una moderna società civile quasi non esisteva, per cui il potere sociale era concentrato nello Stato. Nelle società occidentali economicamente sviluppate accanto allo Stato esiste una ricca e articolata **società civile** costituita da **organismi ed istituzioni private** (scuole – sindacati – associazioni di categoria – associazioni professionali e culturali – volontariato – etc.), per cui il potere sociale non è concentrato nello Stato, ma è “**diffuso**” attraverso tutto il tessuto della società civile. Il movimento operaio occidentale potrà pervenire al potere, nelle società economicamente sviluppate, solamente attraverso una strada completamente diversa da quella seguita dal **partito bolscevico** russo di **Lenin**.

NELLA RUSSIA ZARISTA LA SOCIETÀ CIVILE ERA POCO SVILUPPATA, E LO STATO ERA L'ISTITUZIONE PIÙ MODERNA.

Per illustrare tale differenza, Gramsci ricorre ad un paragone tratto dalla strategia militare. Nella società arretrata russa, dove tutto il potere era concentrato nello Stato, il partito bolscevico ha dovuto adottare una strategia di attacco frontale al potere (presa del palazzo d'Inverno) simile alla “**guerra di movimento**” della fase iniziale della prima guerra mondiale.

IN OCCIDENTE IL POTERE SOCIALE È DIFFUSO NELLA SOCIETÀ CIVILE, ED È NECESSARIA UNA LUNGA STRATEGIA DI LOGORAMENTO PER CONQUISTARLO.

Nelle società economicamente sviluppate, dove il potere sociale è “**diffuso**”, cioè distribuito in tutta la società civile (le casematte e le fortificazioni che circondano e proteggono lo Stato) occorre invece una lunga **strategia di logoramento** dell'avversario, simile alla “**guerra di posizione**” della fase centrale della prima guerra mondiale.

PER POTER DIVENTARE CLASSE DOMINANTE, LA CLASSE OPERAIA DEVE DIVENTARE CLASSE DIRIGENTE E CONQUISTARE IL CONSENSO UNIVERSALE.

La classe operaia occidentale non potrà conquistare lo Stato o, nel linguaggio gramsciano, diventare “**classe dominante**”, se prima non sarà diventata “**classe dirigente**”, cioè se non avrà assunto una **funzione egemonica** nella società ci-

vile, di *direzione politica, culturale, morale*. La conquista del potere in occidente passa essenzialmente attraverso la conquista (culturale) della società civile piuttosto che attraverso la conquista (militare) dello Stato. È una battaglia di lungo periodo e non uno scontro frontale in un momento temporale preciso (l'ora X della rivoluzione), un confronto/scontro in cui l'elemento determinante diventa il **consenso** (capacità di convinzione) e non il **dominio** (l'uso della forza).

In Oriente, nelle condizioni specifiche della società russa, è stato relativamente rapida la conquista dello Stato ma — prevede Gramsci — sarà straordinariamente difficile costruire un'autentica società socialista, cioè autentici rapporti sociali di produzione e più in generale rapporti inter-personali socialisti. In occidente, nelle particolari condizioni delle società economicamente sviluppate, è viceversa straordinariamente difficile per un partito operaio conquistare il potere politico e lo Stato, ma — presume Gramsci — sarà relativamente più facile edificare una vera società socialista.

§ 1.2. L'egemonia e il blocco storico

In effetti, Gramsci nei *Quaderni* non parla più di “**dittatura del proletariato**”, ma sostituisce questa espressione con quella di “**egemonia della classe operaia**”. Secondo l'analisi di Norberto Bobbio (► Cap. 19, § 6), Gramsci, come Lenin, fino al 1926 intende l'egemonia soprattutto nel senso di ***direzione politica***, capacità cioè di indicare le soluzioni politiche dei problemi di una nazione. Nei *Quaderni* invece, Gramsci comincia a usare il termine soprattutto in senso largo, cioè come ***direzione culturale***, *capacità di elaborare una visione del mondo nel quale le diverse classi sociali possono riconoscersi*.

Dunque in Lenin il momento della forza prevale sul momento del consenso e della cultura. Di conseguenza, la conquista della direzione culturale segue, o al massimo accompagna, la conquista del potere politico. Per il Gramsci maturo la conquista della direzione culturale e del consenso precede la conquista del potere politico (si ricordino le tesi analoghe di Bogdanov ◀ Cap. 9, § 2).

In effetti la teoria gramsciana ha non pochi punti di contatto con il pensiero dei **teorici delle élite** (Pareto-Mosca ◀ P. 3, Cap. 7 § 4.1). Qualunque potere, quello feudale, come quello borghese o quello operaio, ha bisogno di una giustificazione. Le classi economicamente dominanti devono giustificare il loro dominio agli occhi delle classi economicamente dominate. Nel linguaggio gramsciano ciò significa che una **classe dominante** deve essere anche **dirigente** per poter continuare a conservare il suo dominio. La supremazia di una classe sociale sulle altre classi non è dunque soltanto **strutturale** (economica) ma è nello stesso tempo **sovrastrutturale** (culturale).

Secondo Gramsci, la supremazia complessiva di una classe sociale, cioè la sua **egemonia**, non si manifesta tanto mediante il dominio e la forza, quanto piuttosto attraverso la sua capacità di direzione politica, ideale (culturale) e perfino morale nei confronti delle classi alleate e delle classi subalterne. Infatti

IN ORIENTE LA
CONQUISTA OPERAIA
DELLO STATO È STATA
RAPIDA, MA È MOLTO
DIFFICILE EDIFICARE
IL SOCIALISMO. IN
OCCIDENTE SARÀ
L'OPPOSTO.

LENIN INTENDE
PER EGEMONIA LA
DIREZIONE POLITICA,
MENTRE PER
GRAMSCI ESSA È
SOPRATTUTTO DIRE-
ZIONE CULTURALE.

LA CLASSE DOMI-
NANTE DEVE ANCHE
ESSERE DIRIGENTE E
SAPER GIUSTIFICARE
IDEOLOGICAMENTE
IL SUO DOMINIO.

PER FORMARE
ATTORNO A SÉ UN
“BLOCCO STORICO”
DI CLASSI ALLEATE,
LA CLASSE DOMI-
NANTE DEVE OTTE-
NERNE IL CONSENSO
IDEOLOGICO.

la classe sociale economicamente dominante non può dominare da sola, ma ha la doppia necessità di allearsi con altre classi sociali (classi alleate) e di ottenere il consenso delle altre classi subalterne. La classe dominante raggruppa intorno a sé un **"blocco storico"** di forze economiche, sociali, culturali, anche relativamente diverse, ma tenute insieme dal comune consenso per la sua **ideologia**.

Le classi sociali alleate alla classe dominante e le classi subalterne sono spinte a condividere la **"*visione del mondo"** (◀ Cap. 7, § 2.1) della classe dominante, attraverso la mediazione di una **"rete di canali"**, che assicurano la trasmissione e la diffusione dell'ideologia dominante. Tali canali di diffusione e di trasmissione del consenso sono le istituzioni e gli *organismi della società civile*: *la scuola, le chiese, i partiti, i sindacati, la stampa, i libri, il cinema*. Attraverso questi canali la classe dominante riesce ad **instillare e imprimere** nelle altre classi sociali le proprie idee ed i propri valori.

L'attualità della rivoluzione in Italia è data, secondo Gramsci, dalla circostanza che la borghesia capitalistica ed agraria italiana non riesce più a giustificare il suo dominio: è cioè classe dominante senza essere classe dirigente. Insomma, in generale, una situazione è rivoluzionaria quando si realizza storicamente questa duplice circostanza: da un lato delle classi dominanti che hanno perso la capacità di direzione politico-culturale-morale, cioè non sono più dirigenti, e dall'altro lato delle classi dominate che sono diventate dirigenti, cioè egemoni culturalmente e moralmente.

§ 1.3 La nuova dialettica fra struttura, società civile e stato

I concetti di "blocco storico" e di "ideologia" introducono anche una significativa differenza rispetto al pensiero di Marx. Il termine **ideologia** in Marx sembra connotato piuttosto negativamente, significando semplicemente una rappresentazione non scientifica e fuorviante della realtà. In Gramsci, invece, il termine sembra connotato positivamente, in quanto significa **"visione del mondo"** cioè, l'insieme dei principi, delle idee, dei valori di fondo, con cui la classe dominante in un determinato periodo storico tiene unito il blocco storico e che caratterizzano una società.

Secondo l'interpretazione di **Norberto Bobbio**, Gramsci, che chiama la sovrastruttura "momento etico-politico", la considera articolata in due funzioni: il **dominio** (l'aspetto politico e poliziesco-militare) e la funzione del **consenso** (l'aspetto etico o egemonia).

Così, mentre in Marx c'era una dialettica tra due livelli, struttura e sovrastruttura (◀ Marx, Cap. 3, § 6, Engels, Cap. 9, § 1), in Gramsci la dialettica invece si articola su tre: struttura economica, livello etico e livello politico. E per lui la società civile, che in Marx fa parte della **struttura**, coincidendo di fatto con i **rapporti sociali di produzione**, finisce con l'appartenere alla sovrastruttura della società, al momento soggettivo. Così gli aspetti negativi (in particolare la costrizione) vengono riferiti da Gramsci solo ad una parte della sovrastruttura, cioè allo Stato.

È ATTRAVERSO LE ISTITUZIONI (CULTURALI, RELIGIOSE, EDUCATIVE, MEDIALI, ECC.) DELLA SOCIETÀ CIVILE CHE UNA CLASSE PUÒ DIFFONDERE LA SUA VISIONE DEL MONDO.

IN MARX IDEOLOGIA SIGNIFICA FALSIFICAZIONE DELLA REALTÀ, IN GRAMSCI INVECE VISIONE DEL MONDO, COMPRENDENTE I VALORI MORALI.

MENTRE IN MARX LA SOCIETÀ CIVILE FA PARTE DELLA STRUTTURA PRODUTTIVA, IN GRAMSCI ESSA È VISTA COME SOVRASTRUTTURA.

Gli aspetti positivi – la capacità di promuovere il progresso – che Marx attribuisce alla struttura economica, vengono riferiti da Gramsci alla **società civile**, intesa come parte attiva e cosciente della società. Dunque, il luogo decisivo dello scontro di classe, secondo Gramsci, non è più la struttura economica, ma diventa la società civile, e i fattori determinanti della storia non sono più di tipo strutturale ma diventano di tipo sovrastrutturale (momento dell'egemonia).

GRAMSCI SOTTOLINEA L'IMPORTANZA DEGLI ASPETTI SOGGETTIVI DELLA STORIA.

Questa forte riaffermazione degli elementi soggettivi nella storia mostra molte somiglianze con la concezione lukácsiana della coscienza di classe, anche se si situa in un momento storico diverso e dentro una strategia politica diversa. Del resto Gramsci era influenzato non meno di Lukács dalla ripresa della filosofia dello spirito e dello storicismo, e considerava Croce (◀ Cap. 8, § 1) come il più autorevole filosofo della borghesia italiana.

Per Gramsci, dunque, i conflitti di classe nelle società economicamente sviluppate si giocano al livello della società civile. Per essere egemone, una classe deve riuscire a diffondere tra le altre classi sociali la propria cultura, intesa in senso lato: visione del mondo, conoscenze, costumi, abitudini, principi morali, ecc.

GRAMSCI SI INTERESSA ALLA CULTURA POPOLARE E AI MEDIA POPOLARI.

Nasce da queste considerazioni quell'attenzione particolare che Gramsci manifesta nelle riflessioni dei *Quaderni del carcere* verso tutti gli aspetti, anche quelli più minuti, della cultura delle masse popolari e dei media popolari (letteratura popolare, romanzo d'appendice, cinema, folklore, religiosità popolare, costume, ecc.). Egli non considera questa cultura come inferiore, e *considera tutti gli uomini essenzialmente intellettuali*, anche se qualcuno svolge questa funzione come professione. Il partito è dunque per lui **l'intellettuale collettivo** capace di educare le masse e di trarne le migliori potenzialità. ***La politica è per lui essenzialmente educazione.***

LE MASSE NON SONO PASSIVE DI FRONTE ALLA CULTURA EGEMONE.

Gramsci non considera le masse culturalmente passive. Anzi per lui sono capaci spesso di *reinterpretare a proprio uso in modo imprevisto i messaggi della cultura egemone*. Questa sua idea è stata sviluppata alla fine del '900 dal marxista anglo-giamaicano **Stuart Hall** (1932-2014) nei suoi studi sulla capacità da parte delle culture subalterne, in particolare extra-europee, di riutilizzare a loro modo i messaggi dei media della cultura occidentale e oggi il pensiero di Gramsci è molto apprezzato dai marxisti dei paesi coloniali e post-coloniali, che si oppongono all'egemonia culturale dei colonizzatori, tuttora perdurante.

§ 2. Simone Weil, un anticapitalismo non materialista

Questa filosofa si è rifiutata di esercitare qualunque forma di violenza e ha messo in gioco la sua esistenza contro l'oppressione.

INSEGNANTE DI FILOSOFIA, LASCIA LA CATTEDRA PER FARE L'OPERAIA E VIVERE LA CONDIZIONE PROLETARIA.

Simone Weil nasce a Parigi nel 1909 in una famiglia di ebrei non credenti. Vive un'infanzia economicamente agiata, ma è molto debole e si ammalava gravemente più volte. Negli anni Venti studia presso l'École Normale

Supérieure. Terminati gli studi, insegna filosofia in alcuni licei di provincia e al contempo si interessa ai problemi di operai, disoccupati e contadini. Con questi partecipa agli scioperi e milita come sindacalista, frequentando ambienti politici trozkisti e anarchici. La questione operaia la tocca così profondamente che decide di farne esperienza in prima persona, lavorando presso fabbriche metallurgiche a Parigi, dove partecipa agli scioperi. Dovrà licenziarsi dopo un anno per motivi di salute.

Durante l'ascesa nazista, scrive articoli divulgativi e analisi dei totalitarismi. Benché pacifista convinta, nel 1936 si unisce alle brigate internazionali in Spagna per combattere contro i fascisti di Franco. Alla fine degli anni Trenta, dopo alcune esperienze mistiche, si avvicina al cristianesimo, senza però convertirsi al cattolicesimo, anche perché esso accetta come canonico l'Antico Testamento, in cui Dio ordina lo sterminio di diverse popolazioni vinte dagli ebrei. Weil elabora invece una profonda riflessione spirituale, mettendola in atto attraverso pratiche di ascetismo e di digiuno. Dopo diversi spostamenti per sfuggire alla persecuzione nazista, arriva a Londra, dove partecipa all'organizzazione di De Gaulle, "France Libre"; si ammala poco dopo di tubercolosi, anche per aver praticato il digiuno a favore degli altri, in un momento di razionamento generale del cibo, e muore nel sanatorio di Ashford nel 1943.

A parte un certo numero di articoli pubblicati su riviste politiche, le sue opere sono state pubblicate postume. Al centro della sua riflessione, inizialmente ispirata all'umanismo laico, ci sono la sofferenza e l'ingiustizia costitutive della società e della condizione umana.

Frutto dell'anno di esperienza in fabbrica è l'opera *La condizione operaia* (1934), un saggio sociologico in forma di diario, che riporta i dati oggettivi della situazione in fabbrica e le sue relazioni con gli altri operai. Si rende conto così che la condizione lavorativa priva l'operaio di ogni presupposto che possa permettergli di pensare. La filosofa stessa scrive di non avere ormai più tempo ed energia per dedicarsi all'impegno intellettuale.

Sindacalista impegnata, la prima fase del suo pensiero è ispirata in gran parte da Marx. Tuttavia, in contatto con i dissidenti marxisti e gli anarchici, è ben cosciente degli orrori dello stalinismo. Non è sufficiente dunque per lei la soppressione della proprietà privata, ma è necessario anche abolire le distinzioni tra **lavoro manuale e lavoro intellettuale** e tra **dirigenti ed esecutori**, ben presenti in Unione Sovietica. Lo sviluppo della scienza, della tecnica e dell'organizzazione tecnoburocratica rende la *società moderna una macchina impersonale, in cui sono schiacciate l'individualità, i legami comunitari e la cultura tradizionale*. La società industriale (inclusa quella socialista), concentrando la conoscenza in un ceto di esperti e privandone i lavoratori manuali, e inoltre aumentando la complessità della sua organizzazione, ha concentrato e reso sempre più forte il potere. Anche per questo *la rivoluzione* (che per lei è un ideale morale) non può limitarsi all'economia e alla politica, ma *deve essere soprattutto culturale*.

PARTECIPA CON GLI SCRITTI E CON L'AZIONE ALLA LOTTA CONTRO IL NAZIFASCISMO.

LA GRAN PARTE DELLA SUA OPERA È POSTUMA.

LA CONDIZIONE LAVORATIVA PRIVA L'OPERAIO DELLA POSSIBILITÀ DI PENSARE

LA SOCIETÀ INDUSTRIALE NEGA L'INDIVIDUO E I LEGAMI COMUNITARI. BISOGNA ABOLIRE LE DISTINZIONI LAVORO MANUALE/LAVORO INTELLETTUALE E DIRIGENTI/ESECUTORI.

VINCITORI E VINTI
SONO SOGGETTI
AD UN DESTINO
DI VIOLENZA. LA
CULTURA GRECA
HA ANTICIPATO IL
VANGELO NELLA
COSCIENZA DELLA
MISERIA UMANA.

Il nazismo pone al centro della riflessione di Weil il problema della forza. Tra il 1936 e il 1939 scrive *L'Iliade o il poema della forza*. Per lei Omero mostra che tra chi usa la violenza e chi la subisce non c'è una vera differenza esistenziale: anche se ci illudiamo di maneggiarla, la forza si può soltanto subire. Il destino di chi uccide è di essere ucciso a sua volta. Alla fine anche il massacratore Achille è destinato ad essere ucciso.

Weil trova una consonanza tra la poesia omerica, il pensiero classico greco e il messaggio evangelico: tutti mettono in evidenza *la miseria della condizione dell'uomo*. Pitagora e Platone vedono nel numero, nell'ordine cosmico e nella bellezza una *mediazione* tra il divino trascendente e la miseria umana, mentre per il Vangelo di Giovanni il mediatore è Cristo stesso, il Logos. Su questa base si svilupperà la riflessione teologica e mistica della filosofa.

§ 3. La scuola di Francoforte e la Teoria Critica

Marx è ripensato dai "francofortesi" riattivando la dialettica hegeliana, e mescolando alle sue tematiche economico-sociali la psicanalisi di Freud e la sociologia di Weber.

L'ISTITUTO PER LA
RICERCA SOCIALE
DENUNCIA L'INADE-
GUATEZZA DEL MAR-
XISMO TRADIZIONA-
LE PER SPIEGARE
IL SUCCESSO DEL
FASCISMO.

Tra gli sviluppi del marxismo occidentale occorre menzionare la cosiddetta **scuola di Francoforte**, i cui principali protagonisti, **Max Horkheimer** (1895-1973) e **Theodor W. Adorno** (1903-1969), sono stati a capo dell'*Istituto per la ricerca sociale*, fondato a Francoforte nel 1923, che riuniva economisti, sociologi, psicologi e filosofi. Lo scopo dell'Istituto, diretto dal 1931 da Horkheimer, era quello di condurre ricerche interdisciplinari volte ad analizzare gli sviluppi e le tendenze della società contemporanea. L'attenzione, a partire dagli anni Trenta, fu rivolta soprattutto ad una necessaria revisione della teoria marxista, a partire dall'osservazione che in Occidente le masse di lavoratori non seguivano il percorso di **radicalizzazione socialista** previsto da tale teoria e sembravano piuttosto essere inclini, insieme alle masse piccolo borghesi e sottoproletarie, a fornire sostegno a leader autoritari che promettevano un **riscatto della nazione**. Il successo di movimenti e partiti fascisti, che diverrà presto drammatica realtà in buona parte dell'Europa, costringendo lo stesso Istituto a chiudere i battenti per riaprirli negli Stati Uniti, non era spiegabile sulla base della classica dottrina marxista. Con il dispiegarsi della brutalità nazista e fascista su gran parte dell'Europa, un altro assunto della teoria marxista verrà messo in discussione, ossia l'ottimismo storico e l'idea di un progresso dell'umanità verso forme sempre maggiori di libertà.

§ 3.1 Horkheimer e Adorno: teoria critica e dialettica dell'illuminismo

Il metodo di lavoro dell'Istituto, nonostante le differenze esistenti tra gli autori che vi aderirono, è illustrato da un saggio programmatico di Max Horkheimer del 1937, intitolato *Teoria tradizionale e teoria critica*. Horkheimer sostiene che la teoria tradizionale (dove con "teoria" si intende sia la scienza che la filosofia) si inserisce in maniera acritica all'interno della società, contribuendo al suo sviluppo e alla sua riproduzione, senza metterne in discussione gli assunti fondamentali. Gli obiettivi della ricerca scientifica – la comprensione dei fatti, il dominio della natura, il controllo sulla società – non sono, tuttavia, neutrali dal punto di vista politico. La teoria tradizionale, perciò, dichiarando la neutralità della scienza, in realtà aderisce in maniera conformista ai valori dominanti della società capitalistica. Horkheimer propone invece lo sviluppo di una **teoria critica**, che metta in discussione ciò che viene dato per scontato, mostrando i presupposti ideologici che stanno alla base di ciò che viene ritenuto immutabile e normale. La teoria critica si serve della **ragione** intesa in senso hegeliano, cioè come strumento di conoscenza di una verità che trascende i dati immediati dell'esperienza e anzi mostra la contraddizione esistente tra il concetto e la realtà empirica, in altre parole: *la discrepanza esistente tra ciò che potrebbe essere e ciò che è*.

Questo modo di intendere la ragione, che si richiama, oltre a Hegel, alla filosofia greca antica, viene opposto da Horkheimer, in un saggio sull'*Eclisse della ragione*, al modo in cui la ragione viene intesa da buona parte della filosofia moderna. Quest'ultima ritiene impossibile stabilire oggettivamente i fini, ossia gli scopi dell'agire umano, e ritiene pertanto che la ragione abbia un compito unicamente **strumentale**, cioè che debba servire da strumento per il raggiungimento di fini soggettivi. Una ragione così intesa, tuttavia, non è capace di svolgere alcuna funzione critica, perché, rinunciando a pronunciarsi su quali fini siano degni di essere perseguiti collettivamente dagli individui, non potrà mettere in discussione l'assetto presente della società. Mentre gli individui credono di perseguire i propri scopi individuali, liberamente scelti, in verità essi agiscono seguendo le leggi imposte dai meccanismi anonimi della società capitalistica, dominata dagli *oligopoli, dalla burocrazia e dal conformismo.

Horkheimer e i filosofi francofortesi riprendono dunque temi non solo di Marx, ma anche di Weber, un autore da loro criticato ma anche studiato con attenzione, che aveva parlato della "gabbia di ferro della modernità" riferendosi ai condizionamenti dell'apparato capitalistico e statale, che regola dall'alto le vite dei cittadini e dei lavoratori (◀ Cap. 7, par. 4).

La critica della ragione moderna trova la sua formulazione più radicale in un'opera che Horkheimer scrisse insieme ad Adorno: *La dialettica dell'illuminismo*, pubblicata solo nel 1947 in Europa. Quest'opera fu scritta durante i peggiori anni della dittatura nazista e delle atrocità della seconda guerra mon-

LA TEORIA CRITICA DEVE MOSTRARE LA DISCREPANZA TRA IL POSSIBILE E IL REALE, ANZICHÉ LIMITARSI A STUDIARE LA REALTÀ COSÌ COM'È.

LA RAGIONE DEVE ESSERE CAPACE DI INDIVIDUARE OGGETTIVAMENTE I FINI DELLA SOCIETÀ

RICOSTRUIENDO LA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO, HORKHEIMER ED ADORNO MOSTRANO IL CARATTERE DISTRUTTIVO DEL DOMINIO DELLA RAGIONE

diale, mentre l'Istituto continuava negli Stati Uniti la ricerca empirica sulla **personalità autoritaria**, la base psicologica del nazifascismo negli individui (► § 3.2), che portava alla conclusione che questo tipo di personalità fosse molto diffuso anche in America.

Di fronte a questo quadro senza speranza, gli autori vedono la questione di come spiegare l'avvento del fascismo e il fallimento delle previsioni marxiste come parte di una più generale questione filosofica: come mai l'illuminismo occidentale, che aveva portato al dominio della ragione promettendo il progresso morale e intellettuale dell'umanità, aveva subito una battuta d'arresto? Ebbene, per Horkheimer e Adorno, la barbarie del Novecento *non* rappresenta una deviazione improvvisa del corso storico dell'illuminismo. La violenza fascista – questa la dirompente tesi del libro – è un prodotto della **razionalità illuminista**, in quanto questa si caratterizza sin dalle sue origini (che gli autori rintracciano nell'antichità occidentale, ossia già nella mitologia greca) come uno **strumento di potere e di dominio**.

La ragione nasce con lo scopo di soggiogare a sé la natura, sia la natura interiore (le passioni, come venivano chiamate, e che ora, in seguito alle scoperte della psicanalisi, possono essere chiamate pulsioni sessuali), che quella esteriore (il mondo naturale), al fine di creare un ordine sociale a beneficio di tutti. Ma questo dominio dell'uomo sulla natura è soltanto apparente, perché quest'ultima finisce infine per soggiogare l'essere umano. Il dominio sulla *natura esterna* richiede infatti disciplina e lavoro e implica quindi la frustrazione degli impulsi sessuali, che si trasformano in un'aggressività furibonda e irrazionale, sicché dalla *natura interna* dell'uomo emergono brutali pulsioni distruttive (il riferimento implicito è al *Disagio della civiltà* di Freud, ◀ Cap. 7, § 5.2). Questa distruttività si rivela essere, dunque, il vero risultato del dominio della ragione sulla natura, in evidente contraddizione con lo scopo di instaurare un ordine razionale. Questa è la *dialettica dell'illuminismo*: il rovesciarsi della ragione nel suo opposto.

Horkheimer e Adorno in un famoso capitolo della *Dialettica dell'illuminismo*, dedicato all'industria culturale e ai media, criticano fortemente la *sottomissione dell'arte a logiche di mercato* e la sua trasformazione in *intrattenimento*. In questo modo, l'arte viene privata del suo potenziale critico ed emancipatorio e diventa uno strumento ideologico volto a riprodurre in forma edulcorata l'immagine della società capitalistica, che viene spacciata come unica realtà possibile.

Ciononostante, Adorno ritiene che esistano ancora artisti (scrittori come Beckett e Brecht, compositori come Schönberg e Berg) la cui opera contiene un potenziale critico, in quanto essi rifiutano di adattarsi alle logiche dell'industria culturale, basata sul profitto e sulla produzione in serie. Secondo Adorno – autore di una *Teoria estetica*, di numerosi saggi di critica letteraria e di opere di filosofia della musica – l'arte, e in particolare la musica, è capace, an-

HORKHEIMER E
ADORNO CRITICANO
LA SOTTOMIS-
SIONE DELL'ARTE
A LOGICHE DI
MERCATO E LA SUA
TRASFORMAZIONE IN
INTRATTENIMENTO.

ADORNO RITIENE
CHE L'ARTE
POSSA ESSERE
ESPRESSIONE DELLE
CONTRADDIZIONI
DELLA REALTÀ.

cor più della filosofia, di esprimere le contraddizioni del reale, mostrando in negativo la possibilità di un mondo migliore.

§ 3.2. La grande ricerca sociale sulla "personalità autoritaria"

Accanto all'interpretazione filosofica delle contraddizioni del tempo presente, gli autori dell'Istituto, e in particolare Adorno, si sono dedicati, nel loro soggiorno negli Stati Uniti, a ricerche empiriche per *studiare le motivazioni che spingono le persone ad aderire ad ideologie e seguire leader autoritari, nonché le tecniche manipolatorie utilizzate dalla propaganda fascista*. Adorno ha inoltre condotto degli studi sulla diffusione di credenze esoteriche (come gli oroscopi), nonché, tornato in patria, sull'elaborazione della colpa nella Germania post-nazista. Gli studi più importanti sono quelli confluiti in un corposo volume dal titolo *The Authoritarian Personality*. La personalità autoritaria risulta caratterizzata da una scarsa interiorizzazione dei principi della convivenza sociale, rappresentati dal Super-io, con la conseguenza che l'individuo si sottomette alle regole della società per pura convenzione e per paura di essere sanzionato dall'autorità, senza un'aderenza interiore. A questa debolezza sostanziale del Super-io (che non esclude, tuttavia, un rigore severo e conformista, fondato sulla paura dell'autorità), si unisce una **debolezza dell'Io**, che non è in grado di affermarsi autonomamente nella realtà e che fatica a contenere gli impulsi dell'inconscio. Questi vengono quindi repressi sotto la pressione del Super-io, e non sublimati.

Quando l'autorità sociale viene incarnata da un leader autoritario e intorno ad esso si crea una massa di seguaci, questo tipo di personalità avrà la tendenza ad identificarsi con la massa, nel modo descritto da Freud (◀ Cap. 7, § 5.2), e a *sostituire il leader autoritario al proprio Super-io*. Questo gli permette di dare sfogo agli impulsi erotici frustrati, trasformati in impulsi aggressivi, in quanto non più censurati ed esposti a sanzione, e di *provare un senso di forza e superiorità, grazie all'identificazione con la massa*.

Secondo Adorno alcune tendenze proprie della società capitalistica spiegano l'indebolimento dell'io e la diffusione di atteggiamenti autoritari. Tra queste tendenze, che egli individua anche sulla base delle analisi di altri membri dell'Istituto, vi sono: 1) una degradazione del lavoro autonomo borghese e la concentrazione dei capitali nelle mani di grossi proprietari, 2) un'estensione degli apparati burocratici e del controllo statale, 3) un crescente potere dell'industria culturale. Questi processi portano ad una sempre più accentuata impotenza dell'individuo, il quale tuttavia non è più capace di immaginare una società diversa. L'esperienza della propria impotenza può essere quindi compensata solo dall'esercizio di una potenza illusoria, che non corrisponde a una reale liberazione.

PERSONALITÀ AUTORIZZATA: SCARSA INTERIORIZZAZIONE DEI PRINCIPI DI CONVIVENZA SOCIALE E DEBOLEZZA DELL'IO.

PERSONALITÀ AUTORIZZATA: TENDENZA A IDENTIFICARSI CON LA MASSA E A SOTTOMETTERSI A UN LEADER.

LA DEBOLEZZA DELL'IO HA CAUSE SOCIALI ED È RI-CONDUCEBILE A UNA REALE IMPOTENZA DELL'INDIVIDUO DI FRONTE ALLA SOCIETÀ.

§ 3.3. Horkheimer e Adorno rifiutano il capitalismo ma abbandonano le speranze rivoluzionarie

HORKHEIMER E
ADORNO ABBAN-
DONANO L'IPOTESI
RIVOLUZIONARIA
MARXISTA.

Le analisi compiute dall'Istituto per la ricerca sociale portano Horkheimer e Adorno ad un atteggiamento ben lontano dall'ottimismo marxista. Essi ritengono che, al presente, non siano date le condizioni per lo sviluppo di una coscienza rivoluzionaria e che, perciò, la società capitalista sia destinata a sopravvivere a lungo. Inoltre, essi guardano con giustificato sospetto all'Unione sovietica e, contro ogni possibile ritorno del nazismo, si fanno difensori dell'integrità dell'individuo e delle libertà democratiche, aderendo di fatto alla realtà politica del dopoguerra e rinunciando a qualunque programma politico. Essi si rifiutano, tuttavia, di prestare un assenso intellettuale alla società in cui vivono.

SECONDO ADORNO
LA FILOSOFIA HA
IL COMPITO DI
ESPRIMERE LA
NON-IDENTITÀ TRA
REALE E RAZIONALE

Come Adorno afferma nelle sue opere filosofiche, le più importanti delle quali sono la raccolta di aforismi intitolata *Minima moralia* (1951) e la *Dialettica negativa* (1966), la filosofia ha il compito di mantenere accesa, attraverso la critica, la consapevolezza della **non-identità** tra razionale e reale, tra l'essere umano e il suo mondo. Essa *mostra, attraverso la dialettica, l'irrazionalità del reale*, la falsità del mondo che ci circonda e l'impossibilità di condurre una vita in armonia con principi e ideali morali che, pur corretti in astratto, non possono trovare concretizzazione in un mondo ingiusto, che non lascia intravedere una via d'emancipazione collettiva.

LA TEORIA CRITICA
NON FORNISCE
L'IMMAGINE DI UNA
SOCIETÀ MIGLIORE,
MA, DANDO VOCE
ALLA SOFFEREN-
ZA, NE INDICA LA
NECESSITÀ

La teoria critica, secondo Adorno, non può fornire l'immagine utopica di una società migliore, ma può dare voce alla sofferenza umana, che mostra il carattere contraddittorio della logica dominante. Anziché opporre alla realtà un astratto *dover essere*, Adorno insiste su ciò che *non deve essere*: l'esperienza del dolore, della fame, della morte, laddove esse non hanno cause naturali, ma sono riconducibili a fattori umani, sono più forti di qualunque argomento filosofico e mostrano chiaramente che la società in cui viviamo non è all'altezza di un'umanità libera.

§ 3.4. Walter Benjamin: filosofia della storia

In linea con questa filosofia sono anche le *Tesi di filosofia della storia* di **Walter Benjamin** (1892-1940), un amico di Adorno e collaboratore dell'Istituto, che si occupava di estetica e di storia della letteratura e della musica. Il manoscritto di queste *Tesi* è un insieme di appunti che l'autore prese nell'ultimo periodo della sua vita, nella Francia ormai occupata dai nazisti, dove era in precedenza fuggito dalla Germania, in quanto ebreo. Lo aveva fatto arrivare per posta ai suoi colleghi francofortesi, ormai rifugiati negli Stati Uniti, che lo pubblicarono in una edizione della loro rivista dedicata alla sua memoria. Infatti lo sventurato autore aveva cercato di passare il confine spagnolo per recarsi poi in America, ma, dopo che le autorità al confine avevano minacciato di consegnarlo ai nazisti, si era suicidato.

Per Benjamin la storia è essenzialmente una serie di soprusi e di oppressioni, un enorme cumulo di macerie. Dietro alla storia trionfale dei vincitori si nasconde una storia non raccontata di speranze deluse, di possibilità non colte dei vinti. Egli, commentando il quadro "Angelus Novus" di Paul Klee, parla metaforicamente dell'"angelo della storia": esso ha il viso rivolto al passato. "Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, *egli* vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce il cumulo di macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è *questa* bufera" (Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-37). Egli dunque non può, come vorrebbe, fermarsi a destare i morti, a riparare alle distruzioni, perché dal Paradiso, dove metaforicamente ha sede il potere della provvidenza storica, soffia un vento inarrestabile che lo spinge a spalle indietro verso il futuro. Egli, nella sua pietà, continua a guardare indietro alle sofferenze degli uomini del passato, travolti dal vento inarrestabile del progresso. Anche se in futuro nascerà un mondo migliore, che cosa ripagherà le sofferenze, i sacrifici, i massacri, delle generazioni precedenti?

Benjamin inverte dunque la concezione tradizionale del progresso, come accumulazione di sapere, di ricchezza e di conoscenze tecniche, e lo vede invece come accumulazione di potenza oppressiva e distruttiva.

Al contrario delle concezioni correnti della storia cui egli si oppone, che sono orientate al futuro, inteso come promessa di progresso, per Benjamin la storia va concepita "a ritroso". La storia degli oppressi è dunque una storia discontinua, che potrebbe trovare un senso solo nel momento in cui la "bufera del progresso" venisse interrotta da un possibile evento rivoluzionario. Benjamin ritiene che il vero storico sia un **materialista** (in analogia, dunque, con gli storici marxisti), il cui compito però non sarebbe quello di individuare *tendenze* storiche (come avevano fatto fino ad allora i marxisti), ma di soffermarsi su singoli avvenimenti, figure storiche, opere culturali, cioè su istanze uniche e irripetibili, che racchiudano in sé la possibilità (almeno in astratto) di rompere il corso della storia, liberando gli oppressi.

Questa liberazione viene intesa in senso messianico come una "redenzione", in quanto con essa assumerebbe finalmente un senso l'intera storia degli oppressi. La possibilità di una rivoluzione non è calcolabile, ma è espressa da Benjamin ricorrendo all'immagine dell'avvento del messia: un evento improvviso che stravolge la storia riscattando le tante vite perdute e ridando dignità ad un passato sommerso.

Benjamin si ispira tra l'altro a una riflessione del filosofo e medico **Hermann Lotze** (1817-81), che respinge appunto l'idea che il lavoro, il sacrificio

IL PROGRESSO DI FATTO HA SOLO ACCUMULATO NELLA STORIA OPPRESSIONE E DISTRUZIONE.

LO STORICO DEVE CERCARE NEL PASSATO EVENTI E FIGURE CHE PREFIGURINO LA POSSIBILITÀ DI ROMPERE LA CONTINUITÀ DELLA STORIA.

PER BENJAMIN LA RIVOLUZIONE DEL PRESENTE È REDENZIONE DEL PASSATO, È UN EVENTO MESSIANICO.

BENCHÉ LA NOSTRA
"FORZA MESSIANI-
CA" SIA "DEBOLE",
DOBBIAMO DARE UN
SENSO ALLA STORIA
E RISCATTARE IL
PASSATO.

e la sofferenza delle generazioni passate vadano perduti e afferma di credere che, in qualche modo misterioso, il progresso valga anche per loro. Solo grazie a questa **fede** si può dire che il mondo abbia senso.

Benjamin, militante comunista, ma non certo marxista ortodosso, riprende queste idee di sapore religioso. Egli ritiene che la generazione presente sia dotata di una "debole forza messianica", che le rende possibile tentare di rovesciare la storia e di riscattare gli oppressi e gli sconfitti del passato, dando senso al loro sacrificio, e alla loro e alla nostra storia. Gli uomini del presente dunque hanno il compito morale di tentare di redimere il passato per dare un senso al mondo. La loro forza messianica è debole, e la loro vittoria non è garantita.

§ 3.5. Walter Benjamin: estetica dei media moderni

LE MASSE MODERNE
POSSONO FRUIRE
DELL'ARTE AUTEN-
TICA?

Di Benjamin si deve ricordare anche *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936) di Walter Benjamin (1892-1940) scritto per la "Rivista per la ricerca sociale" di Francoforte, che è ormai un classico dell'estetica del '900. Benjamin, marxista e amico del commediografo marxista Bertolt Brecht, si interroga qui sul significato sociale dell'arte: è possibile o no un'arte autentica, e una sua fruizione di massa, nelle moderne società industriali? Rispetto alla risposta decisamente pessimistica che ne avrebbero dato Adorno e Horkheimer, quella di Benjamin è tendenzialmente ottimistica.

L'OGGETTO D'ARTE
PREMODERNO È UNI-
CO, HA UN "AURA"
E HA UN VALORE DI
CULTO.

La tesi che sostiene è quella che se nel mondo pre-moderno l'arte era un'esperienza ancora legata al mondo della tradizione mistico-religiosa, questo non accade più nel mondo industriale moderno. Per Benjamin l'opera d'arte prima era caratterizzata dall'**aura**, *la misteriosa qualità che caratterizza un manufatto come irriducibilmente unico*, per cui, oltre all'aspetto estetico-formale esso ha un essenziale *valore di culto*, come ha ad esempio un'icona russa (in effetti "aura" in latino significa soffio, ma anche splendore, e da aura deriva "aureola", il cerchio luminoso che circonda la testa dei santi in pittura).

NELL'ARTE TRADIZIO-
NALE L'ORIGINALE
HA IL PRIMATO
SULLA COPIA. MA
OGGI LE OPERE
SONO PRODOTTE IN
SERIE.

Grazie all'*aura* di un oggetto, il semplice fatto che esso ci sia è più importante del fatto che esso venga visto. L'*aura* si riferisce alla presenza qui per noi di un oggetto che ha in sé un valore sacrale, al *primato dell'originale sulla copia*.

Con l'avvento della moderna società industriale questa visione entra in crisi. Ormai la tecnica rende possibile un'esperienza radicalmente diversa. Chi produce per l'industria culturale produce delle opere che sono *prodotte per essere riprodotte in serie*. In questo modo cade l'*aura*, l'unicità, la sacralità.

È POSSIBILE FRUIRE
DELL'ARTE ANCHE
"NELLA DISTRA-
ZIONE".

La tecnica industriale introduce la *riproducibilità*, il prevalere delle copie rispetto al precedente primato dell'originale. Nella nuova opera d'arte *la sua capacità di rendersi visibile facilmente ad un vasto pubblico prevale sulla contemplazione solitaria dell'opera*. L'opera d'arte, riproducibile in grandi quantità di copie dalle moderne tecnologie dei media (ad esempio: fotografie, dischi, radio, cinema) si avvale di nuove modalità di ricezione e fruizione. Benjamin sostiene, tra l'altro, che di essa sia possibile una *ricezione nella distrazione*.

Se nelle società tradizionali l'opera d'arte aveva quindi ancora un rapporto di familiarità con la sfera mistico-teologica, ora nella modernità industriale essa ha un prevalente rapporto con la sfera pubblica e, in ultima analisi, politica.

Le moderne società industriali possono promuovere un nuovo tipo di culto nel quale la forza della tecnica può sprigionarsi in tutta la sua potenza (ad esempio nello slogan futurista "la guerra è la sola igiene del mondo"). I regimi fascisti prontamente colgono questo potenziale, fanno un uso propagandistico delle nuove tecnologie della riproducibilità nella società di massa e realizzano una *estetizzazione della politica* (ad esempio: grandi raduni e rituali politici, parate, militarizzazione e mobilitazione della società dall'alto, ecc.).

Il marxista eterodosso Benjamin allude all'uso che possono farne le forze rivoluzionarie del proletariato (si pensi ai primi film bolscevichi e a quelli dei ***surrealisti**, che erano marxisti trozkisti). È possibile dunque sfruttare il potenziale emancipativo offerto dalla *riproducibilità tecnica*, poiché essa crea un linguaggio nuovo che può attuare una critica rivoluzionaria della tradizionale nozione di opera d'arte.

Nel cinema, in particolare, il film, per la sua velocità, non è più un **oggetto di contemplazione individuale riflessiva e raccolta**, come il quadro, ma diventa un **oggetto d'uso pubblico**, come è già da sempre l'opera d'arte architettonica. Come in essa, anche nel film, il senso che ci guida è – sorprendentemente – il tatto, che coordina inconsciamente tutti i sensi quando siamo in movimento nello spazio.

Questa intuizione sulla funzione del tatto nel cinema anticipa la fortunata teoria di **Marshall McLuhan** (1911-1980) sulla "tattilità" della tv, di molti anni dopo.

Il film inoltre per Benjamin produce uno shock che *ci spiazz*a e ci fa guardare il mondo in modo nuovo. Ci fa uscire dal carcere asfissiante di fabbriche e metropoli e, come con i film di Chaplin, ci permette uno sguardo esterno, critico, sulla realtà.

§ 3.6. Marcuse: la liberazione dell'eros

In maniera analoga, **Marcuse** (1898-1979), un altro filosofo ebreo tedesco che per un periodo collaborò con la scuola di Francoforte, parla di una *dialettica della civiltà* nella sua opera intitolata *Eros e civiltà* (1955). Marcuse, tuttavia, si premura, più di quanto non facciano Horkheimer e Adorno, di specificare come questa dialettica, che porta la civiltà verso l'autodistruzione, non sia inevitabile, ma sia dovuta allo specifico modo di organizzare il lavoro sotto il capitalismo. Marcuse riprende analiticamente la tesi di Freud, secondo cui la civiltà implica una rinuncia, da parte degli individui, alla soddisfazione dei loro impulsi sessuali. Egli, tuttavia, sostiene che questo tipo di rinuncia (da lui chiamata "*repressione fondamentale*") non sia deleterio, in quanto compatibile con forme sublimati di soddisfazione e rapporti egualitari tra le

OGGI L'ARTE VIVE NELLA SFERA PUBBLICA. I REGIMI FASCISTI NE FANNO USO E "ESTETIZZANO LA POLITICA".

IL PROLETARIATO A SUA VOLTA DEVE FAR USO DELLE NUOVE FORME D'ARTE.

IL FILM È UN OGGETTO D'USO PUBBLICO. È IL TATTO CHE GUIDA I SENSI NELLA SUA FRUIZIONE.

LA REPRESSIONE FONDAMENTALE È NECESSARIA ALLO SVILUPPO DELLA CIVILTÀ, QUELLA ADDIZIONALE SERVE AL MANTENIMENTO DEL POTERE SOCIALE.

persone. Il problema, secondo Marcuse, è dato dalla “*repressione addizionale*”, costituita da tutte quelle restrizioni imposte da chi detiene il potere a coloro che sono dominati. Se è vero che l’organizzazione sociale richiede delle rinunce fondamentali, queste non sono distribuite equamente nella società, ma vi sono persone che, costrette a svolgere lavori di fatica, meccanici e ripetitivi (in una parola: lavori alienanti), sono sottoposti a rinunce addizionali, da cui altri sono esenti.

Secondo Marcuse la liberazione degli impulsi sessuali non porterebbe al collasso della civiltà, perché la sessualità, correttamente intesa come Eros, è quella forza che, come sosteneva il tardo Freud, crea e mantiene i legami sociali. Con la repressione dell’Eros, la sessualità viene ridotta ad uno strumento della riproduzione sociale. La sessualità viene fatta coincidere con la sfera genitale e riproduttiva e ogni altra forma di piacere viene condannata come “perversa”. Questo però fa sì che la sessualità genitale diventi l’unica forma di soddisfazione erotica a cui le persone possono aspirare, mentre in una società in cui l’Eros fosse davvero libero, esso si manifesterebbe in una varietà di forme, comprese quelle sublimite, a servizio del legame sociale.

Marcuse riprende questo tema in *L’uomo a una dimensione* (1964), in un’epoca in cui le proibizioni e i tabù tradizionali sul sesso erano contestati (e inoltre si diffondeva l’uso della pillola anticoncezionale). Quest’opera, scritta originariamente in inglese, divenne un libro di culto del movimento studentesco americano ed europeo.

Marcuse afferma che la liberazione sessuale nella nostra società consumistica non corrisponde a una reale liberazione dell’Eros. Da un lato le restrizioni al godimento sessuale sono diminuite, per cui non è necessaria la sublimazione rigida che prima era imposta. Dall’altro si tratta di una “*desublimazione repressiva*” perché la possibilità, concessa dal potere sociale, di soddisfare i propri istinti genitali, produce una soddisfazione parziale degli impulsi, che gratifica gli individui, ma indebolisce le potenzialità creative e critiche. Le reali potenzialità dell’Eros restano dunque inesprese.

In quest’opera di Marcuse è presente anche una critica dell’arte commerciale, che rinuncia al suo ruolo potenziale di critica sociale e di liberazione dell’individuo.

§ 4. L’ontologia materialista di Lukács: l’uomo come essere sociale

Rimasto silenzioso per molti anni, il vecchio Lukács dopo la morte di Stalin tenta di far rinascere il pensiero marxista

György Lukács (◀ Cap. 9, § 5.2), fuggito in Unione Sovietica dalla

LA LIBERAZIONE
DEGLI IMPULSI SES-
SUALI NON PORTE-
REBBE AL COLLASSO
DELLA CIVILTÀ,
MINACCIATA INVECE
DALL’AGGRESSIVITÀ
CHE DERIVA DALLA
REPRESSIONE.

LA LIBERTÀ SESSUA-
LE DEL CAPITALISMO
CONSUMISTICO
INDEBOLISCE LE PO-
TENZIALITÀ CREATIVE
E CRITICHE.

LUKÁCS, FEDELE
ALLO SPIRITO
DELLA RIVOLUZIONE
D’OTTOBRE, PAR-
TECIPA A TENTATIVI
DI RIFORMA DEL
REGIME COMUNISTA
E CRITICA L’UNIONE
SOVIETICA.

Germania nazista nel 1933, era sopravvissuto fortunatamente ai processi staliniani (le "purghe") contro la generazione rivoluzionaria e contro gli intellettuali. Tornato in Ungheria dopo la guerra aveva partecipato nel 1956 al tentativo di riformare in senso democratico il regime comunista instaurato da Stalin e aveva dovuto fuggire in Romania in seguito all'invasione russa che repressero questo tentativo. Vi ritornò quando i russi concessero al leader ungherese Kadar di realizzare alcune minime riforme. Il filosofo sperava che il regime potesse essere riformato e riteneva più utile una sua azione dall'interno, pur nei limiti concessi dal regime, che una protesta dall'esilio. Nell'ultima fase della sua vita passò dagli studi di storia della letteratura e di estetica ad un tentativo di ricostruire e aggiornare la filosofia marxista, rispondendo alle sfide dei cambiamenti della società capitalistica e dello stesso socialismo post-staliniano. Nel '68 interverrà ancora per condannare l'invasione russa della Cecoslovacchia.

§ 4.1. Lavoro e linguaggio al centro dell'essere sociale

Egli da tempo si era dedicato all'analisi della crisi culturale che secondo lui aveva preparato il nazismo (*La distruzione della ragione*, 1954): Nietzsche, l'esistenzialismo, l'inconciliabilità dei valori teorizzata da Weber formavano il quadro di un nichilismo e di un irrazionalismo desolanti che avevano lasciato libero campo alla volontà di potenza nazista. Lukács si opponeva anche alle nuove epistemologie che negavano alla scienza il valore di verità, riducendone il senso al successo nella spiegazione dei fenomeni e all'efficacia tecnica. Al nichilismo e al relativismo contrappone la sua *Ontologia dell'essere sociale*, 1970, la sua ultima opera (morirà nel 1971).

La realtà per lui si articola in *essere inorganico*, *essere organico* e *essere sociale*. L'essere organico, pur dotato di specifiche leggi, è costituito dalla materia inorganica, così come l'essere sociale è parte dell'essere organico. I primi due sono caratterizzati dalla **necessità** e retti da rapporti causali, mentre il terzo si apre sulla **possibilità**, ed è caratterizzato dalla **finalità** e dalla **libertà**. Ciò che ha differenziato l'essere sociale, l'uomo, dalla natura organica è stato il **lavoro**, che ha introdotto la possibilità di nuovi modi di vita trasformando l'ambiente; esso è caratterizzato dalla teleologia (la finalità) e assegna un senso e una funzione agli oggetti. Il lavoro, che è fin di subito sociale e cooperativo, implica il **linguaggio** per poter cooperare e la **divisione delle funzioni e dei compiti**. L'uomo si oggettiva nel lavoro producendo manufatti e si aliena – diventa altro da quello che era in origine – a causa dei nuovi bisogni che il progresso del lavoro crea. Ma, diversamente da quanto pensava Hegel, si tratta di un processo positivo. Diverso dall'alienazione è lo **sfruttamento**, che avviene nelle società di classe, per cui alcuni uomini sono trattati come semplice mezzo e non come fine. Nel sistema capitalistico in particolare gli individui sono trattati come strumenti della valorizzazione del capitale.

CONTRO IL
NICHILISMO
ESISTENZIALISTA
E IL RELATIVISMO
SCIENTISTA ► CRISI
DELLA RAZIONALITÀ
BORGHESE) PRO-
PONE L'ONTOLOGIA
DELL'ESSERE
SOCIALE.

IL LAVORO, PRASSI
COOPERATIVA
FINALISTICA, RESA
POSSIBILE DAL
LINGUAGGIO, CREA
NUOVE POSSIBILITÀ
DENTRO LA NECES-
SITÀ MECCANICA
DELLA NATURA.

IL GENERE UMANO
DEVE PROGETTARE
SE STESSO (LUKÁCS
DOTA IL MARXISMO
DI UN'ETICA).

IL NUOVO CAPI-
TALISMO, MENO
COSTRITTIVO, MA-
NIPOLA LE MASSE
CON PUBBLICITÀ E
CONSUMISMO.

LA SCUOLA DI
BUDAPEST CRITICA
IL COMUNISMO
SOVIETICO E IL
CAPITALISMO

CON LA COMPAGNA
DE BEAUVOIR SARÀ
PER DECENNI AL
CENTRO DELLA VITA
INTELLETTUALE
PARIGINA.

STUDIA IN GERMANIA
LA FENOMENOLO-
GIA. PARTECIPA ALLA
GUERRA E ALLA
RESISTENZA.

L'ontologia dunque ci mostra l'apertura dell'essere sociale sulla possibilità e la capacità dell'uomo di creare senso e finalità per l'esistenza, e ci suggerisce così un'etica dell'autotrasformazione: il genere umano non deve restare "genere-in-sé", soggetto all'apparente necessità della storia passata, ma farsi "essere-per-sé", aperto a nuove possibilità da progettare in modo libero e cooperativo. Come sappiamo, Marx, abbandonando la filosofia per la critica dell'economia politica, aveva evitato anche il discorso etico, che ora Lukács invece rilancia, anticipando la successiva ripresa dell'etica di Apel, Habermas e altri (► Cap. 18, § 6, 7).

Segnaliamo inoltre il tema della **manipolazione delle masse**, collegato alla sua analisi del capitalismo degli anni Sessanta (il filosofo è attentissimo alle lotte che si svolgono in quegli anni nel mondo occidentale). Mentre il capitalismo delle origini manteneva il suo dominio sulla vita quotidiana con la costrizione attraverso la fame, il bisogno e la violenza, il nuovo capitalismo lo fa con la manipolazione dei media e con *l'incitamento ai consumi attraverso la pubblicità*.

Infine un importante merito di Lukács è stato quello di aver riunito intorno a sé e di aver formato un gruppo di filosofi dissidenti, chiamati appunto **Scuola di Budapest**, che hanno sviluppato una critica marxista del comunismo sovietico e ungherese. L'esponente più noto ne è stata **Ágnes Heller** (1929-2019), che è stata costretta a lasciare l'Ungheria ed ha insegnato in diverse università del mondo occidentale, sviluppando anche lei la critica della società capitalista e lavorando in modo originale sul tema dell'etica, che, come abbiamo detto, Marx non aveva mai voluto prendere in considerazione.

§ 5. Sartre: esistenzialismo, umanesimo e prassi rivoluzionaria

Un intellettuale impegnato, che parla al pubblico anche con i romanzi e col teatro e che sceglie di schierarsi a favore degli oppressi.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), nato a Parigi, ha studiato alla prestigiosa École Normale Supérieure, dove nel 1929 si è laureato in filosofia. Sempre al 1929 risale l'incontro con Simone de Beauvoir ► § 6), che sarà la sua compagna per il resto della vita. La relazione fra i due, basata su una forte complicità intellettuale e su ideali comuni, è stata una relazione aperta, senza matrimonio e senza figli: ha perciò suscitato un certo scalpore nella società dell'epoca, ma per alcuni ha anche rappresentato un modello a cui ispirarsi.

Dopo un periodo di insegnamento al liceo di Le Havre, Sartre vince una borsa di studio presso l'Istituto francese di Berlino per il 1933-1934. Qui scopre la fenomenologia di Husserl, che costituisce per lui un importante punto di svolta e influenza significativamente i suoi primi scritti, dedicati alle strutture psicologiche dell'essere umano. Negli anni successivi, Sartre è coinvolto in prima persona dalla drammatica esperienza della seconda guerra mondiale:

chiamato ad arruolarsi, è fatto prigioniero dai tedeschi e, una volta liberato, partecipa attivamente alla Resistenza.

Le tre esperienze fondamentali della vita di Sartre – la filosofia, la letteratura e la politica – trovano una sintesi nella rivista «Les temps modernes», da lui fondata nel 1945. La sua concezione di scrittore impegnato, testimone e attivo protagonista del proprio tempo, è illustrata proprio in un saggio pubblicato su questa rivista nel 1947, *Che cos'è la letteratura?* In esso, a partire da tre grandi questioni (che cosa significa scrivere? Perché scrivere? Per chi scriviamo?), egli rivendica la funzione sociale della letteratura. Secondo Sartre, infatti, lo scrittore può e deve partecipare alla vita politica per mezzo dei suoi scritti; in particolare, è chiamato a «dévoiler pour changer», ossia a svelare le contraddizioni della realtà per contribuire a migliorarla.

Dopo il 1945, Sartre è prevalentemente assorbito dalla politica; oltre che in un rapporto conflittuale con il Partito comunista, ciò si traduce nell'abbandono del romanzo per il teatro, genere che ha un impatto più diretto e immediato sul pubblico. Sempre attivo a favore delle lotte di liberazione dei popoli colonizzati, e in particolare di quello algerino, è spesso in prima linea nelle manifestazioni per la pace e nelle proteste contro il riarmo. Nel 1964 rifiuta il premio Nobel per la letteratura perché in contraddizione con la sua lotta "per avvicinare la cultura occidentale e la cultura orientale [comunista]". Nel 1968 si schiera a favore del movimento studentesco, preferendo la lotta militante alle manovre dei partiti politici.

ROMANZIERE E FILOSOFO, FONDA LES TEMPS MODERNES, PRESTIGIOSISSIMA RIVISTA FILOSOFIA, LETTERARIA E POLITICA.

INTELLETTUALE IMPEGNATO A FAVORE DEL PROLETARIATO E DEI POPOLI COLONIZZATI, NEL 68 SI SCHIERA CON GLI STUDENTI.

§ 5.1. Sartre esistenzialista e umanista

Nel 1943, Sartre pubblica la sua opera filosofica principale: *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*. La questione cruciale è quella della **libertà**, condizione fondamentale della coscienza; il carattere costitutivo della libertà è la **scelta**. Definita da Sartre *per-sé*, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa di diverso da sé (intenzionalità); a essa si contrappone l'*in-sé*, l'essere delle cose, inteso come semplice presenza brutta. Irriducibile alle cose, la coscienza si sa limitata ed è sempre alla ricerca del proprio completamento e, in ogni suo atto, fa esperienza del **nulla**: infatti, corre continuamente il rischio di annullarsi e, nella sua incompiutezza, tende a spingersi oltre se stessa e ***trascende** sempre il suo stesso essere.

LA COSCIENZA È SEMPRE SULL'ORLO DEL NULLA. È ALLA RICERCA DEL SUO COMPLETAMENTO E TRASCENDE CONTINUAMENTE SE STESSA.

Il rapporto con l'altra coscienza si istituisce a partire dallo **sguardo** (come osserva Sartre da fenomenologo); ma anch'esso si configura come negazione: l'**altro** è «l'io che non è me». La relazione con l'altro è essenzialmente conflittuale: non è possibile annullarlo (come vorrebbe l'odio) né conciliarlo perfettamente con noi (come vorrebbe l'amore).

LA RELAZIONE CON L'ALTRO (UN "IO CHE NON È ME") È SEMPRE CONFLITTUALE.

Caratterizzato da una **mancanza costitutiva**, l'uomo desidera sempre qualcosa al di là del suo essere, vive sempre proiettato nel possibile. Può scegliere in base a valori, cercare di realizzarli nel tempo, ma non può fare a meno di scegliere: è «condannato alla libertà». Essere libero significa proprio scegliere

L'UOMO NEL SUO ESSERE È MANCANTE, INCOMPLETO, E DEVE SCEGLIERE TRA LE POSSIBILITÀ: LA SCELTA È LIBERA, MA INEVITABILE.

EVITARE LA SCELTA
È UNA FUGA DA SE
STESSI: DOBBIAMO
IMPEGNARCI.
SARTRE SCEGLIE
LA LOTTA PER LA
LIBERTÀ DI TUTTI.

IL TEATRO DI SARTRE
ESPRIME IN MODO
VIVO I TEMI ESISTEN-
ZIALISTI.

ORESTE NON SI
LASCIA SCHIACCIARE
DAL DESTINO, MA
SI ASSUME LA
RESPONSABILITÀ
DELLA LIBERA
SCELTA

SARTRE "COMPAGNO
DI STRADA" DEL
PARTITO COMUNISTA

re, ed essere responsabile delle proprie scelte. **Non siamo liberi di cessare di essere liberi** e anche il non prendere partito è, di fatto, una decisione.

Di fronte all'angoscia del possibile, l'uomo talvolta reagisce con la **malafede**, ossia tentando di fuggire da se stesso e alle sue scelte, e di confondersi tra le cose. Questa è una risposta inadeguata alla libertà. L'alternativa è l'**impegno**: per Sartre ***l'esistenzialismo è un umanismo*** perché è una filosofia dell'uomo libero, che si impegna a rendere più umano il mondo per sé e per i suoi simili, difendendo la libertà e denunciando ogni forma di oppressione. In questo modo, nel saggio *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) egli risponde a chi interpretava il suo esistenzialismo in chiave pessimistica e individualistica.

Sartre ha espresso le sue idee filosofiche anche in opere letterarie: *La nausea* (1938) è un romanzo filosofico che denuncia l'assurdità dell'esistenza e anticipa alcune riflessioni poi sviluppate nell'*Essere e il nulla*. Ma, nella prospettiva della letteratura impegnata, è il **teatro** a rivestire il ruolo più importante, perché per suo tramite è possibile rivolgersi a un pubblico più ampio. Sartre porta sulla scena situazioni esemplari dell'esistenza umana, affrontando nel suo "teatro di idee" i temi esistenzialisti: la solitudine, l'impegno, l'impossibilità di comunicare, la libertà, il rapporto con gli altri. Ad esempio, egli dedica la sua prima opera teatrale, *Le mosche* (1943), al tema della **libertà**.

Si tratta di una riscrittura in chiave esistenzialista delle *Coefore* di **Eschilo**, tragedia in cui Oreste uccide la madre e il suo amante per vendicare il padre Agamennone, da loro assassinato dieci anni prima. *Le mosche* si riferisce implicitamente all'occupazione nazista in corso con l'intenzione di incitare i francesi a reagire: l'uomo deve opporsi al destino con un gesto di coraggio e libertà. Anche il potere degli dèi cessa quando gli uomini scoprono di essere liberi. In particolare, Sartre trasforma radicalmente il personaggio di Oreste: nelle *Mosche*, egli non incarna più il tipico eroe tragico schiacciato dal peso del proprio destino ma – diversamente dalla sorella Elettra, che ha paura della libertà – è capace di scegliere.

§ 5.2. Sartre propone una revisione del marxismo

Sartre nella sua fase esistenzialista aveva respinto il materialismo marxista e aveva criticato duramente il regime staliniano. Tuttavia nel 1952 negli anni più bui della guerra fredda, ai tempi della guerra di Corea e della ribellione del Vietnam contro il colonialismo francese, senta la necessità di prendere partito per l'Unione sovietica e per il Partito Comunista Francese contro i paesi capitalistici; in tal modo intende schierarsi dalla parte della classe operaia e dei popoli oppressi. Qualche anno più tardi inizierà una riflessione approfondita su Marx e il marxismo, che egli considera ***la filosofia insuperabile del nostro tempo***. Essa però ha bisogno di essere integrata con l'apporto dell'esistenzialismo. Sartre lo farà nella *Critica della ragione dialettica*, del 1960, in cui spinge il marxismo dogmatico ma recupera Marx.

Egli riprende dal giovane Marx il tema della **prassi**, della trasformazione libera e creativa della situazione del mondo nella quale il soggetto è immerso. Il lavoro, l'assoggettamento della natura, è appunto la prassi con cui l'uomo reagisce alla scarsità dei beni, ma la cura per le cose da lui stesso prodotte diventa necessariamente routine, e la prassi creativa si trasforma in ripetizione, in **serie**, che Sartre chiama il **pratico-inerte**. Inoltre l'individuo riconosce nell'altro un altro sé, capace come lui di fini, con cui lavorare per fini comuni. Ma nel mondo della scarsità nasce inevitabilmente lo sfruttamento e l'oppressione, per cui alcuni (i dominanti) trattano gli altri come cose, come mezzi di produzione. La vita sociale è così dominata da istituzioni e leggi, che rendono la prassi **seriale**: gli individui non sono fini in sé, ma mezzi intercambiabili.

La rivolta contro l'oppressione e la lotta contro un nemico comune spingono gli individui a unirsi in un **gruppo**. Proprio nel gruppo è possibile una prassi veramente libera, almeno nella sua fase iniziale, il **gruppo in fusione**. In esso *gli uomini agiscono per un fine comune e sono membri di soggetto collettivo, in cui nessuno comanda e nessuno obbedisce, ma tutti sono pervasi da una comune volontà di lotta*. Ma, quando il loro progetto rivoluzionario è realizzato, il gruppo si istituzionalizza e la sua conservazione diventa un fine in sé, superiore agli individui, ad esso subordinati. Si ritorna così al pratico inerte, al seriale.

In particolare, questo ritorno è avvenuto nella Rivoluzione Francese e in quella Russa, e il marxismo rivisto da Sartre si rivela non una filosofia della rivoluzione, ma una **filosofia della rivolta**, sentita sempre di nuovo necessaria contro nuove forme di oppressione. Nel '68, impiegherà il concetto di gruppo in fusione per spiegare l'azione collettiva nella rivolta degli studenti, con cui simpatizzerà. In seguito dichiarerà anche di sentirsi più vicino all'anarchismo che al marxismo.

NELLA PRASSI L'UOMO È LIBERO E ATTIVO, MA ESSA RISCHIA SEMPRE DI DIVENTARE ROUTINE E DI CADERE SOTTO IL DOMINIO ALTRUI.

NEL GRUPPO IN FUSIONE, GLI INDIVIDUI, MOSSI DA UN FINE COMUNE DI RIVOLTA CONTRO L'OPPRESSIONE, SONO LIBERI E ATTIVI.

NEL '68 SARTRE SIMPATIZZA CON GLI STUDENTI IN RIVOLTA

§ 6. Simone de Beauvoir: esistenzialismo e femminismo

"Non si nasce donna, ma lo si diventa". Che significa questa affermazione paradossale di Simone de Beauvoir?

Simone de Beauvoir (1908-1986) nasce a Parigi in una famiglia borghese e studia filosofia. Durante gli anni universitari incontra e frequenta alcuni studenti che più tardi entreranno nel numero dei più importanti filosofi francesi del '900: Jean-Paul Sartre, da allora suo compagno di vita e di pensiero, Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss. Negli anni successivi insegna nei licei di diverse città francesi. È allontanata nel 1943 dall'insegnamento per una relazione amorosa avuta con una sua alunna. Ama molto i viaggi, per lei fonte di ispirazione e esperienza della diversità umana (da giovane con Sar-

SCRITTRICE DI SUCCESSO, CONDIVIDE CON SARTRE UNA VITA DI LOTTE PER L'EMANCIPAZIONE DELLE CLASSI OPPRESSE, DEI POPOLI COLONIZZATI E DELLE DONNE.

tre fa viaggi “in economia” in molti paesi dell’Europa e in Marocco). Ormai scrittrice di romanzi e di saggi famosa a livello mondiale, pubblica il saggio più celebre nel 1949, *Il secondo sesso*, che la renderà punto di riferimento per il pensiero femminista. Il libro vende più di 20.000 copie nella prima settimana e la sua prima edizione americana venderà un milione di copie.

Tra la fine degli anni Sessanta e durante gli anni Settanta sostiene la guerra di liberazione in Algeria; partecipa ai movimenti studenteschi, prende posizione anche rispetto al conflitto arabo-israeliano, alla guerra del Vietnam (anche aiutando i disertori americani) e al colpo di Stato in Cile. Con Sartre visiterà Cuba, l’Unione Sovietica e la Cina.

Si impegna fortemente per la legalizzazione dell’aborto, punito allora con la reclusione, firmando nel 1971 con altre intellettuali il cosiddetto “Manifesto delle 343 puttane”, in cui dichiara di aver abortito.

DICHIARA PUBBLICAMENTE DI AVER ABORTITO.

NELLE OPERE DELLA DE BEAUVOIR LA FILOSOFIA SI COLLEGA CON LA NARRAZIONE DELL’ESISTENZA.

§ 6.1. Tra autobiografia, saggistica e politica

Nella De Beauvoir filosofia e letteratura, teoria e racconto sono spesso volontariamente mescolati. Questo particolare stile di pensiero è tipico dell’esistenzialismo e si trova anche in Sartre e in Camus, ma è suggerito anche dalla sua condizione di donna.

Partendo da *Memorie di una ragazza per bene* (1958) la de Beauvoir scrive ben quattro libri autobiografici. Sin dal primo diario emerge il suo desiderio di indipendenza e di autodeterminazione, per cui decide di sottrarsi alle convenzioni del tempo (ad esempio, non si sposerà mai con Sartre e non avrà figli).

La sua opera filosofica più nota, *Per una morale dell’ambiguità* (1947), difende e sviluppa il pensiero esistenzialista, inizialmente considerato da molti frivolo e disimpegnato. Simone de Beauvoir lo propone invece come filosofia della libertà e dell’impegno: uomo e mondo non sono distanti, non sono enti ontologicamente distinti, ma si costituiscono a vicenda, motivo per cui ogni azione dell’uomo deve essere considerata in relazione ai fatti del mondo. Rispetto a questo non esiste verità assoluta, perciò *è necessario accettare l’ambiguità che costituisce l’essere dell’uomo*. Bene e Male non rappresentano due parametri di giudizio universalmente validi: ogni situazione e il senso che si può attribuire ad essa devono essere contestualizzati e considerati a sé e non in assoluto.

La sua opera più nota è però *Il secondo sesso* (1949), trattato che la rende capofila della tradizione femminista francese ed europea. L’autrice parte dalla domanda “che cos’è una donna?” e osserva che la cultura tradizionale vi risponde insistendo sulla differenza sessuale e fisiologica, che renderebbe emotivamente debole e meno razionale la donna. L’essenza dell’uomo per la tradizione filosofica è la razionalità, ma solo il maschio, non menomato dalla funzione riproduttiva, può realizzarla in pieno.

Inoltre la donna, la cui naturale vocazione è considerata la maternità e l’educazione familiare dei figli, ha la continua necessità di *definire la sua figura*

NON PROPONE UNA MORALE VALIDA IN OGNI CASO, MA UN IMPEGNO PER LA LIBERTÀ CHE REGOLI L’AZIONE SULLA BASE DELLA SITUAZIONE MUTEVOLE DEL MONDO.

NELLA CULTURA TRADIZIONALE LA DONNA È DEFINITA SULLA BASE DELLE FUNZIONI SESSUALI E RIPRODUTTIVE, E PERCIÒ CONSIDERATA MENO RAZIONALE.

LA DONNA NEI SUOI RUOLI SOCIALI SI DEFINISCE RIFERENDOSI ALL’UOMO, È SEMPLICEMENTE L’ALTRO DELL’UOMO, CHE È IL VERO SOGGETTO.

pubblica, nel mondo del lavoro, in politica, ecc. Insomma deve *giustificare* il fatto di compiere una certa funzione significativa *anche se* è una donna. Essa si deve definire sempre in rapporto agli uomini, alle funzioni tradizionalmente maschili. Così occupa “naturalmente” una funzione subordinata, e, *rispetto all’Uomo, che è l’io, il soggetto in senso pieno, essa è l’altro, l’oggetto*. E, come pensa anche Sartre, il rapporto tra l’io (la coscienza) e l’altro è necessariamente conflittuale.

Nella dialettica servo-padrone della *Fenomenologia* di Hegel (tanto citata in questo periodo) e nella dialettica marxista, i dominati (gli “altri”) lottano per il riconoscimento, e Simone si riferisce ai proletari, ai neri, ai colonizzati. Le donne invece da tempi immemorabili sono state indotte a considerare la loro soggezione come naturale. Per demistificare questa credenza l’autrice esamina prima la condizione materiale reale della donna dal punto vista biologico, e poi l’ideologia dominante sulle donne dal punto di vista storico, mitologico e letterario.

Con questa teoria della donna come **altro** dal soggetto dell’uomo/maschio “Beauvoir... solleva quella messa in questione del soggetto che diventerà centrale nel pensiero femminista contemporaneo”, come dice la femminista Eleonora Missana in *Donne si diventa*, (Feltrinelli, Milano, 2022, p.11) .

L’ultima parte dell’opera ripercorre le fasi della vita femminile, anche sulla base di memorie personali, riflettendo sull’educazione, sull’introduzione alla vita sessuale, sull’esperienza lesbica, sui vari ruoli stereotipati (tra cui quello di madre e moglie), che per molte donne della sua epoca diventano rigidi modelli da cui è impossibile uscire. E affronta infine anche i ruoli condannati dalla morale, come quello delle prostitute.

Lo scopo del libro è quello di indurre le donne a diventare consapevoli dei ruoli stereotipati che assumono e a praticare la libertà in senso esistenzialista, come continua progettazione e riprogettazione della propria vita relazionale e sociale e come continuo ***trascendimento** di se stesse.

Il motto “non si nasce donna ma lo si diventa” sintetizza la critica della de Beauvoir alla ***pretesa naturalità dei ruoli di genere***, che invece sono risultato della cultura e della storia.

LA CULTURA TRADIZIONALE INDUCE LE DONNE AD ACCETTARE LA LORO CONDIZIONE COME NATURALE.

SIMONE DE BEAUVOIR ESAMINA, ANCHE SULLA BASE DELL’ESPERIENZA PERSONALE, I RUOLI STEREOTIPATI DELLE DONNE.

LA LIBERTÀ È PROGETTAZIONE E CONTINUO TRASCENDIMENTO DI SE STESSI.

§ 7. Hannah Arendt: l’uomo, animale parlante e animale politico

“Gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare”, afferma Hannah Arendt, già allieva ed amante di Heidegger (Vita activa, Bompiani, Milano, 1989, p. 182).

Hannah Arendt (1906-1975) cresce nell’ambiente della cultura ebraico-te-

FILOSOFIA EBREA TEDESCA DI FORMAZIONE HEIDEGGERIANA, FUGGITA NEGLI STATI UNITI, DIVENTERÀ FAMOSA SOLO NEGLI ANNI OTTANTA, DOPO LA MORTE.

desca di Königsberg (allora Germania). Studia filosofia con Heidegger e Jaspers, con i quali strinse un'amicizia duratura. Costretta a lasciare la patria nel 1933, si rifugiò prima in Francia e poi negli Stati Uniti, rimanendo apolide dal 1937 al 1951. Nel 1929 sposò il filosofo Günther Anders (un filosofo critico che in seguito fu uno dei fondatori del movimento antinucleare ► § 9), da cui più tardi si separò. Le sue due principali opere sono *Le origini del totalitarismo* (1951) e *Vita Activa* (1958), a cui si devono aggiungere altri libri e molti articoli. La sua celebrità è soprattutto postuma, anche grazie al movimento femminista.

Discepolo di Heidegger, si contrappone al pensiero del maestro elaborando una visione dell'uomo e dell'individuo centrata sulla "natalità": ogni uomo che nasce è un nuovo inizio, portatore di un nuovo progetto. Anche se rispetto agli autori di questo capitolo è piuttosto lontana dal pensiero di Marx, può essere collocata tra i critici della società moderna, nei suoi diversi aspetti di totalitarismo e di consumismo capitalistico. Una critica, la sua, fatta non sulla base del rifiuto trascendente di tutta la tradizione occidentale (◀ Heidegger, Cap. 14), ma dal punto di vista dell'immanenza e dell'autonomia dell'uomo.

§ 7.1. Il totalitarismo

In *Le origini del totalitarismo* (1951), descrive le radici storiche e soprattutto gli elementi caratteristici del totalitarismo e le relative connessioni con l'antisemitismo. La modernità si basa sull'idea che ogni popolo debba avere uno Stato, ma questa idea non è attuabile, e in ogni Stato esistono di fatto minoranze prive di un proprio territorio. Ciò è all'origine del fenomeno totalitario dell'eliminazione delle minoranze, a partire dal popolo ebraico. Il risultato della fuga delle minoranze da regimi ostili è la diffusione dell'**apolidicità**, che è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea (un fenomeno che è vero anche per il XXI secolo).

In questa opera Arendt descrive gli elementi che caratterizzano lo Stato totalitario, nel cui concetto include sia il nazismo sia lo stalinismo. Il **totalitarismo** è una forma politica radicalmente nuova, moderna, non confrontabile con altre forme storiche di dispotismo e tirannide. Esso si sviluppa a partire dalla **società di massa** in cui gli individui tendenzialmente non hanno più una dimensione pubblica e non si relazionano veramente fra loro, sono cioè alienati dal mondo sociale; a sua volta esso non solo impone la censura ed *elimina lo spazio pubblico libero, ma invade e controlla la sfera privata degli individui*. Questo fenomeno, in un momento di crisi economica, sociale e culturale, può sorgere proprio nell'alveo della società di massa, dove gli individui sono già ritirati nella sfera privata e pensano esclusivamente alla sicurezza e agli interessi individuali. Tuttavia, per i suoi fini di potenza e facendo leva sul loro smarrimento dovuto alla crisi, esso *tenta di mobilitarli creando con la propaganda una comunità illusoria, che si pretende onnipotente*.

PER LA ARENDT
OGNI UOMO CHE
NASCE È UN "NUOVO
INIZIO".

NEL MONDO
MODERNO OGNI
POPOLO DEVE AVERE
UNO STATO E IL
MODERNO TOTALI-
TARISMO ELIMINA LE
MINORANZE.

IL TOTALITARISMO
MODERNO NASCE
DALLE CRISI DELLA
SOCIETÀ DI MASSA E
INCLUDE I CITTADINI
ALIENATI IN UNA CO-
MUNITÀ ILLUSORIA E
ONNIPOTENTE.

Per dominare gli individui il totalitarismo si basa su tre elementi: polizia segreta, campi di concentramento, terrore. Per Arendt il totalitarismo (da distinguere dai semplici governi autoritari e dittatoriali) non è però propriamente una forma di governo, ma un movimento che investe uno Stato stravolgendone continuamente le istituzioni, e che mobilita e rimobilita *continuamente* le masse contro il presunto nemico interno ed esterno con nuove parole d'ordine diffuse dai media e dal partito. Il nazismo, caso esemplare di totalitarismo, tendeva al dominio universale e questa pretesa titanica celava, come si è visto dalla sua impossibile sfida al mondo intero, una tendenza all'autodistruzione. Più che un modo di produzione nel senso di Marx, esso è stato un modo di distruzione.

Il titanismo del mondo moderno (che gli antichi avrebbero chiamato *hybris* – superbia, tracotanza – e la psicanalisi delirio di onnipotenza) può dunque sfociare nella distruzione totalitaria. Arendt riprende dal mondo antico l'idea dell'importanza essenziale del senso del **limite** (e quindi dell'accettazione delle possibilità date dalla propria condizione), e vede nel mondo moderno una smania di crescita illimitata di potenza.

§ 7.2. Vita attiva

Vita attiva è un grande affresco della storia della cultura occidentale che ha lo scopo di illuminare la situazione della modernità. In quest'opera Arendt tenta di ricostruire la possibilità di essere politici (nel senso della *polis*) per gli uomini moderni, rivalutando l'azione sociale nell'epoca del conformismo della società di massa.

La **pluralità** è il presupposto dell'azione umana perché gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla Terra e abitano il mondo. L'essere umano è plurale, per questo deve comunicare. Il discorso e l'azione politica sono ciò che lo caratterizza. Le condizioni umane sono quelle caratteristiche essenziali dell'esistenza umana nel senso che, se non ci fossero, questa esistenza non sarebbe più umana. Le **condizioni umane** non sono né essenza né natura, perché la natura dell'essere umano muta sempre. Le condizioni generali dell'essere umano, le condizioni umane che ritrovano sempre in ogni cultura e in ogni tempo sono: *la pluralità, la nascita, la morte, il mondo e la Terra*. Queste sono le condizioni in cui, già per Heidegger, l'uomo è “gettato” (◀ Cap. 13, § 4.3). Tuttavia qui l'accento non cade sulla morte, ma piuttosto, in positivo, sulla natalità. Essa in particolare è la condizione che è all'origine della “capacità di iniziare”. Nascono infatti sempre diversi – da qui la pluralità – ma sempre dotati della capacità di iniziare qualcosa di nuovo.

Dunque per Arendt l'uomo è essenzialmente attività, come per il giovane Marx, per Lukács e per Sartre “marxista”, ma la sua riflessione su questo tema è del tutto originale. Le tre attività che caratterizzano la condizione degli uomini per lei sono: il **lavoro**, l'**opera** e l'**azione**. Con il termine *vita attiva* Arendt

IL TOTALITARISMO
DISTRUGGE LE
ISTITUZIONI E MOBI-
LITA E RIMOBILITA LE
MASSE CON PAROLE
D'ORDINE SEMPRE
NUOVE CONTRO IL
NEMICO INTERNO ED
ESTERNO.

GLI UOMINI SONO
ESSENZIALMENTE
PLURALI E DIVERSI,
E SENZA ESSENZA
PREDETERMINATA.
MA OGNUNO HA
LA CAPACITÀ DI
INIZIARE QUALCOSA
DI NUOVO.

IL LAVORO È LA
FATICA NECESSARIA
A NUTRIRE IL CORPO.
L'OPERA È LA CREA-
ZIONE INGEGNOSA DI
OGGETTI DUREVOLI,
CHE FORMANO IL
MONDO DELL'UOMO.

LA MODERNA SO-
Cietà DEI CONSUMI
TENDE A PRODURRE
OGGETTI PER IL
CONSUMO IMME-
DIATO E DIVORA LE
RISORSE NATURALI.

L'AZIONE NON
PRODUCE OGGETTI,
MA DÀ SIGNIFICATO
ALL'IDENTITÀ
DEI SINGOLI CHE
AGISCONO E DISCU-
TONO ALL'INTERNO
DI UNA COMUNITÀ
POLITICA.

L'UOMO È INDIS-
SOLUBILMENTE
ANIMALE POLITICO E
ANIMALE PARLANTE

designa queste tre fondamentali attività umane. Sono tutte fondamentali perché corrispondono alla condizione umana.

Con il **lavoro** (dal latino **labor**, che significa sofferenza, fatica) *l'essere umano si procura il cibo* e tutto ciò che serve alla nuda vita, allo sviluppo biologico del corpo umano e quindi anche gli oggetti di consumo (*homo laborans* è dunque la dimensione della sofferenza e del godimento fisici immediati). Con l'**opera** (**work**), ovvero con l'attività non-naturale, non comune agli altri esseri viventi, si producono gli oggetti durevoli, che danno stabilità e bellezza al mondo in cui viviamo. Perciò la condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo. L'*homo faber*, costruttore e inventore, di cui un esempio straordinario fu l'uomo del Rinascimento, forma il **mondo** dotandolo di manufatti che sopravvivono al mutamento delle generazioni. Essi costituiscono il mondo artificiale. L'artificio umano, gli oggetti che formano il mondo, conferiscono un elemento di permanenza e continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano.

Un problema della modernità è che tutto ciò che dovrebbe essere della sfera dell'operare è diventato lavoro, e che tutto è consumato velocemente. I nuovi prodotti non sono destinati a durare ma ad essere consumati al più presto. Viviamo infatti in una **società di consumo** che *non si cura più del mondo degli oggetti durevoli e sta divorando le risorse naturali*. L'uomo contemporaneo, tornato in qualche modo alla voracità primitiva che "sta divorando il mondo". L'idea dell'uomo che divora il mondo sembra qui precorrere il pensiero ecologista (► Scheda T. 10).

Infine l'**azione**, o **prassi**, fonda e conserva gli organismi politici. Essa, distinta dalla produzione, è discorsiva e politica. Arendt ha in mente la polis greca, in cui la discussione e l'azione politica erano ciò che dava senso alla vita dell'individuo (libero e maschio). Nella polis l'individuo passava gran parte del suo tempo a confrontarsi con gli altri, a partecipare in modo critico, e anche concorrenziale e conflittuale, a progetti comuni, alla vita della città. E in generale, è *nell'agire in pubblico che l'uomo si rivela, che rivela il suo **chi***. Agendo e parlando gli esseri umani mostrano a sé e agli altri chi sono, rivelando il **chi** (che non è il **che cosa**, l'essenza), del loro essere.

La definizione aristotelica dell'uomo come **animale politico** deve essere compresa con quella di uomo come animale capace di discorso. A questo proposito Arendt si ricollega a modo suo al ◀ **paradigma del linguaggio**, nel senso che l'uomo nasce dentro una comunità di parlanti, e la sua azione politica è sempre un'autoaffermazione nei confronti degli altri. È questo l'essere umano a cui Arendt si riferisce parlando dell'azione, cioè della prassi politica, intesa come rapporto tra concittadini. Il **pubblico** è quello spazio di mondo che sta **tra** gli esseri umani in cui possono agire politicamente, confrontandosi a parole: "Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra

quelli che vi siedono intorno; il mondo ... mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo" (*Vita activa*, Bompiani, 1989, p. 39).

Infine, è proprio l'azione che crea negli uomini un interesse per il ricordo dei grandi eventi, cioè per la storia: la storia è per Arendt uno strumento fondamentale per riflettere sul presente, confrontando la nostra azione con quella degli uomini significativi del passato.

L'azione, come il lavoro e l'opera, è radicata nella **natalità**. Tutti abbiamo il compito di riprodurre e preservare il mondo per i nuovi venuti. Un elemento di natalità è intrinseco in tutte le attività umane; però, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, *la natalità, e non la mortalità, è la categoria centrale (e tipicamente femminile)* del pensiero di Arendt, *in contrasto alla storia della metafisica occidentale fondata sulla meditazione maschile della morte*, proposta da Heidegger (◀ Cap. 13, § 5, e Cap. 14 § 1). Al centro dell'ontologia arendtiana dell'uomo c'è dunque la prassi, cioè la politica nel senso degli antichi, il rapporto alla pari tra uomini liberi e diversi.

Poiché sono ognuno un nuovo *inizio*, grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione: «perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino. Questo inizio però non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa, ma di **qualcuno**, che è a sua volta un iniziatore, che genera altri. Con la creazione dell'essere umano (creati maschio e femmina, cioè plurali fin dall'inizio del mondo), il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso. Il principio della libertà fu creato quando fu creato l'essere umano.

Lo spazio dell'azione è lo spazio della politica, spazio di confronto relazionale. Qui si può esercitare il potere. Il vero **potere**, come lo intende Arendt, "è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà" (op. cit. p. 146). Il potere corrisponde alla capacità umana di agire di concerto perché il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene al gruppo finché il gruppo rimane unito. Si dissolve quando i suoi membri si separano. La forza che li tiene uniti è la forza della mutua promessa, o contratto. Quello che viene solitamente chiamato potere dei pochi contro la maggioranza è invece per Arendt **forza o violenza**. La politica nel senso arendtiano si è esperita in pochi e rari momenti della storia, come quelli rivoluzionari, dove non i partiti, ma le persone sono passate all'azione.

§ 7.3. La banalità del male

La filosofa seguì come giornalista il processo tenuto a Gerusalemme nel 1961 contro Adolf Eichmann. Da questa esperienza trasse il libro *La banalità del male – Eichmann a Gerusalemme*, 1963. In esso, Arendt ha affrontato la questione del male radicale: il criminale nazista Eichmann costituisce ai suoi

L'UOMO È CARATTERIZZATO DALLA NATALITÀ: OGNI NUOVO VENUTO È PORTATORE POTENZIALE DI UNA NUOVA INIZIATIVA.

IL VERO POTERE POLITICO È QUELLO FONDATA SULLA FORZA DELL'ACCORDO TRA I CITTADINI. MA SI È REALIZZATO SOLO NEI MOMENTI RIVOLUZIONARI.

EICHMANN, ESECUTORE BUROCRATICO DEI PIANI NAZISTI DI STERMINIO, INCARNA LA BANALITÀ DEL MALE.

occhi l'emblema dell'uomo moderno che non sente la responsabilità per il mondo e che agisce solo obbedendo burocraticamente alle leggi svolgendo puntualmente il suo compito di tecnico nell'organizzazione logistica della deportazione. *Il nazismo si presenta così come banale*, ma questo non significa che il crimine non debba essere punito, né che tale banalità abbia attenuanti. Al contrario esso è radicale e tragico, ma banale è la sua forma. La banalità del male rende l'individuo *moderno complice dei più terribili misfatti della storia*, dissolvendo ai suoi occhi ogni responsabilità per il nostro mondo comune, ovvero quanto di più prezioso è dato agli umani.

§ 8. Günther Anders: l'atomica come evento epocale

Non solo l'uomo è mortale ma anche l'umanità.

6 agosto 1945: una bomba, simpaticamente denominata *Little Boy*, viene sganciata sulla città giapponese di Hiroshima, da un cacciabombardiere che ha il nome della madre del suo comandante, *Enola Gay*. Si trattava dell'atomica. L'evento rappresentò un **punto di non ritorno per l'umanità intera**, divenuta capace di autosopprimersi. Da allora in poi le armi nucleari si sono moltiplicate, diventando sempre più sofisticate ed efficienti: questa tecnologia è ormai così potente da poter distruggere non solo l'umanità, ma da danneggiare irreversibilmente la stessa Terra.

Günther Anders (1902-1992) è stato il filosofo più incisivo e profetico nel mettere in evidenza il pericolo concreto delle conseguenze tragiche e irreversibili che l'arma nucleare può rappresentare. Nato con il cognome Stern, poi cambiato in Anders ('altro', 'diverso'), allievo di Martin Heidegger ed Edmund Husserl, sposato con Hannah Arendt (fino al 1936), fu costretto a emigrare negli Stati Uniti perché ebreo sotto l'incalzare delle leggi razziali naziste. Intellettuale atipico, elabora un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia: il concetto centrale del suo pensiero, vera e propria fenomenologia della tecnica, è il **'dislivello prometeico'** che si frappone tra la capacità tecnica dell'uomo, nuovo Prometeo, e le sue capacità di rappresentarsi le conseguenze delle sue scoperte e delle sue azioni: noi non possiamo immaginare gli effetti che produciamo.

Le sue riflessioni *"sulla nostra esistenza sotto il segno della bomba"*, si ripropongono in molte sue opere; la più famosa è *L'uomo è antiquato* (di cui pubblica il primo volume nel 1956, con il sottotitolo di *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* e il secondo nel 1980, con il sottotitolo *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*).

La domanda filosofica centrale non è più *"come"* dovrebbe funzionare la società, ma *"se l'umanità continuerà a esistere o meno"*. Al posto della classica proposizione *tutti gli uomini sono mortali* è subentrata inesorabilmente

IL "DISLIVELLO PROMETEICO": L'IMMENSITA' POTENZA DELLA TECNICA RENDE IMPREVEDIBILI LE SUE CONSEGUENZE.

NON SOLO IL SINGOLO, MA ANCHE L'UMANITÀ È MORTALE E C'È IL RISCHIO DELLA DISTRUZIONE DELLA VITA.

la proposizione *l'umanità intera è eliminabile*, dal momento che la potenza virtuale delle scorte di bombe già costruite è più che sufficiente alla sua eliminazione.

Anders basa le sue riflessioni sul fatto che la **tecnocrazia** in cui viviamo è un ambiente che limita l'agire cosciente e responsabile dei singoli e, parcellizzando le azioni, *sostituisce alla moralità dell'azione la bontà del funzionamento*. E proprio la composizione complicata dell'apparato produttivo e politico, in un contesto mondiale sempre più connesso, può *impedire di impedire la catastrofe*.

Si aggiunga il fatto che gli uomini, costituzionalmente, sono incapaci di concepire misure di grandezza assolute; le nostre facoltà di immaginazione hanno un limite: possiamo infatti piangere i nostri morti, possiamo immaginare decine di morti, ucciderne decine di migliaia, ma è al di sopra delle nostre possibilità *sentire* la paura della morte per più di un numero limitato di persone. Così l'idea dell'Apocalisse "*resta solo una parola*", perché non siamo mai emotivamente all'altezza del Prometeo che è in noi: perciò "l'uomo è antiquato".

Allora un compito morale determinante, secondo Anders, consiste nello sviluppo della **fantasia morale**, cioè nel tentativo di portare allo stesso livello della potenza della nostra tecnica le nostre facoltà immaginative e sensitive.

In un saggio del 1985, *L'odio è antiquato*, Anders ritorna su questo punto fondamentale: l'apparato emozionale dell'uomo per ora è inadeguato rispetto alla sua tecnica, che ha preso il sopravvento; subiamo di conseguenza una tragica discrepanza, dove perfino l'odio appare superfluo, perché le macchine non hanno bisogno di sentimenti. Ma l'odio verso il nemico è ancora qualcosa di umano, mentre la nuova categoria del "**mostruoso**", emersa sia con Hiroshima e Nagasaki che con Auschwitz (produzione 'industriale' di morte), ha reso l'odio fuori luogo. Per il pilota di Hiroshima, Claude Eaterly, con cui Anders tenne una fitta corrispondenza, la sua azione era stata un lavoro ("*It's my job*"), svolto in modo efficace; egli non riusciva a capacitarsi della portata della sua azione e si presentava così come l'emblema dei "*colpevoli incolpevoli*" creati dalla tecnica; Eaterly finì poi per suicidarsi, divorato dal rimorso. I guerrieri odierni sono ormai solo sorveglianti di macchine, uccidono 'virtualmente', come se si trattasse di azionare un video gioco. L'uomo viene così deresponsabilizzato, le sue capacità percettive sono anestetizzate e gli "*effetti delle azioni sono sovraliminari*" (oltre i limiti della nostra percezione).

Inoltre la minimizzazione linguistica, propria del linguaggio scientifico, amministrativo e burocratico, che indica la bomba semplicemente come *un'arma*, appare in questa prospettiva una vera e propria contraffazione, che maschera la realtà e smussa l'orrore, perché la bomba atomica è un *unicum* ontologico, che stravolge ogni categoria politica ed esistenziale.

Secondo il filosofo, il compito degli uomini nell'era in cui l'annientamento

LA TECNOCRAZIA
RENDE INEFFICACE
L'AZIONE MORALE
DEI SINGOLI.

NOI NON RIUSCIAMO
A SENTIRE EMOTI-
VAMENTE LA PAURA
DELL'APOCALISSE.

DOBBIAMO CERCARE
DI SVILUPPARE LA
NOSTRA "FANTASIA
MORALE" PER VIN-
CERE IL "DISLIVELLO
PROMETEICO".

LA FINE DELL'ODIO:
LA GUERRA
TRASFORMATA IN
CONFLITTO TRA
MACCHINE

IL LINGUAGGIO
SCIENTIFICO,
AMMINISTRATIVO E
BUROCRATICO IMPE-
DISCE DI PERCEPIRE
L'ATOMICA COME
REALTÀ UNICA E
INAUDITA

nucleare è un rischio concreto è quello dell'**indignazione morale**, rivolta contro una nuova forma di totalitarismo, morbido, un totalitarismo *atomico*.

Anders vuole essere un filosofo inquietante, perché ritiene che *fare filosofia significa rendere difficile una cosa* e che l'età della semplificazione del linguaggio e del pensiero ci porterà alla catastrofe. A partire da Anders, le riflessioni sul nucleare, sul rapporto uomo-mondo e sulla discrepanza tra produzione e comprensione, attraversano interamente il Novecento.

CAPITOLO 16.

Le avventure del pensiero francese: lo strutturalismo, il ritorno di Nietzsche, il post-strutturalismo, il post-moderno

Nel secondo dopoguerra e in tutta la seconda metà del sec. XX Parigi si dimostra un centro culturale di straordinaria vivacità.

*Lo **strutturalismo** si diffonde nel mondo negli anni Cinquanta e Sessanta per lo stimolo del mondo intellettuale parigino. In origine è un **metodo delle scienze antropologiche, linguistiche, semiotiche e sociali centrato sull'idea di struttura** (► De Saussure § 1, Lévi-Strauss § 2, Piaget, § 3). Ma è anche un **atteggiamento filosofico**, tuttavia non riducibile ad una tendenza unitaria. Tale atteggiamento, basato su diversi usi e interpretazioni filosofiche del concetto di struttura, rifiuta frontalmente la tradizione moderna della filosofia del soggetto (in particolare nelle diverse versioni diffuse in Francia, spiritualismo, fenomenologia, esistenzialismo) e le oppone un progetto *scientifico secondo cui tutti i fenomeni umani cosiddetti soggettivi sono conoscibili non attraverso una qualche forma di *introspezione, ma attraverso metodi oggettivi, centrati appunto attorno al concetto di struttura. Parlare del soggetto in quanto tale è impossibile, dunque, o irrilevante.*

Allo stesso modo per i filosofi strutturalisti è errato concepire la storia delle idee come continuità. Il pensiero moderno, che pur riconoscendo le contraddizioni che agitano il flusso della storia, dà per scontato che le idee di un'epoca procedano per accumulazione, sviluppo, modifica, ecc., delle idee precedenti. Gli strutturalisti pensano invece, sulla base in particolare degli studi di storia della scienza di Gaston Bachelard (1884-1962), che il pensiero e la cultura procedano abitualmente per sbalzi, cesure, discontinuità, come nel caso del salto concettuale tra l'universo finito tolemaico e l'universo infinito newtoniano.

§ 1. Saussure, padre della linguistica e del metodo strutturalistico

La linguistica di Saussure studia le strutture fisse e già date dentro le quali il soggetto può prendere la parola.

Lo svizzero ginevrino **Ferdinand de Saussure** (1857-1913) studiò a Lipsia la linguistica storica e contribuì con un famoso saggio nel 1879 alla ricostruzione del sistema vocalico degli idiomi indoeuropei prima che queste lingue si differenziassero. Ancor più famoso è il suo *Corso di linguistica generale*, uscito nel 1916.

Vediamo come Saussure definisce il segno linguistico: Il **segno linguistico** è l'unità composta di **significante** e **significato**. Non si tratta dell'unione tra un'entità fisica, come un suono, e un'entità mentale. Significante e significato sono entrambi realtà psichiche, che si trovano nella testa dei parlanti (per evitare confusione, si noti che il termine *significato* qui è usato in un altro senso rispetto all'uso che in un altro contesto ne fa Frege nella coppia *senso-significato*).

Se Saussure considera il significato di una parola come un concetto che viene determinato dalle relazioni che ha con gli altri concetti espressi dalle altre parole della stessa lingua. D'altra parte, il **significante** non è un determinato suono fisico, ma la sua **percezione** o **immagine acustica**: i parlanti di una lingua non sono in grado di riprodurre *esattamente* gli stessi suoni, ma possono percepire suoni simili allo stesso modo e tale percezione condivisa è appunto il **significante**.

Quanto alle "immagini acustiche", esse sono un fenomeno psicologico o coscienziale; si tratta di rappresentazioni mentali che consentono al cervello del parlante di trasmettere alla bocca gli stimoli giusti per produrre un determinato suono della lingua (ad esempio, la vocale "a") e al cervello dell'ascoltatore di decodificare gli stimoli che arrivano dall'orecchio e di riconoscere la percezione di un determinato suono della lingua come significativa e associarla a un concetto linguistico (ad esempio, la percezione del suono vocalico "a" è correlata all'immagine acustica utilizzata per la produzione della vocale "a" ed è associata alla preposizione semplice "a" dell'italiano, ossia a un concetto grammaticale).

Il **segno** in quanto tale per Saussure è arbitrario; è cioè un rapporto fra queste due entità mentali che si è affermato senza una ragione precisa: ogni lingua ha i suoi significanti e i suoi significati, ha cioè una sua percezione condivisa dei suoni linguistici e una sua concezione del mondo o insieme articolato di concetti condivisi dai parlanti.

Significanti e significati sono quello che sono solo per i **rapporti** che possono avere tra loro nel sistema della lingua: così come i pezzi degli scacchi sono quello che sono per le mosse che possono fare sulla scacchiera e non per il

IL SEGNO LINGUISTICO È L'INSIEME DI SIGNIFICANTE E DI SIGNIFICATO.

IL SIGNIFICANTE NON È UN SUONO FISICO MA LA PERCEZIONE CHE NE CONDIVIDONO I PARLANTI

IL SEGNO È ARBITRARIO E VARIA CON LA STORIA DELLE DIVERSE LINGUE

SIGNIFICATI E SIGNIFICANTI SONO DETERMINATI DALLA STRUTTURA DEI RAPPORTI CHE HANNO IN UNA DATA LINGUA.

loro peso, per la loro forma, ecc., gli elementi del segno linguistico sono quello che sono per i rapporti che hanno con gli altri elementi della stessa lingua.

Saussure però nel *Corso* non usa mai il termine “struttura” nel senso che avrà secondo gli strutturalisti, ma ciò che egli chiama “sistema” è a tutti gli effetti la prima formulazione della più generale concezione strutturalista.

Per gli strutturalisti, infatti, una **struttura**, è una **totalità di elementi, i quali non sono comprensibili presi uno per uno, ma solo in relazione agli altri**.

LA STRUTTURA È UNA TOTALITÀ DI ELEMENTI IN RELAZIONE RECIPROCA

L'idea di totalità funzionale era stata sviluppata già da Aristotele, che pensava che un organo (per esempio lo stomaco) non è comprensibile limitandosi a studiarne le caratteristiche senza comprendere la sua funzione nell'organismo che lo collega con altri organi (per esempio lo stomaco è fatto com'è fatto perché serve a digerire, ma può farlo solo in collegamento con esofago, col fegato, ecc.). Nello strutturalismo però questa idea è formalizzata e la struttura è descritta attraverso regole logiche precise.

La linguistica viene concepita da Saussure come una parte della **semiologia** (la scienza che studia l'impiego dei segni nella società). Infatti, tutta la comunicazione umana può essere analizzata in termini di sistemi di segni, dai rituali religiosi alla lingua dei segni usata dai sordomuti. Uno dei principali seguaci francesi di Saussure, **Roland Barthes** (1915-1980), imposterà le prime ricerche semiologiche dimostrando che *anche la moda è un sistema di segni* e pubblicando gli *Elementi di semiologia* (1965).

BARTHES CONTRIBUISCE A INTRODURRE LA SEMIOLOGIA IN FRANCIA.

Dobbiamo infine parlare di due coppie di concetti fondamentali per la linguistica elaborati da Saussure: lingua/*parole* e sincronia/diacronia.

La **lingua** è un sistema di segni e, essendo un'istituzione stabile, si contrappone, a quello che in francese si chiama *parole*, mentre la **parole** è la comunicazione concreta e irripetibile che avviene in un certo momento e in certo luogo (come nell'italiano “prendere la parola”). La lingua quindi è una struttura fissa, precedente ed esterna al soggetto, mentre l'uso che il soggetto fa della lingua attraverso la *parole* nasce dalla sua iniziativa e dalla sua immaginazione. La linguistica, in quanto parte della psicologia sociale, secondo Saussure studia quindi le strutture permanenti della lingua, in quanto indipendenti dagli usi temporanei che ne fanno gli individui attraverso la parole (che sono studiate semmai dalla psicologia generale o clinica e, nelle loro espressioni più notevoli, dalla storia della letteratura).

LA LINGUA È L'ISTITUZIONE STABILE DENTRO LA QUALE SI COLLOCA LA PAROLE.

Per studiare l'evoluzione del sistema di una lingua o **diacronia** è necessario ricostruirne la **sincronia**, ossia il funzionamento in un dato periodo: è solo individuando separatamente le regole sincroniche del latino e dell'italiano, che descrivono ciascun sistema in un dato stadio evolutivo, che posso poi tracciare le trasformazioni diacroniche che dal latino portano all'italiano.

PER RICOSTRUIRE LA DIACRONIA (EVOLUZIONE DELLA LINGUA NEL TEMPO) È NECESSARIO STUDIARE LA SINCRONIA (LE SUE REGOLE IN UN TEMPO DATO)

§ 2. Claude Lévi-Strauss: antropologia e strutturalismo

Lévi-Strauss mostra nei suoi studi che la mente umana è la stessa nelle diverse civiltà.

LÉVI-STRAUSS
RIVOLUZIONA LE
SCIENZE UMANE E
L'ANTROPOLOGIA
CULTURALE.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009), laureato in filosofia a Parigi, darà una svolta alle scienze umane e, in particolare, all'antropologia culturale del secondo Novecento. La sua **antropologia strutturale** affonda le proprie radici nell'incontro a New York con Roman Jakobson, linguista strutturale e uno dei padri della fonologia, e maturò nello studio sul campo di alcune popolazioni "selvagge" amazzoniche in Brasile. Dagli anni Cinquanta insegnò antropologia sociale a Parigi.

PARTENDO DAL
MODELLO DELLA
FONOLOGIA, LÉVI-
STRAUSS SOSTIENE
CHE ANCHE LE AL-
TRE SCIENZE UMANE
POSSANO ESSERE
MATEMATIZZATE.

Fino alla comparsa della linguistica strutturale lo studio dei fatti riguardanti la cultura era rimasto di tipo storico e umanistico, fondamentalmente incompatibile con le procedure formalizzate ed esatte delle scienze naturali. Agli occhi di Lévi-Strauss, la fonologia ha consentito una rappresentazione logico-matematica sufficientemente accurata delle lingue ed è, quindi, il primo passo verso la matematizzazione di tutte le scienze umane. Nello studio *Le strutture elementari della parentela* (1949) Lévi-Strauss applica i principi dell'analisi fonologica di Jakobson ai diversi sistemi di parentela osservabili nelle culture umane: la parentela è uno scambio di donne tanto quanto il linguaggio è uno scambio di messaggi.

NELLE STRUTTURE
ELEMENTARI LE
NORME TI DICONO
CHI SPOSARE, NEI
SISTEMI COMPLESSI
SI PUÒ SCEGLIERE,
SALVO VARIE PROI-
BIZIONI.

Tutti i sistemi di parentela sono retti dalla proibizione dell'incesto (matrimonio fra consanguinei) e, in base alla presenza o assenza di prescrizioni su chi deve sposare chi, è possibile individuare delle **strutture elementari** oppure **complesse**. Nelle strutture elementari, oltre al divieto dell'incesto, vigono *obblighi espliciti su chi sposare (prescrizioni)*, mentre in quelle complesse, diffuse nei paesi industrializzati, viene lasciata libera scelta fra i matrimoni consentiti. I matrimoni consentiti sono definiti dal rispetto delle **proibizioni** tipiche del sistema (ad esempio, il divieto della poligamia oppure l'impossibilità di divorziare).

Vediamo ora i rapporti logici tra i diversi sistemi, partendo da quelli che contengono più elementi, che sono quelli storicamente più recenti.

I SISTEMI SEMI-COM-
PLESSI, A FORZA
DI PROIBIZIONI,
IMPONGONO CHI
SPOSARE (COME
LE STRUTTURE
ELEMENTARI).

Lévi-Strauss chiama "**sistema semi-complesso**" un sistema come quello da lui osservato fra le popolazioni amazzoniche, dove *le numerose proibizioni sortiscono l'effetto di prescrivere chi si deve sposare con chi come avviene nei sistemi elementari*. Un certo sistema di proibizioni è, infatti, trasformabile logicamente in un sistema di prescrizioni se le proibizioni escludono ogni alternativa possibile a quanto prescritto (in questo caso proibire equivale a prescrivere). Infatti, per Lévi-Strauss la proibizione è "l'inverso di una prescrizione". Proviamo a capire il suo ragionamento applicandolo ai segnali stradali: di fronte a un bivio possiamo obbligare le macchine a passare tutte per la stessa strada

sia usando un segnale blu e bianco che obbliga a prendere una delle due strade del bivio, sia posizionando un segnale rosso e bianco di divieto che impedisce di imboccare la strada che non è quella per la quale vogliamo far passare tutte le macchine.

È, quindi, possibile derivare logicamente la struttura di tutti i sistemi di parentela possibili dalla struttura elementare mediante la riduzione degli obblighi vigenti (sistema complesso) o la trasformazione degli obblighi in proibizioni (sistema semi-complesso). In sintesi: il sistema elementare soprattutto prescrive (non proibisce nulla tranne l'incesto), mentre il complesso proibisce soltanto, e il semi-complesso proibisce talmente tanto che è come se prescrivesse (quindi, è un sistema elementare che sta diventando complesso, ecco perché si chiama semi-complesso).

Nel suo studio del **mito** Lévi-Strauss elabora una vera e propria filosofia della struttura, contrapposta alle filosofie del soggetto. Egli propone uno *scientismo basato sulla linguistica strutturale e, come ogni scientismo, considera la scienza l'unica fonte della conoscenza umana e al tempo stesso offre un'interpretazione ontologica dei modelli scientifici. L'analisi dei miti, come già quella della parentela, porta al riconoscimento di *strutture invariabili* sottese alla diversità dei comportamenti e delle culture umane. La possibilità di tale riconoscimento viene da Lévi-Strauss ricondotta all'esistenza di una *struttura inconscia della mente umana* che opera nei soggetti senza che essi ne siano consapevoli. Così come i suoni linguistici sono analizzabili in fonemi, i miti possono scomporsi in **mitemi** trasformabili l'uno nell'altro mediante operazioni logico-matematiche. I contenuti del pensiero mitico non sono quelli del pensiero civilizzato, ma la rete di opposizioni che li organizza risponde alle stesse regole logico-matematiche che vigono nel pensiero civilizzato: ad esempio, due miti possono essere simmetrici (essere l'immagine speculare l'uno dell'altro, come le due metà di un triangolo isoscele) se i rapporti dei loro mitemi sono invertiti come può avvenire tra un mito in cui l'uomo viene mangiato dal giaguaro e un altro in cui il giaguaro mangia l'uomo.

Il pensiero mitico si distingue dal pensiero civilizzato solo per la concretezza dei suoi oggetti, (nei miti le nozioni astratte compaiono sempre in forma concreta, simbolizzate da piante o animali), mentre il meccanismo di funzionamento (la struttura) è lo stesso. L'ontologia dell'umano spinge Lévi-Strauss a criticare radicalmente la civiltà occidentale nella sua pretesa di essere qualcosa di più di una delle tante opzioni di vita possibili. Infatti, la struttura della mente umana è sempre la stessa e la civiltà occidentale è un sistema possibile derivabile da essa assieme alle società primitive e alle civiltà orientali. Lo abbiamo già visto con il sistema complesso di parentela, che risulta essere un derivato del sistema elementare tanto quanto il sistema semi-complesso.

TUTTI I SISTEMI DI PARENTELA SONO DERIVABILI MATEMATICAMENTE DALLE STRUTTURE ELEMENTARI DELLA PARENTELA.

TUTTI I MITI RISULTANO DALLA COMBINAZIONE DI ALCUNI ELEMENTI-BASE (MITEMI) CHE SEGUONO LE REGOLE DELLA COMUNE STRUTTURA INCONSCIA DELLA MENTE UMANA.

LA STRUTTURA DELLA MENTE UMANA È LA STESSA NELLE CIVILTÀ CONSIDERATE PRIMITIVE E IN QUELLE PROGREDITE: CI SONO SOLO DIVERSE COMBINAZIONI DEGLI ELEMENTI.

§ 3. Piaget: sviluppo delle psicologia infantile, strutturalismo ed epistemologia genetica

Un genio interdisciplinare: psicopedagoga, logico, epistemologo...

APPASSIONATO DI
SCIENZE NATURALI –
STUDIA DAL VIVO LA
LOGICA DEI BAMBINI

Lo psicologo e pedagoga svizzero **Jean Piaget** (1896-1980) già da ragazzo si era appassionato alle scienze naturali, e da adolescente aveva pubblicato articoli su uccelli, molluschi e conchiglie. Si laureò nel 1918 in scienze naturali, ma i suoi interessi spaziavano già dalla biologia alla psicologia, dalla matematica alla logica, fino all'epistemologia. A soli 25 anni divenne direttore di ricerca dell'Istituto superiore di scienze dell'educazione "J.J. Rousseau" di Ginevra, dove ebbe modo di approfondire i suoi studi sul linguaggio e la logica infantili (ma più tardi non avrebbe mancato di osservare lo sviluppo dell'intelligenza anche sui suoi tre figli).

Lo studio diretto dei bambini gli suggerirà le idee centrali della sua concezione dello sviluppo dell'intelligenza umana.

FASI DELL'INTELLIGENZA: 1)
SENSO-MOTORIA, 2)
PRELOGICA, IN CUI
SI RAPPRESENTA
IL MONDO, 3)
DELLE OPERAZIONI
MENTALI CONCRETE,
RIFERITE SEMPRE AD
OGGETTI TANGIBILI,
4) DELLE OPERAZIONI
FORMALI (IPOTESI
ASTRATTE)

Piaget sostiene che la mente del bambino è qualitativamente diversa da quella dell'adulto, e che l'intelligenza umana si evolve. Tale evoluzione avviene attraverso quattro fasi: 1) lo stadio dell'**intelligenza senso-motoria**, tipica del bambino di meno di due anni che non sa ancora parlare; 2) lo stadio dell'**intelligenza pre-logica**, in cui compare l'attività rappresentativa e la fabulazione, fra i due e i sei anni (in questo periodo il bambino ha una visione magica del mondo e considera tutti gli oggetti animati e dotati di volontà); 3) lo stadio delle **operazioni mentali concrete**, in cui il pensiero è ancora in parte legato alla percezione immediata, e ragiona facendo sempre riferimento ad oggetti concreti e tangibili (compreso fra i sette e i quattordici anni); 4) lo **stadio delle operazioni formali o pensiero astratto**, caratterizzato dalla capacità di ragionare su situazioni possibili ma non reali (ragionamento ipotetico) e su eventi fortuiti (ragionamento probabilistico), prestando attenzione unicamente alla forma logica delle proposizioni e prescindendo dal loro contenuto concreto.

L'INTELLIGENZA
È UNA FORMA DI
ADATTAMENTO
DELL'ORGANISMO
ALL'AMBIENTE.

Per Piaget c'è una continuità di fondo fra il biologico e il mentale, per cui l'intelligenza non farebbe che prolungare, aumentandone l'efficacia, gli sforzi dell'organismo per mantenersi in equilibrio con l'ambiente. Secondo questa concezione, di chiara derivazione biologica, l'intelligenza altro non sarebbe che una forma particolare di adattamento dell'organismo all'ambiente, la più elevata e la più plastica.

LO SVILUPPO
DELL'INTELLIGENZA
PUÒ ESSERE COM-
PRESO SULLA BASE
DEL CONCETTO DI
STRUTTURA.

§ 3.1. La struttura si trasforma per conservarsi

Piaget sostiene in sostanza che l'intelligenza ha una base biologica, che poi si sviluppa negli individui secondo un preciso modello di sviluppo: essa cioè è una **struttura** dinamica capace di adattamento e di trasformazione. Come gli

strutturalisti egli ritiene dunque che le scienze biologiche e le scienze dell'uomo debbano impiegare appunto il concetto di struttura. Per lui una struttura è

1) una **totalità organizzata**, in cui gli elementi che ne fanno parte non sono semplicemente raccolti insieme, ma subordinati a leggi che caratterizzano la struttura in quanto tale, conferendo alla totalità proprietà di insieme che sono diverse dalle proprietà dei singoli elementi,

2) un **“sistema di trasformazioni”**: una struttura cambia in continuazione, secondo le sue regole interne, sviluppandosi e adottandosi all'ambiente,

3) un **meccanismo di autoregolazione**: le strutture regolano se stesse e tendono a conservarsi. Le trasformazioni inerenti ad una struttura non portano mai al di fuori della struttura, ma tendono a generare elementi che appartengono sempre alla struttura e ne conservano le leggi di funzionamento (principio della “chiusura delle strutture”).

L'idea di considerare gli esseri viventi come un tutto integrato di funzioni risale, come sappiamo, ad Aristotele. Sulla totalità dialettica che si trasforma e si sviluppa aveva insistito Hegel, ma le trasformazioni della struttura piagetiana sono rette dalla logica ordinaria e non dalla logica hegeliana della contraddizione.

§ 3.2. L'epistemologia genetica

Piaget ha chiamato la sua teoria della scienza **epistemologia genetica**, in aperto contrasto con il neopositivismo e il falsificazionismo di Popper. Secondo la concezione filosofica prevalente, l'epistemologia sarebbe l'analisi dello stato attuale della scienza, senza riguardo alla sua genesi storica. La ricostruzione storica dello sviluppo scientifico sarebbe irrilevante al fine di determinare il valore delle teorie: di tali ricerche marginali si occuperebbero gli storici della scienza, ma non gli epistemologi. Secondo Piaget, invece, è del tutto arbitrario separare lo stato attuale della conoscenza scientifica dalla storia della scienza. Il pensiero scientifico è un processo continuo, una continua riorganizzazione e ridefinizione, e dunque i fattori storici di tale mutamento sono anch'essi importanti, ed anzi fondamentali, per comprendere adeguatamente la natura della conoscenza. “Solo nello sviluppo reale delle scienze possiamo scoprire i valori impliciti, le norme che le guidano, le ispirano, le regolano”.

Inoltre ci sono *leggi evolutive che sembrano proprie dello sviluppo sia del bambino, sia del pensiero scientifico*, come il superamento della visione magica, e la conquista del ragionamento ipotetico. Sviluppo individuale e sviluppo storico seguono in qualche modo le stesse fasi.

Inoltre per la concezione corrente la psicologia sarebbe del tutto estranea all'epistemologia. Questa si occuperebbe esclusivamente delle giustificazioni di una teoria, che sarebbero indipendenti dalla sua genesi psicologica. Detto altrimenti, i processi mentali che hanno portato ad una teoria o, più sempli-

NELLA STRUTTURA LA TOTALITÀ HA PROPRIETÀ SPECIFICHE, DIVERSE DALLA SEMPLICE SOMMA DELLE PARTI.

LA STRUTTURA È UN SISTEMA DI TRASFORMAZIONI AUTOREGOLATE.

LA STRUTTURA AUTOREGOLANDOSI TENDE A CONSERVARE.

L'EPISTEMOLOGIA GENETICA STUDIA LA GENESI STORICA DELLE TEORIE SCIENTIFICHE PER CAPIRE MEGLIO LE LORO NORME INTERNE.

C'È UN'ANALOGIA TRA LO SVILUPPO DELLA MENTE DEL BAMBINO E LO SVILUPPO DEL PENSIERO SCIENTIFICO.

LA PSICOLOGIA,
STUDIANDO LA
STRUTTURA DELLA
MENTE, È UTILE
ALL'EPISTEMOLOGIA.

cemente, ad un'asserzione, sarebbero irrilevanti al fine di determinare la verità della teoria o dell'asserzione.

Secondo Piaget, invece, la conoscenza dei fondamenti psicologici di un concetto, di una nozione, avrebbe delle implicazioni per la sua comprensione epistemologica.

Non solo è utile fare uso di dati psicologici quando si considera la natura della conoscenza umana, ma, secondo Piaget, è addirittura indispensabile, in quanto scoperte psicologiche possono essere pertinenti per la soluzione di problemi epistemologici.

L'errore del neopositivismo per lui consisterebbe nel separare arbitrariamente il momento della valutazione di una teoria dal momento della descrizione della sua nascita, e le questioni formali dalle questioni di fatto. La conoscenza umana non è unicamente un fatto formale ma implica anche altri aspetti, che riguardano la struttura mentale umana oggettiva.

§ 4. Louis Althusser: marxismo e strutturalismo

Ecco una variante del marxismo che fa a meno della dialettica hegeliana

Louis Althusser (1918-1990), alle origini della sua formazione cattolico decisamente credente e orientato a destra, ha combattuto ed è stato imprigionato durante la seconda guerra mondiale; tornato dalla lunga prigionia in Germania, durante la quale aveva perso la fede, ha aderito al partito comunista francese, in cui da allora in poi ha militato. Alla prestigiosa École Normale di Parigi fu compagno di studi e amico di Foucault (► § 5), che fu da lui indotto ad iscriversi al partito, ma ne uscì poi qualche anno dopo. Insieme sono stati influenzati dal pensiero strutturalista e Althusser ne ha fatto uno strumento per il rinnovamento del pensiero marxista.

Il marxismo francese, come gran parte del marxismo in Occidente, era una forma di **storicismo** e di **umanismo**. In Francia poi era forte anche l'influenza dell'esistenzialismo umanistico di Sartre, che, contro il capitalismo imperialistico, si era schierato con il partito comunista, pur criticandone gli aspetti stalinisti. Althusser trova nello strutturalismo gli strumenti teorici per criticare gli aspetti volontaristici-soggettivistici e un po' moralistici del marxismo di allora, e si contrappone decisamente al pensiero di Sartre.

In *Per Marx*, 1965, e in *Leggere 'Il capitale'*, scritto con Étienne Balibar (► Cap. 20, § 5) e altri nello stesso anno, Althusser sostiene infatti che Marx nel 1845 aveva rotto in modo netto non solo con la filosofia storicista e umanista di Hegel, ma anche con quella di ispirazione hegeliana dei suoi

stessi *Manoscritti del 1844*. Dopo questa rottura, dopo questo taglio radicale (*coupure*), a teoria dei Modi di Produzione aveva dato inizio per lui alla nuova “Scienza della Storia” fondata da Marx.

Althusser in effetti era stato influenzato dalle idee dell'epistemologo francese Gaston Bachelard (1884-1962), che riteneva che tra un modello teorico invecchiato ed un altro che storicamente lo sostituisce normalmente non c'è una continuità, ma piuttosto un salto, una rottura, per cui il modello vecchio viene abbandonato quando qualcuno scopre dei principi innovativi da cui sia possibile una nuova partenza teorica. Questo modo di ragionare non è isolato nell'epistemologia e nella storia della scienza: vedremo che Thomas Kuhn arriverà in seguito a concezioni abbastanza simili (► Cap. 17, § 4).

Gli studiosi dell'opera di Marx hanno contestato quest'interpretazione radicale di Althusser, mostrando il perdurare di molte idee giovanili di Marx ne *Il capitale*, ma d'altra parte l'analisi del concetto di Modo di Produzione, svolta da Althusser e dai suoi collaboratori, ha avuto notevole diffusione ed è stata ampiamente utilizzata da storici e scienziati sociali.

Lo scopo della critica degli althusseriani era però anche di mostrare, in polemica con la tradizione marxista, che per Marx non esiste un **oggetto** della storia e *la storia in sé non ha alcun fine*. Lo scienziato marxista deve studiare le motivazioni soggettive individuali nella lotta di classe e nella storia considerandoli come fenomeni oggettivi, determinati dalla struttura, e indipendentemente da ogni considerazione sui valori (ricordiamo che già Weber considerava la vera scienza sociale “libera da valori”).

Althusser però definisce la struttura in modo un po' diverso da Marx: per lui la struttura è il **Modo di Produzione** preso nel suo complesso, che include i tre livelli dell'**economia**, della **politica** e dell'**ideologia**. Ciascuno dei livelli si sviluppa secondo una logica propria: p.es. non si può dedurre *immediatamente* una filosofia (che è un'ideologia) dal rapporto con l'economia del filosofo: la polemica filosofica ha una sua logica che non ha a che vedere con l'economia, e i filosofi ben difficilmente si vendono direttamente alla borghesia. Tuttavia i tre livelli sono tra di loro in rapporto, e anche l'economia subisce le influenze degli altri due, è *determinata* da esse. Ciononostante, è il livello economico quello che *determina in ultima istanza* lo stato della struttura. Tuttavia, è impossibile trarre dalla semplice considerazione del livello economico una previsione del crollo o della crisi finale della struttura capitalistica. Per la prassi politica comunista è necessario conoscere le concrete **congiunture** della storia (intreccio di fatti economici, ma anche politici e ideologici), che non corrispondono ad uno sviluppo storico progressivo, unilineare. Questo è ciò che ha saputo fare Lenin.

Althusser nota anche che nella medesima **formazione sociale** (cioè nella società esistente in un dato periodo in un certo paese) sono presenti *diversi* modi di produzione (come nei paesi capitalisti si sono conservati a lungo aree

ancora caratterizzate dal modo di produzione feudale, così nelle colonie si sono conservati altri antichi modi di produzione). La tendenza a semplificare queste complesse articolazioni ha portato i marxisti spesso a gravi errori politici rispetto alle **congiunture** concrete.

Althusser considera la teoria una forma specifica di pratica, la **pratica teorica**, fornita di sue leggi autonome. Alla fine per lui la filosofia marxista in sostanza è un'analisi epistemologica della pratica scientifica marxista, cioè della teoria economia e della politica elaborate dai comunisti. La sua complessa filosofia così risulta diversa dal materialismo dialettico tradizionale. Il PCF (Partito Comunista Francese) lo accusò di "teoricismo", cioè di aver separato la teoria dalla lotta di classe, considerandola autonoma da essa. Il filosofo ad un certo punto riconobbe la legittimità di quest'accusa e modificò le sue tesi (*Elementi di autocritica*, 1974). A indurlo a questo fu verosimilmente anche il fatto che lo strutturalismo aveva cessato di essere una moda intellettuale, mentre la lotta di classe (certo non grazie al PCF) era esplosa: nel 1968 dopo il maggio degli studenti c'era stato uno sciopero generale, seguito da anni molto agitati. Althusser stesso era sensibile alle discussioni dei maoisti francesi sulla prassi e al decorso della "rivoluzione culturale" in corso in Cina, dove si discuteva proprio sul rapporto tra teoria e prassi.

Nel 1980, Althusser, che soffriva di una grave forma di nevrosi, strangolò sua moglie in un raptus di follia. Riconosciuto infermo di mente, restò rinchiuso per il resto della sua vita. Continuò tuttavia a studiare, rilasciò interviste ad amici e a studiosi e lasciò scritti postumi. La sua filosofia di questo periodo si allontana decisamente dal progressismo tradizionale e si definisce come **materialismo aleatorio**: egli insiste, riprendendo temi di Epicuro, di Machiavelli e di Spinoza, sul fatto che la realtà, pur essendo regolata da leggi in suoi precisi comparti, è tuttavia sempre aperta ad eventi casuali. Come osserva Costanzo Preve, "Althusser non fa che registrare nel mondo rarefatto dei concetti teorici la fine dell'idea della 'necessità' storica del passaggio dal capitalismo al comunismo" (<http://www.kelebekler.com/occ/althusser01.htm>). Il comunismo può così essere pensato come "libera deviazione" (il riferimento è al *clinamen di Epicuro) dello sviluppo del capitalismo, e non più come sua necessità. La possibilità torna ad essere una "occasione", come in Machiavelli.

§ 5. Post-strutturalismo e post-modernismo

Inizia l'“era dei post”.

Althusser, nella prima fase del suo pensiero, pur ispirandosi visibilmente allo strutturalismo, non volle definire strutturalista la sua versione del

marxismo e intese considerarsi un marxista ortodosso. Ma la filosofia francese, pur mantenendo un forte interesse per la società e la storia e anche per Marx, volle battere altre strade, mescolando spesso apertamente fonti di ispirazione diversa.

Accanto allo strutturalismo, già nel corso degli anni Sessanta nella cultura parigina comincia a svilupparsi la tendenza di un “ritorno a Nietzsche”. Egli, come Marx e Freud, anche loro molto amati dal pensiero francese, intendeva svelare il punto di vista umano (potere e desiderio) che sta dietro le teorie tradizionali che si propongono come obiettive e imparziali. In questo spirito nel 1966 Foucault e Deleuze curano l’edizione francese delle opere complete di Nietzsche. Ma Nietzsche non voleva proporre un sistema scientifico, come invece Marx, Freud e gli strutturalisti, e riteneva che ci fosse una pluralità di punti di vista in lotta tra loro.

Verrà così chiamata **post-strutturalismo** una tendenza filosofica che si diffonde dapprima in Francia a partire dagli anni Sessanta-Settanta e poi altrove, e in particolare negli Stati Uniti, e che comprende pensatori diversi, accomunati da un’ispirazione nietzscheana, i quali, abbandonando le pretese scientifiche dello strutturalismo filosofico, riprendono, alla luce di Nietzsche, temi di Freud, di Marx, dello strutturalismo, e, non ultimo, di Heidegger (§ 6 e segg.). Con questa etichetta generica e negativa vengono indicate filosofie anche molto diverse, come ora vedremo.

Il suffisso “post” avrebbe in seguito avuta un’ulteriore fortuna negli anni Ottanta: si parlerà di post-marxismo, ma anche di post-avanguardia (in riferimento alle nuove tendenze artistiche) e soprattutto di post-moderno e di post-modernismo. L’uso del post fa intuire che nell’ultima parte del Novecento le vecchie teorie si sono indebolite e stanno tramontando, ma nessuno si sente di parlare in modo positivo di nuove teorie forti che le sostituiscano.

§ 6. Michel Foucault: la “microfisica del potere”

Per Foucault, diversamente da Marx, il potere non è concentrato solo nella borghesia. Ma, come Marx, egli si oppone anche nella pratica al dominio dell’uomo sull’uomo, e, sempre come lui, non ci spiega per quale motivo compia questa generosa azione.

Michel Foucault (1926-1984), come sappiamo, studiò filosofia all’École Normale Supérieure, dove fu compagno di studi di Althusser, formandosi su Hegel e Marx. Tuttavia non è stato propriamente un filosofo, ma si è occupato delle strutture storiche di lungo periodo per quanto riguarda sia le istituzioni sociali, sia le scienze sociali e la filosofia stessa, che considerava tutti aspetti diversi del **dispositivo del potere**. Egli ha voluto smascherare

FOUCAULT ANALIZZA I “DISPOSITIVI DEL POTERE”, ISTITUZIONALI E IDEOLOGICI.

varie forme di etica apparentemente neutra e disinteressata, al servizio del potere, ma non ha mai teorizzato un'etica filosofica, che potesse spiegare l'azione disinteressata e generosa che egli stesso ha dispiegato nei movimenti per i diritti dei carcerati e dei pazienti ospedalizzati, nel contesto del '68 e del post-68.

I suoi lavori storici mostrano un progetto che si esplicita solo cammin facendo e che prende il nome di "archeologia del sapere" e di "genealogia del potere". La prima opera importante, pubblicata nel 1961, è la *Storia della follia nell'età classica* (età classica per i francesi è il periodo del XVII-XVIII sec.). Nel Medioevo, sostiene Foucault, la follia veniva assimilata alla sfera magico-religiosa e sembrava godere di un trattamento diverso rispetto, ad esempio, ad una malattia come la lebbra. Il lebbroso, infatti, era percepito come un pericolo sociale e quindi espulso dal consesso civile ed emarginato. Con la scomparsa della lebbra nell'Europa occidentale (attorno ai secoli XV-XVII) sarà la figura del folle a sostituire quella del lebbroso nel gesto dell'**esclusione** che l'intera società esercita su alcuni individui. Nell'età classica si verifica quindi quello che Foucault chiamerà "il grande internamento", che adotterà come sue vittime i pazzi fino ad arrivare poi al XIX sec. in cui si attuerà definitivamente la **medicalizzazione** della follia.

L'"età classica" rappresenta una svolta strutturale, un processo storico che ha visto la comparsa del dualismo speculare di ragione/s-ragione, senso/non-senso, normalità/devianza: con Descartes, ad esempio, che identifica la ragione con il metodo, la misurazione, la matematizzazione, e la follia con tutto ciò che non rientra nel campo del calcolabile. L'attenzione di Foucault sarà quindi sempre rivolta al fenomeno storico della *nascita delle "istituzioni totali" come i manicomi, gli ospedali, le caserme, le scuole, le fabbriche*, in cui agisce il **potere**. Esso infatti agisce non solo per escludere e reprimere esercitando violenza, ma anche per assistere, curare, e insieme anche controllare e garantire la sicurezza della società.

Nel 1964 poi Foucault pubblica la *Nascita della clinica*, in cui si fa la storia dell'ospedale e l'"archeologia" dello "sguardo medico": la malattia ed il malato diventano oggetto di studio e di intervento da parte del medico. In questo modo si comprende che per Foucault **sapere e potere possono identificarsi**. Il sapere nasce da un bisogno di intervento pratico del potere, da una **volontà di verità** (◀ Nietzsche, Cap. 6, § 3) che si compenetra con il **potere** e che insieme produce il sapere e, conoscendo, definisce, controlla e domina l'oggetto individuato.

Fase importante del disegno di un'"archeologia del sapere" è la successiva opera *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966). In essa si elabora un'originale teoria delle **epistemi** (alla lettera, scienze), intese come insiemi di codici concettuali inconsci e anonimi, di *a priori* che caratterizzano il sapere in una determinata epoca storica e dentro i quali agiscono i soggetti

I FOLLI, NON ESCLUSI DALLA SOCIETÀ NEL MEDIOEVO, DAL SEICENTO IN POI SONO ESCLUSI E INTERNATI.

DA ALLORA DOMINANO LE DICOTOMIE RAGIONE/SRAGIONE E NORMA/DEVIANZA, SI AFFERMANO METODO E MATEMATIZZAZIONE, SI SVILUPPANO LE ISTITUZIONI TOTALI.

IL SAPERE NASCE DA UNA NECESSITÀ PRATICA DEL POTERE.

L'"ARCHEOLOGIA DEL SAPERE" STUDIA LE STRUTTURE DEL SAPERE (EPISTEMI) CHE SI SUCCEDONO NELLA STORIA IN MODO DISCONTINUO.

conoscenti. Foucault riprende in sostanza l'idea strutturalista di un *salto*, di una *discontinuità* tra una formazione culturale e l'altra.

Le epistemi qui analizzate sono tre:

● Episteme **rinascimentale** (XVI sec.) della *analogia* e della *somiglianza* tra il *microcosmo* e il *macrocosmo* e tra le *parole* e le *cose*, termini tra i quali c'è una sostanziale concordanza: il mago rinascimentale decifra il nostro mondo attraverso le somiglianze e le analogie col mondo celeste, e la natura delle cose è rivelata dalla loro somiglianza con le parole che le indicano, dalla loro capacità di esprimerle in qualche modo.

●● Episteme **classica** (XVII-XVIII sec.) dell'*ordine*, della *misura* e della *rappresentazione*, in cui le *parole non somigliano alle cose ma rappresentano*, "*stanno per*" le cose (divorzio tra parole e cose); la filosofia della natura crea *tassonomie* e classificazioni rigorose degli oggetti indagati e predomina l'ordine spaziale geometrico della materia come *res extensa*: è l'età del meccanicismo moderno.

●●● Episteme **moderna** (XIX sec.): segna la nascita vera e propria delle *scienze umane* che, per la prima volta, hanno come *oggetto* l'uomo in quanto *vive, lavora, parla* e che sono la *biologia*, l'*economia politica*, la *linguistica*; in queste predomina la dimensione storica e il tempo. Dopo secoli di discorsi sull'uomo, solo adesso l'uomo è davvero al centro del sapere.

In questa "archeologia delle scienze umane", quindi, Foucault sostiene che l'**uomo**, in quanto creazione ed oggetto di queste, sia un'invenzione recente e che anzi, ormai, si possa finalmente scriverne l'epitaffio. La sentenza nicciana "Dio è morto" per il nostro autore equivale a "l'uomo è morto" (forse potrebbe svilupparsi una nuova episteme che ne fa a meno). Questa idea della morte dell'uomo, quale si era venuto definendo nel XIX secolo, fa di Foucault uno degli oppositori della "filosofia del soggetto", che era dominante in Francia grazie all'esistenzialismo e alla ripresa dei temi del giovane Marx (◀ Cap. 15, § 5). Foucault rifiuta non solo l'umanesimo esistenzialista, ma in genere l'idea che sulla base della "natura umana" si possa stabilire ciò che è giusto o ingiusto, che l'Uomo debba valere come norma per l'individuo. Per lui non ha senso la lotta marxista del proletariato "classe universale", ma solo la lotta dei singoli contro il potere.

L'opera in cui la "genealogia del potere" è ben esplicitata è *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975) in cui Foucault, come storico, fa risalire la nascita della prigione come "istituzione totale" alla fine dell'età classica (XVIII sec) e agli inizi di quella moderna (XIX sec). Nel Medioevo le punizioni e le esecuzioni che colpivano chi attentava alla figura del sovrano si caratterizzavano per la loro spettacolarità ed efferatezza in quanto miravano innanzitutto al corpo del condannato. A partire dall'età classica però ci si è concentrati maggiormente sul problema di garantire maggiore sicurezza dal crimine alla società intera. Nasce l'istituto della prigione che vuole disciplinare il condannato attraverso

L'E. RINASCIMENTALE SI BASA SU ANALOGIA E SOMIGLIANZA, L'E. "CLASSICA" SU ORDINE, MISURA E RAPPRESENTAZIONE, L'E. MODERNA SULLA STORIA E HA PER OGGETTO L'ATTIVITÀ DELL'UOMO.

L'UOMO (L'UMANITÀ) STUDIATO DALL'EPISTEME MODERNA È MORTO. NON HA SENSO FONDARE LA GIUSTIZIA SULLA "NATURA UMANA".

DALLA PENA CHE COLPISCE LA CARNE AL CARCERE CHE ISOLA E CONTROLLA IL CONDANNATO.

NEL PANOPTICON
IL TIMORE DEI
GUARDIANI SPINGE IL
RECLUSO AD AUTO-
CONTROLLARSI.

TUTTI PARTECIPANO
AL POTERE NELLA
MISURA IN CUI "POS-
SONO" QUALCOSA.
IL POTERE NON È UN
SOGGETTO PRECISO,
MA UN RETICOLO DI
RELAZIONI.

IL POTERE AGISCE
ATTRAVERSO ISTI-
TUZIONI, PRATICHE,
SAPERI, IDEOLOGIE,
SENSO COMUNE,
ECC.

LA CHIESA
CATTOLICA, CHE
COLPEVOLIZZA IL
SESSO, NE HA FATTO
PER LA PRIMA VOLTA
UN GRANDE OGGET-
TO DI DISCORSO,
A PARTIRE DAL
CONFESSIONALE.

pratiche di controllo più efficienti e meno cruento. In questo modo si è pensato quindi ad attenuare la violenza dello Stato e a punire meno per punire meglio.

Il modello ideale è quello che emerge nell'utopia architettonica del *Panopticon* di Bentham. Si tratta di un edificio semicircolare in cui sono collocate le varie celle dei detenuti con una torretta centrale, in cui si trova il sorvegliante che vigila e vede, ma non viene visto. In questo modo *ciascun prigioniero è reso docile* da questo **dispositivo** e diviene capace in definitiva di autovigilarsi. Foucault può quindi affermare che "l'anima è la prigioniera del corpo" rovesciando la millenaria concezione platonica che sosteneva invece il contrario.

In questo saggio, che per alcuni studiosi è il suo capolavoro, Foucault chiarisce molto bene la sua concezione del potere. *Il potere non è da intendere come **sostantivo** ma piuttosto come **verbo***. Ciò significa che potere non è qualcosa che alcuni possiedono come un patrimonio esclusivo, ma è tutto ciò che può produrre effetti sociali; il potere, non ha una sostanza propria: esso consiste in rapporti plurali di forza, in *relazioni di potere*. Non è **monocratico* ma **poliratico*, non è *globale* ma *locale*; consiste in un reticolo di *relazioni di potere*. Non agisce solo nella direzione *alto/basso* (sovrano/sudditi), ma si dirige dappertutto *orizzontalmente*, penetrando capillarmente nella società.

Il potere agisce anche in modo anonimo attraverso "**dispositivi**", che sono costituiti dal funzionamento combinato di edifici (come il Panopticon), istituzioni (leggi, polizie, tribunali), pratiche concrete (come la modalità di sorveglianza del Panopticon), conoscenze scientifiche, ideologie e credenze del senso comune che rendono possibile queste pratiche.

§ 6.1. Il ritorno del soggetto

A partire da *La volontà di sapere* (1976) Foucault inizia il suo progetto di una *storia della sessualità*, che consiste in una sorta di *archeologia della psicoanalisi* come forma di sapere impostasi nel Novecento. Il suo obiettivo polemico è la concezione tipica del sesso che, secondo pensatori come Marcuse (◀ Cap. 15, § 3.6) e Wilhelm Reich (1897-1957), sarebbe caratterizzato, nel mondo borghese, dalla *repressione* e dalla *censura*. Per *sessualità* Foucault intende qui il **discorso sul sesso** e non il sesso in quanto sfera psicofisica del piacere e del desiderio. Ebbene, rovesciando la prospettiva, Foucault, dopo aver condotto una dettagliata analisi storico-documentale dell'opera della Chiesa cattolica post-tridentina e della pratica della confessione, perviene alla conclusione che di sesso se n'è parlato *troppo* e non troppo poco. Nella pratica cattolica del confessionale infatti viene fatta emergere per la prima volta la sessualità, un fenomeno che si nascondeva agli occhi del sapere-potere delle precedenti epoche. Questi discorsi quindi non erano tanto il prodotto di un'interdizione sul sesso quanto piuttosto un dispositivo

di stimolo. Il **sapere-potere** agisce *anche* in questo modo per modellare le esistenze dei soggetti e per controllarli meglio.

Nei volumi che concludono l'indagine sulla sessualità alla vigilia della sua morte, Foucault si occupa dell'etica sessuale degli antichi. Per loro (i greci e la Roma delle scuole ellenistiche) nella sfera del desiderio e del piacere non c'è un pericolo, ma l'occasione di una **cura di sé**, che porta alla "scultura" della statua del proprio sé, al proprio perfezionamento, tipico di un'originale **estetica dell'esistenza**. Questa etica estetica sarà estranea al monaco cristiano che, nella considerazione della sfera del sesso, si educa invece alla rinuncia e alla salvezza. In queste sue ultime opere l'attenzione del nostro autore, che aveva negato, sulla scia di Nietzsche, che il soggetto abbia una forma o una struttura, si concentra invece sempre più proprio sul problema della **costituzione del soggetto**, tema legato alla cura di sé e alla formazione estetica di sé.

PER GLI ANTICHI, CI SI OCCUPA DEL SESSO PER MOTIVI ESTETICI, PER AVER CURA DEL PROPRIO SÉ.

§ 6.2. L'individuo ridotto a capitale umano dal neoliberismo

Infine, ricordiamo i suoi ultimi corsi al Collège de France, tenuti alla fine degli anni Settanta e pubblicati postumi. Qui ha abbozzato interessanti analisi sul ***neoliberalismo** (nuova sintesi di liberalismo e liberismo portata avanti tra gli altri da Von Hayek, ► Cap. 19, § 5), che sarebbe diventato la concezione dell'uomo quasi ovunque dominante nel "pensiero unico" del mondo globalizzato.

Il ***neoliberalismo** per Foucault non è semplicemente una teoria economica (***neoliberalismo**), ma una componente dei dispositivi di potere dello Stato attuale. Nella visione neoliberale i comuni lavoratori non hanno interessi in conflitto con quelli dei capitalisti (come sostengono non solo i marxisti, ma perfino molti liberali), ma sono essi stessi capitalisti, in quanto possessori di se stessi come **capitale umano**. *Sia le loro competenze lavorative, sia la loro stessa costituzione fisica sono un capitale da spendere sul mercato e da cui ricavare profitto.* La **biopolitica** come governo dei corpi dei cittadini è così un'esigenza dello Stato capitalistico, dice Foucault. Il neoliberalismo, però, rifiuta l'intervento diretto dello Stato nell'economia e nella politica sociale. *L'unica politica sociale efficace è la crescita economica*, che sarebbe garantita dalla politica anti-inflazionistica della banca centrale. Essa dovrebbe permettere ai cittadini attivi (ai vari capitali umani) di **tutelarsi da soli dai rischi** (è la vecchia nozione moderna di **progresso**: la crescita economica generale del mercato è la condizione per rendere possibile l'arricchimento e la felicità dei singoli).

PER IL NEOLIBERALISMO OGNI INDIVIDUO PUÒ CONSIDERARE SE STESSO (CORPO, MENTE, ASPETTO, CAPACITÀ) COME CAPITALE UMANO SU CUI INVESTIRE.

§ 7. Lacan: l'inconscio è strutturato come un linguaggio

L'identità dell'individuo nasce quando il bambino nello specchio vede se stesso e il sorriso della madre che l'ha in braccio.

LACAN, PSICHIATRA,
È CONTRARIO
ALLA SPIEGAZIONE
ORGANICISTA DELLA
MALATTIA MENTALE.

Jacques Lacan (1901-1981), psichiatra di formazione, occupandosi fin dalla sua tesi della psicosi, ne rifiuta la spiegazione organica, allora corrente, dandone invece una spiegazione culturale.

L'IDENTITÀ DIPENDE
DAL RICONO-
SCIMENTO. NOI
DESIDERIAMO
INCONSCIAMENTE DI
ESSERE DESIDERATI.

Divenuto poi anche psicanalista, a Parigi negli anni Trenta e Quaranta risente fortemente dell'influenza del *surrealismo, della fenomenologia e dell'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre. Assiste, con altri importanti intellettuali, alle lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel (◀ Cap. 9, § 5). Da esse trae l'idea che *l'identità del soggetto nasca dal riconoscimento dell'altro*. Perché il bambino tra gli 8 e i 16 mesi, portato dalla madre davanti allo specchio, ha dei gridolini di esultanza? Secondo Lacan egli finalmente riesce a riconoscere se stesso come un essere intero autonomo, diverso dalla madre, e insieme gode del compiacimento della madre stessa. Partendo da qui, la visione psicanalitica di Lacan non fa centro sul desiderio dell'oggetto sessuale. Per lui **il desiderio inconscio è desiderio del desiderio dell'altro** (di essere riconosciuti-desiderati dall'altro).

SECONDO LACAN,
FREUD HA SCOPER-
TO CHE L'INCONSCIO
È STRUTTURATO
COME UN LINGUA-
GIO.

Negli anni Cinquanta, attraverso l'amico Althusser e Lévi-Strauss, conosce le tematiche strutturaliste, studia Saussure e diventa amico del grande linguista Roman Jakobson.

Parla allora della necessità per la psicanalisi di un autentico “ritorno a Freud” e critica gli psicanalisti che privilegiano ingenuamente il soggetto, pretendendo che l'analisi sia una piena sottomissione dell'inconscio irrazionale all'Io cosciente. Per lui invece Freud ha scoperto che **l'inconscio è strutturato come un linguaggio**, come una scrittura, che ha sue regole e una sua razionalità, e analizzarlo significa comprenderne le leggi interne e decifrare il modo in cui esso si rivela all'io cosciente.

L'ANALISTA ASSISTE
IL NEVROTICO NELLA
SUA AUTO-INTER-
PRETAZIONE.

Tuttavia Lacan non può essere definito un “filosofo strutturalista”, vuoi perché non condivide le radicali pretese scientiste e antisoggettiviste di Lévi-Strauss e di Althusser, vuoi perché piuttosto che alla filosofia appartiene al campo della pratica terapeutica. Ed è convinto che l'analista non porti all'analizzato dall'esterno un'interpretazione definitiva, basata sul suo alto sapere, ma assista quest'ultimo (che chiama anche *l'analizzante*) nella propria auto-interpretazione.

Ad ogni modo questo non-filosofo influenzerà potentemente molti filosofi. Peraltro le opere di Lacan (in gran parte trascrizioni di seminari orali rivolti agli analisti e frequentati a un certo momento anche da intellettuali e studenti sessantottini contestatori) non si rivolgono direttamente al pubblico degli

“analizzanti”, ma a quello degli analisti e degli studiosi, e fanno uso di un linguaggio metaforico, oscuro, faticoso e barocco.

§ 7.1. I discorsi dell'inconscio

Lacan, abbiamo detto, individua l'origine delle psicopatologie nella dimensione storico-culturale e non in quella neuro-fisiologica. In alcuni seminari e conferenze tra il '68 e il '72 – sono gli anni della contestazione in cui gli studenti gli chiedono se “la sua psicanalisi è conservatrice o rivoluzionaria” – mette a fuoco alcuni “discorsi dell'inconscio” che riguardano la relazione di potere con l'altro. Semplificando, il **Discorso del Padrone** è quello che mi proibisce il godimento e mi obbliga autoritariamente all'obbedienza della norma. Il **Discorso del Sapere o dell'Università** è quello che mi impone dall'alto del suo sapere universale la sua interpretazione della mia particolarità soggettiva. Il **Discorso dell'Isterica** invece è quello di chi cerca semplicemente la verità, il significato vero del suo sintomo. Ma non sarà il **Discorso dell'Analista** (di quello autentico) che glielo svelerà in modo definitivo, come pretende di fare il sapiente universitario: l'analista accetta la *dignità di discorso* che ha il *sintomo isterico*. Nell'analisi è il sintomo stesso che vuol prendere la parola, e stimola l'analizzante a produrre una sua propria interpretazione.

A questi quattro discorsi – due dalla parte del potere e due che vi si oppongono – Lacan ne aggiunge poi un quinto, il **Discorso del capitalista**, che è una specie di attualizzazione del Discorso del padrone. Il Capitalista non usa più il registro autoritario del Discorso del Padrone, ma invece invita al **godimento senza limiti**. Questo godimento senza limiti è quello del consumatore che, una volta consumato un prodotto, corre dietro ad un altro, in un circolo continuo.

Un altro tema di Lacan è quello della cosiddetta “evaporazione del padre”. Il padre nella nostra cultura ci è dato come **simbolo** della norma e del limite. E quindi i genitori (entrambi, indipendentemente dal sesso), o qualunque altro educatore, educano “nel nome del padre” il bambino a darsi una disciplina ed un limite, a interiorizzare il padre (Freud parlava della capacità di dominio sulle pulsioni). Lacan e la scuola lacaniana indicano nell'*attenuarsi progressivo nella famiglia e nella società* di questa *funzione paterna* (il riferimento ovviamente non è al padre in senso letterale) uno dei motivi centrali della *crisi culturale, sociale e psicologica* della società attuale. L'evaporazione del padre e il godimento *senza limiti* (e senza vera soddisfazione) sono due lati della stessa medaglia.

§ 7.2. L'influenza di Lacan

Quali, dopo il declino dello strutturalismo, sono le ragioni del successo persistente di Lacan non filosofo tra i filosofi post-strutturalisti, post-heideggeriani e in genere *continentali? Una può essere che Lacan non ha mai ab-

IL “DISCORSO DEL PADRONE” (AUTORITARIO) SI TRASFORMA NEL “DISCORSO DEL CAPITALISTA” (CONSUMISTICO) DEL GODIMENTO SENZA LIMITE.

NELLA SOCIETÀ ODIERNA IL “PADRE” (COME SIMBOLO DELLA NORMA E DEL LIMITE) STA “EVAPORANDO”.

bandonato, nemmeno nel periodo “strutturalista”, la visione sartriana e heideggeriana del soggetto. Per lui il soggetto non è un concetto inutile o privo di senso. Il soggetto umano è “manque à être”, un’espressione che potrebbe essere interpretata come pura “mancanza di essere”, come nulla, dunque, ma che per lui significa piuttosto che esso “non è né essere né non-essere, ma è del *non-realizzato*”. Il soggetto non riesce mai a realizzare se stesso, a cogliere il senso del suo essere, e ciò che può fare l’analisi è renderlo cosciente di questa inevitabile non realizzazione.

Questa inclinazione filosofica non toglie affatto la centralità dell’azione terapeutica per i lacaniani. In particolare in Italia Massimo Recalcati ha indagato il nesso tra le trasformazioni della società e le trasformazioni del sintomo, e ha recentemente sviluppato studi ed interventi su bulimia e anoressia, tipici mali contemporanei.

§ 8. Gilles Deleuze: un uso sovversivo della filosofia

Gli individui per Deleuze non sono altro che “macchine desideranti”.

UN RADICALE FILO-
SOFO FRANCESE.

Il filosofo Gilles Deleuze (1925 – 1995) lavora come docente universitario in una Parigi in grande fermento dal punto di vista culturale e politico negli anni delle grandi proteste studentesche. Lui stesso verrà preso come punto di riferimento da movimenti sovversivi ed esponenti della contro-cultura. Condivide con molti pensatori suoi contemporanei come Foucault (◀ § 6), Marcuse (◀ Cap. 15 § 3.6), Derrida (▶ § 9) e l’amico psicanalista Felix Guattari, un’impostazione critica nei confronti di una società capitalista vista come inevitabilmente sottomessa a meccanismi di stampo repressivo che limitano la libera e vitale espressione della potenza individuale. Come molti di questi pensatori, anche Deleuze non si considera incasellato in una corrente o post-corrente filosofica specifica. Deleuze affronta direttamente la questione confrontandosi con le autorità di Marx e Freud, oltre che di Platone e di Hegel, per sottolineare i rischi in cui può incorrere una filosofia rivoluzionaria quando si chiude in se stessa e si cristallizza in scuole di pensiero dogmatiche.

DELEUZE OPPONE
IL PENSIERO
RIZOMATICO (NON
SISTEMATICO) AI
SISTEMI AD ALBERO.

Inutile sforzarsi di tenere in piedi una visione verticale, ordinata, sicura e gerarchizzata, entro cui ricondurre leggi e fenomeni. Così viene meno ogni carica eversiva del pensiero. È necessario accettare, come fa Nietzsche, l’infinita pluralità dei punti di vista entro cui si dispiega il senso della realtà innanzitutto come un dato di fatto e successivamente come un’opportunità di arricchimento del proprio mondo.

Deleuze usa come metafora il **rizoma**, un fusto orizzontale che in certe piante si sviluppa appena sottoterra, ramificandosi disordinatamente in tutte le direzioni e anche ricongiungendosi e fondendosi. La **concezione**

rizomatica del pensiero proposta dal filosofo francese rappresenta una via alternativa al modello “ad albero” di Cartesio fatto di ramificazioni lineari in qualche modo prevedibili, e perciò rassicuranti. Questo modello razionale, che dalle radici metafisiche fa sviluppare il tronco della fisica e i rami di tutte le scienze, ha un intento totalizzante che è presto tradito dall'accadere disordinato della vita in ogni nuovo incontro. Il rizoma, ovvero la pluralità orizzontale di prospettive differenti sul mondo in relazione tra loro in cui si confondono le singole individualità, è in contrasto con qualsiasi visione rigidamente gerarchica che procede solo attraverso nodi e biforcazioni. Di fronte alla scelta di un precursore tra Marx, Freud e Nietzsche, indicati da Ricoeur come maestri del sospetto, che vogliono smascherare gli interessi nascosti dietro le idee (► Cap. 20, § 7), Deleuze è chiaro: “Può ben darsi che Marx e Freud siano l'alba della nostra cultura, ma Nietzsche è un'altra cosa, è l'alba di una contro-cultura”. Deleuze dunque è uno dei protagonisti della contemporanea *Nietzsche-Renaissance*, che interpreta il filosofo tedesco in senso anarchico antiautoritario.

Deleuze arricchisce la sua filosofia rivoluzionaria confrontandosi con alcuni pensatori del passato in cui riscopre un'affinità, come ad esempio gli stoici, Leibniz, Bergson, il già citato Nietzsche e Spinoza. Agli ultimi due filosofi dedica opere che ben rappresentano lo stile con cui procede nel confrontarsi con i classici: in trattati come *Nietzsche e la filosofia* (1962), *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968) e *Spinoza. Filosofia pratica* (1970), è difficile definire i limiti entro cui veste i panni neutrali dello studioso. Deleuze coglie spesso l'occasione per dare spazio alle proprie riflessioni senza badare troppo al rigore storico-critico. Piuttosto che al chiarimento di specifiche questioni interpretative irrisolte, l'impegno di Deleuze sembra essere volto ad innescare **un dialogo vivo con filosofi del passato** che lo stimola a concettualizzare e problematizzare la sua prospettiva.

DELEUZE INTERPRETA NIETZSCHE E SPINOZA.

§ 8.1. Deleuze e Guattari: capitalismo e schizofrenia

Le implicazioni politiche di una filosofia apparentemente innocua sono dichiaratamente sovversive: l'impegno filosofico di Deleuze si concretizza nella pubblicazione dei due volumi di *Capitalismo e schizofrenia* scritti in comunione con lo psicanalista francese **Felix Guattari**: *Anti-Edipo* (1972) e *Mille piani* (1980).

L'interpretazione psicanalitica, che vuole ridurre le preziose intuizioni dell'esistenza della libido e dell'inconscio a rigidi schemi interpretativi sempre pronti all'uso, è un caso emblematico di quelle teorie totalizzanti che non possono che naufragare. Le forzature del sistema interpretativo freudiano vengono smascherate da Deleuze e Guattari.

È il caso emblematico dell’**“Uomo dei lupi”**, un paziente russo affidatosi a Freud per una grave depressione e stitichezza. In un sogno infantile d'ango-

L'ANTI-EDIPO CONTESTA LA PSICANALISI.

scia, il russo era stato turbato dallo sguardo fisso nei suoi occhi di un gruppo di lupi bianchi fermi immobili sopra al noce fuori dalla sua finestra. Freud immagina una relazione tra la nevrosi del paziente, lo shock presente nel sogno e un evento traumatico avvenuto realmente, ovvero un atto sessuale tra i genitori osservato inavvertitamente dal giovane in tenera età.

Invece che spingersi ad inventare un complesso edipico irrisolto, è più plausibile ammettere il fatto che non possiamo che confrontarci con una moltitudine di fattori, con un inconscio produttivo e con un delirio cosmico. Nel caso dell'Uomo dei lupi **Freud riconduce forzatamente la molteplicità del desiderio ad un'unità**: sei o sette lupi diventano un solo padre; desiderio, sessualità e amore sono ridotti ad un "pietoso segretuccio familiaristico".

Freud e i suoi adepti sbagliano quando *riducono la complessità della vita psichica di un individuo e le questioni relative alla sua salute mentale ad un fatto personale*, indagando solo le esperienze traumatiche vissute nel contesto familiare *senza ricorrere ad analisi sociali e storiche*. Allo stesso modo è un errore concepire l'inconscio come un luogo statico in cui sono sepolti ricordi, invece che un sistema diveniente, produttivo e che si riorganizza costantemente.

Deleuze intende scuotere il pensiero freudiano dalle fondamenta per liberare il campo a chi vuole aprire nuovi spazi di creatività, per dare a sé e ad altri la possibilità di esprimere una potenza libera e vitale.

Con lo stesso intento lavora in collaborazione con Guattari a *Mille piani*, un'opera complessa e stratificata. Il capitalismo è concepito come un sistema che inevitabilmente mira a reprimere la potenza vitale degli individui, **macchine desideranti** spinte dalla forza del desiderio. Il potere dello stato capitalista, nella sua duplice funzione di garante del buon funzionamento economico-finanziario e di detentore del potere repressivo, può e deve essere messo in dubbio dagli artisti, dai filosofi e da tutti coloro che, in termini deleuziani, si comportano come **macchine da guerra** nei confronti del potere precostituito.

Una filosofia rivoluzionaria non deve imbrigliare l'impulso creativo delle persone. Eviterà perciò di fornire una fotografia di come dovrà essere la società utopica verso cui tende, che dev'essere aperta alla vita e alle differenze.

§ 9. Derrida e la decostruzione della metafisica

A chi gli ha chiesto una volta "che cosa non è la decostruzione", Derrida ha risposto: tutto! E alla domanda "che cosa è la decostruzione", invece ha risposto: nulla!

(da *Lettera a un amico giapponese*, in *Psyché, invenzioni dell'altro*, Milano 2009, Vol. 2 pag. 12)

GLI INDIVIDUI,
MACCHINE
DESIDERANTI, SI
RIBELLANO CONTRO
LA REPRESSIONE
DEL DESIDERIO.

DERRIDA È UNO
DEGLI AUTORI
PRINCIPALI DELLA
NIETZSCHE-RENAIS-
SANCE

Il clima culturale europeo degli anni Sessanta-Settanta è dominato da una

Francia che con la grande stagione dell'Esistenzialismo e con quella dello Strutturalismo tiene a battesimo un movimento di critica sociale e filosofica denominato *Nietzsche-Renaissance*, grazie a Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Foucault e Jacques Derrida: si assiste, qui, a un ritorno alle nietzschiane intenzioni di demistificazione delle strutture ideologiche della civiltà occidentale. A fronte delle problematiche della geopolitica che segue la fine del secondo conflitto mondiale, caratterizzata dalla "guerra fredda" tra gli imperialismi di Stati Uniti e Unione Sovietica, la *Nietzsche-Renaissance*, con Derrida in particolare, sviluppa una critica radicale della tradizione filosofica occidentale da Platone in poi, considerata alla stregua di un vero e proprio imperialismo ideo-teologico.

Jacques Derrida (1930-2004), ebreo algerino di famiglia divenuta francese già nel 1870, arriva a Parigi dall'Algeria nel 1949 e giunge alla notorietà internazionale tra il 1963 e il 1975 con opere quali *"Della Grammatologia"*, *"La voce e il fenomeno"* e *"La scrittura e la differenza"*. In questi testi l'autore svolge un'opera di *"decostruzione"* della metafisica platonico-aristotelica, fondata com'è sul concetto di "presenza", che dà luogo a una vera e propria *"metafisica della presenza"*: il concetto di "presenza" assurgerebbe, allora, per Derrida, a fondamento ontologico di un progetto di dominio culturale e politico che giunge a compimento con la fenomenologia husserliana (il fenomeno è ciò che è nella presenza o che può essere reso **presente** alla coscienza).

Le intenzioni derridiane non sono diverse da quelle della "Destruktion" heideggeriana: se Heidegger voleva fare tabula rasa dei concetti del pensiero metafisico platonico-aristotelico grazie alla differenza ontologica, Derrida, non vuol fare nulla di diverso, ma si rende conto, dice, di avere un limite nello stesso linguaggio di cui è costretto a servirsi, e che Heidegger, come Husserl, non avrebbero messo a tema; un linguaggio strutturato sugli stessi concetti che hanno dato luogo alla Metafisica tradizionale, sicché egli comincia col sottrarsi programmaticamente; ne è esempio la risposta contenuta nella citazione posta all'inizio di questo paragrafo (la domanda filosofica per eccellenza: "che cosa è?"), domanda le cui risposte derridiane "tutto" e "nulla" di fatto sono tutto ciò che possiamo realmente dire dell'essenza di qualcosa, per le ragioni che vedremo

Con "decostruzione" si dovrà intendere solo una semplice pratica di lettura dei testi filosofico-letterari e di scrittura che sappia riconoscere la genesi dei concetti della Metafisica nelle strutture di dominio, culturale e politico, della storia occidentale dai Greci, e viceversa: il linguaggio, per Derrida, ottempera a una funzione di controllo sul soggetto stesso che lo usa. Ciò comporterà l'impegno programmatico a un lavoro intellettuale "di principio", che contrasti ogni forma di discriminazione e di menzogna con ciò aprendo, nel discorso, spazi che sappiano rifiutarsi all'omologazione e a ogni chiusura e preclusione dell'*alterità*. Non è, secondo Derrida, una battaglia facile, pur in un destino

INVECE DELLA
DISTRUZIONE DELLA
METAFISICA (HEI-
DEGGER), DERRIDA
NE PROPONE UNA
DECOSTRUZIONE.

CON "DECOSTRU-
ZIONE" SI PUÒ
INTENDERE LA
PRATICA DI APRIRE
SEMPRE NUOVE
INTERPRETAZIONI
DEL DISCORSO.

di inevitabile decadenza della Metafisica. Infatti, il linguaggio della metafisica è, per Derrida, lo stesso linguaggio che usiamo tutti i giorni, allorché interpretiamo la Storia servendoci, come non possiamo non fare, dei concetti appresi, comuni, condivisi, con la loro relativa scala gerarchica valoriale: contro questa chiusura omologante dell'indagine filosofica tradizionale, che ci viene offerta a partire dalla lezione platonica, la decostruzione si batte smembrando il discorso filosofico con l'intento di mostrarne le interne debolezze e contraddittorietà, nonché lo scopo suo ultimo, in nulla diverso da quello di una qualsiasi teologia: l'esistenza di un Principio primo e ultimo, Dio.

La storia della metafisica, dai presocratici a Heidegger, ricorda Derrida, ha sempre assegnato al Logos l'origine della **verità**: *il Logos è la coscienza dell'intendersi parlare nella Voce che siamo: qui abiterebbe, dice tutta la tradizione filosofica, la verità stessa col suo darsi in una presenza piena e attuale a sé stessi, identità immediata del dire l'essere e dell'essere che si dice*. Sono Platone e Aristotele i responsabili dell'idea che la Voce presieda alla costituzione della Coscienza e della Conoscenza e del primo stabilimento della Verità sull'essere.

Aristotele scrive: "I suoni emessi con la voce sono i simboli degli **stati dell'anima** e le parole scritte i simboli delle parole emesse con la voce".

Gli "stati dell'anima", dunque, per Aristotele sono il primo e **naturale** effetto dell'azione del mondo su di noi, il punto più prossimo alla purezza della verità intesa come *adaequatio* (congruità, corrispondenza), perché li simbolizziamo in modo del tutto naturale, senza un medium, come fosse l'anima stessa a parlare nel suono della nostra Voce (in greco **Phonē**). Scrive Derrida, in *Della Grammatologia*, che per la tradizione filosofica a partire da Platone, la voce è "produttrice dei primi simboli, ha un rapporto di prossimità essenziale e immediata con l'anima. Produttrice del primo significante, non è un semplice significante fra altri. Essa significa lo stato d'anima che a sua volta riflette – o riflette su – **le cose per rassomiglianza naturale**. [...] La voce è nel punto più vicino al significato, cosicché ogni significante e anzitutto il significante scritto, ne sarebbe derivato" (J. Derrida, *Della Grammatologia*, Milano 2012, pp. 29-30).

La posizione privilegiata della Phonē, nota Derrida, è un momento inevitabile della storia dell'interpretazione dell'essere: noi ci sentiamo parlare attraverso la Voce, che è un significante o immagine acustica non esteriore a noi. Essendo anzitutto una nostra rappresentazione mentale, la Voce non è parte del mondo empirico e per essere non dipende da circostanze contingenti, come accade per esempio con la Scrittura, che necessita della mediazione di penna, foglio e infine di un lettore. Il dominio della Phonē ha dunque caratterizzato un'intera epoca della storia del mondo occidentale, ed è a partire da essa che si è generata l'idea di "mondano" e di "non mondano", di "interiore" e di "esteriore", di "trascendentale" e di "empirico", ecc.

PER LA METAFISICA
IL LOGOS, COSCIEN-
ZA E PRESENZA
A SE STESSI NEL
DISCORSO, È IL FON-
DAMENTO DELLA
VERITÀ.

La Voce, presenza a sé eletta a segnoificante per eccellenza, ha posto ogni altro segno significativo in condizione secondaria. Grazie a tale gerarchizzazione segnica, sorta sulla base dell'idea di *dentro-fuori* ricavata dalla Voce, monologo interiore e sostanza fonica, segno come si è detto non mondano e non esteriore alla coscienza, si sono formate tutte le coppie antitetiche che attraversano e sono il nutrimento dei concetti dell'occidente filosofico, e non solo: Ideale-Reale, Finito-Infinito, Natura-Cultura, Concetto-Oggetto, Essere-Avere, Trascendente-Immanente, Dio-Uomo, ecc. Non che queste coppie siano da ripudiare di per sé, nota Derrida (non si esce dal linguaggio della metafisica), ma lo è certamente la loro gerarchizzazione, che pone sempre il secondo termine in condizione derivata e secondaria rispetto al primo: questo accade, esempio per eccellenza, su cui Derrida ha speso gran parte della sua opera, per l'antitesi, discussa da Platone nel *Fedro*, tra Voce e Scrittura, tra parola viva, la prima e parola morta, la seconda: inevitabile aver prediletto la prima, nota Derrida, perché è l'istanza "teologica" che domina il pensiero profondo del platonismo e per questo cercherà in tutta la sua opera di rovesciare tale istanza teologica, che pone un "primum" e un "secundum" anche nell'ordine valoriale, addirittura arrivando ad attribuire alla Scrittura l'origine dello stesso linguaggio.

In tutto la tradizione, la Scrittura è abbassata al ruolo di imperfetta e inautentica mediatrice della Voce. Platone, nel *Fedro*, la dichiara incapace di rispondere da sé quando viene interrogata perché orfana del padre suo, l'autore dello scritto che, dopo averla generata nel pensiero e nella sua voce, l'ha abbandonata al suo destino nelle parole scritte su un supporto, cartaceo o d'altro genere: il rapporto è quindi di vita (presenza, voce), contro morte (assenza, scrittura). Questa condanna della scrittura a fronte della presenza viva della voce, porta Derrida a parlare di **fono-logo-centrismo occidentale**, un etno-centrismo del Logos a scapito di una realtà che il Logos, la razionalità, non è in grado di abbracciare, perché sfuggente nel continuo rinvio di un senso ultimo, mai raggiunto e raggiungibile.

Al vaglio della lettura decostruttiva derridiana finisce, tra gli altri, la Linguistica Generale di Ferdinand de Saussure quando, posta la Lingua in un sistema puramente *arbitrario* di differenze – per il quale un segno acquista un significato solo per effetto della sua relazione differenziale con gli altri segni – Saussure insiste nell'inveterata esclusione della Scrittura dalla scienza linguistica a favore della lingua parlata. Con ciò si mantiene fedele alla dualità gerarchizzata propria della metafisica, ma cadendo in una contraddizione, perché se il significato è davvero frutto della relazione segnica, esso è in qualche modo del tutto arbitrario, cioè frutto di una scelta cosciente, di una decisione che assegna un tale significato a una tale relazione, ma con ciò stesso, allora, non potranno esistere, in via di fatto e di principio, diritti o priorità maggiori da accampare da parte di quello verbale piuttosto che di quello

IL DOMINIO DELLA VOCE-LOGOS, SEGNO SIGNIFICANTE PER ECCELLENZA, HA POSTO OGNI ALTRO SEGNO IN POSIZIONE SUBORDINATA (FONOLOGO-CENTRISMO).

PER PLATONE LA SCRITTURA È UN MESSAGGIO MORTO, INERTE, MENTRE SOLO IL LOGOS-VOCE È VIVA PRESENZA.

L'ORIGINE DEL SENSO DEI SEGNI STA NELLA LORO DIFFERENZA.

LE COSE STESSE
SONO SEGNI,
PER DERRIDA E I
SEGNI RINVIANO
L'UNO ALL'ALTRO
ALL'INFINITO, SENZA
UN'ORIGINE. C'È
UN'INFINITA "DIS-
SEMINAZIONE" DEI
SIGNIFICATI.

scritto. L'errore fondamentale di Saussure è stato, però, quello di non aver saputo vedere che se il significato è dato solo ed esclusivamente grazie alla "differenza" tra i segni, allora esso deve oscillare continuamente tra un "già" e un "non ancora".

Sarà utile, per comprendere ciò che Derrida intende con il "già e non ancora", tenere in considerazione che egli riprende il modello della conoscenza elaborato da Charles Peirce, nel quale il rapporto tra soggetto e oggetto è sempre mediato da una catena indefinitamente estesa di rinvii segnici.

Con ciò, il rinvio che il significante (il segno) opera verso il significato (la cosa, l'oggetto), è un rinvio non da segno a cosa – nella quale il processo della significazione immagina di potersi acquietare in un termine finale, l'oggetto, bensì da segno a segno. Peirce, infatti, sosteneva che i soggetti si riducono ai segni che utilizzano per comunicare e che le cose stesse possono essere a loro volta segni di ulteriori oggetti: il fumo, per esempio, è segno del fuoco, come il fuoco è segno del calore o di un incendio. Così **la cosa stessa è per Derrida come per Peirce un segno**, rinviando anch'essa ad altro, e ogni cosa reca insomma in sé un rinvio ad altro da sé.

Se possiamo parlare di un "già e non ancora" del significato è perché anche il significato è a sua volta, necessariamente, un segno: se il significato 1, per esempio, che si dà (già) grazie alla relazione di un segno con un altro segno, è un dato certo, frutto di una decisione arbitraria, come quando assegniamo, in Matematica, all'incognita x un particolare valore per soddisfare una equazione algebrica, assieme si mostra incerto, poiché ci costringe al "non ancora" del significato 2 cui il significato/segno 1 rinvia, il tutto infine rinviando a un'origine del significato che non si è mai presentata e che mai si presenterà nella forma della presenza piena, quella, per esempio, che vorrebbe avere il mondo delle "Idee" platoniche.

Il "gioco del mondo" è allora per Derrida il gioco dei segni che rinviano gli uni agli altri, in quella che ch'egli ha voluto chiamare la "Disseminazione" – da non confondere con la "polisemia", molteplicità dei significanti/significati, che sarebbero comunque catalogabili e organizzabili in strutture –; disseminazione che comporta una parziale e inevitabile perdita del senso, come accade alla semenza sparsa nel campo, che qui mette radici e dà frutti, là marcisce nel terreno senza aver attecchito: insomma, il linguaggio è dispersione, dono, dispendio, gratuità e possibilità di un senso che è solo e sempre a venire. Per esplicitare lo slittamento del significato/significante e la genesi della intraducibilità del mondo nei semplici termini di un qualsiasi linguaggio, Derrida utilizza la *Différence* (differenza).

§ 9.1. "Différence et différence" (differenza e differanza)

Nel corso di una famosa conferenza parigina del 1968 tenuta alla Société Française de Philosophie e poi raccolta, col titolo "La différence", in "Margi-

ni – della Filosofia”, (1972), Derrida conia il termine *différance* (differanza), ottenuto mediante un semplice cambio di vocale (una e al posto della a) nella parola francese *différence* (differenza). Con questo stratagemma, egli intende richiamare, nelle due diverse parole, i due diversi significati della parola “différence” che, derivando dal verbo latino “*differre*” (differire), possono essere:

- a) *differire* come rinviare, procrastinare (nella temporalità) e
- b) *differire* come differenziarsi, essere diverso (nella spazialità).

Nella lingua francese parlata, la loro differenza non è udibile, mentre solo scritte esse svelano il loro segreto, la loro differenza. Derrida vuol dirci che:

Dice, in *La Différance* (cit.): “La differenza non è. Non è un essente-presente, [...] Essa non ordina nulla, non regna su nulla e non esercita alcuna autorità in nessun luogo. Non si fa annunciare da una maiuscola. Non solo non c’è un reame della differenza, ma anzi, essa fomenta la sovversione d’ogni reame” (J. Derrida, «MARGES de la philosophie», Paris, 1972 p. 22 (trad. Mauro Pagan)

LA SCRITTURA È PIÙ
CORRETTA E PRECI-
SA DELLA VOCE.

La differenza, dunque, non è un ente, né un essente, ma si situa nel limite, alla frontiera tra la cosa, l’oggetto significato e il significante/significato che continuamente rinvia ad altro significante/ significato, senza che sia possibile stabilire veramente un ordine definitivo, una gerarchia: con la *différance-différance* Derrida vuole dirci che la Voce, e il suo Logos, nonostante le loro pretese, non sono in grado di stabilirli, di fissarli, se non con una decisione arbitraria e autoritaria; una decisione, il predominio della voce viva (il Logos) sulla Scrittura, ch’è stata presa sulla scorta della maggior prossimità di essa all’anima, ma che resta in definitiva una decisione arbitraria, poiché nel mondo dei segni, che è tutto il nostro mondo, nulla sussiste indipendentemente da altro e nulla, se non l’occasione, consente di stabilire arbitrariamente una priorità ontologica di un segno su un altro.

Derrida sa, comunque, come già accennato più sopra, di muoversi “incarnando” la stessa contraddizione che rileva nella metafisica: criticare il linguaggio e la logica su cui è costruito è purtroppo possibile, oggi, solo servendosi del linguaggio stesso che criticiamo, in attesa di un nuovo e ancora non meglio definibile linguaggio dell’“**oltre-chiusura**”, che trova una qualche anticipazione nelle forme linguistiche che si strutturano su altre basi da quelle del Logos, come la preghiera, l’esclamazione, l’interiezione, l’invocazione, ecc., tutte forme che non possono essere sottoposte, quale loro giudice supremo, al Logos, ma che vivono libere da esso, senza pretese di *affermazione* violenta ed incarnando, piuttosto, un invito all’Altro per un dialogo veramente libero di percorrere le strade non ancora interamente percorse dell’accoglienza dell’altro.

PER APRIRCI AGLI
ALTRI, DOBBIAMO
IMPIEGARE FORME
LINGUISTICHE CHE
NON SIANO AFFER-
MAZIONI.

§ 9.2. Derrida dalla filosofia all'impegno etico-politico

Derrida, che rifiuta nettamente l'imperialismo implicito nella metafisica occidentale, ha speso la sua fama di intellettuale a favore degli oppressi da diverse forme di dominio, come nel 1981 per la causa dei dissidenti cecoslovacchi contro l'oppressione stalinista, più tardi in Israele, contro quella dei palestinesi dei territori occupati; si è dichiarato a favore della lotta di liberazione dei neri sudafricani, e in seguito ha espresso simpatia per la politica del perdono nei confronti degli oppressori bianchi promossa da Nelson Mandela e Desmond Tutu (► Cap. 20, § 7).

Il tema della differenza ha assunto in lui un forte significato etico-politico, ereditando in parte anche le istanze di Emmanuel Lévinas relative all'*autrui* (l'Altro, colui che resta l'assolutamente inconoscibile). Con Lévinas il suo confronto, infatti, è stato intenso e di mutua, scambievolmente stima.

La sua stessa matrice ebraica, pur in un pensiero dichiaratamente ateo, lo ha spinto verso le questioni del *dono* e dell'*ospitalità*, legate come sono alla tematica dell'altro – lo *straniero*, di colui che viene inatteso e col quale, in tanta differenza in atto, la parola potrà darsi meglio nel silenzio dell'accoglienza: il problema dei profughi e dei migranti, dei diversi per cultura o per genere, è stato al centro della sua ultima riflessione. Con Gianni Vattimo (► 11) ha firmato vari appelli umanitari all'opinione pubblica.

Derrida parla infine di “democrazia a venire”, cioè di un processo mai compiuto e pur sempre da compiere, invitando a costruire, oltre ad un nuovo linguaggio che ancora non può prefigurarsi, il linguaggio dell'Oltre-Chiusura, una nuova idea di mondo, che forse possiamo riassumere con le parole del poeta napoletano Francesco Nappo: “Patria sarà quando tutti saremo stranieri”.

PROPONE
L'OSPITALITÀ PER
LO STRANIERO E IL
DIVERSO.

INVITA A COSTRUIRE
UNA “DEMOCRAZIA
A VENIRE”, APERTA
ALLE DIFFERENZE.

§ 10. La nascita del concetto di post-moderno

*Post-moderno, post-strutturalismo, post-marxismo, post-avanguardia...
Non sono forse tutti concetti negativi, che indicano la difficoltà di darsi
un'identità?*

È stato **Jean-François Lyotard** (1924-1998) che ha dato un fondamentale contributo alla diffusione del concetto di **post-moderno**. Tuttavia il termine era già usato nell'ambito dell'**estetica**. I fautori dell'arte post-moderna rifiutano l'idea dell'opera d'arte come qualcosa di puro, chiuso nella sua perfezione e separato dalle altre attività del soggetto (si pensi per es. all'estetica di Croce ◀ Cap. 8, § 1). Nella pretesa della purezza formale e dell'unità assoluta dell'opera d'arte, essi avvertono una soggettività di tipo metafisico, come dice il filosofo e critico Gianni Carchia, e “hanno insistito sul carattere eterogeneo e ibrido delle opere” (citato in Geymonat, *Storia del*

L'ARTE POST-MODERNA NON PRETENDE DI RAGGIUNGERE LA L'UNITÀ E LA BELLEZZA FORMALI, NÉ DI AVERE UN'AURA, NÉ DI DISTINGUERSI DALL'ARTE POPOLARE.

pensiero filosofico e scientifico, Garzanti, Milano, 1996, vol XI, p.149). In una stessa opera post-moderna dunque si possono mescolare ecletticamente stili diversi, e intrecciarsi arti diverse (per es. arti figurative e musica, attraverso appositi dispositivi) e generi letterari diversi. *L'arte non è separata rigidamente dall'ambiente in cui la si fruisce* – come voleva la tradizione dei musei, che pretendeva di conservare l'**aura** dell'opera d'arte (sul concetto di aura, ◀ Cap. 15, § 3.5). E *l'arte popolare e quella d'élite non sono di principio distinte*.

Un esempio di mescolanza di generi letterari diversi è *Il nome della rosa* (1980), romanzo di grande successo internazionale, che mescola il genere del giallo con quello del romanzo storico. Il suo autore, **Umberto Eco** (1932-2016), studioso di estetica e di semiotica, ha sostenuto anche che un testo non può esistere senza una specie di *collaborazione tra l'autore e il suo lettore*: scegliendo il suo “lettore modello” l'autore mette in atto una strategia di comunicazione che si basa su un'ipotesi sul codice linguistico e sull'“enciclopedia del sapere” di tale lettore, che deve essere in grado di riempire il **non-detto** che è strutturalmente contenuto in qualunque testo.

L'OPERA LETTERARIA PER ECO NASCE DALLA COLLABORAZIONE DI AUTORE E LETTORE.

§ 10.1. Jean-François Lyotard e il post-moderno

Tornando a Lyotard, è significativo che questo filosofo venga dalla militanza nella rivista marxista *Socialisme ou barbarie* (1948-1967). Questa rivista, appartenente alla sinistra radicale antistalinista, già dalle sue origini aveva avuto il merito di evidenziare la specificità dell'Unione Sovietica: l'aveva considerata una società di classe di tipo del tutto nuovo (“socialismo burocratico”), dominata dalla classe burocratica dei funzionari di partito, mentre altri marxisti la consideravano solo una variante del capitalismo (capitalismo di Stato) o “uno Stato operaio degenerato”. Per *Socialisme ou barbarie* del resto anche la società occidentale è una forma di capitalismo con caratteristiche e contraddizioni non previste da Marx. Sulla base di queste nuove concezioni – elaborate in particolare da **Cornelius Castoriadis** (1922-1997, esule greco antifascista rifugiato a Parigi) – Lyotard mette in discussione la scansione marxista della storia e teorizza la nascita della società e della cultura post-moderne.

PER SOCIALISME OU BARBARIE L'UNIONE SOVIETICA NON È VERAMENTE UN PAESE SOCIALISTA: NELLA STORIA SORGONO NUOVE SOCIETÀ DI CLASSE NON PREVISTE DA MARX.

Nella *Condizione post-moderna* (1979) egli considera le diverse filosofie moderne, che giustificano le regole della scienza – che ha come obiettivo la verità – e legittimano le istituzioni sociali moderne – che hanno come fine la giustizia –, non come vere **teorie**, che possono essere fondate, ma come “grandi narrazioni” o “metanarrazioni”. Sono cioè nuove forme di **mito**, anch'esse egualmente infondate come quello. Tutte quante (illuminismo, positivismo, hegelismo, marxismo, ecc.) si muovono infatti nel quadro di una narrazione (arbitraria) della storia moderna come progresso verso la conoscenza e la giustizia. Ma le diverse scienze naturali e sociali hanno mostrato progressivamente di non aver bisogno di questo tipo di narrazione, e si giustificano essenzial-

TUTTE LE FILOSOFIE DEL PROGRESSO NON SONO TEORIE FONDATE, MA “METANARRAZIONI”, MITI MODERNI. E LE SCIENZE ATTUALI NON MIRANO ALLA VERITÀ MA ALL'EFFICACIA.

mente sulla base della loro **efficacia** e del loro **successo**. Le grandi narrazioni moderne hanno perduto ormai la loro credibilità.

L'opera in questione era un rapporto commissionato dal governo locale del Canada francofono e, come documento tecnico, non dava giudizi di valore, riconoscendo in generale che la nuova società in occidente era caratterizzata dall'individualismo e dall'attenzione ai diritti individuali, e dalla continua crescita di efficienza della tecnica e della comunicazione. Di fatto dal rapporto *l'età post-moderna poteva apparire semplicemente come superamento delle illusioni ideologiche moderne in un quadro di sviluppo materiale*. E da molti la post-modernità è stata intesa essenzialmente in questo modo. Ma il pensiero di Lyotard non si riduceva a ciò.

Lyotard però in numerose altre opere (p.es. *Il post-moderno spiegato ai bambini*, 1988) esplicita la sua valutazione negativa sulla società occidentale contemporanea, caratterizzata da esclusione dei diversi, corrosione dei legami sociali, sfruttamento dei paesi post-coloniali, ecc. Queste caratteristiche però per lui sono il risultato del necessario fallimento del progetto moderno e del razionalismo occidentale, che fin dalle origini hanno voluto imporre a tutti gli individui modelli **universali**: la società progressista, organizzata come una **totalità** efficiente e funzionale, schiaccia le differenze. Egli riprende così temi di Foucault, Derrida, Deleuze, ecc., e vede in Auschwitz, nello stalinismo e nell'umanità del neoliberismo gli esiti delle pretese totalizzanti della ragione hegeliana, del marxismo e del pensiero liberale.

Il filosofo polemizza con Habermas, che difende i principi del progetto moderno, considerandolo però *incompleto* nella sua realizzazione (◀ P. 5, SdP, § 2). Lyotard, di fronte alle speranze riposte dal suo interlocutore nella ragione, in quanto discorso finalizzato all'intesa (▶ Cap. 18, § 7, 7.1.), sostiene che, di fatto oggi, di fronte al discorso del potere, non resta che il *Dissidio* (questo è il titolo di un'opera del 1983). La sua prospettiva dunque è quella di una filosofia senza pretese di fondamento, che non sente il fascino pericoloso della totalità e dell'universale, che dissente e resiste al potere e difende le differenze.

§ 11. Gianni Vattimo: "il pensiero debole"

Possiamo vivere bene e in modo solidale anche senza fondamenti.

Gianni Vattimo (1936-2023) è un accademico italiano che, muovendo dal pensiero heideggeriano e dalla sua 'distruzione' della metafisica, è giunto a conclusioni di carattere essenzialmente etico, chiedendo comunque alla filosofia di conservare, per quanto possibile, quella **metodica del 'sospetto'** che fu attribuita, dal fenomenologo **Paul Ricoeur**, [▶ Cap. 20, § 7], a Nietzsche, Freud e Marx, ovvero quell'approccio, tanto alla tradizione filosofica quanto

IL RAZIONALISMO
OCCIDENTALE
DEL PROGETTO
MODERNO E
L'ORGANIZZAZIONE
DELLA SOCIETÀ
COME UNA TOTALITÀ
HANNO PORTATO AL
TOTALITARISMO, AL
COLONIALISMO E
ALL'INUMANO CAPI-
TALISMO LIBERISTA.

IL PENSIERO
DEBOLE RINUNCIA
ALLA RICERCA
DELL'ORIGINE E DEL
FONDAMENTO, MA
NON ALLA CRITICA
DELLE IDEOLOGIE.

anche al nostro tempo storico, sospettoso e tendenzialmente demistificante e critico verso le loro proprie presunte e presuntuose 'verità'. Per Vattimo, infatti, si deve tenere conto che la pratica del filosofare, se è sempre un **interpretare** (come ogni filosofia del sospetto pare insegnare), non può però concludersi in un pieno e totale nichilismo o relativismo, dove tutto varrebbe nulla. È inevitabile invece, nella situazione storica e nel mondo multiculturale in cui siamo, accettare lo 'stato delle cose', che urgono e chiedono di essere ripensate e ridiscusse, e riuscire a pensare al passato partendo dai bisogni del presente. Se non possiamo veramente mai conoscere l' "**origine**" cercata dalla metafisica, anche in mancanza di fondamenti sarà forse possibile eliminare il peso dei tentativi teoretici inutili, le ideologie e i loro fallimenti, rendendo più leggera la vita. La mancanza di fondamenti ci libera da pregiudizi, falsi valori e falsi obblighi.

Questo riconoscimento dell'impossibilità di raggiungere l'origine fa sì che Vattimo abbia dato inizio alla corrente del **pensiero debole**, nel quale trova posto anche il filosofo di derivazione fenomenologica **Pier Aldo Rovatti** (Modena, 1942). I due hanno curato insieme *Il pensiero debole*, 1984, il loro manifesto.

In positivo, Vattimo giunge a riconoscere come ancor valide quelle *istanze etiche* che sono proprie, a suo parere, *della tradizione evangelica*, quale la **carietà**, che deve sposarsi con un'etica del linguaggio e dell'azione che si opponga a ogni discriminazione e dogmatismo, avendo a suo fondamento la tolleranza.

Certo Vattimo, studioso attento dell'opera di Nietzsche, echeggia sentori della *Nietzsche-Renaissance*, ma non condivide, di questa, gli aspetti radicalmente 'deboli', cioè la *mancanza di ogni indicazione d'azione e di ogni speranza forte*, e *sufficientemente capace di dare valore a qualcosa* – limitandosi all'opera infinita della decostruzione (cfr. Derrida, ◀ § 9 che s'avvita solo su se stessa).

Se dovessimo definire il senso della debolezza del pensiero di Vattimo, potremmo dire che 'debole' vale solo in quanto si oppone al suo contrario, il pensiero "forte" di quelle che potremmo dire 'filosofie ideologiche', che in sostanza di forte non possono avere che il nome e le pretese.

Contro le forze di dominio internazionali e le loro violazioni del diritto, e del corpo dolente dell'umanità, il filosofo si è eretto sia prendendo parte alla vita politica italiana come deputato, sia con dichiarazioni pubbliche forti, tra cui alcune che sono state pretestuosamente oggetto d'accusa di antisemitismo, da cui egli si è smarcato additando nello Stato d'Israele – e non nell'ebraismo – e nella sua politica verso i palestinesi, l'oggetto effettivo dei suoi attacchi.

VATTIMO ADERISCE ALL'ETICA EVANGELICA, CHE SI OPPONE ALLE DISCRIMINAZIONI E ALL'INTOLLERANZA.

VATTIMO NON CONDIVIDE GLI ASPETTI RADICALI E DISPERANTI DELLA NIETZSCHE-RENAISSANCE

HA PARTECIPATO ALLA VITA POLITICA E HA PRESO POSIZIONE SU TEMI SPINOSI.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO I

Saussure. Il circuito della parole

(in Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989, vol. 1, p. 36, trad. it. di V. Marconi)

*Per Saussure la linguistica è parte della psicologia sociale e, in quanto tale, non si occupa della realtà esterna. In particolare, le onde sonore che viaggiano da un individuo all'altro e i processi neurologici di ricezione e produzione del suono da parte dell'orecchio e del cervello non rientrano nell'oggetto studiato dalla linguistica. Infatti, la linguistica studia la lingua come sistema di segni mediante l'analisi dei "fatti di coscienza". Il segno linguistico per Saussure è un'entità psicologica (dunque né fisica come il suono, né fisiologica come la trasmissione di impulsi dal cervello alla bocca e dall'orecchio al cervello) che serve ad associare **concetti** o **significati** e **immagini acustiche** o **significanti**. Ecco come Saussure descrive il processo della comprensione dei segni.*

Il punto di partenza del circuito è nel cervello di uno dei due, per esempio A, dove i fatti di coscienza, che chiamerò **concetti** [1], si trovano associati alle rappresentazioni dei **segni linguistici** [2] o **immagini acustiche** [3] serventi alla loro espressione. Supponiamo che un dato concetto metta in moto nel cervello un'immagine acustica corrispondente: è un fenomeno interamente *psichico*, seguito a sua volta da un processo *fisiologico*: il cervello trasmette agli **organi della fonazione** [4] una spinta correlativa all'immagine; poi le onde sonore si propagano dalla bocca di A all'orecchio di B: **processo puramente fisico** [5]. Dopodiché, il circuito si prolunga in B all'interno di un ordine inverso: dall'orecchio al cervello, trasmissione fisiologica dell'immagine acustica; nel cervello, associazione psichica di questa immagine con il concetto corrispondente.

[1] I concetti sono per Saussure i significati di una lingua; essi vengono associati dal cervello ai loro significanti e a significati simili. La preposizione sem-

plice “a” in “Pino dà il libro ‘a’ Gino” è associata alla vocale “a” non accentata, che la esprime.

[2] Un segno linguistico è rappresentato nella coscienza dall’immagine acustica che costituisce il suo significante, mentre il significato è il concetto associato all’immagine acustica. Il segno linguistico è l’unità coscienziale composta da significato (concetto) e significante (immagine acustica).

[3] Le immagini acustiche non sono né suoni né impulsi elettrici del cervello, sono fatti della coscienza linguistica correlati a determinati impulsi che provengono dall’orecchio e a determinati impulsi che dal cervello vengono trasmessi agli organi fonatori.

[4] Cioè la lingua, la laringe e le corde vocali

[5] Poiché in quanto tale non presenta caratteristiche psicologiche, non è oggetto della linguistica di Saussure.

COMMENTO Il linguista ginevrino immagina la comunicazione linguistica come un circuito, ossia come un percorso con varie stazioni (ad esempio, come quello di un trenino giocattolo). Non tutte le fermate del trenino della comunicazione riguardano il linguista, il cui scopo è spiegare come sia possibile la comunicazione in generale e non tutti i suoi passaggi. Le fermate che interessano al linguista sono quelle che hanno luogo nel cervello e, in particolare, quelle di natura puramente psichica, ossia quelle relative ai “fatti di coscienza”. Nella coscienza dei parlanti troviamo due fenomeni che, sebbene non abbiano natura fisiologica, sono correlati con impulsi del sistema nervoso centrale: i concetti e le immagini acustiche.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO II

Derrida. L'impossibilità di una teoria della conoscenza e del linguaggio priva di presupposti metafisici

(da *La Voix et le Phénomène*, P.U.F. 1993, pp. 2 e 3, trad. it. di Mauro Pagan)

Derrida, in La Voix et le Phénomène (prima edizione 1967), che segna il suo distacco critico dalla fenomenologia, prende lo spunto dalla prima delle Ricerche logiche (1901-1902) di Husserl, Ausdruck und Bedeutung (Espressione e significato). In essa lo studioso tedesco affronta un problema che è alla base della teoria del significato e della filosofia del linguaggio, e cioè il senso stesso della parola segno. Egli afferma che "la parola 'segno' (Zeichen) ha un 'doppio senso' (ein Doppelsinn). Il segno 'segno' può significare 'espressione' (Ausdruck) o 'indicazione' (Anzeichen)". Nel primo senso il segno è l'espressione di qualcosa che è interno al soggetto, nel secondo è qualcosa che serve a mostrare un oggetto (questa indagine sul segno ci rimanda per certi versi alla problematica di Peirce, ► Cap. 18, § 1.1). Tuttavia, prima di affrontare questo tema specifico, Husserl, come riferisce Derrida, insiste sul fatto che questa ricerca sul linguaggio deve essere priva di qualunque presupposto, sia metafisico, sia psicologico, sia proveniente dalle scienze naturali (su questo modo di procedere di Husserl, ◀ Cap. 12, § 2, 3.1). Solo così sarà possibile arrivare ad un risultato valido dal punto di vista della pura teoria della conoscenza. Ma sulla pretesa di Husserl di svolgere un'indagine senza presupposti, Derrida avanza una "questione preliminare":

La forma più generale della nostra domanda è così fatta: il rigore, la sottigliezza dell'analisi husserliana, le esigenze cui risponde e delle quali dobbiamo tener conto, non potrebbero dissimulare, per altro verso, un presupposto metafisico? Non celerebbero, magari, un principio dogmatico o speculativo che, invece di restar fuori dalla critica fenomenologica, residuo di un'inavvertita ingenuità filosofica, sarebbe piuttosto l'asse portante della stessa fenomenologia nel suo progetto critico e nel valore costituente le sue stesse premesse: in

particolare in quello che essa riconosce come la sorgente e il garante di ogni valore, il “principio dei principi”, cioè l’evidenza originaria e donatrice di senso, il *presente* o la *presenza* del senso nell’intuizione piena e originaria?

In altre parole, non ci chiediamo se questa o quella eredità metafisica ha potuto, di tanto in tanto, distrarre l’attenzione del fenomenologo, ma se la forma stessa dell’indagine fenomenologica non sia predeterminata dalla metafisica stessa.

Nelle poche righe sopra citate, la diffidenza verso ogni presupposto metafisico si dà come la stessa condizione per una autentica teoria della conoscenza e come se il progetto di una tale teoria, quand’anche sapesse prendere le distanze, grazie alla “critica”, da questo o da quel sistema metafisico, non fosse esso stesso il tipico approccio alla conoscenza di tutta la metafisica. Ma la stessa idea di “conoscenza” e di “teoria della conoscenza” non sarebbero esse stesse metafisica?

Nel privilegio accordato al concetto di “segno”, la critica fenomenologica della metafisica si mostra come un momento all’interno della rassicurante metafisica. Di più: si tratterà di verificare se la critica fenomenologica non sia, addirittura, il progetto metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza finalmente ripristinata della sua origine.

CAPITOLO 17.

Sviluppi della filosofia della scienza

L'epistemologia neopositivista della prima metà del secolo aveva cercato di determinare la demarcazione tra scienza e non scienza attraverso una precisa definizione del metodo scientifico. Dopo la seconda guerra mondiale Karl Popper e i suoi seguaci proseguono questo tentativo elaborando la filosofia falsificazionista (per cui sono considerate scienza solo le teorie falsificabili, che permettono il progresso del sapere attraverso la progressiva eliminazione delle teorie false ► § 2 e 3). Ma questa filosofia è davvero coerente? Ed è applicabile alla storia effettiva della scienza passata? (► § 4, 5 e 6).

Alle difficoltà sollevate dai critici si aggiungono quelle legate allo sviluppo di nuove teorie scientifiche, in particolare legate alla fisica teorica, che sono straordinariamente complesse e che difficilmente sembrano unificabili in un sistema coerente (► § 1).

§ 1. Gli sviluppi scientifici della seconda metà del Novecento

Mentre cresce l'ammirazione del pubblico per il potere della scienza e delle sue applicazioni, la fisica generale, allargando sempre di più i suoi orizzonti, elabora teorie sempre più complesse e difficilmente riconducibili ad un principio unitario.

TRA GLI ANNI
TRENTA E GLI ANNI
CINQUANTA SI PASSA
DA TRE PARTICELLE
SUBATOMICHE A
CIRCA DUECENTO.

La filosofia della natura e la fisica generale da sempre aspirano a ridurre il mondo a pochi elementi essenziali. Agli inizi degli anni Trenta del secolo scorso, dopo lunghe peripezie scientifiche, la nuova fisica era arrivata a pensare che il mondo fosse fatto di **protoni** e **neutroni** che formano il nucleo atomico e di **elettroni** che ruotano attorno al nucleo. Ma questo semplice e convincente modo di ridurre la complessità della materia dell'universo a tre sole particelle durò poco. Negli anni Quaranta e Cinquanta si costruirono macchine in grado di accelerare particelle e farle collidere tra di loro, e ciò permise di scoprire

che protoni e neutroni non erano particelle elementari, ma che a loro volta si frantumavano in altre particelle più piccole. Rapidamente il numero delle particelle scoperte arrivò a circa 200: serviva un nuovo paradigma che riducesse al semplice la folla delle particelle.

A metà degli anni Sessanta fu elaborata la teoria dei **quark**, particelle elementari che sembrano essere i costituenti ultimi della materia: un protone sarebbe composto da tre quark, due quark up e un quark down, mentre un neutrone è formato da due down e un up. L'elettrone invece non è ulteriormente scomponibile, dunque è una particella elementare, come i quark.

Questa teoria non permette di eliminare la grande difficoltà della fisica moderna: la mancanza di un sistema che unifichi coerentemente la teoria delle particelle subatomiche con la teoria della relatività generale di Einstein (◀ Cap. 10 § 3).

In seguito, tra gli anni Sessanta e Novanta si è classificata tutta la materia nota mediante 6 tipi di quark, raggruppati in 3 famiglie, più altre tre particelle elementari: l'elettrone, il muone e la particella tau, ciascuno col suo neutrino. Questo schema viene chiamato **modello standard** e al momento sembra essere quello generalmente accettato, soprattutto dopo la scoperta del **bosone di Higgs** previsto teoricamente dal modello standard.

Nei decenni passati è emersa pure un'altra teoria che semplifica ulteriormente lo schema del modello standard: la **teoria delle stringhe**. Ma al momento la teoria delle stringhe non ha trovato conferme sperimentali e ha più l'aspetto di una dottrina filosofica che quello di una teoria scientifica.

La scoperta teorica più sconvolgente consiste nel fatto che la materia di cui noi siamo fatti ed è fatto tutto ciò che vediamo nell'universo, rappresenta solo poco meno del 5% del totale: si ipotizza che un restante 27% sia fatto di **materia oscura**, cioè materia che non interagisce elettromagneticamente con la nostra, e la quota restante di **energia oscura** (che non interagisce con la nostra energia).

Fino ad oggi non si è riusciti a congegnare esperimenti che rivelino la presenza della materia oscura e dell'energia oscura: l'ipotesi della loro esistenza si basa sulla necessità di spiegare la formazione delle galassie e degli ammassi di galassie e ha a che vedere con la velocità di espansione dell'universo.

Come si vede, i concetti e l'immaginario stesso della fisica teorica si allontanano sempre più da quelli del senso comune, ed essa diventa sempre più speculativa, rendendo sempre meno credibile l'idea di un sapere aperto e divulgabile, che era stata una delle bandiere del progressismo.

ANNI SESSANTA:
I QUARK SONO
CONSIDERATI I
COMPONENTI PIÙ
ELEMENTARI DELLA
MATERIA

L'ELABORAZIONE
DELLA TEORIA DEI
QUARK E L'ACCORDO
SUL "MODELLO
STANDARD"

SI ELABORANO
TEORIE FISICHE
ALTAMENTE SPE-
CULATIVE, COME
LA TEORIA DELLE
STRINGHE.

§ 2. Karl Popper e il falsificazionismo

Molti pensano che l'esperienza – il confronto con i dati naturali – ci possa dire se una teoria sia vera. Popper la pensa diversamente. L'esperienza, per lui, non ci può mai dire se una teoria è vera, ci può dire soltanto se è falsa.

Karl Raimund Popper (1902-1994) nacque a Vienna. In giovane età si avvicinò al marxismo, del quale divenne un militante politico, ma cambiò ben presto opinione sulla filosofia marxista, che criticò in maniera costante durante tutto il suo percorso intellettuale. Nel '28 conseguì la laurea in filosofia. L'occupazione nazista dell'Austria lo portò ad emigrare in Nuova Zelanda, dove poté insegnare. Nel '46 si trasferì nel Regno Unito, dove raggiunse l'amico Von Hayek (► Cap. 19, § 4) e insegnò alla prestigiosa London School of Economics.

Popper fu in stretto contatto con il Circolo di Vienna e con gli esponenti del neopositivismo logico, ma formulò una teoria sul funzionamento della scienza alternativa a quella dei neopositivisti, teoria che prese il nome di **falsificazionismo**. La posizione di Popper viene denominata anche **razionalismo critico**. Il contributo intellettuale di Popper, in ogni caso, non si limita alla riflessione sulla scienza: egli scrisse di svariati argomenti, tra i quali anche temi di carattere sociale e politico. Le posizioni di Popper in ambito politico, di stampo liberale, verranno trattate nel ► Cap. 19, § 3, insieme a quelle di Von Hayek. In questo paragrafo invece analizzeremo le sue posizioni nell'ambito della filosofia della scienza, ossia la sua teoria falsificazionista. Lo scritto principale in cui Popper espone queste tematiche è *Logica della scoperta scientifica* (1934). Tra le altre opere ricordiamo *Congetture e confutazioni* (1962), *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972) e *L'io e il suo cervello* (1977), scritto insieme a John Eccles.

Al centro dell'interesse di Popper c'è una tematica filosofica che egli chiama “problema della demarcazione”. Tale problema consiste nel capire in che cosa si differenzia la scienza da tutto ciò che scienza non è. La scienza è senz'altro una forma di sapere umano molto diverso dalla pseudoscienza, ad esempio, ma anche dal mito o dalla metafisica. C'è qualche elemento specifico che demarca (distingue) la scienza da questi altri approcci? Popper risponde sorprendentemente che **una teoria è scientifica se è falsificabile sulla base di un confronto con l'esperienza**: la scienza è tale perché le sue teorie sono costruite in modo da essere falsificabili. Come esempio di teoria scientifica si può prendere l'ipotesi secondo cui “tutti i cigni sono bianchi”. Tale teoria è scientifica in quanto è falsificabile: basterà osservare l'esistenza di un cigno nero per falsificarla. Come esempio di teoria non scientifica si può prendere l'idea per cui “esiste una cerimonia la cui *corretta* esecuzione obbliga il de-

È LA FALSIFICABILITÀ
CHE DISTINGUE LE
TEORIE SCIENTIFICHE
DALLE ALTRE TEORIE.

monio ad apparire”. Tale teoria non è falsificabile: infatti, anche se a seguito dell’esecuzione della cerimonia il demonio non appare, si potrà sempre dire che la cerimonia non sia stata svolta in modo corretto, che sia stato omissso un particolare aspetto essenziale affinché la cerimonia avesse l’esito sperato.

La teoria falsificazionista proposta da Popper viene opposta da quest’ultimo alla teoria verificazionista di Wittgenstein e del neopositivismo logico (◀ Cap. 10 § 8), secondo cui una teoria è scientifica se può essere confermata dall’esperienza. Popper crede, invece, che l’esperienza non possa mai confermare sufficientemente una teoria scientifica: *l’esperienza*, per questo autore, *ha unicamente un potere falsificante*, e potrà quindi soltanto farci scartare alcune teorie, quelle che non hanno retto il confronto con i fatti. L’esperienza, in altre parole, ci può permettere di falsificare una teoria, ma mai di confermarla, considerando che i dati empirici possibili cui si applica una teoria sono infiniti. Da qui il rifiuto, da parte di Popper, del **principio dell’induzione** come principio di scelta tra le diverse teorie. L’induzione, ossia l’accumularsi di osservazioni a favore di una teoria, non potrà mai consacrare una teoria come vera e, secondo Popper, neanche come più probabile rispetto a un’altra.

Popper si inserisce, dunque, all’interno della tradizione di critica della validità dell’induzione, tradizione filosofica molto feconda che ha avuto in David Hume uno dei suoi maggiori esponenti. In ogni caso, Popper propone un criterio che dia la possibilità di scegliere tra le diverse teorie, dato che quello dell’induzione non si rivela all’altezza di tale compito. Tale criterio è quello della **corroborazione**. Coerentemente con quanto appena detto, tuttavia, una teoria per Popper è ben corroborata non quando può vantare una serie di conferme empiriche a suo favore, ma quando ha dimostrato di resistere bene ai tentativi di falsificazione. In altre parole, *una teoria scientifica è una buona teoria quando resiste ai controlli empirici che vengono messi in atto, ossia ai tentativi di falsificarla*. Solo in questo senso risulta possibile, secondo Popper, preferire una teoria rispetto ad un’altra.

Il criterio della falsificazione introdotto da Popper gli permette di criticare alcune teorie che hanno la pretesa di essere scientifiche ma che, ad un’analisi più accurata, si rivelano non falsificabili. Tali teorie sono, ad esempio, la psicanalisi e il marxismo. La peculiarità di queste due teorie è il fatto di usare concetti e definizioni troppo indeterminate e di possedere quindi un potere di spiegazione praticamente illimitato. Esse sono in grado di spiegare qualsiasi fenomeno, e una persona che adotti tali teorie come lenti per guardare il mondo *interpreterà come conferme* delle suddette teorie *qualsiasi evento* che prenderà in considerazione. Tali teorie sono dunque, di fatto, non falsificabili, e dunque non scientifiche.

A tali teorie Popper contrappone la teoria della relatività di Einstein, indicata come esempio di teoria falsificabile e dunque scientifica. Einstein viene preso da Popper come il modello di scienziato per eccellenza, che non solo

NESSUNA VERIFICA
ATTRAVERSO L’ESPE-
RIENZA È DEFINITIVA.
L’INDUZIONE NON
PERMETTE DI VERI-
FICARE UNA TEORIA
NÈ DI RENDERLA
PIÙ PROBABILE DI
UN’ALTRA.

UNA TEORIA PUÒ
SOLO ESSERE PIÙ
CORROBORATA DI
UN’ALTRA, OSSIA
PIÙ RESISTENTE AI
TENTATIVI DI FALSIFI-
CAZIONE.

POPPER CRITICA
IL MARXISMO E LA
PSICANALISI ED
ELOGIA EINSTEIN.

LA SCIENZA PRO-
CEDE PER PROVE
ED ERRORI E PRO-
GREDISCE VERSO LA
VERITÀ ELIMINANDO
LE TEORIE FALSE.

ha operato in maniera perfettamente scientifica, non solo la sua teoria si è rivelata estremamente feconda e ha apportando rilevanti contributi alla nostra conoscenza, ma ha dimostrato anche di essere perfettamente consapevole del *carattere provvisorio e relativo del sapere scientifico*.

Quest'ultimo è un tema centrale nel pensiero di Popper. La scienza, per questo autore, ha sempre un carattere incerto e fallibile: non è un caso che la posizione di Popper venga anche denominata **fallibilismo**. La base su cui si fonda la scienza non è assoluta, ma relativa: essa non fa altro che procedere per tentativi, per **prove ed errori**, sulla base di un meccanismo di autocorrezione. Da qui la metafora, usata da Popper, della scienza come una costruzione che non poggia su uno strato di roccia, ma che è invece "come un edificio costruito su palafitte". Ne risulta che non si può parlare di verità, secondo Popper, se non come di un ideale regolativo. Tale ideale regolativo, la verità appunto, potrà tuttavia avere il potere di guidare l'attività dello scienziato, e la scienza, con la sua *progressiva esclusione di teorie che non hanno retto ai tentativi di falsificazione*, privilegiando invece le teorie ben corroborate, potrà idealmente *approssimarsi* al vero. In altre parole, la scienza, pur non potendo raggiungere la verità, potrà tuttavia elaborare delle teorie sempre più **verosimili**, e quindi, idealmente, sempre più vicine a quest'ultima.

POPPER CONDI-
VIDE LA FIDUCIA
ILLUMINISTICA NEL
PROGRESSO DELLA
SCIENZA, MA NON
CONSIDERA SENZA
SENSO LA METAFISI-
CA E LA TEOLOGIA.

In Popper quindi troviamo una certa ottimistica fiducia nella capacità di autocorrezione della scienza e nel suo *specifico* progresso, atteggiamento che lo colloca *dentro l'orizzonte illuministico moderno*. Ma vedremo però che egli ritiene non scientifica qualunque **previsione** della necessità del progresso come fenomeno storico-sociale complessivo (► Cap. 19, § 3). Inoltre, egli non condivide il disprezzo nei confronti delle teorie metafisiche e religiose tipica di diversi positivisti. Esse non sono falsificabili come la scienza, ma non per questo sono *prive di significato*, cioè temi di cui sia *impossibile parlare sensatamente*. Gli stessi scienziati del resto devono *supporre a priori* (metafisicamente) che il mondo sia ordinato secondo leggi universali.

§ 2.1. La teoria dei tre mondi

ACCANTO AL MON-
DO DEGLI OGGETTI
FISICI E A QUELLO
DELLE ESPERIEN-
ZE SOGGETTIVE
PRIVATE, C'È IL
MONDO PUBBLICO
DEI PRODOTTI DELLA
MENTE.

Del resto nell'ultima fase della sua attività filosofica e intellettuale Popper stesso elaborò una teoria generale (non scientifica) circa l'esistenza di tre distinte dimensioni della realtà. Quello da lui chiamato "Mondo 1" è il mondo degli oggetti fisici o degli stati fisici, il "Mondo 2" è invece il mondo delle esperienze soggettive, come gli stati di coscienza e le emozioni, il "Mondo 3", infine, è il mondo dei prodotti oggettivi della mente umana, come le teorie scientifiche e le opere artistiche o letterarie. Popper sostiene, perciò, come vi sia una sostanziale differenza tra una dimensione *privata e soggettiva* del pensiero, il "Mondo 2" appunto, e una dimensione oggettiva, il "Mondo 3", dove *i prodotti della mente umana acquistano una loro forma di autonomia rispetto agli individui che li hanno creati*. Non è un caso che a volte, dopo che si è for-

mulata una teoria scientifica, ci si accorge che essa porta con sé una serie di problemi e di implicazioni che non erano minimamente stati previsti. Oppure, per fare un esempio che riguarda la matematica, Popper sottolinea come, una volta che si sia pensata dal punto di vista teorico la successione dei numeri naturali, sorge immediatamente il problema della distinzione tra numeri pari e numeri dispari, e anche dell'esistenza dei numeri primi. Di fronte a questi nuovi problemi non si compie più l'atto di inventare o creare, ma quello di scoprire degli elementi già realmente esistenti nella dimensione pubblica del "Mondo 3", e, in quanto tali, oggettivi.

§ 3. Imre Lakatos e i "programmi scientifici"

Lakatos propone una revisione della teoria falsificazionista di Popper, ma nel complesso la sua opera si iscrive ancora all'interno di questa corrente, a differenza della filosofia di Kuhn e Feyerabend.

Imre Lakatos (1922-1974) pseudonimo di Imre Lipsitz, nacque a Debrecen in Ungheria. La sua vita fu ben lontana dallo stereotipo del filosofo che vive appartato dedicandosi unicamente alla pura speculazione. Egli partecipò, ad esempio, alla resistenza antinazista in Ungheria. Nel dopoguerra fece carriera nel partito comunista ungherese ed ottenne un'importante carica come alto funzionario del ministero dell'educazione. Dopo varie e complesse vicende, tra cui un imprigionamento in un campo di lavoro durato tre anni, egli si trasferì in Inghilterra. Ottenne il dottorato in Filosofia a Cambridge e successivamente insegnò alla London School of Economics, dove fu collaboratore di Popper.

Tra le opere più importanti di Lakatos ricordiamo *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici* (1970). I suoi scritti più importanti sono raccolti nel volume *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici* (1985).

La teoria di Lakatos si costituisce come una ripresa della teoria di Popper, della quale condivide i presupposti fondamentali, ma che desidera riproporre in una versione più sofisticata (chiamata, appunto, da lui stesso "**falsificazionismo sofisticato**"). Ad esempio, secondo Lakatos, la storia della scienza (che Popper tendeva a trascurare) ci mostra come *una teoria venga abbandonata dalla comunità scientifica non quando viene falsificata a seguito di un confronto con l'esperienza, ma quando si è sviluppata una teoria alternativa che risulta essere migliore di essa*.

Il confronto, perciò, non avviene mai tra l'esperienza e una singola teoria, ma tra l'esperienza ed almeno due teorie rivali. D'altra parte, sostiene Lakatos, le teorie si presentano nella storia non in modo isolato, ma all'interno di programmi di ricerca scientifici. Un **programma di ricerca** (nozione simile, in un certo senso, a quella di **paradigma** di cui parla Thomas Kuhn) sta a indicare,

DALL'IMPEGNO POLITICO ALLA RIFLESSIONE EPISTEMOLOGICA CON POPPER.

LAKATOS RIVEDE LA TEORIA DI POPPER, CHE EGLI PROPONE IN UNA VERSIONE PIÙ "SOFISTICATA", TENENDO CONTO DELLA STORIA DELLA SCIENZA.

UN PROGRAMMA DI RICERCA SCIENTIFICO È UN'INSIEME DI TEORIE CHE CONDIVIDONO UNA DETERMINATA VISIONE DEL MONDO.

LA COMUNITÀ
SCIENTIFICA ADOTTA
PROGRAMMI DI RI-
CERCA PROGRESSIVI
PERCHÉ PREDICONO
NUOVI FATTI E
SCARTA QUELLI
REGRESSIVI PERCHÉ
NON NE PREDICONO.

dunque, *un insieme di teorie che condividono una visione comune di fondo*: esse condividono, per Lakatos, un vero e proprio “nucleo” di presupposti. Sono i programmi di ricerca, secondo Lakatos, a essere oggetto del processo di falsificazione, più che le singole teorie prese in modo isolato.

I programmi di ricerca si dicono **progressivi** quando sono in grado di *predire dei nuovi fatti*, e **regressivi** (o degeneranti) quando, invece, non predicono alcun fatto nuovo. La scienza procede, secondo Lakatos, adottando dei programmi di ricerca progressivi e scartando quelli regressivi. Tale processo si configura, per questo autore, come un processo perfettamente **razionale**, in quanto tende sul lungo periodo a favorire il progresso. Il bersaglio polemico di Lakatos, a tal proposito, è Thomas Kuhn (► § 4), che sembrava suggerire che i mutamenti scientifici fossero il prodotto dell'accettazione di un nuovo paradigma dovuta a una sorta di “conversione” della comunità scientifica, conversione influenzata tra l'altro da fattori estranei alla scienza (come ad esempio fattori puramente psicologici).

Nella prospettiva di Lakatos, accettare questa idea significava sostenere che la scienza procedesse in modo del tutto irrazionale. A questa visione, quindi, Lakatos oppone l'idea che le decisioni degli scienziati siano perfettamente razionali, in quanto basate sul criterio di preferenza di programmi di ricerca progressivi rispetto a quelli regressivi.

§ 4. Thomas Kuhn

Secondo Thomas Kuhn studiare la scienza senza tenere conto della sua storia non ha alcun senso. I positivisti logici, invece, si erano concentrati sullo studio della scienza dal punto di vista della logica e dei problemi linguistici, senza tenere conto dell'approccio storico. Chi ha ragione?

Thomas Samuel Kuhn (1922-1996), nato a Cincinnati negli Stati Uniti, fu una figura molto influente nell'ambito della filosofia della scienza, e il suo libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, pubblicato nel 1962, ebbe un grande impatto su questa disciplina, ed è considerato all'unanimità il suo scritto più importante. La sua carriera accademica lo portò a insegnare ad Harvard, a Berkeley, a Princeton e al MIT di Boston. A Berkeley, in particolare, si confrontò con Paul K. Feyerabend, un pensatore che ebbe un'importanza decisiva nello sviluppo del suo pensiero. Decisivo fu anche l'incontro con l'opera di Karl Popper, verso il quale Kuhn si pose in maniera critica, non accettandone i presupposti teorici.

Tra le sue opere più importanti ricordiamo *La rivoluzione copernicana* (1957), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) e *La tensione essenziale* (1977).

A differenza di molti filosofi della scienza a lui precedenti, Kuhn ritiene che la filosofia della scienza non possa prescindere da un confronto con la **storia della scienza**: non basta uno studio delle teorie, prese in se stesse nella loro complessa costruzione logica, ma bisogna anche vedere come queste teorie si sono sviluppate e succedute l'una all'altra nel corso della storia. Secondo Kuhn questo tipo di studio rivelerebbe come la scienza non evolve secondo un processo cumulativo, per cui alle conoscenze già acquisite si aggiungono nuove conoscenze secondo un processo di crescita continua, ma evolverebbe invece attraverso delle **rivoluzioni**. In particolare, secondo Kuhn, la storia della scienza ci mostra come, a dei periodi di **scienza normale**, si alternerebbero dei periodi di **scienza rivoluzionaria**. Per scienza normale si intende un periodo in cui la comunità scientifica condivide, e non mette in discussione, determinati presupposti che guidano la ricerca. Condivide, cioè, un determinato **paradigma**. La scienza rivoluzionaria è invece un periodo in cui avviene una determinata **rivoluzione scientifica**: essa è caratterizzata dalla messa in discussione dei presupposti che guidano il precedente periodo di scienza normale, e dalla sostituzione, perciò, del vecchio paradigma con uno nuovo. A titolo di esempio si può citare il paradigma dell'astronomia aristotelico-tolemaica, che è stato sostituito, tramite la rivoluzione astronomica del Cinque-Seicento, dal paradigma dell'astronomia copernicana. Lo studio della storia ci mostra come rivoluzioni del genere siano sempre avvenute: dai lavori di chimica di Lavoisier, alla teoria della evoluzione delle specie di Darwin, alla teoria della relatività di Einstein, la storia della scienza è costellata da rivoluzioni, avvenute in tutte le diverse discipline scientifiche, e sempre una rivoluzione ha significato la sostituzione di un vecchio paradigma con uno nuovo.

Ma come avviene, più nel dettaglio, questo processo che descrive Kuhn? Gli scienziati, durante i periodi di scienza normale, tendono a interpretare la natura in modo che si accordi il più possibile con il paradigma dominante. Questa operazione avviene e si concretizza tramite quelli che Kuhn chiama tentativi di **risoluzione di rompicapo**, cioè di problemi estremamente difficili da risolvere all'interno del paradigma accettato. Kuhn chiama **anomalie** i fenomeni che emergono nel processo di ricerca scientifica e che difficilmente possono essere accordati con il paradigma dominante. In questi casi, avviene un evento, un fatto sperimentale, che segnala che "la natura ha in un certo modo violato le aspettative suscitate dal paradigma che regola la scienza normale". Se questo processo, il verificarsi di una o più anomalie, avviene in maniera consistente e non riesce ad essere gestito dagli scienziati sostenitori della scienza normale, esso può portare allo sviluppo di idee alternative, e quindi successivamente alla messa in crisi del paradigma dominante e alla sostituzione con uno nuovo, cioè ad una rivoluzione scientifica.

Questo processo descritto da Kuhn non va confuso con il processo di falsificazione delle teorie scientifiche descritto da Popper. Kuhn fu molto critico

LA SCIENZA NON
PROCEDE MEDIANTE
UN SEMPLICE
ACCUMULO DI
CONOSCENZE,
MA ATTRAVERSO
DELLE ROTTURE,
LE RIVOLUZIONI
SCIENTIFICHE.

LA SCIENZA NORMALE
ENTRA IN CRISI
A CAUSA DELLE
ANOMALIE.

I PARADIGMI
SCIENTIFICI SONO
INCOMMENSURABILI
TRA LORO.

verso il falsificazionismo popperiano, e il modo in cui le anomalie possono invalidare un paradigma è, secondo lui, radicalmente diverso dalla falsificazione delle teorie scientifiche di cui parla Popper. Una falsificazione nel senso popperiano del termine non è possibile, secondo Kuhn. Se non altro, perché i casi in cui una determinata teoria, o un determinato paradigma, non si adattano perfettamente alla realtà sono talmente frequenti che, se si volesse prendere sul serio la falsificazione popperiana, si dovrebbero scartare tutte le teorie scientifiche e tutti i paradigmi esistenti. Inoltre, sostiene Kuhn, gli scienziati, quando devono effettivamente scegliere tra teorie o paradigmi rivali, non si basano sul principio di falsificazione proposto da Popper. In queste scelte incidono fattori di vario tipo, ad esempio incide il contesto culturale e storico, nonché fattori puramente psicologici, e in generale degli elementi che si è soliti considerare come estranei all'impresa scientifica.

I paradigmi, sebbene possano convivere l'uno accanto all'altro in determinati periodi dello sviluppo scientifico (fino al momento in cui uno di essi non prevalga su tutti gli altri e si imponga), consistono in delle vere e proprie visioni del mondo alternative le une rispetto alle altre. Essi parlano, secondo Kuhn, linguaggi completamente differenti e hanno diverse visioni della scienza. Essi hanno diverse visioni anche dei problemi che devono essere ammessi nel dibattito scientifico e del modo in cui vanno risolti. Non è raro, sostiene Kuhn, che degli interlocutori che adottano paradigmi diversi finiscano, in ultima istanza, nel non capirsi a vicenda. I paradigmi sono **incommensurabili** gli uni rispetto agli altri. Come può capire le descrizioni fisiche di Cartesio, fondate sul moto inerziale senza limiti, un sostenitore della teoria di Aristotele, che riteneva che un corpo non potesse muoversi senza il contatto con un altro già in moto?

Un paradigma esclude l'altro, tanto che diventa difficile, se non impossibile, una qualche forma di confronto tra paradigmi diversi su un terreno totalmente neutro. Il che spiega anche perché, per passare da un paradigma ad un altro, sia necessaria una vera e propria rivoluzione concettuale e non sia possibile farlo secondo un processo di gradualisti aggiustamenti.

§ 5. Quine contro i dogmi dell'empirismo

Quine è considerato uno dei filosofi analitici più importanti, ed è forse il maggiore esponente della filosofia analitica statunitense.

Willard van Orman Quine (1908-2000) ha insegnato logica e filosofia nelle Università di Harvard (Stati Uniti) e di San Paolo (Brasile). Le sue opere principali sono *Da un punto di vista logico* (1953), *Parola e oggetto* (1960) e *Relatività ontologica e altri saggi* (1969).

In *Da un punto di vista logico* Quine individua due “**dogmi dell’empirismo**”, cioè due assunzioni che l’empirismo logico di Carnap non è in grado di giustificare razionalmente: il primo dogma è la distinzione fra analitico e sintetico, mentre il secondo è la possibilità di riferirsi all’esperienza immediata nel processo di verifica degli enunciati scientifici.

La distinzione fra enunciati analitici e sintetici viene ripresa dai neopositivisti direttamente da Kant: in un giudizio analitico il predicato esplicita qualcosa di caratteristico del soggetto (ad esempio, “lo scapolo è un uomo non sposato”), ma in un giudizio sintetico il predicato aggiunge qualcosa che non era implicito nel soggetto e che potrebbe essere vero oppure falso (ad esempio, “lo scapolo è un uomo felice”). Per Quine gli enunciati analitici non sono mai veramente tali.

Nella concezione di Carnap tali enunciati servono a esplicitare le relazioni semantiche all’interno di un dato linguaggio, cioè a spiegare il senso delle parole (ad esempio, essere uno scapolo è incompatibile con l’essere sposati). Se nei linguaggi artificiali o nelle teorie scientifiche le relazioni semantiche sono fissate sin dall’inizio attraverso le definizioni e non vengono modificate, nel linguaggio ordinario, che è invece approssimativo, le relazioni semantiche possono cambiare e in ogni caso sono il frutto delle abitudini più diffuse fra i parlanti. Possiamo facilmente immaginare una comunità in cui “lo scapolo è un uomo felice” è considerato un enunciato analitico e, invece, “lo scapolo è un uomo non sposato” è considerato un enunciato sintetico: per tale comunità le caratteristiche distintive dello scapolo possono essere la mascolinità e la felicità, anziché la mancanza di una moglie.

Così come gli enunciati analitici non sono mai veramente tali, anche gli enunciati sintetici non sono mai veramente empirici. Contrariamente a quanto afferma il **secondo dogma**, è impossibile riferirsi all’esperienza immediata per verificare se un enunciato sintetico è vero o falso. Per argomentare questa posizione Quine introduce la propria dottrina *semantica: l’**olismo**. La linguistica strutturale aveva individuato la principale unità semantica nella **parola** e in genere la filosofia analitica del linguaggio aveva considerato l’**enunciato** il principale portatore di significato. Contrariamente a queste teorie, *Quine considera l’intero linguaggio come portatore di significato*: non è possibile determinare il significato di una parola o di un enunciato a prescindere dal resto del linguaggio (*holos* in greco significa “tutto”, “intero”: ecco perché la dottrina secondo la quale il significato è determinato dall’intero linguaggio si chiama olismo).

Le teorie scientifiche “affrontano il tribunale dell’esperienza” come un tutto compatto, mentre le leggi logiche e matematiche si trovano semplicemente più lontane dall’esperienza rispetto alle predizioni relative all’esito degli esperimenti. Tuttavia, le leggi logiche e matematiche non sono più al sicuro delle previsioni sperimentali dall’essere smentite dall’esperienza. Ad esempio,

QUINE CRITICA L’EMPIRISMO LOGICO, E IN PARTICOLARE ATTACCA DUE DOGMI CHE ESSO NON RIESCE A GIUSTIFICARE RAZIONALMENTE.

NON È POSSIBILE DISTINGUERE NETTAMENTE GLI ENUNCIATI ANALITICI E QUELLI SINTETICI, COME VORREBBE L’EMPIRISMO LOGICO (PRIMO DOGMA).

NON È POSSIBILE VERIFICARE SE UN ENUNCIATO È VERO O FALSO BASANDOSI SULL’ESPERIENZA (SECONDO DOGMA DELL’EMPIRISMO LOGICO).

in meccanica quantistica il teorema logico del terzo escluso (una cosa ha una proprietà oppure non ce l'ha) è stato messo in discussione dal principio di indeterminazione di Heisenberg, secondo il quale non è possibile determinare simultaneamente velocità e posizione di una particella. In virtù di tale principio, se a un tempo t è nota la posizione p di una particella, non è possibile dire se la particella ha la velocità v oppure no, come dovrebbe essere possibile secondo la meccanica classica e secondo il determinismo sostenuto dalla fisica moderna.

Quando una teoria scientifica viene falsificata dalle osservazioni empiriche, secondo Quine, non è possibile individuare quale enunciato particolare della teoria è falso e vi è un margine di scelta per quanto riguarda la ristrutturazione della teoria (ad esempio, si può scegliere fra considerare falsificato il terzo escluso o abbandonare il principio d'indeterminazione). Di fatto, è la teoria stessa a definire quali enunciati riguardano l'esperienza immediata dell'osservatore e a caratterizzare un determinato tipo di esperienza come immediata. L'osservazione scientifica, infatti, non coincide affatto con l'esperienza comune, ma avviene in un ambiente artificiale (a partire dai piani inclinati di Galileo) che è predisposto e interpretato sulla base di certe ipotesi teoriche, per cui al di fuori della teoria di riferimento l'esperimento non ha senso.

La teoria proposta da Quine, perciò, è incompatibile con il falsificazionismo di Popper. Per Popper infatti il linguaggio osservativo, ossia il linguaggio che utilizza lo scienziato per descrivere i fenomeni empirici, è indipendente almeno in parte dalle teorie, mentre per Quine non è possibile separarlo completamente da esse, e ogni teoria ha un suo linguaggio osservativo specifico. In Quine, inoltre, non è possibile la falsificazione di un singolo enunciato: è la teoria in blocco a essere falsificata ed è una scelta dei sostenitori di essa cosa modificare della teoria perché non venga scartata. Per esempio, come abbiamo visto prima, una teoria può rinunciare a una legge logica pur di mantenere vere certe predizioni.

§ 5.1. Il problema della traduzione radicale

Nella confutazione dei dogmi dell'empirismo Quine ha applicato l'olismo semantico alle teorie scientifiche; in *Parola e oggetto* escogita un esperimento mentale per mostrare come l'olismo valga anche per il linguaggio ordinario. Quine, infatti, immagina una situazione in cui un linguista si trovi a dover tradurre le espressioni di un indigeno senza l'aiuto di interpreti e senza che la lingua dell'indigeno sia in qualche modo simile a quelle già note, almeno per quanto ne sa il linguista. Si tratta di una **traduzione radicale**, ossia priva di quelle facilitazioni tipiche della traduzione fra lingue affini per forme grammaticali o per cultura. In questo contesto una espressione come "Gavagai!", esclamata dall'indigeno alla vista di un coniglio che corre via, è totalmente priva di significato per il linguista. Egli non ha alcun modo per capire se si tratti di un enunciato come "Guarda quel coniglio!", oppure

QUINE SOSTIENE CHE SIA IMPOSSIBILE INDIVIDUARE CON CERTEZZA QUALE ENUNCIATO DI UNA TEORIA SCIENTIFICA SIA FALSIFICATO IN SEDE SPERIMENTALE (OLISMO)

L'OLISMO SI OPpone AL FALSIFICAZIONISMO, SECONDO CUI I SINGOLI ENUNCIATI POSSONO ESSERE FALSIFICATI INDIPENDENTEMENTE DALLA TEORIA CHE LI CONTIENE.

L'OLISMO PROPOSTO DA QUINE NON SI APPLICA SOLTANTO AL LINGUAGGIO SCIENTIFICO, MA ANCHE A QUELLO ORDINARIO.

“Il coniglio sta scappando”, oppure semplicemente della parola “coniglio”: potrebbe anche trattarsi di una semplice esclamazione di sorpresa o, persino, di spavento. Per Quine il linguaggio dei gesti non è una buona soluzione al problema, perché gli stessi gesti in contesti culturali diversi possono avere significati diversi. “Gavagai” inizia ad assumere un significato per il linguista solo mediante complesse ipotesi su altre parole o enunciati a esso collegati in diversi tentativi di comunicazione con l’indigeno: ad esempio, solo dopo aver ipotizzato che nella lingua dell’indigeno “evet” significa “sì” e “yok” significa “no”, il linguista potrà verificare se, secondo l’indigeno, il proprio uso dell’espressione “Gavagai” è corretto oppure no, dicendo “Gavagai” all’indigeno in situazioni diverse e attendendo un “evet” o un “yok” come reazione. Se indicando un coniglio e dicendo “Gavagai” il linguista si sentisse dire “evet”, potrebbe ipotizzare che “Gavagai” significhi in qualche modo “coniglio”.

Alla fine, l’intero manuale di traduzione che il linguista potrà sviluppare si reggerà su una lunga serie di ipotesi riguardanti i comportamenti linguistici dell’indigeno e le situazioni a essi collegabili, ipotesi di cui il linguista non ha la certezza. Di conseguenza, *parole ed enunciati sono privi di significato e ciò che veramente costituisce il linguaggio sono un insieme di comportamenti comunicativi e di situazioni che stimolano tali comportamenti*. Per il suo riferimento costante al comportamento e alla sua stimolazione si può dire che questo esperimento mentale di Quine presuppone la teoria del *comportamentismo [► Scheda Psicologia del Novecento].

IL PROBLEMA DELLA “TRADUZIONE RADICALE” CONDUCE QUINE AD Affermare CHE LE PAROLE E GLI ENUNCIATI DA SOLI SONO PRIVI DI SIGNIFICATO.

§ 6. Paul Feyerabend

L'eccellenza della scienza occidentale dipende dal suo metodo... e se questo metodo non esistesse?

Paul Karl Feyerabend (1924-1994), nato a Vienna, ottenne il dottorato in Filosofia nel 1951 e nel 1952-1953 studiò con Karl Popper alla London School of Economics. A partire dalla fine degli anni Cinquanta, e poi durante tutto il corso degli anni Sessanta, Feyerabend si affermò come filosofo della scienza, ma fu soprattutto a partire dagli anni Settanta che crebbe la sua notorietà, principalmente grazie alla sua opera *Contro il metodo*. Nel corso della sua carriera Feyerabend insegnò in diverse università, tra le quali l’Università della California a Berkeley e il Politecnico di Zurigo, e intrattenne rapporti con i più importanti filosofi della scienza del suo tempo, tra i quali il già citato Karl Popper e Thomas Kuhn. Il più significativo, però, fu molto probabilmente quello con Imre Lakatos, al quale lo legava non soltanto una stima di tipo intellettuale, ma anche una profonda amicizia.

Tra le sue opere più importanti ricordiamo *I problemi dell'empirismo* (la prima parte del 1965, la seconda del 1970), *Contro il metodo* (1975), *La scienza in una società libera* (1978), *Addio alla ragione* (1987).

Tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta la filosofia di Feyerabend fu notevolmente influenzata da quella di Karl Popper, per quanto egli si distaccasse da quest'ultimo per alcuni aspetti importanti, come l'ipotesi dell'**incommensurabilità delle teorie scientifiche**, aspetto che, più che a Popper, lo avvicinava a Kuhn. Il distacco dalla filosofia popperiana, tuttavia, divenne con il tempo sempre più evidente, e si realizzò del tutto con la pubblicazione di *Contro il metodo*, considerata la sua opera filosoficamente più rilevante. In tale opera Feyerabend si scagliò contro l'idea di **metodo scientifico**, sostenendo una posizione che è stata denominata **anarchismo metodologico**.

Secondo Feyerabend la scienza non evolve sulla base di un metodo unico che non ammette alcuna forma di eccezione. Un tale metodo, applicato alla lettera, procurerebbe un danno all'attività scientifica, perché ne limiterebbe il potenziale creativo e il suo stesso sviluppo. La scienza, in realtà, evolve in maniera anarchica: gli scienziati, cioè, nel loro lavoro operano senza lasciarsi vincolare da un insieme rigido di regole, ma agiscono in base a quello che richiede la situazione specifica. Non esiste una singola regola, afferma Feyerabend, per quanto ragionevole e consolidata, che non sia stata violata in una qualche circostanza. Tutte le regole e le metodologie scientifiche hanno i loro limiti, e gli scienziati agiscono senza lasciarsi vincolare da esse in ogni occasione. In altre parole, *“la scienza è un'impresa essenzialmente anarchica”*. Esiste solo un principio che si possa applicare ad ogni fase dello sviluppo scientifico. Questo principio è: nella scienza **qualsiasi cosa può andare bene** (*“Anything Goes”*).

Feyerabend è convinto, come Thomas Kuhn, che alla filosofia della scienza possa giovare un confronto con la **storia della scienza**. La storia è sempre più ricca, più complessa e più varia di quanto generalmente si creda, e lo studio di essa può portare alla demolizione di idee che si rivelano infondate. In particolare, secondo Feyerabend, lo studio della storia ci mostra che l'idea di un unico metodo che guida l'intera attività scientifica non regge.

Per dimostrare questa tesi Feyerabend ha sostenuto che Galileo Galilei, che viene spesso ritenuto il fondatore del metodo scientifico, fu in realtà un **opportunist** che agì in modo del tutto **anarchico**, violando le principali regole metodologiche che oggi consideriamo ovvie. Per Feyerabend, è opportuno sottolinearlo, fu un bene che Galileo abbia agito in questo modo: egli, con il suo comportamento anarchico e spregiudicato, ha apportato delle innovazioni molto rilevanti alla scienza della sua epoca, favorendone la crescita e lo sviluppo. Sono i metodi astratti proposti dai filosofi della scienza che rischiano, invece, di ostacolare uno sviluppo armonico dell'attività scientifica.

DISCEPOLO DI
POPPER, NEL
CORSO DEGLI ANNI
FEYERABEND SE NE
DISTACCA ED ARRIVA
A SOSTENERE LA
TESI DELLA NON
ESISTENZA DEL ME-
TODO SCIENTIFICO.

IL METODO SCIENTIFICO
NON ESISTE,
E LA SCIENZA PRO-
CEDE IN MANIERA
ANARCHICA.

LA STORIA DELLA
SCIENZA MOSTRA
CHE I PROGRESSI
CONOSCITIVI NON
DIPENDONO DAL
METODO.

GALILEO NON FU
IL FONDATORE DEL
METODO SCIENTIFICO,
MA AGÌ IN
MODO ANARCHICO E
OPPORTUNISTA.

La tesi di Feyerabend della non esistenza del metodo scientifico si rivela carica di conseguenze. In particolare, il metodo non può più essere la base sulla quale diventa possibile **demarcare la scienza dalla non-scienza**. Inoltre, esso non può più essere il criterio in base al quale si possa attribuire alla scienza ufficiale una qualche forma di superiorità rispetto alle altre tradizioni. Ne risulta, ad esempio, che non vi è alcun motivo per preferire la scienza all'astrologia o al vudù. Feyerabend, perciò, si fa promotore di una forma estrema di **relativismo**, secondo la quale non solo non è possibile stabilire la verità di una teoria, ma è impossibile persino una scelta coerente e razionale tra le diverse teorie sulla base di criteri fissi e univoci.

Nell'opera *La scienza in una società libera* Feyerabend, sulla scia di tali riflessioni, affronta il tema di quale debba essere il ruolo e il peso della tradizione scientifica all'interno della società. Al pari di Popper, perciò, anch'egli non si è occupato solo di filosofia della scienza in senso stretto, ma ha intrapreso delle riflessioni che riguardano anche l'ambito politico e sociale. L'idea che anima questo testo è che una società giusta sia una società dove non vi sia solo eguaglianza dei singoli individui, ma anche delle singole tradizioni che fanno parte di essa. Perciò le diverse tradizioni, come ad esempio l'astrologia e la medicina omeopatica, così come la scienza, dovranno avere **pari diritti** e pari possibilità di accesso ai centri di potere. Radicalmente diversa è, invece, secondo Feyerabend, la situazione della società occidentale attuale, caratterizzata da uno strapotere della tradizione scientifica.

SENZA UN METODO
NON È PIÙ POSSIBILE
DEMARCARLA LA
SCIENZA DALLA
NON SCIENZA, NÉ
SCEGLIERE TRA LE
DIVERSE TEORIE
SULLA BASE DI
CRITERI PRECISI.

UNA SOCIETÀ LIBERA
DEVE LASCIARE PARI
DIRITTI A TUTTE LE
TRADIZIONI DEL
SAPERE.

CAPITOLO 18.

Linguaggio, comunicazione e prassi

*Abbiamo già visto in più occasioni che il linguaggio è al centro dell'attenzione della filosofia del '900: nel Cap. 10 si trattava dell'interesse degli epistemologi per il **linguaggio scientifico**, nel Cap. 14 abbiamo visto come a Heidegger il linguaggio appaia invece come il luogo in cui l'**Essere** può mostrare il suo senso, mentre per gli strutturalisti lo studio della **struttura del linguaggio** appare il modello delle scienze umane (◀ Cap. 16).*

In questo capitolo studieremo i filosofi che analizzano il linguaggio ordinario e il linguaggio nel suo insieme, e la stessa comunicazione umana nelle sue diverse forme, che si intersecano con la prassi.

*Tra gli ispiratori di questo gruppo di filosofi ci sono Charles Peirce (◀ Cap. 11), fondatore della semiologia – la scienza dei segni in generale, inclusi quelli linguistici – le cui opere postume sono note solo dal 1936 – e Ludwig Wittgenstein (◀ Cap. 10). Quest'ultimo, dopo essere stato uno dei fautori della filosofia del linguaggio scientifico, a partire dagli anni Trenta, farà progressivamente centro della sua filosofia il **linguaggio ordinario**: il linguaggio scientifico è solo una specificazione del linguaggio ordinario, uno specifico "gioco linguistico". I suoi ultimi scritti saranno pubblicati postumi all'inizio degli anni Cinquanta e in vario modo influenzeranno gran parte degli autori affrontati in questo capitolo.*

§ 1. Charles Peirce: padre del pragmatismo e fondatore della semiotica

Sostanzialmente ignorato nel suo tempo, il pensiero di Peirce è stato messo in luce solo nel Novecento, quando è stato considerato uno dei padri fondatori della semiotica e della filosofia del linguaggio.

Nel Cap. 11 abbiamo già parlato di Charles **Peirce** come padre del pragmatismo. Ma a partire da James il pragmatismo viene inteso come una teo-

ria della verità (vero è ciò che ci è utile dal punto di vista pratico). Molto più complessa è la visione di Peirce, che invita a “considerare *quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche*, noi pensiamo che l’oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l’intera nostra concezione dell’oggetto” (C.S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Torino, Utet, 2005, p. 215.) Peirce arriva poi alla conclusione che *la realtà sia l’oggetto dell’opinione diffusa e universalmente condivisa in una comunità che abbia avuto tutto il tempo di svolgere opportune ricerche scientifiche in merito*. Di conseguenza, la verità è l’opinione “vincente” all’interno di tale comunità.

Tra i suoi molteplici interessi c’era la logica, che egli insegnò alla John Hopkins University, senza però diventare mai titolare della cattedra. Un suo interessante contributo a questa disciplina è la teoria dell’**abduzione**. L’abduzione è una terza forma di *inferenza rispetto a quella che va dal generale al particolare (deduzione) e quella che va dal particolare al generale (induzione): l’abduzione risale da un fatto sorprendente alla sua possibile spiegazione ed è, quindi, un’inferenza dall’effetto alla causa, tale che dalla causa si possa dedurre l’effetto. Il ragionamento di Keplero fu un’abduzione: i pianeti mostrano strane irregolarità nel loro moto, che si presume circolare; se le loro orbite fossero ellittiche tali irregolarità sarebbero spiegabili; dunque, le orbite dei pianeti sono ellittiche.

L’ABDUZIONE È
UN’INFERENZA CHE
PARTE DA UN FATTO
ECCEZIONALE.

§ 1.1. La semiotica di Peirce

L’influenza di Peirce sulla cultura del ’900, quando si studiarono molti dei suoi inediti, deriva essenzialmente dal fatto che è stato l’iniziatore della semiotica.

Già negli anni Sessanta dell’Ottocento Peirce criticò la centralità del soggetto nel processo conoscitivo e sostituì al dualismo soggetto-oggetto la relazione fra **oggetto, segno e interpretante**. Il segno viene definito a partire dall’oggetto e dall’interpretante. Dice Peirce che *un segno è una cosa in relazione con un oggetto e tale da determinare in una mente, anche non umana, un interpretante dello stesso oggetto*, cioè un altro segno equivalente a quello interpretato perché riferito allo stesso oggetto. Non c’è più dualismo perché anche il segno è un oggetto e la parte soggettiva del processo conoscitivo (l’interpretante) è fatta di segni. Il cartello stradale “Napoli” è riferito come segno a questa città, che è il suo oggetto, e determinerà nell’interprete (l’autista del bus) l’esclamazione, rivolta ai passeggeri, “Ecco, siamo a Napoli” (interpretante).

IL SEGNO DETERMINA
NELL’INTERPRETE
UN “INTERPRETANTE”
DELLO STESSO
OGGETTO, CHE
RIMANDA AD UN
ALTRO INTERPRETANTE,
E COSÌ VIA.

I segni non sono più mera espressione del pensiero o strumenti che la mente può utilizzare e riporre a piacimento: si può pensare soltanto mediante segni e sempre in maniera discorsiva e *inferenziale. L’evidenza non è davvero frutto di un’intuizione, come ha pensato gran parte della filosofia moder-

na del soggetto. Essa invece ha la forma di un'inferenza e si basa su premesse che agiscono inconsapevolmente e fuori dal nostro controllo o sulle nostre conoscenze pregresse. Queste premesse sono semplicemente altri segni. Noi capiamo che significa "Napoli", anche senza esserci mai stati, perché siamo in possesso di un patrimonio di segni (descrizioni, foto, ecc.) che ci permettono di interpretare quel segno.

Insomma, soggetto e oggetto possono rapportarsi soltanto mediante dei segni, intesi come *parole, immagini o artefatti* (ad esempio, un cartello stradale, un termometro, ecc.). *I segni in genere sono dunque cose che indicano altre cose*, in una catena continua di rimandi e interpretazioni. Infatti, l'interpretazione avrà fine soltanto in un futuro ideale.

I soggetti entrano nel processo della conoscenza solo in qualità di aggregati di **interpretanti** – per Peirce noi *siamo* il nostro linguaggio, *siamo* l'insieme delle parole che usiamo per pensare. *La soggettività umana si riduce a un sistema di segni* e alle abitudini che tale sistema sviluppa e cambia interagendo con l'ambiente circostante, inteso sia in senso fisico che culturale. Gli interpretanti sono, infatti, **segni che esplicitano il significato di un altro segno** agendo come se fossero un interprete professionista o un dizionario che, ad esempio, dicono a un parlante italiano che la parola francese *homme* significa "uomo", dove *homme* e "uomo" sono entrambi segni dell'oggetto essere umano e "uomo" svolge il ruolo di segno interpretante. I soggetti per Peirce sono, quindi, il risultato dell'azione congiunta di più segni che interpretano altri segni: nella misura in cui l'essenza dell'uomo consiste nel pensiero, il soggetto pensante è un insieme di segni perché il pensiero non è possibile senza segni. Infatti, per Peirce pensare è dialogare con il proprio sé futuro: ogni volta che ragioniamo seriamente su qualcosa è come se il nostro io si sdoppiasse e discutesse con il proprio doppio per convincerlo a dargli ragione.

Peirce arriverà verso la fine della sua vita a classificare tutti i diversi segni possibili. I segni si distinguono fra loro da tre punti di vista:

- in base alle loro caratteristiche intrinseche;
- rispetto al loro rapporto con l'oggetto;
- per come riescono a esplicitare l'interpretante, cioè per come riescono a suggerire il modo corretto di essere interpretati.

Dal punto di vista delle caratteristiche intrinseche un segno può rientrare in una delle seguenti **categorie**: *qualità* (ad esempio, un colore può essere usato per rappresentare sfumature simili a esso), *reazione* (ad esempio, l'alzarsi del mercurio nel termometro oltre una certa lineetta è segno che abbiamo la febbre) o *relazione* (ad esempio, il voto 10 consiste nelle cifre 1 e 0 che rispettano la relazione "1 è scritto prima di 0" e, ogni volta che in una stessa casella del registro uno 0 è preceduto da un 1, lo studente ha un 10). Per Peirce, infatti, gli elementi della stessa esperienza umana, o categorie, sono tre: qualità, reazione e relazione.

NOI SIAMO IL NOSTRO LINGUAGGIO: IL SOGGETTO È UN INSIEME DI INTERPRETANTI.

PEIRCE COMPIE UNA CLASSIFICAZIONE GENERALE DEI SEGNI.

Dal punto di vista del rapporto con l'oggetto il segno può essere **iconico**, cioè somigliante (ad esempio, un ritratto somiglia alla persona dipinta), **indicale**, cioè ottenuto attraverso un'interazione fisica (ad esempio, una fotografia è ottenuta mediante reazioni chimiche con la luce riflessa dall'oggetto fisico fotografato), **simbolico**, cioè abitualmente associato all'oggetto (ad esempio, la parola "cane" si riferisce all'animale a causa delle convenzioni semantiche solitamente rispettate da chi parla italiano). La simbolicità consiste nello stabilirsi di un'abitudine a interpretare un segno in un certo modo senza che questo sia connesso al suo oggetto dalla somiglianza o da una reazione chimico-fisica con esso.

I SEGNI SONO ICONICI (INDICANO ATTRAVERSO LA SOMIGLIANZA), INDICALI O INTERAGENTI (INDICANO ATTRAVERSO UN'INTERAZIONE FISICA), SIMBOLICI (INDICANO ATTRAVERSO UN'ASSOCIAZIONE).

Dal punto di vista dell'interpretante il segno può suggerire la propria interpretazione in maniera *confusa* come fa un termine isolato (ad esempio, il termine "vanga" preso da solo potrebbe essere sia una voce del verbo "vangare" sia un nome), in maniera *implicita* in una proposizione ordinaria (ad esempio, in "chi vanga lavora la terra" si sottintende che "vanga" è un verbo, altrimenti si sarebbe scritto "chi usa la vanga lavora la terra") o in maniera *esplicita* come avviene in un'argomentazione (ad esempio, in "chi vanga lavora la terra, chi lavora la terra è un agricoltore; dunque, chi vanga è un agricoltore" è ben chiaro che "vanga" è sempre un verbo – se "vanga" cambiasse di significato, avremmo un paralogismo anziché un'argomentazione valida).

§ 2. Il "secondo" Wittgenstein: la teoria dei giochi linguistici

Pochissimi autori sono stati capaci, come Wittgenstein, di rimettere in discussione il loro pensiero e di dare inizio ad un corso del tutto nuovo.

Wittgenstein era convinto che tutti i problemi della filosofia fossero stati risolti, "nell'essenziale", dal *Tractatus* e per un certo periodo non si interessò a più questa materia. Personaggio assai singolare, negli anni Venti lavorò come insegnante nelle scuole elementari, fece il giardiniere in un monastero, si dedicò ad inventare il design della nuova casa della sorella Margharete, e pubblicò l'unica altra opera della sua vita: il *Dizionario per le scuole elementari*.

WITTGENSTEIN DOPO IL TRACTATUS NON PUBBLICÒ ALCUNA OPERA FILOSOFICA.

Durante questo periodo, però, la sua opera suscitò enorme interesse in tutti i maggiori pensatori dell'epoca. Il Circolo di Vienna lo invitò diverse volte per discuterne i contenuti e la sua presenza, intellettualmente ingombrante, suscitò il malcontento di alcuni "grandi calibri" come Rudolph Carnap. Alla fine decise di tornare a riflettere sui problemi che aveva considerato risolti. Divenne professore a Cambridge e strinse importanti amicizie nell'accademia. Nella seconda fase del suo pensiero (che va dal 1929 fino alla morte nel 1951) non pubblicò nessun libro, ma produsse, in compenso, una gigantesca mole di scritti composti da brevi annotazioni, raramente più lunghe di una pagina,

che furono pubblicate postume dai suoi amici, in diversi volumi, di cui il più noto è intitolato *Ricerche filosofiche*.

LE PROPOSIZIONI
DEL TRACTATUS
ESPRIMONO SOLO
LA VERITÀ LOGICA.
MA È L'UNICO TIPO
DI VERITÀ?

La prima persona che riuscì a intaccare le certezze di Wittgenstein fu il matematico Frank Ramsay, che stava traducendo in inglese il *Tractatus*. Al contrario del Circolo di Vienna, in cui dominava l'interpretazione *verificazionista del *Tractatus*, egli avanzò una critica sulla base delle stesse premesse di Wittgenstein, portandolo a vedere una contraddizione fondamentale. L'argomentazione di Ramsay è la seguente: prendiamo due proposizioni come (1) "il punto P è rosso" e (2) "il punto P è verde", evidentemente due proposizioni atomiche. Ora, le proposizioni (1) e (2) sono evidentemente contraddittorie per il senso comune (in quanto lo stesso punto non può essere verde e rosso allo stesso tempo), ma tale contraddizione non può essere mostrata dal simbolismo logico elaborato nel *Tractatus*, in quanto la negazione di una delle due proposizioni non è una proposizione identica all'altra (ad es. (3) "il punto P non è rosso"), ma è una proposizione completamente diversa da (2). Ramsay sosteneva, di conseguenza, che ci dovesse essere un altro tipo di necessità oltre a quella logica in virtù della quale un punto non può essere di due colori contemporaneamente. Ma Wittgenstein, fino ad allora, non aveva accettato nessuna necessità diversa da quella logica.

WITTGENSTEIN SI
ACCORGE CHE IL
TRACTATUS NON
CONSIDERA I
MOLTEPLICI GIOCHI
LINGUISTICI CHE
USIAMO NELLA VITA
QUOTIDIANA.

Inoltre egli si rende conto che il *Tractatus* si era occupato solo del linguaggio descrittivo, mentre tutti gli altri usi del linguaggio, in quell'opera, non avevano senso. Una volta il suo amico Piero Sraffa (economista italiano di sinistra e strettissimo amico di Gramsci) gli chiese quale potesse essere la "forma logica" del tipico gesto italiano che consiste nel passarsi le dita sotto il mento, spingendo così Wittgenstein a riconoscere la vacuità della nozione di "forma logica". Egli poi scriverà di essere debitore a Sraffa di un nuovo modo di vedere il mondo.

§ 2.1. I giochi linguistici e le loro regole

Sin dall'inizio le *Ricerche Filosofiche* intendono sfatare l'immagine del linguaggio di cui si era fatto sostenitore nel *Tractatus*: il nome significa l'oggetto. L'oggetto è il suo significato.

Le *Ricerche*, infatti, descrivono **giochi linguistici**, ovvero modelli di situazioni reali in cui si usa il linguaggio secondo regole specifiche. Si prendano, ad esempio, due muratori: il primo muratore grida il nome "Lastra!" e il secondo afferra una lastra e la porge al primo. Ebbene, anche in questo caso, la parola "lastra" ha una funzione ben diversa della semplice denotazione di un oggetto.

NEL LINGUAGGIO
NATURALE, IL
SIGNIFICATO DI
UNA PAROLA O DI
UN'ESPRESSIONE È
DATO DAL SUO USO
CORRENTE.

Scoprire che non tutte le parole di un **linguaggio naturale**, bensì molto poche, funzionano come nomi nel senso del *Tractatus* ha una grande importanza per la *semantica (cioè per la teoria del significato). Nel *Tractatus*, i nomi erano le unità minime oltre ai quali l'analisi di una proposizione non poteva andare. Ora Wittgenstein si rende conto che a fondamento del significato di

un'espressione linguistica non ci sono nomi, né gli oggetti denotati da nomi e neppure immagini dipinte nello "spazio logico": **il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio.**

Ecco ora un elenco di giochi linguistici: comandare, agire secondo un comando; descrivere un oggetto, costruire un oggetto in base alla sua descrizione; elaborare un'ipotesi e metterla alla prova; inventare una storia; recitare in teatro; fare una battuta; risolvere un problema aritmetico; chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare...

La filosofia del "secondo" Wittgenstein, di conseguenza, non è più una speculazione logica, bensì un **metodo terapeutico** per sciogliere tutti quei nodi in cui si incappa utilizzando il linguaggio impropriamente, procurandosi dolorosi crampi mentali. Il "secondo" Wittgenstein è quindi profondamente **anti-metafisico** in quanto sostiene che i rompicapi insolubili che caratterizzano questa disciplina sono dovuti proprio ad un utilizzo a-contestuale delle parole. Si prenda, come esempio, il concetto di significato: in contesti ordinari, quando chiediamo il significato di una parola, stiamo chiedendo delle spiegazioni sul suo uso concreto, ma quando parliamo di "significato" di un termine in filosofia, ci aspettiamo che esista una qualità comune a tutti gli oggetti indicati da quel termine.

Chiarire le **regole d'uso** delle espressioni è di fondamentale importanza per poter osservare le somiglianze e le differenze tra le varie espressioni che compongono un linguaggio. Attraverso l'invenzione e il confronto di giochi linguistici, Wittgenstein arriva a riconoscere l'errore dell'***essenzialismo**, cioè dell'idea per cui si può definire un'essenza unitaria del linguaggio nel suo insieme, che tutte le sue parti debbano condividere. Wittgenstein parla invece di **"somiglianze di famiglia"**: ogni espressione linguistica condividerà soltanto delle somiglianze con altre espressioni, somiglianze del tutto affini a quelle che si possono osservare tra i membri di una famiglia. Il concetto di linguaggio sarà, dunque, un insieme aperto dai confini sfumati e non più un insieme chiuso e ben definito di oggetti che condividono la medesima caratteristica *essenziale*.

§ 2.2. Come si formano le regole del linguaggio

L'enfasi che nel *Tractatus* veniva posta sulla logica viene ora spostata su ciò che Wittgenstein chiama **grammatica**, cioè l'analisi delle **regole d'uso** delle parole. Se parlare un linguaggio significa giocare un **gioco linguistico**, vorrà dire che ogni parola, e ogni espressione linguistica, avrà delle regole che governano il suo utilizzo, esattamente come ogni pezzo del gioco degli scacchi può muoversi solo in un determinato modo e non in un altro. Per questo motivo i paragrafi che compongono le *Ricerche* sono anche detti "osservazioni grammaticali", in quanto chiariscono la grammatica (le regole d'uso) e, dunque, il significato di un'espressione linguistica.

IL COMPITO DELLA FILOSOFIA È LA TERAPIA PER GLI USI IMPROPRI DEL LINGUAGGIO, A PARTIRE DA TUTTI QUELLI DELLA METAFISICA.

NON ESISTE UN'ESSENZA DEL LINGUAGGIO: CI SONO SOLO "SOMIGLIANZE DI FAMIGLIA" TRA I VARI TIPI DI ESPRESSIONI.

LE RICERCHE INDAGANO LE REGOLE GRAMMATICALI CHE GOVERNANO I DIVERSI GIOCHI LINGUISTICI.

POICHÉ IL SIGNIFICATO NASCE DAL COMPORTAMENTO, NOI IMPARIAMO A COMPRENDERLO ATTRAVERSO L'“ADDESTRAMENTO”.

IL MENTALISMO, CHE VUOL SPIEGARE IL LINGUAGGIO ESSENZIALMENTE COME PROCESSO INTERNO DEL SOGGETTO, NON SPIEGA IL LINGUAGGIO, CHE È INVECE PUBBLICO.

SONO I NOSTRI ISTINTI NATURALI E IL NOSTRO ADDESTRAMENTO SOCIALE CHE CI PERMETTONO DI COMPRENDERE LE REGOLE DEL LINGUAGGIO.

Ma cosa lega un'espressione linguistica (come “Lastra!”) al suo significato? Insomma, in che modo possiamo dire di aver compreso un'espressione linguistica? La risposta può sembrare una banalità, ma ha delle implicazioni tutt'altro che banali. *A determinare il significato di un'espressione linguistica altro non è che un **comportamento regolare**.* Prendiamo di nuovo il caso dei due muratori: diremmo che il secondo muratore ha compreso il significato dell'espressione “Lastra!” se e solo se reagisce andando a prendere una lastra e portandola all'altro muratore ogni volta che quest'ultimo grida “Lastra!”. A ben vedere, difatti, una regola non sarebbe tale se desse luogo a comportamenti ogni volta diversi... e non è un caso che Wittgenstein parli di “**addestramento**” invece che di apprendimento del linguaggio.

Questa caratterizzazione del significato linguistico, apparentemente banale, ha un effetto distruttivo per le teorie semantiche **mentaliste**, ovvero le teorie semantiche che identificano la comprensione con un processo o uno stato mentale **interno**. Se la comprensione si verificasse solo nella mente “inaccessibile” del parlante *senza manifestarsi nel mondo esterno e pubblico*, allora le regole del linguaggio non si potrebbero neanche definire regole in quanto non sarebbero normative (ovvero non si potrebbe distinguere tra applicazioni corrette e scorrette della regola).

Perché ci si possa comprendere reciprocamente in un linguaggio, è necessario che i parlanti concordino, almeno in una certa misura, nei loro giudizi. A ben vedere, infatti, se applicassi la parola “gatto” alle mie percezioni, tutto ciò che mi sembrerebbe avere la forma di un gatto sarebbe, per me, un gatto. In questo modo potrei applicare la parola “gatto” anche ai cani, ma questo, dice Wittgenstein, è un errore precisamente perché non è un'applicazione concorde con i giudizi condivisi nella comunità linguistica. Il vero problema, tuttavia, è che non basandomi su nient'altro che le mie percezioni, non potrei essere corretto da un altro parlante. Di conseguenza, ogni *semantica basata esclusivamente sugli stati mentali di un soggetto (come la percezione di una forma) è suscettibile alla critica sollevata da Wittgenstein. Questa argomentazione, straordinariamente interessante, è passata alla storia come “argomento del linguaggio privato”. Il bersaglio critico privilegiato di questo argomento è la concezione degli stati mentali di Cartesio: secondo quest'ultimo, infatti, poiché gli stati mentali di un soggetto sono accessibili in modo diretto solo al soggetto stesso, l'atto della comprensione dei significati e dei concetti è del tutto privato.

A questo punto la descrizione che Wittgenstein dà del linguaggio può sembrare controintuitiva (e in effetti da Cartesio in poi la comprensione di un linguaggio è sempre stata intesa come un evento mentale interno). L'argomento del linguaggio privato mostra, tra le altre cose, che perché una regola sia tale deve necessariamente essere pubblica, ovvero condivisibile tra più soggetti. Ma come fa una regola ad essere condivisibile tra più parlanti, se questi non possono conoscere gli stati mentali degli altri?

A questa domanda Wittgenstein risponde chiamando in causa i nostri istinti e le nostre reazioni naturali. Sono reazioni naturali cose come togliere rapidamente la mano da superfici molto calde, ma anche trovare bello un paesaggio naturale. Insomma, *alla base della condivisibilità delle regole, si trova la nostra natura di esseri umani*. Ma a complicare le cose interviene la possibilità di essere addestrati: *l'addestramento "sociale"* a cui veniamo sottoposti per imparare un linguaggio modifica le nostre reazioni naturali (in particolare, per quanto riguarda il linguaggio, le reazioni simboliche) fino a trasformare pesantemente la nostra natura. La somma di tutte le reazioni naturali istintive, modificate dall'addestramento ricevuto in una comunità linguistica, trasforma la natura umana in una specifica **"forma di vita"**. Un linguaggio esiste così solo in una certa comunità sociale, il cui stile di vita a sua volta è espresso dal suo linguaggio.

Per questo motivo il pensiero wittgensteiniano è stato profondamente apprezzato dagli antropologi, i quali hanno saputo fare tesoro degli strumenti filosofici che egli ha forgiato per osservare e descrivere ciò che, in fin dei conti, è sempre stato sotto al nostro naso.

UNA "FORMA DI VITA" È UN'INSIEME DI REAZIONI ISTINTIVE E DI COMPORTAMENTI APPRESI SOCIALMENTE CHE DETERMINA LA CONDIVISIONE DELLE REGOLE DEL LINGUAGGIO.

§ 3. La filosofia del linguaggio ordinario di Austin e Searle

Parlare non è solo teoria: è anche azione.

L'inglese **John L. Austin** (1911-1960) è, assieme a **Gilbert Ryle** (1900-1976), uno dei principali continuatori dell'analisi del linguaggio ordinario inaugurata dal secondo Wittgenstein. Per Austin il linguaggio che parliamo tutti i giorni deve essere il punto di partenza di ogni analisi filosofica: difficilmente i pensieri di un singolo filosofo assorto nelle sue meditazioni potranno eguagliare la ricchezza di distinzioni e la saggezza insite nel linguaggio ordinario. Il linguaggio è, infatti, il frutto del lavoro di generazioni e generazioni di esseri umani. È già chiaro che in Austin l'analisi del linguaggio non si riduce a una terapia linguistica volta a *dissolvere* i problemi filosofici, come nel secondo Wittgenstein: per Austin l'analisi serve a *impostare i problemi in maniera giusta*.

PER AUSTIN L'ANALISI DEL LINGUAGGIO CI PERMETTE DI IMPOSTARE IN MODO GIUSTO I PROBLEMI FILOSOFICI.

Austin è l'iniziatore della teoria degli **atti linguistici**, che per lui coincideva con la teoria generale del linguaggio. In particolare, alcune delle distinzioni operate in tale teoria sono rimaste fondamentali non solo per la filosofia analitica del linguaggio, ma anche per la pragmatica e la linguistica. Gli atti linguistici hanno i seguenti aspetti:

GLI ATTI LINGUISTICI SERVONO AD AFFERMARE QUALCOSA (ATTI LOCUTORI) MA ANCHE A FARE QUALCOSA (ILLOCUTORI O PERFORMATIVI) O A PRODURRE EFFETTI (PERLOCUTORI).

- **locutorio**, che consiste nel affermare qualcosa di sensato in una certa lingua;

- **illocutorio o performativo**, che consiste nel *fare qualcosa dicendo qualcosa* (in tutte le lingue ci sono dei verbi che consentono al tempo stesso di dire e

fare qualcosa: “prometto”, “ordino”, “mi scuso”, “dichiaro”, “mi impegno”, “ti garantisco”, “ti assicuro”, ecc.);

– **perlocutori**, quando dicendo qualcosa a qualcuno causo sempre degli effetti sulla persona alla quale mi rivolgo (posso insultarla, consolarla, aiutarla a sentirsi meglio, ecc.).

La performatività degli atti linguistici consente che questi siano delle vere e proprie azioni sociali, ma queste azioni possono anche non riuscire. Austin ha scoperto che quello che diciamo, oltre ad avere la possibilità di essere vero o falso, può essere **felice** (cioè efficace) oppure **nullo**: quando il nostro atto linguistico non riesce a compiere l'azione prevista dal verbo impiegato, esso risulta nullo. Le condizioni di felicità degli atti linguistici dipendono in larga parte dalle convenzioni sociali: ad esempio, non tutti possono dichiarare due sposi marito e moglie, così come un insegnante non può condannare qualcuno all'ergastolo. In base al ruolo sociale ricoperto dalle persone coinvolte e alla situazione le condizioni di felicità di un atto possono cambiare: un generale dell'esercito può dare ordini ai suoi soldati, ma non può ordinare a un vigile di non fargli la multa se parcheggia la propria auto privata in doppia fila.

LE PROPOSIZIONI
POSSONO ESSERE
VERE O FALSE, MA
GLI ATTI LINGUISTICI
POSSONO ESSERE
ANCHE “FELICI” O
“NULLI”.

GLI ATTI PERFOR-
MATIVI HANNO
UNO SCOPO E
UN CONTENUTO
PROPOSIZIONALE, E
POSSONO SERVIRE
AD ADATTARE LE
PAROLE AL MONDO
O IL MONDO ALLE
PAROLE.

L'americano **John R. Searle** (1932) ha proposto una sistematizzazione originale delle ricerche di Austin sugli atti linguistici. Per quanto riguarda gli **atti illocutori o performativi**, egli propone fra gli altri i seguenti criteri di classificazione:

- lo *scopo* che l'atto vuole raggiungere;
- le *differenze semantiche* o di *contenuto proposizionale*;
- la *direzione d'adattamento fra parole e mondo* (è l'atto che si adatta a com'è il mondo o è il mondo che si adatta all'atto?), ad esempio, una testimonianza per essere vera si adatta al mondo (corrisponde cioè allo stato effettivo del mondo, lo descrive tale quale) e una promessa vuole adattare il mondo a sé.

Quando lo scopo e il contenuto degli atti performativi si trovano in conflitto, abbiamo una **contraddizione performativa**. Nell'enunciato “ti prometto di non mantenere questa promessa” vi è una vera e propria *contraddizione fra il contenuto proposizionale o significato dell'enunciato e il fine che l'enunciato deve raggiungere*. In sostanza, visto che il linguaggio ha una logica, che ne stabilisce la coerenza, anche l'azione sociale, che è normalmente accompagnata dalla comunicazione linguistica, può essere coerente o incoerente. Su questa caratteristica della prassi umana, Hans Apel cercherà di fondare la legge morale (► § 6).

Quando lo scopo e il contenuto degli atti performativi si trovano in conflitto, abbiamo una **contraddizione performativa**. Nell'enunciato “ti prometto di non mantenere questa promessa” vi è una vera e propria *contraddizione fra il contenuto proposizionale o significato dell'enunciato e il fine che l'enunciato deve raggiungere*. In sostanza, visto che il linguaggio ha una logica, che ne stabilisce la coerenza, anche l'azione sociale, che è normalmente accompagnata dalla comunicazione linguistica, può essere coerente o incoerente. Su questa caratteristica della prassi umana, Hans Apel cercherà di fondare la legge morale (► § 6).

Ma lo stesso Searle applica la sua teoria degli atti linguistici elaborando un'ontologia sociale, che si basa sulla direzione d'adattamento fra parole e mondo, adattamento che noi stessi dobbiamo operare, adattando, secondo i casi, le parole al mondo o il mondo alle parole. Si tratta di una teoria generale

CI PUÒ ESSERE UNA
CONTRADDIZIONE
TRA UN ATTO
PERFORMATIVO E
IL SUO CONTENUTO
PROPOSIZIONALE
(CONTRADDIZIONE
PERFORMATIVA).

TUTTE LE ISTITUZIONI
SOCIALI DERIVANO
DAL LINGUAGGIO

dei fatti sociali. Per Searle infatti *l'istituzione umana dalla quale derivano tutte le altre è il linguaggio* ed è grazie a esso che gli enti sociali come i matrimoni, i mutui, le feste di compleanno e le multe vengono creati. La creazione è possibile grazie a un particolare atto linguistico: la **dichiarazione**.

La sua specificità consiste nella doppia direzione di adattamento fra parola e mondo: una dichiarazione **asserisce** qualcosa che **ci si impegna** a mantenere in esistenza. *Asserendo* noi adattiamo le parole al mondo, cioè descriviamo in modo chiaro e corretto la situazione sociale che intendiamo portare all'esistenza; *impegnandoci ad attenerci alla descrizione asserita* diamo la garanzia agli interlocutori che interverremo opportunamente nella convinzione che loro faranno lo stesso (adattamento del mondo alle parole).

Per esempio, attraverso un invito viene ad esistere una festa di compleanno: l'invito asserisce quando e dove avrà luogo la festa e al tempo stesso impegna il festeggiato e gli invitati a trovarsi all'ora e nel luogo stabiliti per il compleanno. Tutti gli enti sociali dipendono dall'accettazione collettiva di determinati impegni, non basta che il festeggiato faccia gli inviti: se gli invitati non accettassero l'invito non ci sarebbe alcuna festa, ma al tempo stesso gli invitati non avrebbero questo potere di far esistere la festa se non avessero ricevuto l'invito. Le intenzioni dei singoli coinvolti – in questo caso, del festeggiato e degli invitati – non bastano a spiegare la creazione e la persistenza del fatto sociale: è necessaria l'intenzione condivisa di far festa, un'intenzione basata su quelle dei singoli ma non riducibile a esse.

LA "DICHIARAZIONE" CONSISTE NELL'IMPEGNO PUBBLICO DI REALIZZARE LA SITUAZIONE SOCIALE DA NOI DESCRITTA: L'ATTO LINGUISTICO IMPEGNA L'AZIONE.

§ 4. Chomsky e la grammatica universale innata

Per Chomsky per capire il linguaggio, bisogna studiare la struttura della mente umana.

Dopo Saussure, **Noam Chomsky** è il più importante linguista della storia. È nato nel 1928 (quindici anni dopo la morte di Saussure) e appartiene ad un ambiente diverso da quello dello strutturalismo francese: per circa sessant'anni ha lavorato presso il MIT (Cambridge, USA). Parallelamente all'attività scientifica è anche politicamente impegnato, presenta la propria ideologia come un anarcosindacalismo e si è battuto contro la guerra in Vietnam praticando la disobbedienza civile. Come vedremo, ha anche elaborato una critica dei media capitalisti.

UNO DEI MASSIMI LINGUISTI DEL '900, SCIENZIATO E CITTADINO POLITICAMENTE IMPEGNATO

§ 4. 1. Chomsky e la linguistica

Chomsky ha esposto almeno tre teorie linguistiche diverse: la prima in *Le strutture della sintassi* (1957), la seconda negli *Aspetti della teoria della sintassi* (1965) e, infine, il programma minimalista negli anni Novanta.

NELLA MENTE ESISTE UNA GRAMMATICA UNIVERSALE INNATA. LE GRAMMATICHE DELLE SINGOLE LINGUE SAREBBERO TRASFORMAZIONI DI QUESTA STRUTTURA FONDAMENTALE.

Comune a tutte le teorie è l'idea di una **grammatica universale innata** in grado di spiegare l'acquisizione del linguaggio (vedi *Il neodarwinismo* nella Scheda 5). La grammatica è la competenza di un parlante ideale, distinta dalla prestazione comunicativa reale (*performance*), e consiste principalmente nella *capacità di riconoscere le frasi ben formate della propria lingua*, così come si è capaci di distinguere le formule ben formate di un linguaggio logico. Per spiegare le innegabili differenze di struttura grammaticale fra una lingua e l'altra, Chomsky distinguerà una **struttura profonda** da una **struttura superficiale**, tali che la struttura superficiale sarebbe derivabile mediante un insieme ben definito di trasformazioni dalla struttura profonda.

ABBANDONATA LA SPIEGAZIONE STRUTTURALE, AMMETTE CHE LE DIFFERENZE TRA LE LINGUE DIPENDANO DALLE LORO PARTICOLARITÀ STORICHE.

LA RICORSIVITÀ È LA CAPACITÀ UMANA DI FONDERE INDEFINITAMENTE NUOVI ELEMENTI AL SISTEMA DEL DISCORSO.

Un simile procedimento richiama sia la definizione di struttura data da Piaget, sia la concezione delle strutture come configurazioni invariabili della mente umana in Lévi-Strauss. Anche quando la suddetta distinzione andrà in crisi, Chomsky manterrà separato il livello grammaticale della competenza linguistica dai sistemi senso-motorio e concettuale-intenzionale, che assieme al linguaggio costituiscono il sistema complesso chiamato "mente". Le differenze fra le lingue saranno, quindi, dovute alle diversità nell'articolazione dei suoni o della scrittura e nell'organizzazione concettuale.

Tuttavia, tutte le grammatiche derivano dall'operazione fondamentale della **fusione**, di cui solo gli esseri umani sono capaci. La fusione opera sugli elementi del sistema concettuale-intenzionale strutturandoli ricorsivamente. La **ricorsività** consiste nella possibilità di fondere assieme elementi già fusi un numero indefinito di volte come, ad esempio, avviene aggiungendo una frase relativa all'interno di un periodo: a "Lo studente studia il libro" si può aggiungere "che ha preso in prestito" ottenendo "Lo studente studia il libro che ha preso in prestito", per poi aggiungere "che stranamente non ha alcuna voglia di uscire" ottenendo "Lo studente, che stranamente non ha alcuna voglia di uscire, studia il libro che ha preso in prestito" e così via.

§ 4.2. Chomsky per una società decente

Chomsky, anche se non nega certo l'evoluzione, crede che nella mente umana si siano fissate caratteristiche che ormai possiamo chiamare naturali.

PER FOUCAULT "NATURA UMANA" NON UN CONCETTO CHE DESCRIVA LA REALTÀ, MA SOLO L'INDICATORE DI UN AMBITO PROBLEMATICCO.

Nel 1971 la televisione olandese trasmette un dibattito fra Foucault (◀ Cap. 16, § 6) e Chomsky sulla natura umana. La posta in gioco è, se non l'esistenza stessa di una presunta natura umana, la validità o meno dell'impiego di un simile concetto. Per Foucault, la natura umana è un **indicatore epistemologico**, ossia un concetto che *non descrive né analizza qualcosa dal punto di vista scientifico* e che, piuttosto, *indica un ambito problematico*. Se per la biologia il concetto di vita è l'indicatore di una serie di problematiche che la scienza è chiamata a risolvere o ad affrontare, la natura umana è l'indicatore epistemologico delle questioni concernenti le scienze umane.

Dal punto di vista politico, per il filosofo francese parlare di una natura umana in base alla quale una società possa essere considerata giusta o ingiusta è rischioso: il proletariato finirà per criticare la società borghese in nome di un'idea borghese di giustizia e lo stesso ideale di una società senza classi è forse l'ideale di una società senza il concetto di giustizia. Infatti, per Foucault tanto la natura umana quanto la giustizia sono concetti costruiti dal pensiero borghese e, nella misura in cui il proletariato considera il capitalismo come fonte d'alienazione per la natura umana e ingiusto in quanto contro natura, la lotta di classe si muove ancora entro i limiti del sistema di pensiero borghese anziché aderire pienamente all'ideale di una società senza classi.

Dal canto suo, Chomsky considera la natura umana come costituita da un insieme di abilità innate, fra queste la più rilevante per lui è la competenza linguistica. Grazie a essa, il soggetto può creare un numero virtualmente illimitato di frasi in base a un numero ristretto di regole. Affinché tale **creatività** venga preservata, una società giusta – Chomsky nel dibattito la chiama “decent”, cioè “dignitosa” – non dovrebbe porre limiti arbitrari o persino autocratici alla libertà del soggetto.

Il linguista americano rianima su nuove basi il paradigma del soggetto, tipico della modernità filosofica: nel 1966 scrisse il saggio *Linguistica cartesiana*. Contro tale paradigma, Foucault prende ad esempio la storia stessa della scienza: le scoperte scientifiche non sono il frutto della creatività di soggetti geniali, ma il risultato del venir meno di certi condizionamenti sociali (di un certo “ordine del discorso”) che precedentemente avevano costretto a pensare ed esprimersi in un modo anziché in un altro. Insomma, il soggetto dipende dalle strutture o sistemi di pensiero, per cui il concetto di **libertà** non ha senso se non come *resistenza al potere, parziale e sempre condizionata, da parte del soggetto*.

§ 4.3. I media come “fabbrica del consenso”

Vi siete mai chiesti qual è la merce che vendono le imprese private televisive, che non fanno pagare un canone? Ne *La fabbrica del consenso* (1998), Chomsky e il suo collaboratore Edward Herman sostengono che *la merce prodotta dai media che vivono prevalentemente di pubblicità* (inclusi quindi molti giornali cartacei) *è il pubblico* (l'audience), *che “vendono” agli inserzionisti*, mettendo a disposizione il loro spazio mediale per gli annunci pubblicitari. All'inizio, quando una tv o un giornale entra in scena, cerca di accaparrarsi il pubblico esistente, rispecchiandone le tendenze, ma in seguito si tenderà a passare dalla selezione alla formazione del pubblico stesso.

Così *nel corso del tempo* la tv finirà per partecipare in qualche modo alla formazione culturale degli spettatori – tra cui i bambini – proponendo, *a parità di preferenze del pubblico*, ciò che risponde agli interessi e ai valori degli **inserzionisti**. Certo, il valore del **consumo**, ma non solo. A parità di audien-

PER FOUCAULT IL CONCETTO DI NATURA UMANA NON PERMETTE DI DEFINIRE UNA SOCIETÀ GIUSTA.

PER CHOMSKY IL SOGGETTO UMANO PER NATURA È GRAMMATICALMENTE CREATIVO, PER CUI NON È GIUSTO LIMITARE LA SUA LIBERTÀ.

PER FOUCAULT LA LIBERTÀ NON ESISTE. È POSSIBILE SOLO RESISTERE AL POTERE.

LE TV PRIVATE “VENDONO IL PUBBLICO AGLI INSERZIONISTI” (VENDENDO LORO LO SPAZIO PUBBLICITARIO).

GLI INSERZIONISTI SCELGONO I MEDIA CHE PROMUOVONO I LORO INTERESSI E I LORO VALORI.

ce, gli inserzionisti preferiranno i media che promuovono i loro valori e i loro interessi, dalla politica energetica, alla politica sociale, alla politica estera, ecc. In condizioni di mercato più o meno concorrenziali, dunque, sul lungo periodo dovrebbero prevalere le aziende televisive che sono capaci di mediare tra gli interessi del pubblico e quelli degli inserzionisti, e di “produrre” (formare, educare) il pubblico che gli inserzionisti preferiscono “comprare”.

Il libro è stato scritto prima della grande diffusione di internet e dei social media. Pensiamo che si possa dire che la teoria di Chomsky e Herman valga anche in questo caso, benché il processo sia meno evidente. Anche queste imprese infatti vivono di pubblicità.

§ 5. Habermas: la “dialettica dell’opinione pubblica” e la progressiva revisione del marxismo francofortese

Partendo dal marxismo, Habermas non si interessa semplicemente al linguaggio, ma alla comunicazione sociale. La prassi, per trasformare il mondo, deve passare attraverso la comunicazione.

HABERMAS, ULTIMO
ESPONENTE DELLA
SCUOLA DI FRANCO-
FORTE, RITIENE CHE
L'IDEA MODERNA
DELL'AUTONOMIA
DEL SOGGETTO SIA
FONDABILE SULLA
COMUNICAZIONE.

Jürgen Habermas è un filosofo e sociologo tedesco nato nel 1929, allievo di Adorno ed esponente della tradizione marxista della scuola di Francoforte. Il centro della sua teoria è la comunicazione sociale. Ma non si tratta solo di teoria: ha partecipato alle discussioni, in birreria e nelle assemblee, degli studenti tedeschi contestatori negli anni Sessanta, partecipando alle loro rivendicando il valore per la democrazia della loro contestazione, ma anche a volte criticandoli severamente; ha scritto spesso articoli di giornale su temi scottanti; ha partecipato a convegni e congressi su problemi sociali e politici di interesse locale e globale. Lettore infaticabile, ha tentato di armonizzare le filosofie più significative del Novecento: lo storicismo weberiano, l'ermeneutica di Gadamer, la teoria del mondo della vita di Husserl, la teoria della società aperta di Popper, la filosofia del linguaggio, l'idea dei pragmatisti secondo cui la conoscenza è mossa dall'interesse, ecc. Il senso di questa sintesi è che *l'idea moderna dell'autonomia del soggetto, non più fondabile ormai sulla base della pura coscienza, è fondabile sulla base pubblica della comunicazione e del linguaggio* (► § 7, 8). Anche per questo respinge negli anni Ottanta la tesi della fine della modernità avanzata dai “post-moderni” (► Cap. 16, § 10.1 e P. 6, SdP, § 2).

HA SVOLTO UN RUO-
LO SULLA SCENA
PUBBLICA E MOLTI
LO CONSIDERANO LA
COSCIENZA CRITICA
DELL'OCCIDENTE.

Habermas ha occupato il centro della scena culturale filosofica negli ultimi decenni del secolo con un peso all'incirca pari a Popper e a Gadamer, e ha discusso anche con il teologo Joseph Ratzinger (poi papa Benedetto XVI) e con uomini politici come Sigmar Gabriel, segretario del partito socialdemocratico tedesco, e con Emmanuel Macron, presidente della repubblica francese. È considerato da molti la coscienza critica dell'occidente, a cui ha ricordato la

necessità di dialogare con le religioni e le culture diverse, e di recente è intervenuto contro l'affrettata decisione di armare l'Ucraina e la sottovalutazione del rischio di un conflitto nucleare (► Scheda T. 11).

§ 5.1. L'opinione pubblica critica

La prima importante opera di Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) ha già al suo centro quel tema della comunicazione e dei media che stava diventando il tema del nostro tempo (nello stesso anno esce *Galassia Gutenberg*, la prima opera famosa del grande massmediologo **Marshall McLuhan**, l'autore di *Il medium è il messaggio* e *Il villaggio globale*).

Habermas comincia la sua storia con la nascita dell'opinione pubblica nell'Inghilterra protoliberal del Settecento, in cui un limitato numero di individui possidenti partecipa alle discussioni pubbliche nei caffè, nei salotti e sui primi giornali. *I mezzi di informazione, i giornali indipendenti, sono allora in concorrenza tra loro davanti ad un pubblico libero e informato, costituito da quanti sono in grado di comprare la merce-cultura e di farne uso.*

I componenti di questo pubblico limitato però argomentano in nome della ragione, pretendendo la validità **universale** delle idee man mano proposte, sottoposte ad una continua e illimitata ridiscussione. Di fronte allo Stato, la società civile borghese costituisce dunque la sua "sfera pubblica", in cui la discussione sui temi più svariati – dalla letteratura alla morale, alla politica – è libera e aperta. Il dibattito razionale che si svolge in questo ambito fa sì che l'opinione pubblica, più del parlamento eletto dai ricchi, possa idealmente *rappresentare* la società. La **volontà generale**, quella che per Rousseau stabilisce ciò che è giusto e utile per il popolo, qui non è un concetto astratto, ma diventa un processo storico di critica razionale (si ricordi l'opinione pubblica di Kant, citata da Habermas).

Lo sviluppo storico dell'opinione pubblica procede ulteriormente nell'Ottocento europeo liberale e liberoscambista. Gli Stati liberali, la cui base elettorale è sempre molto limitata, sono legittimati, rispetto all'*Ancien Régime*, almeno dal fatto che parlamento e governo sono in dialogo con un'opinione pubblica libera, razionale e competente, per quanto limitata. Il sistema costituzionale parlamentare è legittimato non dalla delega del popolo al Parlamento, ma dal fatto di essere governo della ragione, sottoposto al controllo della discussione razionale svolta in Parlamento, che si collega con la discussione dell'opinione pubblica illuminata.

L'estensione del suffragio tra fine Ottocento e Novecento sembrerebbe semplicemente far aumentare progressivamente la legittimazione dello ***Stato di Diritto** liberale. Ma il fenomeno è ambivalente. Nel contesto della concorrenza elettorale e della lotta sindacale nel lungo periodo si formano i partiti e i sindacati di massa, che dirigono l'azione di individui non colti e relativamente disinformati; tali organizzazioni sono quindi fatalmente dominate da una bu-

NEL '700 SUI PRIMI GIORNALI INGLESI GLI INTELLETTUALI BORGHESI ARGOMENTANO SU IDEE DI PUBBLICO INTERESSE

LO SCOPO DEI SINGOLI È MOSTRARE IL VALORE UNIVERSALE DELLA PROPRIA TESI.

LA DISCUSSIONE NEI PRIMI PARLAMENTI DELL'800 SI COLLEGA A QUELLA DELL'OPINIONE PUBBLICA.

CON L'ESTENSIONE DEL VOTO NASCE UNA BUROCRAZIA DI SPECIALISTI DELLA POLITICA, MENTRE SUL MERCATO DIMINUISCE LA CONCORRENZA – ANCHE TRA I MEDIA.

roccrazia interna di **specialisti della politica**. Egualmente dalla lotta concorrenziale capitalistica sono emersi pochi grandi gruppi oligopolistici, che limitano la concorrenza stessa con intese di cartello e con trusts.

In tale contesto, anche l'industria culturale vede diminuire lo spazio per il giornalismo indipendente dei piccoli imprenditori. Anche in essa si afferma il controllo di cartelli e trusts, mentre l'ampio pubblico cui essa si rivolge ha normalmente una cultura meno elevata e una minore autonomia di giudizio del pubblico colto; del resto anche i salotti ed i caffè intellettuali non sono più i centri diretti di ispirazione della discussione dei media, e aumenta sempre più il peso delle organizzazioni di massa e dei loro dirigenti. Dunque, mentre si estende il diritto di voto, l'opinione pubblica subisce forti distorsioni e cessa gradualmente di essere un foro di discussione e argomentazione razionale veramente concorrenziale, libera ed autonoma. Si è così *passati dall'opinione pubblica libera ma borghese dello Stato liberale, all'opinione pubblica manipolata ma di massa dello Stato democratico*.

Lo Stato democratico diventa soprattutto dopo la seconda guerra mondiale "*Stato sociale*" (► Cap. 20, § 2), in quanto recepisce gradualmente le rivendicazioni dei diritti sociali emerse dalle lotte sindacali e politiche. Tuttavia questo si inserisce in quel *trionfo delle grandi organizzazioni* (capitalistiche, burocratico-statali, partitiche, culturali e sindacali) che caratterizza il mondo contemporaneo. Tali organizzazioni, non più in stretta concorrenza tra loro, si spartiscono i compiti e il potere decisionale fuori da un effettivo controllo dell'opinione pubblica, non più realmente libera e razionale. Sia il libero mercato in ambito economico, sia il liberalismo in ambito politico, basato sull'autonomia degli individui (certo, di pochi individui), hanno fatto il loro tempo. *I parlamenti non sono più luoghi di discussione razionale ma di show ad uso del pubblico manipolato dai media*.

Quale speranza di effettiva autonomia resta ancora per l'individuo nel mondo moderno? È possibile ancora elaborare criticamente la volontà generale? Nell'opera del 1962 Habermas sembra indicare la via di una partecipazione democratica della base degli individui comuni alla vita stessa delle grandi organizzazioni cui appartengono, della trasformazione cioè dei luoghi di studio, di lavoro, di organizzazione politica o sindacale ecc. in centri di discussione e di critica razionale. Questa prospettiva era meno utopica di quanto non sembri, se si pensa alle lotte degli studenti americani a partire dal 1964 e di quelli europei a partire dal 1967-68 per il controllo delle università, alle contemporanee lotte di fabbrica della base operaia fuori dagli schemi delle grandi organizzazioni sindacali, e infine alle lotte degli altri movimenti degli anni Sessanta-Settanta (dal femminismo, alle rivendicazioni per il riconoscimento degli omosessuali, alla contestazione contro la detenzione nei manicomi, ecc.). L'interpretazione che in vari articoli Habermas diede di questi movimenti di base insisteva sull'iniziativa dei cittadini organizzati,

NELLO STATO SOCIALE IL PUBBLICO DI MASSA È SEMPRE PIÙ MANIPOLATO.

GLI INDIVIDUI POSSONO RIPRENDERE LA PAROLA IN MODO CRITICO DENTRO LE "GRANDI ORGANIZZAZIONI"? SONO POSSIBILI MOVIMENTI DI INIZIATIVA DEI CITTADINI?

sull'universalità della ragione e insieme sul rifiuto della violenza nell'ambito della democrazia liberale.

§ 5.2. Conoscenza e interesse

Habermas negli anni Sessanta svolge una polemica contro la teoria della scienza di Popper (culminata in *Conoscenza e interesse* del 1968), che ha toni meno duri di quelli usati dal resto della scuola di Francoforte. Da un lato egli sostiene, partendo da **Marx** e da **Peirce**, che le scienze empiriche sono mosse da un interesse che, dal punto di vista dell'uomo in generale, è assolutamente necessario: l'interesse per il dominio della natura e dell'ambiente, e questa finalità in ultima analisi pratica non ne toglie il valore conoscitivo. Dall'altro ci sono altri interessi umani per il sapere non meno importanti: l'interesse per la **comprensione** dell'altro, tipico delle scienze ermeneutiche, e infine l'interesse critico-emancipativo per la **liberazione dell'uomo**, proprio della psicanalisi e della "teoria critica" che demistifica l'ideologia. Egli osserva anche che, se gli scienziati empirici devono seguire nelle loro ricerche le regole del proprio metodo, essi comunque nel discutere tra loro su di esse dovranno prima di tutto cercare di **comprendersi** come interlocutori, con un uso implicito della ragione finalizzata all'intesa. La ragione scientifica e la ragione ermeneutica si completano dunque a vicenda.

IL SAPERE È SEMPRE MOSSO DA UN INTERESSE PER I SUOI EFFETTI – IL DOMINIO DELLA NATURA, LA COMPrensIONE DEGLI ALTRI, LA LIBERAZIONE UMANA.

§ 5.3. Per la ricostruzione del materialismo storico

Nel 1978 Habermas pubblica *Per la ricostruzione del materialismo storico*, che ne è in realtà una revisione: egli abbandona sia la pretesa di spiegare l'ideologia come sottoprodotto della struttura economica, sia la pretesa che dall'analisi economico-sociale di Marx si possa trarre una scienza generale della storia. Potremmo dire che nel materialismo di Habermas la **struttura produttiva** essenziale è l'uso cooperativo del linguaggio e della ragione.

NEL MATERIALISMO STORICO DI HABERMAS LA STRUTTURA ECONOMICA È SOSTITUITA DALLA FORZA PRODUTTIVA DELLE MENTI DEGLI UOMINI COOPERANTI.

Habermas prende la sua visione dello sviluppo storico umano dal quadro evolutivo della mente che ricava da Piaget e dal *cognitivist Kohlberg: la storia della specie umana è presentata come sviluppo riflessivo della mente. Il bambino dopo il suo iniziale stato di quasi-identificazione con l'ambiente passa ad un'adeguazione conformista alla forza delle convenzioni sociali e infine ad un giudizio autonomo su tali convenzioni. Così la società nel corso della sua complessa storia si libera dal bisogno di ottenere obbedienza cieca alle norme da parte dei suoi membri e permette la formazione di individui forniti di un'identità complessa, autonomi, capaci di giudizio indipendente e di compromesso razionale. E potenzialmente capaci quindi di trasformare coscientemente la società in cui vivono.

LO SVILUPPO SOCIALE DELLA MENTE UMANA HA PRODOTTO NEL TEMPO INDIVIDUI CAPACI DI AUTORIFLESSIONE ED AUTONOMIA.

All'ottimistica filosofia della storia come movimento verso il comunismo è sostituita dunque una ricostruzione della struttura psicologico-sociale dell'uomo come essere materiale, che non pretende di delineare con certezza le al-

ternative storiche del futuro, ma che cerca nella mente dell'uomo moderno le premesse per un possibile progresso.

Anche se il concetto di modo di produzione è inserito in una visione materialistica più ampia, Habermas continua a riconoscere il potenziale liberatorio del pensiero di Marx. Questo libro è stato dimenticato più che criticato, perché dopo la sua pubblicazione l'interesse per il marxismo in quanto tale è in generale caduto nella nostra cultura.

§ 6. Apel e l'etica della comunicazione: un rovesciamento di prospettiva

La scienza deve essere libera da valori, diceva Weber. Ma questa allora è una regola etica, un valore morale, ribatte Apel.

DOPO I SECOLARI
ATTACCHI CONTRO
LE EVIDENZE DELLA
COSCIENZA E CONTRO
LA POSSIBILITÀ
DI FONDARE L'ETICA
A PRIORI, APEL CI
RITENTA.

Karl Otto Apel (1922-2017), fu amico di Habermas e come lui intervenne in questioni culturali e politiche concernenti i diritti civili, il pacifismo e l'ecologia. Esercitò su di lui una forte influenza per quanto riguarda il *recupero di un'etica universalistica*. Si è trattato di un autentico rovesciamento di prospettiva: gran parte dei filosofi dell'Ottocento e del Novecento avevano abbandonato l'idea di un'etica filosoficamente fondata, che ancora Kant aveva difeso con vigore. In particolare Nietzsche e Freud avevano instillato un **sospetto** sulle evidenze della coscienza, a lungo difese dagli spiritualisti e dai neokantiani. Gli utilitaristi poi sostenevano che i giudizi sull'utilità sono essenzialmente individuali, mentre i marxisti, che pure pensavano che gli interessi vitali materiali della classe operaia corrispondano in ultima analisi con l'interesse di tutta l'umanità, in genere evitavano di occuparsi di morale in senso filosofico. Il soggettivismo disperato della filosofia dell'esistenza, poi, aveva rinunciato a qualunque tipo di fondazione. E il neoempirismo radicale aveva spesso considerato le proposizioni morali prive di senso.

Quanto a Habermas, in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, l'opinione pubblica appare indefinitamente in cammino verso una verità e una giustizia condivise, ma il fatto che tutto possa essere discusso e ridiscusso sembra introdurre una sorta di relativismo storicistico (ciò che è vero o giusto oggi può non esserlo più domani). Soltanto più tardi Habermas evidenzierà che, al di là dei risultati contingenti della discussione etica e politica, deve restare sempre valido il principio stesso del dialogo e del consenso razionali. Questo decisivo passaggio fu compiuto grazie allo stimolo datogli dalla filosofia di Apel, come lo stesso Habermas ha riconosciuto.

Veniamo ad Apel, *Comunità e comunicazione* (1973). Egli in questo libro ha osato mettere a confronto Wittgenstein e Heidegger, le cui elaborazioni filosofiche, apparentemente inconfondibili, giungono alla conclusione co-

APEL RICONOSCE,
CON WITTGENSTEIN
E CON HEIDEGGER,
CHE IL SOGGETTO
DI COSCIENZA È
INSERVIBILE PER
UNA FONDAZIONE.

mune che l'idea kantiana di soggetto coscienziale è inservibile, che l'etica è indicibile e che si può solo parlare dell'essere in quanto "mostrato" o "accennato" dal linguaggio. *Apel accetta la critica del soggetto coscienziale kantiano, ormai dominante nel XX secolo, e la riduzione della filosofia ad analisi del linguaggio, che è una dimensione pubblica, sociale, obiettiva.* Da ciò non consegue però per lui il fatto che si debba rinunciare alla fondazione di un'etica universale.

Apel parte dall'analisi del linguaggio scientifico, quel linguaggio cioè che per definizione deve descrivere fatti, ed esprimere quindi **giudizi di fatto**, e che è apparentemente del tutto estraneo ai valori e ai **giudizi di valore**, come pensava tra gli altri anche Weber (◀ Cap. 7, § 3). Tuttavia anche nella comunità reale che gli scienziati instaurano tra loro al fine della comunicazione scientifica ("**comunità reale della comunicazione**") sono in vigore norme riconosciute che regolano la comunicazione e la ricerca. Tali norme non possono non essere ispirate al valore di **verità**, e alla preminenza del consenso razionale a proposito di argomentazioni logiche e documentate, invece che imposte dal dominio, dall'arbitrio o dall'interesse di parte. *Libertà e autonomia razionale, nonché eguaglianza dei soggetti argomentanti* ("il riconoscimento reciproco dei soggetti razionali"), *sono i principi ideali di questa comunità.*

Certo, tali principi non sono mai perfettamente realizzati, ma il modello della "**comunità ideale della comunicazione**", che pure non esiste empiricamente, è condizione interna del funzionamento (pur imperfetto) della "comunità reale della comunicazione": le sue norme sono implicite nel linguaggio e nel comportamento dei ricercatori. *Senza queste norme l'uso del linguaggio e l'intero comportamento della comunità scientifica moderna non avrebbero senso.* Questa etica è dunque **trascendentale**, proprio come quella di Kant, in quanto non è fondata su fatti immanenti, come i nostri sentimenti, istinti e inclinazioni, e nemmeno sull'ordine trascendente dell'essere. Ma mentre Kant faceva appello alla coscienza del soggetto, Apel si fonda sulla struttura del linguaggio, il quale, senza le sue norme, non avrebbe senso, non sarebbe possibile.

Dal linguaggio della ricerca scientifica razionale – che già l'illuminismo considerava il cuore della modernità – *è dunque deducibile un'etica universale*, un'etica che riposa sui fondamenti impliciti del valore di verità e del rispetto dell'autonomia dei soggetti razionali capaci di conseguirla. Apel paradossalmente e polemicamente è andato a scovarla proprio dove tutti negavano che fosse: *nella scienza moderna oggettiva, "senza cuore" e "puramente strumentale" per i suoi detrattori* (come gli spiritualisti, gli idealisti e la stessa scuola di Francoforte), *e "libera da valori" per i suoi estimatori* (come Weber e i neopositivisti). Apel sostiene infatti che l'oggettività della stessa scienza avalutativa (cioè neutra rispetto ai valori morali) presuppone anche la validità intersoggettiva delle norme morali: senza di essa il rapporto tra scienziati sarebbe un *bellum omnium contra omnes*, in cui il conseguimento di una qualunque verità ogget-

LA COMUNITÀ DEI RICERCATORI SCIENTIFICI È RETTA DA NORME IMPLICITE CHE RICHIEDONO IL RISPETTO DEGLI INTERLOCUTORI COME ESSERI RAZIONALI AUTONOMI.

L'ETICA DI APEL È TRASCENDENTALE, COME QUELLA DI KANT, PERCHÉ È FONDATA SUI LIMITI DEL LINGUAGGIO. SENZA DI ESSA IL LINGUAGGIO NON HA SENSO.

RIVOLGERSI AD
UN ALTRO SENZA
RICONOSCERNE LE
PRETESE COMUNICA-
TIVE NON HA SENSO
DAL PUNTO DI VISTA
PRAGMATICO.

tiva sarebbe impossibile. E questi principi di rispetto reciproco sono estendibili all'intera comunità razionale umana.

Secondo Apel, chi parla avanza sempre di fatto rispetto agli interlocutori pretese di ● **comprensibilità** (chiaro e corretto uso del linguaggio), di ●● **verità** (rispetto dei fatti), di ●●● **veridicità** (non nascondere un secondo fine delle proprie affermazioni) e di ●●●● **giustizia** (rispetto delle norme della comunità dei parlanti). Queste pretese sono implicite in qualunque atto linguistico. Se non fossero avanzate, chi compie l'*azione* di parlare, entrerebbe in un'**autocontraddizione pragmatica o performativa**, nel senso di Austin. Egli cioè compirebbe l'azione assurda di rivolgersi a qualcun altro senza curarsi che possa capire o che possa dargli una risposta sensata. Questo tipo di contraddizione è stato trattato da Austin in termini di asserzioni assurde come "il gatto è sul tappeto ma non credo che lo sia" e "Te lo prometto ma non lo farò". Nella formulazione del suo allievo Searle il contenuto di queste asserzioni è in contraddizione con il loro intento: ad esempio, non ha senso promettere asserendo di non mantenere la promessa.

Anche al di fuori della filosofia analitica del linguaggio, la comunicazione viene intesa come un vero e proprio impegno morale nei confronti del prossimo. Secondo Lévinas (in *Totalità e infinito* – 1961) il soggetto è responsabile nei confronti dell'altro, il cui volto impone al soggetto di non trattarlo come una semplice cosa fra le cose del mondo. Nell'atto di rivolgersi a qualcuno è, quindi, implicito il riconoscimento di una responsabilità dalla quale il soggetto non può sottrarsi: l'astenersi da qualsiasi forma di violenza. Insomma, se il soggetto pretende che l'altro rispetti le regole di comprensibilità, verità, veridicità e giustizia senza volersi impegnare a fare lo stesso, avviene già una forma di violenza.

§ 7. Habermas: l'etica del discorso, la teoria dell'agire comunicativo e la democrazia deliberativa

La discussione collettiva, aperta e continua delle norme morali e sociali è per Habermas il cuore della democrazia e del (possibile) progresso umano.

§ 7.1. Etica e comunicazione

Nell'*Etica del discorso* (1983) riprende esplicitamente la teoria di Apel e si propone di fondare in modo rigoroso sulla struttura dell'azione comunicativa il principio kantiano dell'universalizzazione delle massime morali. Tale principio afferma che la massima che regola la mia azione deve essere tale da poter valere effettivamente per tutti quanti – per cui non può essere per esempio: "menti" o "ruba" (► Vol. 2, Cap. 11, § 8.2).

L' "ETICA DEL
DISCORSO" DI
HABERMAS È DI ISPI-
RAZIONE KANTIANA
COME QUELLA DI
APEL.

Habermas segue un iter parallelo a quello di Apel. In sostanza egli sostiene che nel nostro comportamento discorsivo e nel nostro linguaggio sono implicite sia la pretesa che i nostri giudizi abbiano un valore di verità (non solo un valore strumentale o un'utilità pratica), sia il riconoscimento degli altri come interlocutori validi del dialogo e come legittimi assertori di giudizi di valore. Quindi è comune a tutti gli interlocutori il giudizio di valore positivo sulla superiorità etica del dialogo e del comportamento discorsivo rispetto al comportamento strumentale, manipolativo, autoritario o violento. Ciascuno però è anche fonte di liberi giudizi di valore su quanto non discenda immediatamente, dal punto di vista logico, da questo valore comune. In questo senso l'etica habermasiana è da un lato universale e unitaria, ma dall'altro anche pluralistica.

Infatti questa etica, chiamata **“etica procedurale”**, *non prescrive il contenuto preciso delle norme dell'azione sociale, ma solo la **procedura** con cui le norme possono essere stabilite, cioè la discussione razionale tra i soggetti.*

Nella sua teoria del discorso, Habermas riprende temi di Austin e Searle, che avevano analizzato diverse modalità del linguaggio. In particolare, nella comunicazione, egli, distingue tre differenti livelli di discorso, in quanto le differenti esigenze del ● “mondo della vita” (cfr. Husserl, ◀ Cap. 12, § 4.1.), della ●● comunicazione etica e dell'●●● oggettività scientifica sono presenti egualmente nel nostro linguaggio, seppure sotto diversi registri (usando una metafora musicale). (●) Il **“discorso della prima persona”** è quello in cui io esprimo agli altri miei sentimenti, vissuti, apprezzamenti estetici, ecc. che nascono dal mio mondo della vita. Tale discorso suona: “io sento che è così”. (●●) Il **“discorso della seconda persona”** è quello in cui ci obblighiamo reciprocamente a comportarci secondo norme condivise. La forma è qui quella del “tu devi”, del “ciò che vale per me vale anche per te”, ecc. (●●●) Il **“discorso della terza persona”** è invece quello della descrizione da parte di un osservatore oggettivo, cioè dell'oggettività scientifica, dei “giudizi di fatto” indipendenti dai nostri sentimenti e dalle nostre norme morali. La forma è qui la seguente: “di fatto risulta che...”, “da questa dimostrazione risulta che...”, oppure “dal protocollo delle osservazioni scientifiche compiute nel laboratorio X il giorno Y dal dottor Z risulta che...”.

ESSA NON PRESCRIVE DIRETTAMENTE LE NORME, MA SOLO LA PROCEDURA CON CUI QUESTE NORME DEVONO ESSERE STABILITE: LA DISCUSSIONE RAZIONALE.

I REGISTRI DI DISCORSO: LA COMUNICAZIONE DEL VISSUTO PERSONALE, LA DISCUSSIONE DELLE NORME INTERPERSONALI E LA DESCRIZIONE DELLA VERITÀ OGGETTIVA.

§ 7.2. La teoria dell'agire sociale comunicativo

L'opera più sistematica di Habermas è la monumentale *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), in cui considera le forme fondamentali dell'**agire sociale**. Egli tratta la comunicazione nell'ambito del sistema economico a lui contemporaneo (in cui la concorrenza è limitata dagli oligopoli privati e dall'intervento dello Stato) e in quello dell'amministrazione burocratica dello “Stato sociale” (in cui l'individuo è assistito, ma anche guidato, dalle organizzazioni dell'assistenza pubblica). Il **denaro** e il **potere** costituiscono, per così dire, l'os-

DENARO E POTERE SONO LE DUE FORZE CHE COSTITUISCONO L'OSSATURA DELLO STATO SOCIALE CAPITALISTA.

satura e il sistema nervoso dello Stato sociale capitalista, il sistema di mediazione e di scambio tra le sue parti.

Denaro e potere, dunque, non solo trattano dall'esterno gli individui come meri strumenti e funzioni della produzione e dell'amministrazione, ma penetrano, anche grazie all'invadenza dei **media**, nel loro "mondo della vita" e lo manipolano, facendovi prevalere la logica del cosiddetto "**agire strategico**" (una delle forme fondamentali dell'agire sociale). L'agire strategico è quello che considera gli altri prima di tutto come *mezzi (seppur intelligenti) dei nostri fini*. Per esempio è quello del manager che studia il comportamento dei suoi dipendenti e che sceglie gli stimoli (monetari, o di carriera, o di gratificazione psicologica, ecc.) o le minacce (licenziamento, ecc.) che li spingano a svolgere in modo più efficiente le loro funzioni produttive. E infine la comunicazione pubblicitaria dei media e quella elettorale sono esempi convincenti di agire strategico. Questo agire corrisponde sostanzialmente all'"agire razionale rispetto allo scopo" di cui parla Weber (◀ Cap. 7, § 3).

Il modello opposto è quello dell'"**agire comunicativo**", in cui un individuo si rivolge ad un altro considerandolo come *soggetto di un'imprevedibile elaborazione autonoma di sentimenti, di valori, di norme, di idee, ecc.*, ed è eventualmente *disponibile a modificare la sua posizione sulla base delle proposte eventualmente a lui comunicate dall'altro*. L'agire comunicativo però non corrisponde al romantico e fallimentare "agire razionale rispetto al valore", di cui parla sempre Weber. Come **agire finalizzato all'intesa** – all'accordo intersoggettivo – esso è una risorsa positiva della società e garantisce l'integrazione sociale. Il riconoscimento reciproco rende la società più vivibile e più aperta.

Tuttavia le strutture dell'"agire comunicativo" sembrano a Habermas sempre più minacciate dalla manipolazione effettuata dal sistema economico e politico e dalla sua logica di "agire strategico". Per questa **razionalità strumentale** tutto è visto come strumento del soddisfacimento di interessi particolari, estranei alla condivisione comunitaria. *Il mondo della vita e dell'agire finalizzato all'intesa rischia così di essere "colonizzato" dalla razionalità puramente strumentale della società capitalistica utilitaristica e dal sistema burocratico dell'amministrazione*. Esso però è una risorsa fondamentale della convivenza civile e dell'integrazione sociale.

§ 7.3. La teoria del diritto e della democrazia deliberativa

L'ultima grande opera sistematica di Habermas, *Fatti e norme* (1992), affronta il tema del rapporto tra la società democratica attuale, così com'è **di fatto**, e il **diritto** in essa in vigore. È l'opinione pubblica la principale legittimazione dello Stato di Diritto democratico contemporaneo – almeno nella misura in cui non è **manipolata**. *Né l'elezione dei rappresentanti né il principio di maggioranza di per sé legittimano le decisioni dello Stato*: la giustizia di esse non è determinata dalla volontà arbitraria della maggioranza o dei suoi rap-

L'AGIRE STRATEGICO È QUELLO CHE TRATTA LE PERSONE COME MEZZI (INTELLIGENTI E SENSIBILI) PER SCOPI DI PROFITTO E DI POTERE.

L'AGIRE COMUNICATIVO È FINALIZZATO ALL'INTESA TRA I SOGGETTI CONSIDERATI PORTATORI DI VALORI E IDEE DA PRENDERE EFFETTIVAMENTE IN CONSIDERAZIONE.

LA RAZIONALITÀ STRUMENTALE RISCHIA DI SOFFOCARE IL MONDO DELLA VITA, RISORSA DI IDEE E DI VALORI PER L'INTEGRAZIONE SOCIALE.

NON È IL PRINCIPIO DI MAGGIORANZA CHE LEGITTIMA LO STATO, MA LA DISCUSSIONE LIBERA SENZA LIMITI NELL'OPINIONE PUBBLICA NON MANIPOLATA.

presentanti, a scapito dei diritti o di legittimi interessi delle minoranze, ma piuttosto dalla discussione razionale libera e sempre rinnovata dei cittadini, in quanto soggetti di un **agire finalizzato all'intesa**.

Abbandonate da tempo la teoria marxista e la centralità della classe operaia, Habermas pone la speranza della giustizia, del progresso e della pace per i paesi occidentali nei *cittadini formati dalla cultura democratica*, almeno in linea di principio *aperta alle culture diverse e ai diversi stili di vita*, secondo il principio del **multiculturalismo** (► Scheda Tematica 8). Questa cultura esige da tutti solo un atteggiamento di **patriottismo costituzionale** – l'adesione ai principi della propria costituzione democratica e il rispetto delle procedure democratiche e della legalità – e invita alla partecipazione al dibattito pubblico in un ambiente sociale in cui col tempo questa pratica si è riuscita ad affermare, nonostante le potenti manipolazioni dei media condizionati dal denaro e dal potere. Come per Dewey, la democrazia è tanto una forma di governo, quanto anche una forma di cultura e di etica, che si rinforzano reciprocamente.

Habermas parte dal dato della **democrazia procedurale**, in cui, cioè, i cittadini scelgono i loro rappresentanti attraverso la procedura delle libere elezioni, effettuate periodicamente. Egli però chiama **democrazia deliberativa** (► Scheda Tematica 2) quel sistema di governo che rende possibile la **partecipazione** di tutti al processo dell'opinione pubblica razionale, in cui i cittadini attivi, le associazioni civiche e i movimenti propongono alla discussione **finalizzata all'intesa universale** non solo idee, ma anche progetti concreti, e controllano poi la loro ricezione da parte della rappresentanza parlamentare e, se approvati dalla maggioranza, la loro attuazione da parte del governo.

LA CULTURA DEMOCRATICA DOVREBBE ESSERE IN GRADO DI FORMARE CITTADINI APERTI E TOLLERANTI, DISPONIBILI ALLA CONVIVENZA MULTICULTURALE.

LA DEMOCRAZIA DELIBERATIVA E PARTECIPATIVA LEGGITTIMA LA DEMOCRAZIA ELETTORALE.

§ 8. Conclusioni su Habermas: convergenza di filosofia del soggetto e di filosofia del linguaggio, di filosofia e di sociologia

Habermas, come Leibniz e come Hegel, è un filosofo della conciliazione, che concepisce la filosofia come una totalità aperta in tutte le direzioni, e come loro è affetto da un invariabile ottimismo.

Abbiamo parlato nella Sintesi del Periodo della tendenza progressiva all'attenuazione della contrapposizione tra analitici e continentali e alla convergenza tra la filosofia del soggetto e la filosofia del linguaggio. La filosofia di Habermas, a partire almeno dagli anni Ottanta, va senz'altro in questa direzione. La sua tendenza è verso la conciliazione e la sintesi delle diverse tendenze. Lettore instancabile e sensibile alle novità, ha tentato il dialogo con le posizioni più diverse, dal neopositivismo allo strutturalismo, dall'ermeneutica al decostruzionismo, convinto che questo sia il compito della autentica filosofia e si è misurato con molte forme di scienze umane, dalla sociologia alla teoria del diritto,

dalla politologia alla teoria dei media. In questo è stato per molti versi fedele al modello di Hegel (un autore che ha sempre tenuto presente) della verità come totalità. Nella sua opera *Il discorso filosofico della modernità* ha considerato attuale il problema posto dai romantici e dagli idealisti della scissione tra intelletto scientifico e soggettività umana e tra mondo della conoscenza esatta e rigorosa e mondo dei valori. Va in questo senso il suo ritorno, sulla scia di Apel, all'etica argomentativa, che ha stimolato una riflessione anche di altri filosofi.

Habermas, autore di una monumentale *Teoria dell'agire comunicativo*, è generalmente definito sociologo, ma le sue analisi della società impiegano un concetto che alcuni sociologi considerano non scientifico, il concetto di "mondo della vita". Come sappiamo, per Husserl esso è la dimensione soggettiva e storica della vita associata in cui ognuno di noi è immerso prima di o indipendentemente da ogni cognizione scientifica. Questo pone un limite all'uso della spiegazione causale nel suo sistema teorico, che resta aperto sulle possibilità che tale dimensione apre. In Habermas c'è dunque anche la convergenza tra l'uso della spiegazione e l'impiego della comprensione ermeneutica, come anche in Paul Ricoeur, di cui parleremo nel Cap. 20, un altro autore che scavalca gli steccati. Così la sociologia habermasiana confina in conclusione con la filosofia. Habermas e Ricoeur fanno parte di una tendenza complessiva del pensiero contemporaneo, quella per cui la filosofia sente la necessità di impiegare in modo continuo i risultati delle scienze dell'uomo, che in molti casi sono difficilmente distinguibili dalla filosofia stessa: non solo la sociologia, ma anche la psicologia, l'antropologia culturale, la teoria politica ecc. sono spesso forme specifiche di indagine filosofica.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO I

Noam Chomsky. Creatività e natura umana

(da N. Chomsky e M. Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*, The New Press, New York-London 2006, pp. 2-5, trad. it. di Valerio Marconi)

Nel dibattito televisivo con Foucault, Chomsky difende una concezione della natura umana incentrata sulla creatività, che resta costante nella storia poiché frutto della dotazione biologica innata della nostra specie.

Sulla base di tale natura umana, per Chomsky è possibile formulare un ideale di giustizia valido in ogni epoca e contrapposto agli abusi del potere politico nei confronti della libertà individuale. Se le forme di potere politico variano nel tempo, è possibile delineare il profilo di una società giusta e dignitosa la cui caratteristica fondamentale dovrebbe essere proprio il rispetto per la creatività umana, intesa come libertà di parola, di pensiero e di comportamento creativo. Nell'elaborazione teorica di Chomsky in sostanza è implicita una giustificazione biologica dei diritti umani.

Una persona che è interessata a studiare le lingue si trova faccia a faccia con un problema empirico molto definito; si trova faccia a faccia con un organismo, un parlante maturo – adulto, possiamo dire –, che ha in qualche modo acquisito uno spettacolare spettro di abilità, che gli consentono in particolare di dire quello che pensa, di capire quello che le persone gli dicono, di farlo in una maniera tale che io penso sia corretto definire altamente creativa... cioè, molto di quello che una persona dice nella sua conversazione quotidiana con gli altri è originale, molto di quello che ascolti è nuovo, non ha alcuna somiglianza stretta con qualunque cosa nella tua esperienza; non è un comportamento originale casuale, chiaramente è un comportamento che, in un senso che è molto difficile da caratterizzare, è appropriato alle situazioni; e, di fatto, ha molte delle caratteristiche che io penso si possano definire molto bene come creatività.

Ora, la persona che ha acquisito questa intricata e altamente articolata e organizzata collezione di abilità – la collezione di abilità che chiamiamo sapere una lingua – è stata esposta a una certa esperienza; è stata esposta nel corso della sua vita a un certo ammontare di dati, di esperienza diretta di una lingua. Possiamo studiare i dati che sono disponibili per questa persona; una volta fatto, in linea di principio, ci troviamo faccia a faccia con un problema scientifico ragionevolmente chiaro e ben delineato, ossia quello di spiegare il divario fra la veramente piccola quantità di dati, piccola e piuttosto di cattiva qualità, alla quale il bambino è esposto e l'altamente sistematica, nonché profondamente organizzata, conoscenza risultante che il bambino in qualche modo deriva da questi dati. Inoltre, notiamo che individui diversi con esperienze diverse di una particolare lingua arrivano comunque a sistemi che sono davvero molto congruenti l'uno con l'altro. I sistemi ai quali arrivano due parlanti dell'inglese sulla base delle loro esperienze molto differenti sono congruenti nel senso che, in uno spettro di casi sorprendentemente ampio, uno dei due può capire quello che l'altro dice. Inoltre, cosa ancor più notevole, notiamo che in un ampio spettro di lingue – di fatto tutte quelle che sono state studiate seriamente – ci sono delle limitazioni notevoli sul tipo di sistemi che emergono dai tipi molto diversi di esperienze alle quali le persone sono esposte.

C'è un'unica spiegazione possibile, che io devo dare in una maniera piuttosto schematica, per questo notevole fenomeno, ossia l'assunzione che **l'individuo stesso contribuisca in buona parte – di fatto in quella ampiamente prevalente – alla struttura schematica generale della conoscenza** che alla fine egli deriva da questa esperienza molto frammentaria e limitata e forse persino al contenuto specifico di tale conoscenza. Una persona che sa una lingua ha acquisito quella conoscenza perché si è accostato all'esperienza di apprendimento con uno **schematismo** [1] molto esplicito e dettagliato che gli dice che tipo di linguaggio è quello al quale sta venendo esposto. Cioè, per dirla alla buona: il bambino deve cominciare con la conoscenza – certamente non con la conoscenza che sta ascoltando l'inglese o l'olandese o il francese o qualcos'altro – che sta ascoltando una lingua umana di un tipo molto specifico ed esplicito che permette uno spettro molto piccolo di variazioni. Ed è perché comincia con questo schematismo altamente organizzato e molto restrittivo che è capace di fare l'ampio salto dai dati frammentari e di cattiva qualità a una conoscenza altamente organizzata. Inoltre, dovrei aggiungere che possiamo spingerci piuttosto oltre nel presentare le proprietà di questo sistema di conoscenza, che definirei lingua **innata** [2] o conoscenza intuitiva, che il bambino apporta all'acquisizione del linguaggio; e possiamo anche percorrere molta strada nella direzione della descrizione del sistema che è mentalmente rappresentato quando ha acquisito questa conoscenza.

Riterrei allora che questa conoscenza istintiva, – se vi piace il termine – questo schematismo che rende possibile derivare una conoscenza complessa e intricata sulla base di dati molto parziali, è uno dei costituenti fondamentali

della natura umana. In questo caso penso a un costituente fondamentale a causa del ruolo che il linguaggio svolge, non solo nella mera comunicazione, ma anche nell'espressione del pensiero e nell'interazione fra persone e assumo che in altri domini dell'intelligenza umana, in altri domini della cognizione umana e del comportamento, qualcosa dello stesso tipo dev'essere vero. Bene, questa collezione, questa massa di schematismi o principi di organizzazione innati, che guida il nostro comportamento sociale, intellettuale e individuale è ciò a cui intendo riferirmi mediante il concetto di natura umana.

[1] "Schematismo" è un termine kantiano che Chomsky rielabora in maniera originale. Gli schematismi trascendentali mediano il rapporto fra concetti e intuizioni sensibili in Kant, mentre in Chomsky gli schematismi innati mediano il rapporto fra gli stimoli empirici con cui un parlante acquisisce padronanza della propria lingua e l'insieme organico della propria conoscenza linguistica intuitiva. Solitamente sappiamo quando una frase è sgrammaticata senza pensarci troppo su perché in qualche modo ci suona male, grazie a questi schematismi.

[2] Se lo schematismo linguistico è innato come lo schematismo kantiano, esso non è correlato a un sistema trascendentale della ragione unico come in Kant; piuttosto, gli schematismi linguistici sono la base innata condivisa da tutti gli esseri umani per costruire le conoscenze sistematiche relative ai singoli sistemi linguistici. Se in Kant c'è un unico sistema della ragione, in Chomsky ci sono più sistemi linguistici possibili basati su una dotazione schematica innata uguale per tutti, che Chomsky si spinge a chiamare "lingua innata"

COMMENTO – Il linguista e intellettuale statunitense fa nel lungo passo qui riportato un'operazione molto interessante che testimonia come il ragionamento scientifico possa giungere a formulare tesi filosofiche, nonostante la frammentazione novecentesca della comunità scientifica e la distinzione tra filosofi e scienziati di professione. Ponendo l'analogia fra la facoltà tipicamente umana del linguaggio e altre attività tipiche della nostra specie, Chomsky arriva a definire la natura umana come un insieme di schematismi innati tutti caratterizzati da un forte grado di creatività. Nel corso del Novecento la linguistica si è più volte posta, prima con Lévi-Strauss e poi con Chomsky, come scienza guida fra le scienze umane e sociali proprio per la sua capacità di approssimarsi al grado di formalizzazione matematica tipico della fisica e di contribuire e interagire con la biologia. Ecco perché in Chomsky il comportamento e l'intelligenza linguistici sono l'ambito più noto e studiato rispetto agli altri ambiti del comportamento e della cognizione umani. Siamo, quindi, di fronte a un caso in cui il paradigma del linguaggio (◀ Cap. 10, § 8.3) giunge a proporsi come in grado di ricomprendere al proprio interno il paradigma del soggetto (cfr. ▶ P. 5, SdP, § 2).

SCHEDA D'APPROFONDIMENTO II

Grice e la comunicazione come agire razionale

L'intenzionalità del parlante

Herbert P. Grice (1913-1988) fu professore di John Searle a Oxford ed è proprio da lui che Searle prende l'idea che sta alla base della nozione di **contraddizione performativa**: quello che diciamo e quello che intendiamo dire veramente possono essere in conflitto perché quando parliamo abbiamo degli scopi ben precisi che non corrispondono al significato che le parole hanno solitamente. L'intenzionalità consiste nello scopo soggettivo che guida l'uso che un parlante fa delle parole di una lingua.

Se un amico mi propone di andare a ballare il sabato sera e gli rispondo che la mattina dopo mi devo alzare presto perché ho una partita, il significato delle mie parole non è limitato alla descrizione di quello che farò la mattina dopo ma suggerisce al mio amico che non verrò a ballare con lui. Dicendo quello che farò la mattina dopo sto, quindi, compiendo anche un'azione performativa (fatta con le parole) che consiste nel rifiutare un invito.

Nell'analisi logica del linguaggio si è passati così dalla semantica (lo studio dei significati) alla pragmatica (lo studio degli scopi dei parlanti nel contesto comunicativo). Si è tratta di una svolta davvero importante: descrivere il mondo è solo uno degli scopi possibili del nostro agire comunicativo, ce ne sono molti altri come, ad esempio, non rispondere agli amici con un semplice "No!" e, piuttosto, spiegare subito perché non si sta accettando un loro invito.

Il principio di cooperazione e le massime conversazionali

Grice non si è limitato a individuare degli scopi soggettivi impliciti in quello che diciamo, li ha anche considerati in termini di razionalità. Sin da bambini impariamo a comunicare in maniera cooperativa, crescendo non ci limitiamo più a esprimere desideri e capricci momentanei. Quando parliamo vogliamo fare un'azione condivisa con un altro essere umano che, secondo Grice, è guidata dal principio di cooperazione così formulato: "Conforma il

tuo contributo conversazionale a quanto è richiesto, nel momento in cui avviene, dall'intento comune accettato o dalla direzione dello scambio verbale in cui sei impegnato" (H.P. Grice, *Logic and Conversation*. In: P. Cole & J. Morgan (a cura di), *Syntax & Semantics 3: Speech Acts*, Academic Press, New York 1975, p. 45, trad. it. di M. Mazzone).

Il principio è abbastanza generico e astratto, così Grice lo ha declinato in quattro massime più specifiche allo scopo di poter analizzare le conversazioni che avvengono nella vita quotidiana. Ispirandosi a Kant, Grice ha deciso di far corrispondere ciascuna massima a uno dei quattro gruppi delle categorie dell'intelletto puro:

- quantità, ossia dare la giusta quantità di informazioni evitando di essere prolissi (non parlare troppo);
- qualità, dare informazioni di cui siamo sicuri evitando dire cose false (non mentire, ma anche cercare di non dire cose soltanto per sentito dire);
- relazione, dare informazioni rilevanti per lo svolgimento della conversazione (non dire cose che non c'entrano nulla con l'argomento di conversazione);
- modo, curare l'espressione in maniera tale da essere capiti facilmente (seguire un filo logico nel proprio discorso e usare parole comprensibili).

Grazie alle massime è possibile studiare un particolare fenomeno scoperto da Grice, l'**implicatura** conversazionale. Il termine "implicatura" è un neologismo coniato dallo stesso Grice per esprimere il fatto che l'implicatura non è una semplice implicazione logica, ma è un'inferenza basata sulle massime del ragionamento pratico. Il ragionamento pratico è tale perché ha come scopo la collaborazione tra soggetti anziché la verità o la descrizione della realtà.

Le massime sono difficili da rispettare e spesso ci troviamo a violarne una per rispettare le altre. Ad esempio, se provo a spiegare il contenuto di una lezione che un mio compagno di corso non ha frequentato e che non riesce a ricostruire dagli appunti che si è procurato, il rispetto della massima del modo (farmi capire e aiutarlo a capire) può incidere sulla quantità e qualità delle informazioni che sto cercando di trasmettere (potrei non avere abbastanza tempo per spiegare tutto se mi soffermo troppo su alcuni aspetti o non essere abbastanza accurato nella spiegazione se evito di usare termini tecnici che reputo troppo difficili). I casi più noti di implicatura non sono, però, causati dalla difficoltà di conciliare tutte le massime: possiamo volontariamente e palesemente violare una massima per rendere più efficace la comunicazione. Tornando all'esempio dell'invito a ballare, la risposta "Domani mattina ho una partita!" viola la massima di relazione (la conversazione è sul sabato sera e non sulla domenica mattina). Per approfondire lo studio di questi casi, Grice ha anche ipotizzato un'ulteriore massima che vieta di essere scortesie. Tuttavia, è possibile che la cortesia sia una sfumatura della massima del modo: dico subito al mio amico perché non voglio fare un'attività che gli piace molto non solo per non offenderlo, ma anche perché limitarmi a dire "No!" potrebbe causare delle incomprensioni

e dei risentimenti. In generale, la fedeltà al principio di cooperazione può giustificare e favorire la violazione volontaria e palese di una delle quattro massime senza che questo comporti dare la priorità a una massima rispetto all'altra o alle altre. D'altra parte, i linguisti che dopo Grice hanno portato avanti la pragmatica hanno lavorato molto sulle massime di cortesia presenti nelle varie lingue del mondo. Infatti, nonostante le sue origini filosofiche, la pragmatica si è andata sempre più configurando come un campo interdisciplinare che, oltre alla filosofia, coinvolge massicciamente la linguistica e le scienze cognitive.

SCHEDA D'APPROFONDIMENTO III

John Searle. L'esperimento mentale della stanza cinese

(da J.R. Searle, *Minds, brains, and programs*, "The Behavioral and Brain Sciences" (1980) 3, 417-457, trad. it. di Valerio Marconi)

Abbiamo collocato questa scheda alla fine delle letture di questo capitolo perché è qui che è trattato l'autore dei passi citati. Essa però va posta in relazione con due Schede Tematiche, la 6 sulla filosofia della mente e la 7 sull'Intelligenza Artificiale. Eventualmente può essere opportuno leggerla dopo di esse.

Nell'articolo Menti, cervelli e programmi del 1980 il filosofo statunitense espone un esperimento mentale che confuta l'Intelligenza Artificiale "forte". Secondo Searle, una teoria dell'Intelligenza Artificiale è "forte" se sostiene che il computer non è solo un ottimo strumento per simulare e studiare i processi mentali, ma è a tutti gli effetti una vera e propria mente in grado di pensare e di capire quello che le diciamo. D'altra parte, l'Intelligenza Artificiale "debole" si limita a considerare il computer come uno strumento molto efficace per studiare la mente. Alan Turing, uno dei principali ideatori dell'intelligenza artificiale, aveva sostenuto che, più una macchina è in grado di farci credere di comunicare con una persona reale anziché con un automa, più essa va considerata intelligente. Le due visioni dell'Intelligenza Artificiale, la "forte" e la "debole", possono essere considerate le due principali interpretazioni dell'idea di Turing: o l'intelligenza artificiale è una vera e propria intelligenza non umana (una mente vera e propria, sebbene priva di un corpo umano) oppure è una riproduzione abbastanza fedele dell'intelligenza umana tanto da riprodurne alcune caratteristiche così come un modellino del sistema solare ci mostra come sono disposti i pianeti attorno al sole e all'incirca che aspetto hanno.

Un modo di mettere alla prova qualunque teoria della mente è chiedersi come sarebbe la mia mente qualora funzionasse in base ai principi basilari di tutte le menti secondo quella teoria. Mettiamo alla prova in questo modo il

programma di Schank [1] con il seguente *Gedankenexperiment* [2]. Immaginiamo per ipotesi che io sia chiuso in una stanza piena di testi scritti in cinese. Immaginiamo sempre per ipotesi, come di fatto è, che io non sappia il cinese, scritto o parlato che sia, e che non sia nemmeno sicuro di poter riconoscere la scrittura cinese come tale distinguendola, ad esempio, dalla scrittura giapponese o da scarabocchi senza senso. Per me, i testi scritti in cinese sono proprio un bel po' di scarabocchi senza senso. Ora, continuiamo a immaginare per ipotesi che assieme ai testi già presenti nella stanza me ne vengano dati altri con una serie di regole per collegarli ai testi che ho trovato nella stanza. Le regole sarebbero in inglese e le capirei tanto bene quanto qualsiasi altra persona che parla l'inglese da quando era piccola; esse mi consentirebbero di associare una serie di simboli formali con un'altra serie di simboli formali e qui "formali" non significa altro che la possibilità di identificare i simboli soltanto in base al loro aspetto. Ora immaginiamo per ipotesi anche che mi venga data una terza serie di simboli cinesi con alcune istruzioni, anche quelle in inglese, che mi consentirebbero di associare gli elementi di questa terza serie con quelle che avrebbero già fornito e che queste regole mi spieghino come fare a rispondere, usando certi simboli cinesi con un certo aspetto, ad altri simboli con un certo altro aspetto che appartengano alla terza serie. A mia insaputa, le persone che mi starebbero dando tutti questi simboli chiamerebbero la serie di testi trovata nella stanza "script" [3], la seconda serie una "storia" [4] e la terza "domande"; inoltre, chiamerebbero "risposte alle domande" i simboli con cui reagirei alla terza serie e chiamerebbero "programma" l'insieme di regole in italiano.

A questo punto Searle complica un po' la situazione in maniera tale da renderla in tutto e per tutto analoga alle concezioni di Alan Turing, immaginando che una versione migliorata del programma di Schank riesca a far credere a chi pone le domande di comprendere la "storia" proprio come farebbe un essere umano. Saltiamo qualche riga per arrivare direttamente alle sue conclusioni, che valgono sia per la versione qui riportata dell'esperimento mentale che per quella più estesa in cui l'uomo chiuso nella stanza scambia testi con l'esterno anche in inglese.

Dal punto di vista esterno, quello di chi legga le mie "risposte", le risposte alle domande in cinese e quelle alle domande in inglese sarebbero ugualmente buone. Ma nel caso del cinese, diversamente dal caso inglese, produrrei le risposte manipolando simboli formali senza senso. Per quanto riguarda il cinese, mi comporterei proprio come un computer. Svolgerei operazioni computazionali su elementi determinati formalmente. Nel caso del cinese, sarei proprio un programma del computer in funzione.

[1] Roger Schank, uno scienziato dell'Università di Yale, e i suoi collaboratori

avevano programmato un computer affinché rispondesse correttamente a delle semplici domande di comprensione del testo. Secondo i sostenitori dell'Intelligenza Artificiale "forte", quel computer era davvero in grado di capire il testo e i suoi principi di funzionamento erano gli stessi principi impiegati dalla mente umana per comprendere i testi.

[2] Parola tedesca che significa "esperimento di pensiero", è un termine tecnico tipico della fisica e della filosofia analitica. Gli esperimenti mentali sono situazioni immaginarie usate per illustrare alcune conseguenze di una teoria. Se tali conseguenze sono paradossali o impossibili, gli esperimenti mentali possono essere usati per confutare teorie la cui falsificazione empirica è allo stato attuale della ricerca troppo difficile o complessa per essere intrapresa. La filosofia analitica ricorre spesso a questo espediente quando si occupa di questioni per le quali mancano o è impossibile avere evidenze scientifiche da cui partire.

[3] Lo script in informatica indica sia il linguaggio in cui è scritto il programma (ad esempio, "JavaScript" è il nome di un noto e oggi molto diffuso linguaggio di programmazione) sia la sequenza di istruzioni date al programma durante il suo funzionamento.

[4] Il programma di Schank rispondeva a domande su testi narrativi.

COMMENTO Searle usa un esperimento mentale per mettere alla prova l'Intelligenza Artificiale "forte" come teoria della mente perché ai suoi tempi erano proprio i computer lo strumento scientifico ritenuto più adatto a studiare la mente. Nel Primo Dopoguerra, la psicologia comportamentista aveva sostenuto che non era possibile studiare direttamente la mente, ci si doveva accontentare di studiare scientificamente la sua manifestazione esteriore e osservabile: il comportamento. Nel Secondo Dopoguerra, le scienze cognitive si sono, invece, sviluppate nella convinzione che il computer fosse l'unico strumento in grado di studiare direttamente il funzionamento della mente, visto che la neurobiologia aveva mostrato che i neuroni e le sinapsi (le reti che li collegano i neuroni fra loro) si comportavano in maniera analoga ai circuiti elettrici dei computer. Insomma, non c'erano evidenze scientifiche ulteriori rispetto a quelle delle scienze cognitive con cui mettere alla prova la teoria della mente dell'Intelligenza Artificiale "forte" e, quindi, l'unico modo per vedere se i neuroni e circuiti elettrici dei computer funzionassero davvero in base agli stessi principi era immaginare una situazione in cui tale teoria potesse essere falsificata. Per Searle, così come non saremmo disposti a dire che l'uomo nella stanza comprende il cinese, non è possibile dire che il computer pensa e capisce nello stesso modo in cui noi pensiamo e ci capiamo a vicenda. Come emerge chiaramente dalla situazione immaginata da Searle, l'uomo nella stanza si comporta come un computer, eppure – ben diversamente da quanto previsto dall'Intelligenza Artificiale "forte" – non capisce una parola di quello che le sue risposte dicono ai cinesi.

CONFRONTO CON ALTRI AUTORI E ALTRE DISCIPLINE. Un altro famoso esperimento mentale nell'ambito della filosofia analitica è quello di Quine relativo alla

traduzione radicale (◀ § 5.1): Quine esclude dalla situazione che immagina tutte le procedure normalmente in uso per tradurre una lingua che non è mai stata studiata dai linguisti o dagli antropologi, il suo traduttore immaginario non può imparare a parlare la lingua dell'indigeno o insegnare la propria all'indigeno per farsi spiegare cosa intende quando dice "Gavagai!" e nemmeno consultare un altro indigeno che conosca entrambe le lingue. Tale traduzione è una situazione al di fuori della prassi scientifica comune nello studio delle lingue esotiche ed ecco perché Quine ricorre all'espedito dell'esperimento mentale. Invece, l'esperimento mentale di Putnam in cui viene immaginata una Terra Gemella (▶ Cap. 20 § 3), ossia un altro pianeta Terra similissimo al nostro, dove, però, l'acqua ha le stesse caratteristiche della nostra H₂O ma una diversa struttura chimica, non è immaginato a causa dell'assenza di evidenze scientifiche come quelli di Quine e Searle. Infatti, Putnam immagina una situazione improbabile, se non fisicamente impossibile, per analizzare un fenomeno come il significato linguistico che, sebbene studiato dalla linguistica e dalla psicologia, ha bisogno di ipotesi metafisiche nel momento in cui l'indagine su di esso riguarda il rapporto fra linguaggio e realtà. Non a caso il logico Saul Kripke, pur difendendo una teoria del significato simile a quella implicata dall'esperimento di Putnam, ricorrerà direttamente alla teoria dei mondi possibili per sostenere che il significato di una parola non è la descrizione dell'oggetto designato ma l'oggetto designato stesso: Aristotele era l'allievo più brillante di Platone nel mondo attuale (è una verità storica del mondo in cui viviamo), ma in un altro mondo possibile Platone è stato condannato assieme a Socrate ed è morto al fianco del maestro con il risultato che Aristotele non lo incontrò mai. "Aristotele" è il nome di un certo individuo a prescindere da qualsiasi descrizione contingente noi potremmo associare a questo nome. Kripke ha usato un controesempio logicamente possibile, anziché una situazione immaginaria altamente improbabile o fisicamente impossibile.

CAPITOLO 19.

Filosofia politica e sociale nella seconda metà del Novecento

L'interesse per la storia sociale ed economica, e per la società e la politica attraversa tutta la filosofia del Novecento: è forte nello storicismo e nel marxismo, nello strutturalismo e nel post-strutturalismo e non manca nemmeno nella filosofia dell'esistenza (si pensi a Sartre) e nell'ultimo Heidegger (la riflessione sulla tecnica). Ma la tendenza alla specializzazione è un'altra grande tendenza della cultura contemporanea. Così abbiamo concentrato in questo capitolo una serie di autori che si sono specializzati nelle scienze sociali e nella riflessione sulla società. Ma in quasi tutti si avverte l'influenza di importanti filosofie contemporanee.

§ 1. Hans Kelsen, la dottrina pura del diritto e la teoria della democrazia

Un filosofo a cavallo fra due epoche: si formò ai tempi di Weber, sfuggì al nazismo nel 1933, e dagli Stati Uniti diffuse nel dopoguerra l'idea della democrazia come sistema imparziale di norme e di procedure.

§ 1.1. La filosofia del diritto di Kelsen

Hans Kelsen (1881-1973) nacque a Praga e studiò a Vienna. Fu un giurista e costituzionalista liberale, di formazione neokantiana, che dialogò con il marxista austriaco Max Adler e fu vicino alle posizioni del Partito Socialdemocratico austriaco. Alla dissoluzione dell'Impero Austroungarico partecipò alla redazione della nuova costituzione austriaca.

Uno degli obiettivi del suo lavoro è quello di fondare un'autonoma scienza del diritto positivo (cioè dell'insieme delle norme scritte emanate dallo Stato), che non dipenda dalla teoria filosofica della giustizia, oggetto di un'eterna discussione.

Secondo Kelsen lo studio del diritto può essere ridotto allo studio delle relazio-

GIURISTA LIBERALE VICINO ALLA SOCIALDEMOCRAZIA, CONTRIBUISCE ALLA COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA AUSTRIACA.

IL SISTEMA DEL DIRITTO POSITIVO PUÒ ESSERE STUDIATO OBIETTIVAMENTE INDIPENDENTEMENTE DAL CONCETTO DI GIUSTIZIA.

IL SISTEMA DEL DIRITTO DEVE FONDARSI SU DI UNA NORMA FONDAMENTALE CHE NASCE DA UNA DECISIONE ARBITRARIA.

ni logiche di un **sistema di norme positive** di diverso livello di generalità (dalle leggi più generali fino ai decreti su casi singoli) considerate indipendentemente dalla loro giustizia e moralità (***positivismo giuridico**). In questo sistema la validità di una norma è giustificata attraverso la norma superiore da cui dipende, e non attraverso a una qualche forma di giustizia razionale, naturale o soprannaturale.

Tuttavia la gerarchia delle norme rimanda logicamente ad una norma prima, ad una **legge fondamentale**, che è al di fuori del sistema (c'è qui un'analogia con quanto stabilisce il teorema di Gödel per la matematica ◀ Cap. 10, § 4.3). **Tale norma**, secondo la *Dottrina Pura del Diritto* del 1933, **dal punto di vista giuridico in sé è infondata**. Essa è frutto di una decisione arbitraria, e cioè dell'iniziativa di un soggetto politico – nel caso delle costituzioni democratiche moderne, dell'elaborazione di un'assemblea costituente eletta dal popolo.

§ 1.2. La critica dell'idea di volontà generale

IL CONCETTO DI VOLONTÀ GENERALE NON HA SENSO: ESISTONO SOLO VOLONTÀ PARTICOLARI TRA CUI È POSSIBILE UN COMPROMESSO.

Questa elezione non significa affatto che l'assemblea costituente rappresenti la **volontà generale**. *L'idea di rappresentanza è una finzione del pensiero democratico moderno*, anche se storicamente importante e sostanzialmente progressiva. Rousseau considerava possibile la formazione di una volontà generale in un'assemblea di democrazia diretta. Per lui la libertà consisterebbe nell'obbedire solo alle norme che ci si è dati da sé, in quanto partecipi della volontà generale. Ma la democrazia diretta secondo Kelsen è impossibile nello Stato moderno grande e complesso, e comunque, egli osserva, nella stessa assemblea di uno stato-città, si decide a maggioranza. **Di fatto esistono solo volontà individuali**, e la volontà della maggioranza è solo un compromesso tra una parte di esse.

Dunque **l'idea di volontà generale è metafisica**, o meglio metapolitica. In questa critica kelseniana del linguaggio tradizionale della democrazia è abbastanza evidente l'influenza della filosofia del linguaggio neopositivistica.

§ 1.3. Selezione delle élite e democrazia procedurale

LA DEMOCRAZIA RAPPRESENTATIVA È UN METODO PACIFICO PER SCEGLIERE I LEGISLATORI, POSTI SOTTO IL CONTROLLO DELL'OPINIONE PUBBLICA.

Tuttavia, *l'ideologia della rappresentanza ha permesso alla borghesia di soppiantare il potere monarchico e di formare l'ordine statale moderno*, che è un'approssimazione all'idea di libertà. All'idea di libertà nel pensiero moderno è correlata quella di eguaglianza: che diritto ha a comandarmi chi è uguale a me? In democrazia perciò chi decide le leggi è un nostro rappresentante. Tuttavia la rappresentanza elettorale non garantisce affatto l'identità della volontà tra elettori ed eletti.

La democrazia è solo un metodo fondamentalmente pacifico per creare un determinato ordine giuridico statale e per selezionare l'élite parlamentare, che ha il compito di decidere le norme attraverso la concorrenza elettorale, cosa che permette un'alternanza dei politici, una loro critica da parte dell'opinione pubblica, un loro controllo e, almeno in linea di principio, l'apertura a tutti

della gara elettorale (e la democrazia deve rendere reale questa apertura attraverso l'educazione pubblica). Le élite al potere in democrazia devono avere la responsabilità delle loro azioni e decisioni e l'obbligo a renderle pubbliche.

Questa visione dunque non è lontana dalla **teoria della circolazione delle élite** di Pareto: in sostanza la democrazia per Kelsen è una forma di governo che permette ai cittadini di *partecipare col voto alla selezione delle élite*. Del resto in questo periodo la filosofia politica e la politologia in genere sono lontane dalla visione di Rousseau della democrazia come espressione della volontà generale del popolo, e tendono a presentarla come una forma di **circolazione democratica delle élite** all'interno delle istituzioni liberali, dunque come liberaldemocrazia. Inoltre l'economista Joseph Schumpeter, in *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), mette in luce gli aspetti capitalistico-concorrenziali della democrazia: per lui essa è una *competizione tra individui per il potere per via elettorale*. Del resto, per Schumpeter, come per Kelsen e per Weber, la politica, all'interno di una società industriale con una complessa divisione del lavoro, è necessariamente una **professione**.

Differentemente da Schumpeter, per Kelsen, più che i singoli uomini politici, *sono i partiti i protagonisti della democrazia*. Infatti il cittadino comune, di fronte ai grandi poteri economici e sociali, riesce a contare solo se organizzato collettivamente. Il **sistema elettorale proporzionale*, che permette la più ampia ed equa rappresentanza dei più diversi interessi ed idee, è per Kelsen il migliore. Il parlamento è essenzialmente un organo di **discussione** e di **compromesso** tra partiti diversi, e tra maggioranza e minoranza.

Kelsen è in disaccordo con Weber, che riteneva che in una costituzione moderna ci dovesse essere una componente carismatica e proponeva per questo l'elezione del presidente da parte del popolo. Egli invece ritiene che il primato costituzionale spetti al parlamento, organo collegiale, e la repubblica presidenziale, con l'elezione diretta da parte del popolo, assegni un potere eccessivo ad un uomo singolo.

Il primato del parlamento, per evitare gli abusi da parte della maggioranza, deve però essere moderato da un organo di controllo. *La corte costituzionale*, che non può essere semplicemente eletta per maggioranza semplice, ma deve essere ampiamente rappresentativa, è *il necessario organo di controllo della legalità degli atti di tutti i diversi poteri*. Il "principio della legalità" (cioè della conformità alla legge) degli atti degli organi politici è fondamentale per evitare abusi di potere e tentativi antidemocratici.

La democrazia storicamente esistente, in società in cui vige la divisione del lavoro e la politica è necessariamente una professione (◀ Weber), non può dunque realizzare un astratto ideale etico-politico, ma è solo un insieme di procedure, al cui centro ci sono le elezioni libere, e effettuate a intervalli regolari, dei rappresentanti, con risultati trasparenti (**democrazia procedurale**).

Poiché Kelsen non crede nell'esistenza di una verità metafisica a proposi-

IN UNA SOCIETÀ INDUSTRIALE CON UNA COMPLESSA DIVISIONE DEL LAVORO, ANCHE LA POLITICA DEMOCRATICA È UNA PROFESSIONE, E I POLITICI SONO UN'ÉLITE.

I PARTITI SONO INDISPENSABILI PER ORGANIZZARE IL COMPROMESSO TRA I DIVERSI INTERESSI SOCIALI ATTRAVERSO LA DISCUSSIONE.

LA CORTE COSTITUZIONALE È INDISPENSABILE PER EVITARE GLI ABUSI DELLA MAGGIORANZA.

LA DEMOCRAZIA REALE È UNA DEMOCRAZIA PROCEDURALE. SI DEVE SCEGLIERE IL REGIME DEMOCRATICO PER IL SUO TOLLERANTE RELATIVISMO.

to della giustizia, ritiene che *la giustificazione più importante per la scelta della democrazia procedurale liberale sia data dal suo **relativismo** fondamentalmente aperto e tollerante*, che tra l'altro permette di mutare opinione e linea di condotta attraverso la discussione critica che si svolge nell'opinione pubblica.

§ 2. Diritti civili, politici e sociali nello Stato sociale e nella cittadinanza democratica

Sociologi e filosofi politici hanno teorizzato e analizzato la nuova società del secondo dopoguerra, quella detta dei “trent’anni gloriosi”.

PER TH. MARSHALL
LA CITTADINANZA
DEMOCRATICA È
IL RISULTATO DI UN
PROCESSO DI LOTTE
PER I DIRITTI CIVILI,
POLITICI E SOCIALI.

Subito dopo la seconda guerra mondiale, la ricostruzione, nell'Europa occidentale democratica, si svolge all'insegna di un concetto centrale per la politica dei successivi trent'anni: quello di **Stato Sociale**. Il testo classico per questo concetto è quello del sociologo inglese laburista **Thomas Marshall**, *Cittadinanza e classe sociale*, del 1950. Egli in esso mostra che i diritti civili, diritti politici e diritti sociali, divenuti centrali nell'idea contemporanea di **cittadinanza**, sono il risultato di un lungo cammino tortuoso, per cui in Inghilterra i primi si erano affermati – schematicamente – nel secolo XVIII, i secondi nel secolo XIX e gli ultimi nel corso del secolo XX. I diritti civili, ma soprattutto quelli politici, erano stati il trampolino, per i lavoratori e per i meno abbienti, da cui proiettarsi alla conquista dei diritti sociali, con un processo di progressiva inclusione nella cittadinanza. In effetti la Rivoluzione francese e le riforme liberali avevano reso i cittadini uguali di fronte alla legge, che nell'An-cien Régime li trattava in modo diseguale, considerandoli divisi per tutta la vita nei molteplici status dell'età feudale (ecclesiastici, nobili e laboratores); esse però avevano escluso la classe operaia e i poveri dal diritto di voto e gli stessi diritti civili (libertà di religione, di proprietà, di lavoro, di movimento, ecc.) erano illusori per chi era in stato di ignoranza e di miseria.

AL CITTADINO DELLO
STATO SOCIALE
LA FRUIZIONE DEI
DIRITTI DEVE ESSERE
EFFETTIVAMENTE
GARANTITA DALLLO
STATO.

Marshall sottolinea che la cittadinanza, come si viene a configurare alla fine di questo processo, è un unico status che viene conferito a coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità. Così tutti quelli che posseggono questo status sono uguali rispetto ai diritti e ai doveri ad essa relativi. Da una parte questi diritti formali sono garantiti effettivamente al singolo cittadino, a cui lo Stato fornisce assistenza e protezione nella loro fruizione (conoscenze scolastiche di base, accesso alle informazioni sull'amministrazione, avvocati d'ufficio nei processi, eccetera) dall'altra essi sottolineano il suo legame con la collettività.

GLI OPERAI SONO
IL MOTORE DELLO
SVILUPPO SOCIALE.

Ma oltre a questa fondamentale cittadinanza, stabilità giuridicamente, Marshall parla anche di una sorta di “cittadinanza industriale”, che lega tra loro solidalmente gli operai di fabbrica, e che ne fa il motore dello sviluppo,

in nome dei comuni interessi. Inoltre, nella sua visione, tutti sono tenuti a lavorare, in una forma o nell'altra.

La realizzazione dello Stato Sociale, promosso dal primo governo laburista di Attlee a partire dal 1945, trovò l'accordo sostanziale anche dei conservatori – e non solo in Inghilterra, ma in vari paesi occidentali. Il concetto centrale era sostituire all'incertezza economica di un popolo uscito dalla lunghissima crisi del 29 e dalla seconda guerra mondiale una **sicurezza** dell'impiego e dell'assistenza garantite dallo Stato.

La filosofia sociale associata a queste politiche era che lo Stato Sociale democratico potesse correggere le **ineguaglianze** prodotte dal capitalismo senza abolire la sua dinamica economica e dirigerne lo sviluppo attraverso una blanda pianificazione. La società che ne conseguiva era caratterizzata contemporaneamente dal conflitto tra le classi, ma anche dalla loro cooperazione.

Il filosofo sociale tedesco **Ralf Dahrendorf** (1929-2009), che conobbe Marshall e ne studiò l'opera, fu inizialmente socialdemocratico, divenne un importante esponente della sinistra liberale e sostenne che la dinamica vitale di una società liberale democratica è costituita dal conflitto tra le classi. Esso secondo lui però nell'economia capitalistica sviluppata non è più antagonistico, dato che sia il mercato capitalistico, sia le lotte sindacali sono regolamentati (*Classi e conflitto di classe nella società industriale*, 1957). In tal senso la nostra società è diventata secondo lui "postcapitalistica", non certo nel senso che sia scomparso il capitale, ma in quello per cui in essa, a causa delle riforme sociali e della regolamentazione economica, la contraddizione capitale-lavoro non ha più la tendenza distruttiva descritta nel Capitale di Marx. Il capitale e il mercato continuano ad esistere, ma il capitalismo (nel senso di Marx) è stato riformato.

Egualemente **Norberto Bobbio** (1909-2004, ► § 6), esponente del liberal-socialismo, ha sostenuto che le società liberali sono caratterizzate dal conflitto sia delle opinioni che degli interessi, e lo considera uno dei motori del progresso sociale, e così pensano molti altri filosofi liberali europei ed americani.

Dunque i fautori dello Stato Sociale vedono nei diritti sociali sia un fattore riequilibratore delle ingiustizie e delle ineguaglianze sociali, che motiva anche i cittadini meno favoriti a difendere la costituzione liberaldemocratica, e quindi i diritti civili e politici, sia anche un riequilibratore del mercato attraverso la spesa sociale dei pubblici poteri, che è una forma di quella che il grande economista inglese **John Maynard Keynes** chiama "domanda aggregata". Egli aveva vissuto e studiato la crisi del 29, ed è morto nel 1946, alla vigilia del periodo dei cosiddetti "trenta anni gloriosi" dello sviluppo dello Stato Sociale" (1945-1975). La sua visione dell'economia, della società e dello Stato, che ora esporremo, è indispensabile per comprendere la filosofia sociale e politica di questo periodo nelle società occidentali, in cui continua ad esistere e ad essere influente l'opposizione culturale del marxismo (che in Italia e in Francia si

LO STATO DEVE
GUIDARE IL PRO-
CESSO ECONOMICO
E CORREGGERE LE
DISEGUAGLIANZE

PER MOLTI STUDIOSI
IL CONFLIT-
TO CULTURALE ED
ECONOMICO È UNA
CARATTERISTICA
POSITIVA DELLA
SOCIETÀ ATTUALE,
CHE NON È PIÙ
ANTAGONISTICA.

GRAN PARTE DELLA
FILOSOFIA POLITICA
E SOCIALE DI
QUESTO PERIODO
È COLLEGATA ALLA
VISIONE DELLA SO-
Cietà, DELL'ECONO-
MIA E DELLO STATO
DI KEYNES.

esprime anche attraverso una consistente opinione politica, rappresentata in Parlamento). Anche il pensiero liberale liberista, che abbiamo esaminato nel Cap. 1 e nel Cap. 7 continua naturalmente ad esistere e tornerà alla ribalta alla fine del secolo.

§ 3. Keynes, un economista liberale che sa apprezzare l'intervento dello Stato

Keynes, economista liberale, non crede nell'eternità del capitalismo. Studia come puntellarlo e migliorarlo nel tempo presente, senza preoccuparsi del lungo periodo: del resto "sul lungo periodo saremo tutti morti".

KEYNES È UN GIGANTE DELLA SCIENZA ECONOMICA, CHE HA INFLUENZATO LA VISIONE DEL MONDO DEL '900

SECONDO LA TEORIA NEOCLASSICA L'OFFERTA DETERMINA LA DOMANDA E IL MERCATO È EFFICIENTE.

PER KEYNES LA DOMANDA DETERMINA L'OFFERTA. IL MERCATO NON PORTA SPONTANEAMENTE ALLA PIENA OCCUPAZIONE.

L'ECONOMIA NON È UNA SCIENZA ESATTA. GLI ATTORI DI MERCATO DECIDONO IN CONDIZIONI DI INCERTEZZA.

John Maynard Keynes (1883-1946) è l'economista più importante del secolo scorso. I suoi contributi hanno influenzato l'economia, la politica e la visione della società. La sua teoria ispirò le politiche riformatrici alla base del New Deal del presidente americano Roosevelt negli anni Trenta e Quaranta e quelle dei paesi dell'Europa occidentale dopo la seconda guerra mondiale.

Il riferimento teorico dei responsabili della politica economica prima dell'influenza delle teorie keynesiane era il modello neoclassico elaborato dal marginalismo a fine Ottocento e inizio Novecento (◀ Cap. 7, § 4.4), secondo cui gli agenti economici (imprese, consumatori) compiono scelte razionali, il mercato funziona in modo efficiente e porta naturalmente verso il pieno impiego delle risorse e la piena occupazione. Il livello del reddito nazionale è sempre determinato dall'**offerta**. Il capitalismo si configura in quest'ottica come un sistema armonico e stabile. Si tratta di un modello astratto in cui non trovano posto le crisi ricorrenti che caratterizzano di fatto la storia del capitalismo.

Keynes rovescia l'approccio neoclassico e pone al centro della sua riflessione l'analisi della **domanda**: il livello della produzione di un paese, e quindi il suo reddito, è determinato dalla domanda. *La domanda crea l'offerta e non viceversa*. L'opera più famosa di Keynes, la *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), presenta un modello di economia soggetta all'incertezza e all'insufficienza della **domanda aggregata** (la domanda complessiva di beni e servizi).

Per Keynes, a differenza dei neoclassici, *il capitalismo non funziona come un sistema meccanico, l'economia non è una scienza esatta, non si può pensare a un'analogia fra economia e discipline come la fisica*. L'obiettivo della fisica è di individuare regolarità, da cui si possono derivare regole generali, mentre quello dell'economia è spiegare decisioni prese da persone (imprenditori, lavoratori, consumatori, ecc.), che possono sbagliare, che hanno gradi diversi di informazione, che si muovono in un contesto di incertezza e che non sono in grado di prevedere tutte le conseguenze delle proprie azioni.

Il mercato è come un gioco, in cui ciascun partecipante deve indovinare il comportamento degli altri giocatori. Il futuro è incerto: spesso non siamo in grado nemmeno di prevedere gli eventi possibili, né la loro probabilità. *Gli investimenti sono scommesse sul futuro.* Più che da un calcolo matematico dipendono dagli *animal spirits* degli imprenditori che agiscono d'istinto, in modo spesso irrazionale e in situazioni di incertezza. Se cambiano le aspettative degli imprenditori, cambia anche la spesa per investimenti: se le aspettative sono negative, gli investimenti diminuiscono, di conseguenza diminuisce la domanda aggregata e il *Prodotto Interno Lordo. *Aspettative errate, grado di fiducia nel futuro, istinti, incertezza rendono il capitalismo, se lasciato a se stesso, soggetto a squilibri gravi e imprevedibili.*

L'esempio più lampante dei difetti del capitalismo è la disoccupazione di massa che colpì il mondo occidentale dopo il 1929. Gli economisti neoclassici dell'epoca non avevano una spiegazione teorica plausibile di questo fenomeno. Ritenevano che fosse causata da salari troppo elevati, alla cui diminuzione si opponevano lavoratori e sindacati. Secondo Keynes, viceversa, la riduzione dei salari non aiuta a uscire dalla crisi e a ridurre la disoccupazione, anzi può contribuire ad aggravarla, perché ha un effetto depressivo sulla domanda dei consumi.

Un altro grande difetto del capitalismo è la distribuzione arbitraria e iniqua della ricchezza e dei redditi, già denunciata da Mill (◀ Cap. 4, § 4.2, Punto 2). *Una distribuzione più equa della ricchezza e dei redditi non è solo un principio etico, ma è anche un motore di crescita economica.* La propensione al consumo è minore per i ricchi che per i poveri. Quindi una distribuzione più equa del reddito favorisce i consumi e aumenta la domanda aggregata.

Il mercato non è in grado di allocare le risorse in modo efficiente, l'economia è intrinsecamente instabile e, se si allontana da una condizione di piena occupazione ed entra in una situazione di crisi, non è in grado di uscirne spontaneamente affidandosi alle leggi del mercato. In una situazione di crisi, dunque, ***è necessario l'intervento pubblico per incrementare la domanda.*** È lo Stato che deve intervenire utilizzando politiche fiscali e monetarie per riportare l'economia verso la piena occupazione. In questa prospettiva *requisito necessario* per superare le fasi di crisi è *il disavanzo del bilancio pubblico*, che non è un problema, come sostengono i liberisti, ma invece uno stimolo per l'economia.

Compito fondamentale dello Stato, poi, è svolgere le attività e le funzioni che privati non svolgono. Gli investimenti di tipo sociale a lunga scadenza e a bassa redditività economica nel breve periodo, ma ad alta redditività sociale (ad es. gli investimenti in educazione, infrastrutture, sanità), sono investimenti che i privati non fanno o realizzano parzialmente e solo a scopo di profitto. Secondo Keynes "la cosa importante per il governo non è fare ciò che gli individui fanno di già, e farlo un po' meglio o un po' peggio, ma fare ciò che presentemente non si fa del tutto".

PIÙ CHE I CALCOLI MATEMATICI, SONO GLI "ANIMAL SPIRITS" CHE SPINGONO I CAPITALISTI AD INVESTIRE.

I GRANDI DIFETTI DEL MERCATO CAPITALISTICO: LA DISOCCUPAZIONE DI MASSA, LA DISTRIBUZIONE INIQUA DELLE RISORSE

IL MERCATO CAPITALISTICO È INSTABILE, E HA BISOGNO DI ESSERE REGOLATO DALL'INTERVENTO DELLO STATO.

LO STATO DEVE INVESTIRE IN ATTIVITÀ AD ALTA REDDITIVITÀ SOCIALE.

L'ALTERNA FORTUNA
DELLE TEORIE DI
KEYNES.

Le idee di Keynes si affermarono rapidamente dopo la crisi del 1929 e la Grande Depressione, influenzarono le politiche economiche rooseveltiane e in generale quelle del mondo occidentale dopo la seconda guerra mondiale. Il risultato fu un periodo caratterizzato da crescita elevata e basse disuguaglianze. Le crisi petrolifere degli anni Settanta e dei primi anni Ottanta del secolo scorso misero in crisi i keynesiani, perché il loro approccio non era adeguato a elaborare politiche economiche in grado di affrontare la simultaneità di recessione e inflazione, la cosiddetta stagflazione. Risorse allora dalle ceneri la teoria neoclassica. Tale approccio costituì la base delle politiche neoliberiste avviate in Gran Bretagna da Margaret Thatcher e negli Stati Uniti da Ronald Reagan negli anni Ottanta. Ne risultò il moltiplicarsi di situazioni di crisi fino alla crisi globale del 2008, di fronte a cui sono crollate le certezze di molti economisti, che hanno messo in discussione la visione neoliberista e che di frequente tendono ad appellarsi alla necessità di politiche keynesiane, spesso però banalizzando le idee di Keynes.

§ 4. Von Hayek contro lo Stato Sociale

Riprendendo i concetti di Hayek, la neoliberista Margaret Thatcher, primo ministro inglese negli anni Ottanta, ha detto che la società non esiste: esistono solo gli individui.

CONTRO LA
SCHIAVITÀ DELLA
PIANIFICAZIONE:
L'INDIVIDUALISMO
PROPRIETARIO È LA
VERA LIBERTÀ.

Uno degli esponenti più significativi dell'opposizione liberale di destra, nei decenni dello Stato Sociale, è stato l'economista e filosofo austriaco **August Von Hayek** (1899-1992), che ha insegnato alla London School of Economics di Londra tra il 1931 e il 1949, e all'università di Chicago tra il 1949 e il 1962. Dopo essersi occupato soprattutto di economia, nel 1944 Hayek scrive in inglese un testo filosofico polemico, intitolato *Verso la schiavitù*, in cui attacca ogni tipo di socialismo e ogni tipo di teoria della pianificazione economica. Per lui il nazismo e il bolscevismo sono due varietà di socialismo, le cui origini vanno cercate in Germania, nella grande diffusione della socialdemocrazia già alla fine dell'Ottocento. Ogni cedimento anche parziale alle idee dei nazisti e dei bolscevichi, che vogliono sopprimere mercato e proprietà privata, o limitarle, pianificarle e regolamentarle, è per lui una minaccia ai principi dell'individualismo liberale. La sua paura è appunto che, finita la guerra, trionfino in Occidente proprio le idee di regolazione del mercato e di spesa sociale che abbiamo appena esaminato, e che in prospettiva per lui avrebbero reso tutti schiavi della politica, della burocrazia e dei pianificatori.

Negli anni Quaranta Hayek stringe amicizia con Popper, di cui apprezza *La società aperta e i suoi nemici* (► § 5). I due, insieme a Milton Friedman, futuro premio Nobel per l'economia, ed altri ancora, fondano la **Mont Pelerin**

LA DEMOCRAZIA
PUÒ ENTRARE IN
CONFLITTO COL
LIBERALISMO.

Society per lo sviluppo del pensiero liberale e specificamente *liberista. L'idea di fondo è che la libertà fondamentale è la libertà civile di movimento, di iniziativa, di mercato e di uso della proprietà privata. La democrazia politica e la democrazia sociale possono, in nome, di arbitrari ideali di giustizia, entrare in contrasto con questi diritti individuali basilari. Democrazia e liberalismo, come già per i filosofi liberali del primo Ottocento, possono essere in opposizione. Per lui la libertà che conta è la "libertà da": l'indipendenza individuale dalla coercizione esterna, e non la "libertà di" (di partecipare al potere).

Ormai famoso come economista, dopo la guerra Hayek si occupa tra l'altro della dibattuta questione del metodo delle scienze sociali. Per lui *concetti collettivi* come *classe, ceto, società, nazione, capitalismo, ecc. non sono scientificamente validi*. Lo scienziato sociale deve considerare solo i dati costituiti dalle azioni dei singoli individui (**individualismo metodologico**). Il problema di stabilire il senso di tali azioni (posto da storicisti come Dilthey e Weber) non riguarda le scienze sociali, ma al massimo la psicologia. Lo scienziato sociale deve solo cercare, dove possibile, di *prevedere gli esiti non voluti delle azioni volontarie* di essi. Le azioni degli individui entrano in meccanismi di interazione di grande scala, come p.es. il mercato, per cui spesso hanno esiti diversi da quelli immaginati.

Tuttavia le scienze sociali, secondo l'individualismo metodologico proposto da Hayek, possono fare solo previsioni ipotetiche, all'interno di condizioni precise. Invece la pianificazione economica sociale su grande scala richiede un'infinità di informazioni di dettaglio che un pianificatore non può in nessun modo ottenere, cosicché impartisce dei comandi al buio rispetto alla specifica realtà dei singoli produttori. Sarà molto più efficace lasciare al singolo, che conosce le situazioni particolari, la piena libertà di iniziativa. I **prezzi** sono un mezzo di comunicazione delle informazioni economiche più efficiente delle comunicazioni amministrative. *La libera concorrenza storicamente si è affermata come la procedura più veloce per portare alla luce nuove informazioni e nuove invenzioni e diffonderle.*

Nel mercato libero naturalmente ci si sbaglia e si fallisce, ma nel complesso l'azione di tanti singoli competenti nel loro specifico affare porta a così tante nuove invenzioni e applicazioni che la crescita della produzione sociale metterà ampie risorse a disposizione di tutti a buon prezzo.

Hayek poi contesta l'idea che la distribuzione ineguale o arbitraria del mercato possa considerarsi **ingiusta**. I fallimenti e i successi dei singoli che non derivano dalle loro capacità, ma dal caso, non sono propriamente ingiustizie perché non sono frutto di azioni volontarie ai loro danni. E il progresso economico generale rende preferibile il libero mercato rispetto all'inefficienza della pianificazione.

Peraltro egli ammette che un **salario minimo** assegnato dallo Stato servirebbe a compensare la perdita dei legami comunitari, che nelle piccole comunità garantiscono una certa sicurezza, ma nella Grande Società odierna sono venuti meno.

INDIVIDUALISMO
METODOLOGICO:
LE SCIENZE SOCIALI
NON POSSONO
OCCUPARSI DI CON-
CETTI COLLETTIVI,
CHE NON HANNO
SENSO, MA SOLO DI
INDIVIDUI.

LA PIANIFICAZIO-
NE ECONOMICA
FALLISCE PERCHÉ LE
INFORMAZIONI AM-
MINISTRATIVE SONO
INADEGUATE. SOLO I
PREZZI INFORMANO
ADEGUATAMENTE.

L'INEGUAGLIANZA
ECONOMICA NON
È UN'INGIUSTIZIA,
PERCHÉ DIPENDE
DAL CASO. IL
PROGRESSO ECONO-
MICO AUMENTA LA
RICCHEZZA DISPONI-
BILE PER TUTTI.

È IPOTIZZABILE UN
SALARIO MINIMO
DELLO STATO PER
GARANTIRE LA
SICUREZZA.

Questo non significa però che Hayek riconosca valore al tema della totalità sociale, che dà senso e legami alla vita dell'individuo, come p.es. fa Durkheim e gran parte della tradizione sociologica, il cui metodo "collettivistico" per lui non ha senso.

La sociologia moderna ricade nella critica che Hayek fa del **costruttivismo**, cioè della pretesa che la ragione umana, intesa come una specie di super-soggetto, possa costruire, progettare totalmente dal nulla, con un atto di volontà arbitraria, delle istituzioni valide, come nel caso delle costituzioni moderne, decise razionalmente dalle assemblee rivoluzionarie (*Legge, legislazione e libertà*, 3 voll., 1973-1979). E qui la critica di Hayek riguarda la democrazia nel senso di Rousseau e della Volontà Generale.

Invece, la società, la convivenza umana, le pratiche quotidiane costituiscono un'accumulazione continua di atti individuali volontari, senza un progetto globale. Senza alcuna pianificazione, questo accumulo di atti dà luogo ad abitudini, a consuetudini, a meccanismi di interazione, come per esempio le norme morali del senso comune, e il mercato. Questi meccanismi sono esterni allo Stato e possono ricordare le norme già esistenti nello stato di natura secondo Locke (un modello di pensiero per Hayek). Essi sono non solo spesso più efficienti di quelli creati dalla politica moderna, e così di fatto causa di *evoluzione* e di *progresso*, ma sono anche meno ingiusti ed arbitrari, perché nessun singolo individuo, nell'enorme numero di coloro che hanno contribuito a queste consuetudini o meccanismi, ha veramente contato in modo decisivo, al contrario p. es. delle assemblee costituenti, che hanno imposto la loro volontà e il loro interesse particolari.

In questa critica ricade anche Kelsen, che giustifica il primato della costituzione come legge fondamentale, e il sistema di leggi prodotte dal potere legislativo: si tratta di norme di puro stampo **costruttivistico**, che si sovrappongono arbitrariamente a consuetudini e pratiche uscite dalle infinite azioni volontarie dei singoli individui. Egli prende partito invece a favore della giurisprudenza angloamericana fondata sulla ***Common Law**, cioè sulla tradizione dei giudici indipendenti, che per giudicare fanno riferimento soprattutto ai giudizi **precedenti** di altri giudici, decisi in casi singoli analoghi, mentre le leggi scritte hanno una funzione meno importante. Invece nella procedura continentale i giudici partono essenzialmente da leggi "costruite" dal potere legislativo, e contenute nei codici.

Per questo il sistema di governo proposto da Hayek prevede due camere elettive: un'**Assemblea legislativa**, i cui membri abbiano tra i 45 e i 60 anni – cioè abbastanza esperti delle norme del senso comune – in carica per quindici anni, che si occupi solo di questioni generali, valide per tutti, e che si preoccupi che la legislazione ordinaria non violi i diritti individuali; e un'**Assemblea governativa**, che si occupi delle limitate questioni particolari rimaste affidate all'amministrazione dello Stato. In questo consiste lo **Stato Minimo** liberale. La società e il mercato per il resto si autogoverneranno.

COSTITUZIONI E LEGGI IMPOSTE DALLE ASSEMBLEE DEI RAPPRESENTANTI SONO COSTRUZIONI ARTIFICIOSE. SONO PREFERIBILE LA COMMON LAW E IL SENSO COMUNE.

LO STATO MINIMO DEVE INTERVENIRE SOLO SU QUESTIONI GENERALI, CHE RIGUARDANO TUTTI, E OCCUPARSI IL MENO POSSIBILE DI AMMINISTRARE.

§ 5. Popper: “società aperta”, totalitarismo, critica della filosofia della storia

Mosso dall'urgenza della lotta ideale contro i totalitarismi, durante la seconda guerra mondiale Popper trascura gli studi specialistici di epistemologia per elaborare la teoria liberale della “società aperta”.

L'austriaco **Popper**, come il suo amico e connazionale Hayek, elabora la sua filosofia politica durante la guerra contro il nazismo, ma essa sarà poi ancora impiegata nella guerra fredda contro l'Unione Sovietica e nelle polemiche contro i partiti e movimenti marxisti. Nei terribili anni Trenta aveva cominciato ad elaborare una serie di idee sul tema del totalitarismo, che, nel suo esilio in Nuova Zelanda, avrebbero preso la forma di un grosso libro, *La società aperta e i suoi nemici*. Esso è, per ammissione del suo autore, pieno di semplici “opinioni personali” (che di fatto riguardano molti temi su cui non ha una specifica preparazione): una specie di contributo di un uomo di buona volontà alla guerra in corso.

L'idea popperiana di **Società Aperta** non è né un modello ideale né un'utopia, ma un abbozzo storiografico su di una tendenza della storia reale: una straordinaria trasformazione dell'umanità nell'antica Grecia, culminata nell'Atene del V secolo a.C., ha dato inizio ad una società in cui *le tradizioni tribali e religiose, le abitudini sociali e le istituzioni possono essere discusse razionalmente da individui responsabili delle proprie idee*, rendendo per lo meno **possibile** il progresso civile e l'apertura ideale a tutta l'umanità. Essa si è riprodotta nella comunità moderna della ricerca scientifica e nei paesi liberali dell'occidente, e in particolare in Inghilterra e negli Stati Uniti. Queste società certo non sono esenti da ingiustizie: Popper non ignora né la schiavitù di Atene, né l'imperialismo britannico. Però in particolare esse provocano la reazione emotiva di quanti sono privati delle loro certezze tradizionali, che vivono perciò una situazione di profondo disagio spirituale.

Il **totalitarismo** è dunque il tentativo, ormai inutile ma catastrofico, di ritornare ad una comunità chiusa, ad un mondo tribale o tradizionale, in cui l'individuo sia liberato dal peso della responsabilità e privato dell'autonomia (sul totalitarismo si vedano in particolare le analisi di Hannah Arendt ◀ Cap. 15, § 7.1). I nemici della società aperta sono quegli intellettuali che, in nome di ideali utopici, hanno pensato di poter instaurare, da cima a fondo, una società perfetta; e in particolare Platone e Marx, che l'autore considera i veri padri del pensiero totalitario.

All'utopismo totalitario si accompagna un'altra teoria fallace della storia. Popper ne *La miseria dello storicismo* (1957) esamina in particolare la concezione, propria della filosofia evoluzionista del progresso (◀ Cap. 4, § 1.2, 6) e del marxismo della Seconda Internazionale (◀ Cap. 9, § 2), secondo cui è possi-

LA SOCIETÀ APERTA, DALL'ATENE DEMOCRATICA AI MODERNI STATI LIBERALI, È BASATA SULLA LIBERA DISCUSSIONE RAZIONALE.

IL TOTALITARISMO È UNA REAZIONE CATASTROFICA CONTRO IL DISAGIO PROVOCATO DALLA SOCIETÀ APERTA.

NON ESISTONO “LEGGI DELLO SVILUPPO STORICO” CHE PREDICANO IL PASSAGGIO DA UNA FASE ALL'ALTRA DELLA STORIA SOCIALE.

bile conoscere le **leggi** dello sviluppo storico e prevedere (anche se non esattamente) il passaggio necessario da una fase della società ad un'altra. Popper, che ritiene che il metodo scientifico delle scienze naturali e di quelle storico-sociali debba essere in ultima analisi lo stesso, non le considera leggi scientifiche perché non sono proposizioni *universali*, ma semplici proposizioni *singolari*: come p.es. “la decadenza morale dell'Occidente porterà alla barbarie” o “dal crollo del capitalismo nascerà il socialismo”.

Certo, le scienze sociali, come per esempio la demografia, possono individuare delle **tendenze storiche condizionate**, che sono valide in determinate situazioni e a determinate condizioni. Viceversa le profezie storiche di questi pretesi scienziati, che Popper chiama ***storicisti**, sono **previsioni incondizionate** (profezie) di trasformazioni totali (*olistiche) della società.

Una previsione storica incondizionata è per Popper incerta e non attendibile, in quanto *il predittore e la previsione fanno anch'essi parte della società il cui futuro viene previsto e la condizionano dall'interno*. Il sociologo Robert Merton parlò più tardi della “profezia che si autoavvera” (un esempio potrebbe essere la previsione del rendimento scolastico di uno studente da parte di un insegnante). Ma c'è anche la “previsione che si autosmentisce” (come i sondaggi elettorali che, resi noti, spingono a reagire in senso inverso alle previsioni quegli elettori che, diversamente, non avrebbero fatto lo sforzo di andare a votare).

Il libro di Popper, fortemente polemico e poco riguardoso delle distinzioni tra le diverse filosofie che possono essere chiamate “storicistiche”, ha avuto una straordinaria fortuna anche in Italia, un paese dalla forte tradizione storicista – ma non nel senso usato dall'autore. Il libro è diventato di moda alla fine degli anni Settanta, ai tempi della “crisi del marxismo” (► Cap. 20, § 4). In effetti le sue critiche a Marx riguardano il concetto di “scienza della storia”, contenuto nei suoi scritti filosofici e metodologici, ma Popper non cita mai le ricerche scientifiche de *Il capitale* sulla tendenza alla crisi dell'economia capitalistica.

In effetti il bersaglio principale di Popper, vicino alle posizioni liberali-liberiste di Hayek, era il marxismo in genere e la pianificazione burocratica dell'Unione Sovietica. Egli osserva che il tentativo rivoluzionario di accelerare il passaggio storico al socialismo comporta una concentrazione incontrollabile del potere dei rivoluzionari sulla società. L'unico metodo per trasformare la società ammissibile dal liberalismo invece è quello del “ingegneria sociale a spizzico” (*piecemeal tinkering* è il lavoro del meccanico che risolve i problemi caso per caso, sulla base della tecnica e insieme dell'esperienza). *Si tratta di trasformare la società solo nella misura in cui riusciamo a prevedere gli effetti delle nostre azioni*. Non è sensato proporsi titanicamente di cambiare l'essenza della società.

POPPER CRITICA LA
FILOSOFIA DI MARX
SENZA CONSIDERA-
RE IL SUO LAVORO
SCIENTIFICO EFFET-
TIVO.

LA SOCIETÀ PUÒ ES-
SERE TRASFORMATA
SOLO “A SPIZZICO”
SULLA BASE DI
ANALISI SPECIFICHE,
E SENZA PRETEN-
DERE DI CAMBIARNE
L'ESSENZA.

§ 6. Bobbio

Un intellettuale impegnato nel dialogo e nell'intesa con posizioni diverse e anche opposte.

Norberto Bobbio (1909-2004), filosofo del diritto e della politica e intellettuale militante, è stato uno dei protagonisti della discussione internazionale di filosofia politica per molti decenni. Liberale di sinistra, fu un autorevole interprete di Antonio Gramsci (◀ Cap. 15, § 1.3), dialogò durante la guerra fredda con il leader del Partito Comunista Italiano, Palmiro Togliatti, e fu un teorico della democrazia e un fautore della pace internazionale. Tra le sue opere ricordiamo *Il futuro della democrazia* (1984) e *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (1994).

Per Bobbio, che è influenzato da Kelsen e dal *positivismo giuridico, la democrazia è un sistema di regole, le “regole del gioco”, che stabiliscono il modo in cui debbono essere prese le decisioni collettive, cioè le decisioni vincolanti per tutti i membri della comunità. C'è dunque “un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono chi è autorizzato a prendere le decisioni collettive e con quali procedure” (*Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, p. 4) e regole del gioco politico, uguali per tutti e stabilite in modo trasparente, consentono la partecipazione dei cittadini alla formazione delle decisioni collettive, e insieme permettono la soluzione pacifica dei conflitti economici e sociali.

Per Bobbio dunque la democrazia è “una serie di regole [...] per risolvere i conflitti senza spargimento di sangue” e “il più grande tentativo di organizzare una società per mezzo di *procedure non violente*” (op. cit., p. 193).

Bobbio ha sviluppato una concezione del diritto adeguata alle trasformazioni della società contemporanea e allo Stato Sociale, per cui il diritto non è più solo un ordinamento coercitivo teso a scoraggiare e reprimere gli atti indesiderabili, ma presenta anche una “funzione promozionale”, incoraggiando e premiando, attraverso “sanzioni positive” e incentivi, gli atti socialmente desiderabili.

Bobbio ha costantemente affrontato temi di interesse vitale per l'umanità. Al culmine della Guerra Fredda ha richiamato l'attenzione sui rischi di una guerra atomica, ha delineato le vie della pace e ha espresso il suo sostegno per le tecniche della **nonviolenza** (vedi “*Il problema della guerra e le vie della pace*”, 1979), un'opzione rimasta a lungo ignorata nella nostra cultura. Egli ha apprezzato i teorici della nonviolenza, come Gandhi (▶ Scheda T. II, § 2) e l'italiano **Aldo Capitini** (1899-1968), che hanno studiato forme d'azione e di protesta efficaci e capaci di un forte impatto sull'opinione pubblica.

Bobbio vede uno stretto collegamento fra democrazia, pace e diritti: “Il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti dell'uomo stanno alla base delle costituzioni democratiche moderne. *La pace è, a sua volta, il presupposto necessario per il riconoscimento e l'effettiva protezione dei diritti fonamen-*

LA DEMOCRAZIA È UN SISTEMA DI REGOLE PER RAGGIUNGERE PACIFICAMENTE DECISIONI COLLETTIVE.

IL DIRITTO NON DEVE DARE SOLO SANZIONI NEGATIVE (PENE) MA ANCHE POSITIVE (INCENTIVI).

I RISCHI PER L'UMANITÀ DELLA GUERRA ATOMICA. L'OPZIONE NONVIOLENTA.

DEMOCRAZIA, PACE E DIRITTI SONO COLLEGATI. IL DIRITTO INTERNAZIONALE DEVE PROMUOVERE I DIRITTI E LA PACE PERPETUA.

tali all'interno dei singoli stati e del sistema internazionale” (*L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. vii). Infatti la mobilitazione e l'emergenza della guerra rinforzano le tendenze autoritarie negli Stati. Ma, per Bobbio, anche i rapporti tra Stati devono essere progressivamente disciplinati da un equo sistema di regole internazionali, che promuova, al di sopra del diritto interno degli Stati, la protezione dei diritti dell'uomo nel mondo. È questa la via per realizzare la pace perpetua nel mondo, auspicata da Kant alla fine del Settecento.

Bobbio ha chiamato la sua filosofia politica “**liberal-socialismo**”, perché il suo scopo è quello di coniugare le istanze della libertà individuale con quelle dell'uguaglianza e della giustizia sociale. Riguardo alla distinzione fra destra e sinistra, il cui significato era stato messo in dubbio, Bobbio sostiene che la sinistra mira a ridurre le disuguaglianze sociali (la sinistra è la “tendenza a rendere uguali i diseguali”), mentre la destra prende atto delle disuguaglianze e le vede positivamente sia come premessa della competizione sociale ed economica, sia come esito di essa in senso meritocratico.

Autore antidogmatico ma realistico e amante della chiarezza, nei suoi scritti Bobbio spesso illustra e chiarisce le complessità e i termini di un problema piuttosto che fornire una risposta.

§ 7. Sviluppi del marxismo occidentale: operaismo e terzomondismo

Il senso di una teoria è la sua capacità di trasformare il mondo. Questa idea di Marx si può applicare anche al marxismo.

Nel trentennio del dopoguerra in Italia, come nel resto del mondo occidentale, sia gli studiosi della società, sia la maggior parte delle forze politiche erano favorevoli allo Stato Sociale, incluso lo stesso Partito Comunista Italiano filo-sovietico, che aveva partecipato all'elaborazione della nostra Costituzione, la quale, al comma 2 dell'articolo tre, evoca idee vicine a quelle di Marshall:

È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Anche sulla base di queste idee condivise, il Pci nei decenni successivi, aspirava a creare una propria egemonia culturale e a formare un **blocco storico** (► Gramsci, Cap. 15, § 1), al cui centro fosse la classe lavoratrice, per instaurare, sul lungo periodo, una società socialista sulla base di quella che definiva “via nazionale e democratica al socialismo”. Era però destinato a restare sempre all'opposizione.

IL DISCRIMINE TRA
DESTRA E SINISTRA
È IL VALORE DELL'U-
GUAGLIANZA.

IL PCI PARTECIPA
ALL'ELABORAZIONE
DELLA COSTITUZIONE
DELLA REPUBBLICA
ITALIANA

IL PCI ADOTTA LA
STRATEGIA DI GRAM-
SCI (EGEMONIA E
BLOCCO STORICO)

Nel frattempo forze minoritarie marxiste elaboravano prospettive nuove. La classe lavoratrice della moderna società industriale avanzata, caratterizzata dalla catena di montaggio e dall'organizzazione *taylorista e *fordista, era ancora la stessa dei tempi di Marx? **Raniero Panzieri** (1921-1964), **Mario Tronti** (1931-1923) e più tardi **Toni Negri** (1933-1923), **Massimo Cacciari** (nato nel 1944) e altri, che furono chiamati **operaisti**, analizzarono la realtà operaia nelle grandi fabbriche italiane, entrando in contatto con le nuove forme di auto-organizzazione operaia, che si erano sviluppate, al di fuori delle tradizionali organizzazioni politiche e sindacali, per contrastare lo sfruttamento capitalistico nelle grandi industrie. Secondo questi analisi la classe operaia auto-organizzata sarebbe in grado di muoversi in modo autonomo contro il capitale, a cui è costituzionalmente contrapposta. Il punto di vista operaio, diversamente da quanto pensava Lenin (◀ Cap. 9, § 4) è di per sé ribelle e si costituisce nella lotta **contro il lavoro** (che invece nella visione di Marshall, ma anche del PCI, era diritto e dovere centrale nella lotta per la trasformazione sociale).

Per gli operaisti invece il lavoro, le agevolazioni del capitalismo *fordista per gli operai (dalle colonie per i figli, all'auto a rate, alle scuole professionali interne) e la spesa sociale dello Stato sono parte del **piano del capitale** che ha lo scopo di integrare la classe operaia nella società dei consumi. Questa idea non deriva certo da Marx, per il quale invece il capitalismo era caratterizzato essenzialmente dall'anarchia di mercato e la crisi da essa conseguente era la principale opportunità per la rivoluzione proletaria. Certo, l'operaismo è in alcune cose lontano dalla lettera di Marx. Ma sa anche scavare nei suoi manoscritti della critica dell'economia politica, da cui Tronti, in particolare, ricava la teoria dell'“**uso capitalistico delle macchine**”, per applicarla alla realtà degli anni Sessanta: le catene di montaggio non sono tecniche produttive **neutrali**, ma sono impiegate per sottoporre il lavoro alla disciplina del capitale.

Per l'operaismo, ai tempi dello Stato Sociale e della collaborazione conflittuale tra capitale e lavoro, tra partiti della borghesia e partiti del proletariato, è la classe operaia di fabbrica, nella sua autonomia dal mondo della politica, il motore del conflitto. La lotta che si svolge in fabbrica contro lo sfruttamento e contro il lavoro stesso, fatta di scioperi, rallentamenti della produzione, sabotaggi, è un *attacco diretto contro il profitto e contro il capitale*. La partita fondamentale si gioca in fabbrica – la parte esplosiva del capitalismo avanzato – e si gioca tra *Operai e capitale* (è il titolo di un libro di Mario Tronti del 1966). E non nella guerra di posizione del partito proletario per la conquista dell'egemonia (◀ Gramsci, Cap. 15, § 1.1).

Se inizialmente il marxismo operaista si era interessato all'**operaio-massa** delle catene di montaggio, Toni Negri (docente di filosofia politica a Padova) nei primi anni Settanta parlerà piuttosto dell'**operaio sociale**, includendo in questa categoria quanti sono accomunati dal “rifiuto del lavoro”, anche tra i giovani operai e i lavoratori precari. I gruppi dell'**autonomia operaia**, fuori

GLI OPERAISTI
ENTRANO IN
CONTATTO CON LE
NUOVE FORME DI
AUTO-ORGANIZ-
ZIONE DEGLI OPERAI
DI FABBRICA.

IL “PIANO DEL
CAPITALE” E “L'USO
CAPITALISTICO
DELLE MACCHINE”
PER INTEGRARE E
CONTROLLARE LA
CLASSE OPERAIA.

IL CONFLITTO
ESSENZIALE DELLA
SOCIETÀ PRESENTE È
QUELLO TRA OPERAI
E CAPITALE.

dai sindacati e dai partiti marxisti tradizionali, rappresentano embrioni di rifiuto del lavoro e si oppongono all'integrazione organizzata dallo Stato Sociale, per poi trasformarsi in gruppi rivoluzionari.

§ 7.1. È ancora possibile il socialismo per il marxismo occidentale?

Questi sviluppi teorici e politici italiani furono molto discussi anche all'estero, dove però le tensioni nel mondo operaio furono meno continue e meno diffuse che nel nostro paese. Nell'Europa più avanzata la classe operaia godeva infatti di più alti salari e di uno Stato Sociale più avanzato, ed inoltre era divisa al suo interno a causa di una forte componente di immigrati provenienti dalle ex colonie o dalla Turchia.

André Gorz, allievo di Sartre e militante del '68, a poco più di dieci anni dalla grande esplosione di quell'anno, diceva "addio al proletariato", considerato da lui una forza ormai incapace di opporsi al capitalismo. Inoltre la sinistra americana di ispirazione marxista e marcusiana già negli anni Sessanta aveva cessato di vedere negli operai industriali una significativa potenzialità rivoluzionaria. Gli studenti contrari alla guerra del Vietnam, i neri in lotta per i diritti civili, le minoranze etniche escluse, gli emarginati e i poveri degli slums sembravano la vera forza di opposizione. La giovane leader nera Angela Davis, allieva di Marcuse, imprigionata con false accuse di terrorismo, fu simbolo delle lotte di quel periodo (a lei dedicarono canzoni i Rolling Stones e John Lennon).

A molti marxisti americani le prospettive del socialismo sembravano provenire dal mondo delle ex-colonie e in genere dai paesi sottosviluppati, come gran parte dell'America Latina. Viene elaborata da **Paul Baran** e **Paul Sweezy** l'idea di **scambio ineguale** tra i paesi avanzati – esportatori di manufatti e di tecnologia – e quelli sottosviluppati – esportatori di risorse minerarie e agricole e condannati a restare in una condizione di dipendenza dagli acquisti e dagli investimenti del capitale occidentale. Non è in gioco qui solo l'alienazione del lavoratore, ma lo stato di sfruttamento di interi popoli.

L'idea di una rivoluzione socialista il cui cuore sia il cosiddetto terzo mondo e i popoli colonizzati dall'occidente si diffonde in questo periodo. Personaggi carismatici come Mao Ze Dong e Che Guevara la incarnano. Un filosofo e psichiatra rivoluzionario vicino a Sartre, il martinicano **Frantz Fanon**, individua anche una specifica **alienazione** (un disagio mentale) di chi ha la pelle scura ed è nato dentro la cultura dell'uomo bianco, che lo considera inferiore.

Il senso etico-politico della filosofia marxista, una delle componenti importanti del progetto moderno, è il progetto di liberare l'intera umanità dall'oppressione di classe e dallo sfruttamento, e le difficoltà del marxismo occidentale nascono da molteplici fattori che rendono difficilmente pensabile la sua realizzazione. Il primo naturalmente è la degenerazione della rivoluzione

NEGLI STATI UNITI
E IN FRANCIA LA
CLASSE OPERAIA
CESSA DI ESSERE
CONSIDERATA
RIVOLUZIONARIA.

I MARXISTI AMERICANI
ANALIZZANO
LO "SCAMBIO
INEGUALE" TRA I PAESI
RICCHI E QUELLI
SOTTOSVILUPPATI.

IL FALLIMENTO
DEL PROGETTO
STORICO MARXISTA
COMPORTA LA FINE
DELLA FILOSOFIA
MARXISTA?

bolscevica; il secondo è la non disponibilità, segnalata per esempio da Gorz, della classe operaia occidentale di opporsi al capitalismo; il terzo sono le difficoltà del coordinamento delle lotte anti-imperialiste dei popoli oppressi in una prospettiva unitaria – si pensi in particolare al forte dissidio tra il partito comunista del Vietnam, il paese invaso e bombardato dagli Stati Uniti tra il 1965 e il 1973, e quello cinese, che sembrava candidato a guidare la lotta anti-imperialista mondiale.

Poiché il senso della filosofia di Marx è quello di essere efficace nella realtà, non meraviglierà il fatto che il marxismo occidentale in quanto tale entri in crisi alla fine degli anni Settanta, lasciando però una viva tradizione di studi storici e sociali sul capitalismo e di riflessioni filosofiche sull'alienazione e sulla cultura borghese. Saranno le conseguenze economiche e sociali della politica neoliberista che più tardi lo ridesteranno (sugli studiosi marxisti della crisi ► Cap. 20, § 4).

§ 8. John Rawls: una teoria della giustizia

Un tranquillo accademico sviluppa la sua complessa riflessione sulla giustizia in un periodo di grandi conflitti sociali.

§ 8.1. Il ritorno dei concetti di giustizia, di contratto sociale e di etica universale

Abbiamo visto che per un lungo periodo storico dopo Kant moltissimi filosofi avevano smesso di credere che fosse possibile argomentare un'etica con valore universale. Non aveva molto seguito l'opinione di chi, come molti spiritualisti, riteneva che nella coscienza di ciascuno vi siano valori universali evidenti e indiscutibili. Nella storia i valori, come ha detto in modo perentorio Max Weber, sono necessariamente molteplici e in contrasto tra loro come gli antichi dei del mito greco. Quello che vale per l'etica vale naturalmente per il senso della convivenza sociale e della politica, che ne è solo il prolungamento. Di conseguenza la filosofia sociale e politica, non essendo fondata su valori universali, sarà necessariamente fondata sull'utilità individuale o sull'interesse di una classe o di una nazione, concepito di solito come un'associazione di utilità individuali. Al posto dell'etica, si è fatto più spesso riferimento all'economia, alle varie scienze sociali, o anche ad una ipotetica "scienza della storia".

John Rawls negli anni Settanta ha osato sfidare questo modo di pensare e ha proposto una teoria della giustizia, il cui problema è: a quale condizioni e con quali regole si possa considerare equo il patto di convivenza che lega i cittadini. Pochi anni dopo, all'inizio del decennio successivo, Hans Apel, seguito ben presto da Jürgen Habermas (◀ Cap. 18, § 7), avrebbe tentato di argomentare un'etica con pretese di validità universale. Si è trattato di una svolta

DAGLI ANNI
SETTANTA-OTTANTA
IN POI SI DISCUTE DI
NUOVO CON VIGORE
SUI TEMI DELLA
GIUSTIZIA (RAWLS)
E DELL'ETICA
UNIVERSALE (APEL E
HABERMAS).

RAWLS SCRIVE
IN UN PERIODO
BURRASCOSO PER
GLI USA: GUERRA
DEL VIETNAM,
CONTESTAZIONE
STUDENTESCA,
PROTESTE DEGLI
AFRO-AMERICANI.

importante per la cultura contemporanea, in cui spesso a fianco all'idea che i valori siano essenzialmente irrazionali e arbitrari si è sviluppata l'abitudine di farsi guidare nelle scelte dalla scienza.

La riflessione di **Johh Rawls** (1921-2002), un rappresentante del pensiero liberaldemocratico dominante nella cultura americana, è stata espressa in un linguaggio complesso in un testo ponderoso, *Una teoria della giustizia*, ricco di riferimenti alla storia della filosofia. Essa, però, nasce dai problemi e dalle contraddizioni della stessa società americana. Nel 1971, quando Rawls pubblica il suo testo fondamentale, era in corso la guerra del Vietnam, che costringeva molti giovani cittadini a combattere in un conflitto la cui giustificazione ufficiale era ampiamente contestata. Già dal 1964-65 era in corso nelle università un forte movimento studentesco e nelle fabbriche gli operai scioperavano per aumenti salariali, mentre negli anni Cinquanta era partita la lotta civile nonviolenta per i diritti civili e contro la segregazione razziale del movimento guidato da Martin Luther King (assassinato nel 1968). Rawls volle dunque provare a ripensare le basi teoriche della società democratica occidentale, allora messe in discussione dai movimenti, alcuni dei quali avevano ideali e programmi ispirati alla democrazia assembleare e al socialismo comunitario, o addirittura anarchici, o anche apertamente rivoluzionari, come nel caso delle Pantere Nere e di altre organizzazioni degli afro-americani.

RAWLS DOPO QUASI
DUE SECOLI RITORNA
AL CONTRATTUALI-
SMO E POLEMIZZA
CON L'UTILITARISMO,
LEGATO ALLA TRADI-
ZIONE DELL'ECONO-
MIA LIBERALE.

La filosofia politica di Rawls, il cui fine è definire la **società giusta**, si rifa, dopo quasi due secoli, all'idea del ***contratto sociale**. Rawls ritiene non sia possibile fondare i principi di libertà del liberalismo moderno sul concetto tradizionale di utilità, che risaliva a Bentham e che era in voga tra gli economisti. Da tale punto di vista, infatti, se la limitazione della libertà di qualcuno permettesse l'aumento della somma totale della felicità del maggior numero, essa dovrebbe essere ammessa. In sostanza l'utilitarismo delle origini non sarebbe stato in grado di fornire obiezioni convincenti contro la segregazione razziale, se questa istituzione fosse stata considerata utile per la maggioranza. Inoltre l'utilitarismo era l'ideologia tipica di una cultura che giustificava il sistema economico e sociale vigente con l'aumento della ricchezza sociale totale, come se essa fosse comunque un vantaggio per tutti.

§ 8.2. Rawls: per un nuovo contrattualismo

SOCIETÀ GIUSTA
È QUELLA CHE
RISULTEREBBE
DALLA SCELTA
DEGLI INDIVIDUI SE
PER IPOTESI NON
CONOSCESSERO LA
POSIZIONE SOCIALE
CHE TOCCA LORO IN
ESSA.

Rawls ripropone l'idea di ***contratto sociale**, ma non è giusnaturalista: non afferma che ci siano diritti intuitivamente fondati sulla natura umana o sulla soggettività dell'io razionale, come sostenevano Locke e Kant. *La società giusta per lui è quella che sarebbe scelta da soggetti razionali posti ipoteticamente in una situazione di ignoranza riguardo alla loro posizione sociale* (dietro a un **"velo di ignoranza"**). Per poter scegliere in modo **equo**, senza favorire se stessi, ciascun soggetto dovrebbe ignorare il proprio reale reddito, ricchezza, colore della pelle, sesso, doti naturali, preferenze e, infine, **visione del bene sociale**. Si tratta

evidentemente di un'ipotesi controintuitiva, visto che si tratta di cose che ciascuno di noi conosce benissimo. Quanto alla propria visione del bene sociale, è ipoteticamente necessario ignorarla perché, secondo Rawls, nella società giusta dovrebbe esserci posto per qualunque concezione di esso.

Da questa scelta razionale fondata equamente sull'ignoranza dei propri interessi particolari conseguono necessariamente due "principi di giustizia" con cui giudicare se una società è giusta.

● Per il primo principio ***ogni persona ha un eguale diritto alla massima libertà compatibile con la libertà degli altri.***

●● Per il secondo, ***le disuguaglianze sociali, economiche e di potere possono essere ammesse solo se 1) rispetto alla distribuzione eguale delle risorse, migliorano la condizione dei più svantaggiati, 2) sono compatibili con il libero accesso di tutti alle cariche e alle posizioni sociali rilevanti.***

La scelta di cui parla Rawls avviene dunque nell'ambito di una società moderna, che permette un grande sviluppo economico e culturale (in essa non si può immaginare una distribuzione assolutamente eguale delle risorse e del potere come in una tribù di cacciatori raccoglitori o nelle comuni agricole dei contestatori anarco-comunitari, diffuse in America negli anni Sessanta-Settanta).

Rawls precisa che le disuguaglianze di ricchezza e di potere, per essere giustificate, devono essere combinate ***in modo da migliorare la condizione dei più svantaggiati***: in altre parole, grazie allo sviluppo economico, attraverso il sistema assistenziale dello stato, si devono redistribuire le risorse in modo che quelli che si trovano nelle condizioni peggiori possano contare su un miglioramento: solo così, non conoscendo la propria condizione reale all'interno della società, avrebbe senso dal loro punto di vista scegliere quel tipo di società.

Il termine di paragone implicito (le società ingiuste) sono in questo caso le società capitalistiche precedenti allo Stato Sociale, in cui spesso la crescita della ricchezza complessiva era accompagnata dalla miseria dei proletari e dei sottoproletari. La teoria della giustizia giustifica quindi lo Stato Sociale, ma al tempo stesso costringe a prendere sul serio e ad attuare fino in fondo le sue promesse.

Rawls mantiene il suo discorso ai livelli della massima astrazione, ma non manca di rilevare che ***una società giusta deve mettere a disposizione dei cittadini un sistema di istruzione che permetta a tutti l'accesso alle posizioni rilevanti e insieme elimini per tale accesso le discriminazioni sulla base del colore della pelle, del sesso e della religione.*** Egualmente essa deve porre limiti alla proprietà privata e al diritto ereditario sia per motivi di giustizia, sia per rendere possibile la redistribuzione e le pari opportunità dei meno avvantaggiati.

Inoltre ritiene compatibile con i criteri di giustizia un sistema economico socialista, purché garantisca le libertà.

I PRINCIPI DI GIUSTIZIA:
1) EGUALE LIBERTÀ,

2) DISEGUAGLIANZE SOCIALI SOLO SE UTILI AL MIGLIORAMENTO DELLE CONDIZIONI DEI PIÙ SVANTAGGIATI E COMPATIBILI COL LIBERO ACCESSO ALLE CARICHE

ALCUNE DISEGUAGLIANZE SONO INEVITABILI, MA VANNO AMMESSE SOLO QUANDO FAVORISCONO LA CRESCITA ECONOMICA E IL SISTEMA ASSISTENZIALE DELLO STATO.

RAWLS GIUSTIFICA LO STATO SOCIALE, LE LIMITAZIONI DELLA PROPRIETÀ PRIVATA E LA REGOLAZIONE STATALE DEL MERCATO.

RAWLS AMMETTE LA POSSIBILITÀ DI UN SOCIALISMO LIBERALE.

LO STATO DEVE FAVORIRE LA PROMOZIONE SOCIALE DEI MENO DOTATI NATURALMENTE.

LA SCELTA RAZIONALE DEI PRINCIPI DI GIUSTIZIA È POSSIBILE SOLO ASTRAENDO DALLA PROPRIA CONDIZIONE EFFETTIVA, MA SERVE A GIUDICARE LA SOCIETÀ REALE.

TRA I BENI PRIMARI CI SONO "LE BASI SOCIALI DEL RISPETTO DI SÉ", CHE DIPENDE DALLA STIMA DEGLI ALTRI E DALLA CULTURA SOCIALE

I COMMUNITARIANS CRITICANO IL RAZIONALISMO UNIVERSALISTA DI RAWLS.

Per Rawls, la società giusta deve anche neutralizzare le disuguaglianze della "lotteria naturale", permettendo l'accesso ai beni primari e alle diverse posizioni sociali anche a chi è in possesso di doti naturali inferiori. Dice infatti: «nessuno di noi merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, allo stesso modo in cui non meritiamo il nostro punto di partenza nella società» (John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 100). L'idea dell'assistenza ai meno dotati naturalmente ai fini della loro promozione sociale, che tradizionalmente era visto come un problema di benevolenza, di carità, è visto da Rawls come un problema di giustizia.

Infine, per ricapitolare e comprendere meglio l'astratta teoria della scelta dei principi di giustizia, si consideri che l'individuo razionale, liberatosi dal velo d'ignoranza, ridiventa un cittadino della società moderna, della cui giustizia o ingiustizia è giudice come cittadino. Ma per giudicare equamente deve porsi dal punto di vista astratto dell'uomo in generale, dell'uomo razionale. In effetti è stato obiettato a Rawls che la razionalità del suo ipotetico soggetto razionale è concepibile solo nella cultura della società occidentale moderna, e, alla fine, questo è stato ammesso dallo stesso filosofo (*Liberalismo politico*, 1993).

A questo punto dobbiamo chiarire quali sono i beni che dovrebbero essere distribuiti per ottenere un giusto assetto sociale. Rawls li chiama **beni primari**: *diritti, libertà, opportunità, reddito, ricchezza e infine l'insieme delle basi sociali del rispetto di sé*, cioè dell'autostima, una condizione indispensabile per vivere in società, che dipende anche dalla stima degli altri e dalla loro accettazione del nostro progetto di vita.

I beni primari sono quei beni di cui ciascuno vorrebbe avere per sé la maggior quantità possibile – appaiono cioè come beni privati. I primi due (diritti e libertà) sono garantiti uguali per tutti dal primo principio, e tutti gli altri per Rawls possono essere distribuiti agli individui singoli, che possono appropriarsene come privati. Ma le *basi sociali del rispetto di sé*, che dipendono anche dall'accettazione da parte dei concittadini, possono essere un bene realmente distribuibile sulla base di una costituzione e delle leggi? O sono piuttosto il frutto della cultura sociale diffusa e consolidata? È una delle obiezioni che saranno fatta a Rawls dalla corrente dei cosiddetti **communitarians** (di cui parleremo nel § 10).

La teoria della giustizia è la proposta di un sistema di diritto e di società valido per qualunque essere razionale (razionalismo universalista). I **communitarians** criticano l'astratto individualismo liberale in nome del bisogno di un legame comunitario originario che deve mantenere uniti e solidali gli individui di una società data. Essi rimproverano Rawls di non aver dato sufficiente peso alle **virtù politiche** dei cittadini che scaturiscono proprio da un preciso legame comunitario e che, già secondo Aristotele e Machiavelli, sono necessarie per il funzionamento di uno Stato.

Rawls ha finito per attenuare le pretese universalistiche della sua teoria e in *Liberalismo politico* ha finito per ammettere che un sistema sociale e giuridico basato sulla sua idea di giustizia può essere stabile solo quando la lealtà dei cittadini rispetto ai valori politici fondamentali della liberaldemocrazia è più forte della loro lealtà rispetto ad altre “dottrine comprensive”, e cioè a concezioni **metapolitiche** quali religioni, credenze, ideologie, appartenenze culturali, eccetera. La teoria della giustizia risulta dunque legata alla razionalità propria del mondo occidentale (► Scheda T. 8, § 1, punto 2).

RAWLS AMMETTE CHE I SUOI PRINCIPI FUNZIONANO SOLO SE I CITTADINI SONO LEALI AI VALORI DELLA LIBERALDEMOCRAZIA.

§ 9. Nozick: l'unica giustizia è il mercato

Dopo due secoli di oblio, Nozick rilancia l'idea di “stato di natura”.

L'americano **Robert Nozick** (1938-2002), legato alla tradizione di Von Hayek (◀ § 4), si è contrapposto frontalmente alla teoria della giustizia di Rawls, opponendo al suo *liberalismo moderato una filosofia ***libertaria**, cioè radicalmente **individualista e mercantile**, che ha avuto un notevole successo nella storia politica americana recente (oggi sono numerose le correnti *libertarian*, ed esiste anche un partito con questo nome). Il suo rilancio dell'idea di “Stato minimo” trova un corrispettivo pratico nella politica liberista dei governi inglese e americano a partire da Margaret Thatcher e Ronald Reagan (◀ § 3).

NOZICK È UNO DEI MAESTRI DEL PENSIERO LIBERTARIO (INDIVIDUALISTA RADICALE) DIFFUSO NEGLI STATI UNITI

Alla base della sua filosofia politica, esposta nel 1974 in *Anarchia, Stato, utopia*, c'è una riconsiderazione dello stato di natura secondo la teoria di Locke: gli individui nello stato di natura hanno già una chiara concezione del giusto e dell'ingiusto e di ciò che è bene per loro. Il diritto fondamentale dell'individuo è la “**proprietà di sé**”, inteso come il diritto di possesso, di utilizzo e di controllo sul proprio corpo e sulle proprie facoltà mentali e fisiche. Su questa proprietà di sé, Nozick fonda anche i diritti di proprietà sulle cose prodotte dal lavoro o ricevute legittimamente da altri.

NELLO STATO DI NATURA GLI INDIVIDUI HANNO L'IDEA DEL GIUSTO E DELL'INGIUSTO, E IL DIRITTO ALLA “PROPRIETÀ DI SÉ”.

Il comportamento degli individui è regolato dalla “mano invisibile” della concorrenza, cioè da una naturale propensione al mercato. Il bisogno di protezione dalle ingiustizie altrui spinge chi non riesce a difendersi e a farsi giustizia da solo (come sarebbe suo diritto) a formare società di autodifesa, che vendono la loro protezione.

NELLO STATO DI NATURA GLI INDIVIDUI REGOLANO I LORO RAPPORTI SECONDO IL MERCATO E PER ESSERE DIFESI FORMANO AGENZIE DI PROTEZIONE A PAGAMENTO.

La stessa cosa pensano gli **anarco-capitalisti**, un indirizzo filosofico tipicamente americano (del resto negli Stati Uniti la costituzione stessa garantisce il libero possesso di armi e la legge di molti Stati accetta la libera costituzione di gruppi armati privati di auto-protezione locale). Essi, riprendendo, si direbbe, la tradizione del Far West, rifiutano l'autorità dello Stato. Nozick invece ritiene che, in un determinato territorio, uno “Stato minimo” debba pur esistere. Ma per lui esso *non nasce da un contratto e da una rinuncia al diritto di farsi*

LA CONCORRENZA TRA LE AGENZIE DI PROTEZIONE PORTA ALLA FORMAZIONE DI UN'AGENZIA DI PROTEZIONE DOMINANTE. MA LO “STATO MINIMO” DEVE GARANTIRE LA PROTEZIONE A TUTTI.

giustizia da sé, ma è una conseguenza automatica delle leggi di mercato, la mitica “mano invisibile”. La concorrenza infatti porta al prevalere di un’**agenzia di protezione dominante** e poi a uno “**Stato ultraminimo**”, che protegge solo quanti pagano il servizio di protezione. Ma per Nozick lo Stato veramente giusto è lo “**Stato minimo**”, che *estende a tutti il servizio di protezione*, difendendo la sicurezza degli individui e della loro proprietà e la regolarità dei contratti. Tale Stato vieta di farsi giustizia da sé, e l’esistenza di questa garanzia generale conviene anche a quelli che di fatto paga le tasse sapendo che altri non le pagano.

Però *esso non ha diritto di imporre tasse destinate alla redistribuzione del reddito*. Anche gli attuali servizi pubblici per lui devono essere procurati dagli individui privatamente, secondo le loro libere scelte tra servizi privati. Del resto per Nozick l’idea di **bene comune** o **bene pubblico** è del tutto insostenibile logicamente

Per Nozick la **proprietà privata** è un diritto irrinunciabile, come la **proprietà di se stessi**, e si fonda legittimamente sull’**acquisizione originaria** di qualcosa che non apparteneva a nessuno e sulla **trasmissione volontaria ad altri** (tramite contratto o eredità) di quanto si ha prodotto o legittimamente si possiede.

Nozick ammette che la legittimità dei trasferimenti della proprietà partendo dalle diverse acquisizioni originarie possa essere contestata e dar luogo ad una “rettificazione”. Ma vari critici hanno osservato che questo processo è di fatto difficilmente definibile, e che risalire alle origini è impresa di immensa difficoltà storica. Ai lettori americani di Nozick può forse apparire relativamente semplice nel caso recente della conquista del West. Bisogna però considerare inesistenti i diritti dei pellerossa.

§ 10. I communitarians (o comunitaristi)

Se Rawls ha rilanciato il concetto contrattualista di giustizia, i communitarians rilanciano l’idea antica di virtù politica.

Alcuni filosofi americani reagirono criticamente alle tesi esposte da Rawls nel suo influente libro *Una teoria della giustizia*. Tra questi i più noti sono **Michael Sandel**, **Charles Taylor** e **Alasdair MacIntyre**. Essi criticarono soprattutto il razionalismo astratto e l’individualismo di Rawls, così come dell’intera tradizione liberale. Questi autori sostengono che *non si possa pensare il bene individuale separatamente dal bene comune*, in quanto l’individuo, per diventare tale e poter scegliere liberamente, ha bisogno non solo di relazioni con altri soggetti, ma anche di una **comunità** che incarni in modo permanente specifici valori e tradizioni. Inoltre quando un individuo tenta di perseguire

LO STATO MINIMO NON REDISTRIBUISCE LA RICCHEZZA, NON EROGA SERVIZI PUBBLICI. L’IDEA DI BENE COMUNE NON HA SENSO.

LA PROPRIETÀ È LEGITTIMA SE DERIVA DA UN’ACQUISIZIONE ORIGINARIA ATTRAVERSO LA TRASMISSIONE VOLONTARIA.

PER I COMMUNITARIANS È IMPOSSIBILE PENSARE L’INDIVIDUO FUORI DALLA COMUNITÀ.

la **vita buona** che gli è stata suggerita dalla propria comunità desidera anche che l'intera società incarni specifici valori che permettano a questa vita buona di essere realizzata.

Questo legame tra bene individuale e bene comune è talmente indissolubile che persino gli individualisti fanno implicitamente riferimento a valori comuni. È infatti impossibile pensare al funzionamento di una democrazia liberale senza presupporre *l'idea che la democrazia sia un bene comune e derivare da questo la necessità di un'educazione civica a valori condivisi*. Inoltre, riflettendo sulle condizioni di tipo economico che permettono ad un individuo di partecipare alla vita democratica, si dovrà dedurre da queste premesse la necessità di garantire a tutti un benessere sufficiente. Anche se Rawls stesso giungeva su diversi punti a conclusioni simili, i comunitaristi insistono sul fatto che tali conclusioni non possono essere derivate da un ragionamento astratto di un individuo separato dal suo contesto (come avviene con la finzione filosofica del contratto sociale o del "velo di ignoranza"), ma possono solo risultare da un ragionamento basato su forti premesse di valore.

La critica all'individualismo e al razionalismo propri della tradizione liberale di pensiero portano i comunitaristi a ricercare altre fonti per l'elaborazione del pensiero politico. Mentre, ad esempio, **Charles Taylor** (nato nel 1931) si rifà alla tradizione "repubblicana", che annovera tra i suoi esponenti filosofi che vanno da Rousseau, a Mill e a Hannah Arendt, lo scozzese **Alasdair MacIntyre** (nato nel 1929) si distanzia ancor più radicalmente dal liberalismo, mettendo in discussione la capacità dell'intera filosofia moderna di fornire una risposta soddisfacente sulla questione del giusto e del bene. MacIntyre sostiene che questa incapacità della filosofia moderna derivi dall'illusione illuminista di poter fondare il discorso politico-morale sulla sola ragione. Richiamandosi ad Aristotele e altri autori aristotelici, come Tommaso d'Aquino, MacIntyre sostiene che è la comunità ad educare l'individuo e ad incarnare quegli ideali di eccellenza che definiscono il comportamento virtuoso e, dunque, la **vita buona**. Ogni comunità per assicurare il bene comune e, appunto, la vita buona, deve formare i suoi cittadini alla **virtù politica**.

Per quanto ogni comunità possa incarnare valori diversi e contrastanti, tuttavia, vi sono alcuni principi primi che la ragione è in grado di individuare riflettendo sulle condizioni che permettono alla comunità di esistere. MacIntyre arriva così a riabilitare la tradizione del giusnaturalismo contro quella contrattualista, sostenendo che esista una legge naturale, riconoscibile da tutti, che impone ai membri della comunità il rispetto e l'amore reciproco, in quanto solo una comunità basata sull'amore è in grado di garantire a tutti gli individui un pieno sviluppo secondo le proprie capacità.

IL PROCEDIMENTO DI RAWLS, CHE DEDUCE LA GIUSTIZIA DALLA RAGIONE DI UN INDIVIDUO ISOLATO, È ERRATO, PERCHÉ FA ASTRAZIONE DAI VALORI COMUNITARI.

MACINTYRE TORNA ALLE CONCEZIONI ARISTOTELICHE DI "VITA BUONA" E DI "VIRTÙ POLITICA".

LA CONCENTRAZIONE IN UNA SOLA PERSONA O IN UN SOLO GRUPPO DI POTERI APPARTENENTI A DIVERSE SFERE DI BENI SOCIALI È INGIUSTA.

§ 10.1. Michael Walzer e le “sfere di giustizia”

Anche il *liberal americano **Michael Walzer** (nato nel 1935) è vicino alle posizioni comunitariste e sviluppa una sua teoria della giustizia diversa da quella di Rawls. Per lui, l'influenza eccessiva di un'élite o di un gruppo sociale *contemporaneamente in diverse sfere di beni sociali* costituisce un pericolo per gli equilibri basilari della giustizia e per l'essenza stessa di una società democratica pluralista (*Sfere di giustizia*, 1983). La politica, l'economia, la cultura accademica, i media, eccetera, sono sfere differenti e relativamente autonome, in cui si esercitano diversi poteri sociali. Non basta considerare in astratto la giustizia sociale e occuparsi dell'eguaglianza in generale, come fa Rawls, ma è *indispensabile considerare la distribuzione di beni e di poteri nelle diverse sfere della vita comune*. Chi è debole in una sfera può trovare compensazione in altre, ma la concentrazione di beni e poteri di sfere diverse nelle stesse mani costituisce una importante forma di ingiustizia e di oppressione.

Tra l'altro egli riportava l'esempio della città di Pullman, in Illinois, fatta costruire tra il 1880 e il 1882 da George Pullman secondo un unico piano urbanistico, comprendente galleria dei negozi, teatro, chiesa e scuola, per affittarne le case agli operai delle sue grandi officine ferroviarie. Chi ci abitava doveva rispettare le norme imposte dalla proprietà che funzionava come una sorta di potere pubblico e come una pseudo-comunità imposta dall'alto. Ma questo esempio ottocentesco è applicabile oggi ai giganteschi oligopoli dei media e della comunicazione che pervadono contemporaneamente la sfera pubblica, quella propriamente politica e quella privata (► Scheda T. 3 sulla comunicazione oggi).

§ 11. Filosofia politica, filosofia morale e idea di sviluppo alla fine del Novecento

Il pensiero politico e morale, che non vive solo nelle aule delle accademie, è fortemente influenzato dalla percezione dei limiti dello sviluppo.

NEGLI ANNI SETTANTA E OTTANTA È RITORNATA LA DISCUSSIONE FILOSOFICA SUL CONCETTO DI GIUSTIZIA E SULL'ETICA.

Abbiamo visto negli ultimi paragrafi che *la giustizia e il significato della vita associata sono tornati nella seconda metà del secolo ad essere problemi che richiedono una discussione filosofica*, con lo scopo di giungere a conclusioni di valore universale. Del resto abbiamo già fatto notare che anche per l'**etica** si è sentita vivamente la stessa esigenza proprio nello stesso periodo (◀ Cap. 18, § 6 e 7). Lo scetticismo in materia di filosofia politica e morale è una caratteristica tipica dell'ultima fase del pensiero moderno (Ottocento e Novecento): da un lato filosofi come i seguaci di Nietzsche e i marxisti hanno attaccato le etiche esistenti come espressioni di interessi nascosti, dall'altro la fiducia nel valore oggettivo e universale della scienza è diventato dominante, e quella nella filosofia è notevolmente diminuita.

In effetti la filosofia morale, politica e sociale è stata in parte sostituita dalle scienze sociali: psicologia, psicanalisi, economia, sociologia, antropologia culturale, ecc., le quali indubbiamente hanno messo in luce aspetti dell'uomo e della società precedentemente rimasti nascosti. Ma è stato avanzato *il sospetto che dietro le scienze sociali potessero nascondersi presupposti di valore*, e lo stesso modo di concepire la razionalità da parte degli scienziati è stato considerato un'espressione della cultura capitalista, o della modernità, o dell'intera tradizione occidentale. Sulle pretese della razionalità scientifica avanzano dubbi in particolare Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida (◀ Cap. 16).

Le precedenti osservazioni sulla cultura filosofica e scientifica, teorica ed astratta, devono essere integrate con un riferimento alla realtà sociale e alla cultura diffusa. In questo capitolo abbiamo visto come *l'idea dello sviluppo economico e sociale abbia influenzato per intero la cultura occidentale*: proprio la promessa dello sviluppo e della disponibilità di ricchezza per l'intera società mitigava i conflitti e rendeva possibile sperare che gli obiettivi individuali – legati ad una particolare **idea del bene** – fossero realizzabili grazie all'abbondanza. Sulla base di questa promessa i ceti inferiori e la classe operaia lottavano per un'equa redistribuzione. Rawls all'inizio degli anni Settanta diede una giustificazione filosofica meditata a ciò che era anche un'attesa sociale diffusa.

Tuttavia la crisi economica di quel decennio poneva fine ai “trent'anni gloriosi”. Essa, con le sue conseguenze sociali e politiche, in Occidente e nei rapporti internazionali, fece sorgere dei dubbi sulla possibilità che lo sviluppo potesse mantenere le sue promesse senza problemi. Negli anni Ottanta esso sarebbe ripreso e si sarebbe ulteriormente diffuso nel mondo, ma la sua interruzione gli aveva tolto quell'aura di mito che aveva in precedenza. Liberalismo keynesiano e marxismo occidentale entravano insieme in crisi. Al liberalismo keynesiano e al pensiero socialdemocratico, con la loro aspirazione di giustizia, si sarebbe sostituito il liberalismo liberista, che considerava *giusti di per sé i risultati della concorrenza, in quanto risultato del merito individuale*; le sue politiche, in un modo o nell'altro avrebbero fatto ripartire lo sviluppo fino alla fine del secolo. Il marxismo, poi, che si considerava “la filosofia dell'avvenire”, fu attraversato da una profonda crisi di sfiducia. Certo, esso aveva criticato lo sviluppo economico specificamente capitalistico, ma lo aveva considerato come un'opportunità per una trasformazione strutturale della società, che non sembrava affatto in vista (◀ § 5).

Nei decenni successivi avrebbe preso sempre maggiore consistenza la visione dei “**limiti dello sviluppo**” (questo è il titolo del Rapporto, uscito nel 1972, e commissionato dal cosiddetto *Club di Roma al Massachusetts Institut of Technology). Secondo tale visione, l'idea di progresso umano illimitato si scontra con la limitatezza delle risorse del globo. Nonostante che gli ambienti economici avessero messo in dubbio la validità delle previsioni del M.I.T., il grido d'allarme trova progressivamente ascolto e prende forma nei decenni

LE SCIENZE SPECIALIZZATE HANNO IN PARTE SOSTITUITO LA FILOSOFIA MORALE, POLITICA E SOCIALE.

LA PROSPETTIVA DELLO SVILUPPO INDEFINITO DELLA RICCHEZZA PER UN LUNGO PERIODO HA PERMESSO DI RIMANDARE LA DISCUSSIONE SUI PRINCIPI ETICI.

CON L'INTERRUZIONE DELLO SVILUPPO DI FINE ANNI SETTANTA ENTRANO IN CRISI LIBERALISMO KEYNESIANO E MARXISMO.

DOPO IL RAPPORTO DEL MIT SUI LIMITI DELLO SVILUPPO COMINCIA A SVILUPParsi IL PENSIERO ECOLOGICO, CHE PORRÀ NUOVE PROSPETTIVE ETICHE.

seguenti una nuova scienza, l'**ecologia**. Ma il pensiero ecologico non è solo scienza. Scienza e filosofia, come del resto in tutta la cultura moderna, si intrecciano. I dati scientifici fanno emergere problemi filosofici sul senso della vita dell'uomo sulla terra.

Questo intreccio crescente di scienza e filosofia caratterizzerà il periodo successivo, a partire dalla fine del secolo in cui spesso l'intreccio è indissolubile. L'**ecologismo** ne è un esempio. Esso tra l'altro *trasporta su scala globale la prospettiva della teoria della giustizia* di Rawls, Nozick e i comunitarians, centrata ancora sull'ambito nazionale: l'inquinamento non conosce frontiere.

Se nelle accademie alcune correnti filosofiche si specializzano ulteriormente e il loro pensiero diventa sempre meno comprensibile dall'uomo comune, per altri versi la filosofia si contamina sempre più con la vita sociale: il **femminismo**, in particolare, che è stato considerato all'inizio semplicemente come movimento sociale, ha tentato di arrivare ad una *critica del pensiero maschile patriarcale e della sua etica*, mettendo anch'esso in questione la filosofia occidentale.

SI SVILUPPA
UN'ALTRA GRANDE
NOVITÀ SOCIALE, MA
ANCHE FILOSOFICA:
IL FEMMINISMO.

PARTE 6.

I GRANDI TEMI DEL MONDO CONTEMPORANEO

SINTESI DEL PERIODO

§ 1. Dopo la società industriale, dopo la modernità, dopo la filosofia? Pensiero unico vs pensiero “differente”

*Paradossalmente, proprio nell'età che è stata chiamata del multipolarismo, ci si è liberati dal bipolarismo est-ovest, che poneva un'alternativa obbligata, e contemporaneamente si è diffuso il “pensiero unico” *neoliberale.*

1. Con il crollo dell'Urss nel 1991 finisce il conflitto ideologico est-ovest e, secondo le dichiarazioni ufficiali, la diplomazia internazionale passa dal bipolarismo est-ovest al **multipolarismo**, mentre di fatto la politica economica neoliberista voluta dall'Occidente trionfa nel mondo globalizzato. La riduzione dei due poli ad uno solo non solo non garantisce la pace in tutto il mondo, ma neppure nella stessa Europa: sono gli stessi paesi europei che negli anni Novanta intervengono nel conflitto interno della ex Jugoslavia.

Mentre, almeno nella forma, il regime liberaldemocratico si estende ulteriormente a molti paesi, tutte le economie nazionali si aprono o sono costrette ad aprirsi alla concorrenza e all'influenza del **grande capitale finanziario** del “mondo occidentale” (che include ormai il Giappone, la Corea del Sud e altri ancora). Si tratta di un potere economico immensamente più forte del capitale industriale occidentale stesso e sempre in crescita. In esso si inseriranno col tempo significative componenti delle potenze economiche emergenti, in particolare della Cina, ma anche della Russia, dell'India e del Brasile. Esso però nel suo complesso si caratterizza sempre più come un potere globale indipendente dal potere dell'industria e dai poteri pubblici nazionali.

2. Nel 1992, subito dopo il “crollo del muro di Berlino”, il fortunato libro *La fine della storia* di **Francis Fukuyama** riprende la tesi hegeliana della realizzazione nel mondo contemporaneo dei grandi obiettivi della filosofia razionalistica occidentale ed esalta come ormai compiuta l'affermazione delle libertà

DAL BIPOLARISMO SI PASSA AL MULTIPOLARISMO, MA IL CAPITALE FINANZIARIO INTERNAZIONALE È UN POTERE A SÉ CHE SFUGGE AL CONTROLLO DEGLI STATI.

HA VERAMENTE TRIONFATO LA RAZIONALITÀ OCCIDENTALE? E IL PERICOLO SONO DAVVERO LE CIVILTÀ E RELIGIONI DA ESSA DIVERSE?

IL CAPITALE
NEOLIBERISTA
HA GENERATO IL
"PENSIERO UNICO"?
LA TV HA ASSASSI-
NATO LA REALTÀ? IN
OCCIDENTE SI STA
LIQUEFACENDO IL
LEGAME SOCIALE?

SI MOLTIPLICANO
LE FILOSOFIE DELLA
DIFFERENZA.

GLI INTELLETTUALI
"INTERVISTATI" O
"INVITATI AL TALK
SHOW" SONO SEM-
PRE PIÙ INFLUENTI
RISPETTO AI RIGO-
ROSI INTELLETTUALI
DI PROFESSIONE

LA CULTURA "FAI-
DA-TE" DEI SOCIAL
MEDIA (DIVISA AL
SUO INTERNO) SI
CONTRAPPONE SEM-
PRE PIÙ A QUELLA
ISTITUZIONALE.

nelle società avanzate. Il sociologo liberista americano **Samuel Huntington** sostiene in un libro del 1996 (*Lo scontro delle civiltà*) che il conflitto est-ovest è ormai sostituito dal *conflitto tra civiltà diverse*, e che l'occidente deve difendere la sua tradizione e i suoi valori contro le minacce rappresentate dal mondo islamico e dalla Cina. Questa tesi ha molto successo, anche se è contraddetta da fatti macroscopici come la rivalità fortissima tra Iran e Arabia Saudita, che impedisce di parlare del mondo islamico come di un blocco identitario.

Altri, come il politologo e giornalista **Ignacio Ramonet**, interpretano la situazione culturale contemporanea come egemonia del **pensiero unico** *neoliberale *liberista sull'opinione pubblica. Inoltre *Delitto perfetto* (1995) del francese **Jean Baudrillard**, che non è un giallo, ma un saggio sociologico-filosofico, sostiene la tesi che *la tv ha assassinato la realtà, rendendola indistinguibile dalla fiction*. Un altro filosofo sociale, **Zygmunt Bauman**, negli stessi anni elabora l'idea della fase contemporanea della modernità come "società liquida", riprendendo l'idea marxiana della progressiva "liquefazione" (*dissoluzione*) dei legami sociali, delle tradizioni, delle ideologie, delle religioni nel grande sistema concorrenziale capitalistico. Esso, per Bauman, investe tutti gli aspetti della cultura e della vita quotidiana dell'individuo e li riplasma secondo le mode dei media e le tendenze del mercato.

Nel frattempo si moltiplicano le filosofie che difendono la "differenza" (individuale, culturale, sessuale) contro l'appiattimento e l'uniformità prodotti dai media o contro il razionalismo tecnologico occidentale.

Il declino del ruolo progettuale degli intellettuali continua ancora nella società mediatizzata, appiattita sul presente, apparentemente incapace di progettare il suo futuro. La contrapposizione tra analitici e continentali (◀ P. 4, SdP, § 3) si è venuta attenuando, grazie anche al riconoscimento dei "limiti dell'empirismo" da parte degli analitici, ma la funzione pubblica della filosofia è sempre molto debole. L'intellettuale *indipendente* (quello auspicato un secolo fa da Julien Benda ◀ P.4, SdP, § 1) ha una presa sempre minore sul pubblico. Si difonde invece la figura dell'intellettuale o dell'esperto **intervistato** o "**invitato**", cioè scelto dai media per i **talkshow** per le sue capacità di comunicazione o di intrattenimento, ma a volte anche per la sua coerenza con le idee della proprietà dell'emittente. Questo ha anche conseguenze sui metodi tradizionali per selezionare gli **intellettuali di professione** impiegati dalle istituzioni culturali e scientifiche, basati tradizionalmente sulla qualità e quantità delle pubblicazioni e sulla cooptazione dei discepoli da parte dei "maestri": questi metodi sono ora influenzati dalle carriere "mediali" dei sempre più potenti intellettuali, esperti e scienziati "invitati" in tv, come sostiene il sociologo francese Pierre Bourdieu in *Sulla televisione* (1996).

Una parte del pubblico nel corso del tempo ha maturato una forte diffidenza nei confronti delle istituzioni dell'informazione e della divulgazione, e si è rivolta alla cultura "fai-da-te" (o forse più esattamente "facciamo da noi")

dei *social media*, che si sono proposti come alternativa di libertà. Ma anche in questi media esiste una manipolazione con *troll, bot e fake news* – anche più invisibile di quella dei media tradizionali. Essi inoltre, anziché unificare l'opinione pubblica, ne favoriscono la divisione in “tribù” – o addirittura in sette – in cui fioriscono le visioni complottistiche. Così agli inizi del XXI secolo i sociologi dei media hanno cominciato a parlare di **età della post-verità**.

3. In quest'epoca ***hanno uno straordinario sviluppo le scienze biologiche, le neuroscienze e gli studi sull'Intelligenza Artificiale.*** Da questi campi prenderà il via un cambiamento radicale del nostro modo di vivere, ponendo non semplici dilemmi morali e politici: fin dove potrà spingersi la manipolazione genetica? L'intelligenza artificiale (o chi la controlla) prenderà sempre più decisioni al posto degli umani? La ricerca deve stare entro limiti imposti da leggi o deve poter essere totalmente libera? E tutto ciò che si scopre possibile in questi campi deve essere realizzato? Quale autorità sarà titolata a porre norme alla ricerca? Una implementazione dell'intelligenza artificiale sono le ***reti neurali**: ma nessuno sa come lavorano; mentre un umano deve giustificare con una catena logica o con verifiche sperimentali i risultati a cui è pervenuto, nessuno conosce i percorsi logici delle ***reti neurali**, che però centrano le previsioni in percentuale superiore a quelle degli umani. Aprendo un serio problema di responsabilità.

In breve, che cos'è una rete neurale? Si tratta di un algoritmo che simula in maniera schematica l'elaborazione dell'informazione nel nostro cervello. Il parallelismo con la struttura del nostro sistema nervoso centrale si esplicita nell'architettura delle reti neurali, la cui unità fondamentale riproduce il comportamento binario del neurone (neurone eccitato 1, neurone diseccitato 0): il successo di questo tipo di architettura è dovuto al fatto che grazie ad essa nell'ultimo decennio i computer sono diventati efficienti nel risolvere problemi che prima erano esclusivo dominio del cervello umano, come ad esempio il riconoscimento visuale. Tra le prossime sfide delle reti neurali: la previsione della struttura tridimensionale delle proteine e la realizzazione della guida autonoma delle auto.

Come vedremo nella Scheda Tematica sulle neuroscienze, ***la teoria cartesiana del soggetto di coscienza come entità razionale del tutto separata dalle emozioni e dagli impulsi del corpo non è più accettata dalla attuale “filosofia della mente”*** (ma sappiamo che questo era da tempo sostenuto da Schopenhauer, da Nietzsche e da Freud). Da un lato, l'importanza delle scoperte delle neuroscienze sembra alimentare il vecchio tema della fine della filosofia, superata dalla scienza, ma dall'altro la riflessione filosofica di diversi neuroscienziati mostra opportunamente la sopravvivenza e la riformulazione in ambito scientifico di antichi problemi filosofici, che comunque rimangono aperti.

LO SVILUPPO DELLE SCIENZE BIOLOGICHE, DELLE NEUROSCIENZE E DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE APRE NUOVI PROBLEMI ETICI E POLITICI.

LE RETI NEURALI DELLE INTELLIGENZE ARTIFICIALI SEGUONO IL MODELLO DI QUELLE DEL CERVELLO.

IL CONCETTO DI SOGGETTO RAZIONALE PURO, PRIVO DI EMOZIONI, NON HA PIÙ CREDITO NELLA “FILOSOFIA DELLA MENTE”.

§ 2. L'età dei post

Indicare una corrente filosofica con il prefisso “post”, messo davanti ad un sostantivo che indica una teoria (per esempio: post-strutturalismo), significa da un lato che quella teoria è considerata superata, ma dall'altro che essa rappresenta un punto di riferimento da cui non ci si riesce a distaccare, come avverrebbe se si usasse un nome del tutto nuovo.

L'idea di “età post-moderna” già negli anni Ottanta si è venuta diffondendo nella cultura occidentale (◀ Cap. 16, § 12). Essa, prima ancora della filosofia, riguarda l'architettura, l'arte e la letteratura. Inoltre, in filosofia, alla **discussione su moderno e post-moderno** si accompagna una riflessione all'interno delle diverse correnti filosofiche sulla possibilità di continuare a perseguire i propri obiettivi teorici: si parla dunque di **post-strutturalismo** (◀ Cap. 16, § 5 e segg.), di **post-marxismo** e di **filosofia post-analitica**.

Per quanto riguarda la definizione del **moderno** e il suo possibile superamento da parte del post-moderno, le posizioni oscillano tra ● chi difende il carattere positivo del moderno e lo considera realizzato, come il filosofo-giornalista Fukuyama, ●● chi lo considera un progetto incompiuto, ma che merita di essere portato a termine, come Habermas, Apel e altri (analogamente Edgar Morin pensa che scienza e tecnica possano porre rimedio ai disastri che hanno causato, ► Scheda T. 11, § 3), e ●●● chi, come Lyotard, lo considera ormai superato, o fallito, o lo considera addirittura la causa delle contraddizioni della società e della cultura presenti. Tra questi ultimi ci sono poi ●●●● quelli, come i seguaci di Heidegger e Derrida, che fanno risalire il fallimento della modernità alle antiche origini greche della metafisica e del razionalismo occidentali. Fine della modernità, fine della razionalità e fine della filosofia così verrebbero a coincidere.

Senza pretendere di dare una panoramica degli ultimi sviluppi del pensiero filosofico, ci limiteremo nel Cap. 20 a indicare alcuni autori che ci sembrano significativi, richiamando anche alcuni filosofi e correnti che abbiamo già trattato e che sono rimasti sulla scena culturale anche in questo periodo.

§ 3. Sviluppi storici che possono mettere in questione il dialogo tra gli uomini e la stessa sopravvivenza del genere umano

La cultura contemporanea dibatte da tempo sulla fine della filosofia. Comunque per filosofare e per dibattere bisogna almeno essere vivi: primum vivere, deinde philosophari.

Dopo aver tratteggiato nel Cap. 20, come abbiamo detto, alcune delle ten-

POSIZIONI SUL
PROGETTO MO-
DERNO: È 1) ORMAI
REALIZZATO, 2)
ANCORA INCOMPIU-
TO, 3) FALLITO, 3.1)
FALLITO PER IL SUO
VIZIO D'ORIGINE (LA
METAFISICA).

denze dei filosofi recenti, cercheremo, non più in forma storica, ma sotto forma di brevi Schede Tematiche, di affrontare alcuni degli interrogativi filosofici posti dallo sviluppo sociale e politico di questo periodo.

Alcuni di questi interrogativi si collegano a tendenze della storia sociale precedente, che hanno subito un'evoluzione più o meno accelerata, come le rivendicazioni femministe, la sperimentazione di nuove forme di democrazia, le trasformazioni della comunicazione, o a importanti sviluppi culturali e scientifici, come le discussioni sulla bioetica, sul neodarwinismo, sulla filosofia della mente e sulle intelligenze artificiali.

Si impongono però alla nostra attenzione alcune congiunture ed eventi che stanno mutando il corso della storia e mettendo in pericolo il destino dell'umanità. Eccoli:

Già alla fine del sec. XX, favorito anche dalla globalizzazione delle comunicazioni e dei trasporti, era in atto un **enorme movimento migratorio dai paesi sovrappopolati della periferia povera a quelli del centro ricco**, dove maggiori erano le possibilità di lavoro. Mentre **guerre, povertà e cambio climatico** hanno rafforzato tale movimento, la disponibilità all'accoglienza e all'inclusione da parte dell'opinione pubblica occidentale è fortemente diminuita. Qual è il destino dell'*universalismo promesso dalle costituzioni occidentali?

– Nel 2007-2008 è sorta una **crisi capitalistica** che ha suscitato numerose critiche e proteste (come *Occupy Wall Street*) contro la politica economica liberista, una crisi che finora non è stata superata. Siamo tornati in una situazione in cui le élite dominanti non si preoccupano più dei mezzi di sussistenza dei lavoratori?

– Già dalla fine del secolo scorso l'Onu ha tentato di coordinare l'azione dei diversi Stati contro il **cambiamento climatico** con risultati inadeguati, e negli ultimi anni la protesta degli ecologisti, soprattutto giovani ed adolescenti, contro l'insufficienza dell'azione dei governi è diventata endemica. Quali sono le chances di fermare questo cambiamento? La civiltà saprà adeguarsi ai limiti che le impone l'ambiente?

– Mentre la crisi economica continua a colpire, nel 2011 il fenomeno delle **"primavere arabe"** ha visto l'uso delle nuove tecnologie digitali al servizio di importanti rivolte popolari. Dalla repressione di alcune di esse e da una serie di altri conflitti precedenti è nata una situazione globale conflittuale che papa Francesco ha chiamato **"terza guerra mondiale a pezzi"**. La guerra della Russia contro l'Ucraina ha reso **di nuovo possibile il conflitto nucleare**. L'invasione della striscia di Gaza e il massacro dei palestinesi da parte di Israele dopo l'attacco di Hamas e gli orrori dei bombardamenti indiscriminati in tutti questi conflitti ci ha messo di fronte alla tragica debolezza dell'opinione pubblica mondiale e dell'Organizzazione delle Nazioni Unite.

Quali sono oggi le chances della pace? Si può pensare che un eventuale conflitto nucleare possa essere un conflitto "limitato"?

IL MOVIMENTO MIGRATORIO È POTENZIATO E ACCELERATO DA GUERRE, POVERTÀ E CAMBIO CLIMATICO.

LA CRISI CAPITALISTICA DEL 2007-2008, COLLEGATA ALL'ECONOMIA LIBERISTA, PERDURA NEL TEMPO.

L'AZIONE INTERNAZIONALE CONTRO IL CAMBIAMENTO CLIMATICO RESTA INADEGUATA.

RIVOLTE E CONFLITTI CRESCENTI COSTITUISCONO ORMAI UNA "TERZA GUERRA MONDIALE A PEZZI". DOPO L'INVASIONE DELL'UCRAINA LA GUERRA ATOMICA È DI NUOVO POSSIBILE.

*Tutti questi temi interpellano la nostra concezione filosofica dell'uomo, sia per quanto riguarda, da una parte, i problemi della convivenza sociale e globale, l'orrore morale dei massacri di massa e la possibilità di una guerra totale, e dall'altra, le responsabilità della politica ambientale di oggi nei confronti della vita delle future generazioni. In entrambi i casi è in gioco perfino la **possibile fine del genere umano**.*

RIFLESSIONI FINALI: IL DESTINO DELLA FILOSOFIA E DEI SUOI SOGGETTI

Questi ultimi temi rovesciano tragicamente il problema della **fine della filosofia**, posto insistentemente da molti pensatori già a partire dal positivismo.

Questo problema culturale però era intrecciato con altri più concreti e pesanti, posti sempre con maggior urgenza nella seconda metà del Novecento: la fine della filosofia si accompagna forse con la *totale perdita di senso del mondo, con il suo ulteriore *disincantamento?* ci troviamo di fronte al *fallimento della razionalità scientifica e tecnologica occidentale* e delle sue pretese di conoscenza e di controllo della realtà? la razionalità occidentale si rivela alla fine come *sete di dominio sulle diverse culture e come sfruttamento illimitato della natura?* la razionalità economica capitalista sta pervadendo tutte le civiltà, distruggendo le varie forme di vita comunitaria e facendo ovunque *prevalere la logica del profitto sul discorso finalizzato all'intesa?*

L'affermazione di queste tendenze nel mondo occidentale può essere considerata sia come la necessaria conseguenza del **progetto moderno progressista**, che potenzialmente le conteneva in sé, sia come una deviazione da questo progetto, come tale fallibile, che non ha trovato forze sufficienti per la sua attuazione, o che è stato deviato da eventi avversi, o sabotato da forze contrarie. Forse la specie umana è venuta in possesso di potenzialità tecnologiche capaci di portare mutazioni irreversibili nella vita del mondo – dagli idrocarburi alla bomba atomica – prima di aver sviluppato **collettivamente** le risorse di **saggezza** necessarie per usarla. Stati, élite, classi e individui non riescono ad andare più in là dei loro obiettivi particolari e a breve scadenza.

Ci troviamo dunque di fronte all'eventualità di *non poter filosofare per l'urgenza assoluta di altri problemi*. E la *razionalità strumentale messa in atto dall'emergenza*, dal bisogno della sopravvivenza, è *oggi intrecciata spesso col sentimento della paura*. Per Hobbes, mosso dalla paura della guerra di tutti contro tutti, la razionalità consisteva nella ricerca della sicurezza e nell'accettazione del potere assoluto. E per noi? Si tratta di riflettere sui corti circuiti tra la razionalità e l'istinto di sopravvivenza, e sulla possibilità di convivere razionalmente con la paura.

Non possiamo non aver paura. La paura, per lo meno, può essere un utile

segnale fisiologico di allarme. Ma anche le paure hanno una forte componente culturale. Singolarmente, il timore di un conflitto nucleare globale sembra essersi ridotto al minimo nelle ultime generazioni. Tra gli anni 50 e la fine degli anni 80 era ai primi posti nelle ansie del genere umano. Filosofi come Karl Jaspers e Günther Anders hanno riflettuto intensamente su questo tema (► Cap. 13, § 2 e Cap. 15, § 8); ma sono stati il cinema (si pensi a *Il dottor Stranamore* del 1964 e a *The Day After* del 1983) e tutti gli altri media che hanno dato una potente espressione al terrore atomico, mentre nello stesso periodo spesso è scesa in piazza l'opinione pubblica pacifista.

Venendo alla guerra in Ucraina, osserviamo che Habermas, che è spesso considerato la “coscienza critica dell'Occidente”, ha dichiarato di apprezzare il senso di giustizia che spinge la generazione dei giovani rappresentanti del partito dei Verdi (*Grüne*), per cui simpatizza, a schierarsi con l'Ucraina contro la Russia, ma di essere preoccupato della relativa leggerezza con cui essi considerano il pericolo di una guerra atomica, vissuto invece con intensità dalla sua generazione. In un articolo del 13/02/2023 uscito sulla *Süddeutsche Zeitung* (tradotto su *Repubblica* il 15/02) il filosofo afferma che si sta diffondendo nel suo paese *la tendenza ad imputare il desiderio di negoziare all'interesse particolare e all'egoismo, mentre si tratta di una questione morale*. I governi occidentali sono tenuti a considerare gli interessi vitali dei loro cittadini e dell'umanità intera. Essi devono evitare che si giunga ad una situazione in cui ci si trovi nell'alternativa di dover scegliere tra una terza guerra mondiale – atomica – e l'abbandono dell'Ucraina al suo destino. Per questo egli crede che gli Usa debbano accettare come base della trattativa la possibilità del ritorno alla situazione precedente all'aggressione russa del 2022 (cioè l'annessione alla Russia delle aree precedentemente inglobate). Gli pare dunque inevitabile permettere a Putin di salvare la faccia. Non c'è in Habermas alcuna giustificazione del potere di Putin, ma il filosofo ricorda “il principio secondo cui il rovesciamento di un regime autoritario è credibile e stabile solo nella misura in cui scaturisce dalla popolazione stessa”.

Queste tesi, giuste o sbagliate che siano, sono state da lui filosoficamente e storicamente argomentate, ma hanno suscitato polemiche fortemente astiose nei suoi confronti. Questo ci dà la misura di come la rabbia insieme alla paura sempre più caratterizzi lo stato d'animo contemporaneo. Data l'impraticabilità dell'ideale stoico dell'azzeramento delle passioni, la **saggezza** consisterà probabilmente nel comprendere l'origine delle nostre diverse paure e rabbie, selezionarle e usarle in modo razionale. Convivendo con loro, potremo provare a risolvere i problemi che incombono su di noi.

CAPITOLO 20.

Ultime tendenze della filosofia

Il progetto moderno, nelle sue versioni più avanzate, pretendeva di includere crescita del sapere, sviluppo economico razionale, libertà individuale, benessere, giustizia sociale e politica mondiale di pace. I problemi urgenti dell'umanità attuale di cui abbiamo appena parlato hanno a che fare con il mancato mantenimento di queste promesse. Le filosofie che esporremo in quest'ultimo capitolo narrano alcuni degli sviluppi delle correnti filosofiche del Novecento, alle prese con il tentativo di decifrare la crisi della modernità, sia nelle sue pretese di fondazione delle verità scientifiche, sia nelle sue pretese di fondazione di una società equa e di una comunità capace di intesa. Potremo tracciare solo un panorama inevitabilmente limitato e incompleto.

§ 1. La filosofia post-analitica. La critica di Davidson

La nostra esposizione dei filosofi post-analitici si limiterà a pochi esempi secondo noi significativi all'interno di una varietà molto vasta di autori. Come sappiamo, l'ampio movimento della **filosofia analitica**, da cui essi provengono, ha una lunga tradizione che parte da Russell e Wittgenstein e si articola nei due grandi filoni dell'**analisi del linguaggio scientifico**, che vuol dissolvere i falsi problemi creati dal linguaggio oscuro della filosofia tradizionale attraverso la creazione di un linguaggio ideale, e dell'**analisi del linguaggio ordinario**, che persegue lo stesso fine utilizzando appunto il linguaggio ordinario.

Già nel 1967 **Richard Rorty** (1931-2007), filosofo analitico e studioso di storia della filosofia, sostiene che l'obiettivo più importante del movimento analitico, quello di costruire una filosofia scientifica, neutrale, base di un consenso tra gli interlocutori, era fallito. In effetti già anni prima Quine aveva attaccato duramente due "dogmi" fondamentali dell'empirismo logico (◀ Cap. 17, § 5) e né una confutazione della sua critica né una nuova rifondazione erano in vista. Alla fine degli anni Settanta, Rorty arriva a

ALLA FINE DEGLI
ANNI SETTANTA,
RORTY DICHIARA
FINITA "L'ERA
DELL'ANALISI",
RIFLETTENDO SUGLI
ESITI DELLA CRITICA
DI QUINE.

dichiarare che è giunta la “**fine dell’era dell’analisi**” e una vera e propria filosofia analitica non esiste più se non come corrente accademica. Negli anni Ottanta e Novanta moltissimi autorevoli autori lo riconosceranno.

A questa fine tra l’altro avevano dato un notevole contributo le ricerche di **Donald Davidson** (1917-2003), discepolo di Quine, che aveva aggiunta alla critica del maestro la messa in discussione di un “terzo dogma dell’empirismo”.

Il **terzo dogma dell’empirismo** è il dualismo di origine kantiana tra un soggetto ordinatore e una materia passiva che deve essere organizzata. Per Davidson, che aderisce ad una visione naturalista e realista, la realtà è una sola e i diversi soggetti e le cose ne fanno parte allo stesso titolo.

Questo filosofo parte da una visione realista, oggettivista e naturalistica, escludendo che la coscienza abbia una realtà separata. Egli poi arriva ad affermare che non esiste un linguaggio, ma piuttosto una molteplicità di situazioni linguistiche.

Per parlare della comunicazione linguistica, Davidson parte dalla situazione di traduzione radicale, analizzata da Quine, che richiede l’osservazione del comportamento per interpretare il linguaggio degli altri. Di fatto per lui i nostri linguaggi sono e restano privati e non condividiamo a priori alcun orizzonte comune. Per tradurre il linguaggio degli altri in termini a lui comprensibili, il parlante deve supporre a priori che gli altri non mentano e che esistano delle credenze sul mondo comuni a lui e agli altri (il cosiddetto “principio di carità”, che non può essere logicamente fondato). In una condizione così incerta, di fronte a situazioni di comportamento mutevoli, le doti dell’interprete sono la creatività e l’invenzione, insieme al gusto e alla simpatia. Esiste infatti una spinta umana alla comprensione, immanente nella nostra specie (qualcosa del genere lo aveva già detto lo scettico Hume, parlando di simpatia).

Davidson rifiuta in sostanza il *solipsismo della filosofia del soggetto per cui il soggetto per così dire impara a pensare da solo: per lui esso può pensare perché è immerso in un contesto comportamentale intersoggettivo, e può parlare degli oggetti e pensare perché è in rapporto con altri soggetti. Solo nel rapporto tra soggetti che sono parte di un unico mondo oggettivo, il soggetto può pensare gli oggetti naturali.

Lucio Cortella, uno storico della filosofia habermasiano che sostiene la *tendenza alla convergenza di analitici e continentali*, osserva che questo era già stato detto da Husserl. Secondo Cortella, Davidson finisce per accettare temi della filosofia ermeneutica.

Nonostante questa accentuazione dell’intersoggettività – che dipende però dall’appartenenza ad un unico mondo – Davidson ritiene che ciascuno abbia il suo linguaggio nel quale traduce avventurosamente per tentativi gli enunciati degli altri: non c’è un unico linguaggio con regole comuni date a priori. Ciascuno ha il suo linguaggio e deve interpretare quello degli altri in base al loro comportamento (anche il secondo Wittgenstein riteneva che ci fosse

PER DAVIDSON NON C’È DUALISMO TRA IL SOGGETTO ORDINATORE DEL MONDO E LA MATERIA: LA REALTÀ È UNA SOLA.

SECONDO DAVIDSON NON ESISTE UN UNICO LINGUAGGIO PER TUTTI. DOBBIAMO SUPPORRE CHE GLI ALTRI NON MENTANO E CHE ESISTANO CREDENZE COMUNI SUL MONDO.

IL SOGGETTO NON È AUTONOMO E PUÒ PENSARE SOLO PERCHÉ È IMMERSO IN UN CONTESTO COMPORTAMENTALE INTERSOGGETTIVO.

CIASCUNO HA IL SUO LINGUAGGIO E LA COMPRESIONE RECIPROCA È INCERTA E ALEATORIA.

una pluralità di giochi linguistici diversi, legati però da parentele e affinità di famiglia). Si procede per tentativi e il linguaggio è in continua mutazione (per questo intuizione, fortuna, abilità, gusto e simpatia sono necessarie per tentare un'interpretazione, insieme al principio di carità).

Cortella nota che Davidson considera i soggetti in qualche modo degli estranei che tentano di capirsi, mentre Habermas (◀ Cap. 18, § 7).

Vedremo ora come lo stesso Rorty riprende in grande stile temi della filosofia del soggetto.

§ 2. Rorty: critica del fondazionalismo e difesa dei valori occidentali

Per Rorty, più che la teoria vera o quella più corretta, quello che conta sono le ricadute che le teorie hanno sull'essere umano e sulla società.

Lo statunitense **Richard Rorty** (1931-2007), nato a New York, ha insegnato all'università di Princeton e all'Università della Virginia. Come abbiamo anticipato, è di formazione analitica, ma studia la crisi di questa filosofia e approda apertamente ad una posizione post-analitica e anche post-moderna, per quanto difenda i valori specifici dell'Occidente liberale.

1. Secondo Rorty la filosofia analitica (o comunque gran parte di essa) ha il difetto di far parte di quella che lui denomina “filosofia fondazionale”. Quest'ultima è, per questo filosofo, la tradizione filosofica prevalente in occidente: nata con Platone nella Grecia antica, ha trovato sostenitori in tutte le epoche storiche. Durante l'età moderna essa è stata sviluppata da diversi filosofi come Cartesio, Locke e soprattutto Kant. In altre parole, *la filosofia si è posta storicamente come una **disciplina fondazionale**, ossia come quella forma di sapere il cui compito era fondare tutta la conoscenza umana.* Ponendosi questo scopo, essa si ergeva a giudice di tutte le altre aree della cultura: ciascuna di esse doveva passare al vaglio della critica filosofica che le avrebbe assegnato un determinato ruolo all'interno dell'edificio del sapere.

La filosofia fondazionale implica, secondo Rorty, una concezione ben precisa della mente umana, come egli sottolinea nello scritto *La filosofia e lo specchio della natura* (1979). La mente sarebbe stata concepita, appunto, come “specchio della natura”, ossia come capace di rappresentare in modo fedele il mondo esterno. Non sempre la mente, affermano i sostenitori della filosofia fondazionale, riesce nel suo intento: essa a volte sbaglia e rappresenta la realtà esterna in modo erroneo. Proprio per questo tali filosofi hanno escogitato diversi metodi per provvedere alla manutenzione di tale specchio, in modo che esso restituisse un'immagine fedele della natura. È grazie a questo ruolo

LA FILOSOFIA SI È POSTA NEL CORSO DEI SECOLI COME UNA DISCIPLINA FONDAZIONALE CHE GIUDICAVA TUTTE LE ALTRE AREE DELLA CULTURA E SI PONEVA A FONDA- MENTO DI TUTTA LA CONOSCENZA.

LA FILOSOFIA FON- DAZIONALE CON- CEPISCE LA MENTE COME “SPECCHIO DELLA NATURA”.

affidato alla mente che la filosofia ha potuto considerare se stessa come il fondamento stabile di tutta la conoscenza umana.

La critica che Rorty compie nei confronti della filosofia analitica va inquadrata sulla base di questo discorso. Essa, sostiene Rorty, non è altro che una variante della filosofia kantiana che considera, tuttavia, “la rappresentazione come linguistica piuttosto che mentale”. In altre parole, la filosofia analitica non ha fatto altro che attribuire al linguaggio lo stesso ruolo che storicamente era stato attribuito alla mente, ed è perciò caduta anch’essa nella trappola fondazionale.

La tendenza della filosofia di porsi come una disciplina fondazionale ha iniziato tuttavia, sostiene Rorty, ad essere criticata da alcuni pensatori. Il Novecento ha visto, infatti, accanto ad alcuni autori che hanno continuato a seguire il solco della tradizione fondazionale (i neokantiani, Husserl e la fenomenologia, Russell e gran parte della filosofia analitica), anche dei pensatori che hanno dubitato della possibilità di porre la filosofia a fondamento di tutta la conoscenza (il secondo Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Gadamer e l’ermeneutica, Dewey e il pragmatismo). A tal proposito, è opportuno considerare che la critica fatta da Rorty alla filosofia analitica permette a tale autore di rivalutare anche dei filosofi che vengono considerati più affini alla tradizione continentale (Rorty si avvicinò in particolare alla tradizione heideggeriano-gadameriana). Ad aver attuato una forma di critica alla filosofia fondazionale sono sia autori associati in genere alla tradizione analitica (soprattutto esponenti eterodossi come Kuhn, Quine e Davidson) sia autori associati alla tradizione continentale. Non è un caso che Rorty sia stato *visto da più parti come un pensatore che avrebbe potuto ricomporre la frattura* avvenuta nel Novecento tra queste due correnti filosofiche.

2. Rorty non solo si è avvicinato alla tradizione ermeneutica, ma, rifiutando il ruolo privilegiato della filosofia come fondatrice e giudice delle altre discipline, ammette che anche l’arte e la letteratura sono produttrici di senso, e si è dedicato allo studio e all’interpretazione di poeti e letterati, come Baudelaire, Proust e Nabokov. Per lui anche la stessa filosofia, o ciò che è ancora vitale di essa, deve essere narrazione e dialogo. Non si tratta di perfezionare i nostri strumenti epistemologici (il nostro specchio) per rispecchiare correttamente la realtà del mondo, ma di trovare nuove **metafore** per interpretare il senso che essa può avere per noi.

La filosofia, che cessa finalmente di porsi sul terreno sovrastorico della fondazione, deve riconoscere la sua natura storica e contingente. Rorty si professa un **ironico liberale**: ironico proprio perché è cosciente della contingenza della sua posizione e liberale perché tollerante e aperto nei confronti delle posizioni degli altri.

L’incontro con i temi ermeneutici di Heidegger, a cui comunque non risparmiava le critiche, non significa per lui il passaggio ad un linguaggio per iniziati e all’attesa di un senso dell’Essere che si riveli a chi gli è fedele. Rorty,

ALCUNI FILOSOFI HANNO PROVATO A FARE FILOSOFIA IN MODO DIVERSO DA QUELLO FONDAZIONALE. RORTY È ALLA CONFLUENZA DI ANALITICI E CONTINENTALI.

CONTRO LA RIGIDA SEPARAZIONE TRA FILOSOFIA E LETTERATURA. ANCHE LA FILOSOFIA È NARRAZIONE.

RORTY È UN IRONICO LIBERALE E POST-METAFISICO.

LA FILOSOFIA DEVE
PORSI A SERVIZIO
DELLA SOCIETÀ E
DELLA CRESCITA
CULTURALE DELL'U-
MANITÀ.

viceversa, si professa **post-metafisico**, e il suo discorso è il colloquio aperto di chi appartiene ad una comunità e vuol partecipare al suo dialogo.

Secondo Rorty la filosofia, rinunciando alla sua pretesa fondazionale, non solo non cesserà di esistere, ma potrà assolvere anche meglio il suo compito culturale. La filosofia diventerà, da fondativa e sistematica che era, “filosofia edificante”, e avrà come compito la formazione e l’educazione del soggetto umano e lo sviluppo armonico della società. Il termine “edificante” non ha per lui un senso moralistico: “edificazione” è piuttosto il “progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose”. Qualcosa che ci tragga fuori dai nostri vecchi io, e “ci aiuti a diventare degli esseri nuovi”.

Tuttavia, anche la filosofia edificante sarà solo una delle tante voci in gioco, non quella che ha la pretesa di fondarle e giudicarle tutte. Contribuirà alla *conversazione tra le varie componenti della società della democrazia occidentale*. Il riferimento privilegiato di Rorty, a tal proposito, è sicuramente il pragmatismo americano (Rorty considerava se stesso un esponente di tale corrente filosofica) e in particolare John Dewey come intellettuale pubblico che si interessa di questioni culturali e sociali (◀ Cap. II, § 4).

RORTY SI PONE
A DIFESA DELLA
DEMOCRAZIA
LIBERALE E DELLA
QUALITÀ DELLA VITA
DELL'OCCIDENTE E
AFFERMA DI ESSERE
ETNOCENTRICO.

Rorty ritiene che la democrazia liberale occidentale sia un modello politico particolarmente valido ed efficiente, come risulta evidente dalla qualità della vita delle persone che vivono in occidente. La validità delle istituzioni liberal-democratiche occidentali non è fondabile secondo lui su base filosofica, ma è constatabile su base pratica. Tra l’altro sono le uniche nella storia che *hanno rinunciato a fissare rigidamente il concetto di bene sociale e hanno continuato a reinterpretarsi e a ridiscutersi*.

Rorty sottolinea tuttavia come l’origine dei valori, anche di quelli più inclusivi ed elevati, sia sempre un punto di vista locale e provinciale. L’idea di possedere uno sguardo neutro sulle diverse culture, o addirittura di individuare mediante la pratica filosofica dei valori assoluti che possano valere per tutte le culture e per tutte le epoche, è soltanto un’illusione. È in questo senso che Rorty si propone come un sostenitore di una forma peculiare di **etnocentrismo**: *uscire completamente dall’orizzonte della propria cultura di origine è impossibile, e la cultura occidentale ha dimostrato in diverse occasioni di essere basata su valori importanti (la libertà, l’uguaglianza, il diritto di essere diversi)* che meritano di essere sostenuti e difesi.

BENCHÉ POST-MO-
DERNO, RORTY
AMMETTE IL VALORE
STORICO E PRATICO
DELLA DEMOCRAZIA
MODERNA, LIBERALE
E SOCIALE.

Rorty si situa all’interno del pensiero **post-moderno**, ma rivendica allo stesso tempo il valore di alcune delle grandi acquisizioni della modernità (tra l’altro il suo liberalismo non è liberista, ma riconosce il valore dei diritti sociali). Non parla di una crisi totale dei valori moderni e occidentali, come l’ultimo Lyotard e Derrida (◀ Cap. 16), ma difende specificamente i principi liberali e democratici nella loro contingenza storica, come una proposta utile per il futuro del genere umano. Considera autori come Marx, Mill,

Dewey, Habermas e Rawls dei concittadini con cui dialogare: “Il loro impegno sociale è il tentativo di rendere le nostre istituzioni e pratiche più giuste e meno crudeli”.

§ 3. Hilary Putnam e il realismo scientifico

Ecco un post-analitico che non rinuncia al realismo scientifico.

Parliamo ora di un importante filosofo di formazione analitica, che si è venuto gradualmente spostando su posizioni più vicine al pragmatismo e alla filosofia continentale. Si tratta di **Hilary Putnam** (1926-2016), allievo di Carnap e Quine, che ha insegnato logica e filosofia a Harvard, autore di *Mente, linguaggio e realtà* (1975), *Realismo e ragione* (1983) e *Etica senza ontologia* (2004).

1. Putnam, come Quine, fa talora uso di *esperimenti mentali. Ne usa uno per *confutare la dottrina semantica secondo la quale un termine non si può riferire sensatamente a un oggetto senza che sia possibile darne una descrizione precisa* (si pensi, ad esempio, alla distinzione fatta da Frege fra senso e significato, dove il significato è l'oggetto al quale ci si riferisce mediante il senso; ◀ Cap. 10, § 4.1). Putnam immagina una situazione in cui alla stessa *descrizione semantica* fatta con i termini del linguaggio comune corrispondano oggetti completamente diversi *dal punto di vista sostanziale* (che è quello scientifico): nel nostro universo c'è un pianeta talmente simile alla Terra da essere popolato da animali e persone che ci somigliano in tutto e per tutto (in pratica ognuno di noi ha un gemello sul pianeta Terra Gemella) tranne che per la composizione chimica di una sostanza del tutto simile all'acqua. Sulla Terra l'acqua ha la struttura H_2O , su Terra Gemella la sostanza che viene chiamata “acqua” ha la struttura immaginaria XYZ, che le consente di essere scambiata per acqua da tutti tranne che dai chimici in grado di analizzarla. I nostri gemelli sono composti da una percentuale altissima di XYZ proprio come noi lo siamo di acqua e hanno la stessa esperienza e le stesse concezioni culturali di XYZ che noi abbiamo di H_2O . Insomma, solo il linguaggio delle formule chimiche contiene una descrizione precisa, necessaria per potersi riferire all'acqua (ne descrive la struttura), mentre il linguaggio ordinario *nomina direttamente* le cose e la descrizione semantica dell'acqua *non spiega* il fatto che “acqua” significa H_2O (la stessa descrizione vale anche per XYZ). In pratica, tutti i nomi di una lingua funzionano come un riferimento diretto all'oggetto: la distinzione fra nomi propri e nomi comuni è solamente grammaticale e non semantica. L'unica differenza semantica tra un nome proprio e uno comune è che il nome proprio si riferisce a un individuo mentre il nome comune si riferisce a (o è il nome proprio di) una classe di oggetti individua-

PUTNAM IMMAGINA UNA SITUAZIONE IN CUI IL LINGUAGGIO COMUNE UTILIZZI SENZA PROBLEMI LO STESSO TERMINE PER SIGNIFICARE DUE COSE DIFFERENTI.

IL LINGUAGGIO ORDINARIO NOMINA DIRETTAMENTE LE COSE E FUNZIONA INDIPENDENTEMENTE DALLA LORO DESCRIZIONE SCIENTIFICA.

li. “Acqua” invece, per la scienza, è il nome dell’insieme di tutte le molecole con la struttura H_2O .

I significati per Putnam non stanno dentro le teste dei parlanti, ma sono pezzi di realtà come gli individui e le classi di cui questi sono elementi. *Il riferimento, ossia l’atto di collegare un certo nome a una certa cosa, è un fenomeno sociale*, è qualcosa che le comunità umane **fanno** e non ha nulla a che fare con il pensiero scientifico rigoroso : i terrestri e gli abitanti di Terra Gemella intendono le stesse cose quando parlano dell’acqua, ma, dal punto di vista rigorosamente scientifico, fanno riferimento a sostanze diverse.

2. La concezione del linguaggio emersa nell’esperimento mentale su Terra Gemella e il peso dato alla scienza nella determinazione degli oggetti ai quali i nomi si riferiscono rimandano alla questione del **realismo**. La scienza è in grado di informarci su ciò che c’è nel mondo e in proposito Putnam sosterrà sempre il **realismo scientifico**: a meno che non si voglia considerare l’efficacia tecnica della scienza un qualcosa di miracoloso (confondendola, quindi, con la magia), bisogna ammettere che almeno le entità teoriche principali come, ad esempio, gli atomi e l’energia, esistano davvero anche se le teorie che le riguardano cambiano nel tempo.

Anche a causa delle difficoltà crescenti della filosofia analitica, oltre a questa posizione Putnam ha sostenuto, in momenti diversi, differenti forme di realismo. Agli inizi della carriera il suo **realismo metafisico** considerava semplicemente la realtà come composta da *oggetti indipendenti dalla mente umana e dei quali è possibile in linea di principio un’unica descrizione corretta e completa*. Abbandonando questa prospettiva, Putnam ha formulato il cosiddetto **realismo interno**: la realtà è indipendente dalla nostra mente, ma è possibile più di una descrizione corretta di essa e i nostri schemi concettuali (interni alla nostra mente) sono essi stessi pezzi di realtà che interagiscono con il mondo e possono anche modificarne la descrizione.

Infine, con il **realismo del senso comune**, Putnam rivaluta appunto il senso comune, accettando di considerare come realtà esterna gli oggetti percepiti nella vita quotidiana e considera tale forma di realismo l’unica veramente compatibile con il realismo scientifico.

L’esperienza torna per lui a vertere su di una realtà descrivibile in maniera univoca, ma in questo caso la realtà indipendente dai nostri schemi mentali e passibile di un’unica descrizione vera è la realtà di tutti i giorni, fatta di sedie, macchine, case, strade, alberi, ecc. È per conoscere questa realtà da un punto di vista scientifico che noi elaboriamo i nostri schemi mentali e la loro validità dipende dalla loro capacità di spiegare come vanno le cose nella vita di tutti i giorni. Ma, a causa della *limitatezza della nostra conoscenza del mondo sono possibili molte descrizioni scientifiche della realtà egualmente valide in teoria*. La scelta tra le teorie valide, ossia egualmente in grado di spiegare ciò che osserviamo nella vita di tutti i giorni, non si basa su di una realtà metafisica ulte-

LE TEORIE SCIENTIFICHE, ANCHE SE CAMBIANO NEL TEMPO, SI RIFERISCONO A OGGETTI REALI E NON IPOTETICI.

PER IL REALISMO METAFISICO È POSSIBILE UNA SOLA DESCRIZIONE CORRETTA DELLA REALTÀ. IL REALISMO INTERNO AMMETTE DIVERSI SCHEMI CONCETTUALI.

PUTNAM OPTA PER IL “REALISMO DEL SENSO COMUNE”. LA VALIDITÀ DELLA SCIENZA SI VEDE NELLA SUA APPLICAZIONE ALLA VITA QUOTIDIANA.

riore rispetto a quella del senso comune, ma è *una scelta pratica*. Un criterio di scelta può essere quello della coerenza e della semplicità della teoria – della sua eleganza, come la chiamano i matematici.

3. Tuttavia questa dimensione della scelta rimanda soprattutto all'etica, alla quale Putnam si è interessato nei propri lavori dei primi anni duemila: *Fatto/Valore* (2002) ed *Etica senza ontologia* (2004).

Putnam si è misurato con una distinzione che gli giunge da Kant: la distinzione tra fatti e valori, e tra giudizi di fatto e giudizi di valore. Se la tradizione metafisica aveva sempre sostenuto la bontà e la bellezza reali del cosmo oppure del mondo creato da Dio, Kant separa nettamente il mondo **fenomenico** dei fatti che possiamo conoscere dal mondo **noumenico** dei valori che possiamo solo pensare nei nostri giudizi di valore e prendere come massime delle nostre azioni.

Per Putnam questa distinzione non ha senso: quando scegliamo una descrizione della realtà al posto delle altre possibili, lo facciamo per un motivo che non può essere **solo** descrittivo. Scegliamo, invece, una certa concezione del mondo – tra quelle che sono compatibili con la realtà – perché in linea con i nostri valori (con cosa pensiamo sia giusto o sbagliato da un punto di vista normativo) e, viceversa, quando una concezione entra in crisi per motivi epistemologici i valori a essa connessi vengono messi in discussione. Ad esempio, la rivoluzione scientifica ha sostituito l'immagine aristotelico-tolemaica del mondo con quella copernicana e ha messo in crisi l'idea secondo cui ogni oggetto fisico ha un **fine** prestabilito nella natura e ogni persona e ceto sociale ha un **fine** prestabilito nella società (◀ Vol. 2, p.es. Cap. 6, § 2.4).

Fatti e valori si influenzano a vicenda e questo comporta sia il miglioramento delle nostre teorie scientifiche che il perfezionamento dei nostri sistemi valoriali.

In particolare, il realismo di Putnam si intreccia con una giustificazione della **democrazia** e del **pluralismo**: una volta superato il realismo metafisico, è possibile riconoscere diritto di cittadinanza a diverse descrizioni del mondo e a sistemi valoriali differenti che possono entrare in dialogo. Vi saranno fatti e valori che si affermeranno per la maggioranza, ma questa non sarà mai giustificata nel perseguire la minoranza e nel costringerla a concordare con quei fatti e quei valori.

In conclusione, Putnam giunge al riconoscimento del **primato della ragione pratica** (a un'etica senza ontologia, come suggerisce il titolo dell'opera del 2004, con un esplicito riferimento a Lévinas). Egli critica fortemente le concezioni ontologiche dei valori, come la filosofia aristotelico-tomista dell'ordine divino del mondo o la stessa filosofia kantiana nella misura in cui rimanda ai postulati della ragion pratica e alla voce della coscienza (per Kant l'imperativo etico sarebbe "un fatto della ragione"). Tali concezioni sbagliano nell'andare a cercare delle entità reali o ideali sottese al **gioco linguistico** del

LA SCELTA TRA
TEORIE EGUALMEN-
TE VALIDE È UNA
SCELTA PRATICA
(COERENZA, SEMPLI-
CITÀ, ELEGANZA).

LE DESCRIZIONI
DEL MONDO FISICO
INFLUENZANO I
NOSTRI VALORI E
I NOSTRI VALORI
INFLUENZANO LA
SCELTA DELLE NO-
STRE DESCRIZIONI.

SE SI SUPERA
IL REALISMO
METAFISICO, SI DEVE
RICONOSCERE A
TUTTI LA LIBERTÀ DI
SCEGLIERE PROPRIE
DESCRIZIONI DEL
MONDO E SISTEMI DI
VALORE.

L'ETICA NON HA BI-
SOGNO DI FONDARSI
SU DI UN'ONTOLO-
GIA: I GIUDIZI ETICI
RIGUARDANO LA
RAGIONEVOLEZZA
DEI COMPORTA-
MENTI.

NUOVI FATTI (COME
LA POSSIBILITÀ
DELLA DISTRUZIONE
ECOLOGICA O NU-
CLEARE) IMPLICANO
NUOVI GIUDIZI ETICI.

discorso etico. Il filosofo americano chiarisce questa posizione ricollegando le regole etiche alle regole logiche: la logica non tratta di misteriosi enti logici, ma di come si possa ragionare sugli enti in generale. *Le regole etiche ci dicono come interagire moralmente con i fatti senza per questo postulare l'esistenza di fatti etici.* Di conseguenza, i giudizi etici sono giudizi che riguardano la ragionevolezza o l'irragionevolezza dei comportamenti. Si tratta, quindi, di **verità puramente concettuali**, tali che la loro negazione non è fattualmente falsa. Piuttosto, la negazione di una verità concettuale è insensata.

D'altra parte, secondo Putnam, *la scoperta di nuovi fatti può cambiare la nostra concezione di che cosa abbia senso per noi*: lo abbiamo già visto facendo l'esempio della rivoluzione scientifica e del suo impatto sui valori. Un ulteriore esempio può essere la necessità di rivedere l'imperativo categorico kantiano sollevata da Jonas (► Scheda T. 10, § 2): "Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la *continuazione* di una vita autenticamente umana". Questa riformulazione è resa necessaria dal tremendo potere distruttivo della tecnologia umana (basti pensare alle bombe nucleari e alla loro capacità di annientare la vita sul pianeta).

Nel complesso, possiamo dire infine che Putnam si è allontanato dalla tradizione analitica, aprendosi a tematiche diverse, pur senza abbandonare completamente i concetti di tale tradizione, ma volgendoli piuttosto in senso pragmatista.

§ 4. Marxismo e post-marxismo

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica bensì una questione pratica. (Marx, 1845)

DOPO LA SCONFITTA
DELLE LOTTE DEGLI
ANNI SETTANTA, I
NUOVI MOVIMENTI
SONO SEMPRE
MENO INTERESSATI
ALL'INSTAURAZIONE
DEL SOCIALISMO.

Il marxismo aveva attraversato una grossa crisi negli anni Ottanta quando, dopo la sconfitta delle lotte operaie e studentesche degli anni Settanta, le nuove forme di organizzazione di sinistra si erano sempre più frazionate e dissolte, mentre le diverse lotte per obiettivi precisi e immediati, come i diritti civili, la liberazione della donna, il riconoscimento dell'identità sessuale, la difesa dell'ambiente, ecc., avevano finito per lasciare in disparte l'idea dell'instaurazione di una nuova società che sostituisse quella capitalista. La critica dei libertari radicali e la critica dei post-moderni sottoponevano ad un attacco spietato le stesse correnti marxiste occidentali, accusate di essere inclini a giustificare le malefatte del (sedicente) marxismo sovietico e cinese.

CRISI TEORICA DEL
MARXISMO: SO-
PRAVALUTAZIONE
DI CLASSE OPERAIA
E PRODUZIONE,
SOTTOVALUTAZIONE
DELL'INNOVAZIONE
NEOCAPITALISTA,
PROGRESSISMO

Le ragioni di crisi del marxismo come sistema teorico erano *la valutazione ottimistica della funzione rivoluzionaria, o almeno progressiva, della classe operaia, l'insistenza sui temi del lavoro e della produzione, la sottovalutazione della capacità di integrazione sociale e di innovazione da parte della società neocapita-*

lista, e l'adesione ad una *filosofia della storia e del progresso* che aveva mostrato i suoi limiti. Quest'ultima in particolare era rimproverata ai marxisti dai fautori del post-moderno.

Il post-marxismo è un'etichetta piuttosto vaga che ricopre pensatori che non hanno voluto rinunciare alla prospettiva del socialismo, certo ormai sempre presentata come progetto ipotetico e come speranza, e alla critica radicale della mercificazione capitalistica. Nel post-marxismo è spesso presente un'influenza della scuola di Francoforte, della critica di Freud al "disagio della civiltà" e spesso anche di Lacan e di Heidegger. C'è anche chi si riferisce al pensiero di Spinoza, come Balibar (► § 4) e Toni Negri (uno degli esponenti dell'operaismo degli anni Settanta, ◀ Cap. 19, § 7)

Dal punto di osservazione italiano il marxismo, teorico e pratico, sembra un fenomeno irrilevante. Ma a giudicare dai libri con il nome Marx nel titolo o come parola chiave, la crisi della cultura marxista nel resto del mondo occidentale è stata meno forte che in Italia; soprattutto dopo la crisi cominciata nel 2007-2008 c'è stata una netta ripresa di interesse (come potrebbe constatare chi si avventurasse su Worldcat.org, il catalogo mondiale delle biblioteche). In Italia questa ripresa non c'è stata.

Anche nell'ambito della storia e della scienza sociale il marxismo ha un peso internazionale rilevante. E anche gli studiosi di queste discipline non direttamente interessati alla filosofia, come lo storico dell'economia americano **Immanuel Wallerstein** (1930-2019), il geografo e storico inglese **David Harvey**, l'economista e storico italiano **Giovanni Arrighi** (1937-2009), che tutti hanno insegnato in importanti università degli Stati Uniti, vi si collegano indirettamente con le loro indagini, volte a saggiare il destino del capitalismo come sistema mondiale, quindi uno di quei problemi umani basilari che abbiamo preso in considerazione in precedenza (◀ S.d.P., § 3). Questi autori sottolineano il peso degli Stati nazionali (in particolare degli Usa, ma anche dell'Inghilterra e di altri) nell'imposizione dell'ordine economico interno e internazionale del mondo globalizzato, nonostante l'antistatalismo proclamato dai neoliberalisti.

Non possiamo esporre gli aspetti specificamente storici e economico-sociali di questi autori, ma nella Scheda Tematica 9 sulla crisi capitalistica ci limiteremo a parlare di scienziati sociali come Wolfgang Streeck e Piketty (► Scheda T. 9) che, per quanto con strumenti analitici nuovi, hanno ripreso la problematica marxiana della crisi.

Sul piano della filosofia politica si collocano poi le opere scritte insieme da **Antonio Negri**, che abbiamo appena ricordato, e dall'americano **Michael Hardt** (nato nel 1960), filosofo politico e teorico della letteratura (si tratta di *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli 2001, e di *Moltitudine*, uscito nel 2004). Per quanto si riallaccino esplicitamente a Marx e al comunismo, queste opere propongono l'idea della società contemporanea come

RIPRESA INTERNAZIONALE DELL'INTERESSE PER MARX DOPO LA CRISI DEL 2007-2008

IMPORTANZA DELLA RICERCA SOCIALE MARXISTA NELLE UNIVERSITÀ AMERICANE

PER I RICERCATORI MARXISTI L'ORDINE LIBERISTA DEL MONDO GLOBALIZZATO È IMPOSTO DAGLI STATI CAPITALISTI

SECONDO NEGRI E
HARDT L' "IMPERO"
(ENTITÀ ECONOMI-
CO-POLITICA) DO-
MINA IN SENSO "BIO-
POLITICO IL MONDO
GLOBALIZZATO

LA MOLTITUDINE
DEGLI INDIVIDUI
ASSOGGETTATI, MA
COLLEGATI IN RETE,
È IL SOGGETTO
RIVOLUZIONARIO
GLOBALE.

PROGETTI ALTERNA-
TIVI DI SOCIALISMO
COOPERATIVISTA E DI
DEMOCRAZIA PARTE-
CIPATIVA

soggetta ad un unico **impero**, inteso non come il dominio di uno o più Stati nazionali, come nell'imperialismo occidentale moderno, ma come potere globale privo di un vertice istituzionale, in cui politica ed economia si fondono. L'Impero regola non solo la produzione, ma la vita stessa (stili di vita, desideri, corporeità, riproduzione) dei suoi sottoposti (dominio ***biopolitico**). Esso agisce attraverso dispositivi che condizionano i valori, i consumi, l'educazione, messi in opera soprattutto dalle imprese multinazionali (o meglio transnazionali) piuttosto che dagli Stati.

Come nell'operaismo italiano, gli autori parlano di un **piano del capitale** che regola l'Impero, idea che non avrebbe senso per Marx e che si pone su di un piano diverso rispetto alle analisi dei tre studiosi marxisti che abbiamo menzionato (Arrighi p. es. sostiene che i diversi periodi dello sviluppo capitalistico e imperialistico della storia sono stati sempre caratterizzati da uno Stato egemone, l'ultimo dei quali sono gli Stati Uniti). È lontana dalla tradizione marxista anche l'idea della rivoluzione proposta dai due autori. Per loro, non si può dire che la classe operaia, o i movimenti nazionalisti dei popoli dominati, siano la vera opposizione all'Impero: la loro speranza rivoluzionaria è riposta nella **Moltitudine** degli individui in qualche modo assoggettati ai dispositivi dell'Impero, ma ora collegati in rete dalle nuove forme di comunicazione e da movimenti globali.

Sul piano filosofico si colloca anche la revisione del progetto tradizionale della società socialista, proposta di recente da alcuni autori. Uno studioso italiano, **Bruno Jossa** (nato nel 1935) e uno americano, **Erik Olin Wright** (1947-2019) hanno, su basi diverse, posto al centro di questa ipotetica società la produzione cooperativa autogestita, naturalmente all'interno di un quadro di regolazione statale della concorrenza tra imprese cooperative. In particolare Olin Wright in *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia: come essere anticapitalisti nel 21. secolo*, Punto Rosso, 2018) riprende le tematiche dell'autogestione e della democrazia partecipativa sviluppate dai movimenti sociali degli ultimi decenni (cfr. Scheda Tematica 2).

§ 5. Étienne Balibar, un marxista contemporaneo

In Balibar troviamo l'abbandono completo della vecchia "scienza della storia" del marxismo tradizionale.

Con Étienne Balibar, di cui ora parleremo, non pretendiamo di esaurire il panorama dei filosofi, soprattutto francesi, che, pur con diverse sfumature, continuano a dichiararsi marxisti. Come abbiamo accennato, essi spesso mescolano i riferimenti a Marx con complessi riferimenti a Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault e altri ancora, rendendo lunga e complessa la loro esposizione.

Abbiamo dunque preferito limitarci al francese **Étienne Balibar**, nato nel 1942, uno degli allievi più importanti di Louis Althusser, con cui ha scritto l'opera di svolta del marxismo strutturalista, *Leggere 'Il capitale'*, del 1965. Da Althusser ha preso tra l'altro la critica della *visione metafisica della soggettività*, visione che per loro costituisce uno dei tratti tipici di tutta la filosofia occidentale, e l'idea dell'importanza della *congiuntura* storica: la critica e l'opposizione al capitalismo infatti possono nascere sempre e solo all'interno di precise congiunture storiche, in precise fasi critiche del capitalismo stesso. Soltanto la realtà dei conflitti sociali, l'insoddisfazione concreta nel presente di chi è oppresso in un dato momento storico e in un dato luogo fisico, può dar vita a formazioni politiche di classe e a lotte di classe, che però devono essere considerate sempre aperte a nuove combinazioni tra le classi e i gruppi sociali subalterni, contro ogni interpretazione dogmatica del carattere rivoluzionario della classe operaia.

Il concetto di classe non è qualcosa di fissato definitivamente, ma si ridefinisce nella dinamica delle lotte sociali – le quali possono sorgere esclusivamente a partire da precisi bisogni concreti degli individui. In questa prospettiva, la storia non è mai intesa come un processo di eventi ineluttabili e immutabili, ma come un flusso di accadimenti e di fasi congiunturali che possono dar luogo a nuove **combinazioni** sociali e politiche, con alleanze o fronti di lotta mai totalmente prevedibili. La conoscenza teorica delle ragioni profonde dei conflitti e dell'oppressione presenti deve essere sempre collegata col progetto-desiderio della *trasformazione concreta del mondo e di noi stessi*. Solo un tale progetto ci permette di agire e di pensare in modo **transindividuale**, cioè in modo *individuale e collettivo al tempo stesso* (Balibar è vicino alla sensibilità femminista per cui “il personale è politico” ► Scheda Tematica 1, § 2). A queste condizioni, comprendere filosoficamente il proprio presente consente di pensare la storia non solo guardando al passato, ma soprattutto rivolgendosi al **futuro**, tentando costantemente di immaginare alternative possibili.

Individuale e collettivo dunque per Balibar sono dimensioni diverse, ma che non devono essere separate. Lo stesso vale per **libertà** ed **eguaglianza**, che il filosofo fonde nell'espressione **égaliberté**.

Égalité e liberté, eguaglianza e libertà, sono parole-chiave della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Contrariamente all'opinione diffusa per cui il liberalismo è caratterizzato dal concetto di libertà, mentre il comunismo da quello di eguaglianza, il marxista Balibar opta invece per **il primato della libertà** (del resto anche in Marx il comunismo è visto come “regno della libertà”; ◀ Cap. 3, § 6). Tuttavia per lui queste due idee, nella storia della lotta per la democrazia, sono in continua tensione reciproca. Se la libertà ha la priorità, per essere effettiva e concreta ha bisogno dell'eguaglianza, per fare in modo che tutti i cittadini siano effettivamente liberi di fruire dei loro diritti e di partecipare alla vita sociale. Ma insieme l'eguaglianza può costituire un limite della libertà (dispotismo della maggioranza).

BALIBAR CONDIVIDE CON ALTHUSSER LA CRITICA AL SOGGETTO METAFISICO E L'IDEA DI CONGIUNTURA STORICA COME CHIAVE PER LA CRITICA PUNTUALE DEL CAPITALISMO.

I CONFLITTI E LE ALLEANZE TRA LE CLASSI NON SONO MAI PREVEDIBILI. LA LOTTA PER LA TRASFORMAZIONE È SEMPRE INDIVIDUALE E COLLETTIVA INSIEME.

LIBERTÀ ED EGUALIANZA SONO INSEPARABILI. LA LIBERTÀ HA IL PRIMATO, MA NON È REALIZZABILE IN CONCRETO PER TUTTI SENZA EGUALIANZA.

LA COMUNITÀ E
LA RECIPROCI-
TÀ DI DIRITTI E
DOVERI È
INDISPENSABILE
PER UNA SOCIETÀ
DEMOCRATICA.

CON IL NEOLIBERI-
SMO, INDIVIDUALE
E COLLETTIVO SI
SEPARANO, MENTRE
L'ELITE SI LIBERA
DAI DOVERI E NASCE
UNA SOTTOCLASSE
DI ESCLUSI DAI
DIRITTI.

L'UNIONE EUROPEA
SE NON DIVENTERÀ
UNA VERA COMUNI-
TÀ ANDRÀ IN PEZZI.

Libertà ed eguaglianza sono dunque tra loro in una relazione necessaria ma instabile. È la fraternità, cioè la **comunità**, il *sentimento dei diritti e dei doveri comuni*, che fa da mediatore tra queste due idee. Una comunità è fondata sulla reciprocità dei diritti e dei doveri, e per questo una vera comunità nazionale è il risultato di lotte e compromessi storici e non è mai qualcosa di acquisito.

Nello Stato nazional-sociale (Balibar si riferisce a ciò che nel ◀ Cap. 19, § 2 è chiamato Stato Sociale) un certo compromesso era stato acquisito, mentre lo sviluppo del neoliberalismo ha portato alla separazione di individuale e collettivo, e di diritti e doveri. Si è formata così un'élite senza doveri verso la propria nazione (cfr. anche Bauman ▶ § 6), ed una **sottoclasse** di **esclusi**, che non possono accedere ad una reale fruizione dei diritti (si riferisce a migranti e profughi, ma anche al considerevole numero dei discendenti dei lavoratori immigrati in Francia dalle sue ex-colonie, e ormai cittadini francesi).

Il filosofo ha anche riflettuto sulle difficoltà della realizzazione dell'idea di cittadinanza europea, che richiederebbe un'equa condivisione di diritti e doveri, e la realizzazione di una comunità nel senso che abbiamo visto. In un'intervista a *Il Manifesto* del 2020, Balibar afferma: «L'Unione europea è in piena crisi politica, economica, sociale e morale. Il modo in cui è stata "risolta" la crisi finanziaria e monetaria del 2008, con la punizione inflitta al popolo greco e l'imposizione di politiche "austeritarie", ne è un'illustrazione" [allude all'imposizione alla Grecia, per accelerare il pagamento del debito, di un taglio alle spese dello Stato Sociale che ha ridotto molti in miseria]. Il trattamento della questione delle migrazioni e dei rifugiati nel Mediterraneo, direttamente legato alla crescita del neofascismo, ne è un'altra. Come cittadini e come nazioni, siamo quindi adesso con le spalle al muro. *O l'Europa si reinventa come un progetto di solidarietà materiale tra i popoli oppure si squalifica e esplode*, cosa che avrà conseguenze drammatiche, poiché nessun paese può farcela da solo, nemmeno i più "prosperi" [...] Per questo l'"uscita dal capitalismo" è all'ordine del giorno».

§ 6. Zygmunt Bauman: il soggetto diventa "liquido"

Bauman analizza il nuovo volto del capitalismo contemporaneo e ci mostra la solitudine e la fragilità del soggetto.

IN FUGA DALL'ANTI-
SEMISMO
NAZISTA PRIMA E PIÙ
TARDI DA QUELLO
STALINISTA, BAUMAN
APPRODA INFINE IN
INGHILTERRA

Zygmunt Bauman (1925-2017) è nato in Polonia da una famiglia ebrea e, a 15 anni, nel 1939, fugge dal suo paese in Russia al sopraggiungere dei nazisti. Si arruola più tardi nell'esercito russo in guerra contro la Germania, aderisce al marxismo-leninismo e entra anche a far parte dello spionaggio sovietico. Dopo la guerra studia sociologia a Varsavia, diventando più tardi un marxista dissidente, che si ispira tra l'altro a Gramsci. Lascia la Polonia nel '68, a causa

di un'ondata di antisemitismo, oltre che per le sue posizioni politiche. Si rifugia prima in Israele e poi in Inghilterra, dove insegnerà sociologia.

1. Influenzato dal fatto che sua moglie aveva raccolto, dopo quarant'anni, le memorie della propria terribile esperienza nel ghetto di Varsavia e le aveva pubblicate (1986), Bauman si dedica all'interpretazione sociologica e filosofica dell'Olocausto in *Modernità e Olocausto*, 1989, la prima opera che gli dà notorietà internazionale. L'Olocausto, per Bauman, è stato troppo spesso considerato come una vicenda della storia degli ebrei – che però non ne furono affatto le uniche vittime – o come una ripresa della presunta barbarie germanica – ma i tedeschi non ne furono i soli responsabili, e comunque la cultura tedesca è indiscutibilmente una componente essenziale della modernità. Esso però è una vicenda che riguarda l'intera civiltà occidentale. Nei termini in cui avvenne – una macchina burocratica e logistica che spostava da un capo all'altro dell'Europa centinaia di migliaia di persone, diretta da un'équipe di organizzatori e di tecnici – esso non sarebbe potuta avvenire in un'altra era o in un'altra civiltà. Certo non fu causata dallo spirito tecnico e ingegneristico moderno, ma senza di esso non sarebbe pensabile. Ci mette dunque in guardia di fronte ad analoghi fenomeni futuri.

Oltre a ciò, l'Olocausto mette in luce *la capacità della burocrazia e dell'autorità legale di rendere insensibili moralmente gli esecutori di qualunque ordine*: solo una piccola parte del personale dei campi di concentramento era costituita da pazzi e da sadici, mentre gli altri semplicemente obbedivano agli ordini (Bauman riprende qui il tema della banalità del male di Hannah Arendt ◀ Cap. 15, § 7.3). La sociologia, programmaticamente libera da giudizi di valore, da Weber in poi ha studiato la burocratizzazione e la razionalizzazione della società, e non ha adeguatamente compreso la loro capacità di togliere agli esecutori il senso della responsabilità delle proprie azioni. In particolare Bauman riprende qui da Lévinas la necessità dell'**etica** come *sentimento della responsabilità verso l'altro*.

2. Il tema che ha reso famoso Bauman è però l'analisi della società contemporanea come **società liquida**, cioè sempre mutevole e instabile (*Modernità liquida*, 2000). Si tratta dell'attualizzazione di un'idea del *Manifesto* di Marx, che affermava che nell'epoca della borghesia tutti i rapporti sociali fissati si stavano *dissolvendo, sciogliendo*, insieme alle idee tradizionali che li accompagnavano, e che tutto ciò che vi era di stabile stava *svaporando, andando in fumo*. Tuttavia per Marx il modo di produzione capitalistico, benché trasformasse rapidamente i vecchi rapporti sociali, le tecniche e il modo di pensare, aveva pur sempre una struttura rigida e la borghesia era vincolata al territorio nazionale. Il capitalismo globalizzato e neoliberista invece si è dotato di una adattabilità mai vista prima: il predominio del capitale finanziario, già in sé mobilissimo, la generale libertà di commercio, il basso costo dei trasporti, Internet, ecc. permettono il trasferimento immediato dei capitali da un paese all'altro, e

L'OLOCAUSTO
SAREBBE STATO
IMPENSABILE
SENZA LA MODERNA
ORGANIZZAZIONE
INGEGNERISTICA,
LOGISTICA E BURO-
CRATICA.

LA BUROCRAZIA
E L'AUTORITÀ
LEGALE MODERNE
SOLLEVANO DALLA
RESPONSABILITÀ
QUANTI ESEGUONO
GLI ORDINI SUPE-
RIORI.

ORMAI IL CAPITALE
È SVINCOLATO
DAL TERRITORIO
NAZIONALE E SI
TRASFERISCE RAPI-
DAMENTE OVUNQUE,
E LE BORGHESIE
NAZIONALI SONO
SOSTITuite DA
UN'ÉLITE GLOBALE.

in tal modo *il capitalista non è più interessato a ciò che accade nel territorio dove ha sede la sua azienda principale*, come avveniva ai tempi dello Stato Sociale, e, se è il caso, lo abbandona al suo destino di cimitero industriale. E *nemmeno esiste più la tradizionale classe borghese*, protagonista delle rivoluzioni liberali nazionali, ma solo un'**élite globale**, spesso dotata di doppio o perfino triplo passaporto, mobile come i capitali che possiede, e che risiede, quando si ferma, in quartieri esclusivi e impenetrabili, o in ville ben protette.

Ma è altrettanto *liquida* la gente ordinaria: il lavoro fisso non esiste quasi più come fattore che stabilisca l'appartenenza ad una categoria, non esiste più un'ideologia socialista o sindacale che contraddistingua un ambiente sociale o un quartiere, ma *tutti condividono la stessa cultura dei media*. Visto che *il lavoro, più o meno precario, non fornisce più un'identità*, è il **consumo**, solitamente esibito in modo *vistoso*, che la fornisce attraverso la libera scelta, continuamente rinnovata, di apparecchiatura elettronica, cellulari, gadget di ogni tipo, abbigliamento, servizi di cura del corpo e fitness, tatuaggi, ecc. Il consumo è un momento di libertà e insieme di alienazione: dal confronto *concorrenziale* con gli altri nasce spesso un senso di inadeguatezza, e chi è in condizioni di ristrettezza economica soffre ancora di più per l'esclusione dal consumo vistoso.

3. Inoltre Bauman, osservatore partecipe della vita quotidiana e della soggettività dell'uomo contemporaneo, è stato sempre un attento spettatore di tutti i media e, nel nostro secolo, dei social. Il successo dei *reality* dipende secondo lui dal fatto che assistere al *gioco al massacro* di questi spettacoli è come una riva emotiva per la continua possibilità che tutti hanno di essere *esclusi* dal proprio posto di lavoro e anche dalla propria posizione sociale nell'odierna società "liquida".

Il Grande Fratello ed altri show simili *rendono pubblica la vita privata dei concorrenti* (un fenomeno tipico della moderna società liquida, in cui si fanno "confessioni intime" sui settimanali di moda o in tv). Precari e contingenti sono le amicizie o gli amori che nascono nell'ambiente di queste competizioni. Precarie e contingenti anche le alleanze stabilite per non essere esclusi. Per sopravvivere alla selezione, il singolo diventa "imprenditore di se stesso", *venditore al minuto dei suoi sentimenti e delle sue emozioni allo scopo di piacere al pubblico*. Nel frattempo gli spettatori, chiamati a votare chi deve essere escluso, imparano strategie di sopravvivenza per la vita reale. Lo spettacolo della vita privata dei concorrenti consente loro di attenuare le ansie e i timori che caratterizzano il lavoro o le relazioni sentimentali, nei quali avviene un'analoga competizione.

Da frequentatore dei social, è convinto che essi presi di per sé non permettano di instaurare un autentico dialogo: *sui social ci si esibisce in modo narcisistico e ci si relaziona preferibilmente con quelli che sono simili a noi*, mentre l'incontro che veramente arricchisce è quello che si fa con chi la pensa diversamente.

IL LAVORO DIVENTA
SEMPRE PIÙ PRECARIO
ED È IL CONSUMO,
CONTINUAMENTE
RINNOVATO E IN
GARA CON GLI ALTRI,
CHE DÀ UN'IDENTITÀ
SOCIALE.

I REALITY RAPPRESENTANO
IL GIOCO CONCORRENZIALE
TRA INDIVIDUI NELLA
VITA QUOTIDIANA.

NELLA SOCIETÀ-
CONFESZIONALE SI RENDE
PUBBLICO CIÒ CHE
È PRIVATO E SI ESIBISCONO
I PROPRI SENTIMENTI E LE
PROPRIE EMOZIONI
PER PIACERE AL
PUBBLICO.

Se l'incontro in **rete** è ben diverso dallo scambio dialettico tra persone diverse, è anche qualcosa di diverso dalla vita nelle **comunità reali**. Nella comunità, dice Bauman, il nostro comportamento è osservato da vicino e dobbiamo seguire le regole, a rischio di essere messi al bando, e non possiamo dare le dimissioni: per quanto indegni, restiamo sempre membri (della famiglia, della setta, come della cosca mafiosa – Bauman non sostiene che la comunità in sé sia sempre buona). Invece la “comunità in rete” può essere poco o per nulla interessata alla nostra obbedienza alle sue norme, di solito ci lascia molta maggiore libertà e ci permette di abbandonare il gruppo. Però sulla comunità si può contare nel momento del bisogno, mentre i rapporti in rete sono labili.

La **celebrità** è il valore principale della società liquida, e Facebook ha semplicemente creato un'occasione per uscire dall'anonimato grazie a un profilo pubblico. Sui social si ottiene il **riconoscimento** della propria soggettività, o almeno della propria immagine, che noi stessi andiamo creando. Si tratta di una specie di “mercato del riconoscimento”, in cui si accumula indefinitamente un capitale di *mi piace* e di amicizie on line.

4. Per Bauman l'apertura indiscriminata a qualunque valore da parte della società liquida, il suo estremo individualismo e, insieme, la durezza della sua concorrenza economica, costringono chi non li accetta e non è in grado di reggerli a chiudersi nei suoi legami comunitari, e anzi provocano l'irrigidimento di questi legami e una reazione contro i valori della società liquida. Si tratta non solo di comunità “solide” e chiuse, ma addirittura di “*comunità esplosive*”, come certi gruppi fondamentalisti religiosi. Ma anch'esse sono globali ed extraterritoriali, come mostra l'attentato fondamentalista alle Torri Gemelle. E anche nel mondo occidentale nascono movimenti di reazione pseudo-comunitaria e identitaria, regionalista o sovranista, alla società liquida.

Infine vediamo un'ultima caratteristica della società liquida, la cui economia è centrata sui prodotti di consumo fatti non per essere usati a lungo, ma *da consumare e gettare al più presto*. In essa c'è una *produzione crescente di rifiuti, di scarti*. Anche di rifiuti umani, di “vite di scarto” (*Vite di scarto*, 2005). Sono quelli che non sono in grado di sostenere la concorrenza nella corsa per trovare un lavoro precario, i *migranti* in fuga dalle carestie dovute alla crisi economica e alla debolezza concorrenziale della loro agricoltura arretrata, i *profughi* delle molteplici guerre, la cui causa nascosta è spesso l'accaparramento di materie prime, i *cercanti asilo*, ecc. E la diffidenza e il rigetto, che questi stranieri suscitano quando cercano rifugio da noi, dipendono non solo dalla paura di dover condividere con loro le nostre risorse, ma anche, per Bauman, dal fatto che essi, *vittime di poteri globali incontrollabili da cui anche noi dipendiamo, ci ricordano la nostra condizione di precarietà e dipendenza*. È questo meccanismo psicologico che li rende **capri espiatori**.

Convinto che solo facendosi responsabili della condizione degli altri noi possiamo recuperare la nostra dignità umana, Bauman dichiara in un'intervista

LA RETE CI LASCIA LIBERI, MA PUÒ SEMPRE LASCIARCI SOLI, LA COMUNITÀ CI COSTRINGE A RESTARE, MA NON SI DIMENTICA DI NOI.

IN UNA SOCIETÀ IN CUI LA CELEBRITÀ È IL VALORE PRINCIPALE, I SOCIAL SONO UN MEZZO PER OTTENERE RICONOSCIMENTO.

LA REAZIONE ALLA LIQUIDITÀ DEI VALORI E ALLA SPIETATA CONCORRENZA ECONOMICA PRODUCE “COMUNITÀ ESPLOSIVE”.

L'ECONOMIA LIQUIDA PRODUCE RIFIUTI UMANI CHE FACILMENTE DIVENTANO CAPRI ESPiatori.

PER BAUMAN LA SOLIDARIETÀ È L'UNICA VIA.

del 12 giugno 2015 al quotidiano *La repubblica*: “Qualunque sia il prezzo della solidarietà con le vittime [...] delle forze della globalizzazione [...], qualunque sia il prezzo dei sacrifici che dovremo pagare nell'immediato, a lungo termine, la solidarietà rimane l'unica via possibile per dare una forma realistica alla speranza di arginare futuri disastri e di non peggiorare la catastrofe in corso”.

§ 7. Paul Ricoeur: conciliazione tra fenomenologia, ermeneutica e scienze sociali

Ricoeur, filosofo credente, non ha avuto paura di confrontarsi con i “maestri del sospetto”, Freud, Marx e Nietzsche, e con gli studenti contestatori.

RICOEUR SI È
FORMATO SU
FENOMENOLOGIA,
ESISTENZIALISMO,
ERMENEUTICA E
SCIENZE UMANE E SI
È IMPEGNATO ANCHE
IN CAMPO POLITICO
E SOCIALE.

Paul Ricoeur (1913-2005), filosofo francese di religione protestante, ci ha lasciato una straordinaria mole di opere, che attraversano criticamente molteplici aspetti della riflessione filosofica sull'uomo e delle scienze sociali; ha come principali riferimenti la **fenomenologia**, la **filosofia dell'esistenza** di Jaspers, lo **spiritualismo esistenzialista** di Gabriel Marcel, l'**ermeneutica** di Heidegger e Gadamer, ma si è aperto alle scienze umane e sociali a lui contemporanee (psicanalisi, marxismo e strutturalismo). Negli anni Trenta ha fatto parte della Gioventù Socialista ed è stato amico e collaboratore di **Emmanuel Mounier** (1905-1950), un cattolico che ha lottato per il rinnovamento culturale del cattolicesimo con la proposta dell'***umanesimo cristiano** e del ***personalismo comunitario**, e che ha promosso un movimento politico di riforma sociale in rapporto dialettico col marxismo. Nel 1969 da rettore dell'università di Nanterre ha tentato il dialogo con gli studenti contestatori, ha a lungo insegnato negli Usa e negli ultimi anni della sua vita ha riflettuto e discusso sul concetto di giustizia ricostruttiva.

VS GADAMER:
SPIEGARE AIUTA A
COMPNDERE.
VS CARTESIO: IL
SOGGETTO NON È
SOLO CONOSCENZA,
MA VOLIZIONE, EMO-
ZIONE, INCONSCIO.

In polemica con Gadamer, sostiene che l'**ermeneutica** non debba limitarsi all'arte del “comprendere”, ma debba *utilizzare anche la spiegazione scientifica di tipo causale, proprio per poter comprendere meglio*. Si congeda però dal **cogito** di Cartesio che interpreta il pensiero come atto privo di emozioni, immaginazione, volontà e desideri, proponendo un **cogito integrale** che li comprenda. L'ontologia ermeneutica deve rivelare l'essere del soggetto, includendo anche la psicanalisi, che ha il merito di mettere in dubbio la trasparenza della coscienza a se stessa. Questo ci induce a sospettare che dietro i pensieri e gli atti coscienti del soggetto ci siano desideri inconsci.

DIETRO LE IDEE
SI NASCONDO-
NO INTERESSI E
DESIDERI INCONSCI.
LA COSCIENZA È
UNA REALTÀ DA
RICOSTRUIRE.

Freud, come anche Marx e Nietzsche, sono veri e propri “**maestri del sospetto**” che vogliono smascherare le forze nascoste dietro la coscienza. Marx vede nella società le forze sotterranee dell'economia; Nietzsche vede nell'uomo agire le forze della volontà; Freud scopre l'importanza della sessualità nel plasmare la personalità umana. Ricoeur li definisce «i tre grandi distruttori»,

«i maestri del sospetto». Essi ci insegnano come dietro al mondo soggettivo agiscano diverse altre forze nascoste (*Il conflitto delle interpretazioni*, 1969). La **coscienza non è pertanto qualcosa di dato nella sua pienezza fin dall'origine, ma un compito, una realtà da completare, interpretare e ricostruire**.

Ricoeur riprende poi l'idea di **demitizzazione** di **Rudolf Bultmann** (1984-1976), un teologo protestante ed esegeta biblico vicino al pensiero di Barth e di Heidegger. Secondo questo autore il linguaggio mitologico con cui i Vangeli sono scritti non è comprensibile per l'uomo moderno; occorre quindi demitizzare, cioè togliere la veste mitica della narrazione evangelica – redatta a distanza di tempo dalla predicazione di Cristo – per scoprire l'effettivo messaggio, il **kerigma**, cioè l'annuncio di salvezza. Ricoeur fa sua questa prospettiva teologica, estendendo la demitizzazione a tutto il mondo della soggettività e della cultura. Il credente in particolare può così liberarsi dai residui idolatrici e dalle concezioni metafisiche che trattano Dio come un ordinario oggetto di conoscenza e non come il Totalmente Altro.

Nell'inconscio stesso, nei miti e nelle scritture delle diverse religioni, così come nella cultura poetica e letteraria, e anche nelle utopie, sono contenuti simboli, metafore e miti capaci di aprirci uno squarcio sul poter essere, su qualcosa che va al di là della realtà ordinaria. Ampie ricerche sono così dedicate da Ricoeur al mondo del mito, della tragedia, della religione e della letteratura,

La **metafora** è qualcosa di più di una semplice figura retorica, perché può rivelare un poter essere (*La metafora viva*, 1975). La metafora è capace di esprimere quel *di più*, quel *poter essere* che va al di là del nostro mondo ordinario. Essa è un **paradosso** che dice ciò che qualcosa non è. Alla lettera, se diciamo metaforicamente “quell'uomo è un leone”, sappiamo pur sempre che un uomo coraggioso non è un leone, che la Giulietta di Shakespeare sul balcone non è il sole, che il mondo non è un orologio (come dice la metafora di Newton), che Cristo non è un pastore, ecc. Ma, grazie all'immaginazione creativa, la metafora *rivela o inventa* nuovi significati impensati. A differenza del concetto, essa lavora su ciò che non è razionalmente afferrabile ma è sempre significativo; le metafore per Ricoeur *sono semanticamente più ricche* del concetto *benché concettualmente meno precise*, ma aprono un nuovo mondo, costituendo spesso anche un discorso supplementare e parallelo a quello logico. La metafora è vista tradizionalmente come una caratteristica del linguaggio poetico, ma secondo lui è alla base di qualunque linguaggio; per suo tramite il linguaggio è un'apertura sull'essere.

Nella sua vasta opera *Tempo e racconto*, Ricoeur mostra che il racconto fa emergere l'identità tanto del singolo come delle collettività. La narrazione storica non è contrapposta a quella della fiction: entrambe hanno base comune nel fatto che il tempo è un elemento costitutivo dell'essere umano. Nella narrazione come fatto intersoggettivo si può forse trovare la soluzione dell'antinomia tra il tempo vissuto (soggettivo e irripetibile) e il tempo cosmologico (oggettivo e misurabile).

BULTMANN: DEMITIZZARE LA NARRAZIONE EVANGELICA.

I MITI, LE METAFORE E IL MONDO DELL'IMMAGINAZIONE CI FANNO INTRAVEDERE IL POTER ESSERE. LA METAFORA CI RIVELA UN POTER ESSERE FUORI DEL NOSTRO MONDO ORDINARIO.

TEMPO E NARRAZIONE SONO ESSENZIALI PER IL SOGGETTO

IL SÉ CONQUISTA LA
SUA IDENTITÀ NON
SOLO NELL'AUTONARRAZIONE,
MA ANCHE NEL
RICONOSCIMENTO
E NEL CONFRONTO
CON L'ALTRO.

IL RISPETTO
DELL'ETICA DELLA
SOLIDARIETÀ È RESO
PROBLEMatico
DALLA TRAGICITÀ E
DAL MALE.

LA GIUSTIZIA
RICOSTRUTTIVA
DEVE RICUCIRE IL
LEGAME SOCIALE
ATTRAVERSO IL
COINVOLGIMENTO
DELLA COMUNITÀ.

In *Sé come un altro*, il soggetto per lui è visto come una dialettica tra “essere idem” (avere un’identità che si riconosce stabile e permanente) e “essere ipse” (essere unico e diverso dagli altri, anche trasformandosi creativamente per affermare se stesso). L’opera della costruzione dell’essere della coscienza è sempre un lavoro in corso: nel suo continuo rapporto con l’Altro e nella sua continua auto-narrazione *il Sé, fatto di corpo e di desideri inconsci, giunge a conoscersi “come un altro”*. Un esempio di auto-narrazione del sé è l’esperienza psicanalitica, in cui il soggetto cerca di ricostruire la sua identità frantumata in dialogo con l’analista.

Essenziale per la formazione della coscienza è sempre il *riconoscimento reciproco con l’altro*: si ricordi la *fenomenologia* di Hegel. In Ricoeur è forte anche il riferimento a Lévinas: come per Lévinas anche per lui il riferimento continuo all’Altro, che resta irraggiungibile, è un momento del Sé.

Da questa ontologia del soggetto il filosofo sviluppa un’**etica della solidarietà**, basata sull’idea aristotelica dell’amicizia, estesa in modo universale. Ma è ben consapevole della difficoltà di questa proposta, poiché *la tragicità e la tendenza al male sono sempre presenti potenzialmente nella condizione umana*.

Le sue ultime opere, fino alla vigilia della morte (2005), sono dedicate ai temi del politico e della giustizia, della punizione e del perdono. Per lui *il crimine non pone solo il problema della vittima, ma offende la comunità, il legame sociale stesso*. Si tratta di curare la coscienza collettiva, con una **giustizia riparativa e ricostruttiva** che coinvolga se possibile la vittima, il colpevole (da riabilitare) e la comunità. L’esempio di questo tipo di giustizia è quello della “Commissione per la Verità e la Riconciliazione”, promossa in Sudafrica da Nelson Mandela, ispirato dal pensiero di Gandhi: sono stati amnistiati i crimini compiuti da esponenti del regime di apartheid, almeno quando veniva raccontata tutta la verità con una *pubblica confessione ed una pubblica ricostruzione dei fatti*. Di fronte alla dichiarazione della verità, l’unica uscita è la riconciliazione attraverso il **perdono**.

Ricoeur, come Habermas, ha una grande fiducia nel discorso pubblico. E ha anche fiducia nelle bontà originaria dell’uomo, almeno potenzialmente capace di superare il male e la colpa.

§ 8. Edgar Morin: il soggetto vivente

Nato nel 1921, Morin è forse il più vecchio (Habermas è del 1929) tra i filosofi significativi del secolo XX ancora in vita (e forse sarà anche il più longevo). Ben consapevole delle tragedie che incombono oggi sull’umanità, ci invita a non disperare e ad agire in difesa di essa.

Edgar Morin, nato a Parigi nel 1921, ha sviluppato molteplici interessi di ricerca – sociologo dei media e della comunicazione, epistemologo, studioso

SOCIOLOGO
FRANCESE DI FORMAZIONE MARXISTA,
INCONTRA IN CALIFORNIA INNOVATIVI
STUDIOSI DI PSICOLOGIA, BIOLOGIA E
CIBERNETICA.

dei processi mentali umani e autore di progetti di riforma pedagogica – ed è difficile da catalogare nelle grandi correnti della filosofia contemporanea (eclettico, esterno alle grandi scuole, autore di scritti divulgativi e pedagogici, non è propriamente un filosofo accademico).

Giovanissimo, partecipa alla Resistenza e milita nel partito comunista francese, che però lascia dopo la guerra; docente nel '68 all'università di Parigi-Nanterre, è un interlocutore degli studenti in rivolta.

Di formazione marxista e hegeliana, i suoi primi studi importanti vertono sulla nuova cultura di massa, ma nel 1969 passa da un interesse esclusivo per il soggetto storico-sociale ad un interesse per l'uomo come soggetto vivente – come soggetto biologico –, grazie al contatto diretto con vari studiosi delle università californiane, come lo psicologo e biologo **Gregory Bateson** (1904-1980), che appunto coltiva già una tale visione del soggetto, o il ciberneticista **Hans von Förster** (1911-2002), che studia le analogie tra i sistemi cibernetici degli esseri viventi e quelli dei congegni elettronici.

Influenzato da questi studi e aggiornato sulle scoperte recenti di diverse scienze (biologia, genetica, neurologia e anatomia del cervello, *etologia, *paleoantropologia), Morin sostiene che l'uomo moderno diventa più comprensibile come soggetto se è visto in una prospettiva evolutiva ampia, cioè insieme come essere vivente, come primate, e come discendente dall'uomo comunitario delle società preistoriche.

Il vivente fin dalle sue origini monocellulari è considerato da lui come una forma primitiva di soggetto: esso infatti è “*centrato su se stesso*”, avendo uno spazio suo da cui esclude l'altro, ed ha propri fini: autoconservazione, autoriproduzione e sviluppo. Esso si *auto-trasce*nde, nel senso che va oltre la sua forma iniziale e si organizza e riorganizza per rispondere alle sfide dell'ambiente. *Ogni vivente*, anche se condizionato dalle leggi della fisica e dalle caratteristiche della sua specie, è *autonomo, unico e irripetibile*, ed è posto in condizioni ambientali che, anche solo in minima parte, determinano il suo destino in modo diverso da quello degli altri della sua specie.

Quanto al linguaggio, alle regole e all'organizzazione sociali, che sarà l'uomo indubbiamente a sviluppare in modo particolare, essi sono presenti in molte altre specie, e in particolare nei primati (perfino la proibizione dell'incesto è presente in certe comunità di scimpanzé). Inoltre anche l'*homo erectus*, prima dell'*homo sapiens*, aveva già sviluppato attitudini sociali e simboliche. In sostanza egli insiste sulla continuità tra i primati e l'uomo e sulla gradualità della formazione dell'uomo stesso. Non c'è netta separazione tra uomo e animale. Anche *l'uomo attuale conserva caratteristiche che consideriamo istintive e animali, e la razionalità è inscindibile da esse.*

Al dualismo di Cartesio, che separa e oppone radicalmente coscienza e materia, anima e corpo, egli contrappone una concezione che li considera **complementari**. Razionalità e affettività, coscienza e corpo, per lui sono in-

PER COMPRENDERE IL SOGGETTO MODERNO, BISOGNA CONSIDERARLO ANCHE COME SOGGETTO BIOLOGICO, EREDE DEI PRIMATI, DISCENDENTE DELL'UOMO PREISTORICO.

OGNI ESSERE VIVENTE È UN SOGGETTO AUTONOMO, UNICO E IRRIPIETIBILE, CHE SI TRASFORMA PER CONSERVARE SE STESSO.

C'È CONTINUITÀ FRA UOMO E ANIMALE E RAZIONALITÀ E ISTINTO SONO COMPLEMENTARI.

GLI OPPOSTI SONO COMPLEMENTARI, LA REALTÀ È COMPLESSA E AMBIVALENTE, E IL SAPERE È DI PER SÉ INCERTO.

scindibili, e, pur opponendosi, non possono fare a meno l'uno dell'altro. **Gli opposti sono complementari.** Morin riprende questa idea da Eraclito, e naturalmente anche da Hegel, del quale tuttavia rifiuta l'idea razionalistica e ottimistica che ci sia sempre una sintesi superiore che ricomprende la tesi e l'antitesi. Per lui infatti la realtà è non solo **complessa**, e contraddittoria, ma costantemente ambivalente, e il nostro sapere razionale contiene sempre un margine di **incertezza**, come mostrano le rivoluzioni scientifiche che periodicamente hanno sconvolto il nostro sapere.

Morin insiste sugli aspetti ambivalenti della natura umana, in cui ciascuno degli opposti contiene un aspetto positivo: l'*homo sapiens* per lui è anche *homo demens*: nella sua forma positiva la **follia**, come già affermavano Erasmo e Montaigne, è creatività e capacità di scoprire verità contro-intuitive. Come la radicalizzazione assoluta della follia è pericolosa e distruttiva, lo è anche la radicalizzazione della ragione, che, nel mondo moderno, esclude da sé il pensiero deviante, e addirittura lo perseguita in modo intollerante e lo rinchiuso nei manicomi. Inoltre l'*homo oeconomicus*, un'altra caratteristica della cultura moderna, si oppone all'*homo ludens* (l'uomo che considera le sue attività anche come divertimento), ed escludendolo aumenta la produzione in senso quantitativo, ma deprime la qualità della vita.

La razionalità tecnico-scientifica moderna di origine cartesiana è caratterizzata dalla *rigida distinzione dei campi del sapere* e dall'iperspecializzazione di ciascuna scienza, che rendono gli scienziati e gli ingegneri non sufficientemente interessati all'insieme, e irresponsabili delle conseguenze delle loro ricerche. La razionalità economica ha assunto un peso sempre maggiore a causa dell'egemonia del neoliberismo individualista a partire dagli anni Ottanta, che ha aumentato ulteriormente la produzione e il consumo, introducendo il denaro in attività tradizionalmente fuori mercato e svolte dalla famiglia o dalla collettività (come il lavoro di cura e di assistenza), ma creando sacche di miseria e devastazione ambientale e mettendo in discussione con il suo individualismo estremo importanti legami di solidarietà.

La reazione contro questi mali e contro la diffusione dello stile di vita individualista occidentale ha provocato in gran parte del mondo una reazione in difesa delle identità tradizionali e una *radicalizzazione dell'intolleranza reciproca*, che nelle loro forme estreme si esprime nella guerra e nel terrorismo. Tuttavia il suo giudizio sulla civiltà occidentale e sulla modernità non è di puro rifiuto e di condanna. Egli denuncia la ferrea volontà di dominio sugli altri popoli e sulla natura che caratterizza la modernità occidentale e ritiene importante imparare dalle filosofie delle culture asiatiche e africane, ma ritiene che comunque in essa sia presente come suo opposto la critica al dominio, che ha dato luogo alla rivoluzione francese e al socialismo marxista (non staliniano).

Da decenni Morin ritiene che sia indispensabile una riforma complessiva del sistema scolastico che corregga gli aspetti perversi della nostra cultura. L'e-

LA RAZIONALITÀ
MODERNA ESCLUDE
RADICALMENTE LA
FOLLIA; IL LAVORO
MODERNO ESCLUDE
IL GIOCO.

LA RIGIDA SEPA-
RAZIONE TRA LE
SCIENZE RENDE
GLI SCIENZIATI
IRRESPONSABILI E
LA IPER-RAZIONA-
LITÀ ECONOMICA
CREA MISERIA E
DISTRUGGE LEGAMI
SOCIALI.

LA CULTURA
OCCIDENTALE
PROVOCA REAZIONI
IDENTITARIE, MA
CONTIENE IN SÉ
ANCHE LA CRITICA
AL DOMINIO.

BISOGNA RIFORMA-
RE L'EDUCAZIONE
PER MOSTRARE
L'AMBIGUITÀ DEL
PROGRESSO.

ducazione deve rendere coscienti i cittadini dell'**incertezza** e dei **limiti** della conoscenza, deve fornir loro una adeguata "**conoscenza della conoscenza**": la tecno-scienza moderna di matrice cartesiana è divisa in compartimenti stagni e, pur efficientissima, non coglie la totalità dei fenomeni, sia naturali che sociali (che del resto costituiscono un unico insieme). L'educazione deve dunque rivelare le ambiguità del progresso.

Chiamato nel 1998 dal governo francese a partecipare a progetti di riforma dell'educazione, inoltre egli scrisse per l'Unesco nel 2000 *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Oltre a indicare i limiti della conoscenza, l'educazione deve insegnare a cogliere le connessioni tra i saperi, mettere ogni sapere specializzato e astratto nel suo adeguato **contesto** e imparare a riferirlo ad oggetti concreti. Per esempio, la scienza economica accademica, ammirata per il suo alto formalismo matematico, è incerta ed inutile se non è collocata nel suo contesto umano, sociale e politico.

Indispensabili sono poi lo studio della "condizione umana" sulla base di una visione globale (fisico-biologica, psicologica, sociale, ecc.) e la "comprensione degli altri", in cui il termine ***comprensione** ci rimanda alla tradizione ermeneutica: la spiegazione scientifica dell'uomo e della società va integrata con l'***empatia** tra soggetto e soggetto, con l'apertura e la volontà di intesa con l'altro e con il diverso. L'*individualismo radicale odierno* ci spinge a rinchiuderci nel nostro utile immediato, colpevolizzando gli altri dei mali esistenti e impedendoci di cogliere gli interessi comuni.

Inoltre si deve apprendere la "**coscienza dell'identità terrestre**": in un mondo in cui l'inquinamento e i gas serra non sono fermati dai confini nazionali, siamo tutti vincolati da un comune destino, che è quello della Terra-madre. E infine imparare a "convivere con le incertezze": la storia passata dell'uomo si è mostrata imprevedibile, le conoscenze scientifiche sono state spesso sconvolte da svolte rivoluzionarie, il futuro stesso dell'uomo e della Terra-madre è a rischio.

È infine necessaria un'"etica del genere umano", che tenga conto che ogni uomo è al tempo stesso un individuo unico e irripetibile, un essere appartenente ad una precisa società e ad una cultura, che determinano la sua identità, e un essere appartenente ad una particolare specie, che determina le sue proprietà individuali. La grande novità dei nostri giorni è che la globalizzazione sta creando una **società planetaria** del mercato e delle comunicazioni, in cui siamo tutti di fatto interdipendenti, anche se non ne abbiamo la coscienza e la volontà politica. Di fatto, inoltre, accanto alla cultura conformistica diffusa dai media occidentali, si sta formando una ricca inter-cultura planetaria, fatta di mescolanze meticce e di sviluppi creativi che rinnovano e vivificano le tradizioni musicali e artistiche, mentre si diffondono lotte per una globalizzazione veramente umana. Ma la coscienza della nostra **identità terrestre** è ancora molto debole.

LE DISCIPLINE DEVONO ESSERE COLLEGATE, STUDIATE NEL LORO CONTESTO E RIFERITE AD OGGETTI CONCRETI.

SONO NECESSARIE LA *COMPRENSIONE E L'EMPATIA TRA SOGGETTI.

L'IDENTITÀ TERRESTRE: ABBIAMO UN DESTINO COMUNE E DOBBIAMO CONVIVERE IN UN MONDO COMUNE, PIENO DI INCERTEZZE.

A CAUSA DELLA GLOBALIZZAZIONE STA NASCENDO UNA SOCIETÀ PLANETARIA, MA LA NOSTRA IDENTITÀ TERRESTRE È DEBOLE.

I RISCHI DI
CATASTROFE: LA DI-
STRUZIONE ATOMICA
E LA DISTRUZIONE
ECOLOGICA.

La tendenza alla formazione di una società planetaria, qualora la coscienza resti inadeguata, può portare alla catastrofe per i conflitti tra Stati che possono raggiungere la dimensione della **guerra atomica**, come Morin segnala nel suo *Di guerra in guerra. Dal 1940 all'Ucraina invasa*, (2023). Non meno preoccupanti sono per lui i danni che l'industrializzazione selvaggia porta alla biosfera – un tema che Morin porta avanti all'incirca dal lontano 1972, quando pubblicò un articolo dal titolo: *L'anno I dell'era ecologica*, e che naturalmente ha enfatizzato negli ultimi decenni, da quando il cambio climatico è diventato evidente.

DOBBIAMO SPERARE
NELLA METAMORFO-
SI DELL'UMANITÀ.

Ma la crisi odierna potrebbe portare anche ad una metamorfosi dell'umanità con l'acquisizione della coscienza della Terra-Patria. A chi considera quest'evento improbabile, Morin fornisce alcuni motivi di **speranza**: la storia umana, nel bene e nel male, non è prevedibile – Hitler imprevedibilmente è stato sconfitto dal freddo nella sua campagna di Russia; inoltre l'umanità ha straordinarie risorse mentali e culturali che potrebbero ancora mobilitarsi.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO

Putnam. Coerenza e semplicità come valori estetici

(da H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge MA-Londra 1990, pp. 137-139, trad. it. di Valerio Marconi)

Nel capitolo A1 di là della dicotomia fatti/valori di Realism with a Human Face il filosofo statunitense traccia un profilo, necessariamente vago, delle nozioni basilari per la pratica scientifica che non possono essere formalizzate. Si tratta di quelle nozioni che, piuttosto che essere logiche e fattuali, risultano essere in qualche modo emotive o che appartengono all'orizzonte valoriale di chi fa scienza. Anche uno scienziato ha opinioni storicamente situate su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato fare non solo quando si tratta di agire moralmente, ma anche quando si deve scegliere fra una teoria e l'altra. Semplicità e coerenza sono delle virtù, dei pregi estetici della teoria tanto quanto il fatto che un romanzo non si dilunghi troppo in peripezie marginali rispetto alla trama principale e non presenti "buchi" nella trama lo rende di solito maggiormente godibile nella lettura ed esteticamente apprezzabile.

W.V.O. Quine ha fatto notare che l'idea che la scienza proceda mediante qualcosa di simile a un **metodo sintattico formale** [1] è un mito. Quando la teoria è in contrasto con quelli che assumiamo siano dei fatti, **talvolta lasciamo perdere la teoria e talaltra lasciamo perdere i "fatti"** [2]. Quando una teoria si contrappone a un'altra, la decisione su quale teoria rifiutare non può essere fatta sempre in base ai fatti osservativi noti[...] A volte la decisione deve basarsi su caratteristiche auspicabili come, ad esempio, la semplicità[...] Parte integrante del mio ragionamento è che *coerenza e semplicità* e nozioni simili sono essi stessi dei *valori*. Supporre che "coerente" e "semplice" siano di per sé soltanto delle parole emotive – parole che esprimono una propensione per una teoria, ma che non attribuiscono alcuna proprietà definita alla teoria – sarebbe

considerare la **giustificazione** [3] come una questione puramente soggettiva. D'altra parte, supporre che "coerente" e "semplice" siano i nomi di proprietà *neutrali* [...] ci metterebbe subito in difficoltà. Come i termini di valore paradigmatici (ad esempio, "coraggioso", "educato", "onesto" o "buono"), "coerente" e "semplice" sono usati come termini di apprezzamento; infatti, sono **termini che guidano l'azione**: descrivere una teoria come "coerente, semplice, esplicativa" è, nel contesto giusto [4], dire che l'accettazione della teoria è **giustificata**, inoltre dire che l'accettazione di una constatazione [di un fatto] è (pienamente) giustificata è dire che uno dovrebbe accettare la constatazione o la teoria [...] Le nostre concezioni sulla natura della coerenza e della semplicità sono storicamente condizionate, proprio come lo sono le nostre concezioni sulla natura della giustizia e della bontà[...] Non c'è una concezione neutrale della razionalità alla quale ci si possa appellare quando la natura della razionalità è essa stessa in questione [...] Senza i valori cognitivi di coerenza, semplicità ed efficacia strumentale non abbiamo né mondo né fatti [...] E rivendico che questi valori cognitivi non sono altro che una parte della nostra concezione olistica di pieno sviluppo umano. Privati della vecchia idea realista di verità come "corrispondenza" [ai fatti] e dell'idea positivista di giustificazione come fissata da "criteri" pubblici, restiamo con la necessità di vedere la nostra ricerca di concezioni migliori della razionalità come un'attività intenzionale che, come ogni attività che si elevi al di sopra del perseguimento di un'inclinazione o di un'ossessione, è guidata dalla nostra idea del bene.

[1] Quine mette in dubbio la riducibilità del ragionamento scientifico alla pura logica, che nel corso del Novecento si era affermata come pura manipolazione di simboli privi di contenuto.

[2]Cioè: talvolta abbandoniamo la teoria e talaltra consideriamo irrilevanti i fatti.

[3] La giustificazione, a differenza della verifica e della falsificazione, è un concetto epistemologico volto a spiegare perché una teoria può considerarsi accettabile anche quando è falsa o non è ancora verificata o del tutto verificabile.

[4] Almeno a un certo stadio della ricerca scientifica noi siamo giustificati nel preferire una certa teoria, anche se poi verrà falsificata, qualora tale teoria risponda a certi requisiti, come la coerenza interna (la teoria non si contraddice da sola) e con i fatti osservati e maggiore semplicità ed eleganza rispetto a teorie altrettanto coerenti ma più complesse.

COMMENTO. Putnam riprende le considerazioni di Quine sull'impossibilità di distinguere tra verità di ragione (a priori) e verità di fatto (a posteriori) per trarre delle conseguenze ulteriori sugli elementi informali e non formalizzabili della razionalità scientifica. L'operato di una teoria viene

valutato come se fosse l'operato di un agente morale: così come una persona può essere detta "coraggiosa", "educata", "onesta" o "buona", una teoria dovrebbe essere considerata più meritevole di altre in base alle sue virtù di coerenza e semplicità.

SCHEDE TEMATICHE:

La filosofia e il mondo attuale

Il titolo “La filosofia e il mondo attuale” destinerà certo l’interesse del lettore, che troverà qui però solo una modesta finestra su problemi immensi che toccherà a lui approfondire, secondo i suoi interessi e necessità, sulla base della maturità acquisita nello studio della storia della filosofia. La scelta dei filosofi trattati è necessariamente limitatissima e non può essere basata su di una critica storica approfondita, né su interpretazioni ampiamente condivise dagli studiosi.

SCHEDA 1.

Femminismo e ecofemminismo

*Della filosofia, come della cultura, da sempre sono protagonisti i maschi – cui del resto sono sempre appartenute le posizioni dominanti nella famiglia e nella società. Certo, la filosofia ha sempre preteso di essere dialogo aperto. Socrate però di fatto dialogava con i concittadini (maschi) in piazza e nelle palestre (maschili). Viceversa le donne sono state tenute separate ognuna nella sua casa, per occuparsi delle faccende domestiche e della cura dei figli, subordinate al marito capofamiglia. Le uniche relazioni considerate valide per loro sono sempre state i legami familiari. Così le femministe, oltre a organizzare lotte per precise rivendicazioni politiche, economiche e sociali – tra cui un **salario pubblico per il lavoro familiare femminile** – hanno rivendicato e praticato uno spazio di socialità tra donne, i **collettivi di autocoscienza**, in cui si è elaborata una visione dei rapporti umani e della vita originale e **differente**.*

*In questa scheda faremo parlare l'esistenzialista **Simone de Beauvoir** (1908-1986), precorritrice del femminismo degli anni Settanta, e presenteremo brevemente, tra le tante filosofe oggi attive, l'americana **Nancy Fraser**, esponente di un femminismo legato al marxismo e agli ultimi filosofi della scuola di Francoforte, e l'italiana **Adriana Cavarero**, che sviluppa in modo originale tematiche della filosofia della differenza e della decostruzione. Da ultimo parleremo dell'**ecofemminismo**, che collega in modo interessante due tematiche oggi importantissime.*

§ 1. Simone de Beauvoir. La donna come Altro

Il femminismo come rivendicazione di principio dell'eguale dignità sociale della donna, come sappiamo, risale grosso modo alla Rivoluzione Francese (◀ vol. 2, Cap. 10, § 8), anche se donne poetesse, artiste e filosofe da secoli avevano protestato contro la supremazia maschile. Nel corso dell'Ottocento

il femminismo è poi cresciuto fino a rivendicare i diritti politici per le donne (ottenuto nel corso del secolo successivo) e la piena parità di trattamento salariale (mai veramente realizzata).

Una delle più autorevoli voci del femminismo è stata Simone de Beauvoir (◀ Cap. 15, § 6), che ha dato una elevata prospettiva filosofica al movimento. La facciamo parlare qui direttamente perché il suo *Secondo sesso* (1949) è un'opera esemplare per chiarezza e rigore (traduzione nostra da Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949, pp. 14-20).

Nell'Introduzione l'autrice presenta i diversi paradossi che definiscono la condizione di oppressione della donna, in una società che si autodefinisce società di liberi e eguali, e che rendono problematica la sua liberazione. Troviamo qui la tematica esistenzialista del **costituirsi come soggetto** contrapponendosi ad una realtà data, e diverse allusioni ai grandi temi culturali dell'epoca: alla dialettica dell'autocoscienza di Hegel, riproposta da Alexandre Kojève (◀ Cap. 9, § 5), all'analisi antropologica di Lévi-Strauss e alla rivoluzione proletaria marxista, nonché alla decolonizzazione e alla rivolta dei neri.

L'autrice parte dalla stessa definizione di donna, che è eminentemente problematica.

Se la sua funzione di femmina non basta a definire la donna, se noi ci rifiutiamo di spiegarla con l'"eterno femminino" [la visione pseudo-romantica della donna come essere misterioso, poetico e irrazionale] e se tuttavia ammettiamo, almeno a titolo provvisorio, che sulla terra ci sono delle donne, dobbiamo dunque porci la questione: **che cos'è una donna?**

L'enunciato stesso del problema mi suggerisce subito una prima risposta. È significativo che io lo ponga. Ad un uomo non verrebbe l'idea di scrivere un libro sulla situazione particolare che occupano gli uomini nell'umanità. Se io voglio definirmi sono obbligata prima di tutto a dichiarare: "Sono una donna" [...] Un uomo non comincia mai con il porsi come individuo di un certo sesso: che sia uomo, va da sé [...]. Mi sono infastidita a volte nel corso di discussioni astratte di sentire degli uomini che mi dicevano: "lei pensa questa cosa perché è una donna"; ma sapevo che la mia sola difesa era rispondere: "la penso perché è vera", eliminando così la mia soggettività; non era possibile replicare: "e lei pensa il contrario perché è un uomo"; perché si intende che il fatto di essere un uomo non è una particolarità: un uomo è nel suo diritto essendo uomo, mentre una donna è nel torto. Praticamente [...] c'è un tipo d'uomo assoluto che è il tipo maschile. La donna ha delle ovaie, un utero; ecco le condizioni particolari che la chiudono nella sua soggettività; si dice volentieri che essa pensa con le ovaie. L'uomo dimentica dall'alto della sua condizione che anche la sua anatomia comporta degli ormoni, dei testicoli. Egli coglie il suo corpo come una relazione diretta e normale con l'oggettività, mentre considera il corpo della donna come appesantito da tutto ciò che lo caratterizza, come un

ostacolo, una prigioniera. “La femmina è femmina a causa di una certa mancanza di qualità”, diceva Aristotele. E san Tommaso al suo seguito decreta che essa è un “uomo mancato”; [...] [nella *Genesi*] Eva appare come tirata fuori... da un osso in soprannumero di Adamo. L'umanità è maschile e l'uomo definisce la donna non in sé, ma relativamente a lui stesso: essa non è considerata come un essere autonomo. [...] Essa appare al maschio essenzialmente come un essere sessuato: per lui, essa è sesso, e dunque è sesso in assoluto. Essa si determina e si differenzia in rapporto all'uomo e non l'uomo in rapporto a lei; ella è l'inessenziale di fronte all'essenziale. L'uomo è il Soggetto, l'Assoluto: essa è l'Altro.

La categoria dell'Altro è originaria come la coscienza stessa. Nelle società più primitive, nelle mitologie più antiche troviamo sempre una dualità che è quella dell'Uno e dell'Altro [...]. L'alterità è una delle categorie fondamentali del pensiero umano. Nessuna collettività si definisce mai come Una senza immediatamente porre l'Altro di fronte a sé. [...] Per gli abitanti di un villaggio tutte le persone che non appartengono ad esso sono degli “altri” sospetti; per i nativi di un paese gli abitanti dei paesi che non sono il loro appaiono come “stranieri”; gli ebrei sono degli “altri” per l'antisemita, i neri per i razzisti americani, gli indigeni per i colonizzatori, i proletari per le classi possidenti [...] Lévi-Strauss [afferma in conclusione dei suoi studi sulle società primitive]: “Il passaggio dallo stato di Natura allo stato di Cultura è definito dall'attitudine da parte dell'uomo a pensare le relazioni biologiche sotto forma di sistemi d'opposizione: la dualità, l'alternanza, l'opposizione e la simmetria” [...] Secondo Hegel si scopre nella coscienza stessa una fondamentale ostilità nei confronti di qualunque altra coscienza; il soggetto non si pone se non opponendosi: pretende di affermarsi come l'essenziale e costituire l'altro come l'inessenziale, l'oggetto.

Soltanto l'altra coscienza gli pone una pretesa reciproca. [...] Tra villaggi, clan, nazioni, classi ci sono guerre, potlatch [feste rituali di incontro], dei mercati, dei trattati, delle lotte che tolgono all'altro il suo senso assoluto e ne scoprono la relatività; piaccia loro o no, individui e gruppi sono obbligati a riconoscere la reciprocità del loro rapporto. Come mai dunque tra i sessi questa reciprocità non è mai posta, dato che uno dei termini si è affermato come il solo essenziale, negando ogni relatività rispetto al suo correlativo, definendolo come alterità pura? Perché le donne non contestano la sovranità maschile.

Dopo aver trattato il femminile come Altro, de Beauvoir confronta le donne con le molte varietà di oppressi della storia. La condizione di Altro-oppresso della donna può sembrare incontestabile in quanto “dato naturale”. Ma la natura è modificabile come la storia.

Le donne non sono una minoranza, come i neri d'America, come gli ebrei: ci sono tante donne quanti uomini sulla terra.

[...] L'accostamento stabilito da Bebel [leader del partito socialdemocratico tedesco alla vigilia della Prima Guerra mondiale] sarebbe il meglio fondato: anche i proletari non sono in inferiorità numerica e non hanno mai costituito una minoranza separata. Tuttavia [...] è uno sviluppo storico che spiega la loro esistenza come classe e che spiega la distribuzione di *quegli* individui in *quella* classe. Non ci sono sempre stati dei proletari: ci sono sempre state delle donne; sono donne per la loro struttura fisiologica; per quanto si vada indietro nella storia, esse sono state sempre subordinate all'uomo[...] In realtà la natura non è un dato immutabile più di quanto lo sia la realtà storica. **Se la donna si scopre l'inessenziale che mai ritorna all'essenziale, è perché essa non opera essa stessa questo ritorno.** I proletari dicono "noi". I Neri anche. Ponendosi come soggetti trasformano in "altri" i borghesi, i bianchi. Le donne – salvo in certi congressi che restano manifestazioni astratte – non dicono "noi" [...] **Non si pongono mai autenticamente come soggetti.** I proletari hanno fatto la rivoluzione in Russia, i neri a Haiti, gli indocinesi si battono in Indocina: l'azione delle donne è stata solo simbolica; hanno guadagnato solo ciò che gli uomini hanno loro voluto concedere.

De Beauvoir, sottolineando il fatto che le donne non si siano nella storia mai poste come soggetti, pone un problema non solo politico, ma anche culturale e filosofico. Come ha fatto l'egemonia maschile ad asservire culturalmente le donne? Quale conseguenze ha avuto sulla filosofia (essenzialmente maschile) l'esclusione dell'alterità femminile? Questo problema sarà ereditato dal femminismo e dalla filosofia contemporanea.

§ 2. Nancy Fraser: riconoscimento della donna e redistribuzione economica

1. La filosofa americana **Nancy Fraser** (nata nel 1947), **di formazione marxista**, è critica del femminismo liberale contemporaneo che ha abbandonato le questioni di giustizia sociale. Ha discusso le sue idee sulla giustizia con Axel Honneth, uno degli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte, che mette al centro delle lotte sociali per la giustizia essenzialmente l'idea di riconoscimento.

Fraser invece intende la giustizia in due modi separati ma connessi: la **giustizia distributiva** (in termini di una distribuzione più equa delle risorse) e la **giustizia del riconoscimento** (l'uguale riconoscimento di identità e gruppi diversi all'interno della società). Per Fraser, molti movimenti per la giustizia sociale hanno privilegiato *il riconoscimento sulla base di razza, genere, sessualità o etnia, trascurando i problemi di ingiusta distribuzione delle risorse*. Un'eccessiva attenzione alle politiche identitarie ha distolto l'attenzione dagli effetti de-

letero del capitalismo neoliberista e dalla crescente disuguaglianza di ricchezza in molti paesi. Ciò ha condotto Fraser a definire il femminismo liberale “l’ancella del capitalismo”, e a invocare la fine della contrapposizione fra femminismo e socialismo.

In *Fortune del femminismo* (2014) Fraser distingue varie fasi del movimento. Dopo una storica “prima ondata”, che ha rivendicato e ottenuto l’egualianza politica formale, la “seconda ondata” femminista, che coincide con il periodo delle lotte sociali degli anni Settanta, emerge come una lotta per la liberazione della donna, affiancando altri movimenti radicali che mettevano in discussione le caratteristiche fondamentali della società capitalistica. Ma il successivo immergersi del femminismo nella politica identitaria, a partire dagli anni Ottanta-Novanta, coincide con il declino delle sue energie utopiche e con l’ascesa del neoliberismo.

Il movimento femminista, dice Fraser, indicava allo stesso tempo due possibili futuri. La **fase** degli anni Settanta “prefigurava un mondo in cui l’emancipazione di genere andava di pari passo con la democrazia partecipativa e la solidarietà sociale.” Le femministe potevano unirsi ai movimenti radicali per trasformare la società, sottolineando l’ingiustizia di genere e il maschilismo (“**androcentrismo**”) del capitalismo. Nella seconda fase, il femminismo “prometteva una nuova forma di liberalismo, in grado di garantire alle donne oltre che agli uomini i beni dell’autonomia individuale, dell’accresciuta scelta e dell’avanzamento meritocratico.” Il secondo scenario ha prevalso, dice Fraser con rammarico: il femminismo è passato dalla redistribuzione al riconoscimento e all’attenzione alle differenze, sostenendo politiche identitarie che rischiano di favorire il neoliberismo. Fraser auspica una terza fase: una rinascita del movimento tramite un radicalismo femminista rinvigorito. Il femminismo deve lavorare di concerto con altri movimenti egualitari nella lotta per portare l’economia sotto il controllo democratico, realizzando allo stesso tempo il potenziale visionario delle prime ondate di liberazione della donna.

2. Fraser critica inoltre la distinzione fra **attività produttive** e **attività riproduttive**. Occorre sfidare, dice Fraser, la separazione istituzionalizzata di due tipi di attività: da un lato, il cosiddetto lavoro “produttivo”, storicamente svolto dagli uomini e remunerato col salario; dall’altro le attività di “cura” – dei bambini, degli anziani – spesso storicamente non retribuite e ancora svolte prevalentemente da donne. Dice Fraser: “Questa divisione gerarchica di genere tra ‘produzione’ e ‘riproduzione’ è una struttura che definisce la società capitalista e una fonte profonda delle asimmetrie di genere in essa contenute. Non può esserci ‘emancipazione delle donne’ finché questa struttura rimane intatta.” Per Fraser, il capitalismo attuale privilegia la produzione economica e trascura la riproduzione umana e sociale, affidandola interamente ai privati. Ma l’esistenza stessa della società dipende dalle attività riproduttive e di cura, di cui la società

stessa e i poteri pubblici devono farsi carico (p. es. attraverso assegni familiari, congedi parentali, asili nido, assistenza pubblica agli anziani).

Fraser quindi in sostanza rivaluta il movimento delle *Welfare Mothers* e i vari movimenti per il salario al lavoro domestico (animati in Italia negli anni Settanta da Mariarosa Dalla Costa) che richiedevano allo Stato Sociale una specifica attenzione (e spesa) per il lavoro casalingo e di cura.

§ 3. Adriana Cavarero e il pensiero della differenza sessuale

1. Adriana Cavarero (nata nel 1947) è una delle più importanti filosofe del panorama italiano contemporaneo. Si è occupata di filosofia politica e di teoria femminista, ed è una grande studiosa delle opere di Platone.

La questione dell'**identità** è un tema centrale nelle riflessioni della filosofia femminista italiana, francese e statunitense, e si sviluppa a partire dagli anni Sessanta del XX secolo. Alle lotte per ottenere un'uguaglianza formale e sostanziale rispetto agli uomini (per le possibilità di studio, lavoro e indipendenza economica), si affianca un pensiero che indaga l'unicità dell'essere donna.

In questa cornice, alcune femministe fondano il movimento della differenza sessuale, in cui affermano l'unicità della situazione femminile e l'importanza di definirsi indipendentemente dallo sguardo maschile.

Rispetto all'universalità del soggetto, le femministe criticano l'uguaglianza formale e giuridica dei sessi: dietro alla presunta universalità dei diritti si cela la subordinazione della donna all'uomo. Il **femminismo della differenza** si pone come scopo il sovvertimento dell'ordine patriarcale, partendo da un ripensamento delle condizioni di definizione del soggetto, da una condivisione dei corpi, dalla pratica di storytelling e dalla creazione di un nuovo potere epistemico.

Il pensiero femminista di Cavarero si sviluppa attorno alla riflessione sulla costituzione del soggetto. Prendendo le distanze dalla filosofia moderna, che considerava il soggetto in quanto universale, astratto e unitario, Cavarero sostiene che i soggetti, nella loro formazione, sono in costante **relazione** con l'**altro**, e che la loro identità è necessariamente **aperta e molteplice**. Data la vulnerabilità di tutti i soggetti in formazione, il riconoscimento altrui è un aspetto indispensabile.

2. Secondo Cavarero, una distinzione netta propria del pensiero femminista sul tema della costituzione del soggetto riguarda la **distinzione tra essenzialismo e costruttivismo**. *La posizione essenzialista sostiene l'esistenza del maschile e del femminile come entità indipendenti dalle decisioni e dalla mente umane*. La naturalezza, che costituisce uno dei punti principali della tesi essenzialista, implica la differenza su più livelli: a partire da distinzioni esteriori (fisiche e morfologiche), attribuisce differenti gradi di capacità morale, politi-

ca e spirituale, facendo coincidere caratteristiche fisiche (maschilità e femminilità) con attributi morali. Ad esempio, agli uomini è affidato il governo della città e il comando militare perché in quanto uomini sono capaci di governare e guidare un esercito.

Al contrario, *la posizione costruttivista sostiene che l'identità è un insieme di elementi specifici che sono per ciascuno differenti a seconda del percorso di vita vissuto* (a partire dalle possibilità date ad ognuno e alle scelte intraprese di conseguenza), in quanto risultato storico di possibilità politiche, economiche ed sociali. Non esiste perciò alcuna differenza ontologica e perciò non è nemmeno naturale e inevitabile mettere in atto un ordinamento delle funzioni sociali sulla base del genere.

3. Cavarero ha partecipato con impegno ai **gruppi di autocoscienza**, una pratica per unire le donne che vogliono confrontarsi su diversi temi, tra cui la sessualità, il proprio corpo e le relazioni, portando poi il confronto in un contesto pubblico di lotta. L'esperienza dell'autocoscienza era stata diffusa in Italia da **Carla Lonzi** (1931-1982) ispirandosi a gruppi statunitensi. Attraverso questa nuova forma di incontro, le donne hanno un'occasione sia personale che politica per uscire di casa, incontrarsi e parlare, per poi tradurre ciò in un intervento politico. Il motto **"Il personale è politico"**, che rappresenterà uno degli slogan più diffusi e più incisivi delle manifestazioni e delle rivendicazioni femministe degli anni Settanta, si ispira proprio a tali correnti, da cui si rivendicheranno diritti fondamentali oggi, tra cui, ad esempio, il diritto di abortire.

Il riferimento all'autocoscienza è centrale nell'opera di Cavarero *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997). La filosofa si serve di famose figure letterarie (diventate archetipiche nell'immaginario collettivo) per dimostrare il ruolo centrale svolto dalla narrazione rispetto al processo di modellamento del Sé. Il racconto di una storia di vita infatti ha senso solamente se qualcuno lo ascolta. Cavarero riprende una riflessione di Hannah Arendt su Ulisse. Alla corte dei Feaci, Ulisse ascolta un aedo cantare le gesta e le imprese degli eroi durante la guerra di Troia. Ulisse si commuove perché solo attraverso il racconto che parla anche di lui comprende il pieno significato delle sue stesse azioni. Per Arendt, tale paradosso non riguarda solamente Ulisse, ma tutti gli uomini. L'arte dello storytelling ha infatti il potere di condurre ciascuno indietro nel tempo e di potere ricostruire tappe fondamentali di vita che solamente in una visione complessiva acquistano un significato compiuto. Raccontare se stessi e ascoltare il racconto di sé fatto da altri rappresenta una possibilità unica: tra narrazione ed identità esiste infatti un rapporto di desiderio. Il soggetto spera di sentire la sua storia perché solamente in questo modo può scoprire se stesso e la propria unicità.

Esistono tre livelli di narrazione per Cavarero: le relazioni amorose, le relazioni di amicizia e l'esperienza femminista di autocoscienza. Quest'ultima non è infatti un legame amicale, perché implica una trasformazione individuale e

collettiva al contempo. Ogni donna che racconta la storia ad un'altra agisce come uno specchio di fronte al quale l'altra può intraprendere un cambiamento di significato della sua vita. Oltre ad avere una restituzione organica e non frammentata di vita, ciò permette di tracciare prospettive future nuove rispetto al posizionamento che l'uomo ha attribuito alla donna.

§ 4. Ecofemminismo

L'ecofemminismo, nato alla fine degli anni Settanta, sviluppa il tema, caro ad Hannah Arendt, della donna come generatrice di nuova vita e, insieme ad esso, quella della cultura femminile come caratterizzata dalla **cura** per la famiglia, la comunità e anche l'**ambiente** (si veda anche Nancy Fraser ◀ § 1).

In effetti vari studi antropologici sulle società preistoriche e su molte società tradizionali ancora esistenti hanno messo in luce che la società patriarcale non fu la prima organizzazione umana, ma soppiantò le cosiddette **società matri-focali**, che collocavano al centro della vita della comunità la figura femminile. Le prime teorie sul ruolo eguale originario delle donne risalgono all'Ottocento (si ricordi Engels, Cap. 9, § 1). Più di recente l'analisi delle ecofemministe è stata rafforzata dal saggio sulle società europee primitive *Le dee viventi* (1999, postumo) della grande linguista e antropologa lituana **Marija Gimbutas** (1921-1994, emigrata negli Usa e docente all'università di Los Angeles).

Nelle comunità egualitarie matri-focali le donne avevano un peso importante per la loro conoscenza delle proprietà delle piante e la cura dei bambini, mentre la caccia toccava agli uomini. In seguito il passaggio all'allevamento massiccio del bestiame e poi all'agricoltura stanziale hanno visto, insieme alla crescente subordinazione della donna, l'organizzazione della guerra come attività sistematica. Le donne sono state escluse dalla proprietà e dalla società maschile e la loro attività di cura è stata confinata nell'ambito privato della famiglia. Le ecofemministe hanno qualificato la cultura maschile, sviluppatasi a partire dalle società patriarcali, come gerarchica, aggressiva, tendente a distinzioni sociali escludenti: *uomo-donna*, *libero-schiavo*, *ricco-povero*, *pubblico-privato*, *cultura-natura*. Mentre la cultura femminile appare loro come centrata sulla vita e sulla sua riproduzione, quella maschile appare violenta e dominata dall'ordine simbolico della **morte**.

Questa visione per certi versi può essere collegata all'idea di Freud, secondo cui nella psiche umana, insieme al principio del piacere e della vita, sarebbe presente un principio di morte, comune a tutti i viventi. L'ecofemminismo vede la cultura femminile legata soprattutto al primo e quella patriarcale maschile al secondo.

Uno dei primo testi ecofemministi che ha sviluppato questi temi è stato *La morte della natura* (1980) di **Carolyn Merchant** (1936), filosofa americana.

KUHN CRITICA IL
FALSIFICAZIONISMO:
PER LUI QUANDO GLI
SCIENZIATI DEVONO
SCEGLIERE TRA
DIVERSE TEORIE
NON SI BASANO
SUL PRINCIPIO DI
FALSIFICAZIONE.

na docente a Berkeley. In questo libro, Merchant mostra come la rivoluzione scientifica abbia trasformato la visione del mondo, per cui la concezione della natura intesa come essere vivente, dominante in precedenza, è stata sostituita da quella della natura come macchina. La “morte della natura”, la sua percezione come materia inerte, contribuì ad eliminare ogni freno morale allo sfruttamento accelerato e indiscriminato delle risorse naturali e umane. Gli esseri viventi sono ridotti a macchine di cui studiare il funzionamento, su cui sperimentare. In particolare nel pensiero di Cartesio, si separa ragione ed emozione, si stabilisce la superiorità della razionalità astratta, dissociando così l'uomo dalla donna, dagli animali, dalla natura. In questa visione la natura e le donne esistono per i bisogni degli uomini.

Merchant riprende a suo modo temi del giovane Marx e di Lukács (◀ Cap. 3, § 5 e Cap. 9, § 5.2). Se per lei nel mondo moderno la natura animata sarebbe stata considerata morta, il denaro sarebbe stato considerato dotato di vita. Il mercato avrebbe sempre più pervaso il mondo della vita e il capitale, oggetto inanimato, morto, sarebbe stato considerato una forza vivente. Sotto il suo dominio, “la natura, le donne, i negri e i lavoratori salariati furono avviati al nuovo status di risorse ‘naturali’ e umane per il sistema del mondo moderno. Forse l'ironia ultima in queste trasformazioni fu il nuovo nome dato loro: razionalità” (C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione Scientifica*, Garzanti, Milano 1988, p. 353).

Nel mondo moderno, dunque, che in apparenza ha negato l'autoritarismo patriarcale, la cultura maschile, centrata sul dominio e sulla morte, si è affermata attraverso il razionalismo scientifico e, in concreto, attraverso la cultura capitalistica e colonialistica. L'ecofemminismo perciò si è occupato intensamente dei movimenti delle donne nei paesi sottosviluppati, che hanno cercato di difendere l'agricoltura contadina, di cui spesso sono protagoniste, dal saccheggio di risorse da parte delle multinazionali. In particolare l'ecologista indiana **Vandana Shiva** (► Scheda T. 10, § 3), autrice di *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo* (1988), ha sostenuto attivamente e fatto conoscere a livello internazionale i movimenti femministi ed ecofemministi indiani, a partire da *chipko*, il movimento per cui gruppi di donne si riunivano ad abbracciare gli alberi di foreste himalayane per scongiurarne l'abbattimento, che avrebbe procurato danni all'ecosistema e all'agricoltura locali. Shiva si ispira alla nonviolenza e all'universalismo di Gandhi, e vede nelle tradizioni religiose di molti popoli riguardo alla Madre Terra un motivo culturale positivo.

Impegnata nelle lotte ecologiste in India e nota in tutto il mondo, è stata coinvolta da papa Francesco nella preparazione dell'enciclica *Laudato si'*.

SCHEDA 2.

Sviluppi della democrazia

§ 1. Democrazia rappresentativa e democrazia diretta

Nel sec. XVIII, prima cioè delle due rivoluzioni moderne, quella francese e quella americana, **Rousseau** contrappose polemicamente la **democrazia assembleare diretta**, tipica di diverse poleis greche e di diversi comuni medievali e cantoni svizzeri, al **sistema rappresentativo** inglese, in cui i rappresentanti avevano secondo lui interessi propri rispetto all'interesse e alla volontà generali e non erano controllabili dai rappresentati.

In paesi delle dimensioni della Francia e della federazione americana un governo assembleare dell'intero Stato era impensabile. Robespierre, per porvi in parte rimedio, immaginò che il parlamento potesse essere posto in mezzo a un grande anfiteatro che permettesse al popolo (o almeno a quello parigino) di assistere alle sue discussioni. Il progetto non fu mai realizzato.

Tuttavia il problema più sentito dai democratici era allora quello della **limitazione del diritto di voto**: l'istituzione del suffragio universale, introdotta in Francia nel 1792, fu subito revocata dal Termidoro. Durante gran parte dell'Ottocento, anche là dove c'erano regimi liberali, i democratici dovevano lottare per l'estensione del suffragio. Ma era forte anche la memoria storica della Comune di Parigi, un'assemblea aperta a tutto il popolo parigino che aveva condizionato il parlamento con le mobilitazioni dei lavoratori. Gran parte della sinistra socialista voleva, come gli anarchici, l'instaurazione di un sistema di democrazia diretta **federalista**, in cui le assemblee locali **sovrane** dei lavoratori avrebbero inviato al centro i loro rappresentanti (incaricati di eseguire un preciso **mandato** della base e sempre **revocabili** in caso di inadempienza). Queste furono le idee che animarono la Comune di Parigi del 1871. Dopo la tragica fine della Comune la Seconda Internazionale considerò come suo obiettivo preliminare la conquista della maggioranza parlamentare. La realizzazione di

uno Stato socialista come sistema di democrazia diretta, o del passaggio accelerato dalla democrazia rappresentativa a quella diretta dei consigli dei lavoratori, rimase l'obiettivo delle correnti "consiliari" della sinistra socialdemocratica (Rosa Luxemburg, Lenin, Pannekoek, Gramsci, ◀ Cap. 9).

Il partito bolscevico aveva in teoria un programma consiliare, e inserì nella costituzione rivoluzionaria del 1918 la clausola della revocabilità del mandato per i rappresentanti dei consigli (o soviet) degli operai, dei contadini e dei soldati, ma fin da subito i bolscevichi e i loro stretti alleati escludono gli appartenenti ad altri partiti, cosa che Rosa Luxemburg denunciò immediatamente. Come la Comune di Parigi era nata in seguito alla guerra di Napoleone III contro la Prussia, così la Rivoluzione Russa aveva avuto origine dagli orrori della Prima Guerra Mondiale, ma questi eventi, che avevano generato le rivolte popolari, contribuirono poi o a restaurare il potere centrale (l'esercito della Francia provinciale e contadina espugnò Parigi) o a centralizzare in modo autoritario il potere dei soviet (le necessità della guerra contro gli zaristi, che assediavano la Russia rivoluzionaria fino al 1921 col sostegno delle potenze occidentali, rafforzarono le tendenze autoritarie dei bolscevichi e servirono a giustificarle).

§ 2. I diversi modelli della democrazia rappresentativa

La democrazia diretta dunque apparve come una via impraticabile alle grandi correnti democratiche e socialiste della fine dell'Ottocento e del Novecento. Semmai l'alternativa si poneva tra vari modelli di democrazia rappresentativa.

Tralasciamo sia il caso delle monarchie costituzionali parlamentari, sia le distinzioni tra democrazie ***parlamentari**, ***presidenziali** e ***semipresidenziali**, e tra democrazie ***federali** e ***unitarie** (si vedano le voci nel Glossario) e concentriamoci sul tipo di procedure elettorali. Le teorie dei più noti filosofi politici (come **Kelsen**, **Schumpeter**, **Rawls** e **Bobbio**) insistono infatti sulla *natura procedurale della democrazia*. Le procedure democratiche sono caratterizzate naturalmente prima di tutto da libertà di associazione, parola e informazione, trasparenza degli scrutini elettorali, e rinnovo periodico della rappresentanza. Venendo alle procedure elettorali, abbiamo democrazie che impiegano il **sistema uninominale o maggioritario** e democrazie che impiegano il **sistema proporzionale**.

● Il maggioritario, nato dalla tradizione inglese e americana e diffuso nei regimi liberali dell'Ottocento già prima del suffragio universale, è una *competizione tra più individui per un unico posto di rappresentante* nel singolo collegio elettorale, che viene vinta da *chi ha il numero maggiore di voti* (non importa quanto sia lontano dalla maggioranza assoluta). Nella versione originaria ottocentesca, i candidati erano normalmente persone importanti e note a livello

locale (notabili) che si rivolgevano ad un elettorato su cui avevano un'influenza personale per la loro posizione sociale.

●● Il proporzionale (◀ Cap. 19, § 1.3) chiede di votare per *liste nazionali di candidati* (i partiti), che avranno posti per i loro membri *sulla base delle loro percentuali nazionali*. Si è diffuso soprattutto dopo la prima guerra mondiale, quando il suffragio universale maschile era ormai dominante nei paesi occidentali, e quando i partiti erano ormai protagonisti della scena politica.

Il sistema elettorale ha avuto un peso importante nell'evoluzione della democrazia. Secondo il politologo **Bernard Manin**, le democrazie moderne hanno avuto una prima fase in cui, come si è detto, venivano eletti in parlamento (quasi sempre col sistema maggioritario) i notabili locali (**democrazia dei notabili**). In un secondo momento c'è stata la **democrazia dei partiti** (con la diffusione del sistema proporzionale – peraltro mai introdotto in Inghilterra e negli Usa), legata all'organizzazione a livello nazionale delle classi lavoratrici e popolari; in essa il parlamento costituiva il luogo di scontro e di compromesso tra i diversi interessi di classe. L'attenuarsi dello scontro tra le classi, in seguito anche all'azione redistributiva dello Stato Sociale (◀ Cap. 19, § 2), ha diminuito l'identificazione di determinati gruppi economici o ideologici con precisi partiti e le competizioni elettorali sono diventate gradualmente soprattutto uno spettacolo televisivo, in cui ridiventava importante il politico considerato come individuo, e soprattutto la sua capacità di rivolgersi direttamente al pubblico (**democrazia del pubblico**). In questa fase in molti paesi, tra cui l'Italia, è tornato in auge il sistema maggioritario, che valorizza proprio l'individualità del politico come comunicatore mediale.

Ma non si può dire che alla partecipazione emotiva allo spettacolo elettorale (vissuto talora come una competizione sportiva) si accompagni da parte dei cittadini anche una precisa informazione e una partecipazione costante al dibattito, alla vita politica, e alle elezioni stesse (*a partire dall'ultima parte del secolo scorso c'è una tendenza generale all'astensione*). Né hanno costituito uno stimolo decisivo alla partecipazione le due forme di democrazia diretta ammesse da moltissime democrazie rappresentative: i *referendum e le *leggi di iniziativa popolare. In questo secolo si comincia addirittura a parlare di **post-democrazia** (come svuotamento di significato della democrazia).

§ 3. Movimenti, partecipazione politica, post-democrazia

1. Per comprendere lo sviluppo delle istituzioni democratiche è necessario tener presente la storia dei movimenti sociali e politici. *I movimenti (studenteschi, operai, femministi, ecc.)* del '68 e anni seguenti sono stati caratterizzati dalla loro *indipendenza dai partiti parlamentari* e in diversi casi da una netta opposizione nei loro confronti. Quando ormai da molto tempo tutti i gran-

di partiti di ispirazione marxista avevano rinunciato nei fatti alla **democrazia diretta**, essa viene rivendicata dagli studenti del '68, che si ispiravano al marxismo consiliare e all'anarchia, e subito praticata nelle università occupate. Ad un livello più realistico si diffonde la rivendicazione della partecipazione e del controllo della base nelle scuole, nelle aziende, nei quartieri delle grandi città e negli stessi sindacati. In questo periodo (anni Settanta) avviene l'istituzionalizzazione delle assemblee scolastiche, l'ammissione degli studenti nei Consigli d'Istituto, la divisione di molte città in Circoscrizioni con consigli di quartiere. La lunga crisi economica e il terrorismo contribuiscono a togliere forza e slancio utopico ai movimenti, e ai gruppi e organizzazioni rivoluzionari o riformatori radicali subentrano a partire dagli anni Ottanta organizzazioni finalizzate a tematiche pubbliche specifiche: riforma della scuola, pace, diritti delle donne e lgbt, ambiente, salute, tutela delle identità locali, ecc.

Gli ultimi decenni sono stati caratterizzati da un *affievolirsi dell'influenza dei partiti*, da una *diminuzione della partecipazione politica elettorale*, ma insieme anche da *ondate periodiche di movimenti indipendenti* che, con le loro proteste e iniziative sotto i riflettori dei media, hanno cercato di influenzare l'opinione pubblica e l'agenda politica. I movimenti naturalmente hanno cercato di influenzare anche i partiti e i parlamenti, e contemporaneamente hanno richiesto la creazione di spazi di consultazione popolare dentro le istituzioni esistenti. Un esempio ne sono i **bilanci comunali partecipati**, in cui la cittadinanza può seguire i lavori e proporre soluzioni sulla base della sua esperienza, nei limiti delle possibilità concrete dei bilanci. Il Brasile nella Costituzione del 1988 sulla spinta dei movimenti ha previsto questa forma di bilancio. Oltre un centinaio di città ne hanno fatto una lunga esperienza, tra cui i grandi centri di Belo Horizonte e di Porto Alegre, la città che ha ospitato un convegno internazionale del *movimento contro la globalizzazione neoliberista (no global)*, il quale ha diffuso questa idea. Recentemente la Francia ha introdotto le **in-chieste pubbliche** e i **dibattiti pubblici** in materia urbanistica.

2. La richiesta dell'allargamento della partecipazione democratica, insieme a quello di riforme sociali e redistribuzione economica, ha naturalmente prodotto grosse reazioni teoriche e pratiche. Nel 1975 la Commissione Trilaterale, una fondazione finanziata dalle principali banche e gruppi oligopolistici occidentali, pubblicò il rapporto di Crozier, Huntington (◀ S.d.P, § 1) e Watanuki dal titolo *La crisi della democrazia*, in cui si sosteneva che lo Stato Sociale (◀ Cap. 19, § 2) era oppresso da una domanda sociale eccessiva, non sostenibile dal sistema economico vigente, dovuta ad un eccesso di partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, alle agitazioni sindacali e ai movimenti in genere. Perciò si raccomandava il ritorno alla democrazia rappresentativa nel senso più ristretto. Raccomandazione che i governi neoconservatori e in genere neoliberisti hanno cercato di tradurre in pratica a partire dalla fine degli anni Settanta, cercando di ridurre l'influenza di sindacati e movimenti.

D'altro lato un ulteriore stimolo alla richiesta di una riforma della democrazia rappresentativa è stato costituito dallo *sviluppo dei mezzi di comunicazione, in particolare da Internet*, che ha alimentato la speranza di una **democrazia diretta digitale** (► Scheda T. 3). Anche il movimento contro la globalizzazione neoliberista, apparso alla fine degli anni Novanta, ha fatto uso di Internet e ha richiesto l'introduzione di forme di democrazia digitale. Vari Stati democratici e la stessa Comunità Europea hanno sentito il bisogno di istituire **organi consultivi** che ascoltino il parere dei cittadini su questioni specifiche, come opere pubbliche problematiche, questioni dell'ambiente, dei trasporti, della salute, ecc. per cercare di prevenire le proteste. Si tratta di *gruppi di cittadini, scelti casualmente secondo campioni rappresentativi delle diverse categorie sociali*, a cui viene proposto di *partecipare ad approfondite discussioni* sui temi in questione, avendo a disposizione la relativa documentazione e la possibilità di consultare esperti.

Questi limitati esperimenti sono per lo più legati all'idea di **democrazia deliberativa**, tra l'altro diffusa dal pensiero di Habermas. Mentre secondo la concezione detta **aggregativa** della democrazia è sufficiente *contare i voti*, ipotizzando che i singoli siano informati e competenti, democrazia deliberativa significa *arrivare ad una decisione dopo una deliberazione* (cioè una libera discussione razionale) in cui ciascuno possa modificare le sue posizioni sulla base di quelle degli altri, elaborando insieme una nuova soluzione del problema. Oppure giungendo ad un compromesso ragionato tra gli interessi in gioco.

La democrazia deliberativa è evidentemente un ideale, un concetto regolativo, ma può avere un'ovvia applicazione nella discussione di problemi specifici da parte di un numero limitato di persone. Oltre alle forme in cui i cittadini partecipano direttamente alle deliberazioni secondo particolari regole e procedure, come i bilanci comunali partecipati o i forum civici su temi specifici, Habermas ritiene che *l'intera opinione pubblica in modo informale debba dar vita ad una grande e intercomunicante serie di processi deliberativi*, capace di influenzare le scelte elettorali e il parlamento.

Tuttavia, mentre la sensibilità democratica contemporanea richiede la partecipazione di tutti senza discriminazioni al processo democratico, inteso come discussione razionale, nella realtà della comunicazione sui media e sui social sono diffusi lo *hate speech* – il linguaggio dell'odio – e i *bot*, intelligenze artificiali che si spacciano per esseri umani e che sono al servizio di interessi particolari. L'intervento dei poteri economici e politici nei media e, nasco-stamente, negli stessi social (► Scheda T. 7 sull'intelligenza artificiale) riduce sempre di più l'indipendenza dei giornalisti, mentre l'atmosfera di *hate speech* riduce la tolleranza per gli avversari e per i gruppi etnici e religiosi diversi, e radicalizza lo scontro tra opinioni diverse.

Quindi, mentre da un lato si propongono nuove forme di democrazia partecipativa e deliberativa e sono realizzabili gli strumenti digitali per renderle più efficienti, dall'altro si profila una situazione che molti chiamano di **post-democrazia**.

SCHEDA 3.

Gli sviluppi della comunicazione

Nel corso del '900 Adorno, Marcuse, Baudrillard e Chomsky, come abbiamo visto, hanno sottolineato i pericoli rappresentati dall'uso capitalistico dei media per la formazione di un'opinione pubblica critica. Di ciò erano consapevoli anche Dewey e Habermas, che hanno posto l'opinione pubblica, informata e collegata attraverso i media, al centro della loro filosofia etico-politica, e hanno anche sottolineato l'importanza della sua più grande libertà e autonomia per lo sviluppo di una cittadinanza democratica. L'influenza degli inserzionisti pubblicitari nei media e in particolare nel settore televisivo è cresciuta costantemente nella seconda metà del secolo ventesimo, mentre la concorrenza tra emittenti ha portato ad una generale tendenza all'oligopolio, ma alla fine del secolo la diffusione di Internet ha fatto nascere la speranza dell'instaurazione di una piena libertà di informazione e di scambio critico tra i giornalisti e i cittadini e direttamente dei cittadini tra loro, ora anche a grande distanza.

La storia di Internet è piena di paradossi. Nata nel 1969 negli Usa col nome di Arpanet per scopi militari – come linea di comunicazione di emergenza in caso di attacco nucleare sovietico – era anche a disposizione dei ricercatori di vari centri di ricerca scientifica e università (i messaggi allora erano di solo testo). Molti di costoro erano influenzati dal clima culturale e dalle lotte degli anni Sessanta-Settanta, e già a partire dagli anni Ottanta essi immaginarono che, con la diffusione del personal computer, la Rete avrebbe potuto essere usata per creare una **democrazia diretta digitale**, per cui *i cittadini avrebbero costituito una serie di assemblee telematiche o addirittura anche un'unica assemblea nazionale* (negli anni Novanta anche in Italia il giornalista e saggista Franco Carlini teorizzava la democrazia diretta digitale e in seguito Carlo Formenti teorizzò i "cybersoviet", mentre dall'operaismo nasceva il cyber-operaismo).

Oltre alla democrazia politica, la Rete per molti di questi intellettuali digitali avrebbe anche dovuto portare all'abolizione del copyright, e *diversi coraggiosi pionieri dell'informatica* (come **Richard Stallman**, e più tardi **Linus Torvalds**) *misero a disposizione di tutti i loro algoritmi, con l'idea che sulla Rete*

non ci sarebbero stati segreti né proprietà intellettuale. Ma nel corso degli anni Novanta la possibilità di inviare immagini e suoni con la nascita dei servizi *www* rese la Rete molto interessante commercialmente, mentre contemporaneamente Microsoft si metteva a vendere sistemi operativi e software tutelando la proprietà dei “suoi” algoritmi (che approfittavano anche dell’elaborazione collettiva precedente). Nel nuovo millennio la pubblicità sarebbe sbarcata sul web e le aziende fornitrici di software o di accesso, quelle di commercio on line e infine quelle creatrici di social, dapprima numerosissime, sarebbero in gran parte finite sotto il controllo delle famose big five globali (Microsoft, Apple, Amazon, Google, Facebook), che possiedono o controllano inoltre numerose tv, giornali, produzioni cinematografiche, ecc.

Prima che questo rovesciamento di prospettive arrivasse al livello attuale, è parso tuttavia a molti osservatori competenti, come il sociologo **Manuel Castells**, che Internet avrebbe favorito la presa della parola dei cittadini sia nell’ambito delle nostre democrazie in sofferenza, sia in quello dei paesi dittatoriali o semi-dittatoriali.

In effetti dopo la crisi finanziaria del 2007-2008 si è sviluppata nel mondo tutta una serie di movimenti popolari di opposizione che hanno usato i social come strumento di informazione, discussione e organizzazione, sia negli Stati Uniti (*Occupy Wall Street*, che organizzò nel 2011 a New York e in moltissime altre città un *sit in* permanente contro lo strapotere della finanza, e il movimento politico democratico on line *Move On*), sia in Europa (Podemos in Spagna, il M5S in Italia, vari “partiti pirata” nell’Europa del Nord), sia infine in diversi paesi arabi (le rivolte dette “primavere arabe” del 2011).

Ma nei casi appena considerati l’uso di Internet riguarda essenzialmente la trasmissione di informazioni e di opinioni. In realtà i diversi usi (dalla musica ai videogiochi, dalle chat alla fiction) che si sono sviluppati hanno avuto *effetti* profondi *sulla mente umana, sui legami sociali e sul modo di comunicare*. Alcuni di questi effetti non sembrano positivi per la formazione del pensiero critico: esperti come la neuroscienziata e psicolinguista **Maryanne Wolf** e il pubblicista **Nicholas Carr**, già direttore della *Harvard Business Review*, membro dell’ufficio editoriale dell’Encyclopaedia Britannica, sostengono che la tendenza alla lettura superficiale, veloce, sintetica, richiesta dagli ipertesti e da Internet, può ostacolare la formazione della nostra capacità di “lettura profonda” e di concentrazione, sviluppando tra l’altro una eccessiva attenzione per l’immagine e abituandoci a dipendere da messaggi prefabbricati.

Certo Internet e i social consentono i contatti con le persone e le culture più diverse, e inoltre permettono alle comunità territoriali o linguistiche e alle minoranze di vario tipo di mantenersi unite. Ma la loro vocazione sembra piuttosto quella di favorire lo sviluppo della socialità per gruppi omogenei per gusti e opinioni, basati sulla scelta e sull’affinità di interessi, di idee, ecc. Questo ha però anche l’inconveniente di mettere sempre insieme il simile col

simile (tifosi della stessa squadra di calcio, dello stesso genere televisivo, della stessa visione del sesso, della stessa idea politica ecc.) e così di *incoraggiare i gruppi chiusi, che permettono agli individui di trovare soprattutto conferme ai propri punti di vista senza doverli mettere in questione*. Il risultato è quello di un pubblico tendenzialmente segmentato in tante nicchie, e questo è stato riscontrato dai sociologi della Rete.

Negli ultimi decenni i media hanno accentuato il tema della sicurezza e lanciato annunci allarmistici di ogni genere, mentre l'opinione pubblica condivideva ben giustificate ansie per il futuro, e tutto questo secondo vari studiosi può probabilmente aver favorito il bisogno di trovarsi con altri simili e la tendenza alla diffidenza verso il diverso. Quando poi capita di incontrare i diversi on line, le espressioni e le immagini diventano facilmente aggressive e truci, ed è frequente l'uso del linguaggio dell'odio, dello *hate speech*. Lo sviluppo di varie forme di **fanatismo**, di **complotto** e di **populismo estremo** è stato favorito, almeno in una certa misura, da questo settarismo on line.

Infine, lo straordinario favore iniziale del pubblico, del mercato e anche delle autorità nei confronti dei big five e della Rete in genere ha causato per lungo tempo una mancanza di attenzione per i possibili abusi che entro di essa si possono commettere. I cosiddetti **big data** accumulati dai motori di ricerca e dai social sono una risorsa per chi voglia costruire strategie di convinzione, sia commerciali che politiche; in particolare Facebook, attraverso le amicizie e le condivisioni, permette di risalire indefinitamente nella catena delle opinioni. In particolare, Cambridge Analytica era una società di analisi dei **big data** a scopo pubblicitario o propagandistico, cui Facebook ha permesso prima del 2016-2017 di accedere ai profili di almeno 87 milioni di utenti. Questi dati hanno permesso allo staff elettorale di Trump di individuare gli indecisi e di concentrare la campagna su di loro, scegliendo argomenti ed eventualmente fake news adatti. E l'azienda ha fornito i suoi servizi anche ad organizzazioni politiche inglesi e italiane.

Un altro pericolo non trascurabile è l'utilizzo di bot propagandistici nei social (► Scheda t. 7, Intelligenza artificiale).

SCHEDA 4. Bioetica

§ 1. Introduzione

Il termine **bioetica** è ad oggi ampiamente usato per indicare molte questioni piuttosto delicate che interessano l'esistenza, come, tra le altre, l'inizio o il fine vita, la manipolazione genetica e il rapporto con gli animali. Ma prima di esporre i temi caldi che la bioetica tratta attualmente, bisogna fare una breve digressione e tornare indietro nel tempo, fino agli anni Settanta dello scorso secolo, per indagare come nasce il termine *bioetica*, che cosa vuol dire, e come è arrivato a noi oggi.

Il termine bioetica è composto dalle parole del greco antico, "èthos", *comportamento, consuetudine*, e "bìos", *vita*. La coniazione del termine bioetica è attribuita a Fritz Jahr che, nel 1927, prendendo spunto dall'imperativo categorico kantiano, parlò di «imperativo bioetico», secondo il quale tutti gli esseri viventi hanno diritto al rispetto e devono essere trattati non come mezzi, ma come fini in loro stessi. Con il significato attuale il termine fu adoperato per la prima volta dall'oncologo statunitense Van Rensselaer Potter (1911-2001), che lo utilizzò nel 1970 nell'articolo *Bioetica: la scienza della sopravvivenza*. Potter si riferiva alla bioetica nei termini di una scienza in grado di consentire all'essere umano di sopravvivere utilizzando i suoi valori morali di fronte all'evolversi dell'ecosistema. La bioetica doveva essere «un'ecologia globale di vita».

Il "quando" della nascita della bioetica è inscindibile rispetto al "perché" si è avvertita, ad un certo punto, la necessità di elaborare nuove categorie concettuali che poi sono divenute proprie della bioetica. In particolare, Maurizio Mori ha sottolineato come la bioetica affondi le sue radici in due mutamenti cruciali che si sono registrati negli anni Sessanta-Settanta dello scorso secolo: da una parte gli indubbi *avanzamenti nel campo biomedico e tecnologico* hanno reso possibili inediti interventi sulla vita umana, sia in termini di cura

delle malattie, sia in termini di un più generale miglioramento della qualità della vita, portando ad un aumento dei dilemmi riguardanti in particolare la vita e la salute; d'altra parte, sempre nello stesso periodo, sono nate *nuove intuizioni in seno alla morale di senso comune* e altre di lunga tradizione sono ampiamente mutate. Per morale del senso comune, Mori intende il complesso di intuizioni normative che gli individui di una data società sentono essere vincolanti (anche se non sempre le seguono di fatto) e ritengono essere razionalmente giustificate (anche se non sempre sanno perché). Negli anni Sessanta-Settanta in particolare, ci furono degli importanti mutamenti nella morale sessuale, che, nel mondo cattolico, misero in discussione l'intera tradizione riguardante il concepimento e la vita.

§ 2. Bioetica cattolica e bioetica laica a confronto

Ragionando molto schematicamente, nella bioetica contemporanea, e riferendosi particolarmente all'Italia, si possono individuare due grandi modelli teorici: uno di matrice religiosa e l'altro di matrice laica (in cui il termine laico non sta per "ateo", ma per "indipendente da qualunque confessione religiosa ufficiale").

La prima, la **bioetica cattolica**, ha alla sua base il concetto di **sacralità della vita**, mentre la seconda, la **bioetica laica**, pone le proprie basi sul concetto di **qualità della vita**.

1. La bioetica cattolica si presenta in buona misura come una costruzione di ordine filosofico, ossia un'attività che razionalmente esamina la liceità dell'intervento dell'essere umano sull'essere umano. Al centro della bioetica cattolica troviamo il fondamento teologico della "sacralità" della vita, secondo il quale la vita umana, e quindi la persona in cui la vita si concretizza, coincide con una realtà ontologica alla quale è dovuto un rispetto assoluto.

I fondamenti della teoria della sacralità della vita sono tre principi connessi tra loro: il primo è il principio della **creaturalità** della vita, poi vi è il principio della **non disponibilità** della vita, e l'ultimo quello dell'**inviolabilità** della vita. In tal senso, la vita è un bene fondamentale in quanto condizione d'esistenza dell'essere umano.

Secondo il principio di **creaturalità**, la vita è concepita come un dono speciale e gratuito di Dio. Proprio la gratuità e la provenienza divina del *dono dell'esistenza* rendono quest'ultima preziosa e meritevole di protezione. Tale principio funge quindi da garanzia metafisica del valore intrinseco della vita.

Il principio della **non disponibilità** della vita, implica una visione sacra e creazionista dell'esistenza umana. Poiché la vita è intesa come il risultato di un *si pronunciato da Dio all'esistenza di ogni uomo*, essa è sottratta alle scelte individuali, è un compito ricevuto da Dio, e l'essere umano può esercitare il

suo libero arbitrio solo nel corso di essa, ma non ne dispone in senso assoluto. Si tratta dunque, potremmo dire, di un dono che non può essere rifiutato.

Il principio dell'**inviolabilità** della vita racchiude il divieto morale di uccidere e *il diritto da parte di ogni individuo a vedere tutelata e prolungata la propria esistenza*, anche in casi di grave disagio fisico e psichico. L'applicazione pratica di quest'ultimo principio comporta due conseguenze: una, di tipo positivo, può essere identificata nell'accoglienza e nel rispetto perentorio della vita di ogni essere umano; l'altra, di tipo negativo, è costituita dal rifiuto ad accogliere le richieste di autodeterminazione degli esseri umani e a negare la liceità di pratiche come l'interruzione volontaria di gravidanza o il suicidio assistito (in quanto violano la vita e la sua sacralità).

In conclusione, nella bioetica cattolica le funzioni biologiche vitali e l'esistere in quanto persona hanno lo stesso significato. La Chiesa nella sua esposizione dottrinale della bioetica ammette alcune eccezioni in cui è lecito mettere fine alla propria vita o quella altrui, come nel caso del suicidio di testimonianza dei martiri e l'uccisione in caso di legittima difesa, perché in questo caso si difende a tutti i costi la propria vita, dono di Dio.

2. In contrapposizione alla bioetica cattolica, la **bioetica laica** può essere definita come una nuova etica del vivere e del morire, che trova il suo centro nella teoria della "qualità della vita". Infatti, ciò che conta secondo la bioetica laica non è il vivere di per sé, ma il **vivere bene** (◀ Aristotele, Vol. 1, Cap. 7, § 11) La vita in quanto tale, non possiede un valore; ciò a cui bisogna guardare è la qualità dell'esistenza. La vita ha valore quando vale la pena di essere vissuta. Il concetto di qualità della vita è una componente imprescindibile dell'etica teorica e una nozione centrale dell'etica applicata e della prassi biomedica.

La *bioetica laica*, in contrapposizione alla bioetica cattolica, *rifiuta l'idea che vi sia una fonte esterna di valori morali*: la morale è intesa come una costruzione dell'essere umano. L'umanità è la sorgente delle norme etiche che sono di volta in volta costruite e adattate all'evoluzione e ai cambiamenti delle società civili. Di conseguenza, la bioetica laica si colloca in un orizzonte antiontologico.

La bioetica laica rifiuta il concetto di **natura** inteso in senso metafisico, cioè come **realtà dotata di un ordine oggettivo e di valori immutabili**, come è soprattutto per i creazionisti (ma così era considerata anche dalla filosofia della natura classica, rinascimentale e infine illuministica, con l'importante differenza che essa non considerava però la vita come un dono volontario di un dio-persona). Per la bioetica laica moderna, dunque, questo concetto è **un prodotto culturale umano**. In questa prospettiva, diventa essenziale il principio di autonomia, il quale afferma la libertà ad autodeterminarsi delle persone. Applicando tale principio, si lascia agli individui la libertà di scelta su questioni riguardanti la propria esistenza, senza interferenze esterne da parte di autorità, religiose e civili che siano. Secondo questa ottica, gli individui

hanno il diritto di scegliere se interrompere o meno una gravidanza, se mettere fine o meno alla propria vita se riversano in condizioni di grave sofferenza o malattia, se rivolgersi o meno a una struttura specializzata nella riproduzione assistita, e via dicendo. Inoltre, gli individui hanno il dovere di salvaguardare il più possibile gli spazi e le possibilità di scelta proprie e altrui.

Il principio di autonomia e autodeterminazione è connesso a quello della disponibilità della vita; infatti, *proprio esercitando la facoltà di autodeterminarsi, l'essere umano può disporre della propria vita e quindi del proprio corpo*, in contrapposizione al principio di indisponibilità della vita della bioetica cattolica.

Lo strumento per eccellenza che secondo la bioetica laica garantisce all'essere umano la possibilità di scelta e quindi di autodeterminazione è la conoscenza. Infatti, il libero sviluppo della conoscenza è il presupposto del progresso della specie umana, ed in virtù della crescita del sapere scientifico l'umanità può sperare di ridurre la quantità di ostacoli e malattie che l'affliggono da sempre. Lo sviluppo scientifico, considerato come strumento per il miglioramento della condizione della vita umana, comporta anche la non accettazione del dolore; infatti, nella concezione laica, *il dolore non ha un significato morale* (come invece nella concezione teologica del dolore come espiazione) e non esistono norme etiche in nome delle quali si possa legittimamente infliggere sofferenza, per esempio attraverso l'accanimento terapeutico. A differenza della bioetica cattolica, la quale pone il bene della vita sopra ogni cosa e indica un'obbligazione morale a proteggere l'esistenza propria e altrui ad ogni costo, la bioetica laica è caratterizzata dall'obbligo morale ad alleviare il dolore, anche a costo di aiutare una persona a mettere fine volontariamente alla propria esistenza sofferente e infelice.

La bioetica laica, anteponendo il valore della qualità della vita al valore della vita in sé, sostiene che le esistenze hanno una diversa rilevanza qualitativa in base ai contesti e alle caratteristiche concrete delle persone (di coscienza, capacità o meno di scelta etc.). Questo implica una concezione funzionalista della persona: *solo gli esseri che mostrano in atto di possedere le caratteristiche proprie delle persone sono davvero persone; se queste funzioni mancano, non siamo di fronte a una persona*.

La **bioetica laica** si configura anche come **liberale**, in quanto difende la piena libertà da parte dei singoli di gestire la propria vita e la propria morte. In una società laica e liberale non vi è una morale pubblica ufficiale e lo stato è autorizzato ad intervenire solo quando le azioni di un individuo arrecano danno a terzi. La bioetica laica può essere definita anche **pluralista** poiché, riconoscendo agli individui la libertà di scelta in merito alle importanti questioni che riguardano la loro esistenza, *accoglie ed accetta all'interno della società la presenza di diversi modi di vivere, di tradizioni culturali e di una molteplicità di idee e valori morali differenti*.

§ 3. Casi pratici

Affronteremo ora alcuni casi pratici della bioetica (aborto, riproduzione assistita, eutanasia) declinandoli secondo le due teorie precedentemente illustrate, ovvero la bioetica cattolica e la bioetica laica.

1. Interruzione volontaria di gravidanza. Mentre la bioetica cattolica paragona l'interruzione volontaria di gravidanza (o aborto) a un vero e proprio omicidio, la bioetica laica considera questa pratica lecita. La bioetica cattolica, seguendo il principio di sacralità della vita, considera quest'ultima fin dal primissimo momento del concepimento come inviolabile, in quanto dono divino; le decisioni che i genitori possono legittimamente prendere riguardo alla vita del loro concepito sono unicamente quelle indirizzate alla salvaguardia della sua esistenza, e questo anche nei casi in cui il concepimento non è stato deciso o desiderato o nel caso di una compromissione della qualità della vita genitoriale o del feto.

Diversamente, nell'ottica della bioetica laica, il principio dell'autodeterminazione e il paradigma della qualità della vita permettono di considerare l'interruzione volontaria di gravidanza come una pratica lecita, in *quanto l'individuo è considerato proprietario e decisore del proprio corpo* (anche se gli individui in questione sono, in particolare, le persone capaci di concepire, non tutti gli individui in generale). Inoltre, la liceità della pratica abortiva entro i primi tre mesi di gravidanza è sostenuta anche dall'adesione della bioetica laica alle evidenze scientifiche che mostrano come il feto sino ai tre mesi non possenga un sistema nervoso sviluppato a sufficienza da provare dolore.

2. Riproduzione assistita. Secondo la bioetica cattolica, la manipolazione presente nella riproduzione assistita (che consiste, ad esempio, nella pratica della fecondazione in vitro, dove i gameti sessuali, uovo e spermatozoi, precedentemente prelevati dai futuri genitori o dai donatori, vengono uniti a formare uno zigote in sede di laboratorio) lede il principio di sacralità della vita, poiché pretende di controllare e disporre del concepimento, che è invece il punto di inizio del dono gratuito, divino e indisponibile, della vita. L'artificialità presente nelle pratiche della riproduzione assistita comporta inoltre una violazione di ciò che è considerato naturale ed anche per questo motivo, nella prospettiva della bioetica cattolica, la riproduzione assistita risulta inaccettabile: la natura è il frutto di un disegno provvidenziale divino ed è portatrice di un valore da cui sarebbe assolutamente sbagliato distaccarsi, mentre le nuove forme di procreazione artificiale scindono la dimensione dell'atto sessuale da quella procreativa.

In contrapposizione a ciò, la bioetica laica sostiene invece che i valori morali non sono frutto della natura e che il concetto stesso di natura sia un prodotto culturale. Inoltre, ad ogni individuo deve essere garantita la libertà procreativa e la scelta su come esercitare tale libertà.

3. Eutanasia. Affronteremo ora il problema più spinoso riguardo ai nuovi modi di morire, ovvero l'accettabilità o meno da un punto di vista morale non solo della richiesta, ma anche dell'atto stesso della eutanasia. Innanzitutto, occorre precisare che il termine eutanasia, ben lontano dal significato originario di «buona morte», ha oggi assunto delle connotazioni emotive negative; si intende infatti con eutanasia la situazione in cui un malato terminale chieda ripetutamente che si ponga fine alle sue sofferenze e si favorisca la sua morte. La bioetica cattolica considera inaccettabile tale scelta in virtù dell'inviolabilità della vita, come dono divino, mentre per la bioetica laica un individuo in quanto proprietario della propria esistenza ha il diritto di scegliere come morire.

§ 4. Una mediazione tra la posizione laica liberale e quella religiosa: le limitazioni alla genetica liberale proposte da Habermas

In dialogo tra l'altro con papa Benedetto XVI, Habermas assume sistematicamente una posizione di mediazione tra le diverse filosofie, culture e religioni. Il suo è un punto di vista "post-metafisico", per cui, essendo impossibile una fondazione metafisica universale dell'etica e non essendo ammissibile una religione di Stato, la "società giusta" (◀ Rawls, Cap. 19, § 8) è quella che permette a ciascuno di scegliere una sua etica e un suo stile di vita – che solo non impediscano agli altri di fare altrettanto. Ma la possibilità di manipolare il genoma umano pone problemi assolutamente nuovi, che mettono in questione la stessa definizione dell'uomo e della natalità.

Come per i laici, per lui ciò che trasforma l'organismo in una vera e propria persona è l'atto della sua accettazione in un mondo-di-vita condiviso tra i soggetti, e il feto dunque non può essere considerato "da sempre" una persona: lo diventa per il riconoscimento dei genitori, che lo introducono poi nella vita sociale. Si domanda però: la possibilità odierna di intervenire sul genoma dei figli deve essere vista come una crescita di libertà che però vada disciplinata dalla legge, oppure non ci deve essere alcuna limitazione?

Per lui non c'è dubbio che *debba essere permesso di intervenire sulle malformazioni genetiche*. Il criterio che adotta è di tipo clinico, cioè quello del rapporto medico-paziente. Se per un'ipotesi controfattuale si immagina che sia possibile chiedere al nascituro se desidera essere privo di determinate malformazioni e patologie, si può immaginare infatti una risposta positiva.

Ma altra cosa è offrirgli di essere escluso dalla casualità della "lotteria naturale", per la quale ciascuno nasce con un'imprevedibile combinazione della sua eredità genetica. In questo caso *i genitori sarebbero liberi di scegliere per lui le caratteristiche fisiche, fisionomiche e perfino neurologiche, diventando gli arbitri*

della sua identità potenziale. Per Habermas, chi si scopre programmato (cioè “migliorato”, ma dal punto di vista di qualcun altro) sa di non essere più l'autore unico della sua storia di vita.

Secondo questo filosofo, tutti devono potersi sentire **uguali** almeno nel carattere naturale, legato alla casualità, della loro origine. Uguali nella loro caratteristica di essere unici.

Un'obiezione che gli muove la bioetica liberale è che, ad ogni modo, anche dopo la nascita i genitori, con il loro stile di vita e con le loro scelte educative, di fatto programmano fortemente il bambino e lo rendono diverso dagli altri.

Tutta questa discussione si collega al tema scottante dell'**eugenetica**, cioè della pretesa scienza del miglioramento della specie umana, attraverso miglioramenti dell'igiene e della salute dei genitori, ma anche attraverso accoppiamenti selettivi. Di origine positivista evoluzionistica, essa è stata ripresa dal nazismo allo scopo di produrre un'élite di superuomini ariani. La genetica odierna, invece, lavorando sul genoma del nascituro, fa nascere la possibilità, al servizio di chi può permetterselo, di programmare le caratteristiche dei figli.

Al di là delle discussioni bioetiche, proviamo a considerare la società giusta così come la intende la nostra Costituzione (che prevede la tassazione progressiva sul reddito che dovrebbe permettere allo Stato di intervenire per consentire a tutti i lavoratori di partecipare alla vita sociale). Da questo punto di vista le risorse sociali dovrebbero essere il più possibile destinate alla salute e all'educazione generale invece che al perfezionamento (eu)genetico privato di un'élite.

SCHEDA 5.

Il neodarwinismo

*All'inizio del Novecento la teoria darwiniana dell'evoluzione conobbe un momento di crisi. Come è possibile, ci si chiedeva, che dall'accumulo di piccole variazioni casuali possa essere emerso un organo tanto perfetto come p.es. l'occhio umano? Prevalse per qualche tempo l'idea che il motore dell'evoluzione fossero forze vitali insite negli organismi viventi e meccanismi diversi da quelli della selezione naturale. Ma dalla fine degli anni Trenta del secolo scorso, grazie anche agli sviluppi della **genetica**, si opererà una svolta che porterà al superamento di molte delle obiezioni rivolte a Darwin e all'avvento di quello che verrà definito neodarwinismo. Nell'alveo delle dottrine darwiniane si apriranno nuove prospettive e anche vivaci controversie fra i cosiddetti pluralisti e i fondamentalisti darwiniani.*

§ 1. La scoperta del DNA

Nel campo della biologia, e in particolare della genetica, intorno alla metà del secolo si verifica una grandissima **scoperta**, quella del **DNA** (acido deossiribonucleico). In precedenza la sua funzione era pressoché sconosciuta. Studi coi raggi x sulla sua diffrazione erano stati compiuti al King's College di Londra e Rosalind Franklin riuscì a ottenerne eccellenti immagini, ponendosi degli importanti interrogativi sulla particolare struttura ad elica della sua molecola.

Nel 1953 l'americano James Watson (nato nel 1928) e l'inglese Francis Crick, collaboratore della Franklin, pubblicarono un decisivo studio sulla forma a doppia elica della molecola del DNA e sul processo di replicazione del materiale genetico che guida la formazione di ogni nuovo essere vivente. L'evento cruciale di questo processo è rappresentato dal raddoppio del materiale genetico, ovvero dallo sdoppiamento delle molecole elicoidali in due copie uguali: un vero fenomeno di copiatura o se vogliamo di stampaggio del materiale genetico.

La comprensione della doppia elica e della sua funzione ha avuto un effetto non solo sulla genetica, ma sull'embriologia, sulla fisiologia dell'evoluzione e anche sulla filosofia. Nella prima metà del secolo scorso erano ancora molto importanti concezioni vitalistiche che distinguevano nettamente il vivente dal non vivente ed escludevano di poter spiegare i fenomeni della vita con le leggi della fisica e della chimica tradizionali. Tentano di fornire una spiegazione diversa filosofi come Bergson, con l'*élan vital*, e teologi come il gesuita paleontologo Teilhard de Chardin, che tentò di conciliare la visione creazionista con quella evoluzionista, incontrando tra l'altro l'ostilità della Chiesa.

Il meccanismo della reduplicazione, ovvero l'interpretazione dell'eredità come un programma codificato di una sequenza di radicali chimici, *eliminando il bisogno di ricorrere al finalismo che a prima vista appare regolare i fenomeni della vita, metteva fine al secolare dibattito tra vitalismo e meccanicismo in biologia*. La scoperta del DNA conferma che un organismo vivente non si sottrae per nulla alle leggi fisico-chimiche ed è senza dubbio una miscelanza di elementi chimici. Tuttavia si tratta di un sistema integrato che ha gradualmente preso forma nel corso di due miliardi di anni di evoluzione degli organismi. Se è senz'altro lecito dire – osserva l'etologo Konrad Lorenz – che i processi vitali sono processi chimici e fisici, non lo è altrettanto dire che non sono **nient'altro che** processi fisici e chimici. Quest'ultima affermazione sarebbe non solo falsa teoricamente perché non tiene conto dei processi di integrazione che portano ai livelli superiori della vita, ma rivelerebbe anche una pericolosa insensibilità nei confronti del vivente e della sua lunghissima storia evolutiva.

§ 2. I pluralisti

Stephen Jay Gould (1941-2002), **Niles Eldredge** (nato nel 1943) e i loro allievi sono chiamati **pluralisti** perché ammettono, accanto alla selezione naturale, altre cause dell'evoluzione. I fattori dell'evoluzione, afferma Gould, sono molteplici, dalle catastrofi che provocano grossi cambiamenti ambientali alla ***deriva genetica** (un fenomeno genetico che fa diminuire progressivamente le variazioni). È nota l'ipotesi che un asteroide errante o una pioggia di comete sarebbe stata la causa dell'estinzione dei dinosauri e l'avanzata dei mammiferi. L'evoluzione non avviene dunque per il graduale accumulo di variazioni: nel processo evolutivo, a momenti di stasi in cui non succede quasi nulla, si alternano momenti di attività intensa e catastrofica. In sintesi i momenti di stasi sono "punteggiati" da fasi di grande cambiamento in cui opera la "sinistra mietitrice" dell'estinzione. *L'evoluzione non è una scala di progresso lento e graduale verso un migliore adattamento, ma un processo imprevedibile nel quale il caso ha un peso determinante*. "Anche se i pesci migliorano gradualmente il loro adattamento fino a giungere a culmini di grande perfezione in acqua,

scrive Jay Gould ne *La vita meravigliosa*, moriranno se lo stagno in cui vivono si prosciuga. I sopravvissuti sono spesso solo i più fortunati”. La contingenza è l'essenza della storia.

Anche l'*Homo sapiens*, dice **Eldredge**, *unico superstite di un cespuglio di ominidi, è il risultato attuale di una serie di eventi accidentali, di una storia che avrebbe potuto benissimo imboccare un'altra strada*. La mente umana moderna è una proprietà emergente, frutto della combinazione di un numero altissimo di fattori: un “glorioso accidente della storia”, la definisce Jay Gould.

Ancora a **Gould**, a **Elisabeth Vrba** e ai loro allievi si deve l'elaborazione del concetto di **ex adattamento** ((o anche esattamento, da *exaption*) che riprende un'intuizione già presente in Darwin: una struttura che svolge attualmente una certa funzione non è detto che sia emersa dall'evoluzione fin dal principio proprio con quella funzione. Come il bricoleur utilizza per altri scopi pezzi che erano stati foggiate in precedenza per svolgere compiti differenti, così fa la natura che si serve di strutture, che precedentemente erano adattate a un certo compito, per svolgerne un altro, ad esempio uno spuntone presente in certe specie non alate, utile per aumentare la superficie di refrigerazione del corpo, può essere stato cooptato per dar luogo ad un'ala. Per questo si parla di ex adattamento. Darwin aveva parlato di preadattamento.

In un modo analogo avrebbe potuto formarsi l'occhio che per la sua straordinaria organizzazione aveva dato sempre molto filo da torcere agli evoluzionisti, perché pareva impossibile considerarla casuale. Ora il processo di formazione dell'occhio a partire da un tessuto fotosensibile è stato simulato al computer e se ne è stabilita la possibilità. Non occorre dunque attribuire alla natura un'intenzionalità. Dunque anche ciò che a noi appare eccezionalmente ben organizzato può essere il frutto di un assemblamento di parti che prima svolgevano compiti diversi.

§ 3. I fondamentalisti darwiniani: la sociobiologia.

Fondatore della ***sociobiologia** può essere considerato l'americano **E.O. Wilson** (1929-2021), ma grande fama ha poi raggiunto l'etologo inglese **Richard Dawkins** (nato nel 1941) autore del ben noto *Il gene egoista* (1976). Per Dawkins è il gene a rappresentare l'unità fondamentale dell'evoluzione. Gli individui sono “macchine da riproduzione”, che mirano a conservare i propri geni tramandandoli. Lo sforzo di trasmettere i propri geni al maggior numero di discendenti sani (più del numero dei figli, conta la possibilità di farli arrivare all'età della riproduzione) spiegherebbe tutti i comportamenti animali e umani, ivi compresi i comportamenti “altruistici”. Sia la conformazione fisica che le modalità di comportamento degli esseri viventi attuali per i sociobiologi sarebbero esclusivamente il frutto della *selezione naturale*, che de-

terminerebbe sia la conformazione fisica sia i comportamenti sociali e le espressioni culturali umane. Essa assicurerebbe il miglior adattamento all'ambiente e la propagazione preferenziale degli individui e, nell'uomo, delle idee più idonee. Per questo i sociobiologi saranno chiamati "adattamentisti" o anche "fondamentalisti darwiniani".

Contro la psicologia adattamentista polemizzeranno a lungo i pluralisti, che pur non rifiutando affatto l'idea della selezione naturale, metteranno in ridicolo la pretesa dei sociobiologi di spiegare tutte le fattezze e tutti comportamenti degli esseri viventi, anche "il color rosa dei fenicotteri" con il loro valore per l'adattamento all'ambiente. Piuttosto che il frutto di un adattamento perfetto all'ambiente, gli esseri viventi appaiono come il risultato di "compromessi evolutivi" e risultano spesso molto lontani dall'essere perfettamente adattati all'ambiente.

§ 4. La discussione natura-cultura

La discussione circa il rapporto natura cultura terrà banco per molti anni. Era stato l'antropologo **E.B. Tylor** (1832-1917) a sostenere l'idea della natura umana come "tabula rasa", completamente plasmabile e plasmata da storia, società e cultura. *L'uomo è solo cultura e non natura*, affermava. A partire dagli anni Settanta a questa tesi si opporranno radicalmente i sociobiologi sostenendo la tesi opposta; ma che esistano **comportamenti innati** l'aveva già sostenuto con molto maggiore equilibrio il grande etologo **Konrad Lorenz** (1903-1989) e lo sosterrà il grande linguista **Noam Chomsky** (◀ Cap. 18) che, pur molto lontano dall'adattamentismo dei sociobiologi, sosterrà che esiste un organo innato (cioè frutto della selezione) del linguaggio umano. Il bambino impara troppo in fretta a parlare perché questo apprendimento possa essere attribuito in toto all'esperienza e all'ambiente culturale. *Esiste una "grammatica universale", che poi si articola nelle varie lingue grazie all'ambiente culturale.*

Per la psicologia evolucionistica, in sintesi, l'uomo è insieme natura e cultura o, piuttosto, la cultura fa parte della natura, e le due dimensioni interagiscono continuamente.

SCHEDA 6.

Le neuroscienze e la filosofia della mente

§ 1. Le neuroscienze e la questione della coscienza

Negli ultimi decenni del Novecento e nel primo ventennio del Duemila si assiste ad un grandioso sviluppo delle neuroscienze. Diventa centrale il problema dei rapporti fra coscienza e cervello e nascono problemi inquietanti e di difficile soluzione. Come può emergere la coscienza di sé dalla materia grigia contenuta nel cervello? La coscienza ha la capacità di influire sul cervello o è solo un epifenomeno, cioè una conseguenza secondaria delle reazioni chimiche che avvengono nel cervello? Chi comanda, il cervello o la coscienza? L'uomo è fornito di libero arbitrio o la libertà è solo un'impressione soggettiva? È possibile salvare l'idea del libero arbitrio all'interno di una visione naturalistica dell'uomo? Sono questi alcuni dei problemi più coinvolgenti presenti nei dibattiti attuali.

1. Nel 1964 la Pontificia Accademia delle Scienze dedicò al rapporto cervello-coscienza una settimana di studi coordinati dal medico e fisiologo **John Eccles**. Egli, cattolico, era sostenitore di una concezione dualistica di tipo cartesiano. Al convegno egli ribadì la sua posizione facendo appello a forze extranaturali. *Esisterebbero delle specie di unità mentali, gli "psiconi", separate dalle cellule nervose, ma capaci di influenzare la possibilità di rilascio di neurotrasmettitori.* Eccles scriverà insieme a Popper un libro diventato famoso: *L'io è il suo cervello*, la cui tesi per altro saranno in pochi fra i neuroscienziati a condividere.

Il convegno non arrivò a conclusioni condivise e tuttavia segnò un punto di svolta nel dibattito su cervello e coscienza.

Una posizione significativa è l'**emergentismo**. Essa afferma che *una coscienza non può darsi se non in un cervello, ma che, anche se la coscienza è vincolata alla struttura del cervello e alla sua organizzazione funzionale, essa è capace*

di svolgere una funzione causale sul cervello stesso. La coscienza **emergerebbe** dalla materia incosciente nel momento in cui questa raggiunga un certo livello di complessità e organizzazione. **Michael Gazzaniga**, (nato nel 1939) in *Chi comanda?* (2013) prende le mosse dalla teoria dell'indeterminazione di Heisenberg e dalla teoria dei quanti, per cui le leggi che riguardano il mondo subatomico non sono le stesse che governano il mondo macroscopico. Gazzaniga pensa che allo stesso modo nel passaggio dalla non-vita alla vita e dalla vita alla coscienza **emergano** nuove leggi e nuove regole. La materia vivente si distingue dalla materia inorganica per la sua capacità di reduplicarsi ed evolvere, caratteri assenti nel mondo inanimato. E questo senza che le leggi fisiche e chimiche del livello inferiore cessino di valere. *La vita rispetto alla non vita, rappresenta*, egli afferma, *un nuovo livello dell'esistente, che certo non viola le leggi che vigono nel mondo inanimato, ma presenta caratteri e leggi proprie rispetto al livello precedente.* Non è possibile spiegare i livelli superiori riconducendoli a quelli inferiori né prevedere la nascita dei primi sulla base dei secondi. Ma è dall'evoluzione che è nata la capacità del sistema nervoso di trasmettere e produrre simboli, non da fattori extranaturali.

2. Il neurobiologo portoghese **Antonio Damasio** (nato nel 1944) nel suo famoso libro *L'errore di Cartesio* (1994) afferma l'assoluta dipendenza dell'attività mentale dall'emotività e dalle emozioni primarie. Critica perciò severamente Cartesio che aveva attribuito le emozioni al corpo inteso come sostanza distinta dalla mente e aveva identificato la mente con l'anima pensante. La mente, afferma Damasio, deve essere correlata con un organismo intero, in possesso di un cervello e di un corpo integrati e in piena interazione con un ambiente fisico e sociale. *Fra l'agire razionale e la funzionalità emotiva esiste un intreccio indissolubile.*

Damasio era stato colpito dallo storico caso di un individuo che aveva avuto il cranio trapassato da un palo di ferro. Sopravvissuto, era ancora in grado di parlare, di ricordare persone e avvenimenti, di risolvere problemi anche di natura astratta, ma in realtà qualcosa era profondamente cambiata nella sua personalità. Egli non era più in grado di organizzare la sua vita, di attenersi alle regole etiche e alle convenzioni sociali acquisite in precedenza, di prendere delle decisioni ponderate, di fare progetti per il futuro. Solo decenni dopo, con l'esame di casi simili e la scoperta delle *localizzazioni cerebrali*, si incominciò a capire cosa era successo: egli aveva perso la capacità di provare emozioni. Ecco l'errore di Cartesio: la ragione non può agire indipendentemente dall'emotività, né la mente dal corpo. ***La coscienza nasce dalle emozioni.***

Secondo l'ipotesi dei neuroscienziati *l'esperienza cosciente è la sensazione generata da più moduli dotati di una specifica e ben specializzata capacità*: la coscienza non ha la sua sede nell'emisfero sinistro, quello della parola, come voleva Eccles, ma i suoi moduli sono distribuiti in tutto il cervello. Infatti anche nelle lesioni più devastanti, qualunque parte del cervello riguardino,

la coscienza difficilmente vien meno. I moduli funzionano in modo autonomo, afferma Gazzaniga. “Benché le sensazioni coscienti sembrino formare un tutt’uno con il nostro sé, prendono forma grazie a tali sistemi indipendenti.” Osserva ancora Gazzaniga in *La coscienza è un istinto* (2019): “La persistenza della coscienza è dovuta proprio al numero grandissimo di moduli; quando un percorso viene danneggiato si trova un canale alternativo”.

Secondo Damasio “non vi è un singolo meccanismo che spieghi l’**emergere** della coscienza nel cervello: nessun singolo dispositivo, nessuna singola regione o caratteristica [del cervello] ... non più di quanto una sinfonia possa essere suonata da un unico musicista o da un piccolo gruppo...”

Come arriviamo, ci si chiede, ad avere la *sensazione di un sé, unico e integrato*, pur essendo costituiti da una miriade di moduli autonomi? Spiegare perché ci sentiamo così integrati, padroni delle nostre decisioni, resta uno dei problemi aperti della neurobiologia.

3. Anche il problema del tempo, che da Agostino all’oggi è sempre stato fonte di dibattiti accesi, è attualmente argomento di moltissimi studi da parte di fisici e neuroscienziati.

Parecchi neuroscienziati, fra cui il neuropsicologo americano **Dean Buonomano** (nato nel 1965), autore del libro *Il tuo cervello è una macchina del tempo* (2008), ritengono che il tempo sia un’invenzione umana e che il cervello stesso sia una “macchina del tempo”. Per Buonomano il cervello umano è un sistema complesso che non solo è in grado di percepire il tempo, ma addirittura lo crea; è *il nostro cervello che costruisce il senso del flusso cronologico e consente simulazioni mentali di eventi futuri e passati*. Ma il problema del tempo così come lo affrontano le neuroscienze rimanda, come dentro a un insieme di scatole cinesi, a problemi più grandi. Per il fisico **Carlo Rovelli** (nato nel 1956) “*la natura del tempo resta il mistero forse più grande*. Strani fili lo legano agli altri grandi misteri aperti: la natura della mente, l’origine dell’universo, il destino dei buchi neri, il funzionamento della vita. Qualcosa di essenziale continua a riportare alla natura del tempo.”

4. Gli studi di neuroscienze hanno appurato che non solo *percepiamo in maniera cosciente solamente una piccola parte dei segnali sensoriali che ci bombardano*, ma *quando lo facciamo ciò avviene con un certo ritardo*. La durata di questo periodo cieco può persino superare il mezzo secondo quando l’input è molto debole. Anche se a noi sembra di vivere le cose in diretta, in realtà la nostra è una cronaca in differita, come mostra Gazzaniga. Interviene quello che viene chiamato il **modulo interprete**, che risiede nell’emisfero sinistro, sede delle operazioni razionali. Esso fornisce una spiegazione degli eventi e costruisce la nostra storia personale unendo i diversi aspetti della nostra esperienza in una totalità coerente.

Ma questa operazione richiede tempo. L’interprete dà una spiegazione sensata di quello che è già avvenuto. Per esempio, noi facciamo un balzo indietro,

e solo dopo ne prendiamo coscienza e spieghiamo l'evento con il fatto di aver visto un serpente. Noi siamo convinti che è stata la vista del serpente a farci fare un balzo indietro, in realtà questa è solo la spiegazione razionale che dà degli eventi il nostro *interprete*. La stessa cosa si verifica quando ritiriamo la mano dal fuoco. *Le nostre azioni sono fatte e finite prima che il cervello ne diventi consapevole*. L'interprete può anche essere ingannato: nei casi dei pazienti con lesioni gravi inventa spiegazioni razionali anche di eventi la cui causa reale è restata fuori della loro coscienza. L'interprete non smette mai di chiedersi *perché* e quando non lo trova lo inventa.

5. Benjamin Libet (1916-2007), alla fine del secolo scorso, stimolando il cervello di un paziente sveglia durante un'operazione chirurgica, aveva scoperto che c'era un intervallo fra la stimolazione dell'area corticale collegata con la mano e il momento in cui il paziente era cosciente di una sensazione sulla mano. Strumenti più sofisticati hanno permesso di sapere in anticipo come avrebbero agito persone a cui era stato chiesto di svolgere un compito semplicissimo: premere un tasto del computer a loro arbitrio quando volevano. Ben prima che il tasto fosse premuto molti neuroni cambiavano il loro livello di attività. Esaminando l'attività di una popolazione di neuroni risultò possibile prevedere con una precisione dell'80 per cento, ben 900 millisecondi prima che il tasto fosse premuto, se il paziente stava per muovere il dito. Era possibile prevedere che il soggetto stava per premere il tasto prima che il soggetto stesso fosse consapevole di accingersi a farlo!

Esperimenti come questo sembrano confermare l'opinione degli **eliminativisti**, secondo cui la coscienza e la mente stessa sono concetti superflui, di cui possiamo fare a meno.

Questi esperimenti sono stati oggetto di molte discussioni. Il già citato **Dean Buonomano** osserva che le decisioni prese in questi esperimenti erano estremamente semplici. Decidere di muovere un dito non è lo stesso che decidere se accettare una proposta impegnativa di lavoro: qui è da pensare che nella decisione intervenga una miscela di processi neurali sia inconsci che coscienti. *Anche se è certo che le nostre azioni sono precedute da tutta un'attività che avviene nel cervello a nostra insaputa, questo non significa che la coscienza sia inefficace*. Se azioni improvvise e rapide, i cosiddetti reati d'impulso, si possono anche ritenere automatiche, prive di una chiara intenzionalità, e altre diventano automatiche dopo molte ripetizioni, come la guida dell'automobile, questo non implica che la coscienza non sia indispensabile in azioni più complesse e che si svolgono nel tempo. Del resto, osserva **Edoardo Boncinelli**, la coscienza deve essere stata favorita dalla selezione naturale per la sua utilità per l'individuo e per il gruppo. Essa, nel suo lentissimo affermarsi dalle origini più lontane e misteriose dei viventi fino all'uomo, non può non aver rappresentato un vantaggio selettivo di primaria importanza, assicurando possibilità nuove e straordinarie. Con la comparsa della memoria e del

linguaggio la coscienza ha reso possibile all'uomo associare la pianificazione delle sue azioni.

§ 2. Le neuroscienze: il libero arbitrio e la responsabilità personale nella società

1. Molti problemi restano necessariamente aperti, in primo luogo il problema del libero arbitrio. Essere coscienti di sé e delle proprie azioni, saperle pianificare significa davvero essere dotati di libero arbitrio? *Disporre del potere di agire o non agire secondo la propria volontà significa che la volontà sia sottratta ai vincoli naturali, come pretendeva Cartesio?*

Buonomano propone una definizione più restrittiva di libero arbitrio: il **libero arbitrio** sarebbe *la capacità di agire in assenza di costrizioni esterne*. Questa definizione, molto vicina all'idea di libertà sostenuta da **Spinoza**, non esclude per nulla che le azioni dell'uomo dipendano da cause determinanti; noi semplicemente ignoriamo da quali cause siamo determinati ad agire nel modo in cui agiamo.

Gazzaniga tenta un'altra via. Come la vita emerge dalla non-vita e la mente dal nostro cervello, così le società *emergono* dal rapporto fra individui: anche le società rappresentano un nuovo livello fornito di nuove norme. Le società rappresentano dei sistemi complessi non riducibili agli individui che le compongono e caratterizzate da leggi proprie. Ed è a questo livello che fa la sua comparsa l'idea della libertà e della *responsabilità delle proprie azioni verso gli altri*, insieme alla coscienza e al senso del tempo indispensabile per proiettare mentalmente nel futuro e progettare cooperativamente le nostre azioni. Per un individuo singolo considerato isolatamente non avrebbe senso chiedersi se è libero o no.

2. Le interazioni sociali complesse dipendono dalla nostra capacità di capire gli stati mentali degli altri. Getta una luce su questa capacità una delle più importanti scoperte delle neuroscienze del XX secolo, la scoperta dei cosiddetti **neuroni specchio**, fatta negli anni Novanta da **Giacomo Rizzolatti** (nato nel 1937) e colleghi. I neuroni specchio si attivano in noi quando la persona che noi stiamo guardando compie un'azione – come ad esempio portarsi alla bocca una tazzina di caffè, o saltare per la gioia, o asciugarsi il pianto – e sono gli stessi, sorprendentemente, che si sono attivati nella persona guardata. È la loro presenza che ci consente di comprendere le emozioni altrui e di prendervi parte intimamente.

I neuroni specchio riguardano tutte le parti del corpo e sono legati ai movimenti e all'azione. Senza movimento non c'è comunicazione. Come sostiene Damasio, *la mente opera solo in connessione con l'intero corpo, con le emozioni, con i movimenti corporei. Sono questi i tramiti dei rapporti sociali*.

3. Senza intendere la libertà come un dato metafisico e extranaturale, il sentimento della libertà e della responsabilità individuale è presente e indispensabile in una qualunque struttura sociale.

La **responsabilità** in ultima analisi, dice ancora Gazzaniga, si può considerare come un contratto fra persone piuttosto che una proprietà del cervello, e il determinismo, in questo contesto, perde di significato. *Se anche il cervello è una macchina*, il cui funzionamento è in parte non piccola ormai noto, *ciò non toglie*, conclude, *che la persona sia responsabile delle proprie azioni*. “La scienza non distrugge concetti che la filosofia ha impiegato secoli a studiare e definire; la scienza dialoga con la filosofia e l’etica, per donare a quei concetti nuovi significati, nel tentativo di dare un senso a ciò che siamo.”

SCHEDA 7.

Intelligenza artificiale

§ 1. Una prima definizione di IA

Quando si utilizza un motore di ricerca su internet, si gioca a un gioco elettronico o si utilizza un traduttore automatico, si usano applicazioni dell'**intelligenza artificiale** (IA).

L'intelligenza artificiale è (secondo una definizione corrente) il possesso dell'intelligenza o l'esercizio del pensiero da parte di macchine (ad esempio i computer). Gli sforzi in questo campo mirano alla costruzione di persone artificiali – o almeno di creature artificiali che, in contesti idonei, *sembrano* essere persone. Dal punto di vista filosofico, la domanda principale dell'intelligenza artificiale è, come scrisse il matematico britannico Alan Turing, “può una macchina pensare?”

Il termine “intelligenza artificiale” fu coniato nel 1956 a una conferenza sponsorizzata dal Dipartimento della Difesa degli Usa tenutasi al Dartmouth College. Ma l'idea non era nuova. Ad esempio, in un famoso articolo del 1950, Turing sostenne che la domanda “può una macchina pensare?” dovrebbe essere sostituita con la domanda “può una macchina non essere linguisticamente distinguibile da un essere umano?” Turing propose quello che venne chiamato il “**Test di Turing**”, nel quale una persona e un computer vengono posti in stanze sigillate, e un giudice umano, all'oscuro di quale delle due stanze ospiti quale concorrente, pone domande ad entrambi. Se, sulla base delle risposte, il giudice non può determinare in più della metà dei casi quale stanza ospiti quale giocatore, si può dire che il computer abbia superato il test.

Per gli scienziati informatici Stuart Russell e Peter Norvig, la **scienza dell'intelligenza artificiale** *si dedica alla costruzione di agenti intelligenti, che da input di percezioni dall'ambiente esterno producono comportamenti (azioni)*. Le azioni che possono essere compiute da un agente artificiale crescono in

complessità. Si inizia con i riflessi di reazione a uno stimolo, continuando con la capacità di riflettere internamente il mondo esterno, di fare previsioni, di partecipare a giochi con regole fisse (come gli scacchi), di fare deduzioni, di considerare probabilità, di imparare, leggere, comunicare...

La scienza dell'IA misura tali progressi guardando agli animali e agli esseri umani, individuando in essi capacità mentali e vedendo se queste capacità possono essere meccanizzate. Le macchine adesso fanno cose fatte in precedenza solo dagli animali: attività che dimostrano un certo livello di intelligenza, come ad esempio, ricerca, rilevamento e tracciamento di oggetti – prove di intelligenza artificiale di livello base. Ma fanno anche cose fatte in precedenza solo da esseri umani, e ritenute segno di intelligenza di alto livello: fare scoperte matematiche, giocare, pianificare, imparare – prove evidenti di intelligenza artificiale a livello umano.

I pensatori contemporanei distinguono tra intelligenza artificiale “forte” e “debole” sulla base dei diversi obiettivi che queste due versioni si pongono. L'**intelligenza artificiale “forte”** cerca di creare *persone artificiali*: macchine che hanno tutti i poteri mentali che abbiamo, inclusa la coscienza. L'**intelligenza artificiale “debole”** cerca invece di costruire macchine per l'elaborazione delle informazioni che semplicemente *sembrano* avere l'intero repertorio mentale degli esseri umani.

§ 2. L'apprendimento automatico

Può una macchina imparare? Un campo di ricerca mira a “insegnare” alle macchine a *usare la logica*. I formalismi e le tecniche dell'intelligenza artificiale basati sulla logica hanno raggiunto un alto livello di maturità, tanto da poter essere utilizzati per progettare software molto complessi.

Le applicazioni dell'intelligenza artificiale si sono ampliate grandemente grazie all'invenzione di nuovi algoritmi nel campo dell'**apprendimento automatico**. L'apprendimento automatico è la *capacità dei programmi di computer di automodificarsi e sviluppare le proprie abilità*. Nell'apprendimento automatico, i sistemi migliorano le proprie prestazioni su un'attività con ripetute esperienze di quell'attività, o quando vengono forniti di esempi di prestazioni ideali. Le tecniche di apprendimento automatico hanno trovato applicazione nei **programmi di gioco**, in cui il gioco migliora con l'estrazione di dati (*data mining*, la scoperta di modelli e regolarità nella massa di informazioni). Gli algoritmi dell'apprendimento automatico sono utilizzati nei sistemi di riconoscimento vocale, nei filtri antispam, nei sistemi di rilevamento delle frodi online, nei sistemi di raccomandazione pubblicitaria dei prodotti, ecc.

Algoritmi di apprendimento automatico sono utilizzati anche nella ricerca scientifica. Ad esempio, tecniche di apprendimento automatico sono applicate

per analizzare grandi volumi di dati generati dagli acceleratori di particelle. Il CERN di Ginevra, il più grande laboratorio al mondo di fisica delle particelle, genera un petabyte (1.000.000.000.000.000 byte) al secondo, e per filtrare e analizzare questa mole di dati vengono utilizzati algoritmi statistici che hanno origine nell'intelligenza artificiale. Applicazioni dell'intelligenza artificiale hanno permesso di risolvere problemi matematici che avevano resistito a lunghi tentativi di soluzione.

Negli ultimi anni c'è stata un'esplosione di dati generati sia dall'uomo che dalle macchine, ad esempio, testi, dati numerici, immagini e video. Ciò ha dato vita a un vasto settore che applica tecniche di intelligenza artificiale per ottenere informazioni da così enormi masse di dati.

Uno dei campi di applicazione più visibili, in cui l'intelligenza artificiale ha registrato grandi successi, è il recupero di informazioni su Internet tramite motori di ricerca. Un altro è il riconoscimento di modelli – ad esempio il riconoscimento di impronte digitali, del volto, della voce, della grafia. Inoltre diverse società e laboratori di ricerca hanno iniziato a sperimentare su strade pubbliche **automobili a guida autonoma**.

§ 3. Una critica della definizione di IA

Mentre la posizione teorica prevalente interpreta l'intelligenza artificiale come un ampliamento e miglioramento dell'intelligenza umana accompagnata da attività decisionale autonoma, il filosofo **Luciano Flòridi** (nato a Roma nel 1964) propone un'altra visione.

Secondo Flòridi, docente di filosofia informatica ed etica dell'informazione e direttore del *Digital Ethics Lab* di Oxford, la questione dell'etica digitale deve partire da una determinazione di cosa sia effettivamente l'intelligenza artificiale. Di solito si pensa che sia un'attività cognitiva, mentre essa deve essere ripensata come una *forma di azione*. L'intelligenza artificiale, dice Flòridi, è spesso concepita come un matrimonio, un'unione felice tra ingegneria e biologia, un'intelligenza ingegnerizzata, mentre essa si è invece sviluppata attraverso un divorzio tra la *capacità di agire in vista di un fine* e l'*intelligenza*, cioè **la capacità di ragionare e scegliere tra scopi diversi**. Di fatto l'intelligenza artificiale agisce a intelligenza zero ma fornisce grandi risultati come mezzo per risolvere determinati problemi. Il robot che taglia l'erba, il termostato, il telefonino che gioca a scacchi sono tutti esempi di tale attività finalizzata. *L'intelligenza artificiale è una rivoluzione nella capacità di agire con successo in vista di fini dati ma senza intelligenza*. Infatti essa si limita a elaborare una grande massa di dati, ma senza autonomia decisionale.

Dunque, sorge un problema etico quando un potere intelligente *umano*, di proprietà di un'azienda privata o di un ente pubblico, controlla l'enorme

quantità di dati che l'AI accumula meccanicamente, mentre *noi, che usiamo ingenuamente le sue straordinarie capacità, abbiamo rinunciato all'uso della nostra intelligenza critica*. Ad esempio, se non ci si prende cura della privacy, l'intelligenza artificiale, che ha una potenza di risoluzione di problemi mai vista prima, rende disponibile ad altri un'enorme serie di informazioni, che potrebbero essere usate senza trasparenza, a scopo pubblicitario o a scopo di dominio. L'intelligenza artificiale, come grande motore di azione, può moltiplicare sia le opportunità che i rischi.

§ 4. Un critico radicale dell'IA: Evgeny Morozov

Le aziende della Silicon Valley promettono abbondanza, prosperità, riduzione delle disparità e una nuova società in cui tutto sarà condivisibile e accessibile. Ma a molti sociologi critici è sorto il dubbio che Google, Facebook, Twitter (oggi X), Amazon e compagni siano piuttosto l'ultima incarnazione del capitalismo liberista (mascherato dietro le suadenti parole della rivoluzione digitale) e l'ennesima versione dell'accentramento di potere economico e politico nelle mani di pochi. Secondo il sociologo **Evgeny Morozov** (nato nel 1984 in Bielorussia e docente a Stanford) in tutto questo di democratico, rivoluzionario e "smart" c'è ben poco. C'è invece, secondo lui, una merce svenduta sull'altare del profitto: i nostri dati personali, la nostra privacy e soprattutto la nostra libertà.

Morozov è un sociologo con una formazione filosofica, che conosce la Scuola di Francoforte, si ispira a molte idee di Foucault, e cita filosofi come von Hayek, Deleuze e Habermas. I titoli delle sue opere sono già indicativi: *The Net Delusion: the Dark Side of Internet Freedom*, 2011 (trad.it. *L'ingenuità della rete: il lato oscuro della libertà di internet*, Codice, 2018), *Contro Steve Jobs: la filosofia dell'uomo di marketing più abile del XXI secolo*, Codice 2012). Morozov critica l'ingenua fede nella tecnica, per cui il diffondersi di tecnologie intelligenti ("smart"), alimentate dai cosiddetti "big data", è stato accolto esclusivamente come un progresso, con importanti effetti positivi sulla qualità della vita e sulla cultura democratica. Certo, grazie a sensori e ad algoritmi, molti processi politici su piccola scala, specialmente a livello locale e urbano, possono essere migliorati, persino automatizzati. Quello che non è stato preso in considerazione, dice Morozov, è l'assunto più profondo e nascosto – riguardante la natura stessa della vita politica – che è sotteso a tali tecnologie intelligenti e guidate dall'intelligenza artificiale.

Grazie a tali tecnologie abbiamo una padronanza quasi totale degli effetti immediati di vari problemi, ma poco interesse ad affrontarne le cause ultime. *Ciò favorisce un atteggiamento poco riflessivo e poco critico che comporta profonde implicazioni a lungo termine per la nostra vita politica*. Morozov distingue il

nuovo “Stato algoritmico”, quello cioè che impiega i sistemi di controllo dell’IA e che segue i principi neoliberisti, dallo Stato Sociale che cerca di individuare le cause dei problemi sociali e di combatterle. Per lo Stato algoritmico le minacce future possono rimanere completamente sconosciute nella loro dinamica causale, poiché i nuovi programmi neoliberisti di assistenza sociale considerano i poveri responsabili, e cioè causa principale, della loro povertà e forniscono loro tutte le informazioni necessarie per migliorare la loro gestione economica, mentre controllano il loro comportamento attraverso gli algoritmi (cfr. E. Morozov, *Silicon Valley. I signori del silicio*, Codice 2016, p. 72 e segg.).

Inoltre, permettendo di “estrarre” i dati personali degli utenti, l’intelligenza artificiale pone rischi alla privacy (come del resto emerge anche dal discorso di Floridi). Secondo Morozov, “i dati rilasciati senza consapevolezza da parte degli utenti hanno consentito sia di vendere prodotti in modo sempre più personalizzato, sia di migliorare i sistemi dell’intelligenza artificiale” (da <https://www.reportdifesa.it/intelligence-evgeny-morozov-al-master-dell-universita-della-calabria-la-democrazia-insidiata-dal-potere-del-mondo-digitale-covid-19-potra-rappresentare-unoccasione-giganti/>, 23 marzo 2020). Secondo lui, se lasciassimo tutto nelle mani delle piattaforme digitali, tra pochi anni le multinazionali di Internet potranno prevalere sulla politica, gestendo direttamente servizi pubblici, come la sanità, i trasporti e l’educazione.

Già nel 2018 Morozov individuava nel predominio nel settore dell’I.A. il “campo di battaglia” in cui si sta giocando l’egemonia a livello globale, come mostravano i massicci investimenti da parte di fondi sovrani come quelli della Cina e di Singapore e da parte delle principali multinazionali del digitale (cfr. <https://www.key4biz.it/evgeny-morozov-e-la-falsa-democrazia-su-internet-siamo-tutti-profilati/218178/>, 10 aprile 2018).

§ 5. La “stupidità dell’IA” e la sua utilità per i suoi gestori

Morozov, non diversamente da Floridi, demitizza l’espressione “Intelligenza Artificiale”. L’IA non è comparabile all’intelligenza umana. “L’intelligenza umana non è ad una sola dimensione. Si fonda su ciò che lo psicoanalista cileno Ignacio Matte Blanco chiamava bi-logica: una fusione della logica statica e senza tempo del ragionamento formale e della logica contestuale e eminentemente dinamica dell’emozione. Il primo cerca le differenze; il secondo corre a cancellarle.” Morozov porta l’esempio dell’orinatoio, che Marcel Duchamp espose ironicamente come opera d’arte intitolandolo *Fontana*. “La mente di Marcel Duchamp sapeva che l’orinatoio è qualcosa che concerne il bagno; il suo cuore no. La bi-logica spiega come raggruppiamo le cose del mondo in modi nuovi e ricchi di intuizione. Lo facciamo tutti, non solo Duchamp. L’intelligenza artificiale non arriverà mai a questo obiettivo

perché le macchine non possono avere un senso del passato, del presente e del futuro, ma piuttosto una semplice conoscenza”. Poiché non provano emozioni, le macchine rimangono intrappolate nella sola logica formale.

La concezione del necessario intreccio tra la logica formale analitica, che distingue, e quella emotiva, che è olistica e sintetica, non è naturalmente del solo Matte Blanco: idee simili le abbiamo trovate in Nietzsche, in Dilthey, in tutta filosofia dell'esistenza e da ultimo in Morin (◀ Cap. 20 § 8). Morozov in particolare la usa per criticare l'apparato ideologico delle aziende della Silicon Valley. Per lui infatti “il pericolo di continuare a usare il termine ‘intelligenza artificiale’ è che rischia di convincerci che il mondo procede secondo un solo tipo di logica: quello del razionalismo eminentemente cognitivo e a sangue freddo. Molti nella Silicon Valley lo credono già e sono impegnati a *ricostruire il mondo in modo da informarlo secondo quella convinzione*” (citazioni tratte da <https://www.nytimes.com/2023/06/30/opinion/artificial-intelligence-danger.html>, traduzione nostra).

Non si tratta però semplicemente di un'ideologia da propagandare: le aziende digitali di Internet hanno generato i social come nuove **istituzioni sociali**, che entrano nella nostra vita quotidiana (Habermas direbbe: nel nostro mondo della vita). Mentre le istituzioni precedenti (Morozov cita la biblioteca, il museo, l'ufficio postale) sono sorte grazie ad una molteplicità di attori e di interventi (pubblici e privati, spontanei e programmati, collettivi ed individuali), *le nuove istituzioni digitali social nascono sempre dall'interazione degli stessi elementi: utenti, piattaforme, inserzionisti e sviluppatori di app*. Gli utenti intervengono come semplici individui, privati e separati, ma congiunti essenzialmente da una piattaforma e dalle sue app, che appartengono ad aziende che hanno fini di profitto, il quale alla fine deriva in massima parte dagli inserzionisti, interessati a convincere il pubblico a consumare il loro prodotto.

Morozov sottolinea in sostanza il fatto che siamo diventati incapaci di vedere che la tecnologia digitale attuale non è semplicemente scienza applicata, ma *una potente istituzione politica per trasformare altre istituzioni* – e questo costituisce il problema più grande per la democrazia (cfr. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/15/privacy-activists-fight-big-tech>).

A queste preoccupazioni al livello della filosofia sociale e politica aggiungiamo la considerazione di alcuni fatti che hanno inquietato non solo Morozov, ma anche alcuni attenti giornalisti di inchiesta. Si tratta delle conseguenze dell'uso dei **bot**. Bot, abbreviazione di robot, è il termine con cui si indica *un programma che ha accesso agli stessi sistemi di comunicazione e interazione con le macchine usati dagli esseri umani*. I bot possono fare un'infinità di cose, dal rispondere a messaggi in modo automatico a creare reti per intrufolarsi nei computer altrui o compromettere siti (come fanno gli hacker).

I bot stanno influenzando grandemente l'opinione pubblica e la politica. *Funzionano nei social e nei blog, simulando false identità, false idee e false*

notizie (fake news), dando l'idea che certe idee siano seguite da molte persone, *simulando così false maggioranze d'opinione*. E vengono usati particolarmente in campagne elettorali. Secondo una stima, circa un quinto dei *tweet* relativi alle elezioni presidenziali del 2016 negli Stati Uniti è stato pubblicato da bot. Lo stesso vale per circa un terzo di quelli relativi al voto sulla Brexit dello stesso anno in Inghilterra. Un rapporto del 2019 dell'Oxford Internet Institute ha trovato prove dell'utilizzo di bot per diffondere propaganda in 50 paesi, inclusa l'Italia.

SCHEDA 8.

Multiculturalismo e interculturalismo

§ 1. Il multiculturalismo nello Stato democratico

Il problema del multiculturalismo, che significa prima di tutto molteplicità di culture, lingue e religioni, è presente da sempre in paesi come gli Usa e il Canada, in cui si trovano antiche culture indigene e in cui si sono susseguiti numerosi cicli di immigrazione (tra cui l'immigrazione forzata degli schiavi negli Stati del Sud). È un fenomeno più recente per Francia, Inghilterra e Germania, che è diventato veramente significativo solo quando nel secondo dopoguerra, con la ripresa dell'industrializzazione, gli immigrati hanno cominciato ad arrivare dalle ex-colonie e dalla Turchia. Ancora diverso è il caso dell'Italia, in cui la prima immigrazione dall'estero è avvenuta ai tempi della nostra deindustrializzazione degli anni Ottanta (tempi che, per i paesi di origine degli immigrati, corrispondevano tra l'altro a forti pressioni dell'economia globale sulle loro condizioni di vita).

Le ondate migratorie più recenti sono collegate ad altre **grandi paure** contemporanee. Si tratta infatti di veri e propri **profughi** della miseria estrema indotta dalla crisi economica globale, della "guerra mondiale a pezzi" (secondo l'espressione di papa Francesco) e del cambiamento climatico. In queste circostanze l'Unione Europea si è meritata la qualifica di "fortezza Europa" (come la chiama Bauman) per l'indisponibilità all'accoglienza di questi profughi, delle cui condizioni la sua politica estera ed economica è in buona parte responsabile, come naturalmente anche quella degli Usa.

Ma qui non tratteremo il problema **etico** della mancata solidarietà ma affronteremo quello della **giustizia** e della **democrazia** nel rapporto tra lo Stato e le diverse culture all'interno delle società multiculturali, che già dalla fine del secolo scorso è stato ampiamente dibattuto dai filosofi.

Potremmo distinguere quattro posizioni:

1) Il riconoscimento di diritti collettivi alle diverse culture, intese come entità separate dentro lo Stato liberale; 2) il rifiuto dei diritti collettivi e il riconoscimento dei diritti culturali solo dei singoli; 3) la difesa dell'esistenza e della permanenza delle diverse culture, riconoscendo loro certi diritti collettivi, senza però che questo limiti i diritti individuali, e rifiutando le culture intolleranti; 4) l'accoglienza dello straniero accettando integralmente la sua diversità.

1. Secondo l'australiano di origine malaysiana **Chandran Kukathas**, l'americano **William Galston** e altri, alle comunità culturali minoritarie va concesso il *diritto di educare i figli in scuole separate secondo le proprie tradizioni e modi di vita*, insegnando la loro concezione del **bene** e della "**vita buona**", e di restare separate dalle altre comunità. Per Kukathas, liberale hayekiano, l'educazione non è compito dello Stato, che si deve limitare a garantire la tolleranza reciproca e il diritto dei singoli a uscire dalla propria comunità. Galston ritiene invece che lo Stato liberale debba fornire a tutti un minimo di educazione civica sulle regole democratiche, escludendo però dall'educazione la nostra filosofia (che da Socrate in poi critica l'idea di tradizione e di comunità chiusa e può risultare disgregante per quelle comunità).

2. John Rawls (◀ Cap. 19, § 8.2) ritiene che i singoli, e solo i singoli, abbiano diritto al riconoscimento e al rispetto della loro diversità culturale, ciò che significa che nessuna entità culturale collettiva (etnica, religiosa, ecc.) può avanzare rivendicazioni nei confronti dello Stato. I criteri di giustizia formulati da Rawls sono, nelle intenzioni dell'autore, *validi a livello politico, indipendentemente da qualunque concezione del bene e della vita buona*, e sono accettabili da individui di qualunque cultura, purché tolleranti e rispettosi della legge. Il suo "liberalismo politico" (che appunto non va al di là del semplice comportamento pubblico) "chiede solo che l'educazione dei bambini comprenda la *conoscenza dei loro diritti civili e costituzionali*". Tale conoscenza potrebbe certo avere la conseguenza indiretta di interessare i cittadini alla giustificazione filosofica del diritto alla critica delle tradizioni, tipico della cultura illuministica occidentale, come è stato obiettato a Rawls. Ma tale scopo, in linea di principio, non è nelle intenzioni di questa educazione politica, che intende rispettare le diverse tradizioni.

3. I communitarians, come abbiamo visto, sottolineano l'importanza della comunità per la salvaguardia del legame sociale e per la partecipazione alla vita dello Stato. Essi, pur con cautela, ritengono che lo Stato debba direttamente tutelare le comunità culturali come entità particolari, facendo leggi specifiche a tale scopo. Per il canadese **Charles Taylor** non si tratta solo di difendere i diritti degli individui oggi viventi, ma, in certi casi, di tutelare la persistenza nelle future generazioni di una certa cultura. Da ciò deriva, ad esempio, la sua giustificazione dell'obbligo di iscrivere i figli alle scuole francesi per le famiglie del Québec (Stato francofono della Federazione del Canada); così come il diritto delle popolazioni indigene alla tutela della propria cultu-

ra. La diversità culturale viene intesa da Taylor come una risorsa, così come la diversità biologica.

In uno spirito analogo, negli Usa lo Stato federale ha tentato in vari modi di tutelare (con risultati controversi) i gruppi discriminati degli afroamericani, degli omosessuali e delle donne. Nel 1971 la Corte Suprema, constatando l'esistenza di fatto della segregazione scolastica dei neri, che non frequentavano le scuole dei bianchi, invitò le autorità a promuovere scuole miste spostando gli allievi con l'autobus in modo da mescolare le diverse componenti "razziali". Questa politica ha incontrato molte difficoltà e suscitato proteste dei bianchi, per cui col tempo è diventata sempre meno efficace soprattutto negli Stati del sud. Egualmente hanno suscitato proteste le quote fisse per le minoranze e per le donne in determinate istituzioni. Inoltre, in uno spirito simile a quello dei comunitarians, si è cercato di tutelare attraverso leggi e regolamenti il rispetto per le minoranze, che è la base minima del loro **riconoscimento** come persone. Si è cercato di imporre il linguaggio e il comportamento *politically correct*, cioè quelli che evitano atteggiamenti, allusioni e termini discriminatori o spregiativi.

La femminista americana **Nancy Fraser** (◀ Scheda t. 1 sul femminismo) ha però criticato la concentrazione sproporzionata delle femministe e degli attivisti dei gruppi discriminati sul tema del riconoscimento. Per lei la prevalenza del pensiero liberale individualista ha portato molte femministe e attivisti lgbt (lesbiche, gay, bisessuali, transessuali e transgender) a insistere sui temi del riconoscimento, della non-discriminazione e, per le donne, delle quote rosa, *a scapito dei temi della giustizia sociale ed economica*, che riguardano le donne più povere delle minoranze afroamericane o latinoamericane, la cui povertà è a sua volta risultato della discriminazione. In un dibattito con il filosofo tedesco francofortese **Axel Honneth**, Fraser ha messo in rilievo che la considerazione filosofico-politica della giustizia deve bilanciare i due distinti temi del diritto al **riconoscimento** e della **ridistribuzione della ricchezza** a beneficio di chi è sfruttato dal sistema capitalistico, comprese le donne che svolgono a casa lavoro non retribuito (◀ Stato Sociale, Cap. 19, § 2). La politica del riconoscimento delle persone nella loro differenza non è sufficiente e spesso nemmeno efficace, secondo Fraser, se non si provvede a eliminare le ingiustizie distributive che sono aggravate o causate dalla discriminazione. La discriminazione è spesso proprio ciò che giustifica ideologicamente le ingiustizie economiche. Così l'inferiorità economica conferma la stigmatizzazione sociale (conferma cioè l'idea che, se sono se sono poveri/e è perché sono incapaci, meno intelligenti o pigri/e).

Anche **Jürgen Habermas** ha una posizione intermedia tra comunitari e libertari. In una discussione con Taylor sulla questione del Québec, non respinge, ma considera con cautela l'idea delle leggi che proteggono le culture diverse. Considera anche altri gravi problemi che la situazione multiculturale pone alla democrazia, oltre alla questione dei diritti. La democrazia non è difesa solo dalle leggi, ma è alimentata dalla partecipazione critica dei cittadini

all'opinione pubblica e all'insieme della sfera pubblica, che presuppone l'*a-desione etica alla costituzione democratica* (**patriottismo costituzionale**) e la solidarietà con gli altri membri della società. Per lo sviluppo del patriottismo costituzionale è necessario che gli appartenenti alle culture "diverse" siano **ammessi alla sfera pubblica e incoraggiati a parteciparvi**, e che la loro concezione del bene e della vita buona siano guardate con rispetto e anzi considerate come potenziali fonti di valore e di senso per la vita umana.

Habermas, nato in un paese diviso tra cattolici e protestanti dai tempi della Riforma, in altri articoli tratta anche il tema delle diversità degli atteggiamenti di fronte alla ***secolarizzazione della società** (◀ Weber, Cap. 7). Persone laiche e persone religiose di diverse fedi, infatti, la vivono in modo diverso (p. es. la legittimazione di anticoncezionali, aborto, omosessualità, ecc. è vissuta da molti credenti, in particolare cattolici, in modo traumatico). Il filosofo, che si considera post-metafisico, ritiene contrario allo spirito dell'**intesa** (◀ Cap. 18, § 7.2, 7.3)) il disprezzo scientifico del messaggio religioso, e ritiene anzi utile allo sviluppo della comune cultura l'apertura alla comprensione del senso del mondo e della vita fornita dalla cultura religiosa anche da parte dei non credenti. Non si tratta di una norma politica, bensì di un atteggiamento etico necessario al legame sociale.

4. Mentre tutti gli autori considerati concordano nell'escludere quelli che rifiutano a priori la legittimità dei poteri pubblici del paese che li ospita, **Derrida** ritiene che la vera ospitalità non ponga nessuna condizione: accoglienza è accettare l'Altro nella sua realtà integrale. Ma sa bene che questa linea di condotta non è possibile oggi, ed è un progetto utopico per la "democrazia a venire" (◀ Cap. 16, § 9.2). I decostruzionisti inoltre non accettano e anzi decostruiscono il concetto di cultura, che unifica soggetti radicalmente differenti. Ma questa decostruzione non è semplicemente un'operazione filosofica: la realtà dei migranti e soprattutto dei profughi mostra che essi stessi spesso sono sradicati dalla loro cultura e portatori di identità frutto di un bricolage. Quanto allo *scontro tra civiltà* di cui parlava Huntington la geopolitica delle attuali guerre ne mostra l'inconsistenza: la guerra dello Yemen oppone mussulmani ad altri mussulmani, mentre la Russia ortodossa è in guerra con un altro paese ortodosso.

§ 2. La filosofia interculturale



La filosofia interculturale si smarca dalla riflessione sul multiculturalismo pensando le culture come continuamente in divenire, prive di un'identità fissa: non esistono le civiltà in lotta di cui parla Huntington. Anche Oriente e Occidente vanno pensati al plurale e, secondo la figura simbolo taoista, c'è sempre un po' di Oriente negli occidentali e un po' di Occidente negli orientali, così

come nell'area nera c'è un cerchio bianco e nell'area bianca un cerchio nero. Pensare le culture come dotate di un'identità fissa oscura completamente la loro costante compenetrazione: la scienza e la tecnica occidentali si sono diffuse in Oriente, mentre le pratiche meditative dell'Oriente come lo yoga e lo zen sono praticate anche in Occidente. D'altra parte, spesso si corre il rischio di perdere di vista le differenze: ad esempio, lo yoga in Occidente viene solitamente vissuto come se fosse uno sport e la ricerca scientifica in Cina segue protocolli bioetici inconcepibili per gli standard occidentali. La tentazione di parlare di diversità culturale è forte, ma **François Jullien** (filosofo, ellenista e sinologo francese nato nel 1951) preferisce parlare di scarto, ossia di una tensione fra due termini che restano l'uno di fronte all'altro mettendosi in discussione a vicenda. Infatti, parlare di diversità significa pensare ancora secondo la coppia concettuale identico/diverso: riconoscere delle diversità culturali non può che riportare a galla le identità culturali, intese come origine fissa e immutabile delle loro caratteristiche contrastanti, che rendono impossibile una vera comunicazione.

La messa in discussione della coppia concettuale occidentale identico/diverso attraverso la considerazione delle vie di pensiero alternative aperte dalla lingua e dalla scrittura cinesi è per Jullien un modo di reinventare la decostruzione praticata da Derrida: **la filosofia dello scarto** è una "decostruzione dal di fuori". Se la decostruzione punta a far riemergere il rimosso della tradizione occidentale (ciò che l'Europa ha ricacciato nel proprio inconscio) lavorando sulla contrapposizione voce-scrittura come luogo di formazione delle coppie concettuali fondamentali della filosofia, la filosofia dello scarto parte alla ricerca dell'**impensato** nel pensiero europeo rivolgendosi al pensiero cinese perché questo è, secondo Jullien, la più lontana e ricca alternativa culturale. La Cina è il **fuori** dal quale si può mettere in discussione l'ontologia senza dover ricadere, come fanno Lévinas e Derrida, nel suo linguaggio (notiamo *en passant* che il verbo essere non esiste in cinese e comunque la filosofia classica cinese parte da una problematica diversa da quella ontologica).

La via dello scarto, invece, considera l'Europa e la Cina come distanti e al tempo stesso connesse da questa distanza (lo scarto apre la dimensione del *tra*, essendo una distanza che mette in comunicazione): in Europa si pensa altrimenti da come si pensa in Cina (soprattutto se ci riferiamo a come pensava la Cina classica) e lo scarto fra questi modi dell'umano pensare consente di cogliere quello che in ciascuna tradizione rimane impensato. L'Europa non ha idea del Tao (del fluire degli opposti in un unico ciclo) e la Cina non ha idea dell'Essere (di ciò che è sempre identico a se stesso e diverso dal non essere assoluto), ma fare la spola da una cultura all'altra come ha fatto Jullien in qualità di filosofo e di sinologo (studioso della lingua e della cultura cinesi) consente di comprendere meglio i limiti di ciascuna tradizione di pensiero senza per

questo fissarla nei termini di una comparazione che proverebbe a intendere una tradizione usando i concetti dell'altra disinnescando così le tensioni generate dallo scarto.

L'identità culturale non esiste (è il frutto della comparazione e della fiducia occidentale nella coppia identico/diverso); esistono delle *risorse culturali* fatte di scarti: infatti, ciascuna cultura è attraversata da tensioni così come le culture entrano in tensione reciproca. Ad esempio, la cultura francese è attraversata e costituita dalla tensione fra tradizione cattolica e illuminismo. Parlare di risorse culturali francesi significa riferirsi a un fondo o lascito comune al quale francesi e non francesi possono attingere al di là della logica identitaria e della netta alternativa fra assimilazione e scontro di civiltà. Jullien riconosce la realtà del processo psicologico individuale di identificazione in un certo orizzonte valoriale, ma questo dipende dall'uso che si fa delle risorse in linea di principio comuni all'umanità intera, e non dalla partecipazione a una presunta essenza culturale.

SCHEMA 9.

Crisi economica, neoliberalismo e globalizzazione

La crisi finanziaria del 2007-2008, che ha sorpreso molti commentatori mainstream e che non è stata superata nemmeno ora, è stata, secondo diversi economisti, solo il momento acuto di una tendenza patologica di lungo periodo, collegata alle politiche neoliberiste. Le analisi dell'economista francese Thomas Piketty qui riportate confermano per molti versi le teorie di Marx e di Keynes, prima della crisi considerate da molti non scientifiche. Il sociologo ed economista tedesco Wolfgang Streeck poi considera la crisi attuale come la crisi definitiva, che porterà il sistema capitalistico alla sua disgregazione e ha dibattuto la sua tesi con il filosofo Habermas.

§ 1. Piketty e le conseguenze economiche dell'ineguaglianza

Il francese **Thomas Piketty** (nato nel 1971) è un economista tra i più conosciuti e letti al mondo: il suo *Il capitale nel XXI secolo*, del 2003, è stato tradotto in 40 lingue e ha venduto milioni di copie. Questo libro è diventata la fonte principale di ispirazione per movimenti come *Occupy Wall Street*, riuscendo a influenzare i programmi di partiti come il *Labour* di Jeremy Corbyn e, ora, perfino il Fondo Monetario e la Banca Mondiale. Il tema principale affrontato è la disuguaglianza economica – tendenza spaventosamente crescente in questi decenni.

Il testo partiva proprio dal dato storico dell'aumento della disuguaglianza, considerato evidente sulla base della grande quantità di ricerche e dati. E non forniva indicazioni ideologiche riguardo alle riforme che potrebbero ridurre la disuguaglianza senza sacrificare il benessere dei cittadini, ma le interviste e i numerosi articoli scritti da Piketty su riviste e quotidiani hanno poi evidenziato il suo orientamento politico. Dalla ricerca risulta, come afferma Piketty, che la dinamica dell'economia di mercato e di proprietà privata, se abbandonata a

se stessa, col tempo fa crescere “potenti fattori di divergenza, potenzialmente minacciosi per le nostre società democratiche e per i valori di giustizia sociale potenzialmente minacciosi per le nostre società democratiche e per i valori di giustizia sociale sui quali esse si fondano” (T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2016, p. 919). Piketty evidenzia come nella storia del capitalismo l’evoluzione della disuguaglianza dei redditi, della ricchezza, e del rapporto del capitale sul reddito, nei paesi sviluppati, segua una curva a forma di U e come i livelli di disuguaglianza raggiunti all’inizio del XXI secolo siano simili a quelli della Belle Époque. Questi risultati mettono in discussione la cosiddetta **curva di Kuznets** (formulata nel 1950 da **Simon Kuznets**), che sottende l’ipotesi secondo cui lo sviluppo economico sarebbe accompagnato da un calo nella disparità di reddito. La realtà dei fatti, al contrario, dimostra che *il capitalismo è caratterizzato da potenti forze intrinseche di divergenza*, basate sulla disuguaglianza $r > g$ (rendimento sul capitale > tasso di crescita economica). In una società che cresce poco, la ricchezza passata acquisisce una crescente importanza e tende naturalmente all’accumulo nelle mani di pochi. Solo nel corso del ’900 ci fu un’eccezione storica, nella quale per la prima volta nella storia del capitalismo la disuguaglianza fu invertita in $r < g$. Di conseguenza, le ricchezze via via accumulate perdevano importanza molto velocemente mano a mano che l’industrializzazione aumentava vertiginosamente la produttività e quindi l’ammontare di nuove ricchezze prodotte.

Piketty suggerisce diverse misure politiche per limitare l’aumento della disuguaglianza tra cui, in particolare, la creazione di una tassa globale sul capitale fortemente progressiva, accompagnata da una maggiore trasparenza finanziaria mondiale. Negli ultimi lavori, *Capitale e ideologia* e *Una breve storia dell’uguaglianza*, Piketty passa all’analisi delle ideologie del potere e della storia economica. Egli ci spiega come “**La disuguaglianza non è economica o tecnologica: è ideologica e politica**” (T. Piketty, *Capitale e ideologia*, La nave di Teseo, Milano 2020, p. 1090). *Una breve storia* si concentra sul problema di quali siano le istituzioni sociali, fiscali e politiche che potrebbero contribuire alla creazione di una società giusta. Il lavoro è fornitissimo di dati economici e sociali e corredato da una scrupolosa indagine storica, che parte dall’antichità, analizzando in particolare le forme di disuguaglianza, e arriva ai giorni nostri.

Piketty spiega che il mercato e la concorrenza, profitti e salari, capitale e debito, lavoratori qualificati e non qualificati, lavoratori locali e stranieri, i paradisi fiscali e la competitività, non esistono in quanto tali ma sono costruzioni sociali e storiche che dipendono interamente dal sistema giuridico, fiscale, politico, educativo e sociale prescelto dalle classi al potere e dalle categorie di pensiero che adottano per giustificarlo. Come afferma da sempre la tradizione marxista, e non solo essa, da quando esiste l’agricoltura e non siamo più cacciatori-raccoglitori, ogni società umana non fa altro che giustificare le sue disuguaglianze – altrimenti l’intero edificio politico e sociale

rischia di crollare. Ogni epoca produce quindi discorsi e ideologie che legittimano la disuguaglianza esistente e chi detiene il potere la descrive come una cosa naturale. Nelle società contemporanee, la narrazione dominante è quella “meritocratica” già analizzata da Michael Young negli anni Cinquanta (*Meritocracy*).

Piketty riassume così lo *storytelling* del neoliberismo: *la disuguaglianza moderna è giusta, perché deriva da un processo liberamente accettato dove ognuno ha pari opportunità di accesso al mercato e alla proprietà, e dove tutti beneficiano spontaneamente dell'accumulazione dei più ricchi, che sono anche i più intraprendenti, i più meritevoli e i più utili*. Ribatte Piketty: «Sotto la copertura del “merito” e delle “capacità” personali, vengono in realtà perpetrati i privilegi sociali, perché i gruppi svantaggiati non hanno i codici e la strumentazione dialettica con cui viene riconosciuto il merito. La popolazione studentesca è aumentata moltissimo [...] Ma la classe operaia ne resta quasi completamente esclusa» (op.cit., p. 814). Insomma il «privilegio culturale e simbolico è più subdolo, perché si presenta come il risultato di un processo liberamente scelto in cui tutti, teoricamente, hanno le stesse possibilità» (op. cit., p.813).

Piketty non nasconde l'obiettivo culturale e politico della propria ricerca: fornire degli strumenti di interpretazione e di azione al formarsi di quella che egli chiama una coalizione egualitaria, che si ponga l'obiettivo di superare il capitalismo verso una società giusta per il XXI secolo, basata sul socialismo democratico partecipativo.

§ 2. Il dibattito Streeck-Habermas: l'Europa, il destino della società capitalistica e della democrazia

1. Il sociologo tedesco **Wolfgang Streeck** (nato nel 1946) dopo la crisi del 2008 ha compiuto una accurata ricerca sulle sue origini a partire dagli anni Settanta del Novecento. La premessa di Streeck è che il periodo tra la fine della seconda guerra mondiale e gli anni Settanta è stato un momento di una fortunata convivenza tra democrazia e capitalismo, che nel periodo precedente non era assolutamente data per scontata. Allora nelle società occidentali sviluppate lo Stato Sociale (◀ Cap. 19, § 2) garantiva infatti la domanda aggregata necessaria allo sviluppo capitalistico e un sufficiente livello di profitto per gli investimenti. Negli anni Settanta la convergenza delle forti lotte per il salario e per la spesa sociale e dell'aumento del prezzo del petrolio da parte di molti paesi emergenti hanno fatto diminuire i profitti, per cui le élite capitalistiche occidentali, con l'aiuto dei loro media e dei partiti conservatori e contando sul consenso dei ceti medi e medio-alti, hanno promosso una *decisa svolta politica in senso neoliberista*. Sono state così ridotte le tasse sui grossi capitali, prima piuttosto forti, e le rivendicazioni sindacali sono state piegate

attraverso i licenziamenti e il trasferimento di molte industrie in paesi meno sviluppati. Tuttavia i parlamenti democratici, di fronte alle proteste degli elettori, non hanno potuto tagliare decisamente la spesa pubblica, ma hanno cominciato una *politica di indebitamento*, prendendo a prestito il denaro proprio da quel grande capitale finanziario globale a cui la politica neoliberista aveva concesso facile circolazione, tasse basse ... e “paradisi fiscali” in paesi condiscendenti. Eguale tendenza all’indebitamento lo avevano le famiglie e le imprese produttive.

Tuttavia, nota Streeck, *il tasso di crescita dei paesi occidentali aveva continuato a scendere, come pure il tasso di profitto* (cosa che evidentemente conferma la teoria marxiana e il pessimismo keynesiano). La crisi del 2008 è esplosa a causa di una serie di speculazioni finanziarie, rese possibili dalla deregolamentazione liberista del sistema bancario. Ma il paradosso è stato che i governi occidentali hanno salvato molte banche dal fallimento con i soldi dei cittadini. Da qui una sfiducia crescente degli elettori per le autorità politiche. La Comunità Europea inoltre ha imposto una politica di limitazione della spesa sociale e di riduzione e restituzione progressiva dei debiti agli Stati membri, a danno soprattutto degli Stati economicamente più fragili. Streeck considera l’istituzione della UE, fondata sull’unità monetaria, irrimediabilmente legata alla politica neoliberista e dominata da organi sottratti al controllo democratico, come la Commissione intergovernativa e la Banca Centrale Europea; e a ciò si aggiunge l’influenza del Fondo Monetario Internazionale. La UE è irrimediabile, anche perché tiene insieme popoli economicamente e culturalmente troppo diversi.

Habermas condivide l’analisi storica di Streeck, ma considera la UE *l’unica difesa possibile contro l’anarchia del capitale finanziario globale*. Uno Stato nazionale europeo da solo ha dimensioni troppo piccole per contrastare i flussi economici del capitale finanziario globale. Certo, per trasformare le istituzioni europee in senso veramente democratico e far riportare la politica comunitaria a quella dello Stato Sociale, sarebbe necessario lo sviluppo di un’effettiva opinione pubblica europea e la trasformazione dei partiti nazionali in veri partiti europei, capaci di difendere energicamente nel Parlamento Europeo contro la Commissione gli interessi dei lavoratori o degli altri ceti popolari *indipendentemente dalla loro nazionalità*.

Non si può certo dire che questo progetto (o speranza) di Habermas si sia realizzato (semmai i partiti cosiddetti *sovraniisti hanno accentuato il loro radicamento identitario nel loro paese). Tuttavia la necessità del rilancio economico dopo il Covid nel 2020 ha portato per lo meno ad una svolta la politica comunitaria, con la sospensione – però solo temporanea – della politica di restituzione del debito e con un massiccio ritorno alla spesa sociale e infrastrutturale da parte della UE.

2. Ma il discorso di Streeck va oltre l’ambito europeo. Da un lato egli os-

serva che la politica neoliberista delle élite delle gigantesche multinazionali ha saputo condizionare i parlamenti democratici in molti modi: sottraendo loro risorse fiscali, influenzando i media, finanziando i soggetti politici opportuni, offrendo ai politici possibilità di carriera manageriale dopo quella politica, e infine corrompendoli. Una vera democrazia e il capitalismo liberista appaiono sempre meno compatibili. Dall'altro Streeck è convinto che il capitalismo stesso sia oggi vicino alla fine. Da oltre un secolo e mezzo, non solo Marx, ma "tutti i principali teorici del capitalismo ne hanno previsto la scadenza imminente", e l'attuale fase storica è per Streeck la fase finale.

In effetti, a partire dagli anni Settanta ci sono stati fenomeni eccezionali come il calo della crescita economica complessiva e dei tassi di profitto, l'aumento costante delle diseguaglianze economiche, e l'indebitamento crescente degli Stati e dei privati. Ma soprattutto la politica neoliberista ha saputo dividere ed isolare gli individui e si è diffuso l'atteggiamento capitalistico di fondo, l'"individualismo possessivo", mentre le principali agenzie dell'azione collettiva, sindacati, partiti riformatori e anticapitalisti, associazioni e movimenti, hanno incontrato gravi difficoltà. Questa opposizione interna, difendendo i lavoratori e i cittadini, e con loro anche la domanda aggregata, evitava gli aspetti economici più catastrofici del capitalismo. *Paradossalmente è proprio il suo successo completo che rende strutturalmente impossibile la persistenza storica del capitalismo.* Certo, esso non scomparirà in tempi brevi, poiché una società complessa è destinata a lasciare dietro di sé alcuni dei suoi elementi strutturali. Ma per Streeck è ormai chiaramente destinato a disgregarsi.

SCHEDA 10.

Ecologia e cambiamento climatico: il destino dell'uomo sulla Terra

Il tema ecologico, riguardante il rapporto generale dell'umanità con la sua casa (oikos) è diventato un importante tema filosofico negli ultimi decenni del Novecento. La ragione è stata la crescente consapevolezza a partire dagli anni Settanta degli effetti che la tecnologia, l'industria, l'espansione economica e la crescita della popolazione stavano avendo sull'ambiente. Si sono poi aggiunti altri temi: la diminuzione della biodiversità vegetale e animale, la perdita di aree selvagge, il degrado degli ecosistemi e il riscaldamento globale.

*Data l'insufficienza delle misure prese dalla comunità mondiale nei confronti del cambiamento climatico e il non raggiungimento degli obiettivi fissati dal protocollo di Kyoto del 1997 e dall'Agenda 2030, approvata nel 2015 da 193 paesi dell'Onu, negli ultimi anni molti attivisti ecologici hanno dato vita a movimenti **per salvaguardare il genere umano dall'estinzione**.*

*Il timore dell'estinzione per il cambio climatico è venuto a rinforzare un'altra grande paura contemporanea: il rischio dell'estinzione del genere umano a causa di una guerra nucleare. Ma anche un'estesa guerra convenzionale accelera i rischi ecologici imponendo le sue priorità economiche e generando inquinamento. Si veda il tema **Guerra, pace, non-violenza, distruzione atomica**. Si veda anche **Ecofemminismo** (◀ Scheda T. 1, § 4), un'altra variante importante della riflessione filosofica sull'ambiente.*

§ 1. Hans Jonas: la responsabilità verso le generazioni future

Hans Jonas (1903-1993), allievo di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, amico stretto di Hannah Arendt, fu un filosofo tedesco costretto a emigrare negli Stati Uniti perché ebreo.

Hans Jonas si dedica alla filosofia delle religioni e alle teorie gnostiche, ma è noto soprattutto per le sue critiche radicali alle ripercussioni della tecnica

sull'ambiente della società contemporanea, elaborate in particolare in *Il principio responsabilità* (1979). Riprendendo Kant, l'imperativo etico viene riformulato in termini di responsabilità verso le generazioni future: *agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana*. A differenza di Kant, rielabora però un'etica non per gli individui, ma per la politica, adeguata alla civiltà tecnologica: i diversi temi che percorrono la sua opera (religione, natura, ontologia ed etica) si interrogano sul *telos*, sullo scopo dell'uomo nel mondo contemporaneo.

Jonas dopo la seconda guerra mondiale muove dall'osservazione della nascente società dei consumi degli Stati Uniti e dallo scenario della guerra fredda (con il potere distruttivo della bomba atomica), allargando così la visione etica a livello planetario: se nel passato l'etica non doveva tener conto della globalità e del futuro, nel mondo contemporaneo le implicazioni dell'applicazione tecnologica in tutti gli aspetti della vita portano a un mutamento di visione del mondo e delle azioni umane. La filosofia morale deve oggi consultare i nostri timori prima che i nostri desideri per stabilire ciò che veramente ha valore per noi; la paura dei rischi futuri quindi ci dà utili indicazioni nella ricerca del bene, benché non abbia l'ultima parola. Mentre Kant parte dalla ragione, che, in astratto, dà regole a se stessa, Jonas considera più concretamente gli uomini come attori morali, dotati di scopi e di responsabilità. Il nostro essere consiste proprio nell'***essere gettati** in un mondo formato da generazioni tra loro legate, il cui destino è intrecciato. Il primo principio di un'etica del futuro non è insito nell'etica in quanto dottrina dell'azione, come in Kant, ma nella metafisica, dottrina dell'essere, di cui l'esserci, cioè l'uomo, è una parte.

Questo risultato però è in netto contrasto con "i dogmi più consolidati del nostro tempo", secondo cui non esisterebbe nessuna verità metafisica e dall'essere non sarebbe deducibile nessun dover essere. Questi dogmi riposano sull'ideale della ***avalutatività**, tipico delle scienze naturali e delle grandi correnti dell'epistemologia moderna (◀ Cap. 10 e 17). Proprio il concetto di finalità, rimosso dalle scienze naturali e da gran parte della filosofia moderna, è invece il grande interesse della riflessione di Jonas, insieme al concetto di responsabilità. La responsabilità grava infatti su ogni agire umano facendo sì che se ne possa *chiedere conto* ed è quindi la condizione preliminare della morale, ma non costituisce ancora la morale: se un padre di famiglia pratica il gioco d'azzardo, agisce irresponsabilmente anche nel caso in cui il patrimonio sia incontestabilmente suo e a prescindere dall'esito, cioè se vinca o perda. La paura permette invece di porsi la domanda: che cosa capiterà agli esseri che dipendono dalla mia azione se io non me ne prendo cura?

La tecnologia è una forza operante autonomamente senza *telos* (fine) proprio, benché la cibernetica si presenti come nuovo sapere dotato di fini. La cibernetica è un tentativo di giustificare il comportamento finalizzato senza fare ricorso allo scopo umano: i suoi fini sono solo però computabili, cioè sono

ridotti a calcolo di costi e benefici. Al contrario, Jonas propone una riflessione sulla ***teleologia**, cioè una riflessione sulla intenzionalità umana, e quindi sul ruolo degli oggetti nel mondo in funzione degli scopi umani.

La critica dell'utopia serve a delineare un'alternativa alla tradizione utopica marxista. L'errore del migliore marxismo consiste nella separazione del Regno della Libertà, che sarebbe la conseguenza della liberazione dell'uomo grazie alla sua liberazione dalla povertà e dall'oppressione nella società socialista (◀ Cap. 3, § 7) dal Regno della Necessità (della scarsità delle risorse naturali). Al principio speranza (di Bloch), Jonas contrappone il principio responsabilità (ma non il principio paura, pur partendo da una vasta gamma di problemi politici contemporanei spaventosi: la sovrappopolazione, le risorse, il problema energetico, l'inquinamento, il riscaldamento globale, l'eutanasia, la cibernetica ecc.). Formula un nuovo imperativo categorico per il nostro presente, come alleanza tra generazioni, tra passato e futuro. Esso ci impone di ***agire in modo che le conseguenze della nostra azione siano compatibili con la sopravvivenza della vita umana sulla terra***. Si prospetta quindi come una delle prime e più radicali riflessioni sulla crisi ambientale della società contemporanea.

La sua riflessione filosofica si è spinta anche a considerazioni che hanno alimentato il dibattito teologico. In *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1987), propone di rinunciare all'idea di onnipotenza divina, inconcepibile con l'esistenza dei campi di sterminio, per preservarne l'attributo della bontà.

§ 2. Serge Latouche: la necessità della decrescita

Il francese **Serge Latouche** (nato nel 1940), benché all'università abbia insegnato scienze economiche, si è occupato di tematiche filosofiche importantissime, che hanno dato luogo ad un grande dibattito.

Fautore del *movimento della decrescita*, è sempre stato attivo in organizzazioni di base ecologiste orientate a un nuovo tipo di socialismo. È noto a partire da *L'occidentalizzazione del mondo* (1989), opera in cui ha iniziato la sua critica serrata al modello di sviluppo occidentale. Nei suoi lavori successivi, ha elaborato l'idea di **decrescita**, contrapposta a quella di sviluppo (illimitato), che aveva dominato l'Ottocento e il Novecento (◀ Cap. 19, § 11). Con ciò intende ***l'azione politica volontaria per diminuire l'impatto della produzione industriale e del consumo sulla natura***. Si tratta di uscire dalla follia distruttiva dell'economia capitalista, che aumenta la produzione di merci e il Prodotto Interno Lordo, e che comporta un'ingiusta ripartizione delle ricchezze a livello globale e aumenta irreversibilmente il consumo di materie prime con la conseguente distruzione del pianeta terra.

Fin dalle sue prime opere di ricostruzione delle origini del pensiero economico (nel XVII secolo), ha evidenziato come l'etica moderna abbia la sua

genesì nel primato che l'“economico” assume all'interno della specializzazione dei saperi, finendo per avere una sorta di egemonia, in virtù della quale elimina la teologia quale sapere supremo e propone un'antropologia dell'*homo economicus*, cioè l'idea di umanità basata su individui razionali. Con la dottrina sociale ed economica di Mandeville (1670-1733) la tradizione etica dell'occidente viene rovesciata, perché per lui esiste solo l'interesse individuale: il disinteresse, l'autentico altruismo, la sincera carità cristiana sono la rovina dell'industria e del commercio. Mandeville è stato il primo a sostenere che ciò che chiamiamo vizi sono in realtà una necessità per la ricchezza delle nazioni, mentre le virtù sono inutili (◀ Vol. 2, Cap. 9). Da questi presupposti si sarebbe sviluppata la cosiddetta teoria della mano invisibile di Smith.

Tale idea antropologica però non trova corrispondenze nelle reali economie sparse nel mondo, basate invece su una logica di mutuo aiuto e di dono, descritte dall'antropologia economica (Karl Polanyi, Marshall Sahlins, Pierre Clastres) e da Latouche stesso grazie a un suo soggiorno in Africa (*L'altra Africa*, 1998). L'economia non capitalistica non privilegia la massimizzazione del profitto individuale, né parte dal concetto che si debba scegliere tra mezzi o risorse scarse ai soli fini del profitto. L'economia in generale è qualcosa di sostanziale per la cultura e l'esistenza stessa dell'uomo. Perciò la sfida a cui l'umanità è oggi chiamata è quella di uscire da una logica economica che interpreta i comportamenti umani come se fossero regolati dalle sole leggi della massimizzazione del profitto individuale.

Le attività umane, produttive e riproduttive, non sono né universali né naturali nel loro contenuto, ma si sono formate e si realizzano tutte attraverso una cultura particolare. Ciò che siamo soliti definire economia o religione, politica o arte, sono dimensioni simboliche o immaginarie dell'*ethos*, come lo chiamava Aristotele, cioè del comportamento umano. Ma ogni cultura classifica i simboli diversamente (distinguere religione e arte è spesso impossibile in molte culture) e questi sistemi simbolici sono immaginari (culturali). Non esiste però una dimensione preculturale (cioè universale o naturale) dei comportamenti economici: essi sono inglobati nella cultura. Proprio perché scienza autonoma, in occidente l'economia è diventata invece paradossalmente una specie di sapere sacro, cioè si è assolutizzata come fatto sociale totale, che pervade l'anima e il corpo, la vita privata e pubblica. I nuovi “colonizzatori” (gli economisti della Banca Mondiale e gli esperti di sviluppo delle multinazionali) sono oggi i veri missionari; il culto è quello della crescita; il progresso è articolo di fede; i centri commerciali sono i luoghi sacri; i templi dell'economia sono le borse; la pubblicità è il suo credo, i consumi i suoi rituali liturgici, i saldi sono le feste rituali; le regole della concorrenza sono le Tavole della Legge; i suoi misteri sono i paradisi fiscali accessibili ai pochi adepti. La fede nel denaro ha da sempre avuto bisogno della religione come ci ricorda il motto scritto sulle banconote americane: “In God We Trust” (in Dio abbiamo fidu-

cia). Infine questa religione si fonda sul disincanto del mondo (◀ Weber), e tende a distruggere il legame sociale delle comunità.

Latouche critica anche l'idea di sviluppo sostenibile o sviluppo umano: si tratta per lui di ossimori, contraddizioni in termini, perché l'idea stessa di sviluppo è inseparabile dall'economia capitalistica. I problemi ambientali e sociali attuali sono causati dalla crescita. L'**a-crescita**, cioè il rifiuto della crescita fine a se stessa, si deve articolare positivamente in una prospettiva ecologica basata sul **senso del limite** e sulle 8 R: Rivalutare, Riconcettualizzare, Ristrutturare, Ridistribuire, Rilocalizzare, Ridurre, Riusare, Riciclare. Si tratta di un nuovo socialismo su base **conviviale e localista**, cioè su comunità di vita, che sviluppino le tradizioni locali di produzione e di consumo, e sul piacere di parlare e consumare insieme in modo frugale.

Il suo pensiero è, a detta dello stesso filosofo, comunque da ascrivere a quello della rivoluzione francese, dal momento che l'ideale politico (un mondo senza crescita economica, fondato sul **buen vivir**, sul vivere bene) è figlio dell'ideale di emancipazione illuminista dell'umanità, ideale tradito appunto dal progetto economico-tecnocratico.

§ 3. Etica e giustizia ambientali di fronte al problema dell'estinzione dell'umanità

L'ambientalista **Wolfgang Sachs** (1946), la fisica e attivista **Vandana Shiva** (1952), il linguista e filosofo **Noam Chomsky** (◀ Cap. 18, § 4) e diversi teorici esponenti dell'**ecologia sociale**, collegano le questioni ambientali con quelle di **giustizia sociale**. Abbiamo visto che il problema della giustizia era stato affrontato dall'utilitarismo, da Rawls, da Nozick e dai comunitarians come problema nazionale, collegato all'idea di cittadinanza – del proprio Stato, ma l'ecologia sociale ritiene che questo ambito sia del tutto insufficiente, tanto più nell'epoca della globalizzazione, in cui è sempre più necessario adottare il nuovo punto di vista della **cittadinanza globale**.

Per **Sachs**, economista tedesco vicino alle idee di Latouche, *il modello di sviluppo occidentale è fondamentalmente in contrasto sia con la ricerca di giustizia tra i cittadini del mondo che con l'aspirazione a riconciliare l'umanità e la natura*. Come abbiamo accennato nel Cap. 19, in questo modello, a lungo prevalente fra gli economisti e i responsabili politici, lo sviluppo e l'aumento della ricchezza prodotta complessiva erano visti come soluzione dei problemi di giustizia, nell'ipotesi che la produzione industriale possa aumentare all'infinito e che non sia necessario né redistribuire i beni, né limitare la crescita per preservare l'ambiente. Così i paesi e le aree più poveri sono stati ridotti al ruolo di fornitori di materie prime e di manodopera e a depositi di rifiuti tossici, mentre nei paesi emergenti la concorrenza globale fa ulteriormente aumentare

la distanza tra le classi alte e medie, che adottano un modello di consumo occidentale, e gli strati sociali più bassi. La giustizia globale, dunque, nello stadio attuale di degrado dell'ambiente e di progressiva scarsità delle risorse naturali, richiede una **ridistribuzione dei consumi**. Per rendere la produzione umana compatibile con l'ambiente, *è necessario però che i più ricchi riducano i loro consumi più di quanto i più poveri aumentino i loro.*

Il sistema produttivo finora è stato dominato dal criterio di **efficienza** e dall'imperativo della **velocità**. In una sua opera recente, *Economia della sufficienza* (2023), Sachs ha sottolineato la necessità urgente di integrare l'efficienza con la **sufficienza**: la quantità di prodotti sufficienti per la vita buona in realtà non è così grande come fa credere la cultura del consumo illimitato, dell'innovazione a tutti i costi e della moda usa-e-getta. La fruizione adeguata di **tempo libero** e un **salario minimo garantito per tutti** sono la base che permette a ciascuno di ripensare un progetto di vita per sostituire la **quantità** e l'accumulo di beni, destinati poi alla spazzatura, con una scelta di quei beni specifici che servono a promuovere per noi la **qualità** della vita. Come Latouche, Sachs opta per un vita frugale, comunitaria e conviviale, e fa riferimento alla tradizione filosofica classica della vita buona e della saggia scelta di un progetto di vita da condividere nella propria comunità di amici.

Vandana Shiva, come sappiamo, è un'ambientalista femminista indiana (◀ ecofemminismo) formatasi tra l'altro sulla base del pensiero di Gandhi. Sostiene un cambiamento radicale nei valori che governano le democrazie attuali, condannando il ruolo che un capitalismo senza limiti ha svolto nella distruzione dell'ambiente e dei mezzi di sussistenza. Per Shiva, il principale responsabile dell'attuale crisi ambientale, sociale ed economica è l'attuale modello agroalimentare, che espone l'intero pianeta ai pericoli di una nuova **estinzione di massa**, depredando le risorse naturali, come l'acqua e la fertilità dei suoli. Secondo Shiva, un altro modello agricolo non solo è possibile, ma è necessario e urgente, per combattere la fame, frenare i cambiamenti climatici e arginare la devastazione del pianeta. La questione non è semplicemente tecnica, ma ha una valenza sociale e politica. **L'agricoltura industriale**, basata su monoculture, pesticidi e biotecnologie, sul lungo periodo diminuisce la fertilità dei suoli, rende sempre più dipendenti e indebitati i piccoli agricoltori e consegna *i saperi, i mezzi di produzione e gli stessi semi nelle mani di poche multinazionali*, che si impadroniscono delle conoscenze tradizionali contadine e delle sementi, brevettandole. L'attuale modello produttivo, a lungo celebrato come efficiente, si mostra incapace di affrontare le sfide della crisi climatica, la fame nel Sud del mondo e la malnutrizione nei paesi cosiddetti sviluppati.

La soluzione è nelle *pratiche agricole sostenibili*, in cui le conoscenze tradizionali in possesso delle comunità contadine siano *sostenute da nuove conoscenze agronomiche* in grado di valorizzare la complessità del vivente e garan-

tire cibo sano per tutti e una nuova democrazia per il futuro del pianeta. Tale democrazia, che Shiva chiama “Democrazia della Terra”, ha alla base principi quali la nonviolenza, la rivendicazione dei beni comuni e la condivisione libera delle risorse della terra da parte delle comunità locali.

Da sempre impegnata contro il cambiamento climatico, nel drammatico momento attuale ha pubblicato *Dall'avidità alla cura. La rivoluzione necessaria per un'economia sostenibile* (2022), in cui ribadisce che, per superare l'emergenza, la mentalità del mondo globalizzato deve convertirsi dall'avidità, tipica del capitalismo liberista, e dall'aggressività e volontà di dominio, tipiche del patriarcato, alla cura della comunità e dell'ambiente tipiche della cultura femminile.

Per **Noam Chomsky**, la crisi ambientale in atto è unica nella storia – una vera *crisi esistenziale del genere umano*. I vivi oggi decideranno il destino dell'umanità. Tale decisione, dice Chomsky nel 2021, inizia con un'unica semplice idea: occorre smettere entro i prossimi trenta anni al massimo di bruciare combustibili fossili per produrre energia; e occorre farlo in un modo che sostenga anche, per i lavoratori e i poveri in tutto il mondo, l'aumento del tenore di vita e l'ampliamento delle opportunità. Questa soluzione, secondo Chomsky, è del tutto realistica in termini economici e tecnologici. La vera questione è se sia politicamente fattibile.

SCHEDA 11.

Guerra, pace, non-violenza, distruzione atomica

§ 1. Habermas e Walzer: la guerra giusta e la pace globale

Habermas, l'ultimo grande esponente della Scuola di Francoforte e uno dei più grandi filosofi del sec. XX, a partire dall'ultimo decennio di tale secolo ha messo al centro delle sue preoccupazioni un progetto globale che considera molto urgente, cioè l'*instaurazione di un ordine mondiale che impedisca la guerra.*

I processi della globalizzazione *neoliberista dell'economia, dei trasporti e delle comunicazioni, che hanno seguito la scomparsa dell'impero sovietico, hanno a suo parere portato al superamento progressivo della consistenza e dell'autonomia degli Stati nazionali.

Il capitale finanziario, la cui circolazione si è accelerata in modo esponenziale, espone a rischio le stesse economie e le stesse società degli Stati dominanti, soggetti a processi selvaggi di deindustrializzazione, a drastiche riduzioni delle entrate pubbliche a causa della fuga dei capitali nei "paradisi fiscali" e alla conseguente crisi dello Stato Sociale.

Contemporaneamente una situazione multipolare ha preso il posto del sistema bipolare Est-Ovest, nel quale l'umanità correva il grande rischio della guerra atomica, ma insieme veniva imposto un ordine imperiale all'interno dei due blocchi (benché attraverso sanguinose guerre locali). Nella nuova situazione aperta si impone dunque per il filosofo il progetto del rafforzamento dell'Onu e di tutte le principali agenzie internazionali per l'effettiva realizzazione di *un sistema internazionale regolato dal diritto e capace sia di imporre la pace, sia di dettare almeno regole minime ai movimenti finanziari e alle industrie nocive per l'ambiente.*

Habermas rintraccia le origini filosofiche di questo progetto nella federazione mondiale tra le nazioni immaginata da Kant per mettere fine alla

barbarie della guerra (in *L'idea kantiana di pace perpetua, due secoli dopo*, del 1995). La pace per Kant è un imperativo della ragione, ma la realizzazione della pace per lui non poggia semplicemente sulla buona volontà dei governi della auspicata federazione, bensì su di un sistema del diritto internazionale che limiti la sovranità degli Stati e il loro diritto di fare la guerra. Si tratta di ***portare il principio della legalità dall'ordine dello Stato a quello dei rapporti fra Stati***, riconoscendo anche il principio della non ingerenza negli affari interni degli altri Stati. La federazione avrebbe dovuto dunque intervenire ad ogni violazione del diritto internazionale da essa stabilito.

Habermas constata che l'Onu è stata un tentativo limitato, ma pur sempre reale, di imporre una legalità internazionale decisa dall'assemblea degli Stati mondiali e sanzionata da un potere centrale in grado, almeno in teoria, di punire chi la viola. Lo Statuto dell'Onu vieta qualunque guerra, tranne quella di difesa da un'invasione, mettendo fine, secondo Habermas, ad un'epoca in cui si poteva distinguere tra guerre giuste e guerre ingiuste. Esso prevede poi la guerra **legale** (cioè decisa dall'assemblea degli Stati) per mettere fine ad uno stato di guerra. Habermas distingue nettamente tra **“giusto”** – in base ad un dato sistema morale – e **“legale”** – in base a leggi stabilite sulla base del consenso generale.

Secondo lui l'inizio promettente dell'Onu, bloccato dalla guerra fredda, deve essere rivitalizzato. Una riforma dell'Organizzazione è dunque necessaria, così che aumenti l'influenza e la responsabilità degli Stati che non sono membri permanenti del Consiglio di Sicurezza (sono infatti solo Usa, Russia, Cina, Inghilterra e Francia che partecipano in permanenza a tale Consiglio, mentre gli altri 10 membri sono elettivi). Ma, oltre ad una tale riforma, Habermas considera importante la creazione e il rafforzamento di organismi di dimensione grosso modo continentale, capaci di creare organi di discussione e di collaborazione per rendere meno probabili i conflitti e per favorire la formazione graduale di un'opinione pubblica mondiale. La Comunità Europea è un esempio avanzato di un tale organismo – sviluppatosi non per una qualche superiorità della sua cultura, ma per il timore della guerra, che è stato il frutto dei due grandi conflitti inter-europei del XX secolo. E secondo il filosofo in Europa si sta avviando la formazione di un'opinione pubblica della C.E.

L'urgenza della riforma e del potenziamento dell'Onu è certo motivata per Habermas da imperativi della ragion pratica, dalla condanna razionale della guerra e dalla necessità di affrontare in modo adeguato problemi che riguardano il futuro del genere umano. Tuttavia per lui *l'Onu va concepita innanzitutto come il garante di leggi internazionali concordate sulla base di un dialogo e di un compromesso tra le nazioni*. Le norme internazionali non sono viste da lui come l'applicazione dei principi eterni e indiscutibili della (nostra) civiltà, ma come risultato di una comunicazione globale finalizzata all'intesa (◀ Cap. 18, § 7).

Per questo l'invasione dell'Irak da parte degli Usa nel 2003 è stata vista da Habermas come una netta battuta d'arresto al processo di creazione della legalità internazionale. Questa guerra, condotta dagli Stati Uniti, era finalizzata ufficialmente a far crollare il regime oppressivo di Saddam Hussein, ma non era autorizzata dall'Onu. E il filosofo l'ha considerata come espressione di un "**liberalismo egemonico**" che sembra perseguire la creazione di un "nuovo ordine mondiale" di Stati liberali formalmente indipendenti, in cui *la società mondiale viene integrata mediante il mercato e la pace viene garantita non dal diritto internazionale, ma dal superpotere statunitense*. Al posto del diritto internazionale universalistico, vige "l'unilateralismo" della potenza egemone, giustificato con i principi morali validi dal suo punto di vista. Habermas non indugia a parlare dei secondi fini ipotizzabili dietro l'invasione (controllo di aree strategiche della produzione petrolifera). Ciò che mette in luce è che la superpotenza si erige, in base ai suoi principi morali, come giudice degli altri e di se stessa. Questo per lui è un atto di rottura del tentativo di costruire una legalità internazionale attraverso una comunicazione fondata sul compromesso e sull'intesa con l'intera comunità degli Stati.

Il filosofo, insieme a Derrida, Rorty, Eco, Vattimo e altri intellettuali, ha pubblicamente condannato l'aggressione e ha salutato la gigantesca serie di manifestazioni di protesta svoltesi in tutto il mondo contro di essa come *il sintomo della formazione di un'opinione pubblica mondiale*. Ma, nel suo libro del 2004 sull'*Occidente diviso*, ha messo l'accento sul fatto che le grandi manifestazioni svoltesi in tutta Europa facevano contrasto con l'indifferenza o l'assenso dell'opinione pubblica americana. Dal lato opposto dell'Atlantico, il comunitarista **Michael Walzer** (◀ Cap. 19, § 10.1) ha giustificato la guerra del presidente Bush jr sulla base dei suoi effetti: grazie ad essa gli americani avrebbero instaurato un regime democratico in Irak (in linguaggio giornalistico si è parlato di "esportazione della democrazia").

Il discorso dei due filosofi si pone su piani diversi. L'americano Walzer giustifica questa guerra sulla base dell'idea che si possa ***stabilire filosoficamente quale tipo di guerra sia giusto e quale no***, come facevano i teologi medievali. Per lui la guerra diventa moralmente giusta (come male necessario) in particolari situazioni di ***emergenza***: quando vengono calpestati in modo massiccio e sistematico i diritti umani e quando un'intera comunità corre il pericolo di essere distrutta, annullata, e ha giustificato in questo modo quasi tutti gli interventi americani successivi alla guerra del Vietnam. Per Walzer, anche le guerre che all'inizio non si presentano come giuste e che sono perfino contrarie al diritto internazionale, possono essere giustificate eventualmente per i loro effetti positivi dopo la fine del conflitto.

Egli pensa tuttavia che anche chi ritiene una certa guerra inevitabile e giustificata debba criticare le modalità dell'impiego della violenza contro i civili: può essere giusto combattere, ma non è giusto qualunque modo di

combattere. Gli eserciti che combattono una guerra giusta sono comunque responsabili dei suoi effetti non necessari sui civili.

Per Habermas, dopo due guerre mondiali e con la minaccia latente della guerra atomica, **la guerra è in ogni caso un male estremo**, perché tende a diventare guerra totale, e la regolazione legale dei rapporti internazionali è un obiettivo primario per l'umanità. Ma tale obiettivo può essere ottenuto solo attraverso il consenso della maggioranza degli Stati, attraverso procedure concordate. Una decisione **unilaterale**, basata su una moralità egualmente unilaterale (sincera o meno che sia) non produce la necessaria intesa. A proposito della discussione tra i due filosofi, riportiamo un'osservazione del giurista Alessandro Calbucci: "Se lo *ius post bellum* [cioè se la giustificazione di una guerra sulla base dei suoi effetti positivi] dovesse diventare la norma, altri attori internazionali potrebbero usarla come giustificazione per una vasta serie di avventure militari, molte delle quali sono condannate inevitabilmente ad avere conseguenze disastrose, rischiando davvero in questo caso di configurare un nuovo Medioevo" (<https://www.juragentium.org/books/it/index.htm>). Quasi vent'anni dopo infatti la propaganda russa avrebbe presentato l'invasione dell'Ucraina come un intervento preventivo contro il "genocidio" perpetrato dalle milizie ucraine sulla popolazione russofona del Donbass, e cercato di delegittimare il governo di Kiev come protettore di milizie naziste.

§ 2. Giuliano Pontara: la nonviolenza e l'insegnamento di Gandhi

La costante preoccupazione di Habermas per le prospettive della pace mondiale non significa però che egli aderisca alla dottrina della nonviolenza. Questa dottrina è stata sviluppata principalmente da Gandhi, sulla base di una visione del mondo etico-religiosa. L'idea gandhiana della nonviolenza è stata studiata e rielaborata filosoficamente tra gli altri dall'italiano **Giuliano Pontara**. Nato nel 1932, diventato docente in Svezia (paese in cui si era rifugiato perché obiettore di coscienza), in Italia è stato apprezzato da Norberto Bobbio che gli presentò l'editore Einaudi, presso cui pubblicò nel 1973 *Teoria e pratica della nonviolenza*, un'ampia antologia degli scritti di Gandhi, preceduta da una sua introduzione al pensiero del grande leader indiano.

La seconda guerra mondiale e lo sviluppo successivo della potenza degli armamenti, in particolare di quelli atomici, avevano condotto Bobbio a considerare il problema della pace come il problema etico-politico più importante dell'umanità, e perciò aveva sempre incoraggiato lo studio del pacifismo e della nonviolenza. Realista e pessimista, era però perplesso rispetto all'efficacia dei metodi nonviolenti. Pontara da parte sua li ha studiati secondo un approccio empirico e dal punto di vista di un'etica utilitaristica.

Solitamente la **nonviolenza** viene presentata come una forma di “etica della convinzione” (o etica dei principi ◀ Cap. 7, § 3.3), al cui idealismo Weber contrapponeva l’“etica della responsabilità”, che tra l’altro accetta la violenza come male necessario per conseguire fini socialmente buoni. Per Pontara la questione non si pone così. Secondo lui *la coerenza tra fini e mezzi è essenziale proprio per conseguire effettivamente i fini*. Se si mira a realizzare una società liberata il più possibile dalla violenza è necessario, non semplicemente per motivi morali, ma per motivi di efficacia, ricorrere a mezzi nonviolenti. Infatti i risultati pratici che Gandhi ha ottenuto nella lotta contro il dominio inglese furono in gran parte dovuti alla coerenza dei metodi del suo movimento nonviolento di fronte all’opinione pubblica. Viceversa *chi vuol contrastare l’oppressione attraverso l’impiego di mezzi violenti per Pontara rinforza in generale la tendenza all’uso della violenza*, come nel caso di diversi casi di guerriglia rivoluzionaria protrattesi indefinitamente senza la vittoria da parte di nessuno.

Per Gandhi questa tendenza è purtroppo radicata nell’uomo. Nell’umanità sono da sempre presenti due visioni del mondo contrapposte. Una è quella di chi vuole imporsi sopraffacendo gli altri anche con la violenza (*himsa*), che consistere nell’infliggere sofferenza, fisica e psicologica, non solo agli esseri umani, ma a tutti i viventi. L’altra è la **nonviolenza** (*ahimsa*), cioè un atteggiamento positivo di collaborazione e di intesa con l’altro, sulla base della solidarietà universale tra gli uomini e tra i viventi, che per Gandhi si esprime nel sentimento di fratellanza presente in tutte le grandi religioni. L’affermarsi del capitalismo e del colonialismo occidentali secondo lui hanno rafforzato e diffuso fortemente il primo atteggiamento.

Nel suo importante libro del 2006, *L’antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Pontara attualizza su base filosofica la visione religiosa di Gandhi (del resto aperta e antidogmatica, nata dalla ripresa di idee provenienti da religioni e culture diverse). Per Pontara *proprio alla fine del secolo XX e all’inizio del nuovo secolo la visione del mondo che chiama schematicamente “nazista” ha ripreso vigore*. Essa vede il mondo come teatro della lotta per la supremazia, afferma il diritto del più forte, separa morale e politica, esalta le élite dei forti e disprezza i più deboli, esalta la violenza, propone il culto dell’obbedienza assoluta e un dogmatismo fanatico.

A tale dogmatismo, Pontara contrappone il **fallibilismo**, che ammette la possibilità di sbagliarsi e prende in considerazione le ragioni degli altri, riconoscendo che anche i soggetti più violenti possono essere mossi da motivazioni legittime, o comprensibili. Fondato così sul fallibilismo, anche il metodo nonviolento richiede un’attitudine al compromesso.

Pontara, non meno di Gandhi, richiama l’attenzione sulla violenza presente nell’oppressione economica, nella disuguaglianza e nell’espropriazione dei beni essenziali. Questa violenza non è esercitata direttamente sul corpo

delle persone, ma indirettamente dalle istituzioni. Per questo ciò che Gandhi e i gandhiani chiamano “vera democrazia” implica controllo e partecipazione dal basso.

Pontara osserva che anche le democrazie occidentali possono essere contagiate dall’uso della violenza. Ecco ciò che dichiara in un’intervista del 2006, cioè quando ormai erano noti gli abusi compiuti degli americani in Irak, dopo l’invasione cui si riferisce anche Habermas: “Quando le democrazie cominciano a essere esportate con mezzi non democratici, con i bombardamenti, forze armate mercenarie e in parte privatizzate, e le torture [si riferisce alla prigione gestita dagli americani a Abu Grahb in Irak], questi mezzi si ripercuotono all’interno della società democratica, la corrodono, la militarizzano, la rendono più violenta, anche strutturalmente – un processo che è oggi in parte in atto nella società statunitense” (http://www.mondoinpace.it/INTERVISTA_pontara.asp)

§ 3. Oltre l’abisso: i filosofi davanti alla catastrofe atomica e ambientale

Abbiamo visto le reazioni di molti scienziati, intellettuali e filosofi di fronte allo scoppio delle atomiche a Hiroshima e Nagasaki e all’ampliamento progressivo dell’armamento nucleare. Russell, Einstein, Sartre, de Beauvoir e molti altri hanno firmato manifesti antinucleari e hanno manifestato pubblicamente il loro rifiuto per tale armamento. Abbiamo anche ricordato alcuni filosofi che hanno dedicato specifiche opere alla bomba, e cioè Jaspers (Cap. 13), Anders (Cap. 15) e Bobbio (Cap. 19).

Mettiamo in evidenza qui alcune tesi di **Karl Jaspers**, che *aveva rilevato che la bomba mette l’umanità intera di fronte ad una situazione-limite, nella quale ne va della sua esistenza: essa, per non essere annientata, deve trasformare la sua coscienza e la sua prassi in senso veramente razionale*, adottando un’etica e una politica che promuovano la comune umanità e rimuovano le ingiustizie sociali interne e internazionali (il colonialismo), amplificando e democratizzando l’Onu per farne l’effettiva confederazione mondiale a tutela della pace perpetua auspicata da Kant.

L’idea che per evitare la catastrofe l’umanità abbia bisogno di una grande trasformazione è stata ripresa da **Edgar Morin** proprio nella situazione attuale, in cui il pericolo della catastrofe nucleare e di quella ecologica si verificano contemporaneamente. Morin, come abbiamo visto, già nel 1972 aveva avvertito dell’importanza del problema ecologico, e all’inizio del nostro secolo ha di nuovo insistito su questo tema, mettendolo in parallelo con quelli della natura incontrollata dell’economia globale, che preparava da anni la crisi del 2008-2009, e della rafforzata tendenza alla guerra (*Oltre l’abisso*,

Armando 2010, ma l'edizione francese è del 2007 e contiene testi a partire dal 2002).

Morin riprende nella sua analisi globale la sua idea che gli opposti siano necessariamente in relazione: nella vita umana la ragione ordinatrice non esclude, ma anzi si integra con la follia creatrice. Tuttavia l'irrigidimento dogmatico della ragione può portare al rigore ottuso e al fanatismo, così come la follia creatrice può degenerare nel caos distruttivo. La complessità della situazione umana e sociale richiede la capacità di frenare la doppia radicalizzazione dell'una e dell'altra, due processi che si stimolano a vicenda. Questa radicalizzazione *manichea impedisce di vedere che *nel bene è presente sempre in qualche modo una componente cattiva e nel male è sempre presente anche in qualche modo il bene*. Per esempio, il mondo occidentale moderno con il colonialismo ha realizzato il più esteso sistema di oppressione, ma ha anche creato le idee di libertà e di democrazia che permettono di criticarlo e di condannarlo.

Perciò non la razionalità assoluta, ricercata dalla filosofia moderna, ma la saggezza, la prudenza e il senso del limite, proprie della filosofia antica e di quelle orientali, sono indispensabili per navigare in una situazione in cui *la complessità è cresciuta fortemente e in cui la società di fatto è ormai globale (la società-mondo), ma manca ancora una coscienza globale*.

Il *manicheismo è ben visibile nella contrapposizione tra il fanatismo terrorista, in particolare del radicalismo jihadista globalizzato, e la guerra al terrorismo che è stata combattuta come guerra tradizionale contro interi Stati (l'Irak e l'Afghanistan) o come azione di polizia, senza una analisi delle ragioni, se non dei terroristi, delle popolazioni che essi hanno cercato in qualche modo di rappresentare e che hanno condiviso, se non i loro metodi, la loro ribellione contro il potere dell'Occidente.

Analoga è la posizione (già nel 2003) dell'ebreo Morin, sfuggito in gioventù alle persecuzioni naziste, riguardo al conflitto israelo-palestinese: la radicalizzazione del conflitto non deve essere semplicemente collegata agli attentati kamikaze degli estremisti palestinesi, ma è favorita anche dall'appoggio del presidente americano alle posizioni estremiste e duramente repressive del governo israeliano di Sharon.

Lo stesso metodo è applicato da Morin allo scoppio della guerra in Ucraina (*Di guerra in guerra*, 2023): gli Stati Uniti, per estendere la Nato, hanno incoraggiato la radicalizzazione nazionalista dell'Ucraina – che ha portato alla repressione delle numerose popolazioni di lingua russa presenti nel paese. È stata evitata una vera trattativa sia con i loro esponenti che con Putin. La radicalizzazione della posizione russa quindi non può essere semplicemente attribuita al fattore interno del rafforzamento del dispotismo nazionalista putiniano. Anziché insistere su una demonizzazione totale del despota russo, Morin ritiene più saggio sottolineare il suo realismo politico e la possibilità

di giungere ad una pace che riconosca anche le ragioni dei russofoni e della Russia.

Quello che preoccupa Morin, *anche in considerazione di un possibile conflitto nucleare*, è la *radicalizzazione dell'opinione pubblica e dei governi occidentali*. Differentemente dal passato, non c'è stata una significativa richiesta di negoziati di pace, che anzi spesso è considerata una specie di tradimento. Invece in passato le potenze democratiche trattarono direttamente con Stalin e con Mao (ricordiamo en passant che Kissinger, il defunto segretario di Stato americano che riuscì a ottenere la normalizzazione dei rapporti con la Cina nel 1975, ha considerato come irrazionale e pericolosa l'idea di estendere la Nato verso Est e di non trattare con Putin).

Non meno preoccupante è la tragicamente insufficiente attenzione dei governi per il problema ambientale. *È in questa situazione estrema che il genere umano deve trasformarsi e acquisire la coscienza di essere ormai una società-mondo, con intensissimi rapporti economici e culturali e con un destino ambientale comune*. Ma la coscienza politica globale e l'idea di una cittadinanza globale, sono spaventosamente restate indietro.

Ciononostante, Morin invita a insistere e a sperare. La storia non ha leggi predefinite e anzi è disseminata di svolte sorprendenti, di deviazioni improvvise del suo corso. La stessa sconfitta di Hitler fu dovuta a eventi imprevedibili: un inverno russo più duro del solito, il ritardo dell'invasione della Russia a causa della decisione di aiutare i fascisti italiani in Grecia e l'entrata in guerra degli Stati Uniti in seguito all'attacco del Giappone (che aveva rinunciato a invadere la Russia) a Pearl Harbour.

Le risorse per la trasformazione dell'umanità di fatto esistono: sono la scienza e la tecnica, da usare in modo saggio e razionale (sapendo che il loro uso indiscriminato e irrazionale è stato all'origine della crisi ambientale e dell'armamento atomico), e la cultura mediale globale, anch'essa piena di contraddizioni, che però ha prodotto anche opere che hanno **meticciano* in modo fecondo le culture locali e ha generato movimenti globali innovativi.

Ma oltre al richiamo al "principio speranza" (ripreso da Ernst Bloch, ◀ Cap. 9, § 5.3) è emblematico del messaggio di Morin il titolo di un'altra sua opera recente: *Svegliamoci!* (Mimesis 2022).

Indice dei nomi

- Adler, Max, 158, 169, 379.
 Adorno, Theodor W., 128, 252, 253, 279-80, 282, 283, 358, 455.
 Agostino, Aurelio, santo, 10, 18, 62, 68, 104, 114, 144, 255, 471.
 Althusser, Louis, 306-8, 314, 425.
 Anders, Günther, 292, 296-98, 413, 505.
 Apel, Karl Otto, 255, 262, 286, 354, 362-65, 368, 395, 410.
 Arendt, Hannah, 123, 141, 235, 291-96, 389, 401, 427, 447, 448, 493.
 Arrighi, Giovanni, 423, 424.
 Austin, John L., 195, 353, 354, 364, 365.
 Avenarius, Richard, 184, 185.
- Bachelard, Gaston, 299, 307.
 Bakunin, Mikhail, 29, 48, 49, 56, 62, 75.
 Balibar, Étienne, 306, 423, 424-26.
 Barth, Karl, 152, 230, 231, 431.
 Barthes, Roland, 301.
 Bateson, Gregory, 433.
 Baudrillard, Jean, 408, 455.
 Bauman, Zygmunt, 408, 426-29, 482.
 Beauvoir, Simone de, 286, 289-91, 441-44, 505.
 Beccaria, Cesare, 24.
 Benedetto XVI, papa (Joseph Ratzinger), 358.
 Benjamin, Walter, 280-83.
 Bentham, Jeremy, 11, 23-25, 75-78, 312, 396.
 Bergson, Henry, 69, 97, 143-46, 150, 185, 317, 466.
 Bernstein, Eduard, 112, 156, 157, 206.
 Blanc, Louis, 28, 29.
- Blanqui, Auguste, 13, 28, 29, 56.
 Bloch, Ernst, 62, 162, 166, 167, 495, 567.
 Bobbio, Norberto, 272, 273, 383, 391, 392, 451, 503, 505.
 Bogdanov, Aleksandr, 147, 159, 160, 272.
 Bohr, Niels, 174, 179, 195.
 Boltzmann, Ludwig, 172, 185.
 Bolyai, János, 90.
 Boncinelli, Edoardo, 472.
 Boole, George, 180.
 Brecht, Bertolt, 278, 282.
 Brentano, Franz, 212-14, 228.
 Broch, Hermann, 234.
 Broglie, Louis Victor de, 174, 179.
 Brouwer, Luitzen, 182.
 Bultmann, Rudolf, 431, 494.
 Buonomano, Dean, 471-73.
- Cacciari, Massimo, 393.
 Camus, Albert, 249, 290.
 Carnap, Rudolf, 192-95, 341, 349, 419.
 Castells, Manuel, 456.
 Castoriadis, Cornelius, 325.
 Cavarero, Adriana, 441, 446, 447.
 Guevara, Ernesto, *detto* Che, 250, 394.
 Chomsky, Noam, 355-58, 369, 371, 455, 468, 497, 499.
 Clausius, Rudolf, 172.
 Cobden, Richard, 26.
 Cohen, Hermann, 112, 158.
 Coleridge, Samuel, 75.
 Comte, Auguste, 13, 14, 16, 62, 65, 66, 71-74, 76, 82.
 Constant, Benjamin, 19, 20, 25.

- Cortella, Lucio, 415, 416.
 Cousin, Victor, 10, 68.,
 Croce, Benedetto, 41, 134-38, 140, 142, 274, 324.
 Dahrendorf, Ralf, 383.
 Dalla Costa, Mariaros, 446.
 Damasio Antonio, 470, 471.
 Darwin, Charles, 66, 67, 80, 81, 83-88, 108, 145, 158, 339, 465, 467, 468.
 Davidson, Donald, 415-17.
 Dawkins, Richard, 89, 467.
 de Sanctis, Francesco, 34, 134, 135.
 Deleuze, Gilles, 309, 316-19, 326, 403, 478.
 Democrito, 66, 100.
 Derrida, Jacques, 316, 318-24, 326, 327, 330, 403, 410, 417, 418, 485, 486, 502.
 Descartes, René (Cartesio), 310.
 Dewey, John, 195, 199-206, 367, 417-19, 455.
 Dickens, Charles, 12.
 Dilthey, Wilhelm, 113-18, 122, 162-64, 194, 199, 238, 254, 287, 480.
 Dostoevskij, Fëdor M., 36.
 Duhem, Pierre, 186.
 Durkheim, Émile, 123, 124, 150, 221, 388.
 Eccles, John, 334, 382, 469, 470.
 Eichmann, Adolf, 295.
 Einstein, Albert, 91, 99, 152, 71-73, 76-79, 184, 186, 188, 192, 333, 335, 339, 505.
 Eldredge, Niles, 466, 467.
 Engels, Friedrich, 13, 14, 17, 48, 51, 53, 58, 154-58, 159, 161, 162, 164-66, 169, 170, 273, 448.
 Eraclito, 257, 434.
 Euclide, 67, 89-92, 152, 171, 183.
 Faraday, Michael, 91, 92.
 Feuerbach, Ludwig, 15, 45-47, 50, 52, 61, 65, 163.
 Feyerabend, Paul, 337, 338, 343-45.
 Fichte, Johann, 14, 31.
 Flòridi, Luciano, 477.
 Foucault, Michel, 24, 253, 306, 309-13, 316, 318, 326, 356, 357, 369, 403, 424, 478.
 Fourier, Charles, 13, 28, 57.
 Fraenkel, Abraham, 183.
 Francesco I, papa (Giuseppe Bergoglio), 411, 449, 482.
 Fraser, Nancy, 441, 444-46, 448, 484.
 Frege, Gottlob, 180-82, 187-90, 192, 195-98, 213, 214, 300, 409.
 Fukuyama, Francis, 407, 410.
 Freud, Sigmund, 36, 97, 105, 126-33, 276, 278-79, 283-84, 309, 314-18, 326, 362, 409, 423-24, 430, 448.
 Gadamer, Hans Georg, 211, 235, 255, 256, 259-63, 358, 417, 430.
 Galilei, Galileo, 89, 344.
 Galston, William, 483.
 Gandhi, Mohandas, 250, 391, 412, 449, 498, 503-5.
 Gazzaniga, Michael, 470, 471, 473, 474.
 Gentile, Giovanni, 134, 135, 138-42, 150.
 Gimbutas, Marija, 448.
 Gioberti, Vincenzo, 10, 69.
 Gödel, Kurt, 183, 184, 380.
 Goethe, Wolfgang, 30, 135, 227.
 Gramsci, Antonio, 53, 151, 160, 165, 167, 270-74, 350, 391-93, 426, 451.
 Guattari, Felix, 316-18.
 Habermas, Jürgen, 195, 221, 253-55, 262, 286, 326, 358-62, 364-68, 395, 410, 413, 416, 419, 432, 454, 455, 463, 478, 480, 484, 485, 488, 481, 500-3, 505.
 Haeckel, Ernst, 67.
 Hahn, Hans, 192.
 Hall, Stuart, 274.
 Harvey, David, 423.
 Hayek, Ludwig von, 323, 334, 386-90, 399, 478.
 Hegel, Friedrich, 14-16, 30, 31, 36, 37, 43-48, 50, 51, 53, 61, 62, 69, 73, 97, 104, 113, 114, 116, 134, 136, 137, 139, 141, 151, 155, 162-64, 166, 169, 205, 254, 257, 262, 277, 285, 291, 305, 306, 309, 314, 316, 367, 368, 424, 432, 434, 442, 443.
 Heidegger, Martin, 152, 170, 193, 211, 231, 234-44, 252, 254-59, 263, 265, 266-69, 291-93, 295, 296, 309, 314, 319, 320, 346, 362, 379, 410, 417, 423, 424, 430, 431, 493.
 Heisenberg, Werner Karl, 175, 342, 470.

- Helmholz, Hermann, 112, 172.
 Herbart, Johann Friedrich, 16.
 Herder, Friedrich, 73, 163.
 Hess, Moses, 47, 50, 51.
 Hilbert, David, 182, 183.
 Hindenburg, Paul von, 122, 243.
 Hitler, Adolf, 101, 122, 241-43, 436, 507.
 Horkheimer, Max, 128, 252, 253, 276-78, 280, 282, 283.
 Hugo, Victor, 12.
 Hume, David, 11, 14, 23, 24, 76, 100, 185, 195, 254, 335, 415.
 Huntington, Samuel, 408, 453, 485.
 Husserl, Edmund, 99, 152, 211-23, 225, 228, 229, 235, 236, 238, 240, 254, 263, 286, 296, 319, 330, 358, 365, 368, 415, 417.
 Huxley, Julian, 143.
 Huxley, Thomas, 67, 86.

 Jakobson, Roman, 302, 314.
 James, William, 199, 200, 346.
 Jaspers, Karl, 152, 218, 231-34, 241, 254, 292, 413, 430, 505.
 Jay Gould, Stephen, 466, 467.
 Jonas, Hans, 422, 493-95.
 Jullien, François, 486, 487.

 Kant, Immanuel, 14, 31, 32, 50, 61, 68, 71, 78, 89, 91, 98, 99, 100-3, 115, 134, 157, 158, 163, 172, 179, 181, 190, 211, 212, 215, 254, 341, 359, 362, 363, 371, 373, 392, 395, 396, 416, 421, 494, 500, 501, 505.
 Kautsky, Karl, 157.
 Kelsen, Hans, 122, 193, 242, 379-81, 388, 391, 451.
 Keynes, John Maynard, 59, 186, 383-86, 488.
 Kierkegaard, Søren, 16, 30, 31, 33, 36-42, 47, 61, 62, 116, 152, 163, 169, 170, 191, 230, 233, 254.
 Korsch, Karl, 162, 165, 166, 169.
 Kroneker, Leopold, 182.
 Kuhn, Thomas, 307, 337-40, 343, 344, 417.

 Labriola, Antonio, 135, 137.
 Lacan, Jacques, 314, 315, 423.
 Lakatos, Imre, 337, 338, 343.
 Lamarck, Jean-Baptiste de, 66, 81, 83.

 Lamennais, Félicité de, 10, 12, 18, 20 29.
 Laplace, Pierre de, 90, 144, 176.
 Latouche, Serge, 495-98.
 Lenin (*pseudonimo di Vladimir Il'ič Uljanov*), 147, 158-62, 168, 169, 271, 272, 307, 393, 451.
 Leopardi, Giacomo, 36, 36, 136.
 Lévi-Strauss, Claude, 289, 299, 302, 303, 314, 356, 371, 442, 443.
 Lévinas, Emmanuel, 263, 264, 324, 364, 421, 427, 432, 486.
 Libet, Benjamin, 472.
 Lobačevskij, Nicolaj, 90.
 Lonzi, Carla, 447.
 Lorenz, Konrad, 466, 468.
 Löwith, Karl, 62, 241.
 Lukács, György, 52, 162-65, 168-70, 230, 253, 284-86, 293, 449.
 Luxemburg, Rosa, 158, 451.
 Lyotard, Jean-François, 319, 324, 325, 403, 410, 418.

 Mach, Ernst, 173, 184, 185, 191, 192, 194, 195, 212.
 Machiavelli, Niccolò, 137, 308, 398.
 MacIntyre, Alasdair, 400, 401.
 Maistre, Joseph de, 18, 19, 21.
 Malthus, Thomas Robert, 79, 80, 84, 88.
 Mandela, Nelson, 324, 432.
 Manin, Bernard, 452.
 Mann, Thomas, 36, 151, 234.
 Mao Ze Dong, 250, 394, 507.
 Marcuse, Herbert, 283, 284, 312, 316, 394, 455.
 Marshall, Alfred, 124.
 Marshall, Thomas, 382, 383, 392, 393.
 Marx, Karl, 13-17, 22, 28, 29, 37, 44, 48-62, 69, 112, 118, 119, 122, 124, 125, 146, 151, 154, 157, 158, 160, 164-66, 169, 170, 199, 250, 268, 273-77, 286, 288, 289, 292, 293, 306, 307, 309, 311, 316, 317, 325, 326, 361, 362, 383, 389, 390, 392, 393, 395, 418, 422, 423-425, 427, 430, 449, 488, 492.
 Maxwell, James Clerk, 92.
 Mazzini, Giuseppe, 11, 23, 62.
 McLuhan, Marshall, 283, 359.
 Merchant, Carolyn, 448, 449.

- Mill, John Stuart, 21, 28, 70, 71, 75-80, 96, 180, 385, 401, 418.
 Mill, James, 25.
 Montessori, Maria, 206, 207.
 Morin, Edgar, 410, 432-34, 436, 480, 505-7.
 Morozov, Evgeny, 478-80.
 Morris, Charles, 195.
 Mosca, Gaetano, 124, 168, 172.
 Musil, Robert, 151, 234.
 Mussolini, Benito, 135, 138, 147.
- Negri, Toni (Antonio, *detto*), 393, 423.
 Neurath, Otto, 192-95.
 Newton, Isaac, 89, 90, 92, 171, 173, 176, 177, 179, 431.
 Nietzsche, Friedrich, 36, 45, 78, 96, 97, 100-9, 114, 120, 126, 131, 134, 163, 195, 199, 232, 237, 250, 257, 285, 309, 310, 313, 316, 317, 326, 327, 362, 402, 409, 424, 430, 480.
 Nozick, Robert, 399, 400, 404, 497.
- Owen, Robert, 12, 25, 27.
- Pannekoek, Anton, 158, 451.
 Panzieri, Raniero, 393.
 Pareto, Vilfredo, 124, 272, 381.
 Parmenide, 16, 234, 257, 264, 265.
 Peirce, Charles Sanders, 195, 196, 199, 200, 203, 208-10, 322, 330, 346-48, 361.
 Piaget, Jean, 299, 304-6, 356, 361.
 Piketty, Thomas, 423, 488-90.
 Pirandello, Luigi, 151, 234.
 Planck, Max, 173, 179.
 Platone, 31, 34, 37, 77, 106, 109, 139, 181, 197, 198, 214, 215, 217, 224, 229, 233, 257, 276, 316, 319-21, 378, 389, 415, 446.
 Poincaré, Henri, 182, 184-86.
 Polanyi, Karl, 496.
 Pontara, Giuliano, 503-5.
 Popper, Karl, 172, 186, 193, 194, 196, 198, 203, 253, 305, 332, 334-40, 342, 343-45, 358, 361, 386, 389, 390, 469.
 Preve, Costanzo, 308.
 Proudhon, Pierre-Joseph, 28, 29.
 Putnam, Hilary, 203, 378, 419, 420, 421, 422, 437, 438.
- Quine, Willard van Orman, 186, 187, 340-43, 377, 378, 414, 415, 417, 419, 437, 438.
- Ratzinger, Joseph, *vedi* Benedetto XVI.
 Ravaisson, Félix, 68, 134.
 Rawls, John, 395-404, 419, 451, 463, 483, 497.
 Reagan, Ronald, 386, 399.
 Renan, Ernest, 67.
 Renouvier, Charles, 68, 69, 118, 134.
 Ricardo, David, 26, 75.
 Ricoeur, Paul, 255, 317, 326, 368, 430-32.
 Riemann, Bernhard, 67, 90, 91, 211.
 Rizzolatti, Giacomo, 473.
 Roosevelt, Franklin D., 151, 201, 384.
 Rorty, Richard, 414, 416-18, 502.
 Rosmini, Antonio, 10, 69.,
 Rousseau, Jean-Jacques, 10, 25, 50, 302, 359, 380, 381, 388, 401, 450.
 Rovatti, Pier Aldo, 327.
 Rovelli, Carlo, 471.
 Russell, Bertrand, 181-83, 186-92, 195, 196, 199, 414, 417, 475, 505.
 Rutherford, Ernest, 174.
 Ryle, Gilbert, 353.
- Sachs, Wolfgang, 497, 498.
 Saint-Simon, Claude-Henry de, 13, 28, 62, 72, 82.
 Sandel, Michael, 400.
 Sartre, Jean-Paul, 188, 211, 249, 253, 256, 286-91, 293, 306, 314, 379, 294, 505.
 Saussure, Ferdinand de, 299-301, 314, 321, 322, 328, 329m 355.
 Savigny, Friedrich von, 11, 18.
 Say, Jean-Baptiste, 22, 23, 125.
 Scheler, Max, 218.
 Schelling, Friedrich, 14, 31, 37, 68.
 Schleiermacher, Friedrich, 67, 116.
 Schlick, Morritz, 192, 195.
 Schmitt, Carl, 242, 243.
 Schopenhauer, Arthur, 24, 26, 30-36, 65, 97, 100, 101, 104, 107, 109, 114, 126, 191, 199, 409.
 Schrödinger, Erwin, 174, 175.
 Schumpeter, Joseph, 381, 451.
 Schütz, Alfred, 218, 221.

- Searle, John R., 195, 354, 355, 364, 365, 372, 375-78.
 Shiva, Vandana, 449, 497-99.
 Sidgwick, Henry, 78.
 Sismondi, Simonde de, 12, 27.
 Socrate, 37, 38, 77, 102, 196, 197, 378, 441, 483.
 Sorel, Georges, 26, 146, 147.
 Spencer, Herbert, 67, 80, 82.
 Spinoza, Baruch, 308, 317 423, 473.
 Stalin, Iosif (*pseudonimo di Iosif Vissarionovič Džugašvili*), 150, 151, 160-62, 284, 285, 507.
 Stirner, Max (*pseudonimo di Johann Kaspar Schmidt*), 47-49, 61, 505.
 Strauss, David Friedrich, 15, 44, 45, 67, 230.
 Streeck, Wolfgang, 423, 488, 490-92.
 Sue, Eugène, 12.
 Taine, Hyppolite, 67.
 Taylor, Harriet, 70, 75.
 Taylor, Charles, 400, 401, 483, 484.
 Thatcher, Margaret, 386, 399.
 Tocqueville, Alexis de, 13, 19, 21, 22, 70, 78.
 Tolstoj, Lev N., 36, 191.
 Torvalds, Linus, 455.
 Tronti, Mario, 393.
 Turing, Alan, 375, 376, 475.
 Vattimo, Gianni, 324, 326, 327, 502.
 Verlaine, Paul, 97.
 Vico, Giambattista, 18, 135, 138.
 Wagner, Richard, 36, 101, 104, 108.
 Walras, Léon, 124.
 Walzer, Michael, 402, 502.
 Weber, Max, 59, 98, 117-23, 150, 164, 169, 188, 193, 195, 231, 232, 243, 276, 277, 285, 307, 362, 363, 366, 379, 381, 387, 395, 427, 485, 497, 504.
 Weil, Simone, 274-76.
 Windelband, Wilhelm, 112, 114, 118.
 Wittgenstein, Ludwig, 153, 171, 186-92, 195, 254, 255, 335, 346, 349, 351-53, 362, 414, 415, 417.
 Wollstonecraft, Mary, 70.
 Wright, Erik Olin, 424.

Sommario

PREFAZIONE

5

PARTE 1.

LA FILOSOFIA AI TEMPI DELLA RESTAURAZIONE (1815-1847)

SINTESI DEL PERIODO. Filosofia reazionaria, filosofia liberale e socialismo. Critica dello hegelismo e nuove filosofie del soggetto 9

§ 1. La cultura ai tempi della Restaurazione, p. 9; § 2. Rivoluzione industriale e "questione sociale", p. 12; § 3. Il superamento-rovesciamento di Hegel da parte della sinistra hegeliana e la sua contestazione radicale da parte di Schopenhauer e Kierkegaard, p. 14

CAPITOLO 1. La filosofia politica e sociale tra la Restaurazione e le rivoluzioni del 1848-49 17

*§ 1. Il pensiero cattolico reazionario: Joseph De Maistre, p. 17; § 2. *Liberalismo e *liberalismo in Francia, p. 19; § 3. L'utilitarismo e il pensiero politico-sociale inglese, p. 23; § 4. I primi socialisti in Francia, p. 27*

CAPITOLO 2. Il rifiuto di Hegel nella cultura tedesca 30

§ 1. La filosofia di Schopenhauer, medicina per i dolori della vita, p. 30; § 2. Schopenhauer: la conoscenza della "cosa in sé" e il ruolo della volontà, p. 31; § 3. Schopenhauer: l'etica, p. 33; § 4. Schopenhauer e il "pessimismo" in filosofia, p. 35; § 5. Kierkegaard: l'esistenza inquieta del filosofo dell'esistenza, p. 36; § 6. Angoscia e possibilità, p. 39; § 7. Vita estetica, vita etica e vita religiosa, p. 40; § 8. Influenza della filosofia di Kierkegaard, p. 42

CAPITOLO 3. La sinistra hegeliana e Marx 43

§ 1. Fede e ragione, conservazione e progresso nella destra e nella sinistra hegeliane, p. 43; § 2. Feuerbach: critica dell'alienazione religiosa e nuovo umanesimo, p. 45; § 3. Stirner: la ribellione dell'individuo come "unico", p. 47; § 4. Bakunin: l'anarchismo collettivista, p. 48; § 5. Il giovane Marx, p. 50; § 6. Il passaggio alla fase matura: Marx fonda il "marxismo", p. 53; § 7. La società comunista e il programma politico di Marx, p. 57;

§ 8. Marx: la critica dell'economia politica, p. 59; § 9. Considerazioni finali su Hegel e sui suoi critici: è ancora possibile la filosofia? E la religione?, p. 61

PARTE 2.

DAL 1848 AL 1870. L'ETÀ DEL POSITIVISMO E DEL LIBERALISMO

SINTESI DEL PERIODO. "Il trionfo della borghesia" 65

§ 1. Le scienze in primo piano nella cultura: il positivismo, p. 65; § 2. Una filosofia in controtendenza: lo spiritualismo, p. 68; § 3. Liberismo, socialismo, progressismo, p. 69

CAPITOLO 4. La filosofia positivista 71

§ 1. I tre stadi dello sviluppo umano secondo Comte, p. 71; § 2. La sociologia di Comte e la sua concezione della società tecnocratica, p. 73; § 3. J. S. Mill e Harriet Taylor: femminismo, diritti sociali e pacifismo, p. 75; § 4. J. S. Mill: empirismo e utilitarismo, p. 76; § 5. J. S. Mill: libertà, democrazia, diritti sociali, p. 78; § 6. Spencer: evoluzionismo cosmico e liberalismo competitivo, p. 80

CAPITOLO 5. Lo sviluppo del pensiero scientifico 83

§ 1. Darwin: alla scoperta di ambienti naturali sconosciuti, p. 83; § 2. La teoria dell'evoluzione per selezione, p. 84; § 3. La scandalosa origine dell'uomo, p. 86; § 4. Lo sviluppo di matematica, geometria e fisica nell'Ottocento, p. 89

PARTE 3.

DAL 1871 AL 1914 – DALLA COMUNE DI PARIGI ALLO SCOPPIO DELLA PRIMA GUERRA MONDIALE

SINTESI DEL PERIODO.

"Belle époque" o epoca della crisi della cultura occidentale? 95

§ 1. Un'età di burrascosa crescita economica, politica e culturale, p. 95; § 2. Il ritorno della filosofia, lo sviluppo autonomo delle scienze umane, la nascita dell'epistemologia, p. 96

CAPITOLO 6. Nietzsche: la fine delle certezze e l'avvento di un uomo nuovo 100

§ 1. Nietzsche: una filosofia per l'avvenire, p. 100; § 2. Il periodo giovanile, p. 101; § 3. Il periodo illuministico o della filosofia del mattino, p. 104; § 4. Il periodo della filosofia del meriggio, p. 106

CAPITOLO 7. La filosofia neokantiana, lo storicismo, le scienze sociali e la psicanalisi 111

§ 1. La filosofia neokantiana: la fondazione a priori della scienza e la filosofia dei valori, p. 111; § 2. Dilthey e lo storicismo, p. 113; § 3. Max Weber, la sociologia comprendente e

l'inconciliabilità dei valori, p. 118; § 4. Sviluppi di sociologia, scienza della politica ed economia, p. 123; § 5. Sigmund Freud e la rivoluzione psicanalitica, p. 126

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO

131

CAPITOLO 8. La reazione idealistica e spiritualistica contro il positivismo

134

§ 1. Benedetto Croce tra idealismo ed estetica, p. 135; § 2. L'attualismo di Giovanni Gentile, p. 138; § 3. La pedagogia gentiliana e la Riforma Gentile, p. 141; § 4. Bergson e lo slancio vitale, p. 143; § 5. Sorel, il sindacalismo rivoluzionario e il mito dello sciopero generale, p. 146

PARTE 4.

1914-1945: LA LUNGA GUERRA CIVILE ED IDEOLOGICA EUROPEA

SINTESI DEL PERIODO. In un periodo di disperazione e di catastrofi, si affermano nuove filosofie

149

§ 1. La "Guerra Civile Europea" e l'imbarbarimento della società, della politica e della cultura, p. 149; § 2. Il panorama filosofico ai tempi della Guerra Civile Europea, tra esistenzialismo e filosofia del linguaggio, p. 151

CAPITOLO 9. Le avventure del marxismo

154

§ 1. L'eredità di Engels: materialismo storico e socialismo scientifico, p. 154; § 2. La filosofia della Seconda Internazionale, p. 156; § 3. I dibattiti della sinistra marxista: intellettuali e masse, consigli operai e ruolo del partito, p. 158; § 4. La rivoluzione russa: dallo svuotamento del programma consiliare alla dittatura staliniana e al marxismo-leninismo, p. 160; § 5. Il ritorno di Hegel e la formazione del "marxismo occidentale", p. 162

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO

168

CAPITOLO 10. L'impatto delle nuove teorie scientifiche sulla filosofia

171

§ 1. Il contesto storico, culturale e scientifico da cui è nata la fisica del Novecento, p. 171; § 2. La meccanica quantistica, p. 173; § 3. Einstein e il paradigma della relatività, p. 176; § 4. Lo sviluppo della logica matematica a cavallo tra '800 e '900 e il problema della fondazione di un linguaggio logico-matematico rigoroso, p. 179; § 5. Le epistemologie dell'empiriocriticismo e del convenzionalismo, p. 184; § 6. Russell: "Atomismo logico", laicismo, pacifismo, p. 186; § 7. Ludwig Wittgenstein, p. 188; § 8. L'empirismo logico, p. 192

SCHEMA D'APPROFONDIMENTO

196

CAPITOLO 11. Il pragmatismo americano

199

§ 1. I primi pragmatisti: Peirce e James, p. 199; § 2. Dewey: la conoscenza come strumento adattivo, p. 200; § 3. La pedagogia di Dewey: una scuola attiva e democratica, p. 203; § 4. Dewey: democrazia, educazione, partecipazione, p. 205; § 5. Maria Montessori: aiutare il bambino a diventare autonomo, p. 206

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO	208
----------------------------------	------------

CAPITOLO 12. Husserl e la fenomenologia	211
--	------------

§ 1. Dalla matematica alla filosofia, p. 211; § 2. Il concetto di intenzionalità e la ricerca di un fondamento assoluto del sapere, p. 213; § 3. Il metodo fenomenologico: riduzione fenomenologica e intuizione eidetica, p. 215; § 4. La crisi delle scienze europee e l'imperativo etico della ricerca della verità, p. 219

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO I	223
------------------------------------	------------

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO II	225
-------------------------------------	------------

SCHEDA DI SINTESI. Il pensiero di Husserl	228
--	------------

CAPITOLO 13. La riflessione sull'esistenza	230
---	------------

§ 1. La ripresa di Kierkegaard e la teologia dialettica di Barth, p. 230; § 2. Karl Jaspers: la filosofia dell'esistenza e la ricerca dell'essere, p. 231; § 3. Martin Heidegger: l'uomo – l'Esser-ci – pone la domanda sull'Essere, p. 234; § 4. Heidegger: l'esser-ci come quell'essere che sceglie nel tempo tra possibilità finite, p. 235; § 5. Heidegger: l'essere-per-la morte, p. 240; § 6. Carl Schmitt: la politica come decisione, p. 242

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO	244
----------------------------------	------------

PARTE 5. DAL 1945 ALLA FINE DEGLI ANNI OTTANTA

SINTESI DEL PERIODO	249
----------------------------	------------

§ 1. Guerra fredda, contestazione globale, fine dell'Urss, p. 249; § 2. La filosofia contemporanea: la messa in discussione del progetto moderno, p. 252

CAPITOLO 14. Il secondo Heidegger e l'ermeneutica	256
--	------------

§ 1. La svolta di Heidegger: la manifestazione dell'essere attraverso il linguaggio, p. 256; § 2. Hans Gadamer e il circolo ermeneutico, p. 259; § 3. Emmanuel Lévinas, un'ermeneutica necessaria ma impossibile, p. 263

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO	266
----------------------------------	------------

CAPITOLO 15. Marxismo occidentale, esistenzialismo umanistico e altri "compagni di strada"	270
---	------------

§ 1. Gramsci e il concetto di egemonia, p. 270; § 3. La scuola di Francoforte e la Teoria Critica, p. 276; § 4. L'ontologia materialista di Lukács: l'uomo come essere sociale, p. 284; § 5. Sartre: esistenzialismo, umanesimo e prassi rivoluzionaria, p. 286; § 6. Simone de Beauvoir: esistenzialismo e femminismo, p. 289; § 7. Hannah Arendt: l'uomo, animale parlante e animale politico, p. 291; § 8. Günther Anders: l'atomica come evento epocale, p. 296

**CAPITOLO 16. Le avventure del pensiero francese:
lo strutturalismo, il ritorno di Nietzsche, il post-strutturalismo,
il post-moderno** **299**

§ 1. Saussure, padre della linguistica e del metodo strutturalistico, p. 300;
§ 2. Claude Lévi-Strauss: antropologia e strutturalismo, p. 302; § 3. Piaget: sviluppo delle psicologia infantile, strutturalismo ed epistemologia genetica, p. 304;
§ 4. Louis Althusser: marxismo e strutturalismo, p. 306; § 5. Post-strutturalismo e post-modernismo, p. 308; § 6. Michel Foucault: la "microfisica del potere", p. 309; § 7. Lacan: l'inconscio è strutturato come un linguaggio, p. 314; § 8. Gilles Deleuze: un uso sovversivo della filosofia, p. 316; § 9. Derrida e la decostruzione della metafisica, p. 318; § 10. La nascita del concetto di post-moderno, p. 324; § 11. Gianni Vattimo: "il pensiero debole", p. 326

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO I **328**

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO II **330**

CAPITOLO 17. Sviluppi della filosofia della scienza **332**

§ 1. Gli sviluppi scientifici della seconda metà del Novecento, p. 332; § 2. Karl Popper e il falsificazionismo, p. 334; § 3. Imre Lakatos e i "programmi scientifici", p. 337; § 4. Thomas Kuhn, p. 338; § 5. Quine contro i dogmi dell'empirismo, p. 340; § 6. Paul Feyerabend, p. 343

CAPITOLO 18. Linguaggio, comunicazione e prassi **346**

§ 1. Charles Peirce: padre del pragmatismo e fondatore della semiotica, p. 346;
§ 2. Il "secondo" Wittgenstein: la teoria dei giochi linguistici, p. 349; § 3. La filosofia del linguaggio ordinario di Austin e Searle, p. 353; § 4. Chomsky e la grammatica universale innata, p. 355; § 5. Habermas: la "dialettica dell'opinione pubblica" e la progressiva revisione del marxismo francofortese, p. 358; § 6. Apel e l'etica della comunicazione: un rovesciamento di prospettiva, p. 362; § 7. Habermas: l'etica del discorso, la teoria dell'agire comunicativo e la democrazia deliberativa, p. 364; § 8. Conclusioni su Habermas: convergenza di filosofia del soggetto e di filosofia del linguaggio, di filosofia e di sociologia, p. 367

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO I **369**

SCHEMA D'APPROFONDIMENTO II **372**

SCHEMA D'APPROFONDIMENTO III **375**

**CAPITOLO 19. Filosofia politica e sociale
nella seconda metà del Novecento** **379**

§ 1. Hans Kelsen, la dottrina pura del diritto e la teoria della democrazia, p. 379;
§ 2. Diritti civili, politici e sociali nello Stato sociale e nella cittadinanza democratica, p. 382; § 3. Keynes, un economista liberale che sa apprezzare l'intervento dello Stato, p. 384; § 4. Von Hayek contro lo Stato Sociale, p. 386; § 5. Popper: "società aperta", totalitarismo, critica della filosofia della storia, p. 389; § 6. Bobbio, p.

391; § 7. *Sviluppi del marxismo occidentale: operaismo e terzomondismo*, p. 392; § 8. *John Rawls: una teoria della giustizia*, p. 395; § 9. *Nozick: l'unica giustizia è il mercato*, p. 399; § 10. *I comunitarians (o comunitaristi)*, p. 400; § 11. *Filosofia politica, filosofia morale e idea di sviluppo alla fine del Novecento*, p. 402

PARTE 6. I GRANDI TEMI DEL MONDO CONTEMPORANEO

Sintesi del Periodo	407
<i>§ 1. Dopo la società industriale, dopo la modernità, dopo la filosofia? Pensiero unico vs pensiero "divergente", p. 407; § 2. L'età dei post, p. 410; § 3. Sviluppi storici che possono mettere in questione il dialogo tra gli uomini e la stessa sopravvivenza del genere umano, p. 410; Riflessioni finali: il destino della filosofia e dei suoi soggetti, p. 412</i>	
CAPITOLO 20. Ultime tendenze della filosofia	414
<i>§ 1. La filosofia post-analitica. La critica di Davidson, p. 414; § 2. Rorty: critica del fondazionalismo e difesa dei valori occidentali, p. 416; § 3. Hilary Putnam e il realismo scientifico, p. 419; § 4. Marxismo e post-marxismo, p. 422; § 5. Étienne Balibar, un marxista contemporaneo, p. 424; § 6. Zygmunt Bauman: il soggetto diventa "liquido", p. 426; § 7. Paul Ricoeur: conciliazione tra fenomenologia, ermeneutica e scienze sociali, p. 430; § 8. Edgar Morin: il soggetto vivente, p. 432</i>	
SCHEDA DI APPROFONDIMENTO	437

SCHEDE TEMATICHE: LA FILOSOFIA E IL MONDO ATTUALE

SCHEDA 1. Femminismo e ecofemminismo	441
SCHEDA 2. Sviluppi della democrazia	450
SCHEDA 3. Gli sviluppi della comunicazione	455
SCHEDA 4. Bioetica	458
SCHEDA 5. Il neodarwinismo	465
SCHEDA 6. Le neuroscienze e la filosofia della mente	469
SCHEDA 7. Intelligenza artificiale	475
SCHEDA 8. Multiculturalismo e interculturalismo	482
SCHEDA 9. Crisi economica, neoliberismo e globalizzazione	488
SCHEDA 10. Ecologia e cambiamento climatico: il destino dell'uomo sulla Terra	493
SCHEDA 11. Guerra, pace, non-violenza, distruzione atomica	500
 INDICE DEI NOMI	 509